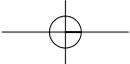
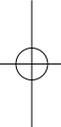


LES MYSTÈRES DE JÉSUS

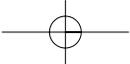
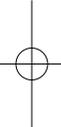


REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE
COMMUNIO

**LES MYSTÈRES
DE JÉSUS**

*« Tous les mystères et les états du Fils de
Dieu ont des effets dans les âmes. »*

Pierre de Bérulle



Sommaire

ÉDITORIAL

Xavier MORALES : **Introduction aux mystères**

7

DE L'HISTOIRE AUX MYSTÈRES

Charles PERROT : **Enquêtes sur Jésus de Nazareth**

15

Les recherches contemporaines sur Jésus de Nazareth ont été renouvelées par la découverte de nouveaux documents relatifs au judaïsme du 1^{er} siècle de notre ère. La figure de Jésus peut ainsi être restituée dans sa proximité et sa distance vis-à-vis des mouvements religieux de son temps.

Régis BURNET : **Une vision radicale du Jésus historique,
le *Jesus Seminar***

27

Le point sur une récente tentative de renouvellement exégétique : le *Jesus Seminar*. Une évaluation critique des méthodes de R. Funk et de ses disciples introduit à la lecture d'un texte-manifeste, dont on peut dire, pour le moins, qu'il se fonde sur des présupposés très différents de ceux de l'exégèse traditionnelle.

Michel DUPUY : **Les mystères de Jésus**

35

Une méditation librement inspirée de la spiritualité de Pierre de Bérulle. Une connaissance familière de Jésus nous est donnée dans la contemplation de ses mystères : événements du passé dont les effets demeurent encore, car Dieu s'est uni à la nature humaine pour ne plus la quitter.

ACCUEILLIR JÉSUS

Alfonso PEREZ DE LABORDA : **Toucher Dieu**

43

Le récent ouvrage d'un philosophe espagnol de renom sur le phénomène mystique amène à s'interroger sur l'identité du Dieu qui se donne à connaître : doit-on le réduire à une pure Présence, ou bien, d'emblée, le chrétien peut-il élever la prétention exorbitante d'une présence *d'amour*, voire d'un amour *tangible* ? Depuis l'incarnation, une telle folie est à notre portée. Le prêtre en fait d'ailleurs une expérience particulière en prêtant sa chair à Dieu.

SOMMAIRE

Arno SCHILSON : **La liturgie, lieu de la présence et de l'efficacité des mystères**

57 Odo Casel, Romano Guardini, Karl Rahner ont tour à tour contribué à remettre à l'honneur une théologie des mystères de la vie de Jésus. Cette théologie est intimement liée à une compréhension de la liturgie qui en fait le lieu de l'actualisation de ces mystères, résumés dans l'unique mystère pascal. Dans l'eucharistie, le Christ est rendu présent, non pas d'une présence abstraite, mais avec toute la densité des différentes étapes de sa vie. Car chacun des mystères de sa vie a une efficacité de grâce, qui nous est communiquée tout au long du cycle des fêtes de l'année liturgique.

Luis ROCHA e MELO : **Les Exercices spirituels de saint Ignace de Loyola**

71 Médités et contemplés selon la pédagogie ignacienne des Exercices spirituels, les mystères de la vie de Jésus sont un appel irrécusable à Le suivre, dans un engagement fondé sur l'amour et « la connaissance intérieure du Seigneur ».

Anton ŠTRUKELJ : **La beauté spirituelle des icônes**

81 Dans la beauté de l'icône se donne à contempler le mystère de Dieu. Il y a deux mille ans, l'invisible a pris les traits d'un homme visible, et nos images humaines peuvent dorénavant représenter les mystères de sa vie terrestre. Ainsi, le croyant est porté de l'image vers son prototype, de la contemplation à la prière, et, dans la prière, à la connaissance spirituelle du Divin.

SIGNETS

Henri CAZELLES : **Maternité et Bible**

91 L'action fécondante du Dieu d'Israël, Dieu national qui fait vivre son peuple, s'exerce à l'origine par la maternité royale, puis par le don de son Esprit aux prophètes pour redonner vie à Jérusalem. Par la maternité de la mère du Messie, l'action fécondante du Dieu créateur se révèle dans la Jérusalem nouvelle et porte le salut à tout l'univers de génération en génération.

Xavier MORALES : **À propos du Seigneur des Anneaux. Essai d'une théologie de l'Aventure**

103 À l'occasion de la sortie sur les écrans du premier épisode du *Seigneur des Anneaux* en décembre dernier, l'éternelle question se repose : y a-t-il des aventures « en vrai », ou bien sommes-nous condamnés à des vies monotones et sans saveur ? Et si l'existence chrétienne était une telle aventure ? Si le Christ était le premier aventurier, et nous proposait de le suivre pour une aventure aussi palpitante que celle de « la Communauté de l'Anneau » ?

Communio, n° XXVII, 2 – mars-avril 2002

Xavier MORALES

Éditorial

Introduction aux mystères

La vie cachée de Dieu

« Pour finir de traiter toute la matière de la théologie, il nous faut, après avoir considéré tour à tour la fin ultime de la vie humaine, les vertus et les vices, faire porter maintenant notre attention sur la personne même du Sauveur de tous et sur ses bienfaits pour l'humanité. » (Saint Thomas d'Aquin, *Somme de théologie*, IIIa prologue.)

Suivant donc le plan éditorial proposé par nul autre que le Docteur Angélique, *Communio*, après avoir achevé voilà déjà dix ans une série de numéros consacrés aux articles du Credo, dont le dernier était dédié à la fin ultime de la vie humaine, « La vie éternelle », traita alors des vertus et des vices, et s'apprête maintenant à contempler « la personne même du Sauveur de tous ». Le présent numéro introduit la série qui, au rythme d'un cahier par an, présentera « les mystères de la vie de Jésus ». Mais de quoi retourne-t-il au juste ? S'agit-il simplement, sous des titres différents, de reparler des articles christologiques du Credo ? Ou de raconter « la vie palpitante et sensationnelle de Jésus de Nazareth », comme un feuilleton en plusieurs livraisons ? Ni l'un ni l'autre, ou plutôt les deux ensemble, *raconter une vie qui est matière de foi*, c'est ce que nous voudrions expliciter dans les quelques lignes d'introduction qui suivent.

ÉDITORIAL _____ **Xavier Morales****Le mystère de Dieu**

Nous nommons en ce monde bien des choses du nom de « mystères ». Qu'il s'agisse du mystère du Loch Ness ou de celui de *La chambre jaune*, nous désignons habituellement de ce mot aussi bien « l'occulte », ce qui, jugé irrationnel, échappe à l'empire de la raison, que, plus modestement, le « subtil », ce qui demeure voilé à la raison commune, et dont seule la sagacité du meilleur des détectives pourra finalement percer le secret. De la vérité qui s'enveloppe dans le mystère d'une « lumière inaccessible » à nos yeux, nous attendons donc une découverte, un dévoilement, une révélation.

Que dire du plus inaccessible des mystères ? Nous répétons les paroles du prophète : « Vraiment, tu es un Dieu caché ! » (*Isaïe* 45, 15). De Dieu, jusqu'à ces temps derniers, nous ne connaissions pas le visage, ses desseins intimes nous étaient incompréhensibles, sa vie intérieure nous était inconnue. Et pourtant, Dieu avait prévu de toute éternité de dévoiler ce mystère qu'il est lui-même, « pour la louange de gloire de sa grâce » (*Éphésiens* 1, 14). Mais Dieu, même révélé par soi-même, reste encore un mystère. Non plus comme nos histoires mystérieuses de fantômes et de sorcières nocturnes, mais parce que le tout de lui-même qu'il révèle totalement est une vérité dont la saisie ne peut être épuisée par l'esprit humain. Lorsque Dieu a commencé à se révéler à l'homme, le mystère a changé de sens : il n'est plus ce qui se cache derrière le voile, il est ce qui est trop manifesté pour qu'on puisse le saisir d'un coup. Et du mystère de Dieu révélé, on dira que plus on le pénètre, plus on a à le découvrir.

Pour les chrétiens, la manifestation du mystère de Dieu, sa Révélation, trouve son achèvement dans le Christ, ultime Parole prononcée par le Père pour manifester son être. Ainsi, toute la vie de Jésus est-elle la révélation de la vie cachée de Dieu, de l'intimité des personnes divines, et de son dessein de sauver tous les hommes : « Révélation d'un mystère enveloppé de silence aux siècles éternels mais aujourd'hui manifesté » (*Romains* 16, 25-26).

Les mystères du Christ

Mais pourquoi appelle-t-on les événements de la vie de Jésus¹ des « mystères » ? Précisément parce qu'ils révèlent le mystère de

1. Voir l'article de Charles PERROT, « Enquêtes sur Jésus de Nazareth », p. 15, et les remarques de R. BURNET, « Une vision radicale du Jésus historique, le *Jesus Seminar* », p. 27.

Introduction aux mystères

Dieu et sa profondeur insondable. « Toute la vie du Christ est mystère » (CEC, § 514), parce qu'elle dévoile toute la vie cachée de Dieu. Le mystère d'éternité de Dieu est manifesté dans les mystères historiques de Jésus. Le mystère est un signe, et comme tout signe, il lie indissolublement en lui-même deux réalités, aussi indissolublement que les deux natures du Christ sont liées entre elles dans l'unique personne du Verbe : dans les mystères de Jésus, l'histoire signifie la vérité, ce qui est raconté désigne ce qui est à croire, l'événement historique donne à voir le donné révélé.

On comprend tout de suite la place centrale qu'occupent les mystères de la vie de Jésus dans une exégèse intégrale, une exégèse qui ne s'arrête pas au « sens littéral », qui n'est un « sens » que par rapport au mot qui le signifie, mais va jusqu'au « sens figuré » par l'histoire. À l'image de cette exégèse intégrale, il faut concevoir une théologie intégrale, une théologie qui ne s'arrête pas au « dogme », c'est-à-dire à la *définition* par laquelle l'esprit humain tente de saisir le donné révélé dans son langage humain, mais une théologie qui se laisse guider par le mystère, vers la réalité dont il est le signe, une théologie qui laisse donc la révélation parler son propre langage. Il semble bien que ce soit à cette théologie-là que s'essaie le *Catéchisme de l'Église catholique*, lorsqu'il propose d'exposer la christologie par le biais d'une catéchèse des mystères². On aura intérêt à lire ces pages denses et suggestives.

La série retenue

On comprend qu'il y va d'autre chose que de traiter les unes après les autres les principales rubriques d'un manuel de christologie dogmatique. Il s'agit de contempler le déploiement de la Révélation du mystère de Dieu dans la vie de Jésus.

Dans les MYSTÈRES DE L'INCARNATION, sont narrés les commencements, l'annonce prophétique de la venue de la Parole, l'attente et le mûrissement des temps, et enfin cette naissance divine en laquelle la nouveauté déborde dans notre monde.

Il faut raconter aussi LES MYSTÈRES DE LA VIE CACHÉE. Toute la vie de Jésus est révélation du mystère de Dieu, et pas seulement dans les paroles et les gestes publiés devant les foules. Il faut aussi parler de

2. *Catéchisme de l'Église catholique*, §§ 512-521, noté CEC dans le texte.

ÉDITORIAL _____ **Xavier Morales**

ce qui fut caché de la vie de Jésus, qui témoigne de la vie cachée de Dieu, en même temps qu'elle assume la part humble et insignifiante de toute vie humaine, la patience des préparatifs et la banalité des tâches quotidiennes.

LES MYSTÈRES DE LA VIE PUBLIQUE font de chaque parole, de chaque geste de Jésus, un dévoilement des traits du visage de Dieu : la miséricorde de ses guérisons, la sagesse de ses discours, la puissance de ses miracles.

Avec LES MYSTÈRES DE LA PASSION ET DE LA RÉSURRECTION, la manifestation du mystère de Dieu atteint son achèvement : c'est dans l'abandon de la croix et dans la puissance de la Résurrection que le tout de Dieu est livré aux yeux de tout homme. Dieu est amour qui se donne en fidélité par-delà la mort.

Mais il reste encore à contempler LES MYSTÈRES DU ROYAUME : car la vie de Jésus ne s'est pas achevée à son ascension. Inaugurant dès maintenant son Royaume, il envoie l'Esprit Saint, il intercède auprès du Père, il est présent à son Église à travers les sacrements, il couronne les saints. Et dans l'espérance, nous attendons le dernier de ses mystères : lorsque Dieu, par le Fils, dans l'Esprit, « sera tout en tous » (I *Corinthiens* 15, 28).

Une mystagogie

Ce premier cahier constitue une « Introduction aux mystères ». Une introduction au sens rhétorique : en une vaste préface, on présente le sujet, les mystères, et l'on donne au lecteur le mode d'emploi, la clef de lecture, des cahiers à venir. Mais en un autre sens aussi, toute la série sera une introduction aux mystères : car elle sera aussi une « initiation aux mystères », une « mystagogie ». C'est ainsi que l'Antiquité appelait les rites par lesquels le sens des signes était exposé au néophyte. L'introduction n'est plus seulement rhétorique, elle est existentielle, car les mystères ne sont pas des définitions à expliquer et à comprendre, mais des événements de vie à contempler et à « goûter intérieurement³ » (Ignace de Loyola, *Exercices Spirituels*, § 2). À travers les événements de la vie de Jésus, tout Dieu, fait tout homme, s'adresse à tout l'homme : nous pouvons tou-

3. Ignace DE LOYOLA, *Exercices spirituels*, § 2. Voir. l'article de Luis ROCHA e MELO, « Les Exercices spirituels de saint Ignace de Loyola », p. 71.

Introduction aux mystères

cher, goûter, sentir, entendre et voir le Verbe de Vie⁴. Ainsi, la Révélation n'emploie plus seulement le canal sonore de la proclamation prophétique, ni ne s'adresse seulement à l'intellect qui en comprend les mots : devenue chair, elle s'adresse désormais à tous les sens, moyennant leur purification en « sens spirituels ».

Ce qu'on pourrait appeler la « mise en vie » de la Révélation, son mode d'expression ultime à travers la vie de Jésus, en explicite finalement la singularité. La Révélation n'est pas réductible à ce que sont les messages échangés dans ce monde, une simple donnée reçue et saisie par l'entendement – c'est elle, au contraire, qui saisit celui à qui elle s'adresse. Nos messages terrestres n'existent que parce que nous les ouvrons et les lisons, mais le message divin est Révélation, il se dévoile lui-même, il *apparaît*. La disposition intérieure qui devrait lui correspondre est donc une disposition passive : c'est une « contemplation », si l'on veut bien définir la contemplation comme une manière de regarder qui laisse apparaître ce qui est regardé, qui se laisse faire par ce qui est regardé. Car les mystères sont des figures qui possèdent leur propre puissance d'apparaître, une profondeur singulière. Les icônes qui les représentent, dans la tradition orientale, déploient une perspective inversée qui semble nous faire plonger à l'intérieur de cette profondeur⁵. L'« objet » regardé devient « sujet d'admiration », puisqu'il est une personne, qui prend l'initiative d'apparaître, dont toute la vie est une apparition !

La contemplation des mystères invite ainsi à une critique du concept même de spéculation théologique : elle rappelle à la théologie que celle-ci, loin de bâtir son objet, est au service d'une personne qui se révèle elle-même, de Dieu qui s'auto-communique. La théologie a pour mission d'être un instrument de réflexion, au sens optique, ou comme disent les Anglais, *a magnifying glass*, une lentille agrandissante... ou un magnificat qui admire le Dieu qui se dévoile.

L'autre nom de cette puissance par laquelle le mystère saisit celui qui le regarde, c'est la grâce. Car la Révélation est un message efficace, derrière les mots se cache une puissance. La Parole se fait finalement Vie pour montrer qu'elle est vivifiante.

La vie de Jésus n'est pas exemplaire, elle est tout entière rédemptrice, de la naissance à la Résurrection Elle ne nous offre

4. Voir l'article d'Alfonso PEREZ DE LABORDA, « Toucher Dieu », p. 43.

5. Voir l'article de Anton STRUKELJ, « La beauté spirituelle des icônes », p. 81.

ÉDITORIAL _____ **Xavier Morales**

pas seulement un exemple à suivre et imiter, elle opère en elle-même notre salut. La vie de Jésus est une vie d'homme vécue par Dieu *pour* nous. À chaque circonstance de cette vie correspond donc une grâce vivifiante. Le Christ est, à strictement parler, un sacrement, car chaque instant de sa vie, et pas seulement celui de sa mort en sacrifice de Nouvelle Alliance, est un signe qui opère un effet de grâce en celui qui le reçoit. « Ils sont passés quant à l'exécution, mais ils sont présents quant à leur vertu (...) L'esprit donc, l'état, la vertu, le mérite du mystère est toujours présent »⁶. Celui qui contemple les mystères de la vie de Jésus, qui « continue et accomplit en [soi] les états et mystères de Jésus », et communie à ses dispositions intérieures, s'en voit communiquer les grâces, et opérer les effets⁷. L'introduction aux mystères devient une introduction dans les mystères de Jésus, une introduction dans le Fils, une grâce d'union à lui, selon la promesse faite dans l'Évangile de Jean, et rappelée par Bérulle : « Tout ce que le Christ a vécu, Il fait que nous puissions le vivre en Lui et qu'Il le vive en nous. »⁸

La liturgie sacramentelle, lieu d'appropriation des mystères

Ce n'est point par hasard que le mot grec « mystère », *mysterion*, a été traduit en latin par *sacramentum*, « sacrement ». De fait, où cette union au Christ dans la contemplation de ses mystères s'accomplit-elle plus éminemment que dans la liturgie des sacrements, et en particulier dans l'Eucharistie ? Car alors, l'homme écoute les paroles de Jésus, et voit refaits les gestes de Jésus. Jésus se fait de nouveau présent réellement, et de nouveau sa présence est sacrement de Dieu. Dans le sacrement eucharistique, une matière, le pain et le vin, dans laquelle le Christ se rend présent, devient signe d'une réalité à venir, le banquet du Royaume, et produit déjà ce qu'elle signifie, en nous

6. Pierre DE BÉRULLE, *Œuvre de Piété III*, cité par M. DUPUY, *Le Christ de Bérulle*, Paris, 2001. Les chapitres XII à XIV de ce livre sont une synthèse magistrale de la méditation bérullienne des mystères du Christ, dont s'inspire la méditation de M. DUPUY publiée dans ce cahier, « Les mystères de Jésus », p. 35.

7. Saint Jean EUDES, *La vie et le royaume de Jésus*, cité par CEC, § 522.

8. CEC, § 521.

Introduction aux mystères

qui la recevons. La même logique est à l'œuvre dans les mystères de la vie de Jésus : tel événement, aussi concret que le pain et le vin, vécu par le Verbe rendu présent dans la chair, devient le signe d'une réalité divine, et produit déjà ce qu'il signifie, en nous qui le contemplons. Ainsi nous est dévoilée la vie cachée de Dieu, bien plus, ainsi en sommes-nous faits participants, « pour la louange de gloire de sa grâce » (*Éphésiens* 1, 6).

La liturgie de l'Eucharistie où il est fait mémoire de la mort et de la résurrection du Seigneur Jésus, mystère central de notre rédemption, est insérée dans le cycle des fêtes du Seigneur, où il est fait mémoire de chacun des événements de sa vie. La liturgie nous propose, tout au long de l'année, de considérer les mystères de Jésus, de disposer notre cœur selon « les mêmes sentiments qui sont dans le Christ Jésus » (*Philippiens* 2, 5). C'est cet enseignement spirituel délivré par le Christ à son Église à travers les fêtes liturgiques qu'avaient redécouvert, entre autres, Dom Columba Marmion (1858-1923), auteur du *Christ dans ses mystères*, et béatifié lors du Grand Jubilé en même temps que Pie IX et Jean XXIII, ou encore son contemporain Dom Odo Casel⁹.

Marie, celle qui « conservait toutes ces choses en son cœur » (*Luc* 2, 19), l'*hodigitria* des icônes byzantines, c'est-à-dire « celle qui montre le chemin », sera notre meilleure « introductrice aux mystères ». Dans la prière du Rosaire, nous contemplons avec elle les mystères de Jésus. C'est pourquoi l'apôtre du Cœur de Marie, Jean Eudes, priait en ces termes, qui pourraient servir d'introduction à chacun des cahiers à venir :

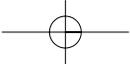
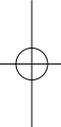
« Seigneur Jésus-Christ,

Toi qui as voulu que les admirables mystères de ta très sainte Vie, de ta Passion et de ta Résurrection, soient conservés et glorifiés dans le très saint cœur de ton admirable Mère ;

Pussions-nous, par les mérites et l'intercession de ce cœur très aimant, comme nous t'avons reçu à ton autel, Pain vivant et notre Roi, te porter ainsi et te glorifier, vivant et régnant dans notre cœur et notre corps, et vivre en toi et pour toi seul. »

Xavier Morales, né en 1975, prépare une thèse sur la théologie trinitaire d'Athanase d'Alexandrie.

9. Voir l'article de Arno SCHILSON, « La liturgie, lieu de la présence et de l'efficacité des mystères », p. 57.



Charles PERROT

Enquêtes sur Jésus de Nazareth

LE grand nombre de livres et d'articles portant aujourd'hui sur Jésus pourrait faire croire à une redécouverte de son histoire à partir d'une documentation nouvelle¹. Une telle conclusion forcerait les données réelles, mais en partie seulement. Car la situation actuelle est effectivement différente de celle de la fin du XIX^e siècle et de la première moitié du XX^e. À l'époque, certains récusait l'existence même d'un Jésus mis alors au rang d'un mythe solaire par exemple, et d'autres se cantonnaient dans un agnosticisme prudent face à un Nazaréen dont on ne pouvait affirmer l'authenticité des paroles et la vérité des gestes de guérison. Or, aujourd'hui « l'affaire Jésus » continue, et le questionnement historique à son sujet se renforce plutôt. Encore faut-il distinguer ici les productions écrites par les spécialistes de confessions diverses, voire agnostiques, de certains ouvrages, souvent largement répandus dans le public, où la fiction historique l'emporte sur une information

1. Citons récemment P.-M. BEAUDE, *Jésus de Nazareth*, Paris, Desclée, 1983 ; C. PERROT, *Jésus et l'histoire*, 2^e éd., Paris, Desclée, 1993 ; et *Jésus*, Paris, PUF (« Que Sais-je ? », n° 3300), 1998 ; J. POTIN, *Jésus, l'histoire vraie*, Paris, Centurion, 1994 ; M. QUESNEL, *Jésus-Christ*, Paris, Flammarion, 1994 ; D. MARGUERAT, E. NORELLI et J.-M. POFFET, *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme*, Genève, Labor et Fides, 1998 ; J. SCHLOSSER, *Jésus de Nazareth*, Paris, Noesis, 1999 ; A. MARCHADOUR, *Que sait-on de Jésus de Nazareth ?*, Paris, Bayard, 2001. Voir aussi « Exégèse et théologie devant Jésus le Christ », dans *Recherches de Science Religieuse*, NI 87-88 (1999-2000).

DE L'HISTOIRE AUX MYSTÈRES ————— **Charles Perrot**

solide². Tout peut alors être inventé avec ce brin de scandale qui allèche le lecteur, et cela, sans l'exigence d'une méthode d'investigation sérieuse, accompagnée d'une large vérification, sinon de l'assentiment, des exégètes internationaux. Dans ce genre de production, on lit le texte évangélique, disons, «entre les lignes», en inventant en fait une autre histoire et en projetant en quelque sorte les fantasmes d'aujourd'hui dans la pensée ou l'action d'un Jésus redevenu à la mode. Or, un exégète authentique doit justement se garder de ce genre de discours invérifiables et inutiles, quitte à déclarer son ignorance plutôt que de boucher inconsidérément les trous d'une documentation historique assez pauvre il est vrai.

L'historien n'est pas un magicien. Il ne peut reconstruire en entier le tissu des réalités d'hier. Il cherche seulement à désigner avec prudence quelques traits de la figure du Nazaréen. Et cela, sans apologétique aucune (au sens péjoratif de ce terme), mais aussi sans dissimuler la conviction de foi ou d'incroyance qui, consciemment ou non, guide plus ou moins son discours. Or, aussi curieux que cela puisse paraître de prime abord, un relatif *consensus* s'impose de nos jours parmi les exégètes, catholiques et protestants, croyants ou non, dans le cadre d'une certaine opinion commune qui ne cache cependant pas une série de questions toujours en litige.

Ramassons les traits les plus saillants de la figure du Nazaréen, du moins, tels qu'ils nous apparaissent aujourd'hui, afin de mieux situer sa judéité au sein des groupes religieux de son temps. Un préalable, pourtant essentiel sur les procédures historiques actuelles, sera à peine évoqué.

Les champs de la recherche actuelle

Nous ne pouvons épeler ici tous les matériaux, largement renouvelés depuis un siècle, à partir desquels l'historien construit son ouvrage : les nombreux manuscrits du Nouveau Testament actuellement connus, permettant de reconstituer l'état des textes véhiculés aux I^{er} et II^e siècles de notre ère ; puis, les multiples découvertes archéologiques qui ont largement renouvelé notre connaissance du

2. Citons seulement G. MESSADIÉ, *L'Homme qui devint Dieu*, Paris, R. Laffont, 1988 ; voir la critique de P. GRELOT, *Un Jésus de comédie : l'homme qui devint Dieu*, Paris, Éd. du Cerf, 1989.

Enquêtes sur Jésus de Nazareth

1^{er} siècle en Israël. Citons surtout les quatre groupes de documents suivants : 1) les écrits découverts à Qumrân dès 1947 ; les photos de tous ces manuscrits sont maintenant accessibles à tous ; leur édition officielle s'achèvera à Oxford en 2002 ; 2) un autre groupe de documents porte sur les écrits du Judaïsme de l'époque hellénistique, en Israël ou dans la Diaspora, désignés comme apocryphes ou pseudépigraphes, non intégrés dans le Canon des Écritures³ ; 3) un troisième groupe ramasse les œuvres de Philon d'Alexandrie et de l'historien juif Flavius Josèphe, écrits à la fin du 1^{er} siècle, sans oublier les anciens écrits rabbiniques ; 4) enfin, on a découvert en Haute Égypte une importante bibliothèque copte du II^e siècle et après, comprenant, entre autres, *l'Évangile de Thomas* ; ce qui s'ajoute aux nombreuses paroles de Jésus, dites « inconnues » – non reprises dans les évangiles, mais rapportées, entre autres, par les Pères de l'Église.

Cette documentation, alors mise en faisceau, aboutit à un regard historique en partie nouveau sur Jésus. Et cela surtout, en fonction de cette immense tapisserie contextuelle, ainsi tressée à partir des documents susdits, permettant de faire résonner les paroles et les gestes de Jésus de manière nouvelle. Parallèlement à ces efforts, l'étude critique, littéraire et historique, des textes néotestamentaires s'affine progressivement à l'aide de procédures méthodologiques adaptées à ces textes anciens. Car l'historien du Nouveau Testament se heurte, d'une part, à la pauvreté relative de la documentation et, de l'autre, à la qualité même des écrits néotestamentaires soulevés par la foi dans le Christ de Pâques. Ce qui l'oblige à un continuel discernement entre l'image narrative produite par ces textes pénétrés de la lumière pascale et les réalités des événements allant des années 27 ou 28 à la Pâque de l'an 30.

Dès lors, comment « faire de l'histoire » en l'occurrence ? Avec tous les exégètes d'aujourd'hui, quelle que soit leur obédience, déclarons d'emblée qu'il ne saurait être question de produire une biographie de Jésus, dont Harnack à la fin du XIX^e siècle, puis le Père Lagrange, disaient déjà l'impossibilité. Est-ce à dire que le travail d'histoire sur Jésus soit désormais impossible ? Nullement, mais l'historien sait mieux cerner désormais les limites de son propre discours. Il ne peut tout prouver, et même il n'a rien à prouver :

3. Voir A. DUPONT-SOMMER et M. PHILONENKO, *La Bible. Les écrits intertestamentaires*, Paris, Gallimard, 1987.

DE L'HISTOIRE AUX MYSTÈRES ————— **Charles Perrot**

il constate seulement certains traits incontournables de la figure de Jésus et il les interprète au mieux, en fonction du contexte de l'époque. Par ailleurs, il évite de se situer, disons, en direct, au niveau de la personne même de Jésus pour mieux en deviner les émois psychologiques. L'effort d'aujourd'hui porte plutôt sur la connaissance des diverses communautés chrétiennes des origines, judéo-chrétiennes et helléno-chrétiennes, afin de percevoir comment chacune d'elles le désignait historiquement. À partir de là, une certaine figure du prophète de Galilée se dessine avec une réelle plausibilité.

Cela dit, depuis deux décennies environ, on assiste à une quête nouvelle à son propos. Cette fois, l'accent n'est plus mis seulement sur la différence ou la singularité de Jésus par rapport au milieu qui l'entoure – à la suite de R. Bultmann et de E. Kâsemann, le point est désormais acquis –, mais plutôt sur le lien de *continuité* entre Jésus et le monde judéo-hellénistique du premier siècle. S'il est bien là, disons, dans sa *différence*, quel est-il alors ? Auparavant, on visait l'originalité de son existence, à partir du critère dit de dissimilarité ou de discontinuité (Jésus, en tant qu'il se distingue des Juifs de son temps et des communautés pascales subséquentes), et maintenant la recherche souligne son appartenance au judaïsme diversifié de l'époque. D'un côté, on veut reconnaître l'étrangeté de la parole et l'action du prophète de Galilée, ce qui, à la limite, en arrive à produire de lui une image « marginale ». Ce critère doit en conséquence être complété par d'autres démarches, susceptibles, cette fois, d'inscrire d'une manière plausible la personne de Jésus, sa parole et son action dans le monde de l'époque. Jésus n'est pas un martien. Les exégètes useront donc d'autres critères encore : celui de la *plausibilité* avec le milieu hellénistique ambiant ; celui de la *cohérence* entre les paroles et les gestes ainsi discernés critiquement, sans oublier le critère d'une *attestation* multiple, lorsque plusieurs sources, littérairement indépendantes, réfléchissent les mêmes motifs et les mêmes pratiques, attribués à Jésus.

Une figure singulière

S'il fallait dire les points sur lesquels la réponse de l'historien insisterait particulièrement de nos jours, relevons les traits suivants : D'abord, un constat, la figure de Jésus paraît éminemment juive dans ses paroles et tous ses gestes, et en même temps, peu ou prou, elle demeure toujours à distance des hommes et des institutions de

Enquêtes sur Jésus de Nazareth

son temps. Ce qui frappe le plus – en dehors de l'événement de sa mort – c'est sa parole et son comportement, tels qu'on peut maintenant un peu mieux les comparer aux gestes et aux paroles des scribes ou des rabbis de l'époque. Ces paroles sont parfaitement insérées dans le contexte culturel d'alors, et, en même temps, singulièrement différentes, souvent paradoxales, parfois à contre-pied de ce que les convenances ou le bon sens auraient plutôt réclamé. Ce qui frappe encore l'historien, c'est cette extraordinaire familiarité de Jésus à l'endroit de Celui qu'il désignait comme *son Père*. Dans le cadre de sa prière en particulier, il usait du mot araméen *Abba*, au sens de Père, mais avec une familiarité étonnante. Certes, des mots comme « *Le Père qui est aux cieux* » sont connus du Judaïsme ancien, mais non pas l'araméen *Abba*, du moins dans le cadre d'une prière adressée au Dieu transcendant. Ce qui frappe encore, – et cela, toujours en fonction du milieu judéen ou galiléen de l'époque – c'est chez Jésus ce mélange d'une simplicité désarmante, disons, cette ingénuité, couplée pourtant à une incroyable prétention dans la revendication de son autorité souveraine : cet homme ne parle pas comme les scribes, les lettrés ou les prédicateurs de son temps (*Marc* 1,23.27). Il n'en appelle pas continuellement à la *Loi* de Moïse ou à la *Tradition des Anciens*, comme le font les rabbis, mais directement à son Dieu et à lui-même, dans un moi d'une incroyable force, comme s'il était, disons, en circuit direct avec Dieu. De qui tenait-il une telle autorité, demandait-on alors autour de lui ? D'autant plus que Jésus allait parfois jusqu'à dire une parole qui pouvait heurter de front la Loi de Moïse, c'est-à-dire la Révélation même de Dieu. Quel était-il donc pour pouvoir ainsi parler plus haut que Moïse et s'arroger une autorité souveraine ? L'historien, dans le cadre strict de sa spécialité historique, ne peut évidemment pas répondre à une telle question, même s'il doit exprimer son étonnement en la circonstance. D'autres points encore devraient être signalés, mais arrêtons-nous seulement aux liens tissés entre Jésus et les divers mouvements politico-religieux, en suivant encore une opinion exégétique assez commune.

Jésus et les mouvements juifs de son temps

Comment Jésus se situait-il par rapport aux nombreux groupes socio-religieux de son époque : aux sadducéens, aux pharisiens et à ces gens étranges, désignés alors comme étant prophètes ou faux-prophètes ?

DE L'HISTOIRE AUX MYSTÈRES ————— **Charles Perrot**

Concernant les sadducéens, les rapports avec Jésus sont ténus et plutôt tendus. Les sadducéens désignaient alors les prêtres des hautes classes et des notables de Jérusalem. Jésus ne fréquente guère ce monde là, et *a fortiori* le haut sacerdoce du Temple. Il parle sans doute sous les colonnades du Temple, comme les autres scribes de l'époque, mais son attitude à l'endroit des sacrifices sanglants semble claire : il fréquente le Temple, sans participer aux sacrifices sanglants, et il use même du fouet contre les marchands d'animaux (*cf. Jean 2,13-22*) ! De même, il ne fréquente guère le monde des notables dits sadducéens, c'est-à-dire l'élite économique, sociale et religieuse qui restait attachée aux traditions anciennes, sans aucun changement.

Les liens de Jésus sont plus étroits avec les scribes entourés des groupes religieux de stricte observance entre autres, en matière de pureté rituelle, qu'on appelait pharisiens. Ces scribes et petits artisans ou autres étaient environ au nombre de 5 000, du moins à l'époque d'Hérode le Grand. Cette fois, Jésus les rencontre, parle, polémique et mange aussi avec eux ; il est vrai qu'on ne polémique bien qu'avec ceux qui sont plus ou moins proches. De fait, quelques convictions communes unissaient Jésus et les pharisiens, par exemple, une même importance accordée à l'Écriture, en tant que Parole toujours vivante et actuelle de Dieu. Ou encore, une même insistance mise sur le motif de la Providence divine : car Dieu conduit l'histoire. Enfin, la conviction d'une résurrection des morts à la fin des temps. Cela dit, ces groupes de pieux entendaient respecter minutieusement toutes les prescriptions de la Loi, et en particulier les règles de la pureté rituelle. Pour Jésus, l'intérieur de la coupe, c'est-à-dire le cœur ou l'intime de la conscience, l'emporte toujours sur l'extérieur d'une coupe à purifier.

Les liens de Jésus avec les esséniens, c'est-à-dire les sectaires de Qumrân ou quelques autres groupes esséniens habitant aux portes des villes, semblent d'emblée inexistant. Du moins, les évangiles n'en parlent pas. Même si plus tard, au niveau des communautés chrétiennes, on peut détecter quelques liens – un même langage ou des motifs similaires – entre les esséniens et certaines églises d'obéissance paulinienne ou johannique. Mais à l'époque de Jésus l'affaire est moins claire. Certes, ces groupes esséniens cultivaient une haute spiritualité, et les textes hymniques ou autres, trouvés dans les grottes de la Mer Morte, sont souvent admirables. Car là aussi, la Parole de Dieu faisait l'objet d'une constante attention, le jour et

Enquêtes sur Jésus de Nazareth

la nuit. Et pourtant, entre Jésus et ces groupes esséniens, on ne constate apparemment aucun contact : les esséniens, il est vrai, étaient alors entièrement repliés sur eux-mêmes pour mieux cultiver une religion toujours plus soucieuse de pureté rituelle, bien plus encore que chez les pharisiens dont les esséniens d'ailleurs se moquaient. Jésus paraît plus proche des pharisiens, et surtout plus proche des petites gens du peuple. Car les pharisiens et les esséniens s'inscrivent en fait dans l'élite intellectuelle et religieuse la plus haute de l'époque, et Jésus, le galiléen de Nazareth, se situe surtout dans un monde populaire, celui des « pécheurs » (au sens socio-religieux de ce terme), c'est-à-dire à l'autre extrême du monde des purs ou des justes à la manière essénienne ou pharisienne.

Poursuivons l'enquête, en fonction d'autres milieux juifs de l'époque, cette fois plus turbulents : celui de Jean dit le Baptiste et celui de ces gens désignés à l'époque comme des prophètes ou des messies. Si Jésus avait été de tendance essénienne, on ne le retrouverait pas en plein vent du monde agité de son temps, mais dans quelque communauté isolée du monde ou presque, à la manière des esséniens de Qumrâm. Si Jésus avait simplement été un scribe d'affinité pharisienne, et donc un moraliste ou un maître de sagesse, son destin n'aurait pas été scellé sur une croix. Il y a plus chez lui, tant sa personne pouvait de quelque manière être assimilée à ceux que l'on appelait alors des prophètes ou des messies. Cela le conduira à la mort. Et en même temps, il se distingue radicalement de ceux qu'il désigne comme des « faux prophètes » et des « faux messies » (*Marc 13,22*).

Pour situer l'ensemble, il faudrait ouvrir le dossier messianique à l'époque de Jésus. Certains Juifs n'attendaient aucun messie. Ainsi les notables dits sadducéens n'en parlaient pas, puisqu'il n'était pas directement question du messie dans le Pentateuque. D'autres, comme les scribes d'obédience pharisienne, parlaient de la venue d'un Messie, fils de David, mais apparemment avec une certaine retenue, tant le mot devenait dangereux à l'époque. Selon eux, ce Messie devait intervenir, non par la force des armes, mais avec la puissance de sa parole. Le peuple attendait aussi un Fils de David, mais apparemment d'allure plus guerrière. De leur côté, les esséniens sont violents, du moins dans leurs écrits ; ils attendent d'abord un messie prêtre, puis, en second, un messie roi. Enfin et surtout, devait surgir à l'époque, dès la mort d'Hérode le Grand (en l'an 4 avant J.-C.) et l'annexion romaine de la Judée (en l'an 6 de notre ère), une

DE L'HISTOIRE AUX MYSTÈRES ————— **Charles Perrot**

série de prétendus rois, tels Athrongès ou Simon l'Hercule ; puis après l'an 44 surtout, plusieurs prophètes d'allure plus ou moins messianique. Ainsi en est-il de Theudas ou encore du prophète égyptien dont parlent les *Actes des Apôtres* (5,37 et 21,38). Ce dernier prophète était entouré de 4 000 sicaires – du latin *sica*, l'homme à la dague. Il s'agit donc de gens dangereux, visant la libération du pays par la force des armes. Ils se présentaient comme les prophètes des temps derniers, voulant renouveler *les signes et les prodiges* de Moïse, au Désert. Or, Jésus refusera toujours d'être assimilé à ces prophètes de violence, et pourtant, c'est ce qui arrivera quand même lors de son procès devant Pilate.

Un maître de sagesse ?

En fonction des éléments qui précèdent, les historiens mettent d'ordinaire l'accent sur la figure de Jésus qui se présenterait d'abord comme un prophète annonçant la Bonne Nouvelle d'un Règne de Dieu en train de survenir. Jésus serait d'abord un prophète eschatologique, inaugurant déjà les derniers temps, mais distinct des prophètes de violence dont il vient d'être question. Telle est l'opinion la plus généralement reçue. Toutefois, depuis la découverte de *L'Évangile de Thomas*, certains voudraient mettre davantage en relief la figure de Jésus en tant que maître de Sagesse⁴. Car ses apophtegmes, ses sentences de sagesse, sans parler des paraboles pleines de paradoxes, l'assimileraient bien aux sages ou aux sophistes du monde hellénistique. Cette opinion s'appuie sur les deux documents qui suivent : d'une part, *L'Évangile de Thomas*⁵ et, de l'autre, une série de paroles de Jésus, rassemblées surtout dans la *tradition Q* (les éléments analogues, lus dans Matthieu et Luc, mais absents chez Marc, par exemple, le *Discours sur la Montagne*). L'évangile apocryphe de Thomas ramasse une série de 114 paroles de Jésus, entassées par sujets et reliées à l'aide d'accrochages verbaux, sans aucune préoccupation chronologique en la circons-

4. Voir le dossier rassemblé par L. T. JOHNSON, *Jésus sans parti pris. La quête chimérique du Jésus historique et la vérité des évangiles*, Paris, Éd. du Cerf, 2000.

5. Voir la traduction de C. GIANOTTO, dans *Écrits Apocryphes chrétiens*, Paris, Gallimard, 1997, p. 33-61.

Enquêtes sur Jésus de Nazareth

tance. Il s'agit d'un recueil de paroles éparses, et non pas d'un évangile à proprement parler. L'écrit a été découvert à Nag Hammadi en Haute Égypte, en 1945. Rédigé en copte, sa langue d'origine est probablement le grec, comme en témoigne la trace laissée par quelques fragments grecs de cet ouvrage.

Il y aurait beaucoup à dire sur ce document dont le titre porte les mots : « *Paroles secrètes de Jésus le vivant, écrites par Didyme Jude Thomas* » ; le mot *didyme* signifie jumeau. Plus tard, du II^e au IV^e siècle, des chrétiens dits gnostiques le désigneront comme le frère jumeau de Jésus, son double en quelque sorte. En fait, les paroles en question sont assez souvent analogues à celles lues dans les textes canoniques. Donnons quelques exemples : « heureux vous les pauvres, car le Royaume des cieus est à vous » (*Évangile de Thomas*, § 54). Ou encore, « Jésus a dit : – “Le Royaume du Père est semblable à un homme qui avait une bonne semence. Son ennemi vint la nuit, et il sema de l'ivraie parmi la bonne semence. L'homme ne permit pas qu'on arrache l'ivraie, et il leur dit : ‘De peur que vous n'alliez arracher l'ivraie et que vous n'arrachiez le blé avec elle.’ Car le jour de la moisson, l'ivraie apparaîtra, et elle sera arrachée et brûlée” (§ 57). Puis, Jésus a dit : “Bienheureux ceux qui ont été persécutés dans leur cœur. Ce sont eux qui ont véritablement connu le Père. Bienheureux, les affamés, car le ventre de celui qui désire sera rempli. (§ 69). Enfin, “Le Royaume est semblable à un homme qui avait un trésor caché dans son champ, mais ne le savait pas. Après sa mort, il le laissa à son fils. Le fils ne savait rien du trésor ; il hérita du champ et le vendit. Celui qui l'avait acheté vint labourer et trouva le trésor. Il se mit à prêter de l'argent à intérêt à qui il voulut” (§ 109). Comme on voit, les liens avec les trois évangiles dits synoptiques sont évidents. Ce qui peut s'expliquer d'une double manière : soit que ces paroles reprennent avec quelques modifications les écrits canoniques, soit qu'elles dépendent en direct d'une source orale, antérieure à l'écriture même des textes synoptiques. En quelques cas du moins, cette seconde option apparaît valable.

Mais, à côté de ces éléments proches des évangiles canoniques, on trouve d'étranges paroles, marquées par la Gnose du II^e siècle (voir *Évangile de Thomas*, § 15), c'est-à-dire une philosophie de type dualiste, condamnant la matière comme intrinsèquement mauvaise. Précisons quelque peu, en reprenant l'opinion des spécialistes internationaux de cet ouvrage. L'écrit originel de Thomas serait à situer en Syrie orientale, sans doute au cours de la première moitié

DE L'HISTOIRE AUX MYSTÈRES ————— **Charles Perrot**

du II^e siècle. Le milieu d'origine est gnostique ou, du moins, en train de le devenir. L'ensemble se présente comme des révélations cachées sur Dieu, sur le monde, l'homme et le salut. Elles concernent l'origine divine de l'âme égarée dans un monde mauvais, et elles insistent sur notre condition d'esclave au sein d'une matière mauvaise. Que survienne vite notre libération de la prison du corps grâce à l'ascèse et à l'entier renoncement de la chair !! Il faut passer en effet de la mort à la vie, et cela, par la seule force de notre connaissance intérieure (en grec, *gnosis* ou gnose). Alors s'opérera notre réintégration dans le monde divin et le retour à l'unité des origines. Car la séparation et la dualité sont de soi mauvaises, y compris celle qui distingue l'homme de la femme – l'un et l'autre étant dérivés d'un même être androgyne ! Ce retour à l'originaire peut déjà s'opérer dès la vie présente pour ceux qui sont pénétrés de cette authentique connaissance. Dans un tel contexte, Jésus apparaît alors comme le révélateur de cette connaissance nouvelle. On le voit, la figure de Jésus prend une autre allure que celle du messie souffrant des évangiles. En fait, le sophiste verbeux et misogyne de l'*Évangile de Thomas* n'a rien à faire ou presque avec le crucifié du Golgotha.

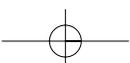
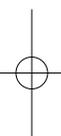
Dans cet écrit il n'est question que des paroles attribuées à Jésus, sans aucun récit, avec à peine une allusion à sa mort. Dès lors, si l'on ne possédait que ce recueil de sentences – sans les évangiles canoniques –, Jésus se présenterait seulement comme un rabbi ou un maître de sagesse. Sa parole intéresse, et non pas son action. Au contraire, une disposition narrative, allant du Baptiste à la Croix, à la manière des évangiles canoniques, met surtout en valeur la figure du prophète du Règne de Dieu, un prophète persécuté. D'un côté, on aurait un sage à la façon des sophistes du monde grec de l'époque, tel l'auteur du livre de la *Sagesse* par exemple, et, de l'autre, un martyr à la manière des prophètes persécutés dont le Judaïsme d'alors aimait rapporter la vie et le testament final. Encore ne faut-il pas trop trancher l'affaire au couteau, tant la sagesse et la prophétie faisaient largement corps au premier siècle, et en particulier dans les milieux juifs.

Que Jésus se soit présenté comme un maître de sagesse, personne ne le conteste. Mais est-il seulement cela, et comment expliquer en ce cas le drame de sa mort ? D'ordinaire, un professeur de morale ou un sophiste n'inquiète guère les pouvoirs politiques. Ou encore, selon certains exégètes américains, Jésus ne serait guère plus qu'un paysan galiléen, d'allure nomade, rebelle à l'autorité, avec des

Enquêtes sur Jésus de Nazareth

théories égalitaristes, mangeant de tout sans respect pour les règles de la pureté rituelle. L'image est curieuse, un peu plus inquiétante, mais est-elle suffisante pour rendre compte de l'acte d'accusation portée par Pilate : « Jésus le Nazôréen, roi des Juifs », avec une pointe messianique et antisémite aussi – (vous voulez un roi, en voici un !)? Suffit-elle à rendre compte de l'étonnante séduction à son endroit, qui devait perdurer alors même que la malédiction de Dieu s'était abattue sur lui (*Galates 3,13*)? Suffit-elle à expliquer le déferlement des premiers témoignages sur le Ressuscité? Car, si le geste même de la résurrection au matin de Pâques, relève du secret de Dieu. l'afflux de ces témoignages, jusque dans leur anarchie narrative, n'en demeure pas moins un fait historique. Aucune ligne du Nouveau Testament n'aurait surgi sans cette conviction fondamentale : le crucifié est ressuscité! L'ouvrage historique reste alors comme en suspens, et par-delà les précisions nouvelles actuellement apportées à la figure du Nazaréen, la question n'en demeure pas moins radicale : « Et vous, qui dites-vous que je suis? » (*Marc 8,29*).

Charles Perrot, professeur honoraire à l'Institut Catholique de Paris.



Régis BURNET

Une vision radicale du Jésus historique, le *Jesus Seminar*

POUR l'exégète, parler du *Jesus Seminar* ne va pas sans poser quelques problèmes de conscience. Alors que plane sur sa matière le soupçon de « faire perdre la foi », alors qu'on reproche bien souvent aux études bibliques un scepticisme en grande partie injustifié, comment saurait-il présenter une réduction aussi radicale à l'historicité ? La tentation est grande pour lui d'ignorer les écrits de ces chercheurs d'Outre-Atlantique et de se cantonner dans le silence prudent qui entoure en France leurs travaux. Toutefois, ce dossier serait incomplet si on ne présentait au lecteur l'entreprise de ce symposium que les médias anglo-saxons ont largement relayé, afin qu'il connaisse mieux ce projet auquel on fait souvent allusion, et qu'il se fasse sa propre opinion.

Le *Jesus Seminar* a été fondé en 1985 par Robert W. Funk. Il réunit deux fois par ans en Californie cinquante à soixante-quinze universitaires majoritairement américains. Les membres du *Seminar* ont commencé par travailler sur les paroles de Jésus (1985-1991). Chacune des 1 500 paroles contenues dans les évangiles canoniques ainsi que dans l'Évangile selon Thomas (considéré par ces chercheurs comme un écrit datant des environs de l'an 50 et dépendant directement de la source Q¹) furent passées en revue pour déterminer

1. Beaucoup de chercheurs considèrent au contraire qu'il s'agit d'une réécriture gnostique d'un recueil de paroles de Jésus datant des environs de l'an 200.

DE L'HISTOIRE AUX MYSTÈRES ————— Régis Burnet

lesquelles pourraient être attribuées avec un grand degré de probabilité à Jésus. Ce degré de probabilité fut déterminé par un vote de chacun des membres du *Seminar* : un bulletin rouge signifiait que Jésus aurait prononcé peu ou prou ces paroles, un bulletin rose que Jésus aurait probablement dit « quelque chose comme cela », un bulletin gris que « Jésus ne l'a pas dit, mais que les idées qu'elles contiennent sont proches des siennes », un bulletin noir que rien ne pouvait être de Jésus. Il n'entraînait pas dans la visée du *Seminar* d'interpréter le texte : il s'agissait seulement de constituer une base de donnée des citations vraisemblables². Seules 18 % des paroles attribuées à Jésus furent considérées comme authentiques (couleurs rouge et rose). Ainsi la seule parole « authentique » de Marc s'avère être « Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu » (*Marc* 12, 17), Jean ne contient-il aucune parole authentique à part un *logion* jugé vraisemblable qu'il partage avec les synoptiques (« Nul n'est prophète en son pays », *Jean* 4, 44), et l'Évangile de Thomas contient-il proportionnellement plus de paroles « vraisemblables » que les quatre évangiles canoniques.

Ensuite, adoptant le même système, les membres du *Seminar* se focalisèrent sur les actes des Jésus (1991-1996). Des 176 événements recensés, seuls 10 furent déclarés authentiques, et 19 probables, ce qui représente 16 % du total³.

Il y a beaucoup de Käsemann et des post-bultmanniens dans le *Jesus Seminar* : à l'instar des disciples de Bultmann, ils cherchent à discerner les éléments proprement historiques dans la tradition – alors que, rappelons-le, le professeur de Marburg révoquait définitivement en doute toute étude cherchant à donner un fondement historique à la foi – ; à l'instar des disciples de Bultmann, ils ne dédaignent pas se répandre dans les médias. Ils sont bien présents sur Internet, en particulier sur les sites de l'institut Westar (<http://www.westarinstitute.org>) et celui de Mahlon H. Smith (<http://religion.rutgers.edu/jseminar/>). Ils ont participé à des débats télévisés, donné des interviews à la presse anglo-saxonne, accompagné chacune des sessions du *Seminar* d'une large couverture média-

2. Cette base de donnée se retrouve dans R. FUNK, R. HOOVER & THE JESUS SEMINAR, *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus*, New York, Macmillan, 1993 [republié : San Francisco, Harper Collins, 1997].

3 R. FUNK & THE JESUS SEMINAR, *The Acts of Jesus: The Search for the Authentic Deeds of Jesus*, San Francisco, Harper Collins, 1998.

— Une vision radicale du Jésus historique, le *Jesus Seminar*

tique ; clamant que les recherches exégétiques n'atteignent pas le grand public et affirmant qu'un certain *establishment* s'opposait à leur publication, ils prétendent faire œuvre salutaire en divulguant directement leurs résultats.

Il n'entre pas dans la visée de cet article de poser la question de la légitimité de l'irruption d'une pratique issue d'un système politique, la démocratie, dans le processus de la réflexion théologique. Il ne lui appartient pas non plus de juger de la validité exégétique des méthodologies et des résultats⁴. Posons simplement quelques questions à cette reconstruction.

1. *Comment expliquer la progression dramatique de la vie de Jésus ?* En révoquant en doute la majorité des paroles de Jésus, tous ses actes surnaturels, et toutes ses actions violentes, on aboutit à une figure irénique, peu engagée dans son temps. Or le rejet de Jésus par les autorités juives est un point essentiel pour expliquer sa mort. Comme le dit John P. Meier, un Jésus qui « passe son temps à tisser des paraboles et des *koans* japonais ou un insipide Jésus qui dit simplement aux gens de regarder les lis des champs ne menacerait personne⁵ ». En se plaçant d'un point de vue narratif, partagé par certains des membres du *Seminar*, le paradoxe ne laisse pas d'être préoccupant.

2. *Comment expliquer la réinterprétation très précoce des paroles et des actes de Jésus ?* La différence très nette, relevée par le *Seminar*, entre les paroles « authentiques » et les textes suppose qu'une génération après la mort de Jésus, quelqu'un transforma radicalement tout ce qu'on savait de Jésus, en substituant aux informations « authentiques » un corpus quatre fois plus large, incomparablement plus profond, en profitant de l'amnésie totale de l'Église⁶. Du point de vue historique, qui est celui de tous les membres du *Seminar*, l'hypothèse demeure particulièrement lourde.

4. Nous recommanderons particulièrement les deux épais volumes qui *volens volens* constituent une parade au *Jesus Seminar* : B. CHILTON & C. EVANS, *Authenticating the Words of Jesus*, Eiden/Boston/Köln, Brill, New Testament Tools and Studies 28.1, 1999 ; *Id.*, *Authenticating the Activities of Jesus*, Eiden/Boston/Köln, Brill, New Testament Tools and Studies 28.2, 1999.

5. John P. MEIER, *A Marginal Jew : Rethinking the Historical Jesus*, vol. 1, New York, Doubleday, 1991, p. 177 (nous traduisons).

6. J. P. MORELAND & Mike WILKINS, *Jesus Under Fire*, Grand Rapids, Zondervan, 1995.

DE L'HISTOIRE AUX MYSTÈRES ————— **Régis Burnet**

3. *Comment intégrer la critique du Jesus Seminar dans le paradigme chrétien ?* L'entreprise du *Jesus Seminar* se conçoit le plus souvent comme une nouvelle réforme, une manière de refaçonner la proclamation chrétienne, comme le prouve le titre du texte de Robert Funk que nous donnons en annexe à ces lignes. Or, par leur hyper-historicisme qui les fait renoncer aux concepts cardinaux de rédemption, de jugement, de résurrection, les membres du *Jesus Seminar* s'excluent eux-mêmes du paradigme chrétien. Il n'y a pas l'ombre d'un jugement théologique, moral ou ecclésiologique dans cette observation : seulement la constatation de l'existence de deux visions de Jésus séparées, et dont l'éloignement est si grand qu'elles ne sauraient même se confronter.

Régis Burnet, né en 1973, ancien élève de l'ENS, a récemment soutenu une thèse sur le genre épistolaire chrétien. Il est l'auteur, entre autres, d'une *Petite initiation biblique*, DDB, Paris 2001.

Pour permettre au lecteur de juger sur pièces, nous donnons à la suite l'intégralité d'un texte significatif.

La réforme radicale à venir. Vingt-et-Une Thèses⁷

Théologie

1. Le Dieu de l'ère métaphysique est mort. Il n'y a nul dieu personnel hors d'où nous sommes, extérieur aux être humains et au monde matériel. Nous devons constater l'état de crise profonde auquel a abouti le discours sur dieu, et le remplacer par un discours qui se demande si l'univers a un sens et si la vie humaine a un but.

2. La doctrine d'une création particulière de notre espèce est morte avec l'avènement du darwinisme et d'une compréhension nouvelle de l'âge de la Terre et de la taille gigantesque de l'univers physique. L'idée d'une création particulière implique l'idée que la Terre et les êtres humains sont au centre de la galaxie (la galaxie est

7. Robert W. FUNK, «The Coming Radical Reformation. Twenty-One Theses», *The Fourth R* 11 :4, juillet-août 1998 [disponible sur Internet : <http://www.wes-tarinstitute.org/Periodicals/21Theses/21theses.html>].

Une vision radicale du Jésus historique, le Jesus Seminar

anthropocentrique). La disparition d'un univers géocentrique a entraîné avec elle la doctrine d'une création particulière.

3. L'abandon d'une interprétation littérale de l'histoire d'Adam et Ève dans le livre de la *Genèse* a rendu caduc le dogme du péché originel comme d'un péché hérité du premier être humain. La mort n'est pas le châtement dû au péché, mais un processus complètement naturel. Et le péché n'est pas transmis de génération en génération par le biais du sperme masculin, comme le suggérait Augustin.

4. L'idée que Dieu puisse suspendre de temps à autre l'ordre de la nature pour venir en aide ou pour punir n'est plus crédible, quoique la plupart des gens continuent à le croire. Le miracle est une offense à la justice et à l'intégrité de Dieu, quelle que soit la façon dont on les comprend. Le miracle n'est concevable que comme l'inexplicable ; dans le cas contraire, il contredit la régularité de l'ordre de l'univers physique.

5. La prière n'a aucun sens tant qu'on la comprend comme une demande de faveur ou de pardon adressée à un Dieu extérieur ; elle n'a aucun sens si Dieu ne suspend pas les lois de la nature. La prière de louange est un reliquat de l'ère monarchique sous laquelle vivait le Proche Orient antique, et dévalue la dignité du divin. On devrait comprendre la prière principalement comme une méditation – écouter plutôt que parler – et une attention aux besoins du prochain.

Christologie

6. Il faudrait ramener Jésus à un rang moindre. On ne peut continuer à croire que Jésus est un être divin. La divinité de Jésus est une conséquence de l'ancienne manière théiste de se représenter Dieu.

7. Le scénario que les premiers chrétiens ont inventé pour introduire la figure d'un rédempteur divin est aussi archaïque que la mythologie qui lui donne son cadre. On ne peut tout simplement plus continuer à croire à un Jésus qui tombe du ciel, accomplit tel ou tel acte magique qui affranchirait les êtres humains du pouvoir du péché, se relève d'entre les morts et retourne au ciel. L'idée qu'il reviendra à la fin des temps et qu'il siégera pour un jugement cosmique, est tout aussi difficile à croire. Nous devons trouver un nouveau scénario pour un Jésus plus facile à croire.

8. La naissance virginale de Jésus est une insulte à l'intelligence moderne et devrait être abandonnée. En outre, c'est une doctrine pernicieuse qui dénigre les femmes.

9. La doctrine de la substitution rédemptrice – la prétention selon laquelle Dieu a tué son propre fils pour satisfaire sa soif de satisfaction – est irrationnelle et immorale. Cette doctrine monstrueuse est

DE L'HISTOIRE AUX MYSTÈRES ————— Régis Burnet

recupérée d'un système sacrificiel primitif dans lequel on devait, pour apaiser les dieux, leur faire une offrande spéciale, comme un enfant ou un animal.

10. La résurrection de Jésus n'a pas consisté en la réanimation d'un cadavre. Jésus ne s'est relevé d'entre les morts que, peut-être, dans un sens métaphorique. La résurrection signifie que quelques uns de ses partisans – vraisemblablement pas plus de deux ou trois – en sont finalement venus à comprendre le sens de ce qu'était Jésus. Quand le sens de ses paroles et de ses actes leur est enfin apparu, ils n'ont pas trouvé d'autre terme pour exprimer leur émerveillement que de prétendre qu'ils l'avaient vu toujours en vie.

11. L'attente d'un retour de Jésus et d'un jugement cosmique auquel il siégerait est partie intégrante de la vision mythologique du monde qui n'a plus cours à l'heure actuelle. De plus, elle encourage le désir qu'éprouve l'homme de voir punis les ennemis et les méchants et l'espoir correspondant de voir récompensés les hommes pieux et les justes. L'agenda chrétien devrait être expurgé de tous ses éléments apocalyptiques.

Le domaine de Dieu selon Jésus

12. Jésus revendique et pratique une éthique de la confiance réciproque (*trust*). Le royaume de Dieu, pour Jésus, est caractérisé par la confiance réciproque dans l'ordre de la création et la bonté essentielle du prochain.

13. Jésus presse ceux qui le suivent de célébrer la vie comme s'ils venaient de découvrir un trésor dans un champ ou s'ils étaient invités à un banquet officiel.

14. Pour Jésus, le domaine de Dieu est un royaume sans frontières sociales. Dans ce royaume, il n'y a ni Juif ni Grec, ni homme ni femme, ni esclave ni homme libre, ni homosexuel ni hétérosexuel, ni ami ni ennemi.

15. Pour Jésus, le domaine de Dieu n'a ni médiateur entre les êtres humains et la divinité. Si l'Église a insisté sur la nécessité d'avoir des médiateurs, c'était afin de sauvegarder son système de commission.

16. Pour Jésus, le royaume ne requiert aucun rituel liturgique chargé de marquer les rites de passage par lesquels l'individu extérieur à la communauté en devient membre, le pécheur devient juste, l'enfant devient adulte, le client devient commis.

17. Dans le royaume, le pardon est mutuel : les individus ne peuvent le recevoir que s'ils le promeuvent.

Une vision radicale du Jésus historique, le Jesus Seminar

18. Le royaume est un voyage sans fin : on n'arrive qu'en partant. C'est donc une odyssée perpétuelle. L'exil et l'exode sont les vraies conditions d'une existence authentique.

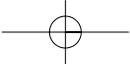
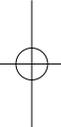
Le canon

19. Le Nouveau Testament est un document très inégal et partial de tentatives orthodoxes pour inventer le christianisme. Le canon de l'Écriture adopté par le christianisme traditionnel devrait être simultanément réduit et augmenté, afin de refléter un respect pour la tradition ancienne et une ouverture à la nouveauté. Seules les œuvres de poètes puissants – ceux qui nous dérangent, qui nous émerveillent en nous faisant entrevoir ce qui est au-delà de l'horizon du présent – devraient entrer en ligne de compte pour une éventuelle inclusion. Le canon devrait être une collection d'Écritures sans texte fixé, sans limites internes ou externes, comme le mythe du Roi Arthur et des Chevaliers de la Table ronde, ou le mythe de l'Ouest américain.

20. La Bible ne renferme aucun modèle de comportement fixe et objectif qui devrait régir pour toujours le comportement humain. Ceci inclut les Dix commandements aussi bien que les exhortations de Jésus.

Le langage de la foi

21. En donnant une nouvelle articulation à la vision du monde de Jésus, nous devrions prendre soin de nous exprimer sur le même registre qu'il employait dans ses paraboles et ses aphorismes – le paradoxe, l'hyperbole, l'exagération et la métaphore. En outre, nos reconstitutions de sa vision du monde devraient être provisoires, toujours prêtes à être modifiées et corrigées.



Michel DUPUY

Les mystères de Jésus

Approche historique et connaissance familière

Le jour de la Pentecôte, Pierre rappelle à la foule celui dont ils ont déjà entendu parler, « Jésus de Nazareth, cet homme que Dieu a accrédité par des miracles et des signes » (*Actes 2, 22*). Ainsi connaît-on de réputation ceux que leurs actions d'éclat ont rendus illustres ou bien ceux dont les responsabilités sont importantes et décisives pour votre existence.

C'est d'une autre manière qu'on connaît ses parents, son époux, son épouse, ses enfants, ses proches : en vivant avec eux, en dialoguant, en les voyant agir, en remarquant leurs réactions, on apprend ce que la notoriété ne dit pas. Et l'affection pour eux donne comme des antennes pour percevoir et deviner ce qu'ils n'explicitent pas. Une telle découverte d'autrui s'inscrit dans la durée. On change peu à peu son regard, tandis que celui qu'on apprend à mieux connaître évolue aussi : le jeune n'est plus le bambin, et l'adulte que l'expérience a remodelé n'est plus tout à fait le jeune qui a précédé. La psychanalyse cherche à discerner avec finesse l'origine des fibres qui constituent le tissu complexe de la personnalité. Mais si pénétrante soit-elle, chacun garde son propre mystère : dans la mesure où il demeure libre, il reste imprévisible.

Dès le début, la pensée chrétienne a nommé et qualifié Jésus en publiant ses hauts faits, ces miracles dont parle Pierre, et surtout son œuvre de salut : Jésus est le Sauveur. Ne peut-on pas découvrir aussi

DE L'HISTOIRE AUX MYSTÈRES ————— **Michel Dupuy**

Jésus de la manière dont nous apprenons à connaître nos proches, sans nous limiter à leurs exploits ? Beaucoup l'ont désiré et le mot de Paul a nourri leur espérance : « Alors, je connaîtrai comme je suis connu » (*I Corinthiens* 13, 22).

Soyons réalistes. Comment est-ce possible ici-bas ? Nous connaissons Jésus essentiellement grâce aux évangiles qui nous en rapportent des enseignements et des faits et gestes en diverses circonstances.

Jésus a instruit des foules des heures entières. Mais les paroles qui nous ont été conservées de lui littéralement sont rares. La plupart du temps, nous ne disposons que de traductions, que par surcroît les évangélistes reprennent à leur manière. Et ces textes ne nous rapportent évidemment pas tout ce que Jésus a dit. Ne nous en étonnons pas. Pensons à tel ou tel avec qui nous avons vécu et essayons de mettre par écrit les paroles que nous en avons retenues : sans doute quelques expressions moins banales et des phrases particulièrement bien frappées nous reviendront à l'esprit. Nous n'en remplissons pas des pages et des pages. Elles ne seront qu'un reste infime de ce que nous avons entendu au jour le jour. Jésus partage la condition humaine et dans une large mesure son obscurité. Pour la plus grande part, ses faits et gestes nous échappent et ses paroles qui n'ont pas été notées par son entourage ont disparu dans l'oubli. Quant à celles dont nous avons conservé la teneur, on n'en a pas enregistré l'accent personnel, la chaleur et l'émotion qui feraient sans doute impression plus encore que les mots eux-mêmes. Or ce que les évangélistes nous livrent, beaucoup plus que les sentiments de Jésus, c'est leur propre enthousiasme ou à l'inverse leur inquiétude devant le manque de foi : c'est leur propre assurance et leur joie qui ne sont qu'un reflet atténué de celles de Jésus.

De nos disparus, nous nous rappelons, mieux parfois que des paroles, ce que nous avons vécu avec eux. Parfois, tel ou tel moment précis est demeuré inoubliable, sans que nous puissions pour autant le dater ou le situer par rapport à d'autres moments. C'est plus d'une fois le cas dans les évangiles où les repères temporels ne sont pas souvent indiqués.

Il faut donc nous résigner à certaines limites de notre savoir sur Jésus.

Vouloir connaître Jésus

Beaucoup ont suppléé à ce manque de données en recourant à l'imagination. Et comment faire autrement si l'on veut se représenter la crèche, par exemple ? Il n'y avait pas de photographies à l'époque. Nous ne savons presque rien de l'état des lieux, ni même des traits et des vêtements à donner à Marie et à Joseph. Des reproductions anciennes en donneraient-elles quelque idée ? Non, car les Juifs, mis en garde par l'interdiction de faire des images, ne recouraient guère à l'art figuratif et de ce fait, leurs décorateurs ne satisfont pas notre curiosité. Alors, puisque Dieu nous a donné une imagination, pourquoi ne pas en user ? Notre imaginaire fait partie de notre personnalité. Notre imaginaire nous aide à penser à nos amis que nous ne voyons pas. Pourquoi ne pas le mobiliser, sans pour autant nous faire illusion sur sa valeur documentaire ? Édifions une crèche à notre idée et approchons-nous avec amour et respect du berceau improvisé.

D'autres, allergiques à ce qui est conventionnel, se refusent, dans un souci de rigueur et de vérité, à des reconstitutions problématiques. Quelques-uns ont préféré distinguer radicalement entre le Jésus de l'histoire et le Jésus de la foi.

Parmi eux, certains prennent allégrement leur parti de notre ignorance historique. Peu leur importe ce que fut Jésus sous les yeux de ses contemporains. Ne les intéresse que ce qu'il est pour nous, aujourd'hui. Dès lors, pourquoi vêtir Marie et Joseph de vêtements drapés qui se veulent d'époque, mais devaient traîner partout et être fort malcommodes ? Habillons-les comme nous nous habillons aujourd'hui,... en respectant toutefois la décence et en tenant compte de leur peu de moyens.

Cependant, si nous aimons Dieu, nous ne serons pas hypnotisés par ce qui nous concerne nous-mêmes et attentifs seulement à notre temps. Nous serons d'abord curieux de ce qui le concerne, lui. Et plus rien ne nous sera indifférent, de ce qu'il a vécu. On ne se lasse pas de découvrir le passé de ceux auxquels on est attaché.

Aujourd'hui, il est encore vivant. Et il est loisible d'évoquer avec lui son passé. À des amis, à des époux notamment, il arrive de se rappeler à deux ce qu'ils ont vécu ensemble, les premières rencontres, certains événements qui paraissaient mineurs mais dont les conséquences furent incalculables, les émotions traversées, les souffrances dont, heureusement, ils sont sortis. Ainsi, on apprend à

DE L'HISTOIRE AUX MYSTÈRES ————— **Michel Dupuy**

mieux se comprendre et se connaître, quel que soit le mystère qui demeure en l'autre, du fait précisément qu'il est un ou une autre. Il en est de même pour Jésus.

Mystère : un mot lui-même ambigu

En schématisant, le catéchisme a naguère parlé des trois principaux mystères de la religion chrétienne, la Trinité, l'Incarnation et la Rédemption. C'était penser à Jésus en rappelant les actions d'éclat qui font de lui le Sauveur. Mais surtout à partir du XVI^e siècle, le mot de mystère a qualifié d'autres actes de Jésus que l'Incarnation et la Rédemption. Les *Exercices* ignaciens appellent « mystère » chaque scène évangélique offerte à la contemplation. Au XVII^e siècle, Pascal mentionne « le dernier mystère de la Passion et de la Rédemption »¹. On peut alors parler au pluriel des mystères de Jésus pour évoquer ce que les récits évangéliques nous permettent de découvrir à son sujet.

Ne nous aventurons pas plus loin sans mettre en garde contre un contresens possible. En français moderne, est dit *mystérieux* ce qu'on n'a pu éclairer et qui demeure incompris. Le mot *mystère* désigne l'inconnu. Mais il n'en est pas de même dans le langage religieux. Dans les « religions à mystères », le mystère est ce que beaucoup ignorent, mais qu'une initiation a fait connaître à celui qui l'a suivie. C'est en ce sens plus riche qu'Ignace et Pascal emploient le mot de mystère pour désigner les divers faits et gestes de Jésus, parce que d'abord incompris, ils se sont révélés chargés de sens pour les croyants : à travers eux, Jésus se fait connaître et aimer de qui les médite. Un copiste a intitulé « mystère de Jésus » la page où Pascal rapporte une expérience d'illumination spirituelle et de joie². Au début de ce XVII^e siècle, entre Ignace et Pascal, Pierre de Bérulle a beaucoup fait pour préciser la notion de mystères de Jésus.

Même si nous en savions davantage sur son compte, chacun de nos semblables demeurerait mystère pour nous du simple fait de son intelligence et de sa liberté, du simple fait qu'il est autre que nous. De même, les faits et gestes de Jésus ne sont pas dits mystères principalement en raison des difficultés qu'ils opposent aux investigations des historiens, mais d'abord en raison de la personnalité de

1. *Pensées*, Br 552.

2. *Ibid.*, Br 553.

Les mystères de Jésus

Jésus, laquelle est mystère éminemment du fait de sa divinité. Mais cela ne signifie pas que les mystères de Jésus ne soient qu'obscurités. Ce qui d'abord a paru caché peut être progressivement dévoilé, des zones de lumière faisant pénétrer plus avant, en même temps que d'autres profondeurs s'entrouvrent à la réflexion. Gardons au mot mystère son sens religieux : un champ illimité de découvertes pour celui qui désire s'en laisser instruire et en prend le risque.

Passé, présent, futur des mystères de Jésus

Jésus est venu au monde au cours de la durée : à sa naissance on peut assigner une date. Et cependant, avant qu'Abraham existât, il est (*Jean 8, 58*). Comment concilier ces deux qualités, être dans le temps et être éternel ? La réponse n'est pas la même suivant le mystère que nous scrutons.

Certains mystères de Jésus sont des états qui ont commencé et durent à jamais. Ainsi essentiellement l'incarnation et la résurrection.

Venant au monde, le Fils revêt la nature humaine pour ne plus la quitter. Qu'il grandisse, que les années passent, qu'il meure, il est toujours homme, que ce soit dans la condition des enfants, dans celle des adultes ou dans celle des disparus. De la sorte, l'alliance ainsi faite entre Dieu et l'humanité demeure à jamais. Nous ne devons pas considérer l'incarnation seulement comme un événement du passé. Aujourd'hui comme hier, elle maintient la nature humaine unie à Dieu. C'est notre fierté et notre joie, aujourd'hui comme hier.

De même, sa résurrection inaugure pour Jésus un état nouveau qui ne passe pas. Depuis l'aube de Pâques, Jésus est vivant, dans la gloire. En sa nature humaine, il est du nombre des vivants. C'est ce qui justifie que nous nous adressions à lui, non seulement comme à Dieu, mais comme à notre semblable, comme à quelqu'un qui parle une langue humaine, qui partage notre mode humain de penser et qui demeure notre contemporain. Nos oraisons liturgiques s'adressent ordinairement à Dieu le Père par Jésus. Cela veut-il dire seulement que nous escomptons que Jésus va appuyer notre demande, lui que son Père écoute toujours ? Oui, mais plus profondément, la clause « par Jésus » rappelle que Jésus pense à la fois humainement et divinement, partage nos manières de concevoir et partage aussi la vie divine.

DE L'HISTOIRE AUX MYSTÈRES ————— **Michel Dupuy**

C'est dire que nous n'avons pas à considérer l'incarnation et la rédemption principalement comme des événements du passé. Nous devons y voir aussi des réalités présentes. En ce sens, ceux qui désirent fêter Noël comme un fait d'aujourd'hui sont fondés à le faire. Peu importe qu'on habille les personnages de telle ou telle manière. Nous ne savons pas quelle est la tenue des élus.

Et ceux qui donnent au petit Enfant Jésus des yeux bridés ou bien un nez épaté et un teint noir n'ont pas tort, s'ils veulent exprimer qu'en lui Dieu a contracté alliance, non pas seulement avec une famille vivant il y a deux mille ans, mais avec la nature humaine, l'humanité de tous les temps, si variée qu'elle soit.

D'autres mystères de Jésus n'ont duré qu'un temps. Seule leur efficacité demeure permanente. Ainsi, quoi qu'en ait dit Pascal³, il n'est pas exact que Jésus soit en agonie jusqu'à la fin du monde, et heureusement Mais ce que Jésus nous a acquis par sa Passion demeure. Sa grâce nous est toujours proposée ; les « mérites » qu'il a acquis nous sont offerts. Jésus n'est plus en agonie. Mais son agonie porte toujours son fruit et Pascal a raison de lui faire dire : « Je pensais à toi en mon agonie. J'ai versé telles gouttes de sang pour toi⁴. »

Ce qui demeure ce ne sont pas seulement des mérites acquis par Jésus, c'est aussi la possibilité de le connaître davantage. Sans sa Passion, saurions-nous à quel point le bon Pasteur aime les brebis ? Chaque mystère de Jésus peut être médité de cette manière. Ainsi Jésus voit-il arriver au puits de Jacob la femme de Samarie. Comme tel, cet événement appartient au passé, un passé révolu. Mais ce qu'il nous apprend sur le cœur de Jésus reste toujours valable. Son regard pénètre encore les pensées les plus secrètes. S'il sait quelle fut la vie de cette femme, il sait aussi ce qu'est la nôtre. Si loin que la Samaritaine soit de désirer l'eau vive, Jésus la rejoint dans son univers mental, la transforme et purifie. Ainsi Jésus nous fait-il connaître son cœur et nous dit-il ce qu'il est encore.

Allons plus loin. On peut définir la nature humaine de manière abstraite, en disant par exemple que l'homme est un vivant raisonnable et libre. On peut aussi dire de manière plus concrète que la vie intérieure de l'homme est un tissu de souvenirs plus ou moins assimilés, d'expériences acquises, de désirs et de libres décisions. Comment Jésus se rappelle-t-il sa Passion ? Elle n'est pas du genre

3. *Pensées*, Br 553.

4. *Ibid.*

Les mystères de Jésus

de ce qu'on peut oublier. Mais on peut se souvenir d'avoir atrocement souffert physiquement sans qu'un tel souvenir soit lui-même douloureux. La femme qui a mis au monde un enfant ne se souvient plus de sa douleur, dans la joie qu'un humain soit né (*Jean* 16, 21). Évoquer les mystères passés de Jésus, c'est rejoindre la pensée que Jésus, maintenant dans la gloire, en a gardée et l'espérance qu'en sa nature humaine, il continue à vivre.

De la durée à l'éternité

Dire cela, c'est encore rester en surface, en rester à la nature humaine de Jésus. Si nous nous en tenions là, nous passerions à côté – ou en dessous – de l'essentiel dans la connaissance des mystères de Jésus et dans la connaissance de Jésus lui-même. Quoi qu'il dise, quoi qu'il fasse, il est le Fils de Dieu et cela donne à notre regard sur ses mystères une autre profondeur. En même temps que Jésus, ils nous font voir, comme ose le dire le quatrième évangile, le Père : « Qui me voit, voit le Père » (*Jean* 14, 9). Ce n'est pas seulement un pasteur profondément humain qui aime les brebis, c'est aussi le Père : « Le Père lui-même vous aime » (*Jean* 16, 26). Les mystères de Jésus nous proposent de la sorte une voie de connaissance de Dieu, connaissance qui en même temps nous éclaire et nous entrouvre des abîmes insondables.

Ainsi, les divers mystères de Jésus détaillent le mystère fondamental de l'Incarnation. L'Incarnation en fait l'unité, si bien que la prière peut insensiblement passer de l'un à l'autre. Qu'on se réfère à tel ou tel moment de la vie de Jésus, c'est en Jésus vivant aujourd'hui qu'on s'adresse à Dieu. On célèbre Noël par une messe solennelle, en passant du mystère de la naissance à celui de l'institution de l'Eucharistie. Une des oraisons du Vendredi-Saint mentionne la résurrection. Il n'y a pas là d'anachronisme : c'est Jésus lui-même qui est présent, Jésus qui se souvient, tant de la Cène que de sa résurrection. Et si des fidèles sont plus attentifs à tel mystère de Jésus qu'à tel autre, peu importe, du moment qu'ils s'attachent à Jésus lui-même. C'est ainsi que l'Église compte des Sœurs de l'Enfant Jésus comme des Sœurs de Notre-Dame du Calvaire, des Prêcheurs comme des Passionnistes, et bien d'autres.

Les actes de Jésus qui n'inaugurent pas un état nouveau comme sa venue au monde et sa résurrection, mais sont restés uniques,

DE L'HISTOIRE AUX MYSTÈRES ————— **Michel Dupuy**

reçoivent aussi, en raison de l'Incarnation, une signification particulière. Saint Paul nous dit que tout ce qui a été écrit le fut pour notre instruction (*Romains* 15, 4). Déjà, pour chacun de nous, l'instant qui passe a une valeur unique, parce qu'il est le lieu de notre liberté, tandis que le passé n'est plus en notre pouvoir. Et de cet instant et du choix que nous y faisons peut dépendre notre éternité. De même, chaque fait et geste de Jésus a été unique d'une certaine façon et décisif pour l'éternité. Mais en Jésus, il y a bien plus. Ce qui en lui fut unique reflète d'une manière particulière celui qui est l'Unique. «Écoute Israël: le Seigneur ton Dieu est l'unique Seigneur» (*Deutéronome* 6, 4).

Alors, les limites de la connaissance par l'histoire n'importent plus. Un champ illimité s'offre à la contemplation.

Michel Dupuy, né en 1924, est prêtre de Saint-Sulpice. Spécialiste de la spiritualité de Pierre de Bérulle, il est notamment le maître d'œuvre des *Œuvres complètes* du fondateur des Oratoriens, et l'auteur d'un récent *Christ de Bérulle*, coll. «Jésus et Jésus-Christ», n° 83, Desclée, Paris, 2001.

Communio, n° XXVII, 2 – mars-avril 2002

Alfonso PEREZ DE LABORDA

Toucher Dieu

I

C'est trop peu d'une présence

Toucher Dieu ? Même à titre de question, ce serait une folie, une absurdité qui donne le vertige. Bien sûr, Dieu est l'Intangible, et si nous venions à le toucher, si, le touchant, nous en venions à nous l'approprier, ce ne serait là qu'une invention de nos sens, une pure idole. Mais doit-on s'arrêter là ? Je pense que non.

Juan Martín Velasco a récemment publié un épais ouvrage consacré au phénomène mystique¹, remarquablement bien écrit et bourré d'érudition. Durant bien des années, les dix premières de l'édition espagnole de la revue *Communio*, nous eûmes l'occasion de partager le même banc à la rédaction de la revue, et je lui suis reconnaissant à l'extrême de ce qu'en certaines circonstances difficiles, il a pu faire pour moi – ce qu'un cœur reconnaissant n'oubliera jamais. Cependant, je me dois d'exprimer mon désaccord avec ce qui,

1. Juan Martín VELASCO, *El fenómeno místico. Estudio comparado [Le phénomène mystique. Étude comparée]*, Madrid, 1999. Ancien recteur du Séminaire de Madrid, l'auteur de ce livre est actuellement professeur de théologie à l'Université Pontificale de Salamanque (Madrid). Du fait de ses recherches et de ses nombreuses publications sur la philosophie de la religion et l'expérience religieuse, il est l'une des personnalités les plus marquantes du paysage théologique espagnol contemporain. (N.d.T.)

ACCUEILLIR JÉSUS ————— *Alfonso Pérez de Laborda*

si je comprends bien, est la thèse centrale du livre : le thème de la Présence.

Le phénoménologue de la religion, nous explique Juan Martín Velasco, ne doit pas entrer dans le contenu interne du phénomène, il doit se contenter de sa pure manifestation extérieure, de la manière dont le phénomène se manifeste à nous, à notre conscience. Quand il s'agit de phénomènes mystiques appartenant à tant de religions, et même de certains phénomènes qui n'ont rien à voir avec une religion, des phénomènes mystiques agnostiques ou athées, le phénoménologue de la religion étudie la manifestation commune à tous ces phénomènes. Or Martín Velasco pense que cet élément commun est la manifestation d'une présence dans la conscience du mystique. Non pas la présence de tel ou tel Dieu dans tel ou tel mystique, puisque chaque religion, selon sa propre dogmatique, se réclame de tel ou tel Dieu, ni la présence d'un vide de Dieu ou d'un comportement éthique décisif dans le cas d'un mystique sans Dieu. Ce « de Dieu », ou « sans Dieu », ces déterminations de la présence, seraient le contenu interne du phénomène mystique, et le phénoménologue ne doit pas y entrer, bien que, comme on s'y attend, le livre contienne des pages magistrales sur la mystique spécifiquement chrétienne. Mais le phénoménologue, en tant que phénoménologue, se contente de la manifestation extérieure de cette présence qui apparaît comme l'élément commun à tous les phénomènes mystiques. Cette manifestation extérieure se déploie en lui, le phénoménologue, comme la conscience d'une présence dans le mystique : il constate comment cela même, une présence, se rend présent aux mystiques.

À cette conclusion, on est parvenu par de successives réductions à l'essence de ce qu'est le phénomène mystique lui-même dans sa si grande diversité, en laissant de côté tout ce qui n'est pas le pur phénomène commun tel qu'il apparaît à la conscience du phénoménologue de la religion qui l'étudie : par exemple, ce n'est pas « le Dieu de Jésus-Christ », car il ne se donne ainsi que dans la mystique chrétienne, ce n'est pas « Dieu » non plus, car il ne se donne ainsi que dans les religions monothéistes ou polythéistes, ce n'est pas « le divin », car il ne se donne ainsi que dans les religions théistes. Il s'agit d'une présence. Mais d'une présence qui est Présence.

C'est là que j'entre en désaccord avec ce qui, si je comprends bien, est la thèse centrale du livre de Martín Velasco. C'est là qu'il franchit un pas que, selon moi, on ne saurait franchir : passer d'une présence à la Présence. Certes, je conçois que le phénoménologue

Toucher Dieu

de la religion veuille se contenter du déploiement d'une présence dans la conscience du mystique, en mettant entre parenthèses la détermination de cette présence. Cependant, de quel droit le phénoménologue de la religion, sans crier gare et de façon, à mon avis, injustifiable, appelle-t-il cette présence qu'il détecte dans le déploiement phénoménologique de la conscience du mystique², la Présence ? Ce faisant, me semble-t-il, il substitue de façon injustifiée à tout Dieu des religions ou toute puissance mystique de l'agnosticisme ou de l'athéisme quelque chose qui leur est désormais commun : la *Présence*. Une Présence qui n'est plus à l'intérieur de notre conscience de phénoménologues étudiant le déploiement de la conscience des mystiques, comme cela a été notre but jusqu'à maintenant. Une Présence qui est maintenant en dehors de toute conscience, en tout cas en dehors de la conscience du phénoménologue, puisque celui-ci n'étudie que des phénomènes. Bien plus, une Présence qui est finalement en dehors du déploiement de la conscience du mystique lui-même, qui en est la cause tout en étant séparée, extérieure à elle, une Présence qui est « le fait véritablement originaire³ ».

Nous croyions n'avoir affaire qu'à de pures manifestations extérieures phénoménales, des manifestations qui sont « de ce côté-ci », du côté de notre propre conscience, qui n'ont rien à voir avec ce que pourrait être le contenu interne de quoi que ce soit, que ce qui cause ces manifestations soit quelque chose ou quelqu'un. Car cela reste

2. Ce que Martín VELASCO détecte comme « présence » est étudié par les neurobiologistes dans le fonctionnement particulier de telle région du cerveau, lié, bien entendu, à son fonctionnement global. La problématique de ce thème n'est pas très différente : si cette hypothèse scientifique est vraie, on pourra certes voir, d'une vision scientifique, comment sont provoqués les phénomènes mystiques dans les états neurologiques de conscience. Mais tout ce qui concerne le « Dieu qu'il y a » et notre relation personnelle avec lui, dans ses dimensions rationnelle et affective, se réduit-il seulement à des phénomènes mystiques ? Dans ce cas, Dieu ne serait qu'une jolie production du cerveau. Mais il y a des raisons de croire le contraire. Autrement dit, avons-nous des raisons de penser pouvoir dépasser cette simple hypothèse neurologique pour affirmer que ce n'est pas seulement un état de notre cerveau, mais un « il y a », un « il y a » d'existence ? Je pense que oui. Et on peut sans aucun doute trouver des raisons de le penser dans le jeu (leibnizien) de la *compossibilité*.

3. Juan Martín VELASCO, *El fenómeno místico*, p. 259.

ACCUEILLIR JÉSUS ————— *Alfonso Pérez de Laborda*

radicalement hors de notre portée. Et sans crier gare, avec une soudaineté qui me paraît injustifiable, voilà qu'on nous parle d'une Présence. Non plus d'une présence dans notre conscience, mais d'une Présence qui est telle en elle-même, une Présence qui est maintenant hypostasiée en elle-même. Cette Présence est donc au-dessous, pardessus, en arrière et au fond de tous les dieux et de toutes les puissances mystiques. Oui, cette Présence est ce que telle ou telle religion a appelé son Dieu, mais ces Dieux, on s'en aperçoit maintenant, au-delà de tout Dieu ou de toute absence de Dieu, ne sont que ce que nous appelons la Présence, et nous l'appelons ainsi parce qu'elle est la Présence. Inutile d'aller plus loin : je me contenterai de souligner que, jusqu'à maintenant, nous parlions de Dieu ou de Dieux, là où nous aurions dû parler de Présence. On notera de plus qu'elle trouve son nom unique dans le fait qu'elle se fait présence pour nous dans le déploiement de notre conscience ; autrement dit, sa marque décisive est le fait d'être une-Présence-pour-nous, le fait qu'elle nous apparaisse comme Présence, et que ce nom lui soit donné par celui qui, par la finesse de son attention, peut décrire la conscience commune des mystiques. Bref, quelle que soit cette Présence, c'est nous qui l'avons nommée ainsi.

De cette manière, me semble-t-il, on substitue à Dieu et aux Dieux la Présence, une Présence unique qui se manifeste ici et là selon les différentes manières et formes, traditions et sensibilités, les unes peut-être bien plus riches et plus complètes que les autres, mais en fin de compte, toujours la même : la Présence. Dans la conscience du mystique se donne donc la présence d'une Présence. La présence avec un petit « p » était un déploiement mystique dans la conscience. La Présence avec un grand « p » est telle en soi, en deçà de tout déploiement de conscience.

Certes, rien n'est rejeté des différentes traditions mystiques, puisqu'elles sont toutes des manières différentes qu'a la conscience du mystique de se déployer. Mais tout est sublimé, condensé, unifié, dans la Présence : une Présence extérieure aussi bien à ma propre conscience de mystique percevant le déploiement en moi de la présence, qu'à ma propre conscience phénoménologique percevant le déploiement de cette présence dans la conscience du mystique. Une Présence douée d'une existence en dehors de la conscience du mystique comme de la conscience du phénoménologue de la mystique, douée d'existence comme Présence en tant que telle. Sauf erreur de ma part, les phénoménologues de la mystique découvrirait alors

Toucher Dieu

en elle ce que cherchent tous les mystiques, chacun, peut-être, par un chemin différent, chacun suivant son propre chemin pour déboucher finalement tous (les mystiques, mais aussi les phénoménologues ?) dans un même océan, l'océan de la Présence. Présence unique, unificatrice, unifiée. L'Un de la Présence.

Je ne m'attarderai que sur un seul aspect de cette conception à mon avis très discutable⁴ : une Présence comme celle dont il est ici question ne peut pas être touchée. Or comment aimer ce qui ne nous touche pas, ce que l'on ne peut pas toucher, ce que nous ne touchons pas, alors que nous-mêmes, nous ne sommes rien que ceci : « corps d'homme » ?

On me répondra qu'on la touche dans la présence, dans une présence dont nous avons une expérience, ce qu'on pourrait appeler un toucher d'expériences de conscience. Cependant, n'est-il pas vrai que l'on ne peut toucher que ce que l'on aime (ou ce que l'on hait), que l'on n'est touché que par ce qui nous aime, ce dont nous sentons qu'il nous aime ? Si la présence n'est pas « présence d'amour », si elle n'est pas toucher et attouchement d'amour, je ne vois vraiment pas en quoi cela nous concerne. Car, outre que je ne vois pas comment cette Présence pourrait être un attouchement, l'amour, dans l'intimité qui lui est propre, n'est pas un élément décisif de la Présence, ou du moins, rien ne laisse voir qu'il le serait ou qu'il devrait l'être ; ou s'il l'est, il ne l'est pas d'une manière aussi générale et profonde que c'est le cas dans l'une des traditions religieuses théistes, et sûrement dans toutes. En parlant d'une présence, nous avons soudain, sans crier gare, dévié à parler d'une Présence. Et dans cette Présence, l'élément décisif n'est pas qu'elle soit présence d'amour, attouchement d'amour, mais qu'elle soit uniquement Présence, pure Présence, simple Présence, Présence nue.

Tout ce qui suit pourra paraître vain, si l'on n'a pas explicité ce saut dans le vide qu'est le passage d'une présence à la Présence. Et surtout, il est inévitable que nous prenions à présent un autre chemin de rationalité, celui d'une philosophie du « corps d'homme », qui n'a rien à voir, assurément, avec un quelconque empirisme. Car

4. Pour autant, l'article ne doit pas paraître écrit contre Juan Martín VELASCO, ou pour fermer une voie périlleuse qu'il aurait ouverte. De fait, Martín VELASCO se tient toujours, selon ses propres dires, en deçà de la théologie. En passant de la présence à la Présence, il n'a pas l'ambition de donner à Dieu son vrai nom – ce qui est justement la tâche de la théologie.

ACCUEILLIR JÉSUS ————— *Alfonso Pérez de Laborda*

curieusement, l'empirisme lui non plus ne s'émeut pas du toucher d'un « corps d'homme ». De ce fait, en empruntant ce chemin philosophique, je ne me contente pas de l'expérience d'une présence, il me faut aussi la chaleur d'un toucher de « corps d'homme ». Je ne me contente ni de réductions rationnelles, ni de réductions de pure présence qui ne touche pas ce que nous sommes, qui ne prend pas en compte ce que nous sommes, « corps d'homme » dans son identité duelle de corps d'homme et de corps de femme.

II

Car Dieu – le « Dieu qu'il y a » – est amour, et un amour qui ne se touche pas, n'est pas digne de ce nom

De fait, la raison pratique nous conduit à dire qu'« il y a Dieu », et à le dire avec la même rationalité, avec la même probabilité que celle avec laquelle nous disons tout le reste, science comprise. Autrement dit, nous le disons en suivant la convergence de raisons issues de bien des domaines différents, et qui pointent rationnellement vers ce qui est dit. Cependant, nous ne le disons pas à l'aide de preuves apodictiques, ce qui, somme toute, est le cas dès qu'on sort des toutes premières affirmations élémentaires empiriques pour en venir à des choses de quelque importance. Nous le disons à l'aide d'une pensée des possibilités. Voilà pourquoi, dès que nous avons « prouvé » rationnellement qu'« il y a Dieu », nous poursuivons aussitôt ce raisonnement en nous demandant : « Quel Dieu est donc celui qu'il y a ? » Ces sentiers sont difficiles à arpenter, mais une avancée nous est accordée, jusqu'à discerner que ce Dieu « qu'il y a » est un Dieu d'amour.

La pensée, pour parvenir jusque là, nous a conduits à considérer non pas tant « ce qu'est » l'homme, mais plutôt « qui est » l'homme, plus exactement, le « corps d'homme », toujours aperçu dans son identité duelle de corps d'homme et de corps de femme. Et une fois embarqués dans ces considérations anthropologiques, ces considérations d'anthropologie philosophique⁵, nous avons vu comment toute la conduite de notre raison pratique est fondée sur quatre

5. Je tiendrai pour acquis ce que j'ai avancé dans *Sur qui est l'homme. Une anthropologie philosophique*, Madrid, 2000.

Toucher Dieu

colonnes : l'analogie, la métaphore, la rhétorique et la *mimésis*⁶. Appuyés sur cet édifice quadripartite, fondations sur lesquelles s'élèvent tous les autres édifices de notre rationalité, – science bien évidemment comprise –, nous pouvons entreprendre alors la tâche de nous interroger rationnellement sur ce Dieu qu'il y a. Cependant, si nous étions partis d'une considération raisonnable du monde comme création, nous aurions dû déboucher plus tôt sur la métaphysique, sur une parole sur l'être, sur la force de l'être, sur la donation de l'être, sur la fondation de tous les êtres : telles sont les resplendissantes ténèbres philosophiques d'où nous discernons quelque chose de ce Dieu qu'il y a. À nous qui sommes placés dans ces ténèbres éclairées de la métaphysique, l'analogie de l'être nous découvrira quelque chose de Dieu, mais nous ne pourrons le faire que juchés sur un présupposé. Concédonz que, lorsque nous nous interrogeons sur le « qui » profond de l'homme, nous découvrons que le « corps d'homme » se construit à partir de l'amour et dans l'amour ; concédonz que si nous voulions parler, incorrectement bien sûr, de son essence, nous aurions à dire que c'est l'amour. Dans ce cas, si nous conduisons notre raison pratique jusqu'à la limite de sa propre dissolution, la considération de l'analogie de l'être nous pousserait raisonnablement à pouvoir dire que l'amour pénètre dans ce « Dieu qu'il y a ». Bien plus, eu égard à la manière dont on a peu à peu mené ce long raisonnement, nous pourrions dire que ce qu'il y a de central en lui, c'est l'amour ; que ce que nous commençons à discerner en lui, c'est l'amour ; qu'il est source d'amour d'où procède l'amour dont nous avons cru voir qu'il était quelque chose d'essentiel à ce que nous sommes, « corps d'homme ».

En arriver à cette affirmation : est-ce beaucoup ? est-ce trop peu ? Je n'en sais trop rien. En tout cas, je soulignerai que cette affirmation est le fruit de notre raisonnement. Je rappellerai qu'en le prononçant, nous ne sommes toujours pas sortis des limites d'une tâche purement philosophique. Certes, elle nous a conduits jusqu'aux limites que nous avons parfois cru discerner, depuis les hauteurs des cols que nous avons dû atteindre pour voir tout en bas une terre où coulent le lait et le miel, et cette terre n'est pas une terre interdite. Mais nous, les philosophes, nous n'en possédons pas les clefs, nous ne pouvons pas emprunter les chemins qui nous conduiraient à elle, qui nous y introduiraient. Comme Moïse, un Moïse purement

6. Autrement dit, l'imitation. (N.d.T.)

ACCUEILLIR JÉSUS ————— *Alfonso Pérez de Laborda*

philosophe, nous resterons – mais serions-nous capables d’y entrer si, comme lui, nous mourons avant d’y parvenir? – perchés en haut, en vue de la terre promise, sans pouvoir y entrer.

Comment procéder plus avant? Comment nous laisser guider jusqu’à ce plus avant que nous avons discerné depuis les hauteurs du col? Est-il bien sûr que nous devons rester perchés dans ces hauteurs, inactifs? Devrons-nous, une fois arrivés à ce point, abandonner tout plus avant, tout au-delà, nous qui pourtant, jusqu’alors, nous sommes toujours guidés sur un au-delà? Oui, cet au-delà qui, en retour, se substitue à notre ici-bas pour nous donner un jeu si ample, si constructeur de ce que nous sommes en étant « corps d’homme », un jeu qui nous constitue peu à peu en ce qu’est notre être véritable, notre être en plénitude? Si nous avons discerné une terre attrayante là-bas au loin dans la plaine, pourquoi ne pas y courir à bride abattue, dès qu’on nous en donne la possibilité?

Voilà pourquoi il n’est pas insensé de poser la question: Y aurait-il une possibilité de « toucher Dieu », ce Dieu « qu’il y a », dont nous avons pu dire, par le pur et simple discernement philosophique, qu’il est un Dieu d’amour. Y aurait-il donc une possibilité de le toucher au moyen d’une approche plus globale, d’une approche qui ne serait plus ni premièrement philosophique, bien sûr, mais plus incarnée, d’une approche évidemment esthétique, une approche qui soit justement la gloire de la chair, cette chair que nous sommes tout au long en étant ce que nous sommes, « corps d’homme »? On nous a montré du doigt un au-delà, un au-delà d’attouchement d’amour, un au-delà qui, pour être nôtre, doit bien entendu être un au-delà d’incarnation, et jamais un au-delà qui réduise l’essence de la chair, jamais un au-delà de pure spiritualité, car le spirituel pur n’est aucunement constitutif du « corps d’homme ». Mais où donc est cet au-delà que l’on nous montre? En qui, en quelle chair nous montre-t-on celui-là qui est au-delà-d’amour? Se pourrait-il que cet au-delà-d’amour soit, lui, un simple « quoi » lorsque nous, « corps d’homme », nous sommes à jamais un « qui »? Non. Si c’était le cas, nous serions en train de nier tout ce que nous avons accepté de la raison pratique, et nous ne saurions le faire. D’ailleurs, si nous venions à laisser échapper ce que nous tenons à présent dans nos mains, nous laisserions échapper par-dessus le marché tous les autres édifices élevés par tout autre raisonnement du même genre. Nous serions à la merci de tout, de toute corporéité, vides de toute pensée, tous nos édifices de réalité en ruine. Tel n’est pas le cas. Nous devons dire désormais

Toucher Dieu

que le Dieu «qu'il y a» est un «qui d'amour», et qu'il ne l'est pas d'une manière accidentelle, mais, pour ainsi dire, d'une manière essentielle, d'une manière substantielle. Nous ne pouvons plus désormais revenir en arrière, à moins de vouloir passer dans le camp de celui qui dit, contre nous, contre l'opération rationnelle de notre raison pratique, qu'«il n'y a pas de Dieu».

C'est décidé, sans avoir quitté notre manteau rouge de philosophe, sans jamais l'abandonner – et pourquoi le devrions-nous ? –, nous courrons à bride abattue jusqu'à ce qui nous est apparu comme la terre de la promesse. Nous verrons bien s'il n'y a pas quelqu'un qui habiterait là, dans la vallée des délices, pour nous montrer ce que nous avons discerné du haut du col.

Et de fait, ne tenons-nous pas, avec la vie de Jésus de Nazareth, le Christ, ce que nous cherchons, celui que nous cherchons ? Ne le tenons-nous pas, en celui qui dit de lui-même qu'il est le lieu où se manifeste ce Dieu qui est le Dieu d'amour ? Ne pouvons-nous pas discerner, du haut du col, en commençant à descendre à grandes enjambées, que dans la vie du Christ, nous est donné Celui qui est amour, que c'est lui qui nous indique vers où nous devons regarder pour le voir ? Et justement, est-ce que cela n'a pas lieu d'une manière indiscutablement tangible en celui qui est, comme nous, un «corps d'homme» ? Une contemplation de la vie du Christ ne nous est-elle pas donnée, là-bas, en bas, dans la plaine entrevue depuis les hauteurs du col, comme le lieu où nous pouvons faire l'expérience incarnée d'une esthétique par laquelle nous pouvons «toucher Dieu» ? N'est-ce point là, en lui, qu'est rendu transparent pour nous un mystère qui n'a rien à voir avec les mystères, une présence qui, en lui, nous révèle celui qui, en lui, se fait pour nous présence transfigurée : Dieu même, celui qu'il appelle Père ? Un Dieu, le sien, par nous insaisissable, mais qui, en lui, nous apparaît, visible et saisissable, puisqu'en lui, nous touchons Dieu.

Là-bas, en bas, dans la plaine, Jésus, le Christ, incarné, tangible, se fait pour nous événement de présence qui bouleverse tout en nous, lorsqu'il nous dit qu'il nous révèle le Père, et lorsqu'il le fait dans la manifestation de la croix, mystère de vie ressuscitée, et non de mort et corruption éternelles. Ah ! si c'était vrai, si nous parvenions à croire à cette révélation que lui, Jésus, le Christ, nous fait, peut-être n'aurions-nous plus besoin du manteau rouge. Ou plutôt, peut-être n'aurions-nous pas besoin de l'abandonner ? Pourquoi devrions-nous le laisser au bord du chemin, pour qu'il se

ACCUEILLIR JÉSUS ————— Alfonso Pérez de Laborda

couvre de boue, ou que d'autres l'utilisent sous notre nom ? Pourquoi, maintenant encore, devrions-nous abandonner notre raison pratique ? Si nous l'abandonnions, ne cesserions-nous pas tout simplement d'être ce que nous sommes sans cesse, « corps d'homme » ? Mais tout en la conservant, nous saurions qu'il y a quelque chose, qu'il y a quelqu'un qui nous constitue dans ce qu'il y a de plus central en nous-mêmes, qui lui aussi transfigure ce que nous sommes, « corps d'homme », sans l'abandonner : au contraire, il l'assume comme lieu de divinisation, destiné à la résurrection. Il n'est donc pas question d'une idéologie, ni d'une nébuleuse, quand bien même la plus belle de toutes, productrice de nostalgies. *Car la seule nostalgie qui vaille, c'est la nostalgie de toucher Dieu dans le Christ.* L'unique mélancolie qui vaille, c'est la mélancolie de l'éloignement de Dieu, du fait de l'éloignement du Christ chair de notre chair.

Et où touchons-nous le Christ ? Ne nous l'indique-t-il pas lui-même ? Dans le livre qui parle de lui, de lui qui est Parole, livre qui n'est pas écrit par lui, mais dans lequel nous ne faisons que lire sa parole au point que le livre lui-même est Parole. Dans son corps mystique dont il est lui-même la tête, dans son Église, pauvre Église spirituelle et sainte, charnelle et pécheresse, dans son peuple, le peuple de Dieu qu'il conduit jusqu'au Royaume en le délivrant du monde et du péché, peuple qui ne cesse d'être, tout à la fois, le peuple de nos étroitesse, de nos doutes et de nos abandons. Dans l'eucharistie qu'il nous a laissée, où il nous est donné comme nourriture et boisson véritables, en nous disant finalement : « Faites cela en mémoire de moi. » En quel autre endroit aurions-nous donc, à sa demande, dû faire mémoire de lui, sinon en celui-là ? Ainsi, toujours mémoire eucharistique, toujours livraison de soi, toujours incarnation pour les pauvres, les souffrants, les nécessiteux, toujours livraison de soi pour la construction du Royaume de Dieu. Dans les croyants, dans leur assemblée liturgique, qui est participation à la liturgie céleste de l'Apocalypse, dans l'Église, dans son action caritative, qui est action d'amour, dans sa prière, dans son engagement pour que le salut soit annoncé aux pauvres, pour qu'on travaille à la libération des opprimés et pour que les affligés reçoivent consolation : c'est là que, finalement, se rend visible et rayonnante, dans le Christ et par le Christ, la visibilité du Dieu Invisible, c'est là que nous touchons la tangibilité du Dieu intangible. Dans Jésus le Christ, qui se fait pour nous mémoire eucharistique. Dans son Église, qui vit et réalise le « cela » de sa mémoire. Et tout cela, vécu par nous,

Toucher Dieu

vécu par l'Église, sans jamais cesser d'être vécu en absolue fragilité, dans le doute qui ne finit pas de nous menacer, et, tant de fois, dans le péché. Mais ni les fragilités, ni les doutes, ni les péchés ne parviennent à rompre le fil de l'incarnation, ni ne brisent le « cela » de sa mémoire. Ne nous promet-il pas l'Esprit ? Ne le recevons-nous pas de sa main ? Ne sommes-nous donc pas divinisés ? Le croyant, l'Église, ne resplendissent-ils pas de la splendeur de la transparence qui est, de ce fait, transparence de Dieu ? Dans cette fragilité d'incarnation même, dans le Christ, par lui et en lui, ne sommes-nous pas touchés par Dieu ? Voire, ne touchons-nous pas Dieu ? Toujours dans notre « corps d'homme », qui, seul, finalement, sait ce que sont des attouchements d'amour.

C'est là qu'il faudrait penser, encore revêtus de notre manteau rouge, dans les répliques insensées de cette rencontre : qu'est-ce qu'être image, quand on nous dit que nous sommes « image et ressemblance » ? Serons-nous bien nous-mêmes, notre chair, nous qui ne sommes rien que « corps d'homme », icône de Dieu, lieu, nous aussi, où Dieu se rend présent ? Comment est-il possible que l'impossible-possibilité nous soit advenue ?

Ce que je dis si brièvement, on s'en doute, a des conséquences. De nombreuses conséquences. Mais avant d'aller plus loin, il manque encore une considération. Tout ce que j'ai écrit jusqu'ici est parole d'un philosophe, un philosophe hors de lui qui court à bride abattue, attiré par ce qu'il a vu, ou du moins cru voir, du haut du col, subjugué par celui qu'il a rencontré dans sa course, là-bas en bas dans la plaine. Oui, encore revêtu de son manteau rouge, comme saint Justin, il est tombé, non pas sur Zarathoustra (serait-ce donc l'autre possibilité de rencontre du philosophe hors de lui ?), mais sur ce personnage si singulier, Jésus de Nazareth, et il l'a écouté, pesant soigneusement ce qu'il entendait et ce qu'il voyait. Ne serait-ce donc qu'un rêve, le rêve du manteau rouge ? En tout cas, assurément, ce n'est pas encore une parole au sein de la Révélation et à partir de la Révélation, ou du moins ce ne l'est pas comme une parole de ce style. Ce n'est pas encore une parole théologique. Tout au plus serait-ce une parole de philosophie théologique. Mais n'est-ce pas une parole dite à partir de la réplique surgie de l'émotion de la rencontre ? Pourquoi devrait-on accepter la réplique surgie de la rencontre avec Zarathoustra, et non celle qui a surgi de l'émotion de la rencontre avec Jésus ? Par conséquent, il s'agit encore et toujours de la parole d'un philosophe qui n'a pas abandonné son manteau

ACCUEILLIR JÉSUS ————— *Alfonso Pérez de Laborda*

rouge, bien qu'il soit illuminé, déjà amoureux. Peut-être s'en faut-il de peu qu'il ne coure, comme Marie Madeleine, toucher son Seigneur.

Comme échantillon des conséquences auxquelles je faisais allusion à l'instant, on se contentera du paragraphe suivant, le troisième.

III

Prêtre de l'Église, chair de Dieu

*Chair de Dieu*⁷ : c'est ainsi que j'ai nommé le prêtre dans une homélie prononcée le 25 septembre 2000 au Séminaire Saint-Paul de Louvain-la-Neuve, lors du vingt-troisième anniversaire de mon ordination sacerdotale.

Je suis, nous sommes, nous les prêtres, chair de Dieu, nous qui avons l'indicible grâce de prononcer ces paroles : « Faites cela en mémoire de moi. » Remarquez bien que ce ne sont pas des paroles prononcées pour nous-mêmes, mais par nous-mêmes pour tous, pour tous ceux qui croient en ce que nous réalisons de nos mains, de notre bouche et de nos gestes dans la célébration eucharistique. Nous possédons aussi, nous, encore une fois non pour nous-mêmes, mais pour ceux qui viennent à nous, la grâce indicible de prononcer ces paroles au nom de Dieu lui-même : « Je te pardonne. »

Nous sommes donc voix prêtée, parole et geste prêtés, trace et mémoire prêtées, c'est-à-dire chair prêtée. Prêtée à Jésus-Christ, à l'Esprit, au Père. En cela, nous sommes donc *chair du Dieu trinitaire*.

Par nous qui sommes en lieu et place du Christ, qui disons ses paroles, qui répétons ses gestes, en invoquant l'Esprit, la confiance intégralement mise dans le Père, est transmise, par notre propre chair, par nos propres paroles, par nos gestes, par notre invocation, par notre trace, l'action de la grâce que le Christ lui-même fait venir du Père par l'Esprit. Nous sommes donc, quelle surprise, chair du Dieu trinitaire. Et nous ne le sommes pas, évidemment, par et pour

7. Ce texte, reproduit ici en échantillon de ce qui était annoncé dans le paragraphe précédent, a été écrit le 4 décembre 2000. Il exprime, je crois, de façon séminale et complète, même s'il n'y est question ni de présence ni d'amour, une conséquence inouïe et stupéfiante de l'essentiel de ce que j'ai dit plus haut. Il reçoit donc ici son lieu naturel.

Toucher Dieu

nous, mais pour les autres, pour la communauté entière des croyants, en Jésus, pour tous.

Nous n'avons rien, pourtant, de fonctionnaires qui occuperaient dans la communauté la fonction de transmettre ce pour quoi ils ont reçu des pouvoirs, des pouvoirs délégués. Nous n'avons rien à voir avec une fonction que nous devrions assumer le plus dignement possible, même si, évidemment, nous devons être dignes de cette fonction. Ce qui, en nous, a à voir avec le fonctionnaire, est une terrible excroissance. Une excroissance qui tue ce que nous sommes en vérité.

Nous n'avons rien d'individus puissants, qui posséderaient un pouvoir et en jouiraient au sein de la communauté. Le seul pouvoir que nous avons, c'est celui de répéter les paroles mêmes de Jésus : « Mon pouvoir n'est pas de ce monde. »

Nous avons une mission ; nous avons été choisis pour une vocation, celle d'être chair de Dieu. Nous n'avons que des paroles et des gestes, des paroles et des gestes avec lesquels, ni plus ni moins, nous sommes en lieu et place de Jésus, le Christ, puisque nous avons été faits sa chair ; et de ce fait, chair du Dieu trinitaire.

C'est pourquoi nous avons le droit à l'hésitante fragilité. Comment, nous en avons le droit ? C'est pourquoi nous vivons notre chair dans sa radicale fragilité, si souvent hésitante, méprisable, pécheresse. Elle est essentielle à ce que nous sommes : chair de Dieu. C'est elle qui nous donne la possibilité de ne pas mourir dans la tâche de la mission, de ne pas mourir de l'orgueil qui mène à la mort, d'incrédulité, d'incapacité. De ne pas mourir de doute et dans le doute. Au contraire, c'est l'hésitante fragilité de notre chair qui nous donne le droit d'être ce que nous sommes au plus profond de notre être : chair de Dieu.

Quand j'entre chez mon ami A., prostré terriblement dans un fauteuil roulant qu'il ne quittera jamais, soigné par sa femme et ses deux fils, dont aucun ne croit en Jésus-Christ, ils savent pourtant bien que c'est Dieu lui-même qui entre dans cette maison : la chair d'un Dieu terriblement fragile, qui porte avec moi toute mon hésitante fragilité. Ils le savent bien : s'il y a Dieu, ils ont devant eux, avec moi et en moi, dans ma mortelle hésitation, la chair miséricordieuse de Dieu. Et ils espèrent, quand bien même confusément, la miséricorde de Dieu. Je suis, ma chair est, mes pauvres paroles et mes gestes timides sont, pour eux, la chair même de Dieu qui entre dans leur maison.

ACCUEILLIR JÉSUS ————— *Alfonso Pérez de Laborda*

Quand je fais cours, quand j'écris, c'est encore la même chose, dans la radicale hésitation qui est, et qui sera toujours, la mienne.

Telle est la charge que j'ai reçue. Ma chair a été préparée, bénie, ordonnée pour cette mission. Ce qu'il y a de terrible, ce qu'il y a de délicieux, ce qu'il y a de réel, c'est que, malgré tout, ma chair est, et sera tant que je vivrai, pure fragilité, et, comble de tout, pour le ridicule de tous les orgueilleux vaniteux, pure et fragile hésitation.

Quelle folie ! Oui, c'est vrai, on ne peut dire ni entendre de telles paroles aujourd'hui. Quelle folie ? Oui, bien sûr, la folie de Jésus-Christ, la folie de l'Esprit, la folie du Père. Parce que l'Église qu'a fondée Jésus-Christ est charnelle. Et l'Esprit nous est donné dans la chair. Et la grâce de Dieu est grâce pour la chair et dans la chair. Dorénavant, notre chair, la chair de tous les croyants, est chair transfigurée.

Alfonso Pérez de Laborda, professeur à la Faculté de Théologie San Damaso de Madrid est membre du conseil de rédaction de l'édition espagnole de *Communio*.

Arno SCHILSON

La liturgie, lieu de la présence et de l'efficacité des mystères

LE culte chrétien trouve son fondement et son centre dans l'actualisation incessante de Jésus-Christ, et, par ce biais, dans la présence diversement réalisée de Jésus-Christ, de sa vie, de sa mort et de sa résurrection. Cette actualisation se réalise sous le mode d'une vivante mémoire, ou plutôt dans un « mémorial » (latin *memoria*, grec *anamnêsis*) dont le culte est le lieu essentiel.

Le rassemblement incessant de la communauté chrétienne pour fêter le mystère de Pâques, mais aussi chaque culte chrétien, et toutes les formes de liturgie deviennent cette médiation par laquelle se réalise la présence salvifique de Jésus-Christ, d'une manière toujours plus neuve et plus créatrice.

Le paragraphe 7 de la *Constitution liturgique* de Vatican II

Cette présence connaît cependant plusieurs modalités qu'énumère le paragraphe 7 de la *Constitution liturgique* de Vatican II, précisément consacré à ce thème. La première et la plus importante est la double présence du Christ dans l'eucharistie : « Il est là présent dans le sacrifice de la Messe, aussi bien dans la personne du ministre » que « surtout sous les espèces eucharistiques ». Cette dernière forme correspond à une tradition séculaire, ancrée dans la conviction d'une « présence réelle eucharistique » du Corps et du

ACCUEILLIR JÉSUS _____ **Arno Schilson**

Sang du Christ. Le paragraphe 7 repère ensuite, avec une mention explicite du baptême, autre sacrement fondamental de l'Église, la même présence du Christ dans les autres sacrements, évidemment à un moindre degré. La phrase suivante est plus inattendue, même si elle est précieuse et a de quoi réjouir dans le contexte œcuménique : « Il est là présent dans sa parole, car c'est lui qui parle lorsque les Saintes Écritures sont lues dans l'Église. » La suite conclut et résume ces réalités fondamentales : « Enfin il est là présent quand l'Église prie et chante [...] »

Dans ses multiples facettes et ses formes d'expression particulières, la liturgie occupe ainsi une place déterminante, particulièrement en référence à la présence et à l'actualisation constitutives non seulement de la personne du Christ, mais aussi de son œuvre de salut – c'est-à-dire, pour faire bref, tout en désignant précisément l'essentiel, le « mystère pascal ». Approfondissons cet aspect : il s'agit ici des modalités multiples et variées d'une présence ou plutôt d'une actualisation liturgique des mystères de la vie de Jésus.

Un thème longtemps oublié

Rappelons d'abord que le thème des mystères de la vie de Jésus, s'il remonte à une antique tradition de l'Église, a été enseveli sous des siècles d'oubli. Le regard porté sur la présence du Christ à la messe s'est concentré quasi exclusivement sur la présence réelle eucharistique et sur l'actualisation, réalisée dans l'eucharistie, de la mort et de la résurrection de Jésus, événements considérés comme les seuls théologiquement significatifs. Pour la conscience chrétienne moyenne, la foi dans la présence réelle n'était pas du tout liée à la présence sacramentelle des événements du salut, mais seulement à une « présence personnelle », presque vidée de toute la vie concrète, historique et humaine, de Jésus.

Ce n'est qu'au XX^e siècle que l'on s'est mis à honorer le poids et la signification de la vie entière de Jésus et de ses multiples événements de salut. De nombreux théologiens ont contribué à nous faire retrouver une conception concrète du salut offert en Christ ; on a redécouvert les « mystères de la vie de Jésus » et toute leur importance théologique.

C'est Karl Rahner qui a su insérer une entrée correspondante dans son *Petit dictionnaire de Théologie catholique*, puis dans la

— *La liturgie, lieu de la présence et de l'efficacité des mystères*

deuxième édition du *Lexikon für Theologie und Kirche* [Dictionnaire pour la Théologie et l'Église]¹. Il donnait résolument un champ très large au thème. Dans la première édition du *Petit dictionnaire*, en 1961, on trouvait déjà cette remarque programmatique : « Certes, l'Incarnation, la Croix et la Résurrection sont des événements doués d'une portée universelle, dans et malgré leur unicité historique et leur contingence, qui font par conséquent l'objet d'une expression dogmatique, d'une anamnèse confessante et d'un hommage de louange, bref, des "mystères". Mais ce ne sont pas les seuls : le même constat vaut fondamentalement pour tous les événements de la vie de Jésus. »

La description des « Mystères de la vie de Jésus », dans l'édition de 1962 du *Lexikon*, commence de manière similaire : « on peut citer d'abord tous les événements de la vie terrestre et de la vie glorieuse de Jésus, dans la mesure où ils participent de la dignité et du mystère de la personne qui a vécu cette histoire comme la sienne propre, et qui a fait correspondre cette histoire, qui fut sienne, à sa personne la plus profonde, lui conférant ainsi sa singularité propre et sa dignité. On donne cependant à ces événements le nom de mystères dans un sens particulier, dans la mesure où ils ne font qu'un avec le mystère salvifique de l'Incarnation, de la Croix et de la Résurrection – qui sont les mystères de l'histoire du salut par excellence – et dans la mesure où par là, ils ont aussi, pour nous, une fonction salvifique et rédemptrice, et pas seulement en ce qu'ils seraient pour nous un cas particulièrement exemplaire et un modèle d'agir moral (ce qui est le plus souvent la seule chose que considère la piété)². » Presque à la même époque, Rahner introduisait un paragraphe de même titre dans la partie christologique du manuel de dogmatique en quatre volumes, *Mysterium Salutis*³.

Dès avant les années 1950 cependant, d'importants théologiens catholiques avaient préparé la redécouverte de cette tradition

1. Cf. Karl RAHNER et Herbert VORGRIMLER, art. « Mystères de la vie de Jésus », dans *Petit dictionnaire de Théologie catholique*, Paris, 1961. *id.*, « Mysterien des Lebens Jesu », dans *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2^e éd. 1962, p. 721. Voir aussi Andreas R. BATLOGG, *Die Mysterien des Lebens Jesu bei Karl Rahner. Zugang zum Christusglauben*, Innsbruck-Wien, 2001.

2. *Lexikon*, p. 721.

3. Cf. *Mysterium Salutis. Dogmatique de l'histoire du salut*, Paris, 1971. L'édition allemande (vol. 3/2) date de 1969.

ACCUEILLIR JÉSUS ————— Arno Schilson

injustement oubliée : Odo Casel, dans son programme d'une « théologie des mystères », Romano Guardini – surtout dans *Le Seigneur*, mais aussi dans d'autres ouvrages où il médite sur la figure terrestre et la destinée humaine de Jésus-Christ – et Hugo Rahner, dans son livre *Eine Theologie der Verkündigung* [Une théologie de la prédication]. En revanche, et c'est étonnant, on ne trouve pas d'entrée propre dans la récente troisième édition du *Lexikon für Theologie und Kirche*, ni même un renvoi dans la « Table des matières » dont nous disposons à présent. Il est à croire que les tentatives, et surtout le programme, qui se donnaient pour tâche de remettre à l'honneur les « mystères de la vie du Christ » au XX^e siècle, ont trouvé entre temps d'autres voies pour pénétrer dans la conscience des croyants et la réflexion théologique.

Une première impulsion décisive : « présence des mystères » (Odo Casel)

Il revient à Odo Casel d'avoir donné la première impulsion, la plus efficace et la plus décisive, pour conférer une signification profondément renouvelée à l'actualisation liturgique de toutes les dimensions de la vie de Jésus-Christ : ce qu'il a vécu et ce qu'il a fait, ce qu'il a assumé et ce qu'il a souffert, mais aussi ce qu'il a reçu de son Dieu et Père pour les hommes et ce qu'il leur a offert pour qu'ils consentent et participent à sa propre vie⁴. Odo Casel, moine bénédictin de l'abbaye de Maria Laach, puisait sa vie et sa pensée dans l'actualisation liturgique et la présence du mystère du Christ⁵. Il y voyait toujours l'œuvre salvifique du Christ dans sa totalité, sans la réduire aucunement à ses étapes historiques et contingentes.

4. Cf. mon étude *Theologie als Sakramententheologie. Die Mysterientheologie Odo Casels* [La Théologie comme théologie des sacrements. La théologie des mystères d'Odo Casel], Mainz, 1987 (1^{re} éd. 1982), et un article plus ancien, « Die Gegenwart des Ursprungs. Überlegungen zur bleibenden Aktualität der Mysterientheologie Odo Casels » [« La présence de l'origine. Réflexions sur l'actualité de la théologie des mystères d'Odo Casel »], *Liturgisches Jahrbuch* 43 (1993), p. 6-29 ; enfin mon article « Mysterientheologie », *Lexikon für Theologie und Kirche* 7 (3^e éd. 1998), p. 575 sqq.

5. Cf. en français, Odon CASEL, *Le mystère du culte dans le christianisme*, Paris, 1983.

— *La liturgie, lieu de la présence et de l'efficacité des mystères*

Le Cardinal Joseph Ratzinger a très tôt rendu hommage et encore récemment à cette « théologie des mystères », « peut-être l'idée théologique la plus féconde du xx^e siècle⁶ ». Pour Casel, la liturgie et le culte chrétien, dans leur dimension la plus essentielle, signifient et opèrent « une présence des mystères », et cette conviction est fondamentale.

Une telle conception était toute différente de la compréhension courante et même de la lecture théologique contemporaine des sacrements. Il ne s'agit pas de formuler l'exigence d'une efficacité des sacrements qui ne serait qu'extérieurement et conditionnellement liée à la célébration liturgique. Bien plus, Casel tente, au prix d'efforts toujours renouvelés, de mettre au premier plan la présence de l'événement du salut lui-même, dans les sacrements et dans leur accomplissement liturgique. Pour lui, les sacrements sont essentiellement et proprement des « mystères », des actions saintes, au cours desquelles celui qui y participe peut lui-même réellement prendre part à l'œuvre de salut de Jésus qui y est représentée. Casel a éprouvé de la manière la plus concrète qui soit cet événement de salut qui se réalise dans le Christ. Pour lui, la présence du Christ dans le culte englobe tout le reste – de telle sorte qu'aucune étape, même la plus insignifiante, de la vie de Jésus, n'est exclue de cette actualisation liturgique. De l'Incarnation et de l'Épiphanie, en passant par la vie terrestre de Jésus, avec les étapes de son baptême, de sa transfiguration et de sa crucifixion, jusqu'à sa résurrection et son ascension, Casel n'a laissé de côté aucune étape, il a consacré tous ses efforts aux mystères de la vie (toute entière) de Jésus. Pour lui, le fondement et l'essentiel de la vie chrétienne était inconcevable sans l'actualisation incessante de ces mystères et leur acceptation par le chrétien.

Dans ce contexte, Casel a compris d'une manière ô combien concrète et existentielle quelle communauté de destin liait le chrétien individuel au Christ et à son œuvre de salut. Ce modèle fondamental d'une communauté unique en son genre avec le Christ et d'une existence vécue comme suite du Christ, Casel le situait dans

6. Cf. Joseph RATZINGER, *Die sakramentale Begründung der christlichen Existenz* [Le fondement sacramentel de l'existence chrétienne], Meitingen-Freising, 1973 (1196⁶), p. 5 ; et *Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927-1977)* [Souvenirs de ma vie], Stuttgart, 1998, p. 61.

ACCUEILLIR JÉSUS Arno Schilson

les profondeurs d'une participation et d'un accomplissement liturgiques, fondés avant tout sur le baptême et l'eucharistie, et savait l'exprimer de façon lumineuse à l'aide de la catégorie biblique de « mémorial ». Ce modèle laissait le champ libre à une prise en compte de la diversité et de la richesse de la vie de Jésus. À une époque où les chrétiens incertains et ébranlés cherchaient leur identité et aspiraient à comprendre le fondement de leur foi, Casel a su donner une réponse exemplaire, aussi simple que frappante : « À la question : où est l'essentiel dans la foi ?, il a donné une réponse claire, jamais formulée ainsi dans son environnement théologique : le plus important, ce qui porte la vie du Christ, c'est l'anamnèse, la mémoire du Seigneur⁷. »

Ce dont il s'agit dans la célébration liturgique sacramentelle, c'est bien la présence de l'Origine, l'actualisation de l'événement du salut en Christ. Ainsi, le mémorial de l'œuvre salvifique du Christ s'accomplit-elle non dans un souvenir subjectif ou purement intellectuel, qui resterait tourné vers le passé. Le lieu par excellence de ce mémorial, c'est la célébration liturgique de la communauté. Et cette célébration réalise, dans la forme symbolique de son déroulement, la contemporanéité avec l'origine. Si l'on définit, avec Casel, et dans une perspective nourrie du Nouveau Testament, des Pères de l'Église, et de la théologie systématique, l'identité du chrétien comme un « être en Christ », l'action liturgique sacramentelle doit être considérée comme le fondement d'un genre unique de l'existence chrétienne, supérieur à toute autre modalité de rencontre avec le Christ. Car elle est le lieu où sont dispensées la vie et la force, le lieu d'une remémoration et d'une actualisation puissantes et efficaces des mystères de la vie de Jésus.

Cette présence de l'Origine offerte par le mystère de la liturgie, ne fait pas seulement participer à la mort de Jésus. Casel le montre à l'aide d'une exégèse de la péricope baptismale de la *Lettre aux Romains*, où Paul parle de la mort *et de la résurrection* (sacramentelles) qui conforment au Christ (*Romains* 6, 1-11). Cette présence fait aussi participer à la vie éternelle divine, dans une communauté

7. Angelus A. HÄUBLING, OSB, « Odo Casel – noch von Aktualität? Eine Rückschau in eigener Sache aus Anlaß des hundertsten Geburtstages des ersten Herausgebers » [Odo Casel – toujours d'actualité? Un regard rétrospectif à l'occasion du centième anniversaire du premier éditeur], *Archiv für Liturgiewissenschaft* 28 (1986), p. 357-387, ici p. 382.

— *La liturgie, lieu de la présence et de l'efficacité des mystères*

de destin avec le Christ ressuscité et monté vers le Père. Parce que la vie de Jésus est transfigurée, est et peut être de ce fait, dans une certaine mesure, actuelle et contemporaine à chaque instant du temps, celui qui accomplit le mémorial de ce Seigneur et de son œuvre de salut – depuis le déroulement de sa vie terrestre jusqu'à son éternité divine – participe à l'événement entier, total, du salut. Quelque valeur que possède la doctrine chrétienne ou ses commandements, l'une comme les autres sont contenus et résumés dans le mystère liturgique qui en est le cœur et sont de loin dépassés par la richesse d'expérience concrète de ce mystère. Bref, «le mystère de la liturgie est la représentation objective et nécessaire et l'actualisation de l'œuvre salvifique du Christ. Il est, pour cette raison, le centre de l'existence chrétienne, si bien que la foi dans ce mystère prend une expression symbolique, universellement reconnaissable, et que l'existence religieuse y puise sa force et son engagement. Dans le mystère de la liturgie, le mystère du Christ est rendu visible, efficace. C'est une sorte de perpétuation, de développement de l'*Oikonomia* [l'histoire du salut, ou plutôt l'œuvre de salut] du Christ, *Oikonomia* qui ne pourrait, sans lui, se transmettre à toutes les nations de la communauté de salut qui se déploie dans le temps et dans l'espace⁸. »

Ces remarques fondamentales gagnent encore en clarté, si l'on relit sans préjugés qui s'intéresserait à la référence faite par Casel au paradigme mystérique proposé par l'histoire des religions. Cette catégorie lui permettait de sortir définitivement du ghetto d'une théologie des sacrements étriquée, telle qu'elle était faite depuis le concile de Trente, une théologie qui se cantonnait encore à ne décrire que l'efficacité de la grâce dans les sacrements et leur accomplissement rituel correct. Au contraire, dans le contexte de la théologie des mystères, Casel développe l'idée que la forme fondamentale de la liturgie est un jeu sacré, une action dramatique à laquelle tous prennent part⁹. Les croyants et les célébrants de la

8. Odo CASEL, OSB, «Glaube, Gnosis und Mysterium» [Foi, Gnosis et Mystère], *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 15 (1941) p. 115-305, ici p. 194. (Voir aussi Odo CASEL, *Mysterientheologie. Ansatz und Gestalt [Théologie des mystères. Proposition et forme]*, Éd. Arno Schilson, Regensburg, 1986, p. 41.)

9. Voir en particulier Odo CASEL, «Die Messe als heilige Mysterienhandlung», *Mysterium. Gesammelte Arbeiten Laacher Mönche* [La messe, action mystérique sacrée, dans *Mysterium. Recueil d'essais des moines de Laach*], Münster, 1926, p. 29-52 (ou *Mysterientheologie*, p. 87-109).

ACCUEILLIR JÉSUS _____ **Arno Schilson**

liturgie apparaissent comme des acteurs dans le drame de leur Dieu représenté dans le culte, et même comme des « partenaires de Dieu » (*Mitspieler Gottes*), autrement dit, des collaborateurs. Il n'y a pas de place pour la présence passive et silencieuse ni pour le ravissement mystique. Le caractère mystérieux de la liturgie chrétienne implique une *actuosa participatio*, telle que l'exige Vatican II, une « participation active » de tous les croyants au jeu sacré que Dieu lui-même a mis en scène en Jésus-Christ. Dans ce jeu, chaque individu doit *agere in persona Christi* ici et maintenant, c'est-à-dire agir en même temps comme un autre, un « second Christ », et perpétuer, ou plutôt, participer à l'œuvre de salut du Christ, au mystère pascal du passage de la mort à la vie, en le jouant et en l'accomplissant comme une réalité actuelle. L'efficacité réelle symbolique des sacrements, leur signification qui actualise le Christ, et l'œuvre de Dieu qui nous sauve en lui, résident donc littéralement dans la participation vivante à l'accomplissement de leur forme liturgique même, et ne peuvent être considérés en dehors de cette actualisation des mystères, comme une espèce de don abstrait de la grâce.

Dès 1922, bien avant qu'il ait élaboré sa théologie des mystères dans ses grandes lignes et dans son fondement historique, Casel sait en résumer l'intuition centrale : « Les fidèles (...) s'unissent intimement à l'œuvre de leur Rédempteur et Seigneur ; ils s'offrent avec lui et par lui, et s'approprient le salut accompli objectivement par le Christ ; ils puisent aux sources du Sauveur. Ils souffrent avec lui, se relèvent avec lui, sont transfigurés avec lui et sont introduits dans son être céleste. Bref, ils représentent avec lui un drame sacré qui transmet la grâce (...) Chaque participant à la célébration eucharistique est un partenaire du protagoniste divin, le Christ ; il représente même sa personne, jusqu'à un certain point¹⁰. » On ne peut pas décrire en des termes plus clairs le sens que prend, depuis Casel, l'actualisation liturgique des mystères de la vie de Jésus.

Prédication et rencontre de la vie de Jésus (Romano Guardini)

Le philosophe des religions Romano Guardini a fait paraître en 1937 un important recueil d'homélies intitulé *Le Seigneur. Médita-*

10. Odo CASEL, *Die Liturgie als Mysterienfeier* [La liturgie, célébration des mystères], Freiburg, 1922, p. 65 et 67.

— *La liturgie, lieu de la présence et de l'efficacité des mystères*

tions sur la personne et la vie de Jésus-Christ¹¹. Guardini a effectivement prononcé ces homélies, qui sont donc des commentaires de passages de l'Écriture dispensés dans un cadre ecclésial et liturgique. L'auteur relate lui-même comment il prononça ces homélies lorsqu'il vivait à Berlin, dans la nouvelle chapelle Saint-Benoît de l'aumônerie universitaire catholique¹². À partir de 1932 ou un peu plus tard¹³, Guardini tente d'y « présenter la figure et la vie de Jésus à partir du Nouveau Testament, en partant toujours de l'analyse précise d'un texte particulier ou d'un ensemble de textes, pour se frayer ensuite un chemin vers la totalité. Ces homélies se sont succédées durant huit semestres. Elles ont donné naissance au livre *Le Seigneur*¹⁴. »

Il faut considérer ces homélies sur la vie du Christ dans leur relation avec la liturgie dont elles sont partie intégrante. Dans cette forme de prédication qui se concentre en majorité sur la figure de Jésus, sur son histoire, son message, sa vie et son devenir, l'actualité du Christ se donne à expérimenter et se montre d'une manière aussi bien réelle qu'efficace. Chacun des chapitres suit, en un style expressif et comme de l'intérieur, le long et sinueux chemin de la vie de Jésus tel que le présentent les témoins de la Bible, en particulier les évangélistes. L'auteur ne prétend pas du tout adopter, comme beaucoup auraient pu s'y attendre et comme il aurait été légitime, le cas échéant, de le faire, une méthode historico-critique, même à titre préliminaire. Sa manière propre de pénétrer de son calme regard ce que chacun des passages scripturaires tente d'exprimer sur le Christ et son mystère humano-divin a fasciné d'innombrables lecteurs au long des décennies et a imprégné leur foi dans le Christ.

Sans aucun doute, Guardini propose, dans ce recueil d'homélies, une communication et une actualisation des mystères de la vie de Jésus au sein de la liturgie, sous la forme particulière de la prédication. Ses méditations sont mystagogiques ; elles cherchent à cerner,

11. L'ouvrage est paru en français dès 1945. Les citations qui suivent sont tirées de la 13^e édition allemande de 1964, chez Werkbund, Würzburg.

12. Cf. Romano GUARDINI, *Berichte über mein Leben. Autobiographische Aufzeichnungen [Ma vie. Esquisses autobiographiques]*, Düsseldorf, 2^e éd. 1985, p. 106-110.

13. Cf. Hanna-Barbara GERL, *Romano Guardini 1885-1968. Leben und Werk*, Mainz, 1985, p. 304.

14. R. GUARDINI, *Der Herr*, p. 109.

ACCUEILLIR JÉSUS _____ **Arno Schilson**

dans la contemplation et la compréhension intérieure, le mystère de Jésus-Christ, ce mystère toujours incompréhensible, un et pourtant divers, le mystère de sa figure et de sa vie, de son histoire et de son destin, dans toute la variété inépuisable de chacun des mystères. Guardini souligne en commençant qu'il ne veut « rien donner de "neuf" ; ni une nouvelle conception du Christ, ni une meilleure théologie »¹⁵. « Ces méditations ne prétendent pas être exhaustives. Elles ne tentent pas de raconter la vie de Jésus dans ses grandes lignes, elles s'attachent à chaque fois à telle parole, tel événement donnés. Elles ne cherchent pas à développer sa figure dans toutes ses conséquences, mais à en dessiner tel de ses traits, puis tel autre, tour à tour, dans toute leur vivacité. Ce ne sont pas des exposés scientifiques ; ni de l'histoire, ni de la théologie, mais des homélies spirituelles, prononcées quatre années durant lors de la liturgie dominicale. Elles ne désirent rien d'autre que de remplir, à leur mesure, la mission que le Seigneur lui-même nous a donnée : L'annoncer, Lui, son message et son œuvre¹⁶. » Une « remarque finale » précise alors explicitement son intention : « servir non la théologie scientifique, mais l'approfondissement religieux¹⁷ ».

De ce fait, Guardini mise sur la puissance expressive et la force de conviction des images du Christ que propose la Bible et qu'il cherche à nous rendre toutes proches, dans leur unité rétrospective comme dans leur riche diversité, puissance et force qui produisent leurs effets dans la proclamation liturgique des passages scripturaires et leur commentaire, et actualisent ainsi les mystères de la vie de Jésus.

Ce à quoi Guardini est parvenu par cette manière particulière de proclamer le Christ, avec un talent peut-être inégalé et une rare efficacité, pourrait être légitimement décrit comme le modèle exemplaire d'une théologie des mystères de la vie du Christ. Loin de toute réflexion abstraite, Guardini s'attache à une introduction méditative et spirituelle aux textes bibliques. Il conçoit sa tâche comme le faisait Casel : rapprocher des hommes de son temps le mystère de la personne de Jésus et les mystères de sa vie.

15. *Ibid.*, p. Xsq.

16. *Ibid.*, p. X.

17. *Ibid.*, p. 651.

— *La liturgie, lieu de la présence et de l'efficacité des mystères*

Célébration liturgique concrète et actualisation des mystères de la vie du Christ

Même s'il va sans dire que, durant bien des siècles, le thème des «mystères de la vie de Jésus» n'a pas trouvé d'écho dans la réflexion théologique et est donc resté à l'arrière-plan, il faut cependant ajouter que l'Église, dans ses célébrations liturgiques périodiques, et en particulier au cours du cycle liturgique annuel, accomplit le mémorial des mystères de la vie de Jésus, et qu'elle en conserve donc toujours la réalité même présente et actuelle. Il faut, en conclusion, consacrer quelques lignes à cet heureux état de fait¹⁸.

Considérons d'abord l'assemblée régulière de la communauté chrétienne, chaque dimanche, pour célébrer l'eucharistie. Depuis des temps anciens – et avec raison – on appelle le dimanche «jour du Seigneur»: première trace d'un lien avec les mystères de la vie de Jésus. Partout où des chrétiens se rassemblent et accomplissent le mémorial de la passion de Jésus, de sa mort et de sa résurrection, ils donnent au mystère central du christianisme un lieu, au milieu d'eux; ils rendent ainsi présent le mystère du Christ, dans toute sa largeur et sa profondeur. Il est juste de dire que le dimanche est la «Pâque de la semaine». C'est chaque dimanche, depuis longtemps, que, dans l'eucharistie, la communauté chrétienne accomplit les deux mystères fondamentaux les plus centraux de la vie de Jésus, le mémorial de la mort et de la résurrection, et les accomplit en tant que «mystères de la foi». Elle actualise ainsi ces événements du salut. Commencement et fin de toute réflexion sur la forme concrète et liturgique de l'actualisation réelle et efficace des mystères de la vie de Jésus, le dimanche est bien «jour du Seigneur».

On comprend alors la signification particulière de Pâques. Depuis les premiers temps du christianisme, relayant et remplaçant la célébration juive de Pesah vétéro-testamentaire, la fête chrétienne de Pâques néo-testamentaire, a été introduite comme mémorial de la passion, de la mort et de la résurrection du Christ. Cette célébration chrétienne «résume l'unité des mystères du salut dans leur unité,

18. Les lignes qui suivent doivent beaucoup à HANSJÖRG AUF der MAUR, «Feiern im Rhythmus der Zeit I. Herrenfeste in Woche und Jahr», *Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft* [Célébrations au rythme du temps I. Les fêtes du Seigneur dans la semaine et dans l'année. *Liturgie de l'Église. Manuel de science liturgique*], vol. 5, Regensburg, 1983.

ACCUEILLIR JÉSUS Arno Schilson

l'unité de la passion, de la mort et de la résurrection, même si les différentes traditions mettent plus l'accent sur l'un ou l'autre aspect¹⁹ ». Telle tradition soulignera plutôt l'exaltation, telle autre plutôt le supplice et la mort du Seigneur. Selon les traditions, l'unité de l'agir de Dieu en Christ et de l'agir de la communauté prend elle aussi un poids différent, de même que l'élément eschatologique de la célébration de Pâques (c'est-à-dire l'attente du retour du Seigneur) est compris selon des modalités diverses. Mais ces différences d'accent n'épuisent pas l'unité commune que fonde cette référence au mystère pascal, unique en définitive, et qu'actualise dans toute sa richesse la célébration, à Pâques, des mystères de la vie, de la mort et de la résurrection de Jésus.

Les fêtes de « l'Ascension du Christ » et de « Pentecôte » sont incluses dans le cycle pascal. La première, entendue au sens plus christologique ; la deuxième, au sens plus pneumatologique, en référence à l'envoi de l'Esprit du Christ, couronnant les cinquante jours du temps pascal. Un regard sur les mystères de la vie du Christ met en évidence que dans la fête de l'Ascension, l'homme Jésus a désormais une place à la droite de Dieu, avec tout ce qu'il a vécu et ce qu'il a fait, mais aussi que l'homme même trouve une patrie dans le divin. À Pentecôte, c'est l'universalisation et l'effusion de la plénitude concrète de vie dans l'histoire et l'œuvre salvifique du Christ qui se trouvent mises en lumière, en conclusion à la célébration pascale. La vie de Jésus et ses mystères sont destinés à tous les hommes ; en son Esprit les hommes ont part à sa vie, et c'est ainsi qu'ils peuvent devenir « vraiment hommes ». Pentecôte en est la célébration.

Il faut finalement évoquer quelques autres fêtes du Seigneur dans l'année liturgique, moins décisives que la célébration dominicale ou que la fête de Pâques. Elles concernent d'autres étapes de la vie de Jésus, qu'elles actualisent dans une célébration festive, où l'on doit comprendre « la fête comme medium d'un mémorial collectif », et « non pas comme un moyen parmi d'autres d'accomplir une commémoration culturelle parmi d'autres, mais bien comme le moyen le plus authentique²⁰ ». Tout d'abord, deux fêtes, qui ont chacune pour

19. *Ibid.*, p. 69.

20. Jan ASSMANN, « Der zweidimensionale Mensch : das Fest als Medium des kollektiven Gedächtnisses » [L'homme bidimensionnel : la fête, medium du mémorial collectif], in Theo Sundermeier, *Das Fest und das Heilige. Religiöse Kontrapunkte zur Alltagswelt* [La fête et le sacré. Contrepoints religieux au

— *La liturgie, lieu de la présence et de l'efficacité des mystères*

objet le mystère de l'incarnation, sous un aspect différent. Noël (25 décembre) et l'Épiphanie (6 janvier) soulignent de deux manières complètement différentes la vérité de l'incarnation du Fils éternel de Dieu. Ces deux fêtes ne célèbrent pas seulement tel mystère particulier de la vie de Jésus ; en elles, c'est toute la vie de Jésus qui est plongée dans une lumière nouvelle, et perçue avec une profondeur insoupçonnée. Au cours des siècles, Noël a souligné toujours plus nettement la naissance toute et parfaitement humaine de Jésus, telle que les évangiles en témoignent. Il en va autrement de la fête de l'Épiphanie, qui lie la confession de l'incarnation de Jésus au mystère de son baptême par Jean dans le Jourdain, lorsque la gloire de Dieu resplendit sur le baptisé, et que sa divinité est pour la première fois rendue visible, « épiphane ».

La célébration de la Présentation de Jésus au Temple se réfère elle aussi au témoignage du Nouveau Testament. Cette fête est placée quarante jours après la naissance du Christ : soit à partir du jour de la nativité, début février (le 2), soit à partir de la date de l'épiphanie, le 14 février (comme c'était le cas aux premiers temps du christianisme, à Jérusalem). Le sens de cette fête est résolument christologique. On y célèbre la venue du vrai et seul Seigneur dans son Temple, et par là un nouvel élément des mystères de la vie de Jésus. Il en est de même pour la fête de l'Annonciation du Seigneur, le 25 mars, neuf mois exactement avant sa naissance : cette fête anticipe, en célébrant son « annonce », l'événement de l'incarnation. Cette fête du Seigneur, à la portée à la fois christologique, sotériologique et mariale, est au cœur des mystères de la vie de Jésus. « Du point de vue christologique, le 25 mars s'est vu attribuer [une triple signification, du fait des événements rapportés par la Bible] : la passion, l'incarnation et la conception du Christ.²¹ »

Deux fêtes sont explicitement consacrées au mystère de la Croix. La première, celle de l'Invention de la Croix, était célébrée le 3 mai ; la deuxième, celle de l'Exaltation de la Croix, est toujours célébrée le 14 septembre. Ces deux fêtes soulignent la cruelle réalité

monde quotidien], Gütersloh, 1991, p. 13-30, ici p. 13 ; voir aussi mon article « Feste und Feiertage IV. Historisch-theologisch/V. Liturgisch » [Fêtes et jours fériés IV. Perspective historique et théologique. V. Perspective liturgique], in *Lexikon für Theologie und Kirche* 3 (3^e éd. 1995), p. 1254-1257.

21. Auf der Maur, *ibid.*, n. 22, p. 192.

ACCUEILLIR JÉSUS _____ **Arno Schilson**

de la mort du Christ en croix, et inscrivent dans la conscience ecclésiastique, dans sa conscience liturgique, cette étape si lourde de sens parmi les mystères de la vie de Jésus. La dernière fête significative pour notre propos est la célébration commémorant la Transfiguration du Christ, le 6 août. Là encore, l'événement remémoré et actualisé par la liturgie, attesté par l'Écriture, est partie intégrante de la vie terrestre de Jésus. Cette fête, instaurée pour célébrer la mémoire de la consécration de l'église érigée sur le mont Tabor, lieu vraisemblable de la Transfiguration de Jésus, rappelle jusqu'à ce jour comment la vie de Jésus toute entière représente et recouvre un mystère unique, qui se réfracte dans les différents événements de son existence terrestre, représenté comme dans un miroir, sans jamais se laisser appréhender complètement.

Ces fêtes du Seigneur, réparties sur toute l'année (liturgique) maintiennent vivantes dans la conscience et l'existence du chrétien les multiples facettes des mystères de la vie de Jésus, comme des points de repère fondamentaux, même si la réflexion théologique sur cette vérité fondamentale du christianisme demeure quelque peu en retrait.

Traduit de l'allemand par Béatrice Joyeux,
Titre original : *Liturgie als Ort der Gegenwart und Wirksamkeit der Geheimnisse des Lebens Jesu.*

Arno Schilson. Professeur (Histoire des religions en Occident) à l'université Gutenberg de Mayence. Ancien président de la «Lessing Society». Parmi de très nombreuses publications consacrées en particulier à Lessing, Casel ou Guardini, signalons spécialement : *Theologie als Sakramententheologie. Die Mysterientheologie Odo Casels (La théologie comme théologie des sacrements – La théologie des mystères d'Odo Casel)*, Mayence, 1982, 2^e éd. 1987.

Luis ROCHA e MELO

Les Exercices spirituels de saint Ignace de Loyola

HÉRITIER de *l'Imitation du Christ* et de la spiritualité de son temps, Ignace de Loyola, rempli de l'Esprit Saint et formé au nouvel humanisme, eut l'intuition de la synthèse pascalle. Le Christ mort et ressuscité est le centre de la vie : ainsi, au-delà de la contemplation de tous les mystères de sa vie, l'épisode de sa passion et de sa mort fait constamment référence à la résurrection tout au long des Exercices*. Rappelons seulement, à titre d'exemple, la méditation de « l'appel du Roi temporel qui aide à contempler la vie du Roi Éternel » ; il sert d'introduction à la deuxième semaine des Exercices : « Celui qui souhaite venir avec moi devra se contenter de manger comme moi (...) de la même manière il devra travailler avec moi le jour et veiller la nuit pour que, par la suite, *il ait part avec moi à la victoire*, comme il aura eu part au travail, *afin qu'en me suivant dans les épreuves il me suive également dans la gloire* (*Exercices spirituels*, 93 et 95).

Autrement dit, les Exercices mettent l'accent sur la résurrection tout au long du parcours : le retraitant est invité à vivre la joie du Christ (*Jean 15,11*) depuis le début, mais surtout dans la contemplation de ses mystères. Cette joie est la pierre angulaire du *discernement spirituel* qui s'exerce pendant les quatre semaines et dans les

* Dans tout l'article, on distingue les Exercices spirituels comme pratique de retraite (imprimés en caractères droits) et les *Exercices spirituels*, référence à l'œuvre écrite de saint Ignace de Loyola (imprimés en italiques).

ACCUEILLIR JÉSUS Luis Rocha e Melo

temps d'« élections » (ou prises de décisions) au cours de la deuxième semaine. Telle que l'entend Ignace, la consolation ne peut être autre chose que la joie du Christ qui se manifeste en nous et qui joue un rôle déterminant dans les moments importants où nous posons des choix et prenons des décisions. Elle est la manifestation de l'esprit de Dieu et c'est elle qui nous confirme que les décisions que nous prendrons seront conformes à sa volonté.

Donnée essentielle des Exercices, le *discernement des esprits* conserve fidèlement la double dimension exégétique et dogmatique (ou objective), et ascétique et spirituelle (ou subjective) que la Tradition nous a léguée.

La première fait référence aux critères de vie, vie de plénitude et de félicité, qui découlent directement des Évangiles et qui sont ceux de Jésus lui-même : critères de pauvreté, d'humilité et de service jusqu'aux humiliations de la croix. Ceux-ci vont être peu à peu compris et assimilés au cours de la contemplation des mystères de sa vie et dans la compréhension intérieure qui se développe sous l'inspiration de l'Esprit Saint. Ils sont confrontés aux critères de Satan qui sont les critères de la richesse, de la gloire individuelle et de l'orgueil du cœur (*Exercices spirituels*, 142 et 146). Ils doivent être séparés, tel le bon grain de l'ivraie, afin que le retraitant ne se laisse pas égarer, l'ange du mal prenant très souvent l'apparence de l'ange de lumière (*Exercices spirituels*, 322).

La seconde fait référence aux mouvements de l'âme (subjectifs) du retraitant : « C'est le propre de Dieu et de ses anges que de donner la vraie joie et la satisfaction spirituelle au cours de ces mouvements de l'âme et d'ôter toute la tristesse et tous les obstacles que l'ennemi introduit. C'est le propre de l'ennemi de combattre la joie et la consolation spirituelle en multipliant fausses objections et tromperies subtiles » (*Exercices spirituels*, 329). « C'est à Dieu seul qu'appartient la faculté d'apporter à l'âme une consolation dépourvue de cause antérieure. C'est le privilège du Créateur que de pénétrer l'âme de part en part et de provoquer des mouvements de l'âme en l'amenant toute entière à l'amour de sa divine majesté » (330). Bien qu'il n'y soit pas fait référence explicitement, la synthèse pascale que l'on contemple au cours des troisième et quatrième semaines se trouve au cœur de tout le parcours spirituel. Soumises à un discernement que justifient les illusions, la paix et la joie, en tant que fruits de l'Esprit Saint, finiront par gagner le cœur du contemplatif

Les Exercices spirituels de saint Ignace de Loyola

et s'y établiront de manière permanente, quels que puissent être les sentiments changeants du présent. Tôt ou tard, celui qui apporte l'évangile de vie doit faire l'expérience, au milieu des souffrances et des contradictions du monde, de la joie du Christ. Critère décisif tout au long du parcours spirituel, c'est Jésus ressuscité qui exerce la consolation (*Exercices spirituels*, 224).

Les Exercices commencent avec une vision de l'homme face à Dieu et l'univers, une vision de la création faite pour l'Alliance : « L'homme est fait pour louer, rendre grâce et servir son Créateur et Seigneur » (*Exercices spirituels*, 23). Son objectif est d'ordonner sa vie à travers les choix qu'il pose et en fonction de ce qui le conduit dans la direction la plus conforme à la fin ultime de son existence. La pédagogie des Exercices consiste en une libération de la liberté, cette liberté qui est limitée de toutes parts, en particulier par le péché qui sème le désordre avec ses conséquences innombrables, afin que l'homme puisse se décider selon la volonté de Dieu et sa plus grande gloire. On demande ensuite au retraitant de devenir « indifférent à toutes les choses créées » (*Exercices spirituels*, 23) afin de toujours leur préférer la volonté de Dieu. Il s'agit d'une préférence active qui subordonne à la volonté de Dieu toutes les autres préférences et renonce aux préférences égoïstes. Celles-ci apparaîtront lors de la première semaine, au cours de la méditation du péché qui permet d'approfondir notre connaissance du péché originel et de nos propres désordres. Apparaît alors le Christ ressuscité, révélation de la miséricorde divine, face à qui le retraitant se trouve confronté : « Qu'ai-je fait, que fais-je et que dois-je faire pour le Christ qui est mort par mon péché ? » (*Exercices spirituels*, 53.) Les semaines suivantes sont consacrées à contempler les mystères de la vie du Christ, depuis son incarnation jusqu'à sa résurrection et son ascension dans le ciel. Ce sont elles qui constituent « la toile de fond » de la pédagogie de l'élection, c'est-à-dire des décisions que doit prendre celui qui suit Jésus.

Une christologie

Ignace de Loyola ne distingue pas le Jésus historique du Christ de gloire : ils ne font qu'un. Dans sa christologie, le ressuscité est ce Jésus de Nazareth qui appelle les disciples à le suivre. Homme d'honneur médiéval évoluant vers un nouvel humanisme, il utilise

ACCUEILLIR JÉSUS _____ **Luis Rocha e Melo**

une métaphore de son temps pour encourager le retraitant à suivre le Seigneur, celle d'un roi temporel s'adressant à ses sujets, et il appelle à « considérer que les bons sujets doivent répondre à l'appel d'un roi si libéral et humain ; et, par conséquent, si l'un d'entre eux n'acceptait pas la demande d'un tel roi, combien mériterait-il d'être blâmé par tous et tenu pour un homme sans honneur et pervers » (*Exercices spirituels*, 94). Anachronique de nos jours, cette parabole vise à rapprocher le retraitant de Jésus et à l'éveiller à sa propre générosité et à ses capacités. Les énergies latentes, parfois inconnues, peuvent être réveillées par une bourrasque suffisamment violente pour amener à conclure que ce que l'on fait pour des affaires de ce monde doit être fait *a fortiori* pour le roi éternel. La réponse du sujet, transposée dans la vie réelle du retraitant, peut être formulée en ces termes : « Dieu éternel de toutes choses, je veux, je souhaite et c'est ma décision délibérée, vous imiter en supportant toutes les injures, tout le déshonneur et toute la pauvreté, matérielle et spirituelle, si votre Très Sainte Majesté daigne me choisir et me recevoir dans un tel état de vie (*Exercices spirituels*, 98). » Il s'agit d'un Christ itinérant qui va de village en village, et de disciples en quête qui le suivent de manière inconditionnelle.

Dès le début des contemplations, Jésus-Christ est envisagé comme Celui qui appelle les siens à le suivre. En guise d'ouverture de la deuxième semaine, Ignace propose « L'appel du roi temporel qui aide à contempler la vie du Roi éternel » (*Exercices spirituels*, 91). C'est à partir de ce moment que le retraitant est introduit à la connaissance intime du Seigneur qui « s'est fait homme pour moi » (93) et donc dans l'intimité de celui qui est comme Lui et, qui vit comme Lui (93). Après avoir contemplé son incarnation sa naissance et sa vie cachée, le retraitant connaît déjà assez l'Esprit de Jésus, humilité et pauvreté, pour affronter l'esprit de Satan et préparer, en toute liberté, les décisions qu'il prendra. Et pendant toute cette période – qui peut durer quelques jours – il va contempler la vie publique de Jésus, depuis son baptême jusqu'à Béthanie, afin d'approfondir sa connaissance intime du Seigneur, L'aimer et Le suivre. À partir de la troisième semaine commence la contemplation de la passion au cours de laquelle le retraitant est convié à « demander souffrance, bouleversement et confusion parce que c'est pour mes péchés que le Seigneur se dirige vers la passion » et à demander « de souffrir avec le Christ souffrant et d'être prostré avec le Christ prostré » (*Exercices spirituels*, 193 et 203) ; et la quatrième

Les Exercices spirituels de saint Ignace de Loyola

semaine est consacrée à la résurrection. On y demande « la grâce de se réjouir et d'éprouver intensément une telle gloire et un tel amour du Christ notre Seigneur (221) ». Et la « contemplation pour atteindre l'amour » (230-237) vient clore les quatre semaines d'exercices.

« Suite » et « imitation » sont des paroles du Nouveau Testament qui désignent respectivement Jésus de Nazareth et le Christ de la foi. Mais Ignace ne distingue pas. En face du Christ qui appelle, le disciple est invité à connaître le Maître pour mieux l'aimer, mieux le servir et participer avec Lui au salut des hommes qui Lui a été confié par le Père. Là encore, cette connaissance intérieure qui conduit le chrétien à s'éprendre de Jésus-Christ et à le suivre de manière inconditionnelle est donnée par la contemplation des mystères de sa vie.

Une pédagogie

La pédagogie ignacienne conduit le retraitant à libérer sa propre liberté de tout ce qui la conditionne afin de pouvoir suivre le Christ. C'est ainsi que, grâce à la contemplation des mystères de la vie du Christ et à la pédagogie qui la met en œuvre, s'opère une nouvelle synthèse spirituelle entre création et rédemption. Nulle incompatibilité entre être dans ce monde et suivre Jésus-Christ, point de « fuite du monde » dans le sens de la *devotio moderna*. Certes il existe une fuite et une séparation du monde comme l'expose clairement la « méditation des deux étendards » (*Exercices spirituels*, 136-147), mais il s'agit d'une séparation faite de l'intérieur, à partir des critères et de l'Esprit de Jésus et assimilés dans la contemplation sereine des mystères de sa vie. Ainsi, on comprend mieux la prière que Jésus adresse à son Père et dans laquelle il dit « Je ne te prie pas de les enlever du monde » (*Jean 17, 15*) avant d'affirmer « Ils ne sont pas du monde comme moi je ne suis pas du monde » (*Jean 17, 16*).

La prière du cœur

Ignace hérita de la nouvelle spiritualité une préférence marquée pour la prière du cœur qui met l'accent davantage sur le fait de goûter intérieurement les choses contemplées que sur la connaissance intellectuelle. Ou alors si on parle de connaissance, disons qu'elle est intérieure. Ou plutôt que l'on découvre l'unité de l'intelligence et du cœur. L'affection s'éveille dans une relation personnelle entre

ACCUEILLIR JÉSUS Luis Rocha e Melo

un « je » et un « tu ». Et en l'occurrence c'est le Christ, présent dans le mystère de nos vies, qui est ce Quelqu'un avec lequel nous pouvons avoir une relation personnelle et affective. Ignace parle le langage de son temps quand il dit que « le plus important n'est pas de savoir ce qui rassasie l'âme et la satisfait mais de sentir et de goûter les choses de l'intérieur (*Exercices spirituels*, 2) ». Il s'agit de savourer ce que l'intelligence apprend du mystère du Christ et de comprendre avec son intelligence ce que l'on savoure. Quand il parle de « connaissance intérieure du Seigneur » (*Exercices spirituels*, 104) comme d'une grâce à demander à chaque contemplation de la vie du Christ, Ignace fait référence à un don spirituel que l'homme reçoit et qu'il « goûte » intérieurement, touché par la gratuité de cet amour qui lui est donné et qui lui donne accès à une compréhension plus profonde du mystère.

C'est aussi à l'époque d'Ignace qu'on redécouvre la notion de « sens spirituels », déjà présente dans l'Écriture : « Venez et voyez comme le Seigneur est bon (*Psaumes* 34, 9) », et dans la tradition antérieure (saint Augustin, Richard de Saint-Victor, saint Thomas d'Aquin, saint Bonaventure). Il s'agit de facultés propres à l'imagination qui permettent de capter intuitivement ce que communique *Quelqu'un* de présent, et qui, dans les relations interpersonnelles, s'apparentent à des sens corporels. Relevant du langage de la contemplation, ces sens nous font « savourer » la tendresse du Christ pour la femme adultère, « voir » les merveilles de Dieu lors de la pêche miraculeuse ou « sentir » le baiser que donne le Père au fils perdu et retrouvé. Des sens, donc, de nature simultanément spirituelle et corporelle, de type intuitif, propre à l'amour. Des sens qui reflètent l'unité substantielle de l'être humain et qui lui permettent d'accueillir et de pénétrer le mystère qui se révèle en Jésus-Christ sans recourir à la médiation de la spéculation intellectuelle. Ignace propose d'appliquer ces sens chaque jour des exercices en guise de cinquième exercice du jour. Il s'agit de l'intuition dans l'harmonie d'un amour sans parole, issu d'une contemplation quotidienne. C'est en elle que se « voit », se « touche » et se « savoure » la densité du mystère contemplé (Jésus-Christ fait homme pour mon salut) à l'image de deux amoureux qui voient, se comprennent, communiquent et se donnent l'un à l'autre parce qu'ils ne font plus qu'un dans leur amour.

De plus, Ignace propose au retraitant cinq heures de prière quotidienne et lui recommande de se couper « de tous ses proches et amis,

Les Exercices spirituels de saint Ignace de Loyola

par exemple en changeant de maison et en allant s'installer dans une autre maison pour y vivre le plus discrètement possible» (*Exercices spirituels*, 20). Ce n'est pas une nouveauté à son époque : on y avait déjà redécouvert la nécessité de la prière intérieure et les franciscains, mus par le désir de réformer l'Église, avaient créé des maisons de retraite et les bénédictins finirent par faire, à Valladolid, un vœu spécial de complète solitude.

La méthode

Le chemin de la méditation et de la contemplation des mystères de la vie du Christ présuppose néanmoins une méthode. Il est en effet difficile de persévérer une heure ou une heure et demi dans la prière, que ce soit dans le cadre d'une retraite ou non, si le retraitant ne s'appuie pas sur des méthodes sûres pour le guider et le rapprocher de Dieu. Le goût de la prière méthodique qui caractérise le xv^e et le début du xvi^e siècle explique l'apparition progressive des manuels de spiritualité intérieure dont *l'Imitation du Christ* fournit un bon exemple bien qu'il ne soit peut-être pas assez systématique. Une pédagogie plus claire et plus incisive était nécessaire. Luis Barbo, grand réformateur du clergé, publia plusieurs traités dont l'un, *Méthodes de prière et de méditation*, décrit trois types de prière : la prière vocale, qui est celle des débutants, la méditation, qui est un degré supérieur de la prière destiné à ceux qui sont avancés, et la contemplation, degré suprême auquel on parvient à travers la méditation. Parmi les bénédictins de Valladolid, auxquels Luis Barbo enseignait par lettres la prière méthodique, figurait Garcia Cisneros qui écrivit plus tard *l'Exercice de la vie spirituelle* et dont Ignace eut connaissance.

Dans les Exercices, on ne peut séparer ce qui relève de la méthode de ce qui relève de la pédagogie dans la conduite du retraitant qui est appelé librement à tout abandonner et à suivre Jésus-Christ. Les exercices de contemplation de sa vie ne sont pas simplement destinés à encourager le retraitant dans sa piété, ils constituent le fondement d'une démarche qui l'engage jusqu'à la racine même de son être. L'appel de Jésus commence comme une proposition acceptable et devient un appel irrécusable qui projette l'individu dans l'aventure du Royaume et la recherche de la plus grande gloire de Dieu. Le retraitant se laisse envelopper, séduire ou conquérir par Jésus-Christ et entre dans une relation personnelle avec Lui afin d'être avec Lui et comme Lui (*Exercices spirituels*, 95 et 98) et se mettre

ACCUEILLIR JÉSUS Luis Rocha e Melo

en route avec Lui au service de sa divine majesté. Présent dès le début, le discernement spirituel monte *crescendo*, jusqu'à la *méditation des deux étendards* lors du quatrième jour de la deuxième semaine. Et c'est quand apparaît clairement, ou du moins relativement, la proposition concrète du Christ, connue alors intérieurement par la contemplation des mystères de sa vie, que le retraitant est prêt à Lui donner sa réponse. La passion et la résurrection, elles aussi présentes depuis le début, reprennent tout le parcours des deux premières semaines et confirment les options prises.

Chacune des contemplations des mystères de la vie de Jésus a sa propre méthode. De même, chaque jour des Exercices possède une pédagogie de la prière spécifique. La contemplation commence par trois préambules introductifs : le premier rappelle un épisode de la vie de Jésus, un autre propose un exercice d'imagination qui met en scène le retraitant dans les circonstances historiques de l'épisode afin de le rendre présent à la scène comme s'il en avait été l'un des protagonistes, et le troisième détermine l'objectif de la contemplation : « Demander ce que je veux. Ici ce sera la connaissance intime du Seigneur qui, pour moi, s'est fait homme afin que je L'aime et que je Le suive » (*Exercices spirituels*, 104). Puis suivent quelques autres points : « 1) regarder les individus... en faisant de moi un pauvre et un esclave et en les regardant, les contemplant et les servant dans leurs besoins comme si je me trouvais présent... ; 2) prêter attention, distinguer et examiner ce qu'ils disent... ; 3) prêter attention et considérer ce qu'ils font. » La contemplation s'achève par un dialogue affectif avec chacune des personnes contemplées : Jésus, Marie et la Très Sainte Trinité.

Notons au passage que le mot « contemplation » peut désigner des états de l'âme extrêmement divers. Ignace leur donne une signification propre quand il parle de l'exercice spirituel – dans le sens d'une contemplation par l'imagination des scènes évangéliques qui suppose peu de discours et beaucoup d'affect – qui tout au long de la journée va se rapprocher du sens classique de la contemplation. De fait les troisième et quatrième exercices de la journée consistent à répéter les deux premiers, non pas comme une répétition d'une chose donnée, mais « en repérant et en s'attardant sur les points qui furent les objets de consolation ou de désolation ou encore de hautes satisfactions spirituelles » (*Exercices spirituels*, 62 et 118). C'est là

Les Exercices spirituels de saint Ignace de Loyola

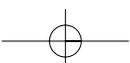
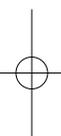
qu'on écoute le mieux la voix de Dieu qui parle dans le silence et dans la joie. Le cinquième exercice est une « application des cinq sens (*Exercices spirituels*, 121) dont nous avons déjà parlé au sujet de la contemplation.

Sans être suivie pas à pas, la pédagogie ignacienne dans la contemplation de la vie du Christ tient une place importante dans les écoles de spiritualité qui lui font suite, et aujourd'hui encore. Pour toutes ces écoles, il était nécessaire que la révélation de Dieu – le mystère du Christ en qui étaient cachés tous les trésors de la sagesse et de la science – se fixe dans l'espace et le temps, puisqu'il n'est pas possible à l'être humain d'embrasser cela dans sa totalité, et encore moins, d'une seule vue. Le mystère du Christ se révèle dans l'histoire de Jésus de Nazareth, de son incarnation, de sa naissance jusqu'à sa mort et sa glorification, uni au Père, présent en chacun de ses actes et de ses enseignements. Chaque moment de sa vie contient la totalité du mystère que l'intelligence humaine cependant ne peut comprendre. Mais chaque épisode est plus accessible s'il est relié à tous les autres, afin d'accéder ainsi, à la lumière de l'Esprit Saint, à tout le mystère de Dieu. Entendre et assimiler le contenu salvifique de chaque épisode est comme un chemin assuré pour entrer dans le monde de Dieu (le royaume des cieux) et participer au salut de l'humanité, selon le dessein de Dieu révélé par Jésus-Christ.

Ainsi, il y aurait lieu de s'étonner si, avant comme après le XVI^e siècle, les écoles de spiritualité chrétienne avaient envisagé un autre chemin que la méditation et la contemplation des mystères de la vie de Jésus, puisque le croyant se met à la suite du Christ, suivant les cultures et les mentalités de chaque époque. Dans le cas contraire, il y aurait eu lieu de reprendre la réponse de Jésus à Philippe : « Je suis avec vous depuis si longtemps, et cependant, tu ne m'as pas reconnu ! Celui qui m'a vu a vu le Père. » (*Jean* 14, 9.)

Traduit du portugais par Denys Marion,
Titre original de l'article dont est extrait ce texte :
Os misterios da vida de Jesus nes escolas de espiritualidade eintes e durante o seculo XVI.

Luís Rocha e Melo, né au Portugal. Professeur de Spiritualité à la Faculté de Théologie, Université catholique portugaise de Lisbonne. Prêtre de la compagnie de Jésus.



Anton ŠTRUKELJ

La beauté spirituelle des icônes

LA divine liturgie de saint Basile le Grand chante, après l'épî-clèse, un hymne à la Mère de Dieu :

« En toi se réjouissent, ô Pleine de grâce, toute la création,
la hiérarchie des anges et la race des hommes.
Ô Temple sanctifié, ô Jardin spirituel, ô Gloire virginale,
c'est en toi que Dieu s'est incarné, en toi qu'est devenu petit enfant
celui qui est notre Dieu avant tous les siècles.
De ton sein il a fait un trône, il l'a rendu plus vaste que les cieux.
Ô Pleine de grâce, toute la création se réjouit en toi. Gloire à toi. »

Il y a aujourd'hui bien des ouvrages consacrés aux icônes¹. Nous nous limiterons ici à quelques aspects théologiques du langage de la beauté et de l'Incarnation. Notre tradition occidentale la plus authentique, que nous partageons pleinement avec nos frères orthodoxes, nous enseigne que le langage de la beauté mis au service de la foi est capable d'atteindre le cœur des hommes et de leur faire connaître de l'intérieur Celui que nous osons représenter en images, Jésus-Christ, Fils de Dieu fait homme.

L'image sacrée représente principalement le Christ. Dans la célébration liturgique, tous les signes renvoient au Christ : les images

1. Parmi d'autres, qui seront cités au cours de cet article, Christoph Schönborn, *L'icône du Christ. Fondements théologiques élaborés entre le 1^{er} et le II^e Concile de Nicée (325-787)*, Fribourg, 1987.

ACCUEILLIR JÉSUS Anton Štrukelj

sacrées de la sainte Mère de Dieu et des saints le font aussi. Ils signifient en effet le Christ qui est glorifié en eux. Le II^e Concile de Nicée a confirmé la tradition selon laquelle « les images vénérables et saintes, tout comme les représentations de la Croix précieuse et vivifiante, qu'elles soient peintes, en mosaïques ou de quelque autre matière appropriée, doivent être placées dans les saintes églises de Dieu, sur les ustensiles et vêtements sacrés, sur les murs et les tableaux, dans les maisons et sur les chemins, aussi bien l'image de notre Seigneur, Dieu et Sauveur, Jésus-Christ, que celle de notre Dame, la toute pure et sainte Mère de Dieu, des saints anges, de tous les saints et des justes² ».

Fondement christologique de l'icône

Lors de la controverse iconoclaste, c'est la christologie qui fournit la solution. Le Septième Concile œcuménique, réuni à Nicée en 787, pour justifier le culte des icônes, celles du Christ, mais aussi celles de la Mère de Dieu, des anges et de tous les saints, contre les iconoclastes, s'est appuyé sur le mystère du Verbe incarné. En s'incarnant, le Fils de Dieu a inauguré une nouvelle « économie » des images. « Le Christ est l'image (icône) du Dieu invisible » (*Colossiens* 1,15). Par ces mots, saint Paul veut dire que l'humanité visible du Christ est l'icône de sa divinité invisible. C'est ce que répète le *kontakion* de la fête de l'Orthodoxie « Ayant rétabli l'image souillée dans son antique dignité, le Verbe l'unit à la *Beauté divine* »³.

La justification définitive des icônes se fonde sur le mystère de l'Incarnation. La question des icônes reste fondamentale parce qu'elle est étroitement liée à l'essence même du christianisme, à l'Incarnation⁴. Jean Damascène affirme : « Parce que l'Invisible, dans son Incarnation, s'est manifesté visible, il est évident que l'on peut dépeindre l'image de Celui qui a été visible⁵. »

2. Concile de Nicée II, cité dans *Le catéchisme de l'Église catholique*, § 1161.

3. Cf. Paul EVDOKIMOV, *L'art de l'icône. Théologie de la beauté*, Paris 1972, p. 157.

4. E. SENDLER, *L'icône, image de l'invisible. Éléments de théologie, esthétique et technique*, Paris 1981, p. 38.

5. Jean DAMASCÈNE, *Adversus eos qui sacras imagines abiciunt*, PG 94, 1239. Traduit dans Jean DAMASCÈNE, *Le visage de l'invisible*, Pères dans la foi 57, Paris, 1994.

La beauté spirituelle des icônes

Or c'est la théologie de l'Incarnation qui a donné à l'image son aspect original. Le Christ est la Parole incarnée, « l'image du Dieu invisible » (*Colossiens* 1,15), objet de vision. L'art peut donc représenter la forme, l'effigie du visage humain de Dieu et conduire celui qui le contemple à l'ineffable mystère de ce Dieu fait homme pour notre salut. Ainsi le Pape Hadrien pouvait-il écrire : « Au moyen d'un visage visible, notre esprit sera emporté par un attrait spirituel vers la majesté invisible de la divinité, à travers la contemplation de l'image où est représentée la chair que le Fils de Dieu a daigné prendre pour notre salut. Qu'ainsi nous adorions et nous louions ensemble en le glorifiant en esprit ce même Rédempteur, car, comme il est écrit, "Dieu est Esprit" (*Jean* 4, 24), et c'est pour cela que nous adorons spirituellement sa divinité⁶. »

Puisque le mystère de l'Incarnation est une œuvre de l'Esprit Saint, l'iconographie est pareillement le fruit d'un art *inspiré*. « Si personne ne peut dire : "Jésus est le Seigneur !" si ce n'est par le Saint Esprit (*1 Corinthiens* 12,3), personne ne peut représenter l'image du Seigneur, si ce n'est par l'Esprit Saint. Il est l'Iconographe divin⁷. »

Les thèmes traditionnels dans l'iconographie de l'Orient chrétien

L'iconostase classique comporte cinq rangées. Au rez-de-chaussée, c'est-à-dire à la première rangée sont exposées les icônes du lieu. Au centre, les portes royales représentent l'Annonciation et les quatre Évangélistes. À droite des portes royales, c'est toujours le Sauveur qui est représenté. À côté de Celui-ci, on voit l'icône propre de l'église du lieu. À gauche des portes royales, la place est toujours réservée à la Mère de Dieu, *l'hodigitria*, c'est-à-dire « Celle qui montre le Christ », qui est la Voie. L'icône à côté de celle-ci montre le patron céleste du lieu. Au-dessus des portes royales, on place l'icône de la dernière Cène.

6. Lettre d'Hadrien I^{er} aux empereurs, dans Mansi, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio* XII, Florence 1766, col. 1062 AB. Cf. Jean-Paul II, *Lettre apostolique Duodecimum saeculum pour le douzième centenaire du II^e Concile de Nicée (4 décembre 1987)*.

7. P. FLORENSKIJ, *Le porte regali. Saggio sull'icona* [Les portes royales. Essais sur l'icône], Milan, 1977, p. 74-77, et dans le même sens, Evdokimov, *op cit.*, p. 13.

ACCUEILLIR JÉSUS Anton Štrukelj

Au centre de la deuxième rangée de l'iconostase, on peut contempler le Sauveur en gloire, le « Pantocrator », adoré par la Vierge et l'Archange Gabriel à sa gauche, et saint Jean-Baptiste, le Précurseur et l'Archange Michel à sa droite. Ensuite viennent les Apôtres, les Pères de l'Église et d'autres saints. Cette rangée s'appelle la *déisis*, la supplication.

La troisième rangée est appelée rangée des fêtes : elle représente les fêtes principales de l'année liturgique. On peut y contempler la vie terrestre de la bienheureuse Vierge Marie et celle de Notre Seigneur Jésus-Christ. Chronologiquement, l'année liturgique dans l'Église byzantine commence par la fête de la Nativité de la Vierge (8 septembre). Puis viennent les icônes représentant la Présentation de la Vierge au Temple, L'Annonciation, La Nativité du Christ, Le Baptême de Jésus qui est aussi L'Épiphanie du Seigneur, La Transfiguration, La Résurrection de Lazare, L'entrée messianique de Jésus à Jérusalem, La Crucifixion, La descente du Seigneur aux enfers et sa Résurrection, L'Ascension, La Pentecôte et L'Assomption de la très sainte Mère de Dieu. L'année liturgique se clôt sur cette fête. Il est évident que les icônes de la Vierge et de notre Seigneur ont une importance fondamentale pour la série des mystères de la vie de Jésus que ce cahier introduit.

En regardant plus en haut, à la quatrième rangée, on voit les prophètes autour de l'icône de *Znamenije*, c'est-à-dire l'icône de la Vierge du Signe : elle porte l'Enfant dans son sein.

La dernière rangée rassemble autour de la Trinité les figures des Patriarches. Tout au sommet se trouve le Calvaire. Au pied de la Croix, Marie et le disciple bien-aimé écoutent les dernières paroles du Crucifié : « Tout est consommé » (*Jean 19, 30*). Ainsi, l'iconostase résume toute l'histoire de salut.

La force de la beauté

Ajoutons à cette brève description liturgique quelques aspects esthétiques.

La création tout entière est belle. Chaque créature rayonne la beauté. C'est précisément cet aspect positif qui s'affirme dans le récit biblique de la création du monde. « En tirant le monde du néant, le Créateur, le Poète divin, compose sa "symphonie en six jours", l'*Hexaéméron*, et, à chacun de ces actes, il vit que c'était

La beauté spirituelle des icônes

beau. Le texte grec du récit biblique dit *kalon* – beau, et non *agathon* – bon, le mot hébreu signifie les deux à la fois » écrit Paul Evdokimov⁸.

La beauté possède une formidable force d'attraction. Il y a un charme irrésistible dans la splendeur des créatures. La perception de la beauté et l'enchantement sont deux éléments qui s'appellent l'un l'autre. Personne ne s'aperçoit de la beauté sans être déjà enchanté par elle, et personne ne peut être enchanté par la beauté sans l'avoir vue⁹.

La beauté est évidente en soi. L'homme, ébloui par la beauté, contemple la gloire dont la lumière fait jaillir du cœur de toute créature un chant de louange. « L'icône est une doxologie, elle ruisselle de joie et chante par ses moyens propres la gloire de Dieu. La vraie beauté n'a pas besoin de preuves. L'icône ne démontre rien, elle montre ; évidence éclatante, elle se pose en argument "kalokagathique" de l'existence de Dieu¹⁰. » Il est très significatif que le génie grec ait réuni le Beau et le Bon en un seul terme, *kalokagathon*, qui désigne le lieu du Vrai. « Le beau est la splendeur du vrai » disait Platon.

La contemplation de la beauté n'est pas seulement un acte esthétique, mais aussi un acte religieux. Cela se vérifie surtout quand on regarde les icônes. « Pour l'Église Orthodoxe, la beauté est le vêtement royal du Dieu triomphant : "Le Seigneur règne, Il s'est vêtu de splendeur" (*Psaume* 92). Dans le plan humain, elle est le couronnement divin d'une œuvre ; la correspondance de l'image à son prototype. Or, dans l'art religieux, comme dans l'art profane, la beauté a sa valeur en elle-même ; elle est le but de l'œuvre¹¹. »

L'icône possède en soi une valeur sacrée ; elle porte une force spirituelle, elle représente le monde invisible. C'est pourquoi l'icône suscite dans le spectateur un amour du beau : une *philocalie*. Comme le dit saint Basile : « Les hommes désirent le beau par nature¹². »

8. Paul EVDOKIMOV, *op. cit.*, p. 11-12.

9. Cf. Hans Urs VON BALTHASAR, *La gloire et la croix. Les aspects esthétiques de la Révélation, I Apparition*, Paris, 1965, p. 28.

10. Paul EVDOKIMOV, *op. cit.*, p. 157.

11. L. OUSPENSKY, *L'icône, vision du monde spirituel. Quelques mots sur son sens dogmatique*, Paris, 1948, p. 13.

12. Saint Basile de CÉSARÉE, *Regulae fusius tractatae*, PG 31, col. 912 A.

ACCUEILLIR JÉSUS ————— Anton Štrukelj

Une réalité présente

La suprême beauté, celle de Dieu, peut être représentée par une œuvre artistique. Les couleurs peuvent rendre visible ce qui, par essence, demeure invisible. Telle est l'antique et toujours actuelle question de l'art, comme la pose T. Špidlík : « Comment le matériel peut-il devenir signe et symbole de l'immatériel ? Le corps, de l'esprit ? En iconographie sacrée, le problème est transporté au niveau essentiellement supérieur : comment ce qui appartient à la réalité créée peut-il devenir symbole du divin ¹³ ? »

Špidlík répond en expliquant que l'icône est une vraie manifestation du monde invisible. L'icône n'est pas une image quelconque, elle est une présence réelle du monde spirituel. L'icône expose aux yeux du spectateur une réalité divine ; elle crée une atmosphère céleste. Pour cette profonde raison, selon la conviction orthodoxe, l'icône n'est jamais un objet uniquement artistique, on n'expose jamais une icône dans une galerie – ce qui signifierait une profanation – on la pose dans le sanctuaire pour la vénération, pour la prière des fidèles. « C'est la théologie liturgique de la présence, affirmée dans le rite de la consécration [de l'icône], qui distingue nettement l'icône d'un tableau à sujet religieux et trace la ligne de démarcation entre les deux ¹⁴. »

L'icône a un caractère théophanique ; elle suscite non pas l'émotion, mais le sens mystique, le *mysterium tremendum*. L'œuvre d'art laisse place à une théophanie ; tout spectateur à la recherche d'un spectacle n'est pas ici à sa place ; l'homme, saisi par une révélation fulgurante, se prosterne dans un acte d'adoration et de prière.

L'icône a aussi un caractère sacramentel. « Disons l'essentiel : pour l'Orient, *l'icône est l'un des sacramentaux*, plus précisément celui de la présence personnelle ¹⁵. » Le Concile de 860 affirme une

13. T. ŠPIDLÍK, « L'icône, manifestation du monde spirituel », dans *Gregorianum* 61/3 (1980) p. 539-554, ici p. 539. Cf. T. *Id.*, article « Icône » du *Dictionnaire de spiritualité* VII/2, coll. 1224-1229 et P. Miquel, article « La théologie de l'icône » du *Dictionnaire de spiritualité* VII/2, coll. 1229-1239.

14. Paul EVDOKIMOV, *op. cit.*, p.155.

15. Paul EVDOKIMOV, *op. cit.*, p. 154. Evdokimov fait ici allusion à la théologie de Théodore Stoudite, adoptée par les Orthodoxes, selon laquelle l'icône ne représente ni l'une ni l'autre des deux natures du Christ de façon mutuellement exclusive, mais sa personne (son « hypostase »). C'est ce que signifie l'expression « présence personnelle », ou « hypostatique », à bien distinguer de celle de « présence réelle » employée en Occident pour parler de la présence substan-

La beauté spirituelle des icônes

réelle présence dans le même sens : « Ce que l'Évangile nous dit par la parole, l'icône nous l'annonce par les couleurs et *nous le rend présent*.¹⁶ » L'iconographie chrétienne transcrit par l'image le message évangélique que l'Écriture Sainte transmet par la parole.

Quel est donc l'accès véritable à la réalité représentée par l'image dépeinte ? Il n'y a qu'une seule réponse à cette question : la prière. Tel est le but de l'art sacré : porter les fidèles jusqu'à Dieu, jusqu'à la Beauté qui a inspiré l'iconographe lui-même. C'est dans la contemplation que l'icône nous parle. « La beauté et la couleur des images stimulent ma prière. C'est une fête pour mes yeux, autant que le spectacle de la campagne stimule mon cœur pour rendre gloire à Dieu¹⁷. »

Paul Evdokimov dit à ce propos : « On prouve l'existence de Dieu par l'adoration, non par les preuves. C'est l'argument liturgique et iconographique¹⁸. » Quant à l'icône, elle fait l'objet d'une vénération relative, et non d'une adoration. Celle-ci est réservée exclusivement à Dieu. L'honneur rendu aux saintes images est une « vénération respectueuse » (*proskynesis timètikè*), non une adoration (*latrèia*) qui ne convient qu'à Dieu seul.

L'icône dépasse donc les limites du temps, mais elle ne rompt pas ses relations avec le monde. L'icône représente une réalité surnaturelle et en même temps, elle aide le chrétien à vivre sa vérité en tant qu'être liturgique. L'être humain, disent les Pères, c'est l'homme du *Sanctus*.

La connaissance spirituelle

L'iconographe doit prier avec des larmes, afin que Dieu pénètre son âme. « Les règles du Concile des Cent Chapitres ordonnent de "travailler avec la crainte de Dieu, car c'est un art divin". Il exige le

tielle du Christ dans le Sacrement de l'Eucharistie L'icône n'est pas un Sacrement, mais un Sacramental, au même titre que l'Écriture. (N.d.l.R.)

16. MANSI, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, XVI, p. 400. Et Théodore Stoudite d'ajouter : « Ce qui d'un côté est représenté par l'encre et le papier, de l'autre est représenté dans l'icône grâce à diverses couleurs et autres matériaux », (*Antirrheticus*, I, 10, PG 99, col. 339D).

17. Jean DAMASCÈNE, *De sacris imaginibus orationes*, 1,16, dans PG 96, col. 1245A.

18. Paul EVDOKIMOV, *op. cit.*, p. 28.

ACCUEILLIR JÉSUS Anton Štrukelj

ministère charismatique des “saints” iconographes qui apprennent à “jeûner par les yeux” et s’y préparent par une longue ascèse de prière, ce qui marque le passage de l’art à l’art sacré¹⁹. »

Il s’agit surtout d’avoir une vision intérieure de la beauté avant que l’on ne commence à dépeindre l’icône. Il faut d’abord apprendre à connaître la réalité spirituelle. Il ne suffit pas d’avoir une « connaissance pragmatique, à laquelle arrivent même les impies, mais il faut la connaissance pneumatique, réservée aux saints²⁰ ». Les hommes spirituels ont « une âme voyante ». C’est le cœur pur qui rend capable de percevoir la beauté divine²¹. Pour la contemplation, il faut posséder un « sens spirituel », un « cœur », doué d’une intuition totale²².

La purification du cœur est une condition indispensable non seulement pour vivre authentiquement l’Évangile, mais également pour « voir la lumière de la beauté ». Il y a une différence entre la vie spirituelle et la vie charnelle : « Ce qui est né de la chair, est chair, et ce qui est né de l’Esprit est Esprit », dit l’Apôtre. Selon saint Augustin, l’homme peut devenir charnel jusque dans son esprit, et il peut devenir spirituel jusque dans sa chair. Il est clair que l’art de l’icône exige de grands efforts spirituels et engage en même temps la créativité humaine. « L’homme est essentiellement créateur. L’élément de la créativité est immanent à la vie humaine. En ce sens, l’homme peut être défini comme l’être qui participe consciemment à la créativité divine²³. »

Or, l’icône est un reflet du monde céleste. C’est pourquoi la vue de l’iconographe doit passer par une ascèse, par un « jeûne des yeux » (S. Dorothee)²⁴ afin de coïncider avec celle de l’Église. Sur l’icône doit apparaître la beauté spirituelle, les aspects esthétiques et naturels ne sont que d’une importance relative. « La primauté de l’avènement théophanique décentre toute composition iconogra-

19. Paul EVDOKIMOV, *op. cit.*, p. 161.

20. EVAGRE, *Centuries* 6,2; éd. A. Guillaumont, OP 28, p. 216; cité par T. ŠPIDLÍK, *La spiritualité de l’Orient chrétien. Manuel systématique*, Rome, 1978, p. 315.

21. T. ŠPIDLÍK, « L’icône, manifestation du monde spirituel », p. 543.

22. T. ŠPIDLÍK, *La spiritualité de l’Orient chrétien*, p. 318, 94, 109.

23. L. S. FRANK, *Il pensiero religioso russo da Tolstoj a Losskij*, Milan, 1977, p. 277.

24. L. OUSPENSKY, *Essai sur la théologie de l’icône dans l’Église orthodoxe*, Paris, 1960, p. 210.

La beauté spirituelle des icônes

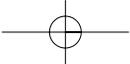
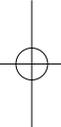
phique du contexte historique immédiat²⁵. » Les icônes ne sont que l'expression en couleurs de la beauté spirituelle.

Dostoïevski, dans une lettre impressionnante, la première qu'il ait écrite après sa libération du bagne, rend témoignage à la beauté suprême du Seigneur Jésus quand il explique : « Dieu m'envoie parfois des minutes d'entière sérénité. C'est en de telles minutes que j'ai composé en moi une profession de foi, où tout est clair et sacré. Cette profession de foi est très simple, la voici : croire qu'il n'y a rien de plus beau, de plus profond, de plus sympathique, de plus raisonnable, de plus courageux ni de plus parfait que le Christ ; et non seulement il n'y a rien, mais, je me le dis avec un amour jaloux, il ne peut rien y avoir²⁶. »

Anton Štrukelj, né 1952 en Slovénie, prêtre depuis 1976, est professeur de théologie dogmatique à Ljubljana, secrétaire de la Conférence épiscopale slovène, membre de la Commission théologique internationale et rédacteur en chef de l'édition slovène de *Communio*.

25. Paul EVDOKIMOV, *op. cit.*, p. 156.

26. Cité par Henri DE LUBAC, *Le drame de l'humanisme athée*, Paris, 7^e édition revue et augmentée 1983, p. 316.



Communio, n° XXVII, 2 – mars-avril 2002

Henri CAZELLES

Maternité et Bible

LA Bible est plus qu'un recueil de prescriptions que son Dieu impose à l'homme en personne et selon lesquelles il le jugera, plus qu'un livre où les croyants découvrent des dogmes qu'ils expriment dans des confessions de foi. Dans sa complexité littéraire de textes composés et agencés sur plus d'un millénaire, la Bible se présente comme un témoignage de l'action du Dieu d'Israël qui fait naître son peuple au milieu des nations et des cultures religieuses de son univers.

Un Dieu est une puissance fécondante

Faute de connaissances précises sur l'Orient Ancien et ses cultures, on pouvait admettre au temps d'Auguste et du Christ comme au Moyen Âge que la Bible était l'écrit le plus ancien de l'humanité et qu'Israël avait été créé dans la nuit des temps. Grâce aux découvertes des orientalistes à partir du XVIII^e siècle, puis grâce au déchiffrement des hiéroglyphes égyptiens par Champollion, des cunéiformes par de Saulcy, Grotefend, Rawlinson, et à la découverte des civilisations égéennes et phéniciennes, le voile s'est déchiré. Israël ne se manifeste que tardivement (seconde moitié du 2^e millénaire av. J.-C.) au milieu de brillantes cultures qui remontent au 3^e millénaire et marquent la culture biblique de leur influence. Ainsi que le suggère la Bible, Israël n'est pas constitué comme une entité nationale lors de

SIGNETS

 Henri Cazelles

son installation en Canaan : il a été lentement « formé » (racine Y.TS.R, *Isaïe* 43, 1) par son « Père », créateur de l'univers, à partir de familles patriarcales et de tribus.

Dans l'Orient Ancien, un dieu n'est pas une idée, même si on lui reconnaît des attributs qui précisent plus ou moins sa nature, mais une puissance de vie. Là où il y a vie, qu'elle soit végétale, animale ou humaine, il y a divinité, même si elle apparaît lointaine, comme le Soleil ou la Lune. Le Dieu d'Israël, qui est celui du premier homme Adam, aussi bien que celui d'Abraham, est une puissance, il est reconnu comme Dieu national qui fait vivre Israël sur une terre avant d'être reconnu comme l'Unique dans l'univers, invisible, sauf dans ses théophanies, mais présent par son action. Quand Jésus répond à Philippe : « Qui m'a vu a vu le Père » (*Jean* 14, 9), ce n'est pas que le Père soit visible avec les yeux, c'est que l'action de Jésus est celle du Père : « Mon Père jusqu'à présent est à l'œuvre, et moi aussi je suis à l'œuvre » (*Jean* 5, 17 d'après la TOB). « Ce que fait le Père, le Fils le fait pareillement » (v. 19). Quand les disciples voyaient Jésus agir, ils percevaient le Père agissant. Cette œuvre est le don de la vie, jusqu'à la vie éternelle.

La Bible d'Israël s'ouvre par le début de deux « histoires saintes ». La plus ancienne, « deutéronomique », commence en *Genèse* (2,4b) par l'action de YHWH Dieu qui fait « le ciel et la terre », forme (racine Y.TS.R), l'homme de la glaise d'un sol à cultiver et en fait le premier père de famille. Elle se termine en II *Rois* (25, 27-30), par la grâce de Yehoyakin captif, héritier de la famille royale de David. Cette histoire sainte sera conservée et insérée dans l'« histoire sacerdotale » postérieure (*Genèse* 1,1 ; *Josué* 14-20), rédigée en exil, qui distingue le prince et le prêtre (*Nombres* 27, 12-23 ; *Ézéchiel* 1,44-45), et centre la vie d'Israël sur le culte du Temple, le sabbat et la circoncision ; elle garde l'espérance dans une restauration future.

Le salut de Dieu par la maternité

Moïse « sauve », (racine Y.SH. '), les filles de Jéthro des bergers qui les oppriment (*Exode* 2, 17), mais c'est avec la monarchie que ce terme apparaît massivement : la Bible insistera sur le salut individuel, surtout lorsqu'il aura été établi (*Ézéchiel*, 18) qu'il n'y avait pas devant Dieu de responsabilité collective, mais des responsabilités personnelles : dans le peuple de Dieu on distingue les justes des

Maternité et Bible

pervers (*Proverbes* 10, 11sq.), tandis qu'à l'origine, c'est son peuple ou ses villes que le roi «sauve» au nom du Dieu national (I *Samuel* 9, 16; 11, 3. 9 sqq.)¹. Puis quand l'institution royale défaillante inspire la défiance, ce sont les Juges qui «sauveront» dans le «Livre des Sauveurs», selon Richter (*Juges* 3, 9. 31; 6, 36).

Des textes plus anciens de l'histoire deutéronomique rappellent les menaces qui pèsent sur la vie de l'homme implanté sur son sol et responsable du sort de sa famille. Comme le roi David, il est tenté et succombe en négligeant la prescription divine. L'adversaire est le «serpent rusé» (*Genèse* 3, 1) que le livre de l'*Apocalypse* identifiera précisément à «Satan» (20, 2; voir *Job* 1, 6), «le prince de ce monde» dans l'Évangile. Il assume les puissances de vie séductrices et redoutables que l'homme rencontre sur son sol. Reprenant et corrigeant des images de mythes pré-bibliques, le serpent de *Genèse* 3, 1 est à la fois le serpent magique qui féconde le sol chez les Cananéens, le cobra politique sur le front du Pharaon, et le serpent babylonien qui dérobe la plante de vie au héros Gilgamesh. Ces puissances, qui ne sont pas le Dieu de la Bible, sont appelées diversement dans le Nouveau Testament : Autorités, Pouvoirs, Puissances, Souverainetés, Trônes, Anges (*Éphésiens* 2, 1. 21; *Colossiens* 1, 16; *Hébreux* 1, 4).

L'histoire deutéronomique, en l'occurrence le texte *jahviste* qu'elle incorpore², nous montre l'homme de chair séduit dès l'origine par ces puissances parmi lesquelles il vit et dont il paraît vivre. Elle ne dit pas que YHWH Dieu va le «sauver» : il intervient comme un juge qui règle à nouveau les conditions de vie sur le sol irrigué que l'homme doit cultiver. Pour avoir négligé la prescription divine, il ne pourra plus cueillir les fruits des arbres du jardin sans un travail pénible. Sa femme, avec laquelle il ne fait qu'une seule chair, gardera sa fécondité, mais enfantera dans la douleur. Quant

1. E. BEAUCAMP, «Le Salut dans l'Ancien Testament», in *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, XI, fascicule 62, 1988 p. 527. Le Nouveau Testament n'a pas désavoué cette perspective collective tout en éliminant la responsabilité. Voir C. GEFFRE qui évoque «le caractère dérisoire d'un salut individuel qui ne prendrait pas en compte le tragique de l'histoire humaine», *Un chemin de liberté* (Lumière et vie 250, 2001, p. 39). Voir aussi B. SESBOUÉ sur le langage de libération conjoint à celui de rédemption (*id.*, p. 56).

2. Pour un résumé récent et clair des 2 récits de la création qui ouvrent la *Genèse*, voir Ariès Alvarez VALDÈS, «Le monde a-t-il été créé 2 fois?», in *La Terre Sainte*, Jérusalem, juillet-août 2001, p. 182-187.

SIGNETS

 Henri Cazelles

aux puissances symbolisées par le serpent, elles sont abaissées au ras du sol, inférieures aux bêtes et à la femme qui, blessée au talon, lui écrasera la tête.

En attendant, il y a lutte entre les deux descendance (*Genèse* 3, 15). YHWH Dieu, puissance fécondante, ne supprime pas la fécondité qu'il a conférée à sa créature. L'histoire sacerdotale (*Genèse* 1, 11) rappellera que Dieu a créé des végétaux « portant semence », des êtres vivants qui grouillent et se multiplient, enfin homme et femme à l'image de Dieu, eux aussi féconds et se multipliant (1, 28), sans oublier les Puissances qui, elles, n'engendrent pas.

L'histoire deutéronomique avait eu une perspective différente, mais nullement contradictoire. Elle ne traitait pas de l'autonomie d'Israël au milieu des nations, grâce à sa Tôrah, mais des problèmes d'un Israël dynastique. YHWH Dieu avait promis à Abra(ha)m qu'en lui et sa descendance se béniraient toutes les familles du pays (*Genèse* 12, 3,7). Or il n'y a pas accord entre les descendants d'Abraham et leurs dynasties sur le roi héritier des promesses divines qui doit assurer au peuple de Dieu *mishpat* et *tsedaqah* (2 *Samuel* 8, 15). On traduit d'habitude « droit et justice ». Mais *tsedaqah* est plus que la justice, c'est le succès, la prospérité (*Isaïe* 41, 2)³. En reprenant d'anciennes traditions, tribales ou royales, l'histoire deutéronomique rappelle à chaque fois que l'héritier n'est pas l'aîné, mais un cadet, ainsi Isaac et non Ismaël, Juda et non Ruben, Siméon ou Lévi (*Genèse* 49, 10), finalement Salomon qui n'est que le dixième fils de David.

Cette histoire, tout en reconnaissant que l'héritier doit son choix et son bon gouvernement au Dieu national (2 *Samuel* 23, 1-4), en attribue la fécondité à la maternité royale, avant même qu'il n'y ait un roi en Israël. Ce n'est pas à la descendance d'Adam, mais à la descendance d'Ève qu'est annoncée la victoire sur le serpent en *Genèse* 3, 15. C'est Sarah qui obtient l'héritage pour Isaac, même si Ismaël doit devenir un grand peuple (*Genèse* 21, 10-13), Rébecca dont le stratagème dupe Isaac pour faire passer l'héritage sur Jacob et non sur Esaü (v. 27), Léa et Rachel qui se jalourent pour donner des enfants à Jacob, finalement Bethsabée qui, avec l'appui d'Abishag, Nathan, Sadoq et Benayahu, arrache au vieillard David le choix de Salomon son fils, contre Adonias fils de Haggit, Abathar et Joab. Le récit très humain de la succession de David (2 *Samuel* 23,20;

3. Voir H. CAZELLES, « De l'idéologie royale » in *Journal Ancient Near Eastern Society*, N. Y 5, 1973 (Fest GASTER), p. 109-126.

Maternité et Bible

1 *Rois* 1-2) n'ignore rien des intrigues de cour où les femmes du harem royal cherchent à promouvoir leur progéniture. L'héritier devenu roi savait ce qu'il devait à sa mère. Nous avons pour tout l'ancien Orient des témoignages sur l'importance de la mère du roi, souvent régente⁴. Le *Livre des Rois* tient à donner le nom de la mère du roi qui accède au trône. L'action fécondante du Dieu national qui fait vivre son peuple sur terre s'exerce par elle.

La fécondité divine par l'Esprit créateur⁵

Avec la chute de la monarchie, de nouveaux problèmes allaient se poser à la conscience religieuse d'Israël. Les puissances adverses l'avaient emporté. « Le souffle de nos narines, l'oïnt de YHWH, fut pris dans leurs fosses, lui dont nous disions : À son ombre nous vivrons au milieu des nations » (*Lamentations* 4, 21). Si la reine Esther sauve son peuple des intrigues d'Haman, c'est comme reine et non pas comme mère.

Par l'onction d'huile, Saül et David avaient reçu une puissance divine pour sauver Israël (1 *Samuel* 10, 6-10;11, 6;16, 13). C'est l'Esprit, *ruah*, qui fait d'eux des « oints » du Seigneur (24, 11), des « Messies ». La chute des monarchies israélites a laissé intacte l'attente d'un Messie héritier des promesses faites à David (2 *Samuel* 7, 12-16) dont Dieu même serait le père. L'Esprit est une puissance vitale qui agite les arbres (*Isaïe* 7, 2) et chasse la bale des montagnes (17, 13). Il repose sur le rejeton de Jessé et lui confère les dons de sagesse pour un gouvernement juste et prospère (*Isaïe* 11, 1-8). En une année de crise (734 av J.-C.), alors que, coalisés, Damas et Samarie veulent éliminer la dynastie de David et mettre sur le trône un Tyrien, le fils de Tabéel (en cunéiforme Tubail, en phénicien Ittoba'al, « Baal avec lui »), le prophète Isaïe intervient. Il prononce l'oracle de la *Almah*, la jeune fille qui va donner naissance à Emmanuel, « *El* avec nous ». Elle n'est pas encore reine, mais sa maternité est signe de salut par un descendant de David (*Isaïe* 9, 6).

4. Voir H. CAZELLES, « La mère du Roi-Messie », in *Études d'histoire religieuse et de philologie biblique*, Paris, 1996, p. 109-126.

5. *Le Mystère de l'Esprit Saint*, préface par G. LEFEBVRE, o. s. b, Études de H. CAZELLES, P. EVDOKIMOV, A. GREINER, Mame, 1969.

SIGNETS

 Henri Cazelles

Ces textes seront lus et médités comme gage d'espérance après la fin politique de la dynastie. Ce sera une espérance *messianique* au sens courant du mot, mais sans oublier que « Messie » implique le don de l'Esprit. Avec l'exil et les souffrances du peuple, la révélation biblique ne réserve plus l'Esprit vivifiant (*Ézéchiel* 37, 5-6), appelé maintenant Esprit Saint (*Psaumes* 51, 13), à l'héritier de David. De même que Dieu répand les eaux sur la terre desséchée, il répandra son Esprit sur la race de Jacob (*Isaïe* 44, 3). Par ses refus au désert, Israël avait « contristé » l'Esprit Saint qui le « menait au repos » (63, 10-13). Maintenant Dieu va changer le cœur de l'Israélite et mettre en lui son Esprit (*Ézéchiel* 36, 27s). Il le ramènera sur un sol fertile, dans une Jérusalem restaurée et élargie, à la maternité débordante : « Crie de joie, stérile qui n'enfantais plus, éclate en cris de joie et d'allégresse, toi qui n'as pas eu les douleurs. Car, plus nombreux sont les fils de l'abandonnée que les fils de l'épouse » (*Isaïe* 54, 1). Comme Déborah (*Juges* 5, 7), Jérusalem est « mère en Israël » après la dévastation des villages : « Enfante-t-on une nation toute à la fois, qu'à peine en gésine Sion ait enfanté ses fils ? » (*Isaïe* 66, 8) ; n'est-ce pas la perspective d'une naissance sans douleur ?

Ce salut et cette justice de Jérusalem sont annoncés en *Isaïe* (62, 1), mais non encore réalisés. Cependant, ce qui prépare l'avenir, c'est une connaissance plus claire de l'action de la *ruah*, air, souffle, esprit vivifiant sur tout l'univers. Avant même la création par Dieu de la lumière, il « plane », (racine RHP^h), sur les eaux primordiales (*Genèse* 1, 2). Ce verbe, très rare, veut même dire « couvrir des petits » en *Deutéronome* 32, 11. L'homme de chair une fois créé, le Seigneur estime que, à cause de ses bêtises, « *Mon Esprit* » ne pourra toujours le diriger, et il limite son temps de vie (*Genèse* 6, 3). Les eaux du Déluge pourraient même anéantir tous les êtres vivants, littéralement ceux qui ont une *haleine de ruah* (*Genèse* 7, 22). Mais Dieu « s'est souvenu » d'eux et il a envoyé une *ruah* pour arrêter les eaux abyssales. Tous purent alors sortir de l'arche sur la terre ferme avec ordre divin d'être féconds et de se multiplier sur la terre, une terre sur laquelle agit non seulement l'Esprit Saint de Dieu, mais aussi d'autres esprits que Dieu ne détruit pas : intelligents, ils peuvent duper les hommes, par une action cependant limitée : « Les nations sont comme une goutte au bord d'un seau » (*Isaïe* 40, 15), tandis que l'Esprit du Seigneur l'emporte sur les conseils des hommes et « jauge toute la terre au boisseau » (v. 13).

C'est l'époque où Dieu se présente à son peuple non plus seulement comme Seigneur et Père, mais avec des traits maternels. Déjà dans le prophète *Osée* (11,4) : «J'étais pour eux comme ceux qui élèvent un nourrisson contre leur joue et je lui tendais de quoi se nourrir.» Et *Isaïe* précise : «Une femme oublie-t-elle l'enfant qu'elle nourrit, cesse-t-elle de chérir le fils de ses entrailles ? Même s'il s'en trouvait une pour l'oublier, moi je ne t'oublierai jamais !» (49, 15). «Comme un fils que sa mère console, moi aussi je vous consolerais ; par Jérusalem vous serez consolés» (66, 13).

Le don de l'Esprit à Jérusalem mère

La stérile va devenir une mère féconde par l'action de l'Esprit Saint. Tout d'abord, ce sont les prophètes (et non plus les rois marqués par l'onction) que l'Esprit remplit de force pour dénoncer les forfaits des princes et la ruine de Jérusalem (*Michée* 3, 8-12). L'Esprit du Seigneur est non seulement intelligence comme l'esprit de l'homme, mais puissance de vie.

Selon le *Livre des Rois*, l'Esprit du Seigneur peut emporter Elie (2 *Rois* 2, 17.) Il lui a été donné l'ordre d'oindre Élisée comme prophète (1 *Rois* 19, 16.) Puis, en exil, la *ruah tombe* sur *Ézéchiel* (11, 5), l'emporte comme Elie et vient en lui (2, 2 ; 3, 4). À sa parole l'Esprit viendra sur le peuple et lui redonnera la vie (37, 4-10) ; il le ramènera sur les montagnes d'Israël qui seront cultivées et ensemencées : «Je multiplierai sur elles hommes et bêtes qui seront nombreux et féconds» (36, 11). Les villes en ruine se rempliront d'un «troupeau humain» (v. 38). La «femme valeureuse» est proclamée bienheureuse par ses fils (*Proverbes* 31, 28)⁶.

Le prophète Joël élargit ces perspectives de salut par l'Esprit à quiconque invoquera le nom du Seigneur sur le mont Sion lors du Jour du Seigneur redoutable : «Toute chair, anciens et jeunes, esclaves, hommes et femmes» (3, 1-5). Pierre rappellera cette prophétie à la Pentecôte.

6. Le poème de la femme valeureuse (*Proverbes* 31, 10-21), que ses fils proclament bienheureuse, termine le Recueil des *Proverbes* qui s'ouvre par les discours de la Sagesse qui s'adresse à ses fils ; elle est enfantée par Dieu avant tous les siècles et toute création (*Proverbes* 8, 24 *sqq.*). Voir M. CHOBIN, «Structure de *Proverbes* 31, 10-31» in *Revue biblique* 108/3 (2001), p. 331-340. Il conviendrait d'étudier si le féminin *hok^hmah* (sagesse) n'est pas un thème de fonction comme *qohelet*.

SIGNETS

 Henri Cazelles

La gloire de la nouvelle Jérusalem radieuse, au « Temple embelli », est célébrée en *Isaïe* 61. Rejeton des plantations du Seigneur, elle a un nouveau nom : « Ville du Seigneur, Sion du Saint d'Israël » qui en est la lumière. Mais cette gloire se réalisera à la voix d'un messager de « bonnes nouvelles ». L'Esprit est sur lui comme sur ses descendants (59, 21 ; et 61,1). Selon *Luc* (4, 17-22), le Christ évoquera ce texte à Nazareth pour signifier sa mission dans l'Esprit.

Il est aussi « sur » le serviteur (*Isaïe* 42, 1), roi déchu, solidaire d'un peuple pécheur. Ce serviteur sera lumière des nations (49, 6), et verra une postérité nouvelle aux longs jours (53, 10). « Nul n'est prophète en son pays » : Le Christ sera rejeté des chefs de son peuple, mais il y aura des Israélites qui lui donneront leur foi. Ils recevront l'Esprit à la Pentecôte et seront « le reste de la descendance » de la Femme couronnée de 12 étoiles (*Apocalypse* 12, 17), fille de Sion qui a donné naissance à l'enfant mâle (*Isaïe* 66, 7-8) enlevé au ciel d'où il régit les nations.

Naissance de la Jérusalem nouvelle

Dans sa prédication en Galilée, Jésus disait : « Les temps sont accomplis. Le règne de Dieu est tout proche » (*Marc* 1, 15). L'attente prophétique va s'achever ; la nouvelle Jérusalem, non plus stérile, mais féconde, va naître. L'Esprit qui était sur le Serviteur (*Isaïe* 42, 1 ; 61,1) est maintenant sur sa mère qui le porte en son sein. Par sa grâce, Dieu la sanctifie pleinement pour la fonction dont Il l'investit dans l'histoire du salut. Selon les paroles de l'ange de l'Annonciation (*Luc* 1,35), il la prend sous son ombre comme le Seigneur l'avait fait pour Israël « YHWH avec nous », en retirant son ombre à Canaan (*Nombres* 14,9) et le Dieu créateur disant à Sion : « Tu es mon peuple » (*Isaïe* 51,16).

Le règne de Dieu est encore en gestation, il est caché même s'il est « en vous » (*Luc* 17,21). Il ne naîtra que par l'enfantement douloureux du Calvaire (*Apocalypse* 12,2), annoncé à Marie par le vieillard Siméon lors de la Présentation au Temple : « un glaive transpercera ton âme » (*Zacharie* 12,10). C'est la coupure dans l'Israël aux douze étoiles (*Genèse* 37,9), entre ceux qui ont cru dans le message du Fils et ceux qui n'ont pas cru. Le Règne apparaîtra par la résurrection de l'enfant mâle sur son trône (*Apocalypse* 12 5-6 ; voir *Isaïe* 66,7).

L'avènement du Règne de Dieu, naissance de la Jérusalem nouvelle(ou renouvelée) se fait dans la discrétion des apparitions au Cénacle où Marie est présente. À l'extérieur on ne reconnaît pas du premier coup « le ressuscité en puissance selon l'Esprit de Sainteté » (*Romains 1,6*): ni Marie-Madeleine au tombeau, ni les disciples d'Emmaüs. Même les Apôtres qui, selon les Évangiles, ont reçu l'annonce de la passion et de la résurrection sont « lents » à croire, le cours des choses n'a pas changé... Les images de bouleversement cosmique des discours apocalyptiques avaient une signification pour la ruine de Jérusalem ou l'achèvement du Règne, pas pour son avènement. Les disciples s'en sont rendus compte peu à peu. Les royaumes de ce monde s'imposent toujours, mais le Règne de Dieu se propose tout en souffrant violence.

La découverte du règne de Dieu

Comment découvrir la présence active de Dieu dans son règne et participer à sa fécondité ? C'est ainsi que les Mohawks du Canada refusent le Dieu chrétien mais acceptent le Créateur. Pour eux le mot « Dieu » est lié à une mentalité occidentale et à des impératifs moraux ou sociaux. Cela ne gêne pas le chrétien dont le Dieu « a créé », ou mieux, « crée le ciel et la terre » d'une manière très concrète et où l'homme doit lui-même vivre d'une manière très concrète. Mais il y affronte bien d'autres puissances vitales, les Autorités, Trônes, Anges... de saint Paul et de la Bible. Il lui faut d'abord découvrir le Dieu unique d'un univers unique et qui s'adresse à lui personnellement, même si, élevé dans une famille croyante, la connaissance de Dieu et de sa fécondité paraît ne pas faire problème. Il n'en est plus de même avec la sécularisation du monde moderne et le développement des connaissances scientifiques. Découvrir Dieu dans sa création n'est pas pour autant découvrir le Règne de ce Dieu dans sa création.

Par elle-même la science ne fait pas connaître le Dieu de la Bible, ni le Dieu qui parle à notre conscience, ni le Dieu qui mène le monde intelligemment. Mais elle nous instruit sur l'univers où nous avons à vivre : un univers en devenir sans qu'on sache exactement d'où il vient ni où il va. On entrevoit à l'origine un vide avant un big-bang, le maintien d'acquis malgré des retours vers le chaos, une trajectoire vers un achèvement indéfinissable. Ce n'est pas un univers

SIGNETS

 Henri Cazelles

clos à trois dimensions comme celui de Newton, ni l'univers cyclique d'Aristote, mais un univers en expansion où apparaissent des êtres de complexité croissante... À la fin de l'époque tertiaire, il y a moins d'un million d'années, apparaît parmi les animaux, après l'*homo habilis*, l'*homo erectus*, l'homme, son intelligence et ses capacités techniques. Là où la science ne voit qu'une énergie abstraite, la réflexion dite métaphysique distingue plus ou moins clairement une Énergie intelligente et intelligible. Les capacités techniques de l'homme lui donnent une certaine maîtrise sur les êtres qui l'entourent, physiques ou biologiques. Cette maîtrise s'exerce non pas individuellement mais en société.

À leur tour, ces sociétés deviennent plus complexes, de la famille patriarcale aux royaumes et aux Empires. Et c'est dans l'Empire romain que naît la Jérusalem nouvelle qui rend à César ce qui est à César, mais où va croître le Règne de Dieu comme croît le grain de sénevé⁷. Ces sociétés sont religieuses, c'est-à-dire qu'elles se disent dépendantes des forces de la nature qu'elles reconnaissent comme des dieux. Des dieux ou un Absolu, unique Agent de l'univers ?

Ce que la science ne peut affirmer, limitée qu'elle est par l'observation du sensible, la réflexion métaphysique, morale ou mystique, le propose dans les sociétés évoluées. Inaccessible en lui-même, l'Absolu est conçu diversement : Souverain Bien de Platon, Premier Moteur d'Aristote, Tao ou Ciel en Chine, Vacuité, Loi de l'empereur bouddhiste hindou Açoka, Être Suprême de Robespierre, YHWH inaccessible dans l'Israël post-biblique.

L'originalité du Dieu chrétien dans l'histoire des religions est que cet Absolu se fait connaître par son action dans la communauté nouvelle née sur le Calvaire, et vivifiant par son Esprit les autres sociétés. Elle y fait découvrir que l'Absolu qui fait le devenir de l'univers est aussi Celui qui, par l'action et le don de son Esprit, se rend présent et accessible dans cette Église née sur le Calvaire. L'Esprit a rendu féconde à l'Incarnation la maternité de la Fille de Sion, héritière des Sarah, Rébecca, Bethsabée. Après les douleurs de l'enfantement (*Apocalypse* 12, 1), naît l'Église du Christ au Cénacle où Marie est présente. Selon le témoignage de la Bible rédigée sous son inspiration, Jésus de Nazareth qui a reçu du Dieu invisible la plénitude de la divinité (*Colossiens* 1, 19) découvre à ceux qui l'écoutent l'action fécondante du Dieu invisible qui meut et développe l'univers entier vers un avenir non dévoilé mais prégnant de bonheur. Le Père se

7. Voir *Communio* XXVI, mai-juin 2001, p. 107.

Maternité et Bible

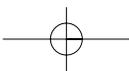
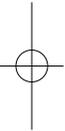
donne, soit directement à son Fils et ses fils, soit par l'Esprit qu'il a donné à son Église, et lui donne sa maternité.

Cette découverte de Dieu suppose que les hommes acceptent d'être soumis aux lois humaines des États où ils sont nés. Certes ces lois sont faites par des chefs qui, pour se faire obéir et imposer un minimum de concorde, abusent parfois de leur pouvoir et s'écartent des normes inspirées par la réflexion des sages; c'est ainsi que se conduisirent de nombreux princes chrétiens provoquant au Moyen Âge les conflits entre le Sacerdoce et l'Empire.

De nos jours les données se clarifient peu à peu. Les lois de la société civile ne sont pas les structures de la société chrétienne, telles que les a établies l'Esprit Saint après les étapes juridiques de la société Israël-Église. Le chrétien en vit, mais ne les impose pas aux incroyants, alors que les uns et les autres demandent à l'État de respecter une morale rationnelle pour éviter d'être soumis à des idéologies sans référence à l'expérience séculaire de la vie en société dans un univers tel qu'il a été et tel qu'il est dans son expansion. C'est ainsi que l'homme peut découvrir Dieu dans son Règne, inauguré mais non achevé.

Par la maternité de la mère du Messie, l'action fécondante du Dieu créateur et invisible se révèle dans la Jérusalem nouvelle, qui se manifeste au milieu de l'univers. Les sociétés occidentales, avec leur haute culture, avaient accaparé le Dieu de la Bible et sa fécondité. La réflexion du Siècle des Lumières a posé des questions et ouvert la « critique » au bon sens du terme, quitte à faire oublier l'Absolu moral ou métaphysique des philosophes nécessaire pour le bon fonctionnement de ces sociétés. On ne s'étonnera pas qu'elles s'étiolent, victimes de l'individualisme. Elles peuvent être sauvées, ou mieux vivifiées, mais par un autre dynamisme et une autre fécondité. Elles ne sont pas mères, elles tuent leurs enfants; mais elles peuvent accepter en leur sein la Jérusalem qui est sauvée et qui est porteuse du salut du Dieu de l'univers par des sacrements, signes de sa présence active. Il y renouvelle une maternité féconde de génération en génération.

Henri Cazelles, PSS, docteur en théologie, licencié en Écriture sainte, docteur en droit, diplômé de l'École libre des sciences politiques, docteur *honoris causa* de l'université de Bonn, membre de la Société d'égyptologie, ancien secrétaire de la Commission biblique pontificale, ancien directeur d'études à l'EPHE, membre associé de l'Académie royale de Belgique, UER de théologie et de sciences religieuses.



Communio, n° XXVII, 2 – mars-avril 2002

Xavier MORALES

À propos du *Seigneur des Anneaux*

Essai d'une théologie de l'Aventure

LES nombreux lecteurs fanatiques de l'œuvre de J. R. R. Tolkien, qui ne sont pas tous, loin de là, de boutonneux *teenagers* en mal de jeux de simulation, auront attendu à coup sûr la sortie, en décembre 2001, du premier épisode de l'adaptation cinématographique du *Seigneur des Anneaux* par Peter Jackson, en rêvant de voir enfin l'histoire « en vrai ». De fait, sur l'écran, s'étalent, *en vrai* – moyennant bien des images dites pourtant virtuelles – les paysages imaginés à la lecture du roman, ces vastes géographies dont on dirait, avec Tolkien lui-même, qu'elles sont moins le décor d'arrière-plan où se déroule l'action, que le véritable sujet du livre, dont l'intrigue n'est que prétexte à leur déploiement. Oui, nous avons vu enfin Frodo, Gandalf, Aragorn, en « chair et en os », et même, ce que nous désirions secrètement avec Sam depuis notre tendre enfance : « Des Elfes, m'sieur ! J'aimerais tellement en voir ! Vous ne pourriez pas m'emmener voir des Elfes, m'sieur, quand vous partirez¹ ? » (LoTR I, 2, p. 94). Eh bien, *nous avons vu des elfes en vrai*.

1. Il existe déjà tellement d'éditions et de formats différents du *Seigneur des Anneaux* [LoTR] qu'il est impossible de donner une référence universelle. J'indique le « livre » (non la tomaisson) en chiffres romains, et le chapitre en chiffres arabes, suivis de la page de l'édition anglaise de poche en ma possession, Unwin Paperbacks, quatrième édition 1981 (nombreuses réimpressions), en trois volumes. La traduction est de moi.

SIGNETS _____ **Xavier Morales**

Il n'y a rien d'original à dire que le cinéma est de tous les arts celui par lequel la fiction devient un peu plus réelle. Car notre expérience du réel est avant tout l'expérience des images que nous percevons par la vue, le plus éminent des sens. Le cinéma est justement un « trompe-l'œil ». Évidemment, ce n'est qu'en un sens *relatif* que nous disons que la fiction devient réalité, que nous disons voir enfin le *Seigneur des Anneaux* « en vrai ». Nous ne sommes jamais dupes de ce trompe-l'œil : malgré les prouesses techniques du réalisateur, nous savons bien que ce n'est pas la réalité. *Il n'y a pas d'histoire vraie.*

Voilà qui nous déçoit beaucoup : rien de ce qui arrive dans les histoires n'arrive en fait dans la réalité ! Or nous voudrions tellement que notre vie aussi soit une aventure !

Un roman fantastique

Notre vie réelle aurait bien du mal à être une aventure : car notre désir d'aventure est avant tout le désir d'une échappatoire au réel. De fait, avec l'aventure du *Seigneur des Anneaux*, nous entrons dans un autre monde, le monde de la fiction. Ce monde qu'on appelle fantastique², ou pour employer son nom anglais, *fantasy*, est le monde où les chimères de l'imagination (la fantaisie) deviennent réalité.

La prise en défaut de réel

Dans une séquence proche du début du film de P. Jackson, les « Hobbits » voyagent sous la protection d'Aragorn pour rejoindre le refuge elfique de Rivendell. Ils sont poursuivis par de sombres Cavaliers. La nuit tombe sur la colline de Weathertop³. La caméra cadre Frodo, le héros. Soudain, Sam lui tend une brochette de saucisses : c'est l'heure du dîner. Frodo et le spectateur avec lui réalisent soudain que les Hobbits ont allumé un feu : leur présence est immédiatement repérée par les Cavaliers noirs, et dans la bataille qui s'ensuit, Frodo reçoit l'indélébile blessure au côté gauche qui

2. Cf. l'incontournable T. TODOROV, *Introduction à la littérature fantastique*, Paris, 1970.

3. LoTR I, 11, p. 250-261. Le film s'écarte du livre qui s'efforce d'être le plus réaliste possible.

À propos du Seigneur des Anneaux

rappelle au lecteur (le spectateur, lui, n'a pas le temps de remarquer l'emplacement de cette blessure) le coup de lance ouvrant le cœur du Crucifié.

Toute l'intensité cinématographique réside dans la découverte soudaine du feu, qui luit dans l'obscurité totale. Le feu est, dans l'aventure, ce qui attire les Cavaliers, ce qui enclenche la bataille. Le plus assidu des randonneurs, une fois plongé dans l'obscurité de la salle de cinéma, ne se fera pas un instant la réflexion que ce foyer si soudain était fort improbable dans un endroit pierreux où trouver du bois aurait dû mobiliser les Hobbits pendant plusieurs heures. Le bois devait de toute façon, après une journée humide, fournir un feu déplorable, enfumant le creux de rocher où ils ont dû avoir le plus grand mal à l'allumer sans briquet... Pas un instant, on n'imagine que les ustensiles de cuisine, qu'on n'a jamais vus mais qu'on a entendus cliqueter dans le sac-à-dos de Sam un peu auparavant dans le film, requéraient, après le repas, d'être récurés énergiquement, puisqu'ils sont posés à même le feu, et non sur un commode réchaud à gaz !

Ces remarques sont bien ridicules, certes ! et justement : le ridicule survient lorsqu'on s'approche un peu trop du réel. Et dans cette scène de dîner de randonneurs, qui aurait pu rappeler à tel ou tel le dégoût des nouilles froides, les yeux qui piquent à cause de la fumée et le sentiment désagréable de n'avoir pas pris de douche depuis deux jours, tout ridicule est soigneusement évité. Autrement dit, le film est *pris en défaut de réel*.

L'accusation d'escapism

Tout ridicule, c'est-à-dire tout le réel, est soigneusement évité, de sorte que ne subsiste que l'Aventure. Les personnages ne sont que les personnages de l'Aventure en cours, ils ne pensent qu'à cette aventure, ils n'en sont jamais distraits par de petits faits insignifiants. Dans le genre fantastique, plus que dans tous les autres genres de fiction, l'*encombrante et ennuyeuse nécessité du réel est suspendue*. Tout ce qui, dans notre vie, ne suscite aucun intérêt ni aucune exaltation, bien plus, tout ce qui fait que notre vie elle-même est une vie sans intérêt ni aucune perspective exaltante est systématiquement retranché, au profit d'autre chose, d'une autre vie, où il arrive « vraiment » et enfin des choses, ce que nous appellerons dans un instant des aventures. La vie monotone est rejetée, au profit de la vie dont nous rêvons : en lisant des romans d'aventure, nous nous

SIGNETS **Xavier Morales**

évadons, nous fuyons la lourdeur insupportable du réel, nous nous en *échappons*. Les Anglo-saxons, qui sont passés maîtres dans ce genre littéraire, ont forgé le nom qui le dénonce : *escapism*, « échappisme ».

Oui, le fantastique est dénoncé : il est moins une création, un surajout positif au réel par l'intervention du sur-naturel, qu'un défaut, un retranchement de l'insignifiant qui fait le réel même. Et nous voilà accusés, nous lecteurs, de nous divertir à lire des romans, d'être divertis du réel par un trompe-l'œil (attention au mur !). Les romans fantastiques, nous dit-on, ne sont que des contes pour enfants, car l'adulte, lui, est sérieux, responsable, il a des choses à faire dans le monde réel, un monde où on agit « pour de vrai », en assumant les conséquences de ses actions. La culpabilité qui nous est imputée à nous, lecteurs fantasques, révèle implicitement ce préjugé : *seul vaut le réel*, et même si ce n'est pas réel, il faut au moins que cela ait des effets dans le réel, que cela soit *efficace*. Qu'au moins, un livre nous enseigne quelque chose, au lieu de nous encombrer l'esprit de choses qui n'existent pas *effectivement* !

Dans l'ordre littéraire, l'accusation est relayée par la sacro-sainte triade rhétorique : une œuvre doit certes « plaire » et « émouvoir », mais elle doit toujours aussi « enseigner ». Les apologies, les excuses et tentatives de justification avancées par les amateurs du fantastique ne dérogent pas à ce présupposé esthétique.

Le fantastique, une épure du réel ?

Pour en revenir à Tolkien, le critique T. A. Shippey, dans un des meilleurs livres qui soient consacrés à son œuvre⁴, conclut le chapitre dédié au rapport entre la fiction et la réalité par une citation opportune d'un autre critique, F. Kermode, à propos d'une autre œuvre fantastique, *La Tempête* de Shakespeare. Il vaut la peine de la reprendre ici, comme type même de la tentative de justification du fantastique (qui « plaît » et « émeut ») par « l'enseignement » :

« On pourrait définir le fantastique (*Romance*) comme un moyen de manifester l'action de lois magiques et spirituelles à l'intérieur d'une version de la vie humaine suffisamment sélective pour mettre entre parenthèses, dans le dessein précis de concentrer toute l'attention sur ces lois, le fait que, dans la réalité, leur vigueur est intermittente et n'est pressentie seulement qu'à de brefs instants.⁵ »

4. T. A. SHIPPEY, *The Road to Middle Earth*, Londres 1990².

5. F. KERMODE, dans *The Tempest*, Arden, Londres 1954⁵, p. liv, cité par T. A. SHIPPEY, *op. cit.*, p. 158.

À propos du *Seigneur des Anneaux*

Le fantastique n'est pas un divertissement du réel, il est un éclaircissement. La suspension d'une partie des règles de notre monde matériel dans le monde fantastique fait apparaître en des traits épurés telle ou telle figure d'ordinaire invisible, indétachable de la grisaille quotidienne. Le fantastique ne dit pas quelque chose qui est au-delà de notre monde, car c'est vrai, au-delà, il n'y a que le vide et la ténèbre extérieure, l'irréel. Il dit bien plutôt quelque chose qui est en arrière du monde, dans l'ombre, et qui n'apparaît pas de soi-même, est trop « gris », d'une nuance trop subtile pour apparaître. Mais le fantastique n'est pas seulement le révélateur des forces occultes à l'œuvre dans l'arrière-fond de notre vie. En désencombrant la vie de tous ses éléments adventices et insignifiants, il en dessine une épure, il en dévoile la véritable trame cachée, l'énigme. « Le mythe n'est pas un divertissement (...) la littérature est bien loin d'être escapiste, car elle est une intensification de la réalité⁶. »

Oui, allègue-t-on, le fantastique met en évidence l'inaperçu du réel, il enseigne ! Vous avez le droit de lire des romans, puisque vous y apprenez quelque chose, finalement ! Et si l'on veut encore raffiner l'excuse, on dira que le fantastique enseigne au regard à (re-)voir le monde devenu quotidien dans son originalité. La fiction leste le réel du poids de l'intérêt, ou plutôt, lui redonne le brillant que la rouille de la routine dissimulait. Chers lecteurs de fiction, nous voilà saufs, pourvu que nous prétendions que la littérature fantastique est une *littérature d'édification* !

Eh bien, voyons voir si le *Seigneur des Anneaux* a quelque chose à nous apprendre.

L'Aventure dans la fiction

Assurément, *Le Seigneur des Anneaux* n'est pas seulement un roman d'*aventures*, un roman qui raconte *des* aventures, comme *Les aventures d'Alice au pays des merveilles*. *Le Seigneur des Anneaux* est le roman de *l'Aventure* avec un grand A. Mais qu'est-ce que l'Aventure ?

6. A. GARNER, « A Bit More Practice », dans M. Meek, A. Warlow, G. Barton, *The Cool Web : The Pattern of Children's Reading*, Londres 1977, ici p. 199.

SIGNETS

 Xavier Morales*L'arrivée du départ*

Et d'abord, comment commence l'Aventure du *Seigneur des Anneaux* ? Bilbo, puis Frodo son neveu, quittent leur maison, leur pays (la Comté), le petit monde familial des Hobbits, pour prendre « la Route qui se déroule sans fin, / Depuis la porte où elle commença (...) Vers où alors ? Je n'en sais rien » (LoTR I, 1, p. 58)

Alice franchit le miroir, Harry Potter prend le train express pour Hogwarts, Frodo et son fidèle jardinier Sam Gamgee partent pour Bree. L'aventure commence lorsque quelque chose arrive (enfin !) qui sort de l'ordinaire, et fait sortir de l'ordinaire, de cette *familiarité* que Tolkien avait réussi à instaurer dans le *Prologue* et le premier chapitre : nul « conte » (*story*) encore, mais une « histoire » (*history*), des « informations » (p. 17), qui nous font entrer de plain-pied chez les Hobbits. Puis « Une fête longtemps attendue », c'est-à-dire une fête que tout le monde attend, une fête à laquelle tout le monde s'attend, et qui célèbre le retour régulier, familial, de la date de naissance, la familiarité. À l'occasion de cette fête, nous voici familiarisés avec les coutumes des Hobbits, introduits dans une maison dont nous connaissons bien le propriétaire, auprès d'un foyer qui crépite et réchauffe. Et le tabac dont les Hobbits sont friands est l'exact équivalent d'une autre feuille fumée, celle du thé *typiquement* britannique.

Donc l'aventure, c'est qu'il arrive (*advenit*) quelque chose d'imprévu qui fait sortir du monde familial, qui introduit dans un autre monde. Et l'aventure est à la voix passive : c'est qu'il arrive au héros, venant de l'extérieur et faisant irruption dans son intérieur, quelque chose qu'il n'attendait pas. Lorsque Frodo est devenu le propriétaire de la maison de Bilbo, le franchissement du seuil de sa porte pour visiter « le monde extérieur » était bien improbable : « un jour peut-être » (LoTR I, 1, p. 67), le jour où Gandalf est de retour. Et dorénavant, il est urgent de partir.

D'ailleurs, pour imprévue et improbable qu'elle soit, la chose qui arrive s'annonçait pourtant : elle menaçait. Bien des choses étranges étaient signalées dans la Comté. Frodo s'impatientait du retour de Gandalf. De l'aventure, on peut dire qu'elle vient de l'extérieur en étant là, tout près, à la frontière, prête à s'engouffrer. Elle attend à la porte. Elle poursuit. La première figure que prend l'aventure, pour Frodo et Sam, c'est celle des Cavaliers noirs qui les poursuivent.

À propos du Seigneur des Anneaux

Le risque

L'aventure menace : « ça pourrait nous tomber dessus ! » Partir à l'aventure, c'est prendre des risques, c'est même « se jeter dans le Péril » (LoTR II, 2, p. 349). Joinville, pour dire que saint Louis avait risqué sa vie en Croisade, emploie ces mots : « il mit son corps en *aventure* de mort ». Toute sécurité est suspendue. Pire encore, le héros est conduit par la Route jusqu'en de fatales extrémités. L'aventure est à son plus haut degré d'intensité lorsque la situation prend une tournure désespérée. La quête du Graal est improbable, et le Royaume d'Arthur est condamné. Nul Roi ne reviendra plus régner sur les terres de Gondor, la victoire du maléfique Sauron est presque assurée. Pour employer les mots de Gandalf le Sorcier : « Nous devons chercher à mettre un terme à cette menace, *même si nous n'avons aucun espoir d'y arriver* » (p. 349). L'Anneau est même remis par les circonstances dans l'une des créatures les plus frêles de la Terre du Milieu, un Hobbit, un « demi-homme » (*Halfling*), et la mission de la Compagnie de l'Anneau n'a qu'une infime chance d'aboutir. Toute issue est imprévue (*unforeseen*) et inespérée.

Et en même temps, nous savons bien, à la première blessure que reçoit Frodo, que le héros ne saurait mourir. Le héros ne meurt jamais, et il gagne à la fin. L'aventure a pour structure l'antithèse la plus violente entre une situation désespérée, et même, de plus en plus désespérée, au fur et à mesure de son déploiement, et l'espoir inflexible d'un renversement final, ce que Tolkien lui-même appelle une « eucatastrophe », « la Consolation de la Fin Heureuse », « un joyeux tournant »⁷. L'archétype de toutes les aventures est, nous pouvons déjà le dire, l'Évangile (l'eu-vangile), dont le héros va à sa perte, et échappe *in extremis* à la mort, ou plutôt, passe à travers l'extrême de la mort pour revenir à la vie. On pourrait même identifier, chez le philologue chrétien Tolkien, le premier élément de l'antithèse, le désespoir, avec la mythologie nordique de la Bataille Finale où le Mal l'emportera (Ragnarök), et le deuxième, l'espérance, avec la foi chrétienne.

De fait, *Le Seigneur des Anneaux* nous parle d'une Bataille qui s'annonce comme la victoire finale du Mal, et qui est remportée *in extremis* par le Bien grâce à l'espérance la plus inespérée. « Au moment même où l'espoir mourait, ou semblait mourir dans le cœur

7. Dans l'essai « On Fairy-Stories », où le monde des fées est justement nommé « Le Périlleux Royaume ».

SIGNETS

 Xavier Morales

de Sam, il reçut soudain une nouvelle vigueur » (LoTR VI, 3, p. 253). Et l'espoir vient finalement de la pire et de la plus improbable de toutes les créatures, le Hobbit dégénéré Gollum-Sméagol, qui, à l'ultime étape de la quête, ne vole à Frodo son Anneau que pour se précipiter avec lui dans l'abîme et mettre fin à son pouvoir maléfique⁸.

Élu pour une quête

Je viens de prononcer le mot de « quête ». De fait, l'aventure de Frodo, porter l'Anneau jusqu'au lieu où il a été forgé et l'y détruire, est une « quête ». Frodo est *requis* d'affronter son destin, il fait l'objet d'une *élection*. Parmi toutes les races, de tous les guerriers et les princes réunis en Grand Conseil⁹, c'est lui, et lui seul, qui a été choisi pour porter l'Anneau.

Quitter la maison, sortir du monde familier, faire face à l'imprévu et croire fidèlement à l'inespéré, c'est aussi échapper à la médiocrité. C'est pourquoi le héros (et nous-mêmes avec lui) accueille avec ambivalence l'aventure ; tout à la fois, elle lui arrive « sans qu'il l'ait aucunement désirée »¹⁰, et en même temps, il en mourait d'envie. En quittant le monde commun aux mortels, le héros quitte aussi le commun des mortels : « tout homme supérieur se sent un aventurier »¹¹ et réciproquement...

En quoi l'aventurier est-il un « homme supérieur » ? Certainement pas en raison de ses qualités intrinsèques, auquel cas Frodo, un « demi-homme », ne saurait être le héros d'une aventure. Sa supériorité, imprévisible, ne lui vient pas de lui-même, mais d'un ordre justement supérieur. Contre toute espérance, sa petite sœur n'est pas un obstacle, et il le devine, de ce « savoir ailé d'être pris en charge par quelque chose de nécessaire, c'est-à-dire d'y être soi-même indispensable¹² ». L'espoir inespéré dont nous venons de parler

8. Voir LoTR VI, 3, p. 270.

9. LoTR II, 2, « Le Conseil d'Elrond ».

10. *By no wish of their own*, LoTR Prologue p. 19.

11. F. NIETZSCHE, fragment posthume cité par M. Heidegger, *Concepts fondamentaux*, p. 37.

12. M. HEIDEGGER, *Concepts fondamentaux*, p. 35. Ce n'est qu'avec un brin d'ironie que je citerai encore quelques unes de ces paroles prononcées par l'austère philosophe au début de la Seconde Guerre mondiale, au moment d'un « tournant » historique qu'il concevait peut-être comme sa (seule) chance de connaître l'aventure.

À propos du Seigneur des Anneaux

dévoile rarement son essence : il est l'heureux hasard (*chance*), la chance (*luck*), le destin (le fameux *wyrd* des Anglo-saxons), la nécessité, la providence ou la grâce, suivant le nom qu'on voudra lui donner. À l'extrémité du danger répond alors l'exaltation du héros : le salut du monde, tout à coup, dépend de lui, et cela, malgré lui. Car à moins que cela, cela ne vaut pas...

Certes, l'aventure grise. Mais la vanité ne devrait pas avoir sa place dans le cœur de l'aventurier, ou alors elle pervertit sa quête. Car si l'homme y gagne un hommage universel, si la terre entière, qui lui doit son salut, reconnaît à présent sa valeur singulière, et sa singularité tout court, ce n'est que par l'humilité radicale du sacrifice de soi à la nécessité gratuite qui l'a élu. Frodo le porteur de l'Anneau, Gandalf le Sage et Aragorn le Prince caché sont chacun à leur manière un exemple de cette humilité. À la petitesse physique du premier correspond une humilité morale que Tolkien décrit surtout à travers la vertu de courage et d'endurance. Frodo supporte jusqu'à l'épuisement la logique paradoxale imposée par le destin, une victoire par la faiblesse. Ce courage est évidemment une « Passion » au sens pascal. Et lorsqu'à la dernière minute, la quête de Frodo manque d'échouer, c'est parce que le Hobbit décide soudain de « revendiquer pour lui-même » l'Anneau et son pouvoir (LoTR VI, 3, p. 269). Gandalf est parfois considéré comme le personnage principal du livre¹³. Il est à l'origine de la plupart des tournants décisifs de l'action. Et pourtant, il préfère conseiller les autres qu'agir lui-même. Il sait que la puissance quasi divine qu'il dissimule sous son manteau rapiécé serait un obstacle, voire un danger, pour la quête. Dans son film, P. Jackson a transposé cet élément dans le refus presque comique de Gandalf de toucher l'Anneau de ses propres mains. Enfin, de même que sous le vieillard Gandalf se cache un envoyé des dieux, de même, Aragorn, l'héritier du trône, n'est d'abord, pour les Hobbits, qu'un effrayant « Rôdeur ».

Frodo l'élu, Gandalf l'envoyé des dieux, Aragorn l'héritier des rois, n'échappent au « on » quotidien que parce qu'ils s'effacent derrière la nécessité gratuite qui les a choisis. Ils reçoivent de l'aventure un être absolument singulier parce qu'ils s'identifient absolument à la mission qui les dépasse.

13. Quant à moi, je serais d'avis que le véritable héros du *Seigneur des Anneaux* est Sam Gamgee, le fidèle jardinier de Frodo...

SIGNETS

 Xavier Morales*Le conte*

L'aventure a commencé par la menace inexorable d'un échec à l'extrémité du désespoir, et pourtant, dès le début, munis d'une espérance inflexible, nous en pressentons la fin heureuse. Nous pressentons que le héros en réchappera. Et la preuve, c'est qu'il est là, devant nous, pour nous la raconter.

Une aventure n'est une aventure que si l'on sait qu'elle se termine(ra) bien. Une aventure n'est une aventure que si l'on en réchappe pour la raconter. Une aventure n'est une aventure que si elle est *répétable*. Dans la « vraie vie », au fond, même si tout est monotone, rien ne se répète. Il n'y a pas d'histoire. Une aventure est essentiellement une histoire. On nous l'a annoncé dès le Prologue du *Seigneur des Anneaux* : ce que nous lisons, c'est le Livre Rouge, commencé par Bilbo, qui est revenu de l'Aventure pour la consigner sous le titre : « là-bas et de retour » (*there and back again*), poursuivi par Frodo, revenu de Mordor, et légué enfin à Sam.

Dès lors, l'aventure n'existe que dans la fiction. Certes, ce qui est arrivé a pu arriver dans le « vrai monde ». Mais ce qui arrive dans le vrai monde n'est pas de soi une aventure : cela ne le devient qu'une fois que cela est raconté. Car tant que l'aventure était en cours, elle avait lieu dans le vrai monde, elle en avait la couleur grise et incertaine. Les acteurs n'étaient pas préoccupés de l'Aventure, ils n'étaient préoccupés que de s'arranger tant bien que mal de l'imprévu qui arrivait, et l'échec, la mort, auraient mis fin, morte née, à l'aventure. « Quand nous nous sommes rencontrés, notre rencontre eut lieu en un bref instant, ce n'était rien. Maintenant, elle grandit à mesure que nous nous en souvenons ¹⁴. » Seule l'aventure racontée après coup permet de faire coexister en même temps le vrai monde (de l'énonciation) et le monde de l'aventure, promu soudain autre monde, monde qui s'énonce maintenant au passé (de l'énoncé). À la structure antithétique que nous venons de repérer entre désespoir et espoir correspond exactement la coexistence parallèle de deux mondes – quotidien de l'énonciation et fantastique de l'énoncé. Même si ce qui est raconté a appartenu au monde quotidien, par le fait même que le récit le fait coexister parallèlement au monde quotidien dans le monde du récit, il devient autre monde, monde

14. C. S. LEWIS, *Out of the silent planet*, chapitre 12, p. 64. Dans la bouche de l'énonciateur, un extra-terrestre, plaisir et mémoire ne font qu'un. Le présent ne vaut rien tant qu'il n'est pas raconté après s'être passé.

À propos du Seigneur des Anneaux

fantastique. Répétons donc cette réponse décevante à la question que nous posions au début : il n'y a pas d'aventure « en vrai ». Ou bien donnons lui la forme de cette proposition paradoxale : ce n'est que lorsque ce qu'il a vécu est devenu une histoire racontée au cours d'un banquet que Sam, le même Sam qui désirait tellement l'Aventure, peut s'écrier : « Tous mes désirs se sont réalisés » (LoTR VI, 4, p. 280), ils sont littéralement et paradoxalement devenus vrais.

Ceux qu'on nomme des aventuriers

Mais qui sont alors ces hommes, nos contemporains, qui existent vraiment et que nous appelons quand même, peut-être improprement, des aventuriers ?

Conformément à ce que nous venons de dire, la première place est forcément prise par les voyageurs, à ceux qui prennent « la Route ». Mais à notre époque où le voyage lui-même, devenu « tour » organisé, est entré dans l'ordinaire des vacances, qui ne sont suspension que des tâches laborieuses, et non suspension du lien familial avec le monde, il s'agira donc de voyageurs partis pour des contrées qui ne sont pas dans les catalogues des agences de voyage, en des périple qui ne sont pas des cabotages d'étapes assurées aux ravitaillements attendus. Bref, le voyage a pour destination l'exotique, et pour chemin le risque de l'imprévu. Tel est *Le cœur aventureux*, E. Jünger lui-même, qui, d'escales en escales, découvre l'énigmatique figure d'un autre monde, celui des rêves. Les suivront de près tous les mercenaires, expatriés qui vont chercher fortune en d'improbables victoires, puis encore les sportifs dont l'humanité sort du commun pour établir des records, au risque de l'échec. Les joueurs, encore, qui gagnent ou perdent cette même fortune sur les velours verts des casinos. Et enfin, toute entreprise tentée sans qu'on sache trop si elle aboutira fait de nous des aventuriers, à hauteur de la mise que nous engageons.

Mais quel voyageur sera vraiment parti ? Sénèque déjà rappelait au blasé, fuyant la monotonie du monde familial qu'il porte avec lui jusqu'au bout du monde, ce soi qui l'enfermera toujours dans le même. Pas d'autre monde. Et le mercenaire en a après l'argent, ou la gloire, et non l'aventure. Le joueur s'illusionne : il n'est aventurier que dans le jeu, autre figure du faux à côté de la fiction. Et le plus grand risque pris dans nos entreprises humaines n'effacera pas que nous en avons eu l'initiative, que nulle aventure ne nous est arrivée, à la voix passive.

SIGNETS _____ **Xavier Morales**

Et surtout, qui nous donnera un enjeu assez haut, assez essentiel, assez urgent et menaçant, pour nous faire sortir de nous-mêmes et nous transformer en de réels aventuriers ? Faut-il donc attendre une guerre, comme le suggérait Martin Heidegger en 1941, pour que de nouveau, risquant rien moins que la vie, nous fassions l'épreuve *aventureuse* du réel ?

L'Aventure dans la réalité ?

Bien que le résultat de notre enquête sur l'aventure nous déçoive en la liant irrémédiablement à la fiction, elle nous a acquis un certain nombre d'éléments définitionnels : l'irruption d'un inattendu, la sortie du familier pour un chemin dont nous ne maîtrisons pas la direction, le risque qui croît jusqu'à la pire extrémité, vaincu par un espoir inflexible et décisif, l'oubli de soi pour la quête. Je propose, en cette dernière partie, d'examiner une dernière hypothèse d'« aventure réelle ». Et si la vie, en sa structure propre, et plus particulièrement, la vie chrétienne, était une aventure ?

L'existence comme aventure

Le thème de la vie comme aventure a eu ses heures de gloire dans la première moitié du ^{xx}e siècle, avec les philosophies dites de la vie ou de l'existence (*Existenzphilosophie*). « Qui pourrait s'étonner qu'en une telle époque, où le monde ancien sort partout de ses gonds, l'idée s'éveille qu'à présent, le désir de danger, "l'aventure", puisse être pour l'homme la seule façon de s'assurer du réel (*das Wirkliche*)¹⁵ ? » De fait, Heidegger lui-même, comme ces « aventuriers » qu'il récuse, vise comme but de sa philosophie une sorte d'intensité de l'existence qui, sur un mode spéculatif ou contemplatif, est l'exacte réplique de « l'assurance du réel » recherchée dans « le désir de danger ». En risquant la vie, on exalte sa valeur ; en augmentant l'enjeu, on accroît l'attrait du jeu. On n'atteint cette intensité d'être qui échappe à son recouvrement par la quotidienneté du

15. M. HEIDEGGER, *Concepts fondamentaux*, p. 36. Heidegger associe d'ailleurs l'aventure à l'image du jeu et de la mise, donc à la fiction. Autre philosophe de la vie, José Ortega y Gasset la définit comme « une aventure et une entreprise », et la compare à « l'effort sportif », *Sobre la razón histórica*, Madrid, 1979, pp. 99-100.

À propos du Seigneur des Anneaux

souci et du « on » qu'en prenant le risque de « chemins qui ne mènent nulle part ».

La vie humaine, qu'on nommera, avec Heidegger, « existence »¹⁶, est aventure parce qu'elle possède une richesse qui est refusée aux choses simples et aux animaux « pauvres en monde ». Les choses inertes sont seulement là-devant (*vorhanden*) d'une éternelle et imperturbable disponibilité à l'usage (*zuhanden*). L'animal est seulement vivant, entre une naissance et une mort. Chez l'homme (chez le *Dasein*), cette durée finie est de plus remplie d'événements qui arrivent. Et plus fondamentalement encore, pour le *Dasein*, l'être même par lequel il est, est en jeu pour lui : « dans son être, il y va pour cet étant [qu'est le *Dasein*] de cet être¹⁷ », et nul enjeu ne peut être plus élevé que l'être même – alors que pour la chose, il n'y a nul enjeu, mais un être-fait-pour, disponible à mon usage, et que pour l'animal, ce n'est pas l'être qui est l'enjeu, mais la vie, la survie.

La vie humaine peut être remplie d'événements, elle fraye une histoire à travers des possibilités, des choix et des fortunes. Elle s'éprouve sans cesse comme libre détermination et assumption de soi-même. En se risquant à ce qui arrive, elle cherche à se dépasser, à valoir plus que ce qu'elle vaut : car se jeter dans l'imprévu, c'est se déclarer imprévisible, c'est déclarer que l'on n'est pas seulement ce que l'on est, dans la quotidienneté de ses habitudes et de son caractère. Qu'une autre possibilité s'ouvre sans cesse en parallèle, et empêche de circonscrire l'être à la régularité. À chaque instant de l'existence s'amorce une aventure, une bifurcation possible, qui, si elle est saisie, nous portera au-delà de ce que nous sommes et plus près de ce que nous avons à être.

Toutefois, l'existence dont il est question chez Heidegger reste irrémédiablement enfermée sous le ciel terrestre : elle est dans l'horizon du monde, alors que « seul un dieu peut nous sauver ». Nous avons montré que l'aventure demandait plus, qu'elle demandait un autre monde.

Transcendance et révélation

Tant que l'existence reste cantonnée dans l'horizon du monde, et que tout ce qu'elle vit est dans le monde, on peut dire, strictement, que rien n'arrive, rien ne surgit, rien ne menace non plus. En devenant chrétienne, l'existence n'est plus cantonnée dans l'horizon

16. M. HEIDEGGER, *Être et temps*, § 4, p. 12 (Niedermeyer).

17. *Ibid.*

SIGNETS _____ **Xavier Morales**

du monde. Un ciel lui est donné, qui surplombe le monde, une transcendence hors du monde est prête, le cas échéant, à « arriver » dans le monde. « Dieu, personne ne l'a jamais vu » (*Jean* 1, 18). Son invisibilité signale qu'il est en dehors de l'horizon du monde. Et c'est pour nous déjà un salut que quelque chose, ou quelqu'un, soit en dehors du monde. Mais l'existence de Dieu n'est encore qu'une possibilité d'aventure. Elle se réalise par son *avent*, lorsqu'il « arrive dans le monde » par son initiative de Création, dans sa Révélation d'alliance et finalement dans son Incarnation. À l'humanité est alors proposée une aventure, puisqu'il lui arrive quelque chose ou quelqu'un d'en dehors du monde.

C'est ici que doit être pensée l'idée de vocation : il m'arrive une parole, imprévisible parce que proférée d'au-delà du monde, qui m'appelle à l'aventure. Et si je prends au sérieux cette parole, que je cherche à lui répondre et à y correspondre, me voilà lancé dans l'aventure : une route est ouverte devant mes pas, dont je n'ai pas l'initiative, et l'imprévu devient la norme de mon existence. Les deux premiers éléments de l'aventure sont réalisés.

Le risque et la foi

Dans l'existence chrétienne, le troisième élément, celui du risque, révèle aussi son vrai visage. Dans le cadre du salut, en effet, il est antithèse et paradoxe entre le désespoir d'une bataille engagée entre le bien et le mal culminant peu à peu jusqu'à la fin des temps en faveur du mal (*Apocalypse*), et l'espoir inflexible d'une « heureuse tournure » *in extremis*, dans l'*eschaton*. De notre salut, nous sommes à la fois tout à fait incertains dans les œuvres, et en même temps tout à fait certains par la foi. Autrement dit, et cela, l'aventure de la fiction nous l'avait seulement suggéré par la catégorie de l'élection, l'antithèse revêt une ultime facette : seule la *grâce* de Dieu, sans aucune détermination de l'horizon du monde, mène l'aventure et aura le dernier mot ; et seule la *volonté* de l'homme, idéalement libre et libérée par anticipation, est une mise assez précieuse pour le jeu, dont le gain n'est autre que l'éternité, « l'autre monde ».

Avec l'irruption de l'appel de Dieu, l'horizon du monde est brisé, l'existence perd sa familiarité, rien ne peut plus être quotidien. Dans le monde, nous ne sommes plus « chez nous », « à la maison », comme Frodo bien au chaud dans sa demeure de Bag End. Nous avons pris la Route, et désormais, nous sommes *in via*, « étrangers et résidents de passage sur cette terre » (*Psaume* 38, 13 et *Hébreux* 11, 13), tendus vers l'autre terre, l'autre cité.

À propos du Seigneur des Anneaux

Bien plus, l'autre monde nous surplombe déjà, il nous environne comme le ciel enveloppe la terre. Il ne menace pas, il veille, il se soucie de nous : c'est la providence. Une maison plus grande que la nôtre nous garde sous son toit : nous sommes à l'intérieur du plan de Dieu. Sam, quand il pénètre dans la forêt de Lothlorien, a ces mots énigmatiques : « Je me sens comme si j'étais à l'intérieur d'une chanson, si vous voyez ce que je veux dire » (LoTR II, 6, p. 455).

Élus avec l'élu

Il n'y a qu'un seul aventurier, un seul dont dépend le salut du monde, un seul qui, héritier, élu, envoyé, s'oublie soi-même et sacrifie sa vie, un seul assez puissant, de la puissance de Dieu même, pour s'humilier soi-même et s'anéantir sans rien retenir pour soi. Et précisément parce que le Christ est le seul vrai aventurier, nous pouvons l'être à notre tour, car son aventure a ouvert l'espace de jeu où l'aventure est possible. Depuis la victoire de Jésus sur le Prince de ce monde, nous ne sommes plus enfermés dans la monotonie inéluctable du péché (le fameux *karma* du bouddhisme) : quelque chose de nouveau peut arriver, si nous acceptons de nous y livrer. Bien plus, quelque chose dépend de nous, si nous sommes au Christ. Dans le mystère du Christ, la personne est définie comme mission : comme le Christ trouve sa subsistance « à faire le vouloir de celui qui l'a envoyé » (Jean 4, 34), ainsi, il est donné un « qui » (Isaïe 6, 8a) à chaque homme lorsqu'il prononce les paroles d'Isaïe (6, 8b) : « Moi ! Envoie-moi ! » Cette réponse est incommunicable : nul ne peut dire « je » à ma place. Aussi est-elle irremplaçable, et je dois la tenir. De moi dépend « que tous les hommes soient sauvés ». Car il dépend de ma liberté que le dessein divin soit achevé dans sa totalité. Le Dieu de la providence est « Le Dieu des petites choses », pour reprendre le titre d'un livre récent, et dans son Royaume, chaque détail possède une dignité incommensurable. Il n'est pas anodin que, dans *Le Seigneur des Anneaux*, le salut du monde arrive par un tout petit. Car c'est bien dans la manière de notre Dieu, qui choisit de faire dépendre notre salut d'une femme d'« humble condition » (Luc 1, 48).

Une contrefaçon

L'accusation d'*escapism* portée contre la littérature fantastique trouve son exact équivalent dans le cas du christianisme. De ce qui lui est reproché, on déduit ce qu'il doit prendre garde à ne pas être.

SIGNETS _____ **Xavier Morales**

Le chrétien, dont la vie devient aventure, doit tout d'abord prendre garde à ne pas en venir à interpréter le réel comme fiction. Le réel chrétien n'est pas aventure à la faveur d'une transposition mythologique, qui lesterait les figures quotidiennes du poids de la fiction. Ce serait alors tomber dans le gnosticisme, qui rend l'existence plus exaltante en la fondant dans une épopée fictive autrement plus palpitante. Le réel est agrandi moyennant l'allongement de ses traits dans le mythe. Cette mythologisation gnostique serait l'exact équivalent de l'échappisme : nous supporterions l'ici-bas en rêvant d'un autre monde, plus bleu, plus heureux.

Il faut donc ajouter encore un élément à notre description de l'aventure réelle qu'est l'existence chrétienne : je veux parler de l'authenticité, la fidélité qui colle à la tâche assignée par le réel et reste en même temps disponible au tournant. Dans l'authenticité s'équilibrent le sérieux, qui colle au réel et lui obéit au risque du figement, et la légèreté, prête à courir et s'envoler sans que le pied repose sur le sol pour y imprimer sa marque. Dans l'authenticité, le chrétien ne s'échappe pas du réel, mais adopte une démarche légère, afin de l'accueillir comme ce qui prend tournure d'aventure.

Le chrétien ne doit pas mythologiser le réel. Il ne doit pas non plus se divertir du réel. La religion ne doit pas être un « opium », ce qui fait divaguer. Certes, le christianisme promet un *autre* monde, une consolation future à toutes les souffrances présentes. Mais il suppose aussi une articulation entre ces deux mondes et ces deux temps. Il la pense principalement (a) sous la catégorie de la prédestination de grâce : le deuxième monde est destination du premier, sans pour autant que cette destination céleste soit nécessairement déductible de notre condition terrestre, (b) et sous l'événement de l'Incarnation : l'autre monde a fait irruption dans ce monde, et désormais « le Royaume est au-dedans de vous ». Cette articulation entre les deux mondes va d'ailleurs nous aider à conclure en revenant sur le statut de la fiction, par le biais de la *typologie*.

Avons-nous le droit de lire *Le Seigneur des Anneaux* ?

Maintenant que nous avons trouvé une « aventure vraie », l'existence chrétienne, l'accusation d'*escapism* frappant *Le Seigneur des Anneaux* semble redoublée. Non seulement le roman fantastique nous divertit du réel, mais il nous divertit, par ses aventures, de la

À propos du *Seigneur des Anneaux*

seule aventure qui soit. Cependant, ne pouvons-nous pas appliquer à la fiction romanesque et la réalité effective la relation très particulière qui existe entre l'unique aventurier et les aventuriers par participation, j'ai nommé la typologie ? Nous touchons là, évidemment, à la spécificité du *Seigneur des Anneaux* en tant que roman *chrétien*.

Tant qu'on se tient sous l'emprise de la littérature d'édification, le rapport entre la fiction et la réalité est clairement défini : sous le mode de l'*applicabilité*, ce que nous avons lisons d'un autre (le héros) dans les livres nous apprend ce que nous sommes dans la réalité. Le roman n'est qu'une *autre* manière de *dire* la réalité, une *allégorie*. Mais, l'allégorie n'est que de la fausse monnaie, qui prétend faire passer la fiction pour le réel, en faisant disparaître d'un coup de baguette magique la fiction devant le réel qu'elle représente. L'allégorie n'a pas d'existence propre. Ironiquement, elle est une fausse fiction¹⁸. Tolkien lui-même met en garde son lecteur contre une lecture allégorique de son roman : « Je déteste cordialement l'allégorie dans toutes ses manifestations, et je l'ai toujours détestée depuis que j'ai été assez grand pour en repérer la présence » (préface, p. 12). Concrètement, Tolkien met en garde contre une identification entre la Guerre décrite dans *Le Seigneur des Anneaux* et la Seconde guerre mondiale, pendant laquelle le roman a été écrit. Mais pour qui connaît son esthétique, l'avertissement a une portée bien plus vaste. Contre son ami C. S. Lewis, auteur d'une *Allegory of Love*, Tolkien revendique un fonctionnement des signes en tout point comparable à la typologie biblique.

Définissons rapidement le fonctionnement de la typologie. Tel personnage (Adam, Isaac, David...) ou tel événement (le passage de la mer Rouge, l'érection du serpent d'airain, Jonas dans le ventre du poisson...) sont les figures qui dessinent peu à peu, par approximation successive, une réalité qui commande rétrospectivement leur déploiement (le Christ, le Baptême, la Résurrection...). Attention au sens du mot « réalité » dans cette dernière phrase. Il ne signifie pas que des choses qui n'existent pas renvoient au monde réel qui existe : car c'est précisément cela, l'allégorie, que Tolkien veut éviter à tout prix. Il signifie que le Christ est l'objet (*res*) dont l'existence même des figures est l'ombre projetée dans l'histoire par la

18. C'est pourquoi nous sommes tout étonnés que le Lion et la Licorne allégoriques des armes britanniques interviennent « vraiment » (?) dans *De l'autre côté du miroir et ce qu'Alice y trouva* (chapitre VII).

SIGNETS _____ **Xavier Morales**

lumière de la Révélation. Autrement dit, dans l'allégorie, une chose est mise pour une autre, ou plutôt, la même chose apparaît sous un autre nom : il a suffi de changer l'étiquette. Dans la typologie, les figures ont leur dignité propre, qu'elles reçoivent mystérieusement de ce à quoi elles renvoient. Tolkien l'avait très bien compris. Prenons un exemple dans son œuvre.

La scène où nous voyons Aragorn retrouver Arwen à Rivendell est peut-être l'une des moins réussies du film de Peter Jackson (elle n'existe d'ailleurs pas telle quelle dans le roman, et a été extrapolée du contenu d'un des appendices). Nous voilà zappant subitement dans un autre genre : et nous attendons bêtement, comme dans tout film à l'eau de rose, le moment du baiser. Cette scène était attendue, mais non pas au sens où nous attendions, spectateurs experts des films hollywoodiens, la scène d'amour du film – et finalement, il n'y en a pas. Cette scène était attendue, car du fond des âges, elle attendait sa réalisation parfaite. L'effet raté tient certainement à la difficulté de faire surgir, dans ce bref instant de film, toute l'histoire, toutes les figures du passé qui se condensent et se réalisent soudain dans cette rencontre. Déjà, dans la version originale de l'épisode de Weathertop analysé plus haut, Aragorn, requis par Sam de raconter « une autre histoire des jours anciens », avait chanté la rencontre de Beren fils de Barahir et Luthien Tinuivie (LoTR I, 11, pp. 258-260). Et Aragorn concluait : de cette lignée « vinrent les Rois de Numenor ». Aragorn vient d'évoquer la lignée dont il est le rejeton annoncé et attendu, comme le Christ est le rejeton annoncé et attendu de la lignée royale davidique. À ce rejeton est promise la réalisation des promesses faites aux ancêtres : il est celui dont les pères n'étaient « que » des figures. Aussi Tolkien présente-t-il Arwen à son tour comme la quasi réincarnation de Luthien : « Arwen, la fille d'Elrond, dont on disait que la semblance de Luthien était revenue sur terre (Lo TR II, 1, p. 298). » Comme Luthien, Arwen renonce à l'immortalité pour vivre avec les hommes¹⁹. Mais Aragorn est aussi le nouvel Earendil, qui sauvera La Terre du Milieu (LoTR II, 1, P. 306), il

19. Cf. LoTR V, 6, p. 306. L'appendice A, v, complète l'histoire de Aragorn et Arwen : le jeune Aragorn chantait le Lai de Luthien, et soudain : « Et voici ! Là, Luthien marchait devant ses yeux dans Rivendell », p. 417. Arwen acquiesce : « Peut-être mon destin (*doom*) ne sera-t-il pas différent du sien », p. 418. L'histoire complète de Luthien et Beren est racontée dans le *Silmarillion*, chapitre 19.

À propos du Seigneur des Anneaux

est le nouvel Elendil, qui forge de nouveau l'Épée brisée (LoTR II, 2, p. 324), et l'héritier d'Isildur, qui refusa de se dessaisir de l'Anneau (LoTR II, 2, p. 329). Comme le Christ vient défaire le péché d'Adam son ancêtre (selon la généalogie de Luc), en passant par la mort, Aragorn renverse les conséquences de la bataille gagnée par son ancêtre Isildur, en passant par le Chemin des Morts pour gagner la Bataille des Champs de Pelennor²⁰.

Et finalement, chaque personnage de l'aventure, avec sa fonction propre à l'intérieur de l'intrigue, est encore une figure de l'unique aventurier : Frodo, blessé au côté, portant le fardeau de l'Anneau, Aragorn, le Roi caché, Gandalf, qui n'est autre que l'un des dieux, Olorin²¹, venu sauver les hommes²², passé par la mort du gouffre de Moria... sont les figures de l'unique sauveur qu'est le Christ, l'unique sauveur, Dieu ami des hommes venu au milieu des hommes traverser la mort pour les affranchir du mal. Conformément à la typologie christique, la réalité est déjà présente dans la fiction, à l'intérieur même de la fiction de Tolkien. Le Christ, réalité absolue, est au cœur de la fiction absolue qu'est le genre fantastique. Le *Seigneur des Anneaux* entretient finalement un rapport typologique avec le réel : il possède sa propre « consistance interne » au point de pouvoir rivaliser avec la réalité²³, au point que beaucoup de lecteurs ne soupçonnent pas qu'il désigne aussi mystérieusement l'événement le plus réel qui soit : le Christ.

20. Cf. LoTR V, 6, p. 145.

21. Comme on l'apprend en LoTR IV, 5, p. 347. Cf. Son nom elfique, Mithrandir, « The grey wanderer », l'identifie à cet autre « Wanderer » qu'est Wotan.

22. Il est « l'ami de tous les enfants d'Iluvatar » (*Silmarillion*, « Valaquenta »), c'est-à-dire le *philanthropos*, et à ce titre, figure du Christ.

23. S. Lewis parle, lors de la publication du *Seigneur des Anneaux*, d'une *inner consistency of reality* par laquelle la vérité interne du récit ne dépend pas de la cohérence systématique de ses liens avec le monde réel. Tolkien parlait, quant à lui, de *subcreation*.

COMMUNIO EN AFRIQUE

Des Africains francophones, prêtres, séminaristes, responsables, désirent lire *Communio*. Financièrement, ils ne peuvent pas.

Déjà, de nombreux lecteurs donnent des abonnements en leur faveur. Il en manque encore une bonne soixantaine pour répondre aux nombreuses demandes qui continuent de nous parvenir; aussi nous espérons anxieusement avoir de nouveaux « parrains » pour assurer ce service d'Église.

Francophones, qui le pouvez, ayez la générosité de « parrainer », au moins un lecteur africain avide de culture théologique (prix : 400 FF ; 61 €). Vous connaîtrez le nom et l'adresse du bénéficiaire.

Voici trois extraits de lettres reçues d'Afrique :

« J'ai une vénération pour la vie et les écrits du cardinal von Balthasar, qui, me semble-t-il, a beaucoup contribué à l'animation de cette revue, de formation théologique. Si j'ai dû suspendre mon abonnement, c'est pour des raisons économiques. » (Bénin)

« Je ne cesse de regretter les circonstances qui ont interrompu, de façon indépendante de ma volonté, ma collection Communio... Nos jeunes ont l'air d'apprécier vos textes, car je constate que certains numéros manquent à ma collection (à mon grand désespoir, car j'ai l'habitude de les consulter souvent). Mais ils sont excusables d'oublier facilement ce qu'ils empruntent. » (Cameroun)

« Merci pour tout le service que Communio m'a rendu à travers sa revue. » (Cameroun)



Je désire souscrire un abonnement de parrainage au profit d'un lecteur africain.

Ci-joint : 61 € (400 FF).

Nom : Adresse :

.....

Prochain numéro : mai-juin 2002
Mémoire et réconciliation
juillet-août 2002 : La Providence

Titres parus

LE CREDO

La confession de la foi (1976/1)
 « Jésus, né du Père avant tous les siècles » (1977/1)
 « Né de la Vierge Marie » (1978/1)
 « Il a pris chair et s'est fait homme » (1979/1)
 La passion (1980/1)
 « Descendu aux enfers » (1981/1)
 « Il est ressuscité » (1982/1)
 « Il est monté aux cieux » (1983/3)
 « Il est assis à la droite du Père » (1984/1)
 Le jugement dernier (1985/1)
 L'Esprit Saint (1986/1)
 L'Église (1987/1)
 La communion des saints (1988/1)
 La rémission des péchés (1989/1)
 La résurrection de la chair (1990/1)
 La vie éternelle (1991/1)
 Le Christ (1997/2-3)
 L'Esprit saint (1998/1-2)
 Le Père (1998/6-1999/1)
 Croire en la Trinité (1999/5-6)
 La parole de Dieu (2001/1)
 Au-delà du fondamentalisme (2001/6)

LES SACREMENTS

Guérir et sauver (1977/3)
 L'eucharistie (1977/5)
 La pénitence (1978/5)
 Laïcs ou baptisés (1979/2)
 Le mariage (1979/5)
 Les prêtres (1981/6)
 La confirmation (1982/5)
 La réconciliation (1983/5)
 Le sacrement des malades (1984/5)
 Le sacrifice eucharistique (1985/3)
 L'Eucharistie, mystère d'Alliance (2000/3)

LES BÉATITUDES

La pauvreté (1986/5)
 Bienheureux persécutés ? (1987/2)
 Les cœurs purs (1988/5)
 Les affligés (1991/4)
 L'écologie : Heureux les doux (1993/3)
 Heureux les miséricordieux (1993/6)

POLITIQUE

Les chrétiens et la politique (1976/6)
 La violence et l'esprit (1980/2)
 Le pluralisme (1983/2)
 Quelle crise ? (1983/6)
 Le pouvoir (1984/3)
 Les immigrés (1986/3)
 Le royaume (1986/3)
 L'Europe (1990/3-4)
 Les nations (1994/2)
 Médias, démocratie, Église (1994/5)
 Dieu et César (1995/4)

L'ÉGLISE

Appartenir à l'Église (1976/5)
 Les communautés dans l'Église (1977/2)
 La loi dans l'Église (1978/3)
 L'autorité de l'évêque (1990/5)
 Former des prêtres (1990/5)
 L'Église, une secte ? (1991/2)
 La papauté (1991/3)
 L'avenir du monde (1985/5-6)
 Les Églises orientales (1992/6)
 Baptême et ordre (1996/5)
 La paroisse (1998/4)
 Le ministère de Pierre (1999/4)
 Musique et liturgie (2000/4)
 Le diacre (2001/2)

**LES RELIGIONS
NON CHRÉTIENNES**

Les religions de remplacement (1980/4)
 Les religions orientales (1988/4)
 L'islam (1991/5-6)
 Le judaïsme (1995/3)
 Les religions et le salut (1996/2)

**L'EXISTENCE
DEVANT DIEU**

Mourir (1976/2)
 La fidélité (1976/3)
 L'expérience religieuse (1976/8)
 Guérir et sauver (1977/3)
 La prière et la présence (1977/6)
 La liturgie (1978/8)
 Miettes théologiques (1981/3)
 Les conseils évangéliques (1981/4)
 Qu'est-ce que la théologie ? (1981/5)
 Le dimanche (1982/7)
 Le catéchisme (1983/1)
 L'enfance (1985/2)
 La prière chrétienne (1985/4)
 Lire l'Écriture (1986/4)
 La foi (1988/2)
 L'acte liturgique (1993/4)
 La spiritualité (1994/3)
 La charité (1994/6)
 La vie de foi (1994/5)
 Vivre dans l'espérance (1996/5)
 Le pèlerinage (1997/4)
 La prudence (1997/6)
 La force (1998/5)
 Justice et tempérance (2000/5)
 La transmission de la foi (2001/4)
 Miettes théologiques II (2001/5)

PHILOSOPHIE

La création (1976/3)
 Au fond de la morale (1997/3)
 La cause de Dieu (1978/4)
 Satan, « mystère d'iniquité » (1979/3)
 Après la mort (1980/3)

Le corps (1980/6)
 Le plaisir (1982/2)
 La femme (1982/4)
 La sainteté de l'art (1982/6)
 L'espérance (1984/4)
 L'âme (1987/3)
 La vérité (1987/4)
 La souffrance (1988/6)
 L'imagination (1989/6)
 Sauver la raison (1992/2-3)
 Homme et femme il les créa (1993/2)
 La tentation de la gnose (1999/2)
 Fides et ratio (2000/6)
 Créés pour lui (2001/3)

SCIENCES

Exégèse et théologie (1976/7)
 Sciences, culture et foi (1983/4)
 Biologie et morale (1984/6)
 Foi et communication (1987/6)
 Cosmos et création (1988/3)
 Les miracles (1989/5)
 L'écologie (1993/3)

HISTOIRE

L'Église : une histoire (1979/6)
 Hans Urs von Balthasar (1989/2)
 La Révolution (1989/3-4)
 La modernité – et après ? (1990/2)
 Le Nouveau Monde (1992/4)
 Henri de Lubac (1992/5)
 Baptême de Clovis (1996/3)

SOCIÉTÉ

La justice (1978/2)
 L'éducation chrétienne (1979/4)
 Aux sociétés ce que dit l'Église (1981/2)
 Le travail (1984/2)
 Sainteté dans la civilisation (1987/5)
 Foi et communication (1987/6)
 La famille (1986/6)
 L'église dans la ville (1990/5)
 Conscience au consensus ? (1993/5)
 La guerre (1994/4)
 La sépulture (1995/2)
 L'Église et la jeunesse (1995/6)
 L'argent (1996/4)
 La maladie (1997/5)
 La mondialisation (2000/1)
 Les exclus (2002/1)

LE DÉCALOGUE

Un seul Dieu (1992/1)
 Le nom de Dieu (1993/1)
 Le respect du sabbat (1994/1)
 Père et mère honoreras (1995/1)
 Tu ne tueras pas (1996/1)
 Tu ne commettras pas d'adultère (1997/1)
 Tu ne voleras pas (1998/3)
 Tu ne porteras pas de faux témoignage (1999/3)
 La convoitise (2000/2)

Seuls sont encore disponibles les numéros récents. Consultez notre secrétariat.

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

COMMUNIO

pour l'intelligence de la foi

Publiée tous les deux mois en français par « Communio », association déclarée à but non lucratif selon la loi de 1901, indépendante de tout mouvement ou institution. Président-directeur de la publication : Olivier BOULNOIS. Directeur de la rédaction : Olivier CHALINE. Rédacteur en chef : Serge LANDES. Secrétaire de rédaction : Marie-Thérèse BESSIRARD. Secrétaire général : Jean MESNET.

CONSEIL DE RÉDACTION EN FRANÇAIS _____

Jean-Robert Armogathe, Nicolas Aumonier, Jean-Pierre Batut, Thierry Bedouelle, Olivier Boulnois, Rémi Brague, Vincent Carraud (Caen), Olivier Chaline (Rennes), Georges Chantraine (Namur), Marie-Hélène Congourdeau, Jean Duchesne, Marie-Christine Gillet-Challiol, Yves-Marie Hilaire (Lille), Pierre Julg (Strasbourg), Serge Landes, Isabelle Ledoux-Rak, Corinne Marion, Jean-Luc Marion, Dominique Poirel, Robert Toussaint, Isabelle Zaleski.

COMITÉ DE RÉDACTION EN FRANÇAIS _____

Jean-Luc Archambault, Jean Bastaire (Grenoble), Guy Bedouelle (Fribourg), Françoise Brague, Régis Burnet, Christophe Carraud, Jean Congourdeau, Philippe Cormier (Nantes), Michel Costantini (Tours), Mgr Claude Dagens (Angoulême), Marie-José Duchesne, Irène Fernandez, Stanislaw Grygiel (Rome), Paul Guillon, Roland Hureau, Béatrice Joyeux, Didier Laroque, Laurent Lavaud, Mgr Patrick Le Gal, Marguerite Lena, Étienne Michelin, Paul McPartlan (Londres), Jean Mesnard, Jean Mesnet, Xavier Morales, Éric de Moulins-Beaufort, Xavier Tilliette (Rome et Paris), Miklos Vetö (Poitiers), et l'ensemble des membres du conseil de rédaction.

Rédaction : ASSOCIATION COMMUNIO, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris, tél. : 01.42.78.28.43, fax : 01.42.78.28.40.

Abonnements : voir bulletin et conditions d'abonnement.

**En collaboration
avec les éditions de *Communio* en :**

ALLEMAND : Internationale Katholische Zeitschrift « Communio »

Lindenmattenstraße 29, D-79117 Freiburg i.B.

AMÉRICAIN : Communio International Catholic Review

Responsable : David L. Schindler, P.O. Box 4468, USA-20017 Washington DC.

BRÉSILIEN : Revista Internacional Católica Communio

Rua Benjamin-Constant, 23-6°, Caixa Postal 1362-CEP, BRA-20001-970 Rio de Janeiro.

CROATE : Svetski Communio

Responsable : Adalbert Rebic, Krcanska Sadasnjost, Marulicev trg., 14, HR-10000 Zagreb.

ESPAGNOL : Communio Revista Católica Internacional

Responsable : Felipe Hernández, Ediciones Encuentro, S.A., Cedaceros, 3,2°, E-28014 Madrid.

ESPAGNOL POUR L'ARGENTINE : Communio Revista Católica Internacional

Responsable : Alberto Espezel, Libertador 17115, AR-1641 San Isidro.

HONGROIS : Communio Nemzetközi Katolikus Folyóirat

Responsable : Peter Erdő, Papnövelde, u. 7, I-1053 Budapest.

ITALIEN : Communio Revista Internazionale di Teologia e Cultura

Responsable : Andrea Gianni, Via Goberti, 7, I-20123 Milano.

NÉERLANDAIS : Internationaal Katholiek Tijdschrift Communio

Responsable : Stefaan van Calster, Burgemeesterstraat, 59, Bus 6, B-3000 Leuven.

POLONAIS : Międzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio

Responsable : Lucjan Balter, Oltarzew, Kilinskiego, 20, PL-05850 Ozarów Mazowiecki.

PORTUGAIS : Communio Revista Internacional Católica

Responsable : Henrique de Noronha Galvao, Biblioteca Universitária Joao Paolo II, Palma de Cima, P-1600 Lisboa.

SLOVÈNE : Mednarodna Katoliška Revija Communio

Dolničarjeva, 4, SLO-1000 Ljubljana.

TCHÈQUE : Mezinárodní Katolická Revue Communio

Vojtech Novotný, Husova 8, CZ-11000 Praha 1.

UKRAINIEN : Ukraine Communio

PO Box 808, Vynnychenka 22, UA-79008 Lviv.

La coordination internationale est assurée par Monseigneur Peter Henrici, Hirschengraben 74, CH-8001, Zürich.

Collection COMMUNIO-FAYARD

encore disponibles

1. Hans Urs von BALTHASAR : **CATHOLIQUE**
2. Joseph RATZINGER : **LE DIEU DE JÉSUS-CHRIST**
3. Dirigé par Claude BRUAIRE : **LA CONFESSION DE LA FOI**
4. Karol WOJTYLA : **LE SIGNE DE CONTRADICTION**
5. André MANARANCHE, s.j. : **LES RAISONS DE L'ESPÉRANCE**
6. Joseph RATZINGER : **LA MORT ET L'AU-DELÀ,**
réédition revue et augmentée
7. Henri de LUBAC, s.j. : **PETITE CATÉCHÈSE SUR NATURE ET GRÂCE**
8. Hans Urs von BALTHASAR : **NOUVEAUX POINTS DE REPÈRE**
9. Marguerite LÉNA : **L'ESPRIT DE L'ÉDUCATION,**
réédité chez Desclée
10. Claude DAGENS : **LE MAÎTRE DE L'IMPOSSIBLE**
11. Jean-Luc MARION : **DIEU SANS L'ÊTRE,**
Édité aux PUF
12. André MANARANCHE, s.j. : **POUR NOUS LES HOMMES LA RÉDEMPTION**
13. Rocco BUTTIGLIONE : **LA PENSÉE DE KAROL WOJTYLA**
14. Pierre van BREEMEN, s.j. : **JE T'AI APPELÉ PAR TON NOM**
15. Hans Urs von BALTHASAR : **L'HEURE DE L'ÉGLISE**
16. André LÉONARD : **LES RAISONS DE CROIRE**
17. Jean-Louis BRUGUÈS o.p. : **LA FÉCONDATION ARTIFICIELLE
AU CRIBLE DE L'ÉTHIQUE CHRÉTIENNE**
18. Michel SALES, s.j. : **LE CORPS DE L'ÉGLISE**

Collection COMMUNIO-PUF

19. Jean-Marie LUSTIGER : **POUR L'EUROPE,
UN NOUVEL ART DE VIVRE**
20. Jean DUCHESNE : **VINGT SIÈCLES. ET APRÈS ?**
21. Jean-Robert ARMOGATHE : **DIVINE TRINITÉ**

Chez votre libraire

BULLETIN D'ABONNEMENT

À RETOURNER ACCOMPAGNÉ DE VOTRE RÈGLEMENT À :

Communio – 5, passage Saint-Paul – 75004 Paris – CCP 18676 23 F Paris

pour la **Belgique** : « Amitié Communio », rue de Bruxelles 62, B 5000 Namur
 pour la **Suisse** : « Amitié Communio », monastère du Carmel, CH 1661, Le Pâquier
 pour le **Canada** : PERIODICA CP 444 OUTREMONT QC. H2V1E2

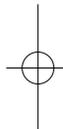
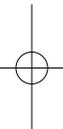
- OUI, je m'abonne à *Communio* à partir du prochain titre à paraître pour
 un an ou deux ans.
- Je me réabonne (n° de l'abonnement :).
- Je parraine cet abonnement :
- Je souhaite que le bénéficiaire de ce parrainage soit informé de mon identité que je vous précise ci-dessous :
- Nom Adresse
-
- Montant du règlement à joindre* par chèque
 bancaire ou postal à l'ordre de **Communio**.
- Date : Signature :

TARIFS ABONNEMENT

Un an (six numéros)
 Le numéro : **11 € (72,16 F)** en librairie

	Type de tarif	1 an	2 ans	Adresse
France et Zone Euro	Normal	56 € 367,34 FF <input type="checkbox"/>	100 € 655,96 FF <input type="checkbox"/>	Communio, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris CCP - 18676 - 23 F Paris
	Soutien	68 € 446,05 FF	127 € 833,07 FF	
Belgique	Normal	56 € 2 259,04 FB	100 € 4 034 FB	« Amitié Communio », rue de Bruxelles 61 B-5000 Namur CCP 000 0566 165 73
	Soutien	68 € 2 743,12 FB	127 € 5 123,18 FB	
Suisse	Normal	98 FS	177 FS	« Amitié Communio », monastère de Carmel, CH 1661 Le Pâquier CCP 17-3062-0 Fribourg
	Soutien	120 FS	225 FS	
Autres pays (par avion)	Économique	61 € 400,14 FF	114 € 747,79 FF	Communio, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris CCP - 18676 - 23 F Paris
	Prioritaire et Soutien	70 € 459,17 FF	127 € 833,07 FF	

* Indiquez le montant de votre règlement après avoir coché dans le tableau de tarifs, ci-dessus, la case correspondant à votre choix.



Dépôt légal : février 2002 – N° de CPPAP : 0106 G80668
N° ISBN : 2-907212-91-5 – N° ISSN : X-0338-781-X – N° d'édition : 95196 –
Directeur de la publication : Olivier Boulnois – Composition : DV Arts Graphiques
à Chartres – Impression : Imprimerie Sagim à Courtry – N° d'impression : 5396.

