

COMMUNIO

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

LA PAROLE DE DIEU

« Quand nous serons arrivés là-bas, entendrons-nous lire un livre ? C'est la Parole même que nous verrons, c'est la parole même que nous entendrons, c'est elle que nous mangerons, elle que nous boirons. »

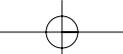
Augustin, *In Johannis Evangelium*, sermo. 57, 7, 7 (PL 38, 389-390).

« Ainsi nous tenons plus ferme la parole prophétique : vous faites bien de la regarder, comme une lampe qui brille dans un lieu obscur, jusqu'à ce que le jour commence à poindre et que l'astre du matin se lève dans vos cœurs. Avant tout, sachez-le : aucune prophétie d'Écriture n'est objet d'explication personnelle ; ce n'est pas d'une volonté humaine qu'est jamais venue une prophétie, c'est poussés par l'Esprit Saint que des hommes ont parlé de la part de Dieu. »

Deuxième épître de Pierre (1, 19-21).



Dépôt légal : janvier 2001 – N° de CPPAP : 57057 – N° ISBN : 2-907212-84-2 –
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 : 4697.



Sommaire

ÉDITORIAL

Éric DE MOULINS BEAUFORT : **Parole de Dieu,
parole de l'Homme**

5 La Parole de Dieu n'est pas un discours de Dieu sur Dieu qui demeurerait comme extérieur à son être propre : Elle existe, Elle fait, Elle crée. Et cependant, « Dieu parle à l'homme de l'intérieur du monde et à partir de ses propres expériences humaines, en pénétrant si intimement sa créature que déjà la Kénose divine s'annonce dans la Parole de l'Ancienne Loi, et ne fait que s'achever dans l'Incarnation ».

THÈME

Michaël FIGURA : **La sacramentalité de la Parole de Dieu**

11 Le salut chrétien n'est pas pensable sans l'action de Dieu dans sa parole qui trouve dans le Christ comme Verbe sa pleine expression. Les sacrements ne s'opposent pas à la Parole de Dieu; ce qui dans la parole est annoncé de manière salutaire s'accomplit efficacement dans le sacrement par des signes sensibles. Parole et sacrement entretiennent un rapport de réciprocité, car les sacrements eux-mêmes sont une forme de l'action de Dieu dans son Verbe.

Alberto ESPEZEL : **Le Christ, Parole du Père**

29 La Parole du Père, parole créatrice et prophétique de l'Ancien Testament, s'est incarnée en Jésus-Christ, Verbe de Dieu venu révéler aux hommes le mystère trinitaire de la communion du Père, du Fils et de l'Esprit. Parole filiale et réponse parfaite, Jésus ouvre à l'homme la voie du dialogue avec Dieu, fait d'écoute silencieuse et de la libre réponse que constitue le témoignage de toute vie humaine appelée à participer à la vie divine.

Éric DE MOULINS BEAUFORT : **Parole de Dieu, parole de
l'Église, mystère de l'homme**

35 Comment se nourrir de la Parole de Dieu ? Faire fi de ce que certaines sciences bibliques apportent serait insensé; mais la lumière décisive ne peut venir que du Christ, du Verbe dans la plénitude de sa gloire. C'est à partir de cette réalité centrale que se comprennent les sens de l'Écriture tout comme la communion liturgique et doctrinale qui trouve dans la Parole son origine. La Parole de Dieu ouvre l'homme à sa pleine ampleur.

Philippe VALLIN : **La Sagesse en personne, ou
comment la Trinité se fit désirer**

47 Dieu se révèle tel qu'Il est, Communion trinitaire. Sa Parole, par laquelle il s'adresse à l'homme vient à celui-ci selon des modalités variées. Elle le fait entrer dans la présence de Dieu. La Sagesse, dans la complexité de sa figure, peut être déchiffrée comme un moment de la révélation. L'homme, saisi par la Parole efficace

SOMMAIRE

de Dieu, consent à vivre dans le désir d'une Présence plus dense encore. La théologie des missions invisibles dévoile dans la Parole de Dieu la présence trinitaire qui offre à l'homme de la désirer.

DOSSIER : LECTURES DE L'ÉCRITURE

Alexis LEPROUX : **Réflexion sur une pratique de la théologie biblique**

61 Confronté au progrès des sciences, l'exégète chrétien doit répondre à la double exigence de la rigueur scientifique et de l'autorité de l'Église qui compromet sa liberté. C'est oublier que l'Écriture est inspirée, qu'elle requiert la fidélité au Christ en qui elle s'accomplit et que la liturgie, œuvre d'Église, actualise la mémoire du sens, objet de la recherche.

Antoine GUGGENHEIM : **Entre lettre et Esprit. Juifs et chrétiens autour de la Bible aux IX^e-XIII^e siècles**

75 Comment lire la Bible ? La question, est toujours ouverte, de la lettre et de l'esprit peut trouver des éléments de réponse dans l'étude historique et théologique qui présente la recherche herméneutique des deux traditions juive et chrétienne.

SIGNETS

Yves-Marie HILAIRE : **Deux papes bienheureux, Pie IX et Jean XXIII**

89 Cette double béatification a choqué. En réponse à des jugements préconçus, l'article trace une perspective historique plus juste, au-delà des caricatures, des slogans, ou d'un jeu d'oppositions trop forcé entre deux figures incontestablement contrastées.

Damien LE GUAY : **Un nouveau théologien, Luc Ferry ?**

100 Sur quoi fonder un « humanisme authentique » accordé à la modernité ? À partir d'une réinterprétation d'un christianisme sécularisé, Luc Ferry propose un « humanisme spirituel » qui refuse à la fois l'extériorité d'un Dieu révélé et le piège d'un matérialisme déterministe, pour faire de l'*Homme-Dieu* le principe de ce qu'il nomme « l'humanisme transcendantal ».

ACTUALITÉ

Olivier BOULNOIS : **Vers l'abolition de l'homme ?**

115 Que pourrait signifier de considérer le fait de venir au monde comme un préjudice susceptible d'entraîner dédommagement judiciaire ? Une telle contradiction logique a pourtant été mise en place. Aussi est-elle ici rigoureusement critiquée, surtout quand elle est replacée dans le contexte contemporain qui en donne toute la gravité.

Isabelle ZALESKI : **Valeur des états de santé et valeur de la vie vécue dans un état de santé**

120 Une note technique aide à mieux comprendre ce que sont les outils qui permettent d'évaluer les politiques de santé et quels en sont les risques, actuels ou potentiels.

Communio, n° XXVI, 1 – janvier-février 2001

Éric DE MOULINS-BEAUFORT

Éditorial

Parole de Dieu, parole de l'Homme

LA Parole de Dieu n'est pas un discours de Dieu sur Dieu. Elle n'est pas d'abord une parole descriptive. Elle est active et elle crée un événement. La théologie dialectique de Karl Barth l'a rappelé au dernier siècle avec une force nécessaire. Pourtant cette Parole qui tombe à la verticale de l'histoire ne reste pas purement et simplement extérieure à l'homme et à l'histoire. Elle descend jusqu'en leur profondeur la plus obscure pour y faire apparaître « du neuf et de l'ancien ». La Parole de Dieu ne se crée pas une langue ou des moyens de communication ignorés des hommes. Elle prend ce que l'humanité met à sa disposition mais pour lui faire dire des choses inouïes. C'est là au moins une manière de dire la mission d'Israël. La Parole de Dieu ne se sert pas seulement des constructions des hommes, des mots, des styles, des genres littéraires ; elle entre, plus radicalement, dans les attitudes foncières qui les ont fait naître. « Jamais la Révélation ne tombe du ciel pour communiquer aux hommes du dehors et d'en haut des mystères transcendants ; Dieu parle à l'homme de l'intérieur du monde et à partir de ses propres expériences humaines, en pénétrant si intimement sa créature que déjà la Kénose divine s'annonce dans la Parole de l'Ancienne Loi, et ne fait que s'achever dans l'Incarnation. ¹ »

1. Hans Urs von BALTHASAR, « Existence humaine comme Parole divine », in *La foi du Christ*, Foi vivante 76, Aubier-Montaigne, 1968, p. 152.

ÉDITORIAL _____ **Éric de Moulins-Beaufort**

Dans le Christ, chaque expérience humaine devient parole de Dieu. Ses discours et ses silences, ses joies et sa tristesse, ses actions et ses passions, son ministère et ses fatigues, ses miracles et ses souffrances et sa mort sont adéquates expressions de Dieu. Il devient clair alors que la Parole de Dieu n'est pas une somme de formules prononcées par Dieu auxquelles les paroles de Jésus viendraient s'ajouter pour en compléter le nombre et achever la communication du message. La multiplicité des paroles qui ont été dites depuis le commencement s'unifie dans l'unique Jésus en sa subjectivité même. La diversité des situations, des paroles, des actes, des événements qui constituent la trame de l'existence de Jésus s'unifie rigoureusement dans le cri, – dans le silence –, de la Croix. Jésus est dans la mort absolument lui-même, et il est le seul à être ainsi. La Parole de Dieu s'éteint dans la mort, mais c'est pour y faire entendre la Réponse parfaite que Dieu attend.

La Parole définitive et totale que Dieu adresse aux hommes est aussi la Réponse qu'il attend d'eux. La Parole de Dieu, en effet, est avant tout le Verbe, la Personne trinitaire, le Fils consubstantiel que le Père éternellement engendre et qui se tourne sans cesse vers le Père. Il ne s'enfonce pas dans l'humanité pour s'y engluer, il ne se laisse pas réduire à ce que les hommes sont déjà et connaissent. Il se fait chair pour créer un « Homme nouveau ». Par la Résurrection, le Père donne au Verbe fait chair de tirer de l'humanité, de créer dans l'humanité, une manière nouvelle d'être homme qui est la Réponse à la Parole dite depuis le commencement. Dans le Verbe incarné, Parole et Réponse coïncident. En lui, toute expérience humaine se trouve approfondie, purifiée, dilatée.

Au-delà de Jésus – mais exprimer ainsi cette réalité est s'exprimer de manière très humaine –, non seulement les paroles des Apôtres transmettent les paroles de Jésus et en décrivent l'exemple, mais la vie des Apôtres est une mission, elle fait entendre de toute sa fibre, jusqu'au témoignage de la mort, la Parole divine à tous les hommes, « Juifs d'abord et Grecs ». En amont, la longue histoire des prophètes et d'Israël s'éclaire : ils ne sont pas que des porteurs d'une Parole qui leur reste extérieure. Passant par eux, la Parole les a transformés. La Parole de Dieu n'atteint les hommes que dans des hommes, qu'en se montrant féconde dans des existences bouleversées ou renouvelées et pourtant toutes incluses, sans reste, dans l'unique Parole faite chair, Jésus de Nazareth. La Parole de Dieu se montre divine par sa capacité à donner à des hommes pécheurs de faire de leurs vies une

Parole de Dieu, parole de l'Homme

parole divine : « Si le grain de blé tombé en terre ne meurt pas, il reste seul ; mais s'il meurt, il porte beaucoup de fruits. »

Pour traiter de la « Parole de Dieu », le thème de ce cahier, il ne suffit donc pas de parler de Dieu qui parle – et que pourrait-on dire de ce Fait-là ? Il n'est possible que de l'accueillir –, il faut aller jusqu'à la parole nouvelle que suscite la Parole de Dieu. La constitution *Dei Verbum* du Concile Vatican II consacrée à la Révélation divine a unifié la problématique complexe de la révélation en centrant son regard sur le Christ, Verbe fait chair². On sait l'approfondissement et la liberté que cette unification a permis. Ils se sont traduits concrètement dans la liturgie de l'Église : la table de la Parole et la table du Corps du Christ distribuent ensemble, liées l'une à l'autre, le pain suressentiel.

Michaël Figura réfléchit l'unité des deux tables. La proclamation de la Parole de Dieu n'est pas, dans la liturgie de l'Église, simplement informative ou illustrative, elle a son efficacité propre³. Pourtant, cette proclamation n'est pas exactement un sacrement. Le sacrement porte la Parole de Dieu, enchâssée dans la parole de l'Église, jusqu'à celui qui le reçoit. Il unit parole efficace de Dieu et adhésion de l'Église, de sorte que l'Église sait ce qu'elle fait quand elle donne un sacrement et peut le dire. Mais rien ne limite la fécondité de la Parole divine tombant dans les cœurs, sinon l'accomplissement des Écritures.

La restauration de l'homélie traduit la même structure : la parole ecclésiale se risque à accompagner la venue de la Parole divine jusqu'à chacun des fidèles avant de célébrer le festin des noces du Christ et de l'Église, l'adhésion finale et parfaite de l'Église à Dieu qui l'appelle. L'Église a la charge de déployer la fécondité de la Parole de Dieu dans sa vie, au long de l'histoire des hommes, mais elle doit aussi dire la plénitude de l'œuvre de cette Parole qui réalise l'unité de tous dans le Christ. Ce labeur de l'Église suit des procédures précises à travers la mise en œuvre desquelles apparaît de plus en plus une profondeur de l'être humain qui reste obscure en dehors du champ de l'écoute de la Parole⁴.

2. Voir l'article d'Alberto Espezal, p. 29-34.

3. Voir l'article « La sacramentalité de la Parole de Dieu », p. 11-28.

4. Voir l'article « Parole de Dieu, parole de l'Église, mystère de l'homme », p. 35-46

ÉDITORIAL _____ **Éric de Moulins-Beaufort**

Déjà un nouveau problème se présente à l'esprit, problème redoutable depuis la crise moderniste à tout le moins et dont la solution est loin d'être paisiblement établie : celui des rapports de la Parole de Dieu et de l'Écriture sainte.

Parole de Dieu et Écriture sainte

La Parole de Dieu n'est pas l'Écriture prise en elle-même ; l'Écriture, en revanche, est la Parole de Dieu mise par écrit. Le point d'équilibre est délicat à conserver et l'effort pour le viser toujours a suscité et suscitera de longs débats entre confessions chrétiennes. Il est aussi la clef du dialogue entre les religions. L'Écriture et sa clôture disent à la fois que la Parole de Dieu est allée jusqu'au bout d'elle-même, jusqu'à la Résurrection, et que la Parole de Dieu est remise entre les mains des hommes. N'importe qui peut se saisir d'un livre et dire ce qu'il en pense. Seul entend la Parole de Dieu celui qui consent qu'elle fasse ce qu'elle veut ; seul porte la Parole de Dieu celui qui consent à dire ce qu'elle dit. C'est le prophète.

La Sainte Écriture nous propose encore une figure : seul entend la Parole de Dieu celui qui dit ce qu'elle fait. Tel est le sage. Dans la Bible, la Sagesse est un genre littéraire inspiré des cultures dont Israël est limitrophe ; elle est plutôt aussi une figure équivoque, parfois toute du côté de Dieu, parfois du côté de l'homme. Plus profondément, la Sagesse est le processus par lequel la Parole de Dieu donne à l'homme de parler à partir de lui-même. Littérairement parlant, les écrits de sagesse sont les livres bibliques dont le contenu est le plus proche du bien commun de l'humanité, ceux dans lesquels aussi le lien de la destinée des nations à celle d'Israël est le plus clairement posé et rattaché au dessein créateur de Dieu. Ce peut être compris comme un effacement de la Parole, dont l'efficacité tranchante est si immédiatement perceptible au contraire dans le prophétisme. Philippe Vallin, dans son article, fait le pari que le langage dogmatique des missions⁵, le langage qui porte le plus la marque du travail des hommes qui cherchent à dire par eux-mêmes le mystère intime de Dieu, permet d'entendre dans ces écrits de Sagesse ce qu'il y a de plus particulier dans le Dieu biblique, le mystère de sa Trinité⁶.

5. *Missio* = envoi.

6. Voir l'article cité p. 47-60.

Parole de Dieu, parole de l'Homme

Dieu, en parlant, se donne à connaître tel qu'il est. Il ne se révèle pas un sans donner à attendre sa trinité. Quoi qu'il en soit des nécessités de la pédagogie, la Parole de Dieu n'est jamais provisoire : son expression même porte le caractère de l'éternité. Alors que la science mesure avec une précision croissante la relativité des écrits bibliques qui ressemblent aux récits fondateurs d'autres peuples, il lui est demandé de montrer que cette écriture-là est unique puisqu'elle porte la Parole de Dieu. La pratique de l'exégèse paraît requérir, pour pouvoir s'exercer, son autonomie par rapport à la dogmatique de l'Église. Plutôt que de leur distinction qui risque de ne pouvoir être menée à l'unité que par un coup de force, Alexis Leproux s'efforce de partir de l'unité de la lecture scientifique et de la lecture ecclésiale de l'Écriture pour fonder leur distinction ⁷.

Ainsi pensait Henri de Lubac qui écrivait : « Distinguer pour unir », a-t-on dit, et le conseil est excellent, mais sur le plan ontologique la formule complémentaire ne s'impose pas avec moins de force : unir pour distinguer ⁸. En parcourant l'histoire du dialogue des juifs et des chrétiens autour de la Bible au moyen âge, Antoine Guggenheim nous fait réfléchir à ce mystère : peut-être les lectures distinctes d'Israël et de l'Église ⁹, plus qu'à ce qui les sépare, rendent-elles par dessus tout témoignage à l'unique Parole de Dieu. « À la "table spirituelle" dressée par la Sagesse nous n'aurons pleinement accès (...) que lorsque aura passé le temps du miroir et de l'énigme. Alors nous serons non seulement nourris, mais rassasiés du Logos, "nourriture véritable", Tête du "corps des saints". Finalement donc, la Parole l'emporte, mais cette Parole est au-delà des mots humains comme des rites : Parole parlante, au-delà de laquelle il n'y a plus que Celui qui la profère dans l'unité d'une même substance, comme au-delà du royaume du Fils il n'y a plus que le royaume du Père ¹⁰. »

Éric de Moulins-Beaufort, né en 1962, prêtre (diocèse de Paris) en 1991. Curé de paroisse Saint Paul-Saint Louis, dans le Marais, et enseignant au studium « Notre-Dame ». Prépare la publication d'une étude : « Anthropologie et mystique selon Henri de Lubac ».

7. Voir l'article cité, p. 61-74.

8. Henri de LUBAC, *Catholicisme*, Éd. du Cerf, 1938, 7^e édition, « Traditions chrétiennes » 13, Paris, Éd. du Cerf, 1938, p. 287. Le premier conseil est de Maritain, le second de Blondel à propos du rapport nature-surnaturel.

9. Voir l'article cité p. 75-88.

10. Henri de LUBAC, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Théologie 16, Paris, Aubier-Montaigne, 1950, p. 372-373.

Le Samedi 3 mars 2001

Communio

organise une journée d'Étude

« LA PAROLE DE DIEU »

à l'école Cathédrale, 8, rue Massillon, 75004 Paris

Métro : Maubert-Mutualité ou Cité – RER : Saint-Michel-Notre-Dame

Autobus : rive gauche : 63, 86, 87, 96 – rive droite : 70, 24

*

10 heures : Éric de Moulins-Beaufort

curé de Saint Paul-Saint Louis, enseignant au Studium Notre-Dame de l'École Cathédrale

« HENRI DE LUBAC LECTEUR DE DEI VERBUM »

11 heures : Philippe Vallin

maître de conférences à la Faculté de théologie catholique de Strasbourg

« LA SAGESSE : LA PAROLE SE CONSTRUIT UNE DEMEURE »

11 heures 50 : Messe dans la chapelle de l'École Cathédrale

présidée par Mgr Pierre d'Ornellas,

évêque auxiliaire de Paris, directeur de l'École Cathédrale

12 heures 30 : Déjeuner rencontre

Plateau-repas servi sur demande

14 heures 15 : Antoine Guggenheim,

enseignant au Studium Notre-Dame de l'École Cathédrale

« INTERPRÈTES EN DIALOGUE, L'EXEMPLE DU XIII^e SIÈCLE »

15 heures : Table ronde

16 heures 15 : Jean-Luc Marion

professeur à la Sorbonne-Paris-IV et à l'Université de Chicago

« LA LOGIQUE DE LA RÉVÉLATION »

Participation aux frais

Inscription seule : 35 francs. Inscription avec plateau-repas : 90 francs

*

Prière de s'inscrire :

à l'accueil de l'École Cathédrale ou

à *Communio*, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris

Tél. : 01 42 78 28 43/Fax : 01 42 78 28 40

Communio, n° XXVI, 1 – janvier-février 2001

Michaël FIGURA

La sacramentalité de la Parole de Dieu

I. Parole et Sacrement

Dans *L'Imitation de Jésus-Christ* de Thomas de Kempen (1379/80-1471), on fait mention de deux tables qui sont dressées « dans les trésors de l'Église » et qui servent à la nourriture de l'âme du croyant : « L'une est la table de l'autel sacré, sur lequel repose un pain sanctifié, c'est-à-dire le Corps précieux de Jésus-Christ. L'autre est la table de la loi divine, qui contient la doctrine sainte, qui enseigne la vraie foi, qui soulève le voile du sanctuaire, et nous conduit avec sûreté jusque dans le Saint des saints » (IV,11). Dans sa constitution dogmatique *Dei Verbum*, Vatican II a repris cette image des deux tables et l'a explicitée : « L'Église a toujours témoigné son respect à l'égard des Écritures, tout comme à l'égard du Corps du Seigneur lui-même, puisque, surtout dans la Sainte Liturgie, elle ne cesse, de la table de la Parole de Dieu comme de celle du Corps du Christ, de prendre le pain de vie et de le présenter aux fidèles » (DV 21). Le Corps du Seigneur et la Sainte Écriture reçoivent dans l'Église la même vénération. C'est ainsi qu'est accueillie l'idée centrale du discours de Jésus dans *Jean 6* sur le pain de vie qui vient du ciel : Jésus est le pain de vie parce qu'il révèle la Parole du Père céleste et parce qu'il est dans l'eucharistie la nourriture et la boisson sacramentelles. L'idée des deux tables remonte déjà au temps des Pères de l'Église comme Henri de Lubac l'a montré par de nombreux textes patristiques¹.

1. Voir Henri de LUBAC, *Exégèse médiévale, les quatre sens de l'Écriture*, Première partie, tome II (Théologie n° 41), Paris, Aubier, 1959, p. 522 s.

THÈME _____ **Michaël Figura**

Le parallèle entre *table de la parole* et *table du corps du Seigneur* avait déjà été posé dans le premier des documents produits par le Concile, la constitution *Sacrosanctum Concilium* sur la liturgie. Les deux expressions se trouvent en effet dans la constitution, mais sans relation immédiate l'une à l'autre : « Pour présenter aux fidèles avec plus de richesse la table de la parole de Dieu, on ouvrira plus largement les trésors bibliques » (SC 51). La constitution sur la liturgie pondère en effet différemment les deux tables ainsi que l'indique l'histoire de la rédaction du paragraphe 48. Dans la version primitive, il s'agissait pour les croyants d'être fortifiés à la double table : à la table de la parole et à la table du sacrement. Pour prévenir de possibles méprises, le texte définitif ne parla plus des deux tables et les effets respectifs de la parole de Dieu et de la communion furent présentés de manière différenciée : il s'agit maintenant pour les chrétiens « de se laisser former par la parole de Dieu et de se restaurer à la table du corps du Seigneur » (SC 48). Par delà toute distinction, la constitution sur la liturgie tient pourtant fermement au lien entre liturgie de la parole et célébration eucharistique (SC 56). Il n'en va pas différemment du décret sur la mission : « Par la parole de la prédication et par la célébration des sacrements, dont la Sainte Eucharistie est le centre et le sommet, elle (l'activité missionnaire) rend présent le Christ auteur du salut » (*Ad gentes* 9). L'introduction pastorale du lectionnaire de la messe, conforme à la deuxième édition authentique de l'*Ordo lectionum Missae* (1981), dit ceci : « Le Christ lui-même est (...) réellement présent et il agit partout où l'Église annonce sa parole » (24). De ces textes se dégage la conviction d'une aptitude de la parole de Dieu à porter le salut et la grâce, conviction qui n'a jamais été vraiment très éloignée de la conscience catholique mais qui n'est parvenue à sa pleine signification que récemment, surtout grâce à une réflexion renouvelée sur la théologie de la parole de Dieu². Les sciences modernes du langage ouvrent aussi de nouvelles voies pour donner à l'efficacité de la parole une terminologie plus précise. La théologie sacramentaire récente a transposé aux sacrements ces nouvelles théories et leur a attribué un caractère *performatif* rattaché selon l'usage scolastique à la *forma sacramenti* qui donne aux signes sacramentels leur sens par la

2. Voir par exemple K. RAHNER, *Wort und Eucharistie* (« Parole et eucharistie ») in *Schriften zur Theologie* IV, Einsiedeln, Zürich, Cologne.

La sacramentalité de la parole de Dieu

parole qui leur est associée. Se pose ainsi de nouveau la question d'un rapport plus exact entre parole et sacrement qui est aujourd'hui souvent décrit comme *unité périchorétique* sans avoir encore à ce jour reçu une réponse satisfaisante. Même si la *parole de Dieu* ne peut être qualifiée purement et simplement de *sacrement*, on lui reconnaît cependant un *caractère sacramentel* : elle produit ce qu'elle signifie de manière sensible, à savoir la grâce de Dieu par le Christ dans l'Esprit Saint.

L'opposition traditionnelle entre une « Église protestante de la parole » et une « Église catholique des sacrements » paraît aujourd'hui dépassée. Le caractère catéchétique et liturgique de l'action sacramentelle de même que la fonction constitutive de la parole comme *forma sacramenti* à l'intérieur de l'acte sacramentel lui-même sont aussi incontestés que le caractère d'acte et d'événement de l'annonce de la parole. Walter Kasper avait déjà réinterprété en 1968 le rapport entre parole et sacrement en comprenant la parole d'abord anthropologiquement comme détermination d'une situation humaine qui se condense en sacrement, lequel de son côté devient par la parole opérateur de salut : « Le sacrement appréhende les situations humaines fondamentales et les convertit par la parole en situations de salut, en temps de grâce, en signes divins de grâce pour les hommes³. »

On étudiera dans ce qui suit quelques structures fondamentales de la parole et du sacrement dans leur unité et leur différence (unir pour distinguer) pour faire reconnaître que parole et sacrement sont des formes d'expression de l'agir salvifique du Dieu trinitaire qui se poursuit dans l'Église.

II. La parole de Dieu dans l'histoire du salut

Le point de départ de cette réflexion biblique se fonde sur ce texte du concile Vatican II : « Cette économie de la révélation se fait par des actions et des paroles si étroitement liées entre elles, que les œuvres accomplies par Dieu dans l'histoire du salut rendent évidentes

3. W. KASPER, *Wort und Sakrament* (« Parole et sacrement ») in W. Kasper, *Glaube und Geschichte* (« Foi et histoire »), Mayence, 1970, p. 302.

THÈME Michaël Figura

et corroborent la doctrine et l'ensemble des choses signifiées par les paroles, et que les paroles proclament les œuvres et font découvrir le mystère qui s'y trouve contenu » (DV 2). Alors que la parole n'est généralement perçue que comme moyen de communication, d'information ou d'enseignement, elle a dans l'Écriture sainte une véritable puissance créatrice.

La Parole de Dieu dans l'Ancien Testament

De la parole de Dieu, il est dit dans le Deutéro-Isaïe : « Elle ne retourne pas vers moi sans effet, sans avoir exécuté ce que je voulais et fait réussir ce pour quoi je l'avais envoyée » (Isaïe 55,11). Elle demeure pour l'éternité (Isaïe 40,8). La parole créatrice de Dieu a fait surgir le ciel et la terre et tout ce qui existe (Genèse 1,3-2,4a). C'est une parole puissante qui porte la création et la soutient : « Il envoie ses ordres à la terre, rapide court sa parole (...) Il a révélé sa parole à Jacob, ses décrets et ses règles à Israël » (Psaumes 147, 15.19). Les forces naturelles et les animaux sont également soumis à sa puissance : « Ils se réjouissent de ses ordres et sur la terre ils sont prêts pour les cas de besoin, et, leur moment venu, ils ne transgressent pas sa parole » (Siracide 39,31).

La parole de Dieu se révèle non moins efficace dans l'histoire du salut, à l'égard du peuple élu : le Dieu de l'Alliance édicte sa parole comme révélation, comme promesse, comme loi, comme force salvifique et comme jugement. La conclusion de l'Alliance, événement fondateur pour Israël, est opérée par la parole de Yahvé et accomplie par sa parole de révélation (Exode 19,1-20,21). La lecture de la charte de l'Alliance, c'est-à-dire l'annonce de la parole de Yahvé, se trouve au centre de la conclusion de l'Alliance (Exode 24,1-18) et le peuple de Dieu y répond dans l'obéissance de la foi et dans la remise de soi à Dieu (Exode 24,3-7). La liturgie d'Israël est ainsi vivifiée par la parole de Dieu et par la réponse de l'homme à Dieu. Après la liturgie de la parole a lieu l'action sacrificielle avec l'holocauste, le sacrifice de salut, l'aspersion de sang et le repas communautaire. C'est là que s'exprime l'efficacité salvifique définitive de l'Alliance.

On trouve enfin dans l'Ancien Testament la parole prophétique de Dieu à laquelle le prophète ne peut pas s'opposer : « Le lion a rugi : qui ne craindrait ? Le Seigneur Yahvé a parlé : qui ne prophétiserait ? » (Amos 3,8). Les actions emblématiques que les prophètes accomplissent illustrent d'elles-mêmes la parole de Dieu.

La sacramentalité de la parole de Dieu

La parole de Dieu qui revêt tant de formes différentes ne signifie jamais seulement un appel extérieur, une exhortation morale ou une instruction rationnelle. Elle possède toujours aussi un caractère actif et elle réalise ce qu'elle énonce : « Je dis : Mon dessein se réalisera, et toute ma volonté, je l'accomplirai » (*Isaïe* 46,10). Yahvé ne peut être séparé de sa parole car en elle il est vivant et présent : « À jamais, Yahvé, ta parole ! Elle se dresse dans les cieux » (*Psaumes* 119,89). L'accueil de la parole de Dieu exige toujours de la part de l'homme une disposition à se laisser entraîner par son message. La force salvifique vient cependant de la parole elle-même, qu'elle provienne de Dieu, ou qu'elle soit communiquée sur son ordre par les prophètes. La parole de Dieu est ainsi constamment transmise en langage humain et revêt par là une forme historique et existentielle qui s'adresse encore directement à l'homme d'aujourd'hui.

Jésus-Christ, Parole de Dieu

« Pour le Nouveau Testament, tout discours sur la parole de Dieu présuppose le fait que Dieu lui-même s'est fait "chair" en son Verbe éternel (...) Dieu s'est "énoncé" en son Verbe devenu "chair" dans la personne de Jésus de Nazareth (...) Dieu s'est définitivement exprimé dans la personne et l'histoire de Jésus. Grâce à lui, le Verbe auquel la création doit son existence est entré dans l'histoire ; grâce à lui, la parole de l'Alliance de Dieu avec Israël s'est accomplie. En lui, la parole éternelle de Dieu est devenue événement »⁴. On retrouve cette idée dans l'*Épître aux Hébreux* : « Après avoir, à bien des reprises et de bien des manières, parlé jadis à nos pères par les Prophètes, Dieu, en cette fin des jours, nous a parlé par le Fils, qu'il a établi héritier de toutes choses et par qui il a fait les mondes. Resplendissement de sa gloire et empreinte de sa substance, ce Fils, qui porte toutes choses par sa parole puissante... » (1,1-3). En son Fils, Dieu a adressé au monde une parole définitive en laquelle toutes les paroles de révélation survenues antérieurement ont reçu leur perfection car « toutes les promesses de Dieu, en effet, sont "oui" en lui » (1 *Corinthiens* 1,20).

4. H. SCHLIER, *Grundzüge einer neutestamentlichen Theologie des Wortes Gottes (Éléments d'une théologie néotestamentaire de la parole de Dieu)* in H. SCHLIER, *Das Ende der Zeit. Exegetische Aufsätze und Vorträge III* (« La fin des temps, exposés et conférences d'exégèse »), Freiburg i. Br., 1971, p. 16.

THÈME _____ **Michaël Figura**

Dans la parole de son Fils, Dieu se communique si bien que Jésus-Christ apparaît comme le *révélateur* et l'*exégète* de Dieu (*Jean* 18). Les paroles de Jésus ont une puissance créatrice car dans sa vie parole et acte forment une unité. La proximité du royaume de Dieu qu'il annonce avec assurance (*Marc* 15) se fait tangible par ses actes. « Si c'est par le doigt de Dieu que je chasse les démons, c'est donc que le royaume de Dieu est arrivé jusqu'à vous » (*Luc* 11,20). Les miracles de Jésus apparaissent comme des modes d'expression visibles de la parole créatrice de Dieu : Il guérit les malades, rappelle les morts à la vie, pardonne les péchés. Jésus assume la dimension prophétique de la parole de Dieu tout en la dépassant lorsqu'il parle de *ses* paroles à lui : « Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront pas » (*Marc* 13,31). Vatican II résume de manière percutante la vérité sur la parole de Dieu : « Jésus-Christ, par toute sa présence, par tout ce qu'il montre de lui-même, par ses paroles, par ses œuvres, par ses signes, par ses miracles (...) confirme qu'il est Dieu avec nous, pour que nous soyons délivrés des ténèbres du péché et de la mort, et que nous soyons ressuscités pour la vie éternelle » (DV 4).

Dans l'évangile de Jean *parole* et *salut* ont un nom concret : Jésus-Christ. Pour la *parole*, que l'on se reporte à *Jean* 14 : « Et le Verbe est devenu chair, et il a séjourné parmi nous. Et nous avons contemplé sa gloire, gloire qu'il tient de son Père comme Fils unique, plein de grâce et de vérité ». Le rôle de Jésus Sauveur est évoqué dans deux passages. Le premier provient du discours sur le Bon Pasteur où Jésus dit : « Moi, je suis venu pour que les hommes aient la vie et qu'ils l'aient en abondance » (*Jean* 10,10). Le second se trouve dans le discours où Jésus parle de son autorité : « Celui qui écoute ma parole et croit à Celui qui m'a envoyé a la vie éternelle (...), il est passé de la mort à la vie » (*Jean* 5,24). La prière sacerdotale de Jésus nous instruit sur la nature de la vie éternelle : « Or, la vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi, le seul véritable Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ » (17,3). Jésus sauve et donne la vie parce qu'il apporte au monde la connaissance de Dieu. En tant que Fils, il est la révélation vivante de Dieu : « Celui qui m'a vu a vu le Père » (*Jean* 14,9). La parole a un effet à la fois purifiant et vivifiant : « Pours, vous l'êtes déjà, vous, grâce à la parole que je vous ai fait entendre » (15,3). À travers la parole de Jésus, les disciples découvrent le mystère de Dieu et deviennent capables de porter du fruit en abondance à la gloire du Père (15,8). La parole les fait

La sacramentalité de la parole de Dieu

passer de la mort à la vie : « Si quelqu'un garde ma parole, il ne verra jamais la mort » (8,51) : « Moi, je suis la Résurrection et la Vie : celui qui croit en moi, fût-il mort, vivra » (11,25). La parole de Dieu qui advient en Jésus communique, en même temps que la vie, joie et paix.

Chez *Paul* aussi, l'aspect dynamique de la parole de Dieu est présenté comme puissance salvifique. À la pauvreté de la parole humaine, il oppose le message de la croix. Il est envoyé pour annoncer l'Évangile non pas avec « la sagesse du langage » (1 *Corinthiens* 1,17) mais avec le message toujours dérangeant de la croix : « Nous proclamons, nous, un Christ crucifié, scandale pour les Juifs et folie pour les païens, mais pour ceux qui sont appelés, Juifs et Grecs, c'est le Christ, puissance de Dieu et sagesse de Dieu. Car ce qui est folie de Dieu est plus sage que les hommes, et ce qui est faiblesse de Dieu est plus fort que les hommes » (1 *Corinthiens* 1,23-25).

La parole de Dieu est « vivante (...) et efficace. Plus effilée qu'aucun glaive à double tranchant » (*Hébreux* 4,12). Mais d'où vient la force salvifique de la parole de Dieu et en particulier de l'Évangile ? La réponse à cette question se trouve avant tout dans la *Lettre aux Romains*. L'Apôtre écrit dès le début : « Car je ne rougis pas de l'Évangile ; il est une force de Dieu pour le salut de tout homme qui croit (...). Car en lui la justice de Dieu se révèle de la foi à la foi comme il est écrit : "Le juste vivra de la foi" » (1,16-17). *Évangile* est ici compris en son sens le plus large, non seulement comme prédication apostolique mais aussi comme cette nouvelle économie du salut qui se réalise et se révèle en Jésus-Christ et qui est proposée aux hommes. Le salut final, comprenant la résurrection, signifie « que nous gémissons en nous-mêmes dans l'attente de l'adoption, du rachat de nos corps » (8,23). Ce salut se réalise cependant en étapes qui vont de la prédestination à l'appel, de l'appel à la justification et à la sanctification et qui finalement atteint son but avec la glorification (8,30).

L'Évangile paulinien est centré sur la mort et la résurrection de Jésus-Christ (1 *Corinthiens* 15,1-5). La force salvifique de la parole de Dieu ou de l'Évangile vient du Christ ressuscité lui-même. Pourtant Paul dit aussi que le Père a réveillé son Fils de la mort par la force de l'Esprit (*Romains* 8,11). Par sa résurrection, le Christ est devenu « Esprit qui fait vivre » (1 *Corinthiens* 15,45). Ainsi selon Paul la force salvifique de la parole provient du fait qu'en elle s'exerce la puissance unifiée du Père, du Fils ressuscité et de l'Esprit.

THÈME _____ **Michaël Figura***La parole de Dieu dans la prédication apostolique et dans l'Écriture Sainte*

La parole de Dieu advenue historiquement en Jésus-Christ a été annoncée après Pâques par les apôtres eux-mêmes. Ils ont reçu pour cela la « puissance de l'Esprit Saint » (*Actes* 1,8) et ils sont ainsi devenus les témoins du Christ. Déjà au Cénacle, alors qu'il allait se séparer d'eux, Jésus leur avait promis l'Esprit Saint comme *Paraclet* : « Lorsque viendra le Paraclet, que moi je vous enverrai d'auprès du Père, l'Esprit de vérité qui provient du Père, c'est lui qui témoignera à mon sujet » (*Jean* 15,26). « L'Esprit, mais aussi les disciples, sont témoins de Jésus. Évidemment pas séparément mais de manière telle que eux à travers lui et lui à travers eux annoncent Jésus dans toute sa vérité. De cette façon la parole des disciples continue la parole de Jésus, et *est* la parole de Dieu »⁵. « Qui vous écoute, c'est moi qu'il écoute, et qui vous rejette, c'est moi qu'il rejette, mais qui me rejette, rejette Celui qui m'a envoyé » (*Luc* 10,16). « Serviteurs de la Parole » (*Luc* 1,2), les apôtres prêchent le Christ comme puissance de la parole de Dieu éveillant à la vie. C'est ce qu'indique particulièrement Paul : « Car je n'oserais parler de rien que Christ n'ait accompli par moi pour amener les nations à l'obéissance, par la parole et par l'action » (*Romains* 15,18). Le kérygme apostolique et la foi en Jésus-Christ seront qualifiés dans les *Actes des Apôtres* de parole de Dieu (6,4 ; 8,4 ; 12,24).

La parole qui provient de Jésus-Christ est transmise dans la prédication apostolique et acquiert dans l'Écriture Sainte une nouvelle forme. La parole vivante de la révélation n'est pas tout à fait sur le même pied que son attestation dans l'Écriture Sainte – car la Révélation précède constamment l'Écriture et se fixe en elle –, elle ne s'identifie pas simplement avec elle. Cependant, comme signe et comme témoignage de la révélation, l'Écriture Sainte rend présente la parole de Dieu et elle *l'est*. Lorsque Vatican II affirme que « Dieu parle dans la Sainte Écriture par des intermédiaires humains, à la manière des hommes » (DV 12), cela équivaut à dire : « La Sainte Écriture, c'est la parole de Dieu en tant qu'elle est consignée par écrit sous l'inspiration de l'Esprit divin » (DV 9). Il faut bien évidemment considérer qu'il s'agit là d'un *emploi analogique* du mot

5. *Ibid.*, p. 18.

La sacramentalité de la parole de Dieu

*parole*⁶. La constitution dogmatique sur la révélation divine s'est efforcée d'éclairer l'analogie de la parole de Dieu à l'aide de l'incarnation du Verbe : « Les paroles de Dieu, en effet, exprimées en des langues humaines, se sont faites semblables au langage humain, tout comme autrefois le Verbe du Père éternel, ayant pris la chair de la faiblesse humaine, s'est fait semblable aux hommes » (DV 13). La prédication apostolique continue en un langage humain la parole ultime de Dieu en Jésus-Christ : « Par cette parole en langage humain qui est sienne, celui qui parle en elle par des hommes devient présent aux hommes »⁷. C'est ainsi qu'apparaît le caractère dialogal et communicateur de la parole de Dieu dans son dévoilement comme parole de Dieu en langage humain. Cependant, les mots humains ne peuvent avoir qu'un rapport *analogue* à la parole divine puisque de leur côté ils réalisent existentiellement la loi de l'analogie telle que l'a formulée Latran IV (1215) : « Car si grande que soit la ressemblance entre le Créateur et la créature, on doit encore noter une plus grande dissemblance entre eux » (Denzinger-Hünemann 806). C'est ce qui explique que la *parole de Dieu* se distingue d'une simple *parole*. Heinrich Schlier affirme avec de nombreux passages néotestamentaires à l'appui, que « la parole de Dieu en langage humain se distingue de tout autre en ce qu'elle a une efficacité et un résultat ».

La réception de la parole de Dieu

Face à la parole de Dieu, l'homme se trouve dans la situation d'un auditeur, ce qui implique ouverture et réceptivité (1 *Thessaloniens* 1,6) mais ne signifie pas pourtant pure passivité. C'est Dieu lui-même qui ouvre à sa parole un accès en l'homme (*Colossiens* 4,3) et qui lui permet ainsi de se répandre (2 *Thessaloniens* 3,1). L'activité de la parole est comparée dans la *Lettre* de saint Jacques au processus d'une naissance : « Il a voulu nous enfanter par une parole de vérité, pour que nous soyons comme les prémices de ses

6. Voir à ce sujet W. BREUNING, *Zum Verhältnis von Wort und Sakrament (Le rapport entre parole et sacrement)* in E. KLINGER-K. WITTSTADT (éd.), *Glaube im Prozeß. Christsein nach dem II. Vaticanum* (FS K. Rahner) (*La foi en cause. Être chrétien d'après Vatican II. Mélanges K. Rahner*), Freiburg i. Br., 1984, p. 418-430 (en particulier p. 426-427).

7. H. SCHLIER, *op. cit.*, p. 21.

THÈME _____ *Michaël Figura*

créatures » (*Jacques* 1,18 ; cf. *1 Pierre* 1,23). Pour l'évangile de Jean, la réception de la parole de Jésus signifie y adhérer avec amour et demeurer en elle. L'homme ne doit pas seulement reconnaître et accueillir la parole de Dieu, la voir et l'entendre, y croire et l'aimer mais aussi demeurer en elle. « Demeurer en Jésus » est l'une des idées préférées du quatrième évangile, idée qui joue surtout un rôle clef au chapitre 15. Le croyant demeure (ou doit demeurer) en Jésus et Jésus demeure en lui. La formule johannique d'immanence (les disciples en Jésus et Jésus en eux) ne signifie pas d'abord union mystique mais fidélité à tenir l'engagement de foi consenti définitivement : « Si vous, vous demeurez dans ma parole à moi, vous êtes vraiment mes disciples » (*Jean* 8,31). Demeurer dans la parole de Jésus doit donner à la vie entière du disciple orientation, support et sécurité : « Si vous demeurez en moi et que mes paroles demeurent en vous, demandez ce que vous voudrez, et vous l'aurez » (*Jean* 15,7). « Demeurez en moi » (*Jean* 15,4.5.6.7) signifie « Demeurez en mon amour » (*Jean* 15,9.10). La réception de la parole de Dieu signifie alors immanence réciproque dans l'amour. Les disciples de Jésus ne sont pas conviés à s'engager dans cette relation d'amour ni même à la fonder mais simplement à *demeurer* en elle car c'est par Jésus lui-même, le cep véritable, qu'elle est rendue possible.

La parole de Dieu, qui est d'abord entendue (*Romains* 10,17-18), doit ensuite être crue et enfin convertie en actes : « Mettez la parole en pratique et ne vous contentez pas de l'écouter, vous leurrant vous-mêmes » (*Jacques* 1,22).

III. La signification salvifique de la parole de Dieu

Dans quelques passages des documents de Vatican II, la *parole de Dieu* est liée à la notion de *sacrement*. *Verba et res* sont désignés de la manière scolastique la plus courante comme les éléments constitutifs du sacrement dans la constitution sur la liturgie⁸, mais ici parole est entendue de manière pneumatique comme médiation au

8. En lien avec Augustin (*In Iohannis Evangelium* Tr. 80,3, C.C.L. 36,529) : « Accedit uerbum ad elementum, et fit sacramentum, etiam ipsum tamquam uisibile uerbum », la Tradition voit dans la *parole* un signe audible (*sacramentum audibile*) et dans le *sacrement* une parole visible (*uerbum visibile*).

La sacramentalité de la parole de Dieu

service de la chose elle-même (SC 59). Le service de la parole et le service des sacrements reviennent bien évidemment au ministère épiscopal et presbytéral dont ils constituent le contenu et caractérisent la fonction (*Lumen Gentium* 11.21, *Christus Dominus* 12, *Presbyterorum Ordinis* 4). Même si l'on ne peut pas simplement mettre sur un même plan le service de la parole et le service des sacrements du fait que par-delà toute unité entre parole et sacrement demeure aussi une différence entre les deux, l'*unité en tension* entre parole et sacrement énoncée par Vatican II comme détermination du ministère ecclésial a aussi une signification œcuménique parce qu'elle correspond à la structure de la vie de l'Église telle que l'envisage aussi la *Confession d'Augsbourg* (art. 7) : l'Église chrétienne « est le rassemblement de tous les croyants auprès desquels l'Évangile est prêché dans sa pureté et les saints sacrements sont offerts conformément à l'Évangile ».

Une détermination plus précise du rapport entre parole et sacrement ainsi que l'insistance sur la sacramentalité de la parole de Dieu sont des tâches qui incombent maintenant à la théologie. Déjà à l'époque du concile s'était répandue la conviction, même dans l'aire catholique, que la parole, à l'instar du sacrement, est signe du salut et instrument de la grâce. Les contributions les plus considérables se rejoignent dans la conviction que parole et sacrement forment une unité intérieure et que par conséquent ils ne doivent pas d'abord être envisagés tant dans leur différence que dans leur unité originaire, puis seulement en second lieu être distingués l'un de l'autre selon leur caractère respectif. La controverse portait surtout sur la place de la parole dans le système de la théologie sacramentaire. La distinction classique entre *opus operatum* et *opus operantis* joue un rôle important en ce qui concerne la causalité de la grâce. D'un côté la prédication de la parole de Dieu est qualifiée expressément de *sacramental* qui opère *ex opere operantis ecclesiae*, mais, sur la base de l'unité entre le Christ et l'Église, elle confère aussi la grâce *ex opere operato* à l'auditeur correctement disposé pour autant qu'on entende finalement l'*opus operatum* comme l'œuvre du Christ à travers son Église. De l'autre côté, on voit justement dans l'activité *ex opere operantis ecclesiae* de la prédication de la parole ce qui la différencie de manière décisive de l'administration des sacrements qui, elle, a lieu *ex opere operato*. « Les théologiens qui partent d'abord de l'unité de la parole et du sacrement arrivent à des

THÈME _____ **Michaël Figura**

formulations qui vont plus loin. Même si la prédication de la parole n'est jamais purement et simplement appelée "sacrement", on lui attribue un caractère quasi-sacramentel, voire même directement sacramentel, sans toutefois expliciter davantage la différence qui demeure avec le sacrement.⁹ »

L'unité entre parole et sacrement

La redécouverte de la parole de Dieu comme moyen par lequel Dieu offre et réalise ici et maintenant le salut reçoit chez Karl Rahner une interprétation sacramentelle : « Cette parole de Dieu (...) est la parole salvifique puissante qui rapporte à soi ce qu'elle énonce ; elle est ainsi un événement salvifique qui (...) indique ce qui se produit en elle et sous elle, et fait advenir ce qu'elle indique. Elle est la grâce de Dieu rendue présente »¹⁰. D'après Rahner, il s'agit ici, « à un cheveu près », de la définition du sacrement. Pour lui *parole* et *sacrement* ne s'opposent pas. Il cherche à comprendre le caractère nécessaire de signe du sacrement qu'il reçoit de la définition dogmatique comme parole efficace dans le geste rituel. Les sacrements sont ainsi des paroles efficaces qui communiquent le salut à leur récipiendaire. C'est pourquoi ils ne peuvent pas se passer de la parole de la prédication. Les sacrements ne réalisent jamais le salut contre la parole parce qu'ils sont eux-mêmes parole. Cependant, selon Rahner, on doit faire une distinction : « Il y a beaucoup de paroles efficaces qui ont été dites au nom du Christ. Ces paroles ont une efficacité différente en elles-mêmes et dans leurs auditeurs. Quand la parole la plus dense, la plus efficace a-t-elle été prononcée ? Quand tout a-t-il été dit une fois pour toutes de sorte que plus rien ne puisse être dit désormais parce qu'en cette parole tout *est là* ? »¹¹. Toutes les paroles qui sont prononcées dans l'Église n'ont pas toutes le même poids et la même importance. Leur efficacité est à évaluer diversement. La distance nécessaire entre sacrement et prédication de la parole est ainsi préservée. L'un et l'autre apparaissent comme *parole*, mais ils possèdent cependant une densité et une

9. F. Eisenbach, *Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst. Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils*, Mains, 1982, p. 525.

10. K. RAHNER, *Wort und Eucharistie, op. cit.*, p. 321.

11. K. RAHNER, *Priester und Dichter* (« Prêtre et poète ») in K. RAHNER, *Schriften zur Theologie III*, Einsiedeln-Zürich-Cologne, 1964, p. 362.

La sacramentalité de la parole de Dieu

intensité différentes. À la question de savoir jusqu'où le salut peut se condenser en *sacrement* et en *parole*, Rahner donne une réponse sans équivoque : « La plus haute réalisation ontologique de la parole efficace de Dieu en tant que présence de l'acte salvifique de Dieu dans l'engagement radical de l'Église (...) à l'occasion des situations décisives de salut de l'individu est le sacrement et lui seulement »¹². La position de Rahner consiste à montrer « que la parole de Dieu dans son sens premier et plénier ne doit pas être conçue comme un enseignement articulé en propositions “sur quelque chose”, ni non plus seulement comme un renvoi intentionnel vers un état de faits qui dans sa consistance et sa facticité serait pleinement indépendant de ce renvoi didactique, mais comme une parole qui actualise, en laquelle et sous laquelle la chose décrite se fait actuelle ».

Le concile a surtout repris la théologie récente sur la parole de Dieu dans la *Constitution sur la révélation* et s'est exprimé ainsi sur sa puissance salvifique : « Une si grande force, une si grande puissance se trouve dans la Parole de Dieu, qu'elle se présente comme le soutien et la vigueur de l'Église, et, pour les fils de l'Église, comme la solidité de la foi, la nourriture de l'âme, la source pure et intarissable de la vie spirituelle » (DV 21). C'est le passage célèbre de la *Constitution sur la liturgie* où il est dit que tous deux expriment la présence du Christ dans l'unité et la solidarité de la *parole* et du *sacrement* : « Il est là présent dans le sacrifice de la Messe (...) Il est là présent par sa vertu dans les sacrements (...) Il est là présent dans sa parole, car c'est lui qui parle tandis qu'on lit dans l'Église les Saintes Écritures » (SC 7). Mais il s'agit là d'une unité différenciée : ce qui dans la parole est annoncé de manière salutaire s'accomplit efficacement dans le sacrement par des signes sensibles. La parole annonce de manière salutaire le mystère qui devient réalité dans le sacrement : « Chaque fois que le sacrifice de la croix, par lequel “le Christ, notre Pâques, a été immolé” (1 *Corinthiens* 5,7), est célébré sur l'autel, l'œuvre de notre rédemption se réalise » (LG 3).

L'autocommunication de Dieu se produit donc dans la *parole* et le *sacrement* comme en une unité différenciée. L'élément décisif de liaison de cette unité différenciée est l'Esprit de Dieu. La parole de Dieu est proclamée dans la puissance de l'Esprit Saint et par son *épiclèse* le pain et le vin sont transformés dans le corps et le sang du Christ.

12. K. RAHNER, *Wort und Eucharistie*, *op. cit.*, p. 329.

THÈME _____ **Michaël Figura***La différence entre parole et sacrement*

La parole de Dieu est proclamée d'une manière plus dense et plus efficace dans la liturgie de l'Église. On doit s'interroger ici sur la différence entre la prédication de la parole et la célébration liturgique qui est également une prédication en acte.

La parole a d'abord une orientation particulière vers la compréhension, l'intelligence, la connaissance et l'éclaircissement. C'est ainsi que la Bible compare la parole de Dieu à une lumière qui oriente : « Lampe pour mes pas, ta parole est lumière pour ma route » (*Psaumes* 119,105). Le Jésus johannique, la parole de Dieu en personne, dit de lui-même : « Moi, je suis la lumière du monde ; celui qui me suit ne marchera pas dans les ténèbres, mais il aura la lumière de la vie » (*Jean* 8,12).

Le sacrement ajoute à la parole quelque chose d'important car il touche la personne non pas seulement dans sa dimension rationnelle mais surtout dans sa dimension sensible et corporelle à laquelle les sacrements sont liés comme signes efficaces. Les sacrements sont des actions sacrées en lesquelles s'accomplit par des formes symboliques une illustration de l'œuvre salvifique du Christ dans laquelle le croyant est impliqué. « C'est ainsi que par le baptême les hommes sont greffés sur le mystère pascal du Christ : morts avec lui, ensevelis avec lui, ressuscités avec lui, ils reçoivent l'esprit d'adoption des fils » (SC 6). Dans l'eucharistie, ils participent à l'œuvre salvifique du Christ comme le souligne Vatican II : « En participant au sacrifice eucharistique, source et sommet de toute vie chrétienne, ils offrent à Dieu la divine victime et eux-mêmes avec elle » (LG 11). Les sacrements sont liés à certaines situations de la vie humaine significatives pour le salut. Ils forment un organisme qui peut être comparé aux différents stades de la vie humaine : naissance, maturation, nutrition, maladie, mort et obligation envers la communauté¹³. « On trouve ici aussi une différence avec l'efficacité de la parole dans la prédication. Celle-ci ne se situe pas dans un rapport explicite aux situations humaines liées au salut et elle ne présente pas non plus d'analogie avec l'organisme de la vie en général. Le sacrement renforce l'efficacité de la parole parce qu'il rencontre l'homme dans

13. Voir saint THOMAS d'AQUIN, *Somme de théologie*, III,65,1.

La sacramentalité de la parole de Dieu

sa totalité et lui permet de s'incorporer d'une manière plus incarnée dans l'événement du salut »¹⁴.

Parole et sacrement sont présentés dans la *Constitution sur la liturgie* comme des signes efficaces de la médiation ecclésiale de salut. Tous deux servent de médiateur, chacun à sa façon, à la grâce du Christ. La parole, qui conduit à la foi, permet de manière spirituelle d'avoir part au Christ, selon son génie propre qui est celui d'une force spirituelle par laquelle quelqu'un communique à autrui ses pensées et ses sentiments. L'efficacité de la parole en terme de grâce est souvent comprise dans la Sainte Écriture comme force salvifique reçue comme don du Saint-Esprit (1 *Thessaloniens* 1,6). Les sacrements communiquent chacun de manière spécifique la grâce sacramentelle. « Le sacrement ne fait pas que communiquer un don, une force ou une efficacité qui provient de l'œuvre salvifique du Christ, il rend bien plutôt présent le Christ lui-même en ses actes particuliers de salut et permet ainsi à chacun de participer spécifiquement d'une manière mystérieuse à l'être et à l'agir du Christ. Il opère l'unité avec le Christ et avec son destin d'une manière à chaque fois particulière : comme participation à la mort et à la résurrection dans le baptême, comme conformation au Christ expiateur dans la pénitence, comme participation à son sacerdoce dans l'ordination, mais surtout comme participation au repas du Seigneur et à son sacrifice dans l'eucharistie¹⁵. »

C'est aussi à partir de l'eucharistie comme sacrement suprême auquel ils sont ordonnés (PO 5) que l'on peut déterminer la différence décisive entre *parole* et *sacrement*. Selon Karl Rahner, l'eucharistie est purement et simplement la parole de l'Église parce qu'ici se trouve la plus haute autoréalisation de l'Église : la présence du Christ et de la rédemption qu'il apporte au monde. Pour Rahner, l'eucharistie est purement et simplement le sacrement de la parole, « l'occurrence absolue de la parole par excellence ». Il se réfère sur ce point au concile de Trente qui souligne dans son décret sur l'eucharistie que le vrai corps et le vrai sang du Christ sont rendus

14. L. SCHEFFCZYK, *Das Wort und die Sakramente in der Kirche, mit Bezug auf die Feier des Sonntags* (« La parole et les sacrements, avec référence à la célébration du dimanche) (documents de travail publiés par le secrétariat de la conférence épiscopale allemande, n° 37), Bonn, 1985, p. 17.

15. L. SCHEFFCZYK, *op. cit.*, p. 26-27.

THÈME _____ **Michaël Figura**

présents après la consécration *vi verborum* (en vertu des paroles) (DH 1640) et à la définition augustinienne du sacrement qui elle aussi se rapporte à l'eucharistie (DH 1640) et qui nomme expressément la parole comme élément du symbole sacramentel : « Ce n'est que dans la relation durable aux paroles de la consécration que les espèces du pain et du vin deviennent ce signe qui indique et contient la présence du Christ ». Pour Rahner, « la parole efficace de la messe (...) comme annonce de la mort du Christ est le kéryme premier » auquel « toute autre parole efficace » de l'Église participe. « Et là où cette parole atteint surtout son sommet absolu comme parole de Dieu incarnée et eschatologique et comme auto-témoignage absolu de l'Église à la fois en général et en particulier, c'est dans la parole de l'eucharistie ¹⁶. » Rahner comprend le sacrement comme l'incarnation de la parole et comme sa plus haute actualisation. Une différence apparaît déjà avec la parole de la prédication qui déploie une force spirituelle. La différence décisive entre *parole* et *sacrement* réside cependant dans l'eucharistie comme l'a montré Leo Scheffczyk : « Bien que l'importance de la parole pour le sacrement apparaisse déjà particulièrement dans l'eucharistie (...), la parole comme telle ne peut servir de fondement au caractère de repas de la sainte messe ni à son caractère sacrificiel. Ce caractère est bien plutôt ancré dans les signes qui ont été choisis par le Christ pour exprimer une plus haute réalité de foi. La parole comme telle n'est ni un repas ni un sacrifice, sans pour autant que cela remette en cause son importance à l'intérieur du sacrement ¹⁷. » Si déjà d'après l'évangile de Jean le fait de demeurer dans la parole de Jésus procure une véritable communion avec lui (*Jean* 8,31 ; 15,7), le sacrement, lui, en confère une qui va encore au-delà : c'est seulement le baptême qui unit véritablement l'homme à la mort et à la résurrection du Christ et qui l'incorpore vraiment à l'Église comme corps mystique du Christ ; c'est seulement l'eucharistie comme *sacrement de l'unité* qui, dans la communion, scelle et achève cette liaison vitale autant avec le Christ qu'avec les frères.

L'introduction pastorale du lectionnaire de la messe (1981) met en évidence la relation interne entre parole de Dieu et mystère de

16. Voir pour l'ensemble des citations : K. RAHNER, *Wort und Eucharistie*, *op. cit.*, p. 348-355.

17. L. SCHEFFCZYK, *op. cit.*, p. 28.

La sacramentalité de la parole de Dieu

l'eucharistie mais en même temps marque leur différence. Par l'action de l'Esprit Saint « la parole de Dieu se fait fondement de la liturgie, signalisation et source de force pour la vie entière » (9). L'Église se doit donc d'honorer de manière semblable la parole de Dieu et l'eucharistie même si c'est par des formes liturgiques différentes (10). La différence tient surtout à ce que l'Église est instruite par la parole de Dieu tandis qu'elle est sanctifiée par l'eucharistie. « Dans la célébration de la parole de Dieu est prêchée l'Alliance avec Dieu, dans la célébration de l'eucharistie, l'Alliance nouvelle et éternelle est renouvelée. Là, l'histoire du salut est annoncée en des paroles perceptibles, ici cette même histoire du salut est accomplie par les signes sacramentels de la liturgie (...) La parole de Dieu que l'Église lit et prêche vise directement à conduire à l'eucharistie, le sacrifice de l'Alliance et le festin de la grâce. C'est pourquoi la célébration de la messe, où la parole est prêchée et entendue et l'eucharistie offerte et reçue, est un unique acte liturgique » (10). Le sacrement, surtout l'eucharistie, est le sommet de la vie chrétienne en ce que la prédication de la parole parvient à son but.

IV. La dimension (quasi) sacramentelle de la parole de Dieu

Le salut chrétien n'est pas pensable sans l'action de Dieu dans sa parole qui trouve dans le Christ comme Verbe son sommet indépassable, demeurant présent dans l'Église par la prédication. Les sacrements ne s'opposent pas à la parole de Dieu. *Parole et sacrement* entretiennent bien plutôt un rapport de réciprocité du fait que les sacrements eux-mêmes sont une forme de l'action de Dieu dans son Verbe.

Dans les documents de Vatican II, on traite avant tout du mystère de la passion, de la mort et de la résurrection de Jésus-Christ, c'est-à-dire du *mystère pascal*, puis on aborde l'Église et ce n'est qu'ensuite, en lien étroit avec Jésus-Christ et avec l'Église, que sont nommés les sacrements (SC 5-7 ; LG 3). La théologie sacramentaire catholique s'efforce maintenant de mettre en lumière un *concept analogique de sacrement* : Jésus-Christ comme sacrement primordial, l'Église comme sacrement fondamental ou sacrement racine, les différents sacrements comme applications de l'Église dans la vie.

THÈME _____ **Michaël Figura**

D'après les enseignements du concile, les sacrements sont intégrés à cet événement divino-humain qui constitue l'Église et qui ne cesse de la porter. Les sacrements sont ainsi des actions de communication. Ils ont le caractère d'un langage parce qu'ils communiquent aux hommes la présence de Jésus-Christ et les font participer au mystère pascal du Seigneur. Mais en même temps les sacrements sont, par ce même caractère de langage, des actions de communication de l'Église et de l'individu (LG 11).

Si selon la définition dogmatique et catéchétique, les sacrements sont les instruments de grâce institués par Jésus-Christ, c'est-à-dire des signes visibles par lesquels Dieu communique efficacement sa grâce et donc sauve, ainsi que des moyens par lesquels il confère la communion avec son Fils Jésus-Christ dans l'Esprit Saint, pour autant qu'ils sont reçus dans la foi, on ne peut pas dire que la parole de Dieu et la prédication de cette parole soient des sacrements au sens strict. On peut cependant parler d'une sacramentalité de la parole de Dieu du fait qu'elle est une parole efficace. La parole est une voie dont Dieu use envers les hommes en vue de leur salut et par laquelle il leur communique sa grâce. Elle est une nourriture pour la vie spirituelle car en lisant l'Écriture « la foi des participants est nourrie, les âmes sont élevées vers Dieu pour lui rendre un hommage spirituel et recevoir sa grâce avec plus d'abondance » (SC 33). Les chrétiens doivent se laisser former par la parole de Dieu (*institutantur*) et se restaurer (*reficiantur*) à la table du corps du Seigneur (SC 48). Même si l'eucharistie constitue la source et le sommet de la vie chrétienne, la parole de Dieu n'en demeure pas moins un chemin décisif vers ce sommet en ce qu'elle communique la grâce et peut être ainsi qualifiée de réalité salvifique (quasi) sacramentelle.

Traduit par Éric Iborra

Titre original : *Zur Sakramentalität des Wortes Gottes*

Michaël Figura est né en 1943 à Glisswitz. Il a fait ses études de théologie à Mayence, Rome et Fribourg. Ordonné prêtre en 1969, il est secrétaire de la Commission pour la foi au sein de la Conférence épiscopale allemande et membre du Comité de rédaction de la *Communio* allemande.

Communio, n° XXVI, 1 – janvier-février 2001

Alberto ESPEZEL

Le Christ, Parole du Père

« Après avoir, à maintes reprises et sous maintes formes, parlé jadis aux Pères par les prophètes, Dieu, en ces jours qui sont les derniers, nous a parlé par le Fils... »

Lettre aux Hébreux I, 1-2.

Parole trinitaire

Dieu a d'abord parlé par sa création, il s'est exprimé par la richesse et la variété infinie de tout le cosmos, qui culmine, comme le montrent les deux récits de *Genèse* 1 et 2, dans la création de l'homme et de la femme, faits « à son image et à sa ressemblance » (*Genèse* I, 26) et, qui sont, à cause de cela, *parole* singulière du Dieu créateur, créés afin de prendre part à son Alliance.

Le fait que cette création merveilleuse se soit dévoilée au cours d'une très longue évolution est en lui-même d'un immense intérêt. Nous ne pouvons nous y arrêter ici, sauf à rappeler que le lieu trinitaire de la création est le Fils, – comme le rappelle *Colossiens* 1, 16 : « En lui ont été créées toutes choses, dans les cieux et sur la terre » – en qui la création vient à l'existence et par qui elle est sauvée et récapitulée (*Éphésiens* 1, 3-10).

Parole de la création, puis Ancienne Alliance, ce chemin qui semblait long aux Anciens et qui, dans notre vision actuelle du monde

THÈME _____ **Alberto Espezel**

nous paraît infiniment bref, ce chemin d'un Dieu qui parle, qui convoque son Peuple et l'appelle à une Alliance avec lui, culmine dans l'Incarnation avec l'envoi du Fils : ce n'est pas une parole supplémentaire de Dieu, qui s'ajouterait à la parole des Patriarches, de Moïse, des prophètes, des Psaumes, de la Sagesse, mais c'est *la* Parole du Père, la Parole définitive, en Qui le Père nous a dit tout ce qu'il avait à nous dire, comme le rappelle admirablement saint Jean : Il est le Fils unique tourné vers le sein du Père et pour cela l'exégète véridique du Père (1 *Jean* 1, 2. *Jean*, 1, 18).

Pour arriver à Dieu, cependant, l'homme n'a pas besoin d'essayer de suivre les chemins ascendants d'un effort humain, ni de pratiquer les exercices d'une gymnastique spirituelle, qui le feraient s'élever vers un Dieu qui l'unirait à lui pour, peut-être, finir par l'absorber en Lui. Le Dieu de l'Alliance descend (il est *katabatikos*), Il condescend, Il tient pour un bien de s'abaisser, Il se donne gratuitement. Mais ce Dieu parle, se communique tel qu'il est depuis toujours, parce qu'il est en lui-même dialogue et communion d'amour dans cet éternel dialogue et communion d'amour du Père et du Fils dans l'Esprit Saint. Ce Dieu est en lui-même l'acte éternel d'un dialogue d'amour entre personnes et il s'exprime, se dit à l'homme de façon gratuite et libre – et non en se diffusant de manière nécessaire.

C'est pourquoi Jésus est la Parole éternelle au sein de la Trinité, qui, depuis l'Incarnation, résonne aujourd'hui dans le monde d'une manière nouvelle, d'une manière personnelle, dans la vie et l'existence entière de chaque homme mais au service de la mission unique de cette éternelle Parole trinitaire. L'auteur de la première *lettre* de Jean le décrit de façon admirable :

« Ce qui était dès le commencement, ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé, ce que nos mains ont touché du Verbe de vie – car la vie s'est manifestée, nous l'avons vue, nous en rendons témoignage et nous vous annonçons cette Vie éternelle, qui était tournée vers le Père et qui nous est apparue – ce que nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons, afin que vous aussi soyez en communion avec nous. Quant à notre communion, elle est avec le Père et avec son Fils Jésus-Christ » (1 *Jean* 1, 1-3).

Aujourd'hui, l'homme Jésus, en sa personne qui unit ses deux natures, est d'un côté la Parole incomparable et unique du Père aux hommes, mais en même temps il est la réponse parfaite – parole en réponse – de l'homme au Père. Et cette réponse ne descend plus

Le Christ, Parole du Père

mais elle monte vers le Père dans l'Esprit. La mission de Jésus et sa vie entière sont tournées vers les hommes *et* vers le Père : ce double dialogue est nécessairement trinitaire, il a toujours lieu dans l'amour nourrissant de l'Esprit Saint.

Jésus est Parole filiale descendante et réponse parfaite, ascendante, vers le Père ; comme libre réponse à la fois humaine et divine, il est le chemin englobant qui soutient, habilite et rend possible la réponse croyante de l'homme, soutenu dans l'Esprit, par Celui qui est le Chef et l'Accomplissement de notre foi (*Hébreux 12, 2*) et qui nous précède sur le chemin qui conduit au Père.

Plénitude de la Parole

Comme Dieu est amour (1 *Jean 4, 8*), le chemin de l'Incarnation, est un chemin d'amour. Tout amour vrai s'abaisse, parce qu'au fond il n'y a pas d'amour vrai sans pauvreté d'esprit (*Matthieu 5, 3*), sans déperdition, sans diminution (« Il faut que lui grandisse et que moi je décroisse », *Jean 3, 30*), sans qu'on se fasse serviteur (*Isaïe 53, Jean 3, 12-15*) dans l'humilité radicale, et sans, de cette façon justement, d'en bas, entrer en relation de dialogue avec l'autre.

Aujourd'hui, Jésus est la Parole du Père adressée au monde : parole admirable, que le peuple écoutait avec plaisir (*Marc 12, 37*), parole concise, qui va au cœur de ce qui est à dire, simple, à portée de tous, parole pleine de vie, avec des images claires ; mais aussi parole authentifiée par la vie, par le témoignage, par le martyre personnel et, pour cela, parole dotée d'une autorité incomparable (*Marc 1, 22. 27*), sans distance aucune entre ce que dit Jésus et ce qu'il fait. Comme l'a montré Hans Urs von Balthasar, toute sa vie, toute son existence, la courbe de sa vie entière est parole de Dieu. Toute son existence humaine, avec sa mort, sa descente aux enfers et sa résurrection, est un organe expressif (instrument de musique, dit Balthasar), pour nous parler, à nous les hommes, à notre propre niveau.

Depuis son enfance vulnérable, ses cris de bébé, son sommeil d'enfant, ses élans juvéniles (comme le rappelle Gertrude d'Helfta), ses longues années silencieuses à Nazareth, son travail d'artisan charpentier, son Abba insondable et mystérieux, qui suscite la curiosité et l'intérêt de ses disciples (*Luc 11, 1*), ses escapades dans la montagne pour prier (*Luc 6, 12*), ses gestes de guérison, son

THÈME _____ **Alberto Espezel**

repas avec les publicains et les prostituées (*Luc* 5, 29 et parallèles), ses profonds soupirs avant de faire un miracle (*Marc* 7, 34), son ouverture aux petits (*Marc* 10, 13-16), sa fatigue et sa soif (*Jean* 4, 6), ses joies, sa peine et ses larmes devant Jérusalem (*Luc* 19, 41-44), son sommeil et son silence dans la barque au milieu de la tourmente (*Marc* 4, 35-38), son silence d'abord en face de la femme adultère (*Jean* 8, 6), ses difficultés avec les pharisiens, les sadducéens (*Marc* 8, 15) et Hérode (*Luc* 13, 31), son regard d'amour puis de tristesse sur le jeune homme riche qui ne le suit pas (*Marc* 10, 21-22), son aptitude extraordinaire à la compassion (*Marc* 1, 41), son dernier repas lors de la dernière Cène (*Marc* 14, 22-25 et parallèles), sa prière à Gethsémani (*Marc* 14, 32-42 et parallèles), toute la trame de son existence est une parole qu'il nous adresse et en même temps une réponse filiale parfaite, adressée dans l'Esprit au Père.

Parole et réponse de l'homme

Mais Jésus est une parole qui attend une écoute dans la foi, un « tu » attentif à cette parole – et aussi des yeux qui la contemplent. « Écoute, Israël », répète Yahvé dans l'Ancien Testament. Une écoute qui soit à l'unisson, qui corresponde, qui *co-réponde*, qui *co-actue*, qui *col-labore*, qui se sache et se sente comprise et rendue possible dans la réponse déjà donnée par Jésus, qui perçoive que sa place nouvelle et définitive se rencontre là : une réponse propre, rendue possible, de l'intérieur, par la réponse originelle de Jésus.

Tel est le vrai sens de la représentation inclusive (*Stellvertretung*) des hommes par Jésus à l'égard du Père ; il ne s'agit pas d'un remplacement substitutif qui *exclurait* mais de l'ouverture *inclusive* à des possibles : elle appelle à une authentique liberté personnelle libérée du péché, laquelle, dans l'Esprit, se fait liberté filiale collaborant à la mission de Jésus, afin que chacun vive sa propre mission avec son talent propre.

En effet, il existe une partition personnelle que seul chacun peut chanter et exécuter en accompagnement du Christ, dont l'exécution n'en est pas moins indispensable et nécessaire dans le chœur immense de l'Église, dont l'absence s'entend en frustrant la plénitude de ce chœur ecclésial. Cette réponse est nécessairement personnelle, elle compromet la liberté de chacun. Liberté filiale et réglée par un Dieu libre. Non plus une liberté radicalement autonome, qui désire s'écarter d'un Dieu déiste, éloigné, impassible sans relation avec l'homme.

Le Christ, Parole du Père

Cette réponse demande que soit écoutée d'abord, avec attention et dans le silence, une parole qui guide en permanence et continue de guider dans l'Esprit Saint. Réponse à une parole présente, que le bruit assourdissant de notre société étouffe et empêche bien souvent d'écouter. Comme la figure de Jésus, au moment de l'Incarnation, est une figure incomparable, mais, pour finir, une figure parmi tant de figures de ce monde, de manière analogue, la parole entière de Jésus, sa vie au service du règne du Père, résonne dans un monde saturé de paroles. Au moment de penser aujourd'hui une pédagogie du cœur, en relation avec la foi, il serait essentiel de réfléchir à nouveaux frais à une pédagogie du silence attentif, pour qui désire chercher Dieu, sachant que nous croyons en un Dieu qui descend et nous cherche en nous parlant. Bien que les chemins de Dieu ouvrent si souvent des voies insoupçonnées, il n'y a pas d'unisson possible avec la parole sans le silence. Il n'y a pas de religiosité profonde sans la capacité d'un silence marial, de l'écoute et de l'attention. C'est là sans aucun doute, un défi inévitable pour qui s'affronte à la tâche de transmettre la foi en un Dieu qui se communique à nous dans sa parole. Sans vrai silence attentif, il n'y a pas d'écoute, ni de foi, ni de prière contemplative, ni de liturgie vraie. Redécouvrir des espaces de silence dans notre monde urbanisé, écouter le silence de la campagne, le silence tendu de notre pampa – admirablement rappelé par Carmen Gándara –, de notre nuit étoilée, de nos vallées des Andes, de nos glaciers gigantesques, qui paraissent sortis du premier jour de la création et portent avec eux une peinture unique de la parole divine. Mais surtout, cultiver le cœur attentif, plein de respect, contemplatif, devant la parole de Dieu.

La parole de Dieu accompagne l'homme qui chemine et cherche Dieu. Les silences de Dieu prennent sens, de façon paradoxale, malgré et à travers sa parole, mais sa parole, sa parole incarnée, sa parole écoutée et proclamée dans la liturgie (« dialogue de Dieu avec son peuple », *Dies Domini*, n° 41), sa Parole-Eucharistie est toujours là de façon irréversible, animée par l'Esprit, comme un feu ardent, qui brûle sans cesse : elle nous parle d'un Dieu présent et proche, paternel, maternel et compatissant, un Dieu de l'Alliance attentif à notre chair fragile, à nos douleurs et à nos angoisses, à nos solitudes, à nos petites et à nos péchés.

La Parole de Dieu est toujours présente ; de façon toute spéciale dans la parole de l'homme et plus particulièrement dans la parole de l'homme dans le besoin et la souffrance, qui attend une réponse attentive, qui guérisse et compatisse.

THÈME _____ **Alberto Espezel**

Nous sommes essentiellement pèlerins. Nous cheminons vers la pleine consommation de l'écoute et de la participation à cette Parole suprême qu'est le Christ. Nous vivons en allant vers cette plénitude et dès maintenant nous avons un avant-goût de cet accomplissement vers lequel nous nous dirigeons. Il est bon de le rappeler, de notre humble quotidien où se joue cet accomplissement, mais avec la tête haute, comme aime à le souligner Olegario González de Cardenal. Il faut garder la tête haute pour voir les étoiles et le moment où l'aube blanchit, en priant comme le voyant de l'*Apocalypse* : « Viens Seigneur Jésus » (*Apocalypse* 22, 20), et en attendant l'Époux comme la sentinelle attend l'aurore, en remplissant nos lampes de l'huile de la charité, pour que le Seigneur nous trouve en train de veiller (*Matthieu* 25, 1-13).

Traduit par Dominique Poirel
Titre original : *Cristo Palabra del Padre*

Alberto Espezel, prêtre. Thèse de doctorat à l'Université grégorienne sur *Le mystère pascal chez Balthasar*, directeur de la *Communio* argentine, professeur de dogmatique dans plusieurs universités.

Communio, n° XXVI, 1 – janvier-février 2001

Éric de MOULINS-BEAUFORT

Parole de Dieu, parole de l'Église, mystère de l'homme

« **D**IEU parle » : cette affirmation suppose un récepteur capable d'entendre la Parole divine. Il s'agit de l'homme, bien sûr. Mais quel homme ? Sera-ce quelques hommes hors du commun, doués de capacités particulières, ainsi que la gnose de tous les temps l'a pensé, ou bien sera-ce tout homme ? Cette dernière réponse est-elle réaliste si l'on mesure, comme nul ne peut s'excuser de le faire aujourd'hui, la diversité des cultures et la variété des représentations du monde qu'elles supposent ? L'énoncé de la question peut se préciser ainsi : quel est l'homme capable d'entendre la Parole de Dieu ? De bien des manières, la Bible et, en elle, l'Évangile ne cessent de poser cette question.

Une représentation peut nous aider. Le célèbre chapiteau de Vézelay communément appelé « le moulin mystique » représente Moïse versant du grain dans un moulin marqué de la croix et saint Paul qui recueille la farine ainsi produite. L'image fonctionne à plusieurs niveaux. Elle synthétise la dialectique paulinienne de la lettre et de l'esprit mais encore celle de la Loi et de l'Évangile. Le principal enseignement en est que l'Ancien Testament doit être moulu par la Croix pour devenir une farine que l'Apôtre pourra distribuer à tous les hommes. La Parole de Dieu, car nul ne doute ici que l'Ancien Testament ne soit Parole de Dieu, ne peut atteindre l'ensemble de l'humanité qu'au prix d'une transformation que le Christ opère par sa Croix et que l'Apôtre applique dans sa mission. Ainsi se trouvent représentées et la permanence de cette Parole, car

THÈME _____ **Éric de Moulins-Beaufort**

du grain à la farine la transformation est homogène, et la nouveauté qui permet l'universalisation des promesses faites à Israël.

La Parole de Dieu vient aux hommes d'abord comme une Écriture portée par l'Église et celle-ci n'est pas qu'un simple véhicule. Elle a un travail précis à faire pour que la Parole recueillie par la lettre soit vivifiante pour les hommes. Qui ne voit cependant que l'on ne se nourrit pas de farine mais de pain ? La tâche de l'Église, dans la continuité des Apôtres, est donc une série d'opérations complexes. Il ne s'agit pas pour elle de prolonger l'efficacité d'une parole vieillie, enfermée dans des conditions de temps et d'espace. La part de l'Église est plutôt de dégager le pouvoir nutritif de cette Parole unique au profit de chacun, afin que de lui-même, chaque homme puisse s'en nourrir de plus en plus. Décrire les modalités de ce labeur de l'Église oblige à découvrir que la Parole de Dieu dévoile en l'homme des profondeurs ignorées au fur et à mesure qu'elle les nourrit et les rend actives. Que la Parole de Dieu ait besoin d'être relayée par le travail des hommes peut être interprété comme une réduction inévitable de la Parole de Dieu à un phénomène humainement appréhensible. On peut se demander à l'inverse si cette manière d'être de la Parole de Dieu n'ouvre pas aux hommes une découverte inattendue de leur propre nature.

Humilité et gloire

L'analogie de la mise par écrit de la Parole de Dieu et de l'Incarnation du Verbe, reprise des Pères et proposée par Pie XII dans *Divino afflante Spiritu* puis par Jean-Paul II dans son discours de 1993 à la Commission biblique¹ est évidemment éclairante ; mais l'Incarnation doit être pensée jusqu'au terme de son mouvement : le Verbe de Dieu se fait chair pour que l'homme soit fait dieu.

Une indication précieuse nous est fournie par la liturgie. En l'année B du calendrier liturgique, elle fait entendre, au cœur de la nuit de la Résurrection, la première finale de l'évangile selon saint Marc, celle qui, étonnamment, s'achève sur le silence des femmes. La Résurrection est la chose à dire, le fait à proclamer, et en même temps ce qui ne peut être simplement raconté. Saint Marc le rend sensible en interrompant le cours du récit ; la seconde finale relève

1. Jean-Paul II, *Allocution sur l'interprétation de la Bible dans l'Église*, 23 avril 1993, n° 6.

_____ *Parole de Dieu, parole de l'Église, mystère de l'homme*

d'un genre littéraire autre, l'apocalyptique, dont il nous importe seulement ici qu'il sorte de la simple prolongation du récit qui précède. L'évangéliste nous manifeste que toute l'Écriture pointe vers un Événement que nul langage humain ne peut dire et qu'il faut dire pourtant. Telle est la tâche de l'Église portant aux hommes la Bonne Nouvelle. Comment ceux-ci pourront-ils l'entendre dire l'indicible ?

Saint Luc explicite comment se constitue le discours de l'Église lorsqu'il nous montre Jésus ressuscité se faisant pour deux de ses disciples l'exégète de la Loi, des Prophètes et des Psaumes, tirant de ces livres l'annonce que le Messie devait souffrir et ressusciter. Mais il est impressionnant que l'évangéliste ne juge pas nécessaire de nous rapporter cette exégèse magistrale. C'est un travail qui revient à l'Église, l'Épouse du Christ. Saint Luc nous montre aussitôt le Christ venant à ses disciples pour ouvrir leur esprit à l'intelligence des Écritures et ce que les Actes transcrivent des discours de saint Pierre doit inciter les croyants à poursuivre le travail encore et toujours. La Parole de Dieu ne se limite pas à un texte et aux jeux de mots ou de figures qu'il permet ; elle aboutit à un Fait, à un Événement : l'acte de la Croix, dans lequel le Verbe fait chair récapitule toutes les paroles de Dieu. L'articulation de l'Écriture en Ancien et Nouveau Testaments le signifie qui marque la séparation des temps par le Christ. Le Nouveau Testament dit que Jésus est le Christ par qui les promesses de l'Ancien Testament sont accomplies : l'accomplissement est réalisé par le Ressuscité en son Corps en qui les promesses sont définitivement tenues et ouvertes universellement. Aussi le Nouveau Testament en tant que livre ne dit-il pas tout : à l'Église revient de confesser au long des âges et dans la variété des situations humaines et des cultures la richesse inépuisable qu'elle reçoit de son Seigneur. Travail non pas indéfini mais infini, travail que la venue glorieuse du Sauveur achèvera sans l'interrompre : tous communieront alors dans la plénitude des promesses.

L'histoire du salut exige donc d'être regardée en deux moments. Un premier moment suit ce qui est reconnaissable historiquement, selon les méthodes des sciences archéologiques ou littéraires. On constate alors que l'histoire biblique est celle d'une spiritualisation, à la fois intériorisation et universalisation, croissante. La science d'aujourd'hui sait mieux que celle d'époques pas si éloignées que l'histoire n'est guère faite des faits bruts mais plutôt de la manière dont ces faits ont été perçus et reçus et de l'effet qu'ils continuent de produire après leur extinction. On aperçoit ainsi en Jésus

THÈME _____ *Éric de Moulins-Beaufort*

l'aboutissement d'un processus historique, d'une attente et d'une succession d'événements.

Le deuxième moment retrace l'ensemble dans la lumière de Jésus pour voir en lui Celui en qui les promesses sont définitivement et surabondamment comblées, en qui est révélée par conséquent l'ampleur de ce que l'attente portait. Le premier moment correspond à l'humilité de Jésus, à l'humilité du Verbe qui se situe à la hauteur des phénomènes historiques. Cette humilité ouvre à la gloire dans le rayonnement de laquelle se tient le second moment. La gloire de Jésus, c'est de donner au Père une multitude de fils, de recevoir du Père une multitude de frères. L'humilité du Verbe est telle qu'il se laisse percevoir au niveau de l'histoire par les constructions et les recherches des hommes. Mais la gloire du Verbe, c'est de ne pouvoir être connu qu'en se donnant lui-même. L'antinomie n'est qu'apparente, puisque c'est le Verbe qui donne aux hommes par son Esprit de le connaître et de lui répondre, même à travers leurs œuvres. En d'autres termes, plus l'homme peut affirmer Dieu avec certitude à partir de son intelligence, plus il doit confesser sa dépendance radicale à son égard. Plus l'on entre dans l'intelligence de l'Ancien Testament (avant tout comme Alliance), plus l'on découvre comme il appelle un achèvement qu'il ne peut se donner. Son lent et long déploiement attend que le dessein de Dieu atteigne son terme et que tous les hommes, quoi qu'il en soit de l'apparent particularisme biblique, soient réunis dans l'œuvre finale. Mais une chose est de dire : il faut que cela soit ; une autre de confesser : *c'est*.

La liturgie chrétienne déploie cette confession. Elle célèbre la gloire du Verbe qui a porté l'histoire à son terme dans l'acte unique de la Croix et qui intègre aujourd'hui dans sa Plénitude ceux qui croient en lui et reçoivent le don qu'il leur fait. La Parole de Dieu n'est entendue selon sa gloire que par ceux qui reconnaissent dans le Christ s'unissant l'Église l'œuvre entière de Dieu visée dès l'origine. Elle se donne pourtant dans son humilité pour mener qui se laisse conduire vers son accomplissement. Ce rapport de l'humilité et de la gloire suppose une certaine conception de l'homme, celle que Maurice Blondel dégagait de sa science de l'action et celle qu'Henri de Lubac a su en tirer pour éclairer la question du surnaturel². L'action n'est pas épuisée par l'intention et la conscience de celui

2. Henri de LUBAC, « Les conditions de l'affirmation ontologique d'après *L'Action* de Maurice Blondel (1893) », in *Théologies d'occasion*, Paris, Desclée de Brouwer, 1984, p. 117-136. Voir dans ce cahier l'article d'Alexis Leproux.

_____ *Parole de Dieu, parole de l'Église, mystère de l'homme*

qui la pose au moment où il la commet. L'homme qui agit engage par conséquent en son action un consentement ou un refus de la Totalité qui ne se dévoile que progressivement et qui doit l'être pour que l'homme accède à une plus grande liberté. C'est ainsi que chaque homme se trouve situé, très diversement certes mais réellement, par rapport à Jésus. Il l'est par lui-même, selon sa disponibilité plus ou moins grande, plus ou moins relayée par sa connaissance et sa capacité d'action ; il l'est avant tout par Dieu lui-même qui appelle qui il veut et lui donne comme il l'entend de s'associer au Christ. Il ne saurait donc être question de repérer une loi absolument définissable selon laquelle s'opérerait l'accomplissement des promesses et le rassemblement de tous. La gloire de Dieu ne se décrit pas par en bas, elle ne s'anticipe pas. Et pourtant, c'est bien cela que l'Écriture sainte raconte si on la prend comme un tout, si on est attentif au Tout que vise chaque partie.

Herméneutique et Dogme

La lecture de l'Écriture par l'Église obéit en conséquence à des règles précises. L'Église n'y cherche pas d'abord les lents chemine-ments par lesquels a été préparée la venue de Jésus. Elle veut la proclamer pour y entendre la Parole de Dieu, Dieu qui parle et dont la Parole est active et efficace. L'Église se reconnaît comme le peuple que construit la Parole divine, la communion de ceux qui consentent à l'œuvre de Dieu et acceptent d'y coopérer selon ce que Dieu veut. L'Église lit l'Écriture pour être de plus en plus cela.

Les considérations qui précèdent doivent être reprises alors selon l'articulation du sens littéral et du sens spirituel. Henri de Lubac a montré qu'elle est la clef de l'herméneutique chrétienne de la Bible³. Le sens spirituel dit les noces réalisées parfaitement du Christ et de l'Église, il recueille la gloire du Verbe. Le sens littéral rassemble tout le reste. D'un point de vue simplement humain, l'herméneutique philosophique a rendu notre époque attentive à la complexité et à la richesse des textes. Grâce à elle, nous ne cherchons plus en ceux-ci un simple rapport de faits qui leur seraient purement extérieurs. Nous sommes sensibles à ce qu'un texte, de lui-même, produit et nous disposons de quelques instruments conceptuels pour le

3. Henri de LUBAC, « Sur un vieux distique. La doctrine du quadruple sens », in *Théologies d'occasion*, Paris, Desclée de Brouwer, 1984, p. 117-136.

THÈME _____ *Éric de Moulins-Beaufort*

repérer. La Bible, cependant, n'est pas un texte comme les autres. La Bible, telle que les chrétiens la connaissent du moins, réclame, ne fût-ce que par son organisation, de n'être que la mise par écrit de l'événement pascal. Or, aucun événement humain n'est totalement déchiffrable ; que s'y est-il mis en œuvre de goût de la vérité, de liberté vraie, de don de soi... ou de suffisance, d'orgueil, de lâcheté ? La portée éternelle d'un acte historique est indécidable ici-bas. Pourtant la Bible entend faire comprendre exactement ce dont il s'agit dans le Mystère pascal. Celui-ci est pourtant un acte indéductible et cela doublement, et un acte révélateur.

Le caractère schématique de cette remarque met en lumière l'originalité absolue de la Bible : elle raconte ce qui est imprévisible et donc inénarrable, la relation de Dieu et des hommes. La Bible est donc un récit bien particulier ; Robert Alter⁴ le met en lumière avec une réjouissante finesse. Elle raconte Dieu menant à bien son œuvre à travers la liberté récalcitrante mais aussi parfois, il faut l'ajouter, consentante, des hommes. Les personnages restent souvent ambigus : qui peut trancher s'ils adhèrent ou non en leur fond au dessein divin ? Mais la Bible rassemble encore des psaumes, des prières, des textes à portée cosmique et presque métaphysique, des écrits de sagesse qui se veulent par endroits intemporels et des apocalypses, selon ce genre littéraire étonnant qui veut rassembler tous les autres en un seul pour dire la Plénitude donnée et agissante en chaque instant. Dans la confrontation des deux libertés se joue en effet la destinée du cosmos entier, et dans la victoire du Christ tout trouve son ultime justification et son entier déploiement. Nul, c'est l'évidence, ne peut décider à l'avance que l'agir de Dieu vis-à-vis des hommes sera un pardon et un pardon poussé à ce point de vérité, et cela alors même que rétrospectivement en revanche il est possible et obligatoire de voir que tout déjà préparait et donnait en partage ce pardon. Parler de pardon signifie qu'il y a eu un don puis une faute : un refus ou plutôt un détournement du don, et que le don premier est redonné plus fortement et de manière à être ancré davantage dans les donataires. L'Écriture raconte tout cela dans la complexité de son tout : indéductibilité de la Liberté de Dieu et indécidabilité de la

4. Robert ALTER, *L'art du récit biblique*, trad. Bruxelles Lessius 1999. Cf. Jean-Pierre SONNET, Robert ALTER : « À propos d'un livre récent », *Nouvelle revue théologique* 122 (2000), p. 108.

_____ *Parole de Dieu, parole de l'Église, mystère de l'homme*

liberté de l'homme. Dieu fait ce qu'il veut et ce qu'il veut, c'est que l'homme veuille ce que Lui, Dieu, veut et comme lui, Dieu, le veut. De cette mise en jeu de la liberté résulte la distinction du sens littéral et du sens spirituel. Celle-ci marque le passage nécessaire par la Croix de Jésus, seul acte qui décide de tout : et de Dieu, qui s'y révèle purement Amour, et de l'homme qui, en Jésus et par lui, donne son consentement entier au-delà même de son péché. De cela vient encore que le sens spirituel est inépuisable, infini et cependant tout entier contenu dans le Dogme⁵ de la foi de l'Église.

La Parole de Dieu est en effet active et agissante, elle ne saurait être purement descriptive. Elle est le Verbe, la deuxième Personne de la Trinité et son texte n'est pas d'abord un écrit mais l'humanité entière parvenue à sa fin : le Corps du Christ dans l'infinie communion de tous rassemblés en un seul. Le sens littéral expose la lente histoire par laquelle Dieu conduit son dessein, maintient l'indécidabilité des réponses humaines aussi longtemps que possible, de sorte qu'il voile le dessein définitif avant d'en dire l'achèvement en Jésus et la perfection en quelques-uns. Le sens spirituel, lui, dit la victoire de Dieu et le plein consentement de l'Église obtenu à travers les résistances, victoire et consentement qui rendent possible qu'il y ait une histoire et non pas seulement la sempiternelle répétition du même. La lettre porte l'humilité, l'humiliation du Verbe : les hommes y comprennent ce qu'ils veulent et déjà ce qu'ils peuvent. Cela est à entendre positivement et négativement : en jugeant la Parole de Dieu, nous sommes jugés par elle. Le Dogme, lui, porte la gloire du Verbe. Il est le don fait à l'Église de la parfaite connaissance de Dieu, celle que l'Époux offre à l'Épouse. Aussi est-il donné à la fois selon les besoins de l'Église, pour l'aider à mieux recevoir la Parole vivante et à se laisser façonner par elle, et en même temps selon la liberté et la libéralité divines, l'Esprit faisant briller la beauté de l'œuvre de Dieu selon ses multiples aspects.

Le sens spirituel de l'Écriture peut donc présenter des « garanties d'authenticité », ainsi que Jean-Paul II le réclamait devant la Commission biblique à la lumière de *Divino afflante Spiritu*⁶. Il sert à l'édification du Dogme de la foi et à son intériorisation par chacun

5. Par « Dogme », nous entendons et le contenu réfléchi de la foi et la capacité de l'Église de l'enseigner avec pleine autorité, c'est-à-dire l'unité complexe de la théologie dogmatique et du Magistère...

6. Cf. Jean-Paul II, *Allocution sur l'interprétation de la Bible dans l'Église*, *op. cit.*, n° 5.

THÈME _____ *Éric de Moulins-Beaufort*

des membres du Corps du Christ. Il ne fonctionne pas comme un code secret par lequel un texte énigmatique se trouve traduit en clair ; il permet plutôt de comprendre toujours mieux la Parole unique à la lumière des requêtes des hommes qui voient dans ce Dogme une source de lumière ou qui le trouvent tari ou stérile. Le Dogme suscite une herméneutique constante : il renvoie au sens littéral en faisant découvrir que la lettre porte davantage que ce qui avait été reçu ; il ouvre le sens spirituel parce que la connaissance de Dieu est inépuisable et infinie et parce que les hommes n'ont pas fini de traduire dans leur vie, dans leurs actes et leurs pensées, l'union parfaite du Christ et de l'Église.

C'est pourquoi le sens spirituel est triforme : l'allégorie dit ce qui est et ne se voit pas, le Christ et l'Église dans le mystère de leur union ; de ce qui est, on passe à ce qu'il faut faire pour y coopérer. C'est la tropologie, et celle-ci s'ouvre à l'anagogie : ce qui est à espérer, l'union parfaite qui est déjà en œuvre et qui est à approfondir encore, celle qui est visible en quelques-uns, les saints, pour resplendir en tous. Les quatre sens sont polarisés par le quatrième, Henri de Lubac y a insisté. Rien ne se fait que par les lents cheminements de l'histoire qui mènent à l'eschatologie, mais il en est ainsi parce que tout est donné d'en haut et est reçu en l'homme à une profondeur insoupçonnée. Certes il y a loin que la Parole de Dieu ait produit tous ses effets dans tous les cœurs ; il reste que chacun réponde dans une adhésion de plus en plus pleine et personnelle à ce que Dieu qui parle attend de lui ici et maintenant. Le Verbe incarné cependant mourant sur la Croix a consommé toutes choses. Son cri est l'ultime parole que Dieu adresse aux hommes et il ouvre en même temps le consentement parfait de l'Église à ce que Dieu a fait et veut faire.

Que la Parole de Dieu se dépose en quelque sorte dans une écriture à jamais fixée et que l'Église ait la capacité de tirer inlassablement de cette lettre déterminée de quoi répondre aux attentes et aux désirs des hommes à travers la variété des cultures et les évolutions de l'histoire indique que la Parole de Dieu, le Verbe fait chair, touche dans les hommes une profondeur insoupçonnée où s'anticipe en quelque façon le consentement que chacun a à donner de lui-même. En d'autres termes, l'homme qui entend la Parole de Dieu ne la recueille pas d'abord à l'extrémité de son intelligence et de sa volonté ni à la mesure de son affectivité. La Parole vise en lui un point plus décisif, la profondeur d'où jaillissent ensuite les facultés.

Deux points peuvent trouver ici un peu de lumière. D'une part, l'Écriture est la Parole de Dieu mise par écrit. La Parole de Dieu en

_____ *Parole de Dieu, parole de l'Église, mystère de l'homme*

tant que telle est, redisons-le, le Verbe agissant par son Esprit, le « Maître intérieur » de saint Augustin. Ce Verbe ne cesse d'agir au présent dans le cœur des hommes. La fixation du canon et sa clôture marquent que tout est dit, tout est donné et que tout est reçu. La lecture de l'Écriture sainte par l'Église participe de l'acte du Christ qui nous entraîne dans son Ascension : l'Écriture est à approfondir toujours parce que la connaissance de Dieu est inépuisable et infinie et parce que les hommes n'ont pas fini de traduire dans leur vie, dans leurs actes et leurs pensées, l'union parfaite du Christ et de l'Église. Il ne s'agit pourtant pas de la poursuite essoufflante d'une totalité inaccessible. Le Verbe de Dieu fait chair a dit lui-même que tout était accompli et il y a en tout homme une capacité d'adhésion qui précède et dépasse ce que l'intelligence et la volonté de chacun lui permettront de construire.

D'autre part, la question de l'inspiration peut être réfléchie. Il doit être clair que l'intention de l'auteur humain ne saurait porter à elle seul l'intention de l'Auteur divin et cependant elle lui est toute ouverte. Ses résistances et la forme propre que le mélange d'adhésion et de rétraction dont toute réalité humaine est composée lui impose appartiennent à la Révélation : ce que Dieu dit, c'est sa victoire sur le péché et la mort pour la vie des pécheurs.

L'Écriture peut donc être lue en tant que lettre : on y découvre avec tous les moyens de l'herméneutique scientifique ou philosophique les lents cheminements qui conduisent de la religion archaïque des Patriarches au Christ et à la mission des Apôtres. Elle doit aussi être lue comme esprit, dans l'Esprit-Saint : l'Église y entend le Verbe de Dieu s'unissant les hommes et les faisant entrer dans la coopération à son œuvre. Pas plus que les Pères de l'Église nous n'avons à être surpris que certains passages de l'Ancien Testament relèvent déjà du Nouveau et que, parfois, le sens littéral soit le sens spirituel. Mais il faut garder clair qu'il n'en est pas ainsi toujours et partout ; même dans ce cas de coïncidence, le sens spirituel ne saurait être épuisé puisqu'il est l'efficacité constante de cette Parole divine pour construire le Corps du Christ. Le sens spirituel, en d'autres termes, requiert que l'humanité réconciliée pénètre davantage dans le dessein divin et communie en Dieu plus consciemment et plus volontairement.

Sens littéral et sens spirituel sont donc de deux ordres différents : ce que l'on attribue à l'un n'est pas dérobé à l'autre. La science moderne nous révèle un sens littéral très riche, qui ne peut être ramené au sens obvie des Pères, pas plus, heureusement, qu'au

THÈME _____ *Éric de Moulins-Beaufort*

puzzle indéchiffrable à quoi le réduisaient trop de savants, il y a peu encore. La gloire de Dieu resplendit quand les hommes ont l'intelligence de ce qu'il fait et de qui il est. Il apparaît alors que Celui qui parle est le Dieu ineffable, qu'aucun langage humain ne peut dire, aucune œuvre humaine traduire adéquatement, non pas à cause du péché seulement, mais en raison de son Être à lui, et qui donne aux hommes de le dire et de vivre de lui. Il n'y a qu'une Parole de Dieu, à jamais irréductible aux concepts et aux constructions des hommes, mais qui pourtant se sert des concepts et des constructions des hommes parce qu'elle touche les hommes en une profondeur que ni leur intelligence ni leur volonté ne déterminent mais à partir de laquelle elle renouvelle cette intelligence et cette volonté. Le sens spirituel de l'Écriture que l'Église déploie en sa prédication et ses sacrements dit la fécondité de la Parole de Dieu en la profondeur de l'esprit de l'homme. Que ce sens spirituel soit tout entier porté par la lettre de l'Écriture que l'Église recueille par sa foi signifie que toute la gloire de Dieu et des hommes en lui est offerte par l'humilité du Verbe fait chair. Cela signifie aussi que le désir que l'homme a de Dieu ne se dirige pas vers une divinité abstraite comme une capacité vide que toute idée de Dieu peut remplir; du plus profond de l'homme, plus profond que l'homme lui-même, monte le désir de Dieu tel qu'il est et tel qu'il se donne à connaître par sa Parole unique. Cette Parole accueillie dégage en l'homme la source de ce désir et elle l'approfondit à mesure qu'elle le comble.

Communion et Charité

Parce qu'elle est Parole de Dieu mise par écrit, l'Écriture n'est vraiment comprise que dans l'Église, dans la communion de la foi, ce qui est une autre manière de dire: dans l'Esprit dans lequel elle fut écrite. Cette vérité signifie surtout que l'Écriture est comprise à mesure que se réalise, qu'apparaît au jour et prend forme le résultat final, à condition de ne pas tomber dans l'illusion que celui-ci puisse être aperçu à l'extrémité des lignes des progrès humains ou des évolutions culturelles et sociales. La formation du Corps du Christ reste largement invisible et indécidable, jusqu'au jour où Il viendra dans la gloire. Il n'en reste pas moins que seule l'interprétation de la Parole unique dans la multitude bigarrée des vies sauvées dira convenablement la louange de la gloire de Dieu. Ceci fonde l'effort missionnaire en direction de toutes les cultures. Il ne s'agit pas que chacune recouvre de sa couleur une lettre impuissante, mais

_____ *Parole de Dieu, parole de l'Église, mystère de l'homme*

que chacune fasse apparaître sous la pression de la Parole reçue des richesses inattendues qu'elle portait sans pouvoir les dévoiler vraiment. L'Écriture annonce cette gloire à venir, lorsqu'elle évoque la Sagesse bariolée (*Éphésiens* 3, 10) et la robe de l'Épouse, *varietate circumdata* (*Psaume* 44).

Si essentiel que soit ce rapport de l'Écriture à l'Église, il ne saurait être question d'enfermer la Parole de Dieu dans quelque ghetto ni de limiter son action au champ que l'Église peut tenir et organiser. L'Écriture justement dit aux croyants ce qu'ils ont à faire : oser la présenter à tous les hommes non comme Écriture mais comme Parole vivante. Ceci exige que les croyants y puisent une philosophie et une métaphysique pour en manifester la portée universelle, avec l'exigence connexe d'épouser les aspirations, les attentes, les requêtes des hommes, de les éprouver en leur chair pour montrer comme elles s'enracinent dans le Dieu vivant et remontent à lui. Il leur faut aussi interpréter cette Parole en leurs vies pour qu'elle soit audible, à la fois entendue et adéquatement entendue par tous, mais selon le plus profond, le plus vrai, le plus universel de chacun. Il leur faut encore se laisser surprendre par ce que les hommes entendent de cette Parole et par ce qu'ils comprennent de cette Écriture, pour qu'ils y découvrent avec eux le Seigneur toujours plus grand (*semper majus*). Alors les autres hommes pourront recevoir cette Écriture à leur tour et s'en nourrir simplement dans la liturgie célébrée.

Autant le premier temps indiqué visait la communion de la foi, celle que suppose et entretient la liturgie, autant celui-ci appelle la charité, c'est-à-dire déjà la patience, et l'espérance et encore le pardon. On peut en décrire l'attitude par le mot de fraternité. L'Écriture ne peut être possédée comme un moyen de séparation. Elle dévoile plutôt notre fraternité première avec chaque homme : elle est susceptible d'intéresser tout homme parce que c'est déjà l'histoire de chaque homme qu'elle raconte avant qu'il ne le sache et ne le veuille, et c'est le cœur de chacun qu'elle porte à la lumière pour qu'il appelle cette lumière à lui. L'attitude des chrétiens à l'égard d'Israël et, notamment, de sa lecture de la Bible est significative de leur fraternité. Il n'y a peut-être pas à dire de la lecture juive qu'elle n'est pas chrétienne, il n'y a pas davantage à dire qu'elle est chrétienne déjà, mais il y a à dire fraternellement aux juifs qu'ils sont plus du Christ qu'ils ne le savent et à espérer qu'ils puissent s'en réjouir un jour avec nous. L'universalité de la Parole de Dieu et son caractère définitif ne sont pas des constructions humaines, ni de la charité ni de l'intelligence herméneutique. L'un et l'autre de ces

THÈME _____ *Éric de Moulins-Beaufort*

caractères viennent de la Croix de Jésus. En cet acte, la Parole dévoile en l'homme, en tout homme, un consentement, une adhésion à l'œuvre de Dieu qui précède et dépasse chacun mais dans laquelle chacun pourra entrer toujours davantage. Elle met à nu encore une capacité inattendue de se dérober à l'adhésion pourtant déjà offerte. Entre la Parole faite chair et l'homme image de Dieu, il n'y a pas seulement le rapport d'ouverture et de réponse que l'homme construit par sa raison et sa volonté. Il y a en tout homme une capacité de recevoir cette Parole telle qu'elle vient à lui – dans l'humilité de son Incarnation et des figures qui la préparent – et de la laisser déployer sa fécondité jusqu'en l'intelligence et la volonté. La Parole de Dieu se faisant chair a dévoilé en l'esprit de l'homme un désir de connaître Dieu qu'aucun effort de l'intelligence ne saurait combler et une soif de communion qu'aucune œuvre de la volonté n'épuisera, dont pourtant tout acquis de l'intelligence est la promesse et tout progrès dans l'unité entre les hommes est le gage. L'Église, en célébrant la Parole de Dieu, approfondit sans cesse son espérance, et en portant l'Écriture devant les hommes elle invite tout homme à s'interroger sur le désir de son cœur.

Prendre en compte le contexte global dans lequel l'Église célèbre la Parole de Dieu et en reçoit la vie rend attentif à la vraie profondeur de l'homme. Dieu parle à l'homme pour l'ouvrir à la communion avec lui dans l'unité du Corps du Christ. L'homme à qui Dieu parle n'est pas d'abord le produit de ses facultés, condamné à se heurter toujours à l'usure du temps qui l'empêche de tout saisir et à la différence des cultures qui le rend incapable de s'unir aux autres hommes autrement que par l'universalisation abstraite du concept. Il est plus fondamentalement celui qui « est à l'image de Dieu incompréhensible par le fond incompréhensible de lui-même ». La Parole de Dieu touche en l'homme cette profondeur et elle agit en cette profondeur pour rassembler les hommes en l'unique « Homme nouveau ». L'Église, par son labeur, fait de la Parole de Dieu sa nourriture pour la porter à tout homme comme une nourriture vivifiante. La Parole de Dieu est vivante et pénétrante : elle donne aux hommes de vivre selon la pleine vérité de leur être. Elle remet entre leurs mains d'aimer selon ce que Dieu est : la gloire de la Parole éternelle est de tout conduire au Père qui l'engendre.

Communio, n° XXVI, 1 – janvier-février 2001

Philippe VALLIN

La Sagesse en personne, ou comment la Trinité se fit désirer

« **V**OUS avez appris qu'il a été dit aux anciens... Moi, je vous dis » (*Matthieu 5*) : l'incarnation du Verbe vient au défi de ce qui, jusque-là, ne se laissait pas moins reconnaître comme la parole de Dieu retenue vive dans les Écritures. Un tel événement de présence, d'où continua de jaillir une parole de vérité, invite à rechercher dans la Révélation les vestiges d'une parole divine qui se serait augmentée elle aussi d'une présence ; non d'une présence glorieuse, sans doute, de ce Dieu demeuré dans la nuit au combat de Jacob, mais pas non plus si médiate qu'elle fit ignorer le fait d'un rapprochement mystérieux où, déjà, l'ordre notionnel avait été dépassé de beaucoup¹. Et puisque la présence de la Parole incarnée suppose pour être reçue la mission de l'Esprit, alors c'est à la quête d'une double présence que nous partons : parole de Dieu objective, comme est le Verbe en son rapprochement devant les hommes ; présence parlante au centre du sujet créé, ainsi que nous le confessons du Saint-Esprit. Sur ce chemin de remontée, la lumière d'un fanal de loin nous dirige : l'Écriture l'appelle « Sagesse ».

1. Les théophanies de l'Ancien Testament ne se contentent pas de fournir des révélations pour l'esprit du témoin : elles créent un véritable malaise qui le traverse à l'intime de son être : voir la torpeur et les songes de *Genèse* 2, 21 ; 15, 12 ; 29, 16, qui signalent l'inadéquation ontologique demeurée au principe de la rencontre de Dieu et de l'homme.

THÈME _____ *Philippe Vallin*

I. De la Trinité à la Sagesse : problématique d'une histoire à rebours

La forme trinitaire de la rencontre s'organise autour de deux thèmes conjoints : d'abord, la Parole est envoyée aux hommes d'auprès de Dieu et par lui, mais sans qu'elle en soit jugée moindre que lui ; ensuite, elle ne paraît plus un simple écho du Dieu unique, quoiqu'elle ne prétende en rien le dupliquer : mystère d'un Dieu en trois personnes selon l'économie du salut. Or, le développement même de la Révélation laisse envisager des *masses* où domine certes la représentation de la Parole, mais aussi, en figure seconde, la représentation d'un Dieu rencontré en Sagesse. Les lecteurs de la Bible auront reconnu le concept désigné par les termes classiques de « Sagesse personnifiée », lesquels ne satisfont l'esprit curieux qu'en le frustrant, c'est-à-dire en retirant à l'intuition hypostasiant de la première lecture, incontestée de tous, la personnalité vraie dont se trouvera bientôt investie la construction rhétorique. Nous voudrions essayer ici l'idée que la « Sagesse » de l'Ancien Testament pourrait être dévoilée par le théologien, s'il prend la précaution d'affirmer deux postulats au départ d'une démarche de toute manière rétrospective : 1. Seule l'incarnation du Verbe révèle le mystère de la Trinité ; 2. Le Credo contraint à penser cependant que la Trinité agit comme telle avant sa révélation explicite : « *Per quem omnia facta sunt* » ; « *locutus est per prophetas* ».

Où se marquera après ces précautions l'arête de notre hypothèse ? La Sagesse de l'Ancien Testament n'a pas démasqué les trois personnes divines de l'*ordo Trinitatis*, mais on peut établir qu'elle suggéra par son transport effectif dans le cœur humain, mieux donc que par une représentation sans présence, cet évangile inouï que le Dieu d'Israël, pour envoyer quelque chose de lui, s'envoie lui-même jusqu'au sanctuaire de la liberté créée². C'est donc la mission, au sens de la théologie dogmatique, qui est rendue perceptible dans la révélation de la Sagesse, même si les deux personnes divines envoyées ne sont pas du tout connues comme distinctes à ce moment, et même si la Sagesse, distinguée de Dieu par sa mission

2. *Sagesse* 7, 27 : « Au long des âges, elle passe dans les âmes saintes pour former des amis de Dieu et des prophètes ». Un autre langage théologique verrait ici un des aspects et moments notoires de l'*autocommunication* de Dieu.

— La Sagesse en personne, ou comment la Trinité se fit désirer

et sa réception, ne l'est pas encore d'un Dieu Père qui envoie au titre essentiel de sa paternité :

« Il y a eu mission invisible aux pères de l'Ancien Testament. Saint Augustin dit ainsi que le Fils, par sa mission invisible "devient présent chez les hommes et avec les hommes" [...].³ »

Une pareille hypothèse, si elle était vérifiée, n'apporterait pas d'abord son eau au moulin de l'anthropologie, de sorte que l'inhabitation de la Sagesse vienne soutenir une considération bien catholique de la grâce du Christ, comme opération efficace au cœur de la créature intellectuelle. Ce qui est encore mieux assuré dans la corrélation qu'installe la référence aux missions invisibles, c'est le côté de l'envoyeur en vue d'une révélation de théologie *théologique* : l'envoi de la Sagesse fit pressentir l'identité de Celui, qui n'étant pas « d'un autre » (l'« *ab alio* » des processions et missions) est à coup sûr l'intouchable, tout en étant rien moins qu'absent. La Sagesse avait donc déjà développé, selon nous, cet effet de *sur-présence* que le Père obtiendrait de l'envoi visible du Fils et de l'Esprit, cependant que les prophètes d'Israël persévéraient à dénoncer le mouvement enthousiaste de l'idolâtrie, en ce que justement il ne peut jamais aboutir, lui, qu'à l'*infra-présence* du dieu prétendument adoré.

II. La Sagesse : rhétorique, événement ou entité ?

Par un mot pris à la rhétorique – la *personnification* –, l'exégèse entend constater d'abord les variations de style dont la parole de Sagesse a été travaillée dans l'Ancien Testament, avant de s'interroger sur des variations de fait. Car la mutation est d'allure lente ; ici, l'impersonnel continue de se croiser avec le personnifié, de sorte que le phénomène pourrait bien n'affecter que la manière de dire la sagesse de l'homme dans son rapport ordinaire à la sagesse de Dieu, sans qu'il soit utile de songer, malgré des textes explicites, à des événements déterminés cette fois par une Sagesse entitative. Mais précisément, cette équivoque touchant un travail de composition qui reçoit ou bien alors invente un événement, fut peut-être le moyen le

3. Saint THOMAS d'AQUIN, *S. Th.*, I^a, q 43, a 6, ad 1. Saint AUGUSTIN, *De Trinitate*, IV, BA 15, 411

THÈME _____ **Philippe Vallin**

plus adapté pour qualifier le type original de l'événement en cause, du moins à telle étape marquée de l'histoire du salut. Paul Beauchamp, lorsqu'il se demande s'il faut reconnaître dans la Sagesse une « entité subsistante », avance les réflexions suivantes :

« La Sagesse, entité distincte de Dieu, aussi intimement proche des hommes qu'elle l'est de Dieu, n'est en aucun cas interpellée comme une divinité, ni comme une médiatrice qui intercéderait pour l'homme. En revanche, elle est demandée à Dieu comme son don suprême et elle résume en elle toutes les autres entités par lesquelles Dieu se manifeste : Nom, Présence, Gloire, Ange de YHWH [...]. Immobilisée par la crainte légitime de projeter la révélation du Nouveau Testament dans l'Ancien et méfiante devant la pensée qui recourt au poème, la théologie biblique s'est souvent crispée devant l'audace de pareils textes. Elle ne peut pourtant se désintéresser de cette problématisation du monothéisme, trace poétique d'une enquête sur la nature de Dieu. Ce serait se désintéresser des suites que cette démarche a connues dans plusieurs traditions [...], qui ne se réduisent pas au Nouveau Testament, et projeter à tout prix sur l'Ancien Testament, sous prétexte de le maintenir dans sa différence, l'image d'un monothéisme raidi et conceptuellement pauvre⁴. »

Voilà posée la question d'une lecture qui sous-estime la réalité engagée dans le processus de révélation par crainte d'une majoration prématurée. Par delà deux options contradictoires – procédé de pure rhétorique ou prolepse de la Trinité manifeste –, nous verrions nous dans cette ambiguïté la forme même de l'événement, lequel advient en vérité mais veut pouvoir se cacher encore : *missions* sans aucun doute, et pourtant *invisibles*, dira la théologie...

La Sagesse, jeu de Dieu et jeu de poètes

M. Gilbert, dans un parcours diachronique soigné⁵, conclut à la combinaison de deux courants qui auront rendu possible à Israël l'expression de ce que les Hébreux devaient formuler comme une

4 Paul BEAUCHAMP, Art. « Sagesse, A. Théologie biblique », dans le *Dictionnaire critique de théologie*, sous la direction de J.-Y. Lacoste, Paris, PUF, 1998, p. 1037-1038.

5 Cf. Actes du XV^e congrès de l'ACFEB (Paris, 1993) : *La Sagesse biblique*, publiés sous la direction de J. Trublet, Paris, (« Lectio divina, 160 »), Éd. du Cerf, 1995.

— *La Sagesse en personne, ou comment la Trinité se fit désirer*

relation singulière à leur Dieu : d'une part, le modèle de la déesse Ma'at⁶, transposée du panthéon égyptien parce qu'elle y passait de façon subordonnée pour garante de l'ordre cosmique, social, mais aussi en forme rapprochée, de l'ordre interpersonnel ; et d'autre part, les stoïciens chez qui le Pneuma est l'âme du monde, avec l'immanence que suppose cette idée en plus de l'animation d'ensemble. Le strict monothéisme juif sera tenté de ramener à l'œuvre du Dieu unique le rôle de Ma'at travestie en la « Sagesse » : on sauverait l'office spécifique qu'on lui avait d'abord réclamé par son identification irréprochable mais un peu régressive avec la Torah (*Siracide* 24, 23)⁷. Gilbert explique au contraire que Ben Sira n'entend pas résoudre la difficulté par la simple assimilation : le livre de la *Sagesse* 7-9 saurait prouver à quel point l'idée s'est amplifiée en même temps que particularisée :

« En raison de l'enrichissement reçu du stoïcisme, la Sagesse se fait spirituelle, si l'on peut dire. Elle assure l'ordre du monde, mais parce qu'elle le pénètre purement de sa pureté absolue. Au fond c'est l'idée de pénétration, d'intériorité, de présence intime au monde et aux hommes accueillants qui caractérise désormais le concept de Sagesse personnifiée. ⁸ »

Ce que Ma'at avait de trop régional, eu égard à sa place modeste dans le panthéon égyptien, a été amendé par la grande pensée universaliste du Portique, avec un style d'abstraction qui l'a rendu recevable dans la théologie d'un Dieu crypté comme est celui des Juifs, jaloux de ses formes théophaniques. En revanche, la source égyptienne apportait les garanties d'une présence, extrinsèque dans son origine et transcendante, mais qui fût familière aux hommes : ainsi se dessinerait la figure authentique de la Sagesse contre les dangers de l'immanentisme stoïcien, de son anonymat, de son naturalisme éventuel. L'accueil de ces deux influences permit à la Révélation de se poursuivre par le renouvellement de son vocabulaire ; il lui évita de se renfermer dans ses plus antiques catégories. La « Sagesse », donc, n'a su traduire un progrès véritable dans l'histoire du salut que pour avoir été en effet ce progrès, en tant que communication substantielle de la présence divine.

6. M. GILBERT, « Qu'en est-il de la Sagesse ? », dans *La Sagesse biblique*, p. 30.

7. *Ibid.*, p. 32.

8. *Ibid.*, p. 32-33.

THÈME _____ **Philippe Vallin**

Bernhard Lang a suivi trois fibres repérables dans la religion des anciens Hébreux, qui pouvaient soutenir la compréhension nouvelle des entreprises divines⁹ : le dieu créateur, le dieu local, et la déesse personnelle, comptables chacun d'un aspect de l'existence du sujet, en tant qu'il est un élément du cosmos universel, et puis le membre prochain d'une communauté de vie, où devra s'exercer finalement sa conscience. Quand même l'orthodoxie du monothéisme hébreu aura réduit cette pluralité sous la forme canonique de YHWH, il continuera de manquer à la vérité déclarée de l'expérience religieuse d'Israël ce qu'il faut nommer le langage des opérations divines de proximité. Alors l'enseigne de la Sagesse, si l'on en reçoit la conjecture, fit droit à nouveau, moyennant les retouches attendues par l'exigence monothéiste, à cette donnée acquise de l'accompagnement immédiat des personnes, dont Dieu se veut l'acteur intime. En historien, B. Lang propose alors une lecture duo-théiste du genre sapientiel, où l'on peut craindre que la foi d'Israël à peine mise au clair ait déjà perdu de son autorité devant les cultures ambiantes¹⁰. Le mot de « duothéisme », d'autant plus que Lang l'étend jusqu'à la question christologique, présente l'inconvénient radical de suggérer un net recul de la Révélation. Prenons le bon de la formule : elle est, à nos yeux, de celles qui attestent par le constat perplexe de l'exégèse sur la Sagesse le besoin d'une résolution dogmatique.

La Sagesse : le Dieu d'Israël au féminin

À la différence de la quête métaphysique, la réception croyante ne doutera pas *a priori* qu'une vérité positive, quoique partielle, sur le mystère réel d'un Dieu désigné au féminin, puisse sortir de son écoute de la Parole. A.-M. Pelletier a clairement exprimé la problématique :

« Il est en effet très remarquable que la sagesse personnifiée introduise dans la Bible la mention d'une féminité antérieure à la distinction homme-femme qui, elle, est de création. La sagesse biblique

9. B. LANG, « Figure ancienne, figure nouvelle de la Sagesse en *Proverbes* 1 à 9 », dans *La Sagesse biblique*, p. 61-97.

10. Dans le débat de l'ACFEB, B. Lang fut sur ce point très contesté par B. Renaud (p. 94) et J. Schlosser (p. 95).

— La Sagesse en personne, ou comment la Trinité se fit désirer

est en effet dite créée par Dieu “au début de ses desseins, avant ses œuvres les plus anciennes” (*Proverbes*, 8, 22). De même trouve-t-on, dans le livre de la Sagesse, cette formule étrange : “Par elle, le premier formé, père du monde fut gardé avec soin après avoir été créé solitaire” (*Sagesse* 10,1). Ainsi s’affirme une mystérieuse réalité que le texte biblique, manifestement vigilant, se garde bien de donner pour un double féminin de Dieu, ou pour une composante féminine de Dieu. Est seulement désignée une réalité divine, comportant une réalité engendrante, dénommée “sagesse de Dieu”.¹¹ »

Ces considérations suffisent à éteindre le grief de contingence qu’il était bien facile d’émettre contre la marque du féminin, car la thématique est ici trop méditée. Continuant son repérage, A.-M. Pelletier se demande quels rapports de signification réciproque entretiennent la féminité supposée en Dieu, et la féminité des femmes¹². Auparavant, c’était le champ de l’ecclésiologie qui l’avait arrêtée, puisque l’Église est indiquée comme l’Épouse par excellence dans cette condition des temps derniers où la sexualité humaine est entrée sous un régime inédit (*Matthieu* 22, 30)¹³. Mais la perplexité revient quand on s’interroge sur l’affinité précise qui réunit la Sagesse et l’Église. Enfin, la prescription liturgique oblige à entremêler encore cet écheveau des liens traditionnels qui ont lié l’interprétation de la Sagesse au statut de la Vierge Marie. Il reste que le vague de toutes ces connexions ne fait pas un point d’attache qui rende compte de la féminité primordiale et nécessaire de la Sagesse.

C’est pourquoi nous voudrions avancer notre propre lecture. Dieu en majesté est irrecevable par la créature : tel le buisson sous la foudre, elle y serait consumée à raison de l’inégalité ontologique (*2 Samuel* 6, 7). Mais si, par grâce, un rapport de proximité tangente avec l’homme devait se produire, alors il conviendrait que le même Dieu connu jusque-là intouchable, dispose son être propre pour une relation dans laquelle trois effets concourent : 1. Que Dieu soit approché en tant que Dieu même, et non moyennant un autre que lui réputé inférieur. 2. Que la créature survive à ce contact. 3. Mieux même : qu’elle y soit accomplie d’un accomplissement supérieur à la nature, et dotée d’une autre vie. L’Ancien Testament n’est pas

11. A.-M. PELLETIER, « La Sagesse au féminin dans la Bible », dans *La Sagesse biblique*, p. 204.

12. *Ibidem*, p. 205.

13. *Ibidem*, p. 204-205.

THÈME _____ Philippe Vallin

sans quelques exemples de cette accommodation ontologique par quoi le Créateur s'est rendu accessible à la fragilité des créatures. Hors les scènes de théophanies mentionnées plus haut ¹⁴, qu'on médite sur le phénomène du buisson en feu et pourtant inconsumé de l'Exode, d'ailleurs image de la Vierge Mère, et l'on pourrait aboutir à une compréhension de la féminité divine comme à celle d'un Dieu qui *se tempère*, un Dieu en forme adoucie, de façon que les êtres créés ne soient pas anéantis, mais augmentés au contraire d'une vie surnaturelle pour s'être joints à lui.

On se tromperait en imaginant que notre raisonnement fait valoir une douteuse association d'idées, celle qui définit la féminité par la faiblesse, l'une et l'autre appliquées ici à Dieu. C'est plutôt au schéma exact de l'*obumbratio*, tel qu'on le découvre dans le récit de l'Annonciation, que nous allons demander la nécessité théologique de la féminité, qu'il s'agisse de la Sagesse, ou de l'Église, et même de la femme : « La puissance du Très-Haut te prendra *sous son ombre* » (*Luc* 1, 35) ¹⁵. Car, à cet instant, la puissance tempérée de Dieu, selon laquelle une simple créature va bientôt assumer en elle la vie divine même sans en être consumée, est allée à la rencontre de la femme, cet être qu'il avait justement créé pour porter l'enfant, autrement dit pour constituer une puissance de vie qui sût, elle aussi, se tempérer devant l'éclosion d'une autre vie. C'est à ce point exact de la maternité, donc, que nous situons le sens pertinent participé en commun par les trois féminités, celle de la femme dans l'ordre de la création, celle de la Sagesse et de l'Église dans la recreation.

Quand elle reçoit son rôle maternel, une femme n'est plus autour de l'embryon celle dont la force biologique pourrait demeurer dans sa fonction immune en vertu de cet égoïsme sacré de la nature vivante ; tout au contraire, voilà que son système hormonal la dispose pour favoriser une seconde vie, laquelle aura tout à gagner au long de la symbiose. Nous retrouvons ici en forme analogue les trois effets concurrents de la relation de grâce, tels que nous les avons définis précédemment : 1. C'est la vie propre de la mère qui nourrit la vie de l'enfant : l'« auto-communication », pour parler en théologien, n'est pas feinte, comme si la grossesse n'était qu'un rapport

14. Voir *Exode* 19, 9 ; 20, 21 ; 33, 18.22.23. Comparer *I Rois* 18, 38 et *1R* 19, 12-13.

15. C'est le mot de la transfiguration. *Matthieu* 17, 5 : « Voici qu'une nuée lumineuse les prit *sous son ombre* ».

— *La Sagesse en personne, ou comment la Trinité se fit désirer*

extrinsèque de proximité locale. 2. La vitalité maternelle ne parasite pas celle de l'embryon. 3. À l'inverse, sa vie à lui est menée vers le plus complexe par la puissance de vie supérieure de la mère. Ainsi nous apparaît davantage la double signification de l'*obumbratio* : le Créateur tempère sa puissance infinie pour confier à Marie la vie divine de son Fils ; nouvelle Ève, elle accomplit son rôle de mère en tempérant à son tour sa puissance de vie humaine, pour qu'un enfant-Dieu trouve en elle toute la vie d'un homme vrai.

La Sagesse, à son moment de la Révélation, a figuré en son être féminin cette présence sortie d'un Dieu transcendant, mais atténuée pour habiter sans dommage l'intimité de la créature. Puisque le Créateur avait voulu de façon effective « trouver ses délices avec les fils d'Adam (*Proverbes* 8, 31), la Sagesse fut sa présence accommodée pour le bonheur des hommes : rendue ontologiquement égale à l'univers créé, elle emporte dans sa littéralité même une idée neuve de *sage* proportion, qui tranche avec cette disproportion dont la majesté divine s'était revêtue d'abord, afin de marquer aux yeux d'Israël son mystère absolu.

Comprenons que mystère et vérité intégrale de la Trinité coïncident ici avec mystère et vérité intégrale de l'amour. Alors, le temps de la Sagesse fut quant à lui un temps de désir, selon l'entre-deux des grands dévoilements où le Dieu Saint avait choisi en quelque façon de se donner. Nom, Gloire, Volonté : c'est la manifestation de l'*Exode* (3, 14), incomplète, mais donnée pour pleine ; c'est la Transfiguration, allusive, mais donnée pour vraie. La parole de Sagesse, en revanche, sembla une demi-entité, advenue en demi-événements sous un masque semi-personnel : n'était-ce pas sa vocation de ne passer pour un don qu'autant qu'elle en laisserait affleurer un autre, le don ultime, la Trinité ? Ce fut son œuvre bien réelle que d'armer l'attente d'Israël, et s'il est vrai que le désir n'est bien creusé en l'âme que par l'objet même du désir, alors nul doute qu'on doive reconnaître sous l'effigie de la divine Sagesse la Trinité Sainte.

Lorsque nous évoquons la condition d'un Dieu tamisé, en particulier dans l'examen de l'*obumbratio* de Marie, nous aurions dû commenter la formule du dogme qui s'y rapporte : « *de Spiritu Sancto* »¹⁶. Car, de même que la communication de grâce peut être

16. Il va de soi que, dans la conception virginale de Jésus, l'Esprit Saint ne tient pas le rôle masculin.

THÈME _____ **Philippe Vallin**

appropriée au Fils, « parfaite image du Père », de même tout porte à croire que l'œuvre d'atténuation ontologique appartient, elle, à l'Esprit d'amour. Et par exemple, chaque fois que joue la maternité de l'Église pour la conception efficace de la grâce sacramentelle, on voit que l'épiclèse s'en vient accommoder la puissance de vie divine par le geste de l'imposition des mains, où les créatures sont comme placées sous l'ombre de l'Esprit-Saint.

III. Sagesse et missions divines

La *Somme de théologie* (*I^a*, q 43) a l'avantage de résumer la matière délicate des missions temporelles. Qu'allons-nous chercher maintenant ? Il est bien clair que la Sagesse ne saurait être quelque chose de la Trinité qu'en opérant dans l'invisible : c'est là ce qui fit son équivoque auprès des clartés du Nouveau Testament. Toutefois, l'Ascension et la Pentecôte consommèrent la carrière visible du Verbe, celle aussi plus furtive de l'Esprit¹⁷, ramenant l'Église du Christ au commerce invisible des missions trinitaires. Il n'empêche : l'Incarnation avait institué une mémoire sensible dont la foi sustenterait son rapport nouveau au mystère des trois hypostases. Bref, le régime invisible postérieur au visible ne saurait être assimilé de tous points à l'invisible Sagesse qui précéda le Verbe incarné, la colombe et les flammes de l'Esprit. Mais « puisque c'est en raison des dons de la grâce que l'on considère la mission invisible d'une personne divine »¹⁸, il est impossible d'exiler les missions trinitaires loin de l'Ancien Testament, sans priver les patriarches de la grâce divine.

Quoique l'on fût prêt à concéder une mission de l'Esprit, à cause des prophéties qu'atteste le Credo, on sentait mal quelle autre mission que celle de créer dans l'autorité du Père y avait reçue le Verbe. Car le Saint-Esprit dans l'expérience commune de l'Église remplit assez bien tout l'office de l'invisible. C'est alors que saint Thomas¹⁹, pour ouvrir un passage entre ces difficultés, en appelle à la Sagesse. Écoutons d'abord la plus forte objection :

17. Cf. *I^a*, q 43, a 7 : « Convient-il au Saint-Esprit d'être envoyé visiblement ? », spécialement l'ad 6.

18. *I^a*, q 43, a 5, obj. 1.

19. *I^a*, q 43, a 5 : « Y a-t-il mission invisible du Fils aussi bien que du Saint-Esprit ? » ; a 6 : « A qui est accordée la mission invisible ? »

— La Sagesse en personne, ou comment la Trinité se fit désirer

« La mission d'une personne divine est une procession [...]. Mais la procession du Fils et celle du Saint-Esprit sont deux processions distinctes. Donc, si ces deux personnes sont envoyées, cela fera aussi deux missions distinctes. Et alors la seconde serait superflue, car *une seule suffit à sanctifier la créature*.²⁰ »

L'Aquinat répond par un principe trinitaire :

« [...] La mission comporte un double aspect : origine de la personne envoyée, et habitation par la grâce. Si, en parlant de mission, nous considérons l'origine, alors la mission du Fils est distincte de celle du Saint-Esprit, comme la génération de l'un est distincte de la procession de l'autre. Mais si nous considérons l'effet de la grâce, les deux missions sont bien unies à la racine de la grâce, tout en se distinguant dans les effets de cette grâce, qui sont l'illumination de l'intellect et l'embrassement de l'affection. On voit par là *qu'une mission ne va pas sans l'autre*, puisqu'aucune des deux ne s'accomplit sans la grâce sanctifiante, et *qu'une personne ne se sépare pas de l'autre*.²¹ »

Ainsi, bien que ses traces soient plus difficiles à suivre dans l'Ancien Testament, la mission invisible du Verbe est postulée par la consubstantialité trinitaire d'un côté, et de l'autre, par les effets qu'on doit lui approprier. On n'aura aucune peine à vérifier que la Sagesse biblique fut capable de ces deux types d'effets surnaturels, discriminés d'après les critères d'une anthropologie classique. Les Pères de l'Église ont défendu à égalité l'option que la Sagesse avait été le masque du Verbe ou celui de l'Esprit²².

Notons comment Thomas, qui veut l'union des deux personnes envoyées, va en chercher la preuve dans la figure géminée de la Sagesse. Inversons la manœuvre : si notre Auteur a posé son *Sed contra* pour faire valoir la force décisive d'une espèce de consubstantialité sapientiale dans la solution de son problème, déduisons pour le nôtre que, le Dieu de Mambrée n'ayant pas d'essence de rechange, sa pleine révélation visible n'a pu que confirmer les lumières invisibles dont, jadis, il avait lui-même gratifié les âmes justes. Sans doute, la Trinité ne constitue-t-elle pas à la suite du

20. A 5, obj. 3.

21. A 5, ad 3.

22. Voir le dossier nourri qu'a rassemblé J. WOLINSKI dans *La Sagesse biblique*, p. 423-465.

THÈME _____ **Philippe Vallin**

Dieu d'Abraham un monothéisme étale : non qu'elle soit un monothéisme moindre ; elle est bien plutôt un monothéisme *a fortiori*. Voici la citation biblique :

« *En sens contraire*, il est écrit de la Sagesse divine (*Sagesse* 9, 10) :
 “Envoyez-la de vos cieus très saints, envoyez-la du trône de votre gloire.”²³ »

Le but de saint Thomas était de prouver le caractère inséparable des deux missions temporelles, et leur corrélation horizontale dans l'ordre économique. Il le prouve en invoquant la Sagesse, de sorte que nous pouvons à notre tour remonter jusqu'à une conséquence antérieure : que la Sagesse correspondit bien à l'idée d'un envoi substantiel de Dieu, à une immanence qui ne supprimât point la transcendance. Elle aurait figuré par avance la corrélation verticale de l'économie trinitaire *a Patre* comme un second arbre de vie (*Proverbes* 3, 18). Par contre, saint Thomas continue de garantir l'indistinction de la Sagesse, non dans son origine – déjà procédante –, mais dans son effet, puisque les appropriations au Verbe et au Saint-Esprit sont une voie inaugurée par les missions visibles. Notre Docteur détermine maintenant sa réponse :

« [...] Puisque ces deux conditions, habiter l'âme par grâce, et procéder d'un autre conviennent également au Fils et au Saint-Esprit, concluons *qu'il convient à tous deux d'être envoyés invisiblement*. Quant au Père, il lui convient sans doute d'habiter l'âme par grâce, mais non pas d'être d'un autre et par suite d'être envoyé.²⁴ »

La question scripturaire de « l'envoi » de la Sagesse, devenue en dogmatique celle de la *missio*, plaçant en vis-à-vis selon leurs positions trinitaires le Père et les deux personnes divines « à qui il convient d'être envoyées », est celle où B. Lang avait pris motif de parler de « duothéisme » : de fait, seule la révélation dernière de la Trinité allait rendre justice à la forme transgressive du monothéisme chrétien. Dans cette ligne, il fallait le regard rétrospectif de la théologie pour reconnaître à la Sagesse cette égalité hypostatique que l'ensemble des textes aurait du mal à soutenir (voir *Siracide* 1, 6.9).

Cette méthode rétrospective, pour être mieux qu'un exercice orienté, doit s'appuyer de la conviction que la Trinité agit avant la

23. A 5, s. c.

24. A 5, in *corp.*

— *La Sagesse en personne, ou comment la Trinité se fit désirer*

Trinité. Nous retrouvons, pour finir, ce concept des missions dites *invisibles*. Comment comprendre ce mot ? Allons à l'article 6 dans son objection première :

« Les Pères de l'Ancien Testament ont eu part à la grâce, tandis qu'il ne semble pas que la mission invisible les ait atteints, d'après saint Jean (7, 39) : "L'Esprit n'était pas encore donné, parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié." La mission invisible n'est donc pas donnée à tous ceux qui participent à la grâce. ²⁵ »

Saint Thomas nous installe à l'étape de la Révélation, où il est encore interdit de référer l'invisibilité des missions divines à la mémoire sensible de l'événement pascal : la Sagesse est directement concernée. L'objection ne convainc guère, bien sûr, en ce qu'elle dissocie fort le don de Dieu, et d'abord sa Parole, de la communication que Dieu fait de lui-même. L'idée des missions assoit au contraire la compréhension de la grâce sur la nature même de Dieu, telle qu'il la révèle par le Fils et l'Esprit-Saint. La réponse marque net la différence du visible et de l'invisible, et nous offre donc la liberté de regarder dans la Sagesse un progrès authentique du dévouement trinitaire :

« Il y a eu mission invisible aux pères de l'Ancien Testament. Donc, quand nous lisons en saint Jean que "l'Esprit n'était pas encore donné", nous l'entendons de cette donation *avec signes visibles* qui eut lieu le jour de la Pentecôte. ²⁶ »

Ainsi la Sagesse fut-elle une habitation réelle des personnes divines, mais agencée de façon à rester incertaine. La Providence ne voulait pas que les justes eussent davantage qu'un sentiment obscur des approches intimes du Très-Haut, sorte de touches sourdes le gardant, lui, intouchable, et tenant le cœur humain hors de cette illusion familière qu'un jeu de proximité est un jeu de soi réciproque. Voici pour l'heure un Dieu du don unilatéral, qui maintenant nous éclaire et nous aime du dedans, mais n'entend pas nous dire encore que nous pouvons l'aimer : « *Noli me tangere* ». Où nous renouons avec le thème du désir. La parole de Sagesse ne fut demi-événement, demi-entité et demi-présence que par les défauts du réceptacle, et le soin prudent que Dieu en devait avoir. Mais toute la Trinité était là.

25. A 6, obj. 1.

26. A 6, ad 1. Voir aussi, *ibid.*, a 7, ad 6.

THÈME _____ **Philippe Vallin**

Si la Parole de Dieu avait eu en partage toute l'énergie de l'événement biblique, de même que l'événement se voyait éclairé dans la Bible de toutes les lumières de la Parole, il ne devait pas en être de même pour la Sagesse. Incertaine sous les habits d'arlequin de la rhétorique, on ne sait quand elle parle et quand on parle d'elle. Alors, à travers l'éparpillement des textes, le danger nous guette de considérer la Sagesse depuis son trop peu. De fait, elle n'eut pas la force éblouissante des rares théophanies, ni le poids de présence des oracles prophétiques, encore moins cette densité des jours de l'Incarnation. À ce moment, en vérité, *l'Écriture a pris une toute autre tournure, car désormais la Parole avait été dite, avec l'événement*. Vint le temps du silence qui rend son souffle à Dieu, et permet qu'on l'écoute. La Sagesse, on parlait autour d'elle : les belles broderies sapientielles sortent de cette présence trop silencieuse. Cependant, à sa manière large et ample, pénétrante aussi, et douce et familière, elle obtint à Dieu qui l'envoyait, un effet inouï de *sur-présence*, tout comme la mission du Fils, bien loin qu'elle évinçât la personne du Père, lui devait conférer plus d'intensité que jamais. C'est la sur-présence par l'envoi, qui contredit frontalement l'infra-présence par l'idole. Avec la Sagesse, Dieu fut si proche : on eût senti son haleine, mais « c'était de nuit »...

La féminité de la Sagesse nous a paru provenir de sa fonction tempérante dans l'ordre ontologique, à la façon de la mère qui communique en sa vie propre autant de vie qu'il faut à son enfant : ni plus, ni moins. La Sagesse fut devinée des justes pour avoir habitué leur cœur à vivre de vie divine, comme l'Esprit-Saint demeure aujourd'hui connu et aimé, dans l'ombre fraîche qu'il forme sous la puissance du Père.

Les missions sont la Trinité en son œuvre spécifique, déployée pour les sens dans le Nouveau Testament. Mais la Sagesse fit présenter une Trinité *phrétique*, dont les eaux vives n'auraient pas jailli en surface avant que l'homme en eût conçu le plus ardent désir, avant que la Sagesse l'eût entendu dire avec le sage persan : « Je ne cherche pas l'eau, je cherche la soif. »

Philippe Vallin, né en 1956, prêtre de l'Oratoire de Nancy, est maître de conférences à la Faculté de théologie catholique de Strasbourg-II. Il a publié en 2000 : *Le prochain comme tierce personne chez saint Thomas d'Aquin*, « Bibliothèque thomiste, LI », Librairie philosophique J. Vrin.

Communio, n° XXVI, 1 – janvier-février 2001

Alexis LEPROUX

Réflexion sur une pratique de la théologie biblique

*« Toute leur sagesse était engloutie »
(Psaumes 107, 27).*

UN siècle de sciences bibliques catholiques ne semble pas encore répondre à l'attente du Peuple de Dieu qui se penche avec plus d'intérêt que jamais sur le grand livre des Écritures. Faut-il dire que l'abîme entre la recherche scientifique et la lecture courante de l'Écriture se fait d'autant plus sentir que l'on a cru pouvoir le combler ? L'intérêt actuel pour la « théologie biblique » est un signe révélateur et paradoxal de cet abîme. Le travail des chercheurs du siècle qui s'achève est impressionnant et sa valeur est inestimable. Mais l'attitude catholique en matière d'Écriture sainte n'est pour autant peut-être pas trouvée. La lecture de l'Écriture sainte est un acte complexe. Il est nécessaire d'examiner, en l'analysant et en le pesant, si la forme qu'il a prise répond pleinement à ce qu'il devrait être. Il est aisé de constater la croissance que l'exégèse a reçu du progrès des sciences, de l'archéologie à l'étude de la littérature. Trouve-t-elle en cela sa véritable amplitude ? Nous ne le pensons pas.

L'exégèse catholique – l'adjectif ne désigne pas ici la confession de l'exégèse mais qualifie la pleine adéquation de la lecture à son objet – est un acte dont le terme n'est pas seulement scientifique. Cherchant sa voie, elle semble prisonnière de deux écueils. Le premier

DOSSIER _____ **Alexis Leproux**

est de rester en deçà du sens. Son travail de linguistique, d'étude de la syntaxe, de définition du texte *possède* alors une portée scientifique incontestable. Mais sert-il la Parole que la lettre de l'Écriture revendique d'être ? Le second écueil est d'outrepasser la barrière du sens. Car l'exégèse catholique doit admettre que « tout ce qui concerne la manière d'interpréter l'Écriture est finalement soumis au jugement de l'Église »¹. Le passage à l'interprétation qui devrait être le libre recueil du travail consenti semble relever d'une restriction plus exigeante encore que le texte lui-même. Le Concile y insiste : « La charge d'interpréter de façon authentique la Parole de Dieu écrite ou transmise a été confiée au seul magistère vivant de l'Église, dont l'autorité s'exerce au nom de Jésus-Christ »².

L'exégète expérimente alors la douloureuse limitation de son pouvoir scientifique. La tentation est forte de s'affranchir de cette autorité qui s'impose. L'expert en exégèse a le pouvoir de lier le sens. Il a le pouvoir de livrer le sens selon son sens propre. Ses capacités le rendent en la matière un maître plus autorisé que quiconque, *a fortiori* qu'un magistère qui peut paraître dépourvu de compétence spécifique. L'enjeu de notre analyse est de mettre en lumière la condition ecclésiale sans laquelle il n'est pas de passage au sens valide. La prise en compte du « jugement de l'Église » met en exergue, au contraire de ce qu'un regard superficiel suggère, la condition théologale de la liberté dans l'exercice de l'exégèse. Elle révèle le caractère transcendant de sa pratique. Un exégète, indépendant de tout magistère, sinon celui de la rigueur scientifique, connaîtra en creux cette transcendance. L'exégète catholique, s'il ne la considère pas, s'il n'a pas conscience de vivre en elle le drame de sa liberté engagée dans l'histoire, ne connaîtra pas le Catholicisme.

L'exégèse n'échappe pas à la structure anthropologique de l'acte de liberté. Elle est passage d'un avant à un après. Mais quel après ? Un enseignement de Maurice Blondel peut soutenir ici notre réflexion et fournir les clefs d'une compréhension renouvelée. L'exégèse, comme action de l'homme, est rencontre du « nécessaire impossible ». Ou bien elle conduit l'exégète à reconnaître son sens

1. Concile Vatican II, Constitution *Dei Verbum* sur la Révélation divine, n° 12 (notée DV).

2. DV 10.

Réflexion sur une pratique de la théologie biblique

propre comme le terme voulu et elle renonce alors à ce « nécessaire impossible ». L'homme expérimente ce que Blondel décrit comme la mort de l'action. Il est coupable de substituer à la portée éternelle de son action une mesure toute temporelle. Ou bien l'exégèse renonce à reconnaître dans le terme obtenu le sens attendu et s'achemine sur la voie de l'abnégation volontaire. Elle accepte que les efforts déployés ne soient que le prélude à une souffrance plus grande. « Agir pour ce qui n'est rien au regard des sens ni même de l'esprit, c'est cette apparente folie qu'exige la raison quand elle va jusqu'où elle doit aller »³. L'insertion d'une référence transcendante dans le déploiement de l'exégèse est la condition concrète de cette apparente folie. La voix du magistère atteste symboliquement la réalité dont l'exégèse est pleine. La recherche du sens, spontanément inclinée vers un terme fini, trouve en cette altérité irréductible la condition nécessaire à son véritable déploiement.

Toute œuvre humaine appelle une infinité de commentaires. Œuvre humaine, l'Écriture porte une infinité de significations. Mais l'exégèse n'est pas le commentaire d'une œuvre humaine sans plus. Elle se prononce sur un texte dont le statut est différent du fait de son inspiration. Prétendre qu'il est possible de s'en tenir, lorsque le travail est terminé, à une analyse « littérale », signifie concevoir le lien de la lettre et de l'esprit comme extrinsèque, ce qui revient à séparer l'exégèse et la théologie. Considérer que le passage à la théologie biblique appartient au seul exégète signifie pratiquer l'immanentisme de la lettre et de l'esprit. Dans l'un et l'autre cas le magistère n'a pas sa place, le Dogme⁴ est réduit à un système que l'on cherche, dans le meilleur des cas, à justifier. Dans ces conditions, ni le magistère n'interprète, ni le dogme n'explicite le sens de l'Écriture. Mais nous sommes alors en dehors de la règle de la foi. La mise entre parenthèse pratique de l'autorité qui impose son intervention apparemment de l'extérieur détourne l'exégèse de son terme. Elle s'achève alors dans ce qu'il convient d'appeler, en termes bibliques, l'idolâtrie du sens propre, celui de chaque exégète livré à la puissance de sa recherche. Produit d'une recherche légitime et

3. M. BLONDEL, *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique* (1893), Paris, PUF, 1950, p. 377.

4. Nous utilisons le mot « Dogme » de la façon dont Blondel l'utilise dans son article « *Histoire et Dogme, les lacunes de l'exégèse moderne* », 1904, Paris, PUF, 1956.

DOSSIER _____ **Alexis Leproux**

combien nécessaire, le sens propre de l'exégète demeure cependant une construction humaine. Érigé en terme de l'exégèse, il ne correspond plus au caractère inspiré de l'Écriture.

C'est à cette règle de foi que nous voulons consacrer notre attention maintenant. Elle trouve son expression la plus vive dans ce que saint Ignace de Loyola appelle « les règles pour avoir le vrai sens de l'Église »

*Pour toucher juste en tout, nous devons toujours tenir ceci : ce que moi je vois blanc, croire que c'est noir si l'Église hiérarchique en décide ainsi, croyant qu'entre le Christ notre Seigneur, l'Époux de l'Église, et l'Église son Épouse, c'est le même Esprit qui nous gouverne et nous dirige pour le salut de nos âmes. En effet, c'est par le même Esprit et Seigneur qui nous donna les dix commandements que notre sainte Mère l'Église est dirigée et gouvernée.*⁵

Que cette règle soit une invention trop catholique, le fruit d'un esprit obéissant de manière exacerbée, ou quelque folie d'un saint trop inspiré, nous le laissons au jugement de chacun. Nous cherchons le fondement de cette règle. Ce fondement est historique : on ne peut faire que ce qui fut ne soit pas. Il est également rationnel : douterais-je de la portée d'un fait, ma raison m'indique sa cohérence interne. Enfin et surtout puisque nous parlons d'Écriture, cette règle est inscrite dans le grand livre des Écritures. La transgresser revient à mépriser le livre que l'on commente.

« Nous avons l'intelligence du Christ » (1 Corinthiens 2, 16)

Paul Beauchamp met en valeur la structure interne du canon juif de la Bible⁶. La Loi, les Prophètes et les Écrits forment un tout cohérent et significatif que l'évangéliste Luc n'a pas manqué de rappeler. On découvre à l'intérieur de ce triptyque les indices d'un accomplissement. Mais ces indices ne sont encore que la promesse de l'accomplissement des Écritures. L'histoire de quelques géné-

5. Saint Ignace DE LOYOLA, *Exercices spirituels*, traduction du texte autographe par Édouard Gueydan, s.j. en collaboration, n° 365, DDB, 1986, p. 203.

6. Paul BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament. Essai de lecture*, Paris, Le Seuil, 1976.

Réflexion sur une pratique de la théologie biblique

ractions, du fils d'Adam jusqu'au prophète Zacharie, prépare peu à peu la parabole de son ouverture à sa fin. Mise par écrit, elle constitue le mémorial d'une attente fidèle. L'histoire sainte est maintenue actuelle dans la mémoire de ceux qui la portent comme leur bien propre. Elle est la promesse d'une réponse divine.

Lorsque Jésus-Christ naît, lit l'Écriture dans la synagogue de Capharnaüm, agit comme homme qui a autorité, meurt et ressuscite le troisième jour « *secundum scripturas* », il accomplit la promesse antique faite aux Pères. L'accomplissement est le passage de l'Histoire à son Sens. Le Fait du Christ, si l'on veut bien entendre sous ce terme l'événement que fut Jésus-Christ jusqu'à sa mort et sa résurrection et le don de l'Esprit à son Église, assure ce passage. Cela signifie d'abord qu'il y eut histoire et que l'Ancien Testament *instrumentum* n'est que l'aide-mémoire de ces faits passés. L'Écriture sainte reçoit la plénitude de son sens non d'un autre objet littéraire mais du Christ dont le Nouveau Testament *instrumentum* n'est que le rappel de ce qu'il a réalisé dans l'Histoire. L'Écriture Sainte est un non-sens si l'on ne considère pas d'abord la réalité de l'histoire qu'elle suppose. Le livre n'est rien s'il n'est mémorial de faits. Ces faits, en retour, ne sont quelque chose que parce qu'en eux s'expriment et se réalisent l'attente de Dieu et aussi sa réponse, parce que le récit qui en est donné et la méditation qui en est possible sont l'expression des aspirations intimes d'un peuple qui se révèlent être *a posteriori* celles, comblées, de tous les hommes.

Considérons plus précisément la forme de l'Histoire. Elle est dite trouver son terme en Jésus-Christ. Elle reçoit son dernier mot en une personne singulière. En ce dernier mot, elle reçoit la révélation de tout ce qui était dit auparavant. L'énigme de l'histoire, depuis le sang d'Abel jusqu'à celui de Zacharie, reçoit sa lumière du sang de Jésus-Christ et du don de son Esprit. Les faits prophétiques, les impératifs de la loi, la sagesse des peuples, autant de réalités sans achèvement, reçoivent dans la mort d'un homme leur accomplissement concret. Il ne s'agit plus de l'attente d'un peuple mais du don de Dieu. Ce que les hommes ne pouvaient imaginer, ce que le cœur de l'homme ne pouvait concevoir, ce qu'il désirait pourtant au plus intime de son attente, le voici présent en Jésus-Christ. L'Histoire a une forme unique et définitive, elle est promesse tenue en son accomplissement, énigme livrée en son sens. Les faits de l'histoire ont un sens et ce sens est également un fait, un fait unique, le grand

DOSSIER _____ **Alexis Leproux**

Fait du Christ. « L'exégèse du Christ, en ce qu'elle a d'essentiel et de décisif, n'est point d'abord en parole : elle est en acte. Elle est acte.⁷ »

Cela peut paraître banal. L'articulation intime des faits de l'Histoire et du Fait du Christ, telle est pourtant la règle de la foi. Henri de Lubac, selon une terminologie paulinienne reprise largement par les Pères de l'Église, nomme les faits de l'Histoire « Histoire » ou « Lettre » et le Fait du Christ « Esprit ». Blondel appliquerait le terme « esprit » aux faits de l'histoire et le terme « lettre » au Fait du Christ⁸. Cette apparente inversion est de la plus haute importance pour comprendre l'articulation de la lettre et de l'esprit, ou, pour reprendre une terminologie herméneutique, du fait et du sens. Elle permet d'échapper à la tentation d'opposer deux ordres comme si l'Acte du Christ était le point de passage d'un aller sans retour entre un avant littéral et un après spirituel. En effet, le sens des faits historiques n'est pas une déduction ou une construction mentale, fruit d'une imagination collective ou d'une inspiration qui aurait la prétention d'être divine. Le sens est un Fait, repérable dans le cours du temps. Le sens de l'histoire ne se construit pas sur l'histoire. Il est donné dans l'Histoire sous les traits d'un homme dont certains disent qu'il s'est livré à la mort pour tous et qu'il est ressuscité des morts. À celui qui cherche le sens de l'histoire, une réponse apparaît au centre de l'histoire, une réponse qui a la prétention d'être l'unique réponse, une réponse circonscrite, aux couleurs de l'eau, du sang et de l'esprit. Cette réponse est un Fait sanglant devenu rite, un rite devenu Fait salutaire, celui du Christ célébré dans chaque Eucharistie jusqu'à son plein achèvement dans la gloire. Inversement, les faits de l'Histoire sont significatifs d'une réalité, ils expriment, dans la multiplicité de leurs aspects, le sens de ce Fait unique où tout est concentré. On pourrait parler tout à la fois, entre les faits de l'Histoire et le Fait du Christ, d'immanence réciproque et de transcendance absolue.

La philosophie de Maurice Blondel, dans sa première *Action*, apporte un éclairage réflexif qu'Henri de Lubac n'a pas manqué de mettre à profit dans sa lecture de l'exégèse de Pères. En mettant en

7. *Exégèse Médiévale*, I, *op. cit.*, p. 323.

8. M. BLONDEL, *L'Action*, *op. cit.*, « L'achèvement de l'action, le terme de la destinée humaine », p. 389-423.

Réflexion sur une pratique de la théologie biblique

lumière la structure anthropologique de l'action et le fait de son achèvement dans ce qu'il nomme la pratique littérale, Blondel fournit un instrument d'accès à la portée rationnelle de l'achèvement de l'Histoire dans le Christ. Ce que Blondel décrit au plan philosophique de l'action s'entend également de la grande Action que forme l'Histoire de l'humanité et dont l'exégèse du Christ est l'achèvement. Des faits de l'Histoire, comme autant d'aspirations vers un au-delà d'eux-mêmes, à la pratique rituelle d'un Fait, comme l'entière réalité de Dieu et de l'homme, le passage n'est ni absurde ni concevable comme tel. Il est rationnellement nécessaire et historiquement inconcevable. Il s'impose à celui qui pense jusqu'au bout le déploiement de son action, il se reçoit concrètement comme un don accordé gracieusement d'un autre.

« Il y a un infini présent à tous nos actes volontaires et cet infini nous ne pouvons par nous-mêmes le tenir dans notre réflexion ni le reproduire par notre effort humain. Pour le saisir et le reproduire comme nous le voulons, il faut donc que ce principe secret de toute action se livre à nous sous la forme même par laquelle nous pouvons entrer en communion avec lui, le recevoir et le posséder dans notre petitesse⁹. »

Ce qui est vrai de l'action, l'est de la grande Action que nous nommons Histoire. Celle-ci porte en elle un infini inaccessible à l'homme. Si elle ne veut se renier elle-même, atteindre cet infini lui est nécessaire. La dynamique interne de l'action signifie donc que l'Histoire doit s'achever en un terme fini en lequel se livre l'infini désiré. Elle indique que la forme de l'Histoire et de son achèvement ne peut être quelconque, qu'il y a une exigence rationnelle à ce qu'elle porte en elle l'articulation intime d'une aspiration, que nous appelons aussi désir ou promesse, et d'une pratique littérale, que nous appelons aussi réalité ou accomplissement. La révélation chrétienne, en ce qu'elle propose au croyant comme règle de la foi, la pratique eucharistique, accomplissement de l'Histoire en Jésus-Christ, répond pleinement aux exigences de la raison. Elle en propose la réalité concrète.

« Ce que nous devons obtenir, c'est que notre vouloir se règle sur le sien, et non le sien sur le nôtre. Et lorsque, par cette libre substitution, nous reconnaissons qu'il fait tout en nous, mais par nous et

9. *Idem*, p. 418.

DOSSIER _____ **Alexis Leproux**

avec nous, c'est alors qu'il nous donne d'avoir tout fait. Nous participons librement à sa nécessaire liberté; en acceptant qu'il soit en nous ce qu'il est en lui, nous gagnons d'être nous-mêmes ce qu'il est en lui-même, *Ens a se*. Nous n'arrivons à l'indépendance que par l'abnégation, mais nous devons y arriver.¹⁰ »

Le passage obligé par la pratique littérale comme achèvement de l'Action, comme l'accomplissement de l'Histoire en Jésus-Christ, permet de revenir au grand livre des Écritures. Ce livre est *l'instrumentum* attestant en sa forme spécifique le *Testamentum* divin, son grand Acte, son Verbe unique. Il est Écriture inspirée et cela se marque dans le texte.

**« Dieu a dit une chose, deux choses
que j'ai entendues » (Psaumes 62, 12)**

L'Écriture Sainte est à la fois une et double. Elle raconte l'Histoire, de son origine à sa fin, mais elle dit aussi plus que l'Histoire. Le Nouveau Testament se distingue de l'Ancien comme l'accomplissement d'une promesse. « Cette écriture est aujourd'hui accomplie en vos oreilles » (*Luc* 4, 21). L'Ancien et le Nouveau Testaments, en leur lettre, ne sont pas une œuvre littéraire sans plus. Ils possèdent, dans le fait qu'ils sont unis l'un à l'autre, un statut propre qui détermine les procédures de leur interprétation. L'Ancien Testament n'est pas livré seul à l'intelligence d'un peuple, encore moins d'un homme. Il est livré *accompagné de son interprétation*. Il est livré avec son Sens. Le Nouveau Testament est l'expression de l'intelligence des Écritures. Il est écrit comme tel et pour cela, non qu'il soit nécessaire de mettre par écrit la mémoire du Christ, mais pour que la mémoire de l'Histoire en sa forme écrite reçoive également en une forme écrite la mémoire de son accomplissement, c'est-à-dire de son sens. Le Nouveau Testament n'est pas un livre en soi. Il n'a pas de sens s'il est reçu sans l'Écriture Ancienne qu'il explique. À quoi sert-il d'entendre parler du lion et du miel¹¹ si l'énigme du fort et du doux est ignorée? À quoi sert-il de recevoir l'esprit sans la lettre qui l'illumine?

10. *Idem*, p. 423.

11. *Juges* 14, 14-18.

Réflexion sur une pratique de la théologie biblique

Le Nouveau Testament est l'interprétation de l'Ancien Testament en sa réalité à la fois historique et textuelle. L'interprétation est également historique et textuelle. Elle n'est donc pas une conception de la pensée, mais est une lettre à laquelle l'esprit doit se soumettre s'il ne veut perdre le sens. Elle est la grande maîtresse des intelligences. Elle éduque l'esprit à recevoir dans une forme finie la présence de l'infini. Elle rend sage celui qui se livre à l'étréitesse de son chemin. Que le Nouveau Testament en sa lettre soit le sens de la grande épopée décrite dans l'Ancien Testament suscite une secrète répugnance dans l'esprit. Qu'un texte aussi simple porte la parfaite et entière signification de l'Ancien Testament scandalise.

La dialectique de la lettre et de l'esprit, justement appliquée à l'Écriture, ne peut être bien comprise sans une référence constante à la réalité de l'Histoire et difficilement sans un recours à la philosophie de l'Action. L'Ancien et le Nouveau Testaments portent, en leur articulation intime, le signe de ce qui s'est réalisé dans l'Histoire et donc la loi de sa compréhension. L'interprétation des Écritures n'est pas livrée impunément à la convoitise des esprits à la recherche de leur propre accomplissement. Ou ils se ferment à sa loi et, perdant le sens, se perdent eux-mêmes. Ou ils s'y abandonnent et se disposent à recevoir l'Esprit.

« De même que ce fut dans l'acte par lequel il créa le Testament nouveau que Jésus ouvrit l'intelligence de l'ancien, de même c'est dans l'acte par lequel, à l'imitation de l'Église elle-même, il se convertit à Jésus-Christ que chacun, devenant une nouvelle créature, s'assimile cette intelligence nouvelle. C'est alors qu'il découvre la vérité du Verbe. ¹² »

L'Écriture Sainte possède, en sa forme double, la clé de son intelligence. Penser que le sens de l'Ancien Testament est autre que le Nouveau, ou chercher dans l'Ancien Testament un sens qui n'est pas déjà donné dans le Nouveau, revient à traiter le livre des Écritures comme un document quelconque. C'est oublier qu'il est inspiré. Là se trouve le sacrifice véritable de l'exégète : tout faire comme si le sens devait être trouvé par ses propres efforts pour finalement reconnaître que le sens est déjà donné en sa lettre. Ce travail « préparatoire », qui conduit à l'abnégation, n'est pas le fait d'une opinion ni le terme d'une alternative. Il est fidélité au Fait du Christ, à sa

12. Henri de LUBAC, *Exégèse Médiévale*, II, *op. cit.*, p. 547.

DOSSIER _____ **Alexis Leproux**

nouveauté éternelle qui ne vieillit pas. Il est passage par la mort afin de vivre, une mortification de l'intelligence qui, se détachant du sens propre, se dispose à recevoir le sens donné par l'Esprit.

De l'articulation nécessaire de l'Ancien et du Nouveau Testaments découle la nécessaire soumission de qui veut l'interpréter au magistère de l'Église. La voix de celui-ci porte la clé de l'intelligence des Écritures, elle garantit l'unité des deux Testaments. Il est déterminant qu'elle s'impose comme elle le fait quasi arbitrairement. S'y soumettre est un pari, le pari de la foi, un pari qui répond aux exigences intimes de la raison, un pari qui porte à l'achèvement salutaire d'un grand nombre d'efforts, un pari qu'exige le service du peuple de Dieu. Fondement de l'exégèse catholique, « la règle de l'Église » appartient à l'Histoire. Inscrite dans la forme du Livre, elle guide l'intelligence au terme désiré.

« Nous agirons et nous entendrons » (Exode 24, 7)

Les écrits du Père de Lubac, dont on peut dire qu'ils proposent une méthode, représentent peu de chose dans l'univers de l'exégèse. L'importance du lien entre les deux Testaments, certes à l'ordre du jour, est reléguée souvent au rang des théories intéressantes, sans grande portée pratique lorsqu'il s'agit de travailler concrètement les textes. C'est à cette portée pratique que nous voudrions arriver. Rien ne sert de reconnaître un principe fondamental de l'exégèse catholique s'il n'a une forme concrète. Il importe à ce moment de notre réflexion de saisir concrètement ce que signifie pour l'exégète d'avoir une référence herméneutique hors de lui-même. Nous essayons d'indiquer un chemin qui mène à l'intégration de cette référence. Sans son appropriation, l'exégète restera partagé entre le refus de recevoir d'un autre le sens du texte qu'il scrute avec toute la rigueur nécessaire et une soumission formelle qui ne peut conduire à ce que doit être la théologie biblique.

La source et le sommet de l'interprétation de l'Écriture est pour le praticien de l'exégèse, comme pour le catéchumène, la liturgie dont le centre est l'Eucharistie. En elle, l'histoire est entendue comme Mémoire d'un peuple et son sens livré par l'Esprit comme Évangile de la vie. L'exégèse catholique n'est pas un acte humain sans plus. C'est un acte ecclésial qui trouve son achèvement dans

Réflexion sur une pratique de la théologie biblique

le don de l'Esprit. C'est un acte dont le terme est la foi au grand Fait du Christ, accomplissement comme par surcroît des faits de l'Histoire. L'unité de l'Histoire et de sa fin, ou encore de l'Écriture et de son Sens, se réalise singulièrement en chaque Eucharistie. Elle est *eucharistie*.

« Dans la pratique littéraire, l'acte humain est donc identique à l'acte divin ; et sous l'enveloppe de la lettre, s'insinue la plénitude d'un esprit nouveau. ¹³ »

Nous rejoignons ainsi la portée de la Tradition, entendue non comme recueil de pensées pieuses, mais comme la vie concrète d'une pratique donnée. En cette pratique, toute l'Église, et chaque fidèle en elle, reçoit d'entendre la Parole de Dieu et de la mettre en pratique. Le passage de l'Histoire à son Sens se réalise sous diverses formes, qu'il s'agisse du passage à la lecture de l'Évangile, comme signe de la présence du Christ, du passage à la proclamation du *Credo*, comme expression du Dogme, du passage à la *fraction du pain*, comme action de celui qui ouvre à l'intelligence des Écritures.

Il n'est pas d'intelligence appropriée de l'Écriture qui ne soit une participation à la conscience que l'Église a du Christ et d'elle-même par l'unique Esprit. La préséance de la pratique sur la compréhension, « nous agirons et nous entendrons », honore cette participation. Il est impossible d'envisager une exégèse catholique sans que cette pratique en soit l'acte unifiant. Si certains y voient un prétexte pour ne pas engager l'exégèse sur le terrain des sciences, ils entendent mal la portée de cet acte. La pratique liturgique, parce qu'elle porte en elle la mémoire du sens, est comme la mère de l'exégèse. Elle ordonne un double investissement, que nous distinguerons selon son rapport à l'intelligence et à la volonté.

La liturgie est pratique littéraire. Qui parle de pratique littéraire parle d'une fidélité à la lettre. Il n'est pas question de littéralisme, mais de considérer que la lettre est le lieu où se donne l'Esprit. « La lettre, indique précisément Blondel, est l'esprit en action. ¹⁴ » Considérer ainsi la lettre non seulement justifie mais implique, comme un impératif pour l'intelligence, que l'Écriture soit scrutée en sa lettre,

13. *L'Action*, *op. cit.*, p. 417.

14. *Idem*, p. 404.

DOSSIER _____ **Alexis Leproux**

c'est-à-dire en sa forme littéraire la plus originale. Cela signifie d'une part que le travail de critique textuelle, loin d'être étranger à l'exégèse catholique, en est une exigence intime. Cela signifie d'autre part que l'étude des textes, en leurs formes historiques variées, découle du même impératif. Les manuscrits hébreux, araméens, grecs, syriaques ou latins, jusqu'aux dernières traductions soumises au jugement du magistère, constituent le champ d'investigation nécessaire. L'investissement dans la connaissance du « langage biblique » – qui implique non seulement l'apprentissage de la langue, spécifiquement en hébreu et en grec, mais encore de tout ce qu'on entend par travail de critique historique et littéraire – ne peut être considéré comme une réalité qui relève seulement du domaine profane des sciences. Il doit être considéré à juste titre comme le moment initial de la théologie biblique, la soumission de l'intelligence à la lettre de l'Écriture. L'étude de l'Écriture Sainte est ainsi comme « l'âme de la théologie ». Une théologie biblique qui prétendrait s'établir à partir d'un renoncement à cette soumission perdrait dès le départ la condition de son achèvement. Elle ne construirait qu'un discours sur l'Écriture, elle ne vaudrait qu'en tant qu'objectivation de l'univers mental de son maître d'œuvre.

Cette remarque nous permet de passer sans autre transition au second impératif qui s'impose à l'intelligence. Le sens de l'Écriture est donné dans l'Histoire comme étant le Fait du Christ. Considérer ainsi le sens, c'est-à-dire en sa réalité plénière, implique que l'étude du dogme, expression de la connaissance du Christ que l'Église reçoit de l'Esprit, ne soit pas étrangère à l'exégèse mais en soit comme le corps. Le Dogme, sous les formes variées de son développement à travers les siècles, déploie pour l'intelligence l'Évangile de la vie. Il est le langage de l'Esprit. Il ne s'ajoute pas au langage de l'Écriture comme un corps étranger. Il est le langage de son Sens. Entrer en Théologie signifie entrer dans le sens des Écritures. Les textes conciliaires et magistériels expriment à leur façon le terme espéré par l'exégète. L'analogie avec l'âme et le corps traduit précisément la transcendance radicale et l'immanence réciproque dont nous avons déjà parlé. La soumission de l'intelligence au Sens de l'Écriture doit être considérée comme le moment final de la théologie biblique. L'Évangile du Christ n'est pas le terme d'un processus réflexif. Il est donné comme le sens plénier de l'Histoire. Ainsi en est-il du Dogme, déploiement de l'Évangile, terme de la recherche du sens. Une théologie biblique, qui prétendrait offrir un autre dis-

Réflexion sur une pratique de la théologie biblique

cours que le Dogme, se retirerait la réalité même qu'elle est en devoir de rechercher.

Est-il un moyen terme entre l'étude littérale de l'Écriture et l'étude du Dogme? Il semble que non, pas plus qu'il n'y a de troisième terme entre l'Un et l'Autre Testament. L'intelligence n'est ni en mesure ni en droit de se donner ce qui l'est déjà. Elle est, en son acte propre, tenue d'acquérir l'un et l'autre langage, celui de l'Écriture et de son Sens. Elle vit, en cette double soumission, la condition de sa béatitude.

Nous terminerons par cette remarque de Blondel: « L'action fidèle est l'arche d'alliance où demeurent les confidences de Dieu, le tabernacle où il perpétue sa présence et ses enseignements. ¹⁵ » À l'exigence de soumission de l'intelligence au double donné de l'Écriture et de la Foi s'articule celle de la soumission de la volonté au double donné des Commandements et des Béatitudes. La vie morale n'est pas étrangère à l'intelligence des Écritures. Elle est le lieu où se réalise singulièrement, en chacun, le passage au Sens. La vie chrétienne, en ce qu'elle est passage de la condamnation à la rédemption, condamnation qui porte la promesse d'une rédemption, rédemption qui assume le poids de la condamnation, est unité de l'Histoire et de l'Esprit. Les faits de la vie du baptisé et le Fait du Christ sont unis en une même vie qui a pour nom l'Esprit; elle n'est pas un troisième terme qui s'ajoute à la double soumission de l'intelligence. Elle est la forme unifiée de cette double soumission, elle est *théo-praxis* biblique, le moment où s'opère l'*intussusception* du sens, l'instant où se reçoit l'achèvement de l'action. Elle s'accorde à la Liturgie comme le corps à son âme.

La pratique liturgique ouvre à la contemplation et à la possession du sens de l'Écriture. Elle est expérience de la gratuité de Dieu dans le don qu'il fait de lui-même par l'Eucharistie de son Fils. Elle conduit à rendre hommage à la réalité de cette Histoire, comme de toute histoire singulière, par l'humble expérience des sciences bibliques dont on peut dire qu'elle est apprentissage du langage des hommes. L'unité de la pratique liturgique et des sciences bibliques suscite, comme par surcroît, l'exigence d'un autre langage, le Dogme, qui déploie en terme intelligible la pratique de l'Eucharistie et d'une

15. *Histoire et Dogme, op. cit.*, p. 212.

DOSSIER _____ **Alexis Leproux**

autre pratique, la vie chrétienne, qui déploie en terme historique le langage des Écritures.

«La vérité ne vit point dans la forme abstraite et universelle de la pensée : le seul commentaire qui la laisse intacte, c'est la pratique qui renouvelle, en chaque intelligence, le mystère de sa conception et la met toute en chacune avec la richesse de ses aspects contraires.¹⁶»

Le travail commun de l'exégète et du théologien, dont le fondement est la communion eucharistique et le terme la pratique de la charité, ouvre la voie de la théologie biblique. Leur autonomie est d'autant mieux préservée qu'on ne leur permet jamais l'isolement.

Le contact salvateur de l'intelligence avec le Verbe de Dieu passe par l'humble fidélité à l'Église qui ne cesse de nourrir ses enfants en leur offrant quotidiennement « la sainte Tradition et la sainte Écriture de l'un et l'autre Testament »¹⁷. Le Verbe de Dieu voulait ainsi demeurer parmi nous pour que nous lui rendions ce que nous avons dérobé et que nous l'entendions dire : « Aujourd'hui le salut est entré dans cette maison car lui aussi est un fils d'Abraham » (*Luc* 19, 9).

Alexis Leproux, né en 1971, prêtre de Paris en 1997, étudiant à l'Institut pontifical biblique ; Licence en théologie et Mémoire de licence : *Intelligence spirituelle et science de la pratique* (IET Bruxelles, 1998).

16. *L'Action*, *op. cit.*, p. 422.

17. DV 7.

Communio, n° XXVI, 1 – janvier-février 2001

Antoine GUGGENHEIM

Entre lettre et esprit. Juifs et chrétiens autour de la Bible aux IX^e-XIII^e siècles

PEUT-ON lire la Bible à deux ? Juifs et chrétiens sont en dialogue autour de la Bible depuis 2000 ans. Ce dialogue est, pour nous chrétiens, inscrit dans la lettre de l'Écriture ; il est comme la structure fondamentale de son interprétation. Le Nouveau Testament est comme une tapisserie de la lettre et de l'esprit du Premier. Ancien et Nouveau Testament sont liés par la prophétie littérale et aussi spirituelle. Puisque « l'Écriture doit être comme l'âme de toute la théologie », ce dialogue, inscrit en son cœur, n'est-il pas aussi inscrit au cœur de la théologie ? Cette question en soulève une autre : Comment lire la Bible ? Cette deuxième question est présente en nos deux traditions et s'anticipe dans la Bible elle-même. L'herméneutique chrétienne médiévale y a répondu par un deuxième dialogue, qui est lié au précédent, entre la lettre et l'esprit des Écritures. L'herméneutique chrétienne contemporaine reste dubitative par rapport à cette double pratique fondatrice. Une étude historique et théologique de la rencontre des chrétiens et des Juifs autour de la Bible aux IX^e-XIII^e siècles peut aider à en éclairer les enjeux exégétiques et théologiques.

La Glose chrétienne et les Commentaires bibliques de Rachi

Les interprètes chrétiens de la Bible aux IX^e-XIII^e siècles ne sont pas les héritiers des Pères de l'Église. Ils sont les héritiers du renouveau

DOSSIER *Antoine Guggenheim*

carolingien et de la théologie monastique, principalement bénédictine, qui poursuit sa course jusqu'à eux et au-delà d'eux¹.

La Glose et son projet

« Les savants (*scholars*) des VIII^e et IX^e siècles avaient tracé les deux lignes sur lesquelles l'exégèse médiévale se développerait : « interroger » (*questioning*) les autorités patristiques et étudier l'hébreu »². Dans le cadre des écoles monastiques bénédictines soutenues par le pouvoir impérial, des érudits, comme Alcuin à Tours, procèdent à la collation des manuscrits en vue de la « correction » du texte (« Bible de Charlemagne »). On sait qu'Alcuin, fidèle à l'exemple de saint Jérôme, cherchera pour cela l'aide de « Maîtres juifs romains »³. À peu près à la même époque (IX^e-X^e siècle), du côté juif, les derniers Massorètes, successeurs des Avot, des Tannaïtes, des Maîtres de la Michna et du Talmud, achèvent la fixation du « texte massorétique » et mettent au point les premières grammaires systématiques de l'hébreu biblique.

Au XI^e siècle, les Écoles cathédrales prennent le relais des Cloîtres – excepté à l'Abbaye du Bec avec saint Anselme : Saint Fulbert enseigne à Chartres, Drogon et Manegold à Paris, saint Bruno à Reims. Des liens profonds existent entre les changements institutionnels et le renouveau des études bibliques. « L'histoire de l'érudition biblique dépend de l'histoire de l'organisation et des réformes religieuses » et sociales⁴. Ces changements institutionnels ont par ailleurs une grande influence sur les relations intellectuelles entre chrétiens et Juifs⁵. On constate aux XI^e et XII^e siècles, avec l'appro-

1. J. LECLERCQ, *L'Amour des Lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge*, 3^e éd. corrigée, Éd. du Cerf, Paris, 1990 (1^{re} éd. 1957).

2. B. SMALLEY, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, University Notre Dame Press, Indiana, 1964 (1^{re} éd. 1940). La citation se trouve p. 44. Cet ouvrage, toujours précieux, est trop peu connu des biblistes et théologiens de langue française.

3. De même Raban Maur à Mayence. Cf. A. GRABOÏS, *The Hebraïca veritas and Jewish-Christian intellectual relations in the twelfth century*, dans *Speculum* 50 (1975), p. 613-634.

4. B. SMALLEY, *The Study...*, p. XV-XVII.

5. G. DAHAN, *Les Intellectuels chrétiens et les Juifs au Moyen âge*, Éd. du Cerf, 1990, 637 p. ; *Juifs et judaïsme de Languedoc*, éd. VICAIRE M.-H., *Cahiers de Fanjeaux* 12, Privat, Toulouse, 1977, 422 p. ; J. COHEN, *The Friars and The*

_____ *Entre lettre et esprit. Juifs et chrétiens autour de la Bible*

fondissement des études bibliques, une intensification des relations entre Juifs et chrétiens, « qui concernaient à l'époque carolingienne un très petit groupe d'hommes instruits »⁶. Les cisterciens Stéphane Harding et Nicolas Manjacorria, encouragés par le Pape Eugène III, sont en contacts personnels avec des Maîtres juifs, chez qui ils vont chercher consultation et correction pour l'établissement du texte biblique (la « Bible de Cîteaux »). Les Écoles urbaines favorisent ces contacts (Gilbert Crispin ; Pierre Abélard). Les influences réciproques et les stimulations dans la recherche et l'élaboration d'une méthode d'interprétation de la Bible vont lancer chacune des communautés religieuses dans une aventure passionnante, rythmée par les apports extérieurs – juridiques, philosophiques, patristiques –, les rencontres et les convulsions de ce temps (Islam, croisades) –, mais d'abord mue par l'élan intérieur d'une quête d'intelligence et de vérité. L'élaboration de la *Glossa ordinaria*, du côté des chrétiens, et celle du *Commentaire* de Rachi, du côté des Juifs, étonnamment voisines dans l'espace et le temps, sont le témoin et le fruit de ce double processus.

Anselme de Laon (1050-1117), son frère Radulphe et leur élève Gilbert l'Universal sont les figures centrales de l'élaboration de la *Glose ordinaire*, dont la préhistoire et la réception furent bien sûr longues et complexes. L'entreprise est une véritable innovation. Il s'agit de couvrir *toute* la Bible par un commentaire patristique et monastique continu, en retenant une « sélection représentative d'extraits des Pères et des Maîtres, du III^e siècle au début du XII^e », y compris des gloses marginales tirées du Talmud, l'ensemble étant inséré avec beaucoup de savoir-faire technique et artistique tant dans les marges que dans les interlignes du texte biblique. On ne peut pas surestimer le sens et la valeur de cet effort de systématisation théologique de l'enseignement de toute l'Écriture, lue et relue en sa lettre, dans la Tradition spirituelle de l'Église, avec tous les problèmes connexes que pose un tel travail, depuis la critique textuelle jusqu'à l'harmonisation des autorités théologiques⁷.

Jews. The evolution of medieval anti-judaism, Cornell University press, Ithaca and London, 1983, 301 p.

6. A. GRABOÏS, *The Hebraïca veritas*, p. 617.

7. Cf. B. SMALLEY, *The Study...*, p. 63-65 ; G. LOBRICHON, *Une nouveauté, les gloses de la Bible*, dans *Le Moyen Âge et la Bible*, Beauchesne, Paris, 1984, p. 95-114 ; B. DUPUY, *les Exégètes chrétiens du Moyen Âge et le commentaire de Rachi*, dans V. MALKA, *Rachi*, « Que sais-je ? », PUF, Paris, 1993, p. 100-116.

DOSSIER *Antoine Guggenheim**Le commentaire de Rachi et son projet*

Après la destruction de Jérusalem par Hadrien (135) et l'interdiction faite aux Juifs de résider en Judée, c'est la Galilée qui abrite les grandes Académies juives. Tibériade est, jusqu'au VI^e siècle, le centre du travail des Massorètes. Quand les chrétiens byzantins persécutent à leur tour ces communautés, les Académies trouvent refuge dans la Babylonie unifiée par le pouvoir arabe. Aussi est-ce dans le contexte de la culture philologique et philosophique néoplatonicienne arabe que Saadiyah Gaon (882-942), « logicien, élève de l'école néoplatonicienne d'Alexandrie », pose par ses commentaires bibliques les fondements de l'exégèse juive « scientifique ». Son École se répandit « en Espagne, en Afrique du Nord et en Europe occidentale », où elle « a joué un rôle de première importance dans le développement des centres scolaires ». ⁸ Les méthodes d'interprétation philologiques et philosophiques de l'École séfarde, tout en rejetant l'allégorie, jugée trop « chrétienne », sont accueillantes à l'encyclopédisme scientifique.

À l'aube du XI^e siècle, l'œuvre exégétique et grammaticale séfarde est transmise aux Écoles ashkénazes de Lucques et de Worms, qui ne connaissaient jusque-là que les méthodes talmudiques traditionnelles. À Worms, elle est enseignée à des étudiants venus de la France du Nord. La riche personnalité de Rachi de Troyes (1040-1105) lui permet de recueillir ces traditions herméneutiques diverses pour les reprendre en un « projet unifié ».

« Les midrachim sont nombreux. Nos rabbins les ont exposés... Quant à moi, mon but n'est que de fixer le sens littéral (Pechat) du texte sacré. J'ai recours à la aggada lorsqu'elle concourt à en établir le vrai sens d'après son contexte. ⁹ »

Avant Rachi, « aucun commentateur n'a entrepris d'expliquer systématiquement toute la Bible » ¹⁰ selon le *Derach*, son inter-

8. A. GRABOÏS, *l'Exégèse rabbinique*, dans *Le Moyen Âge et la Bible*, p. 234-235. La déposition et l'exil du Géon Natronai ben Zabinaï par les autorités musulmanes (771) est à l'origine de l'implantation de l'Académie babylonienne en Espagne, à Cordoue.

9. Commentaire sur *Genèse* 3,8. Un des rares textes méthodologiques de Rachi, cité dans Victor MALKA, *Rachi*, p. 66. « Rachi » est l'acronyme de ^RAbbi CHlomo Itshaki (ou SHlomo, chez les auteurs anglo-saxons, d'où « Rachi »).

10. Victor MALKA, *Rachi*, p. 27. On trouvera aussi de riches aperçus sur le contexte de l'enseignement des Maîtres juifs médiévaux en Occident chrétien,

_____ *Entre lettre et esprit. Juifs et chrétiens autour de la Bible*

prétation « homélitique », « *midrachique* » ; mais moins encore de l'expliquer toute entière selon le *Pechat*, son sens philologique et littéral, « explicite et contextuel ». Cependant, et cela est capital, Rachi insère dans son texte des commentaires midrachiques « traditionnels », en les mettant au service de l'intelligence du *Pechat*.

« Tout en ne s'attachant pas à un tel « sens explicite et contextuel », ces commentaires midrachiques retenus par Rashi ne renient ni ne contredisent la signification littérale et littéraire de l'Écriture. Au contraire, ils la confirment même à leur manière : ils en exploitent les virtualités lointaines. » « Rashi répond de l'Écriture... dans le mouvement même qui le fait répondre de la tradition. ¹¹ »

Sans minimiser la différence des méthodes employées pour ouvrir la pluralité des sens de l'Écriture sainte dans le projet de Rachi et dans le projet chrétien de la *Glose*, on peut souligner que

« les deux œuvres sont à bien des égards comparables : même souci de résoudre les difficultés textuelles, même désir de recueillir les interprétations anciennes, même mise en relief du sens littéral. Il arrive que l'on demande aujourd'hui, dans les milieux qui étudient la Bible, comment il se fait que le christianisme n'ait pas son "Rachi" ». Mais il l'a eu, et c'est la "*Glossa ordinaria*", qui fut utilisée continûment pendant trois siècles au moins par tous les médiévaux... Le judaïsme est resté attaché à sa glose médiévale, tandis que le christianisme a prolongé son interrogation sur les sources. ¹² »

Les disciples de Rachi feront de la Champagne et de Troyes « la plaque tournante du judaïsme occidental », mais c'est à Paris, au XII^e siècle, que la rencontre des héritiers de la *Glossa ordinaria* et des héritiers des *Commentaires* de Rachi, aboutira à une fécondation mutuelle renouvelée. Lorsque « le flambeau des études talmudiques passa à Paris », peut-être sous l'effet des premières persécutions liées aux croisades - en particulier contre « la sainte

dans S. SCHWARZFUCHS, *Rachi de Troyes*, Albin Michel, Paris, 1991. Le commentaire rabbinique de la Bible prend place dans un ensemble de tâches. Que ce soit comme interprète de la Bible, mais aussi comme talmudiste, comme « décisionnaire » ou comme poète liturgique, Rachi est au service de la vie du Peuple de Dieu.

11. M. DUBOIS et J.-P. SONNET, *S. Kamin, lectrice de Rashi. De la cohérence et de la pertinence d'un projet exégétique*, dans *NRT* 112/2 (1990), p. 239, 241, 246.

12. B. DUPUY, *les Exégètes chrétiens*, p. 102-103.

DOSSIER _____ **Antoine Guggenheim**

communauté de Worms » –, peut-être sous l'attraction de l'Université naissante, on vit apparaître des « disciples chrétiens » de Rachi¹³.

« La place accordée à Rachi dans l'exégèse médiévale à une époque où il fallait recopier les manuscrits, fut de la sorte bien plus grande qu'elle ne l'est de nos jours, à l'époque du livre imprimé... Pour comprendre cet intérêt pour Rachi, il faut se souvenir qu'en tout temps, au cours de l'histoire, l'exégèse chrétienne a gardé un lien étroit avec l'exégèse juive, la réciproque étant, on le sait, réelle mais beaucoup moins évidente. [...] Avant d'être l'introduction d'Aristote dans la philosophie, définition exacte mais répétée à l'envie et nullement exhaustive, l'enseignement du Moyen Âge fut le moment historique d'une levée de questions fondamentales dans un enseignement fondé sur la lecture de la Bible.¹⁴ »

Au premier plan de ces questions il y a celle de la distinction et de l'articulation du sens littéral et du sens spirituel. La tâche que les projets de la Glose et de Rachi transmettent aux Écoles du XII^e siècle est précisément celle-là.

Le XII^e siècle des Écoles

Le projet d'une herméneutique rationnelle et croyante, fidèle à la lettre et à l'esprit de l'Écriture, va se poursuivre et s'amplifier dans l'une et l'autre Communauté tout au long du XII^e siècle, à la fois en parallèle et en dépendance réciproque. Trois éléments caractérisent ce mouvement du côté chrétien. (a) La restauration de la vie canoniale, qui correspond providentiellement à la double tâche de recueillir l'héritage monastique et d'accueillir l'innovation scolastique. La fondation de l'Abbaye de Saint-Victor par Guillaume de Champeaux, élève de l'École de Laon, s'inscrit dans ce mouvement et le porte à sa perfection, avec des personnalités telles que Hugues, Richard et André. (b) Grâce aux centres d'étude urbains, les contacts « sporadiques » des Maîtres chrétiens avec les Maîtres juifs deviennent « *des relations habituelles et continues* »¹⁵. (c) Enfin, la

13. S. SCHWARZFUCHS, *Rachi de Troyes*, p. 123-128 ; V. MALKA, *Rachi*, p. 96-97.

14. B. DUPUY, *les Exégètes chrétiens*, p. 100, 104.

15. A. GRABOIS, *The Hebraïca Veritas*, p. 634. « *The student of Scripture might well consult the Jew on his doorstep* », écrit B. SMALLEY, *The Study...*, p. 81. La communauté juive parisienne habite au centre de l'Île de la Cité, dans le quartier même où logent les étudiants. D'où de nombreuses rencontres, telle celle

_____ *Entre lettre et esprit. Juifs et chrétiens autour de la Bible*

réflexion herméneutique sur le sens de l'Écriture se caractérise, à Paris comme à Chartres, par la mentalité « platonicienne » et romane, qui lit immédiatement toute chose comme un symbole et une parole de l'Incréé.

Hugues de Saint-Victor

« Je m'émerveille, écrit Hugues de Saint-Victor, que certains aient le front de se glorifier d'enseigner l'allégorie, alors qu'ils ne connaissent pas le sens premier de la lettre. "Nous lisons l'Écriture, disent-ils, nous ne lisons pas la lettre."... Ne méprisez pas ce qui est petit dans la Parole de Dieu... Cette poussière, que vous foulez au pied, a ouvert les yeux de l'aveugle. ¹⁶ »

Le programme mis au point par Hugues et son École est une refonte du *De doctrina christiana* de saint Augustin. Il est le fruit du progrès des « arts libéraux », qui enseignent à lire le livre de la Création et celui de la Révélation et préparent ainsi à l'étude littérale et spirituelle de l'Écriture. Il est aussi lié à l'approfondissement de l'étude de la lettre de l'Écriture que permet le dialogue avec des Juifs. André de Saint-Victor affirme que Hugues, son Maître, grand commentateur de l'Écriture, « apprit le sens littéral du Pentateuque de Maîtres juifs » ¹⁷. Hugues « décrit toute l'épaisseur du sens littéral : il constitue un ensemble aussi complexe que celui que forment les différents sens spirituels » ¹⁸ ; l'analyse textuelle (*littera* au sens strict), la recherche du sens contextuel, référé aux données littéraires, historiques et archéologiques (*sensus*), l'explication de la

qui a incité un disciple d'Abélard à stimuler les chrétiens dans l'étude des Lettres saintes, en leur rapportant qu'un père juif, pourtant pauvre, envoie ses fils, et même ses filles, aux études (*litteras*) « *non propter lucrum, sicut christiani, sed propter legem Dei intelligendam* » « non en vue du profit, comme le font les chrétiens, mais pour comprendre la loi de Dieu » (cité par A. GRABOÏS, *art. cit.*, p. 633, note 99).

16. *De Scripturis*, cité par B. SMALLEY, *The Study...*, p. 93-94.

17. Hugues cite Rachi, comme une « *opinio antiqua* » des Juifs, mais aussi son contemporain Rachbam, petit-fils de Rachi. *The Study...*, p. 103-104. Rachbam « avait appris (le latin) afin de pouvoir étudier directement l'exégèse catholique ». A. GRABOÏS, *l'Exégèse rabbinique*, dans *Le Moyen Âge et la Bible*, p. 253.

18. D. DAHAN, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval. XII^e-XIV^e siècles*, Éd. du Cerf, Paris, 1999, p. 240.

DOSSIER *Antoine Guggenheim*

doctrine en jeu dans le texte (*sententia*) conduisent l'étudiant vers l'étude du sens spirituel, qui lui fait face tout en l'achevant. Le programme victorin comporte également une entrée progressive dans l'Écriture : lecture des livres historiques, prophétiques, sapientiaux de l'Ancien Testament, « trois ou quatre fois » ; « puis » apprentissage des faits historiques et des prophéties accomplies *ad litteram* ; « puis » lecture du Nouveau Testament, avec ses instruments de travail ; « puis » étude des sacrements, « en préparation à l'exposition allégorique » ; des vertus et des vices, « pour (préparer) à la tropologie » ; « puis » de la liturgie ; « puis » lecture de saint Augustin (*De doctrina christiana* et *De civitate Dei*), si bien qu'« à la fin, on peut "lire" les livres bibliques selon les trois sens, et dans l'ordre que l'on choisira »¹⁹.

Pour Hugues, tout n'est que « signe » dans la lettre de l'Écriture et pourtant tout est « vrai », aussi bien « le sacrement de l'autel », que la mort du Christ ou sa résurrection²⁰. Dans l'œuvre de la création également, tout est sacramentel, à la fois historique et symbolique. Ce double symbolisme permet de fonder en raison la tâche de déterminer le sens d'un texte, qui dépasse la raison, car il rapporte les paroles et les actes de Dieu, et pourtant parle la langue des hommes. Quelle pensée ne serait pas anoblie par une telle tâche ! Cependant, ce « platonisme chrétien » est peut-être une réponse ambiguë au problème du lien du sens littéral et du sens spirituel de l'Écriture. Manifeste-t-on assez la différence entre la métaphore littérale et le sens spirituel ? Entre le pouvoir poétique de la parole humaine et l'autorité de la Parole créatrice de Dieu ? Finalement affirme-t-on assez la Transcendance divine et l'autonomie de la créature ?

La postérité de Hugues : André de Saint-Victor et « l'École biblique-morale »

La postérité spirituelle de Hugues témoigne de la fécondité de sa pensée. Richard de Saint - Victor (+ 1173), André de Saint-Victor (+ 1175), « *si oublié et cependant si important* », mais aussi « l'École biblique-morale » parisienne, mirent au point les outils historiques, exégétiques et théologiques de la transmission du projet herméneutique des Victorins aux premières générations des Frères Mendiants et de l'Université du XIII^e siècle.

19. *Epistola anonymi ad Hugonem amicum*, citée dans *The Study...*, p. 88-89.

20. *De sacramentis*, cité dans *The Study...*, p. 93.

_____ *Entre lettre et esprit. Juifs et chrétiens autour de la Bible*

Guidé par Hugues, André de Saint-Victor s'est donné pour tâche d'écrire un commentaire littéral de l'Ancien Testament, ce qu'aucun commentateur occidental n'avait fait avant lui. Son attachement à l'intelligence de la lettre de l'Écriture va de pair avec sa connaissance des travaux des disciples de Rachi, avec lesquels il est en relations suivies. Sans Rachi et son projet exégétique, André de Saint-Victor n'aurait pas pu « identifier ensemble la lettre, les Juifs et la raison »²¹. Pour André, le sens littéral de l'Ancien Testament, c'est celui qu'exposent les Juifs. André n'entend plus cette affirmation dans le sens péjoratif que les interprètes chrétiens lui ont donné. Il libère ainsi l'interprétation spirituelle de la tâche, qui n'est pas proprement la sienne, de résoudre les difficultés de la lettre. Sans nous arrêter aux faiblesses et aux ambiguïtés de la thèse d'André, il faut en recueillir la riche signification herméneutique. Le dialogue sur la lettre de l'Écriture avec son lecteur juif, qui ne partage pas la lecture spirituelle chrétienne du Premier Testament, est le chemin de la découverte de l'articulation de la lettre et de l'esprit. Car André, à l'école de Rachi, ne rejette pas l'exposition spirituelle. Il la fonde plutôt en précisant, grâce au dialogue avec « *Hebraeo nostro* », la différence de la prophétie littérale et de la prophétie typologique. Commentant l'oracle d'Isaïe : « Mon juste est tout proche » (*Isaïe* 51,5), André écrit : « Comprends soit : Cyrus, ou, selon nous : notre Seigneur et Sauveur, ou, selon les Juifs : leur Messie. »²²

Les Maîtres que l'on regroupe commodément sous l'appellation d'« École biblique-morale », Pierre le Mangeur (+ 1179), Pierre le Chantre (+ 1197), E. Langton (+ 1228), paraissent moins audacieux et leurs contacts avec les Maîtres juifs sont peut-être moins intenses. Ils n'en ont pas moins continué à innover. Ils coordonnent le travail des Victorins avec celui des séculiers, en particulier de Pierre Lombard (+ 1160), transmettant aux Frères Mendiants ce double héritage. La triade de l'enseignement universitaire au XIII^e siècle

21. B. SMALLEY, *The Study*, p. 172. Sur Joseph Bekhor Shor d'Orléans, voir B. SMALLEY, *The Study...*, p. 149-156. B. Smalley retrace longuement la postérité d'André de Saint-Victor, « encore mieux connu au XIII^e siècle qu'au XII^e », *The Study...*, p. 173-195.

22. *The Study...*, p. 164. Cette position ne sera pas aisément partagée. La vive discussion entre Richard de Saint-Victor et un disciple d'André sur l'interprétation d'*Isaïe* 7, 14 s'exprime dans le traité de Richard *Sur l'Emmanuel*.

DOSSIER _____ **Antoine Guggenheim**

– *lectio, disputatio, praedicatio* – est leur œuvre et comme le symbole de leur travail. Ayant établi, grâce aux Victorins, le rattachement du sens métaphorique de l'Écriture à sa lettre, ils se sont donné le moyen d'une étude de l'Écriture distinguant et ordonnant exposition littérale et exposition spirituelle. C'est pourquoi ils peuvent mettre au point les instruments techniques d'une lecture littérale et spirituelle de l'Écriture : Histoires, Concordances, Commentaires, synthèses théologiques. La distinction et l'union des interprétations littérale et spirituelle devient avec eux la condition fondamentale de l'exégèse chrétienne et de l'élaboration du discours théologique dans une relative autonomie. La lettre peut, grâce à leurs travaux, exprimer toute sa puissance rationnelle. La redécouverte de la philosophie aristotélicienne, en magnifiant la dignité « corporelle » de la lettre et en précisant l'intimité de son lien à l'esprit qui l'habite, favorisera encore cet approfondissement herméneutique.

III Rabbi Maïmonide et saint Thomas d'Aquin

« L'aristotélicien tient que la substance peut seulement être connue à travers ses manifestations sensibles. En adaptant Aristote au christianisme, saint Thomas a uni l'âme et le corps bien plus étroitement que les augustinien ne l'avaient fait... Transférant sa vue du corps et de l'âme à "la lettre et à l'esprit", l'aristotélicien percevra l'"esprit" de l'Écriture non pas comme quelque chose de caché par derrière ou d'ajouté d'en haut, mais comme exprimé par le texte. Nous ne pouvons pas désincarner [disembody] un homme pour étudier son âme ; nous ne pouvons pas non plus comprendre la Bible en distinguant la lettre de l'esprit et en faisant une étude séparée de chacun... Dans l'exacte mesure où le corps gagne une nouvelle dignité, ainsi les causes inférieures (comme les auteurs humains) gagnent un pouvoir d'action, qu'elles ne possédaient pas dans la tradition augustinienne. » « Aristote seul n'aurait pas pu réaliser cette révolution, ...si un autre philosophe, juif, n'avait pas montré qu'elle pouvait être faite... Les commentateurs chrétiens avaient méprisé la lettre et insisté sur les "mystères", parce qu'ils ne connaissaient pas d'autre chemin pour rendre rationnel ce qui semblait inopportun ou non édifiant. Maïmonide leur apprit à trouver la raison et l'édification dans le sens littéral. ²³ »

23. B. SMALLEY, *The Study...*, p. 292-293. Avec quelques nuances, voir H. de LUBAC, *Exégèse médiévale*, t. 4/2, 1964, p. 293. B. Smalley a complété son étude de l'influence de Maïmonide sur saint Thomas en la situant par rapport à celle

_____ *Entre lettre et esprit. Juifs et chrétiens autour de la Bible*

Pour des raisons qui tiennent aux circonstances historiques de son œuvre, le « dialogue » de saint Thomas et de la pensée juive se fait par livre interposé²⁴. Mais cet appauvrissement ne diminue en rien l'intensité et la ferveur du travail accompli par le Maître chrétien sur sa source rabbinique²⁵. Saint Thomas recueille chez Avicenne, Averroès et surtout Maïmonide, un enseignement philosophique aristotélicien déjà confronté aux affirmations ontologiques fondamentales de la tradition biblique²⁶. L'accueil du contenu des « sciences » aristotéliciennes et de leur formalité rationnelle pose en effet, avec la rudesse d'un événement historique, la question essentielle des rapports de l'autorité de la raison et de l'autorité de l'Écriture, c'est-à-dire la question de l'Alliance de Dieu et des hommes²⁷. Or cette question est au cœur du débat entre les Juifs et les chrétiens et, en un sens, elle est le fruit de leur dialogue autour de la Bible.

À travers l'héritage embrouillé d'Aristote, Maïmonide sait mettre en évidence ce qui peut servir à exprimer la Révélation biblique et la transcendance du Dieu vivant²⁸. L'accueil d'Aristote par Maïmonide

qu'il eut sur ses prédécesseurs immédiats. Cette recherche historique la conduit à réévaluer l'importance que saint Thomas accorde à l'interprétation spirituelle de l'Écriture, cf. B. SMALLEY, *William of Auvergne, John of La Rochelle and saint Thomas Aquinas on the Old Law*, dans *St. Thomas Aquinas 1274-1974. Commemorative Studies*, A. Maurer éd., t. 2, Toronto, p. 11-71, 1974.

24. Saint Thomas écrit après la condamnation et le brûlement du Talmud à Paris (1240), à une époque où les « controverses », organisées par le pouvoir royal, tendent à remplacer le dialogue.

25. A. WOHLMAN, *Thomas d'Aquin et Maïmonide. Un dialogue exemplaire*. Patrimoines, Éd. du Cerf, Paris, 1988. Pierre d'Irlande, maître du jeune Thomas d'Aquin en arts libéraux à Naples, avait travaillé les écrits de Maïmonide « avec un petit groupe de lettrés juifs et chrétiens », J.-P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre*, Éd. du Cerf, Paris, 1993, p. 10.

26. Voir É. GILSON, *Maïmonide et la philosophie de l'Exode*, réédité dans *Études médiévales*, Paris, Vrin, 1983, p. 143-145 ; A. WOHLMAN, *Thomas d'Aquin et Maïmonide*, p. 115-124.

27. M. CORBIN, *le Chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin*, Bibliothèque des Archives de Philosophie nouvelle série 16, Beauchesne, Paris, 1974.

28. Voir le livre engagé de Y. LEIBOVITZ, *La Foi de Maïmonide*, introduction, traduction et notes D. BANON, Éd. du Cerf, Paris, 1992. Philon a semblablement transfiguré la philosophie grecque pour affirmer la transcendance et l'incompréhensibilité de la nature divine d'une manière inconnue jusque là des Grecs. Voir J. DANIELOU, *Philon d'Alexandrie*, Fayard, Paris, 1958. À la question : « Qu'est-ce que, pour vous, le judaïsme ? », une philosophe contemporaine comme Edith Stein répond : « *Ad infinitum* ».

DOSSIER _____ **Antoine Guggenheim**

confirme sur ce point ce qu'affirme André de Saint-Victor, et dont la tradition chrétienne n'avait pas compris toute la signification positive : le judaïsme, c'est la raison et le sens littéral. Mais il oblige aussi à se demander à nouveau ce qu'est la raison et ce qu'est le sens littéral.

En lisant Maïmonide pour s'appropriier Aristote, saint Thomas parcourt, à la suite de ses Pères, le chemin privilégié du dialogue avec la théologie juive. Sur un grand nombre de questions théologiques importantes, on relève l'attention du docteur chrétien aux écrits de « rabbi Moïse », beaucoup plus prégnante que les citations explicites ne le laissent entendre. Le parallélisme de leurs problématiques et les divergences de leurs réponses sur la question de l'éternité du monde et de la création, sur celle des preuves de l'existence de Dieu, de la causalité divine, de l'apophasme et des Noms divins, des rapports entre la foi et la philosophie, entre la Providence divine et la liberté humaine, sur la prophétie et l'inspiration de l'Écriture peuvent se ramener à une différence fondamentale. Philosophiquement, on peut synthétiser cette différence par le recours de saint Thomas au concept de participation et par l'influence de « Denys »²⁹. Théologiquement, et les deux points de vue sont sans doute liés, cette différence porte sur la doctrine de la grâce et de la « loi nouvelle », qu'enseigne le Maître chrétien, et se comprend à l'aune de la profession de foi chalcédonienne.

Proposition de pistes pour une théologie de l'inspiration de l'Écriture

La lettre du Nouveau Testament pose des affirmations sur Dieu et sur l'homme qui outrepassent la lettre ancienne, sans la contredire, mais en l'accomplissant, aux yeux de la foi chrétienne. En partant de l'idée que la pensée de saint Thomas se comprend mieux à partir du dialogue avec la pensée juive, qui est comme la matrice de la théologie médiévale, nous nous proposons d'ouvrir en conclusion quelques pistes sur la théologie de l'inspiration de l'Écriture.

Pour Maïmonide, le signe de la perfection de la révélation transmise à Moïse et aux prophètes est son identité à ce que la raison droite peut connaître de Dieu. « Je suis le Seigneur ton Dieu. Tu n'auras pas d'autre Dieu que moi. » Tout ce qui est dit en plus dans

29. C'est la thèse du livre d'A. Wohlman.

_____ *Entre lettre et esprit. Juifs et chrétiens autour de la Bible*

la Loi n'a d'autre but que de déraciner l'idolâtrie. La connaissance de Dieu n'est accordée à l'homme que par et dans la pratique de la Loi ; nul ne peut dépasser ce non-savoir. C'est là une conséquence de la transcendance de Dieu. Saint Thomas insiste au contraire sur le fait que la grâce transforme les puissances de l'esprit du prophète et le rend capable de porter un message, qui dépasse essentiellement les forces de sa raison et pourtant les assume pleinement³⁰. Cette théologie de la prophétie influe sur la définition du sens littéral de l'Écriture et sur son articulation avec le sens spirituel ; elle permet d'ébaucher une théologie de l'inspiration.

« [Saint Thomas] reprend au *De doctrina christiana* la distinction familière des mots et des réalités et il lui adapte un cadre aristotélien »³¹. Les « mots (*voces ou verba*) » signifient les « réalités (*res*) », non pas immédiatement, mais par l'intermédiaire du « verbe » intérieur. Le verbe intérieur est le fruit de l'acte d'intelligence, qui illumine activement l'idée imprimée en elle pour en juger en vérité. Le verbe intérieur d'un auteur humain est sa visée de vérité, son « intention », à la fois ce qu'il connaît et ce qu'il veut exprimer. La lettre, ou verbe extérieur, est l'expression sensible du verbe intérieur, et donc de « l'intention de l'auteur » qui se livre en elle. « L'intention de l'auteur » est irréductible à la « lettre » et pourtant signifiée et communiquée en elle. C'est pourquoi la lettre est, humainement déjà, spirituelle. « L'intention » d'un auteur inspiré, son verbe intérieur, est le jugement humain, qu'il pose, avec l'aide de Dieu, sur la connaissance que Dieu lui révèle. L'Écriture, en son sens littéral (« *littera* », « *sensus* », et « *sententia* »), est « *historia* » et « *sacra doctrina* », parce qu'elle conduit son interprète à chercher et à connaître le jugement de l'auteur inspiré, et par là celui de Dieu, sur les événements et les réalités de l'Histoire Sainte, tel qu'il les connaît. La quête de « l'intention de l'auteur », comprise en ce sens, et la « *sacra doctrina* » – donc toute la Tradition – sont intérieures l'une à l'autre.

30. *S.T.*, II-II, q. 171-175.

31. B. SMALLEY, *The Study...*, p. 300. Voir *In Liber I Sent*, Prologue, q.1, a. 5 ; *Quodlibet* VII, q. 6 ; *In Gal.* 4, leçon 7 ; *S.T.* I, q. 1, a. 8-10. Nous nous inspirons dans la suite de ce développement d'H. PAISSAC, *Théologie du Verbe. Saint Augustin et saint Thomas*, Éd. du Cerf, Paris, 1951, 247 p. et d'É. GILSON, *Linguistique et philosophie. Essai sur les constantes philosophiques du langage*, Vrin, Paris, 1969.

DOSSIER _____ **Antoine Guggenheim**

La lecture juive de l'Écriture peut accueillir et nourrir une herméneutique littérale, philosophique et surtout *midrachique*. Car elle accepte et reconnaît la puissance de la raison à l'œuvre en toute forme poétique ou fabulatrice du langage, pourvu que, comme l'enseignait Rachi, le «*midrach*» reste au service du «*pechat*» et de la tension vers un au-delà du texte³². Pour l'exégèse médiévale chrétienne, «*les sens spirituels sont ce que l'auteur divin a exprimé par les événements que l'auteur humain a racontés... Les sens spirituels ne sont pas dérivés des mots de l'écrivain, mais de l'Histoire Sainte à laquelle il participait*»³³. L'exégèse chrétienne ne confond pas la lettre et l'allégorie, mais les coordonne dans le Christ. L'allégorie, «*ex alio, aliud*», est, pour elle, une figure littéraire théologiquement déterminée. Comme figure littéraire, elle manifeste la permanence de la lettre de «l'Ancien Testament», sa consistance et son ouverture à l'interprétation de deux traditions, juive et chrétienne³⁴. Comme acte théologique, la triple allégorie doctrinale, morale et anagogique est l'expression, confiée par l'Esprit Saint à l'Église, de la correspondance que Dieu instaure entre les réalités de l'Histoire du salut, dont la lettre est le récit théologique (*narrativus*), avant et après le Christ. Elle atteste l'inspiration de la lettre de l'Écriture et l'enracinement des théologies en elle.

Antoine Guggenheim, prêtre du diocèse de Paris, 1993, enseigne la philosophie et la théologie à la Faculté de Théologie de l'École cathédrale, Paris, depuis 1994. Il a publié récemment *Liberté et vérité. Une étude philosophique de Personne et acte de K. Wojtyla* (Parole et silence, 2000). Il prépare actuellement une thèse de théologie sur le commentaire de saint Thomas d'Aquin sur *l'Épître aux Hébreux*.

32. Voir G. DAHAN, *L'Exégèse chrétienne de la Bible...*, p. 359-387.

33. B. SMALLEY, *The Study...*, p. 300.

34. Voir G. DAHAN, *L'Exégèse chrétienne de la Bible...*, p. 435-444.

Communio, n° XXVI, 1 – janvier-février 2001

Yves-Marie HILAIRE

Deux papes bienheureux, Pie IX et Jean XXIII

*« Moi j'aime mieux un saint qui a des défauts
qu'un pécheur qui n'en a pas. »*

Charles Péguy

Du bruit dans les media

En cette année jubilaire 2000, la béatification de deux papes de l'ère contemporaine, Pie IX (1846-1878) et Jean XXIII (1958-1963), a provoqué un choc dans l'opinion : le pape de l'affaire Mortara (1858)¹ et du Syllabus (1864) est porté sur les autels en même temps que celui de l'encyclique *Pacem in terris* (1963) et du Concile Vatican II. À cette occasion les publicistes ont semblé prendre plaisir à souligner les contradictions de l'Église catholique. D'un côté un pape « obscurantiste », « ultra-réactionnaire », « autoritaire », qui a condamné la civilisation moderne, de l'autre un pape bienveillant qui a voulu ouvrir l'Église au monde moderne. Et l'explication politique s'est une fois de plus imposée à certains qui ont vu dans la béatification de Pie IX un « marchandage » politique négocié avec les milieux les plus conservateurs de la Curie. Les historiens demeurent plus réservés : si

1. Mortara : enfant juif né dans les États pontificaux, baptisé à l'insu de ses parents et enlevé à sa famille pour être élevé chrétiennement, ce qui scandalise les libéraux mais correspond aux convictions catholiques de cette époque, comme le fait remarquer René Rémond (*La Croix*, 31-8-2000). Un enfant d'origine musulmane baptisé aurait été traité de la même façon.

SIGNETS _____ **Yves-Marie Hilaire**

la béatification de Pie IX ne suscite pas leur enthousiasme et si pour la plupart ils souhaitent que cette cause n'aille pas plus loin, ils ont retenu les leçons de François Furet sur une Révolution (1770-1880), qui trouble toute la vie de Pie IX, et ils ne partagent plus les ferveurs révolutionnaires ou les fureurs contre-révolutionnaires de beaucoup de leurs aînés. Tout simplement, ils cherchent à comprendre, ce qui les amène à réévaluer les actes des hommes d'un XIX^e siècle longtemps décrié et à observer avec quelque circonspection les personnalités du XX^e siècle qui ont fasciné les media.

Deux papes très différents

Émile Poulat est tenté de minimiser ce qui les oppose : « Entre Jean XXIII et Pie IX, il y a sans doute moins de distance culturelle et plus d'affinité personnelle qu'on ne le croit. Ce sont les deux seuls papes sur lesquels circulent des fioretti émouvants ou amusants². » Ce sont aussi les deux seuls papes contemporains qu'on a songé à béatifier aussitôt après leur décès à cause de leur bonté, de leur simplicité, de leur popularité : pour Pie IX des pétitions ont circulé parmi le clergé et les fidèles et pour Jean XXIII de nombreux pères conciliaires ont souhaité le canoniser par acclamation.

Pourtant bien des traits opposent ces deux hommes. Pie IX a exercé le pontificat le plus long de toute l'histoire – près de 32 ans –, après saint Pierre, et Jean XXIII l'un des plus courts des temps contemporains – moins de 5 ans. Pie IX porté encore jeune au pontificat, à 54 ans, n'était ni un politique, ni un diplomate selon l'observation de son meilleur biographe, Giacomo Martina³, tandis que Jean XXIII, devenu pape à 77 ans, avait derrière lui une longue carrière diplomatique exercée pendant 28 ans hors d'Italie. Pie IX avait été le dernier pape-roi d'un état pontifical relativement étendu mais contesté et finalement détruit par l'armée italienne, et Jean XXIII a été le souverain d'un État minuscule mais reconnu par la très grande majorité des nations. Pie IX a été le premier pape à condamner le communisme en 1846 et Jean XXIII a refusé de renouveler cette condamnation, qui avait été durcie pendant la guerre froide, mais il a pris l'initiative d'inaugurer l'Ostpolitik du

2. *La Croix*, 31-8-2000

3. G. MARTINA, *Pio IX*, 3 vol., Rome, 1974, 1986, 1990, et *Dictionnaire historique de la Papauté* de Ph. Levillain, notice Pie IX, p. 1343-1349, Fayard, 1994.

Deux papes bienheureux, Pie IX et Jean XXIII

Saint-Siège, qui plus tard a contribué à ébranler le système communiste. Il convient donc de scruter de plus près les biographies de ces deux personnalités pour mieux saisir l'originalité de ces deux béatifications effectuées en même temps.

Pie IX, pape-roi chassé de Rome par la Révolution

Jean-Marie Mastai (1792-1878) est un personnage très émotif qui a reçu une formation théologique sommaire, mais qui a dû sa carrière ecclésiastique rapide à sa générosité, sa bonté, sa modération, son esprit missionnaire, mais aussi à la protection de Pie VII et de ses successeurs. Évêque de Spolète en 1827, puis d'Imola en 1832, cardinal en 1840, il est élu par le conclave de 1846 parce que, sans rompre avec l'antilibéralisme doctrinal de son prédécesseur Grégoire XVI, il admet la nécessité de certaines réformes dans l'état pontifical.

Le nouveau pape conquiert d'abord les cœurs en proclamant une amnistie assez étendue et en prenant pour secrétaire d'État un prélat libéral, le cardinal Gizzi. Extrêmement populaire pendant près de deux ans, il tergiverse longuement avant de réformer son État ecclésiastique et finit par accorder une constitution le 14 mars 1848. Cependant lors du conflit qui s'engage avec l'Autriche pour l'indépendance de l'Italie, il refuse le 29 avril 1848 de déclarer la guerre à une nation dont les ressortissants sont ses fils spirituels. Sa popularité décline alors brutalement parmi les patriotes italiens : « au mythe du pape libéral succède la légende du pape traître » (G. Martina). Balloté entre les partis contraires, Pie IX choisit comme premier ministre le comte Pelegrino Rossi, libéral modéré mais maladroit. L'agitation révolutionnaire se développe à Rome et Rossi est assassiné le 15 novembre 1848. Très impressionné par ce drame, Pie IX s'enfuit à Gaëte dans le royaume de Naples.

Pie IX, pape-roi rétabli et maintenu à Rome par les baïonnettes étrangères

Dans ce royaume méridional où règne un Bourbon réactionnaire, Pie IX subit l'influence de l'habile cardinal Giacomo Antonelli qui a opté pour une politique autoritaire sans véritable vue d'avenir mais qui possède un réel sens politique. Antonelli est pro-secrétaire d'État en décembre 1848 et secrétaire d'État de 1852 à sa mort en 1876. De Gaëte où le pape s'est exilé, Antonelli rompt avec les républicains

SIGNETS _____ **Yves-Marie Hilaire**

romains et sollicite l'intervention des puissances. Les troupes françaises s'emparent de Rome le 3 juillet 1849, et pendant vingt et un ans le pape-roi sera maintenu dans sa capitale par les baïonnettes étrangères. La constitution est abrogée et un gouvernement clérical réactionnaire dirige les États de l'Église. Les révolutionnaires sont exécutés ou proscrits, les libéraux découragés :

« Saint Père on voit du sang à tes sandales blanches »
s'indigne Victor Hugo dans *Les châtiments*.

Pie IX reçoit un accueil réservé lorsqu'il rentre à Rome en avril 1850. Pendant vingt ans, il va vivre dans une contradiction permanente entre son rôle de pasteur universel et sa qualité de pape-roi d'un État italien qui l'oblige pour se défendre à avoir une armée et à verser le sang. Comme l'a bien montré Philippe Boutry⁴, il tente de réaliser le programme des cardinaux « zelanti » qui consiste à promouvoir une rénovation religieuse dans la catholicité, tout en maintenant intégralement un état pontifical absolutiste et clérical que les patriotes éclairés italiens conduits par Cavour et les libéraux européens encouragés par Napoléon III ne peuvent accepter. Or si Pie IX réussit dans sa première mission, il échoue dans la seconde.

Une conduite d'échec qui relativise la portée du Syllabus de 1864⁵

Comment tenter de comprendre ce qui apparaît aujourd'hui comme une conduite d'échec ? Dans le cadre de la prospérité générale des années 1850, les États pontificaux connaissent une ère de progrès avec la construction des chemins de fer, l'utilisation du télégraphe et la répression du brigandage. Pie IX qui encourage une modernisation technologique de ses États, ainsi que Michel Lagrée l'a montré⁶, apparaît comme le premier pape moderne. D'autre part, après son retour à Rome, il arrête les exécutions capitales. Cependant l'administration

4. Ph. BOUTRY, *La Restauration de Rome* (1814-1846), thèse, Paris IV, Sorbonne, 3 vol. dactyl.

5. Paul CHRISTOPHE et Roland MINNERATH, *Le Syllabus de Pie IX*, préface de Mgr Dagens, Paris, Éd. du Cerf, 2000, 110 p.

6. Michel LAGRÉE, *La bénédiction de Prométhée, Religion et technologie*, Paris, Fayard, 1999, 438 p.

Deux papes bienheureux, Pie IX et Jean XXIII

demeure très cléricale et les espoirs des patriotes se reportent maintenant sur le royaume de Piémont-Sardaigne qui mène une politique anticléricale hostile aux congrégations. Lorsque le royaume d'Italie se constitue en 1859-1861 avec l'annexion des deux tiers des États pontificaux, Pie IX, soutenu par l'opinion catholique qui est alertée, refuse d'accepter la moindre aliénation de territoires faisant partie du patrimoine de tous les chrétiens. Pour les défendre, il renforce l'armée pontificale et use d'armes spirituelles contre les libéraux anticléricaux qui après 1861 réclament Rome comme capitale et menacent le patrimoine de Saint Pierre réduit au Latium.

D'où le caractère partiellement conjoncturel du fameux *Syllabus* du 8 décembre 1864. Ce catalogue d'erreurs est pour une part notable le rappel d'allocutions pontificales stigmatisant les sécularisations et les empiétements commis par le royaume de Piémont-Sardaigne puis par le royaume d'Italie. La proposition 80 qui a tant choqué les esprits éclairés en condamnant la formule : « Le Pontife romain peut et doit se réconcilier et composer avec le progrès, le libéralisme et la civilisation moderne », doit être expliquée dans le contexte précis du débat avec les révolutionnaires italiens et les diplomates du royaume de Victor-Emmanuel II. En revanche plusieurs propositions condamnées présentent un intérêt toujours actuel :

– 6. La foi en Christ est en contradiction avec la raison ; et la Révélation divine non seulement ne sert de rien, mais nuit même à la perfection de l'homme.

– 40. La doctrine de l'Église catholique s'oppose au bien et aux intérêts de la société humaine.

– 62. On doit proclamer et observer le principe appelé de non-intervention.

Et la proposition 39 également condamnée « En tant qu'origine et source de tout droit, l'État jouit d'un droit qui n'est circonscrit par aucune limite » demeure prophétique, car derrière l'État libéral de 1864 se profile l'État totalitaire du xx^e siècle ou l'État législateur d'une culture de mort de l'an 2000.

Le prisonnier volontaire du Vatican très populaire dans le peuple catholique

Malgré le courage de la petite armée pontificale où s'illustrent ses célèbres zouaves volontaires, Rome est prise par l'armée italienne le 20 septembre 1870 lorsque les baïonnettes françaises, appelées sur le Rhin par la guerre franco-prussienne, se sont retirées.

SIGNETS _____ Yves-Marie Hilaire

Pie IX, « le pape de la défaite » (Paul VI), prisonnier volontaire du Vatican, refuse toute transaction avec le gouvernement italien : il est plus populaire que jamais dans le monde catholique, ému par son courage dans l'adversité, mais reste vilipendé par les libéraux anticléricaux. Jean-Paul II le rappelle en le béatifiant : « Son très long pontificat ne fut vraiment pas facile et il eut à souffrir dans sa mission. Il fut très aimé, mais aussi haï et calomnié ». Et notre pape précise de façon inhabituelle dans ce type de discours : « La sainteté se vit dans l'histoire. En béatifiant un de ses fils, l'Église ne célèbre pas des options historiques particulières qu'il aurait choisies, mais plutôt le cite comme exemple à suivre et à vénérer pour ses vertus ». D'ailleurs pour relativiser l'option de Pie IX, Jean-Paul II béatifie le même jour un prêtre journaliste qui avait adopté l'option opposée, celle de l'unité italienne, Monseigneur Reggio (1818-1901) dont Léon XIII a fait un archevêque de Gênes. Tommaso Reggio avait dirigé le quotidien *Stendardo Cattolico* de 1861 à 1874 pendant la période de l'unification de l'Italie.

Pie IX, bon pasteur universel

Les vertus du bon pape Pie IX ont retenu l'attention de l'un de ses meilleurs historiens, Roger Aubert⁷ dont le propos a été résumé par Émile Poulat en ces termes : « Son inépuisable bonté, son caractère conciliant, sa grande émotivité, sa finesse italienne, son étonnante séduction, son besoin de contacts – 9 heures d'audience par jour – un prestige immense auprès des masses et du clergé comme aucun pape avant lui ». En témoignent les 40 millions de signatures de soutien envoyées dans des adresses au pape entre 1848 et 1871, d'après la thèse de Bruno Horaist⁸. Premier grand pape missionnaire, Pie IX a voulu servir l'Église en étant un véritable pasteur universel. Il a érigé 206 nouveaux diocèses et vicariats apostoliques⁹. Il a commencé à internationaliser le Sacré Collège trop exclusivement italien jusque-là, mouvement

7. Roger AUBERT, *Le pontificat de Pie IX*, tome 21, *Histoire de l'Église de Fliche et Martin*, Bloud et Gay, 1952, et Émile Poulat, *La Croix*, 31-8-2000.

8. Bruno HORAIST, *La dévotion au pape et les catholiques français sous le pontificat de Pie IX (1846-1878)*, École française de Rome, n° 212, 1995, 757 p., résumé dans l'article « Adresses au pape » du *Dictionnaire historique de la Papauté* de Philippe Levillain, p. 49-50, Paris, Fayard, 1994.

9. Claude PRUDHOMME, *Stratégie missionnaire du Saint-Siège sous Léon XIII (1878-1903)*, École française de Rome, 1994, 621 p. Bilan de l'œuvre missionnaire de Pie IX au début de cette grande thèse.

Deux papes bienheureux, Pie IX et Jean XXIII

que Jean XXIII amplifiera un siècle plus tard. Il réalise ainsi le programme spirituel des « zelanti » en améliorant le fonctionnement de la Curie, en encourageant la rénovation des ordres religieux pour les faire participer à la mission et en favorisant « un approfondissement de la vie chrétienne qui est sans doute le résultat le plus notable et le principal mérite de ce long pontificat. Bien des choses ont changé dans le monde et dans l'Église entre 1846 et 1878. Aucune peut être n'a changé davantage que la qualité de la vie catholique moyenne » (R. Aubert).

Pie IX, pape du développement doctrinal

Enfin ce long pontificat où l'on a rêvé à la Chrétienté du passé et accumulé les déceptions politiques présente un dernier paradoxe : « Exemple d'adhésion inconditionnelle aux vérités révélées » (Jean-Paul II) Pie IX n'est pas un doctrinaire figé et immobile : il a remarquablement illustré les observations sur le développement doctrinal de son contemporain John-Henry Newman dont Léon XIII fera un cardinal, en proclamant deux dogmes, l'Immaculée Conception de Marie en 1854 après avoir sollicité l'approbation des évêques du monde catholique, et l'infaillibilité pontificale définie et délimitée par le concile Vatican I qu'il a convoqué. La constitution conciliaire *Dei Filius* précise les rapports de la raison et de la foi dans un siècle que le rationalisme sécularisateur a prétendu dominer et représente un important jalon dans un débat repris récemment par l'encyclique *Fides et Ratio* de Jean-Paul II.

Si le *Syllabus* garde la nostalgie de l'État chrétien d'Ancien Régime – la « thèse » intransigeante y est exposée et se trouve opposée à « l'hypothèse » tolérante du commentaire de Mgr Dupanloup –, Vatican I rompt avec le gallicanisme et le josphisme au profit de l'autorité pontificale en proclamant l'infaillibilité personnelle du pape qui ne peut s'exercer que dans des circonstances exceptionnelles mais qui accroît son prestige. Vatican II complétera cet enseignement en réévaluant la fonction épiscopale et en précisant la mission du collège des évêques auprès du pape.

Angelo Roncalli (1881-1963) : un bon pasteur longtemps méconnu

Tandis que Giovanni-Maria Mastai avait attiré l'attention sur lui assez tôt (il est cardinal à 48 ans) le fils de paysans bergamasques Angelo Roncalli (cardinal à 72 ans) est resté assez longtemps méconnu.

SIGNETS _____ **Yves-Marie Hilaire**

Ce bon élève du séminaire de Bergame devient après son ordination professeur d'histoire et secrétaire de son évêque, Mgr Radini-Tedeschi, réputé pour son esprit social. L'expérience de la guerre, où il sert comme infirmier puis comme aumônier militaire, le marque. Après avoir été chargé de coordonner l'œuvre italienne de la Propagation de la foi, il est ordonné évêque en 1925 et nommé visiteur apostolique dans la Bulgarie orthodoxe. En 1934 il est muté à Istanbul comme délégué apostolique pour la Grèce et la Turquie. Pendant la guerre il aide les Grecs victimes de la famine et sauve des juifs grecs et hongrois.

Promu nonce à Paris de façon inattendue à la fin de 1944 à cause « de son expérience et de son grand cœur » (Pie XII), il évolue difficilement dans un milieu divisé sur l'exigence de l'épuration épiscopale et sur les nominations ecclésiastiques souhaitables. Affable, loquace, souriant, pragmatique, acceptant de nombreuses invitations il visite la France. Son style bonhomme séduit le peuple chrétien et il se fait des amis dans les milieux les plus divers, ce qui ne plaît pas toujours à ceux qui se considèrent comme les leaders d'une église quelque peu traumatisée par la récente occupation¹⁰.

Lorsqu'il quitte la nonciature de Paris en 1953, il n'est pas appelé à diriger un dicastère romain dans un milieu qu'il connaît peu, mais il a la chance d'être promu patriarche de Venise où il espère terminer sa carrière ecclésiastique dans une fonction pastorale qui lui convient.

Jean XXIII, un pape surprenant, atypique

En octobre 1958, dans un conclave qui comprend peu de véritables *papabili*, le compromis s'effectue au onzième scrutin sur le nom d'Angelo Roncalli dont l'âge fait penser qu'il sera un « pape de transition ». Si ce choix n'étonne pas les observateurs, la personnalité de l'élu surprend très vite. Lui-même est troublé, inquiet, il dort mal au début jusqu'au jour où il prend conscience que ce n'est pas vraiment lui mais le Saint-Esprit qui gouverne l'Église. Et les décisions essentielles se succèdent. Jean XXIII prend possession de la basilique du Latran, l'église cathédrale, réévalue les fonctions d'évêque de Rome en visitant personnellement les paroisses, les hôpitaux, les prisons et il convoque

10. Giuseppe ALBERIGO (dir), *Jean XXIII devant l'Histoire*, Paris, Le Seuil, 1989. L'article d'Étienne FOUILLOUX « Extraordinaire ambassadeur ? » se fait l'écho de plusieurs de ces critiques.

Deux papes bienheureux, Pie IX et Jean XXIII

un synode diocésain pour 1960. Il refuse de prendre ses repas dans l'isolement, modifie le style de gouvernement, rétablit les séances de travail avec les différents dicastères de la Curie, nomme des cardinaux pour assurer le bon fonctionnement des organes centraux et n'hésite pas à dépasser le nombre de 70 éminences fixé par Sixte Quint au seizième siècle. Cependant il travaille avec le personnel de son prédécesseur qu'il promeut le plus souvent et choisit comme secrétaire d'État un proche de Pie XII, Domenico Tardini, prélat expérimenté, bon connaisseur des bureaux du Vatican.

Le 25 janvier 1959, il crée la surprise en annonçant une décision inattendue : la convocation d'un concile en vue de la mise à jour de la doctrine chrétienne et de la recherche de l'unité avec les communautés séparées. S'il confie l'essentiel de la préparation de ce concile à la Curie dirigée par les cardinaux Tardini, puis Amleto Cicognani, mais dominée en fait par un Saint Office contrôlé par le cardinal Ottaviani avec qui il s'entend mal mais qu'il n'oblige pas à démissionner, il crée un secrétariat pour l'unité des chrétiens confié au cardinal jésuite Bea qui jouera un rôle capital au Concile ¹¹.

Jean XXIII, pasteur traditionnel et novateur

Homme d'Église à la fois traditionaliste et pragmatique, nourri de la Bible et des Pères, Jean XXIII est un historien, admirateur de saint Charles Borromée qui a appliqué le concile de Trente dans le diocèse de Milan, un prêtre qui apprécie le modèle sacerdotal proposé par le saint curé d'Ars ¹² et un diplomate qui a beaucoup observé un monde où les confessions non catholiques et l'agnosticisme sont présents. Conscient que le Concile de Vatican I n'avait pas été achevé à cause de la guerre franco-prussienne de 1870, il pense que la présentation de la foi chrétienne doit être actualisée.

« Pape souriant qui a les deux bras ouverts pour embrasser le monde » (Jean-Paul II), Jean XXIII prend l'initiative dans des domaines essentiels : relance des encycliques sociales avec *Mater et Magistra* (15 mai 1961) qui évoque la misère des pays sous-développés à la fin de l'ère coloniale ; action en faveur de la paix à un moment de pause dans la

11. Giuseppe ALBERIGO (dir.), *Jean XXIII devant l'Histoire*, op. cit. Nous suivons ici l'excellent chapitre rédigé par Andrea RICCARDI *De l'Église de Pie XII à l'Église de Jean*, p. 128-175.

12. Lettre *Sacerdoti nostri primordia*, 1959.

SIGNETS _____ **Yves-Marie Hilaire**

guerre froide avec la réception au Vatican de la fille et du gendre de Krouchtchev et avec l'encyclique *Pacem in terris* qui énumère longuement les droits de l'homme et précise les conditions de la paix internationale ; option œcuménique décisive avec l'accueil à Rome pour la première fois du chef de l'église anglicane, le docteur Fischer, archevêque de Canterbury, de plusieurs personnalités protestantes, et de l'historien Jules Isaac qui demande à l'Église de renoncer à l'enseignement du mépris vis-à-vis d'Israël et qui sera exaucé.

Le 11 octobre 1962, il inaugure un Concile qui doit « reprendre la doctrine authentique étudiée et exposée suivant les méthodes de la recherche et selon la présentation dont use la pensée moderne ». Cependant l'assemblée conciliaire est traversée immédiatement par de vives tensions que Jean XXIII, malade d'un cancer, maîtrise difficilement. Le bon pape Jean meurt le 3 juin 1963 regretté comme aucun pape ne l'a été. Son œuvre lui survit puisque le cardinal Montini, favorable à la continuation du Concile, lui succède sous le nom de Paul VI le 21 juin.

La complémentarité des conciles, clé des deux béatifications

Le procès de béatification de Jean XXIII commencé sous Paul VI en 1964 a suivi un cours normal, celui de Pie IX inauguré soixante ans plus tôt en 1904 a connu bien des vicissitudes. En effet le procès du dernier pape-roi, long et difficile, était terminé en 1987, mais Jean-Paul II, écoutant l'avis de la minorité de la commission qu'il avait désignée, avait jugé alors la béatification inopportune. Treize ans plus tard, le point de vue de Jean-Paul II a changé parce que le procès de Jean XXIII étant terminé, il peut procéder aux deux béatifications en même temps.

Le message de Jean-Paul II délivré à la fin du colloque sur l'actualisation du Concile œcuménique Vatican II, à Rome, le 27 février 2000, à son retour du Sinaï, est très clair : « Vatican II est un événement fondamental, mais dans la ligne de la tradition ; il n'y a pas de rupture avec le passé ». Le pape insiste pour souligner que Vatican II est complémentaire de Vatican I dans plusieurs domaines et il conclut « Vatican II est une prophétie pour le troisième millénaire » en demandant d'approfondir ses enseignements et d'appliquer ses décisions. Et si la mémoire de Jean XXIII, promoteur de Vatican II, a été très chaleureusement rappelée le 3 octobre, les quatre autres béatifiés de ce jour sont des acteurs ou des contemporains de Vatican I.

Deux papes bienheureux, Pie IX et Jean XXIII

Souhaitons pour terminer que le cardinal John-Henry Newman, penseur du développement doctrinal, illustré par Vatican I, et ardent défenseur de la liberté des consciences, proclamée par Vatican II, soit bientôt béatifié. En effet Newman, contemporain de Pie IX vivant dans l'Angleterre victorienne, justifie l'infailibilité pontificale, mise en cause par William Gladstone, et milite pendant toute sa vie pour le respect de la liberté religieuse. Son œuvre permet d'éclairer la nécessaire complémentarité des deux derniers conciles, interprètes de la tradition vivante, et de mieux comprendre la constitution actuelle de l'Église catholique qui entre aujourd'hui dans le troisième millénaire¹³.

Yves-Marie Hilaire, né en 1927. Marié, trois enfants, douze petits-enfants, est professeur émérite d'histoire contemporaine à l'Université Charles-de-Gaulle, Lille-III. Coauteur avec Gérard Cholvy de l'*Histoire religieuse de la France contemporaine*, Toulouse, Privat, 3 vol., 1985-1988, en cours de réédition 5 vol., 2000-2002. Il est également coauteur d'une *Histoire de la papauté, deux mille ans de mission et de tribulations*, Paris, Tallandier, 1996, et auteur du *Temps retrouvé, vingt-quatre regards sur l'histoire religieuse et politique*, 1998, Revue du Nord, hors série, Université Charles-de-Gaulle, Lille-III.

13. Voir Yves BRULEY, *Histoire de la Papauté*, Paris, Saint Sulpice Éditeur, 2000 et Yves-Marie HILAIRE (dir.), *Histoire de la Papauté*, Paris, Tallandier, 1996.

Communio, n° XXVI, 1 – janvier-février 2001

Damien LE GUAY

Un nouveau théologien, Luc Ferry ?

À toutes celles et à tous ceux qui souhaitent relever, en raison et en Christ, le défi lancé par Luc Ferry et les autres adeptes d'une "sagesse après la religion et au-delà de la morale".

LA philosophie de Luc Ferry, au-delà de sa critique du christianisme, tend à promouvoir une « spiritualité laïque » entendue, tout à la fois, comme un achèvement (celui de la sécularisation) et un réaménagement (celui du religieux). Une nouvelle religion (celle de l'humanité) apparaît qui fait de l'homme un « Homme-Dieu » et de l'ancienne religion (chrétienne) un modèle dépassé.

L'analyse de Luc Ferry s'articule autour de deux convictions fortes. Le travail actuel du philosophe est un travail de post-sécularisation. Il ne s'agit pas de poursuivre la sécularisation mais, cette sécularisation étant déjà faite, d'en gérer les conséquences. À la question de savoir pourquoi il s'occupe de la religion chrétienne, Ferry répond : « je ne veux rien séculariser du tout, puisque toute ma thèse est que le travail est déjà accompli ¹ » Il s'agit enfin, dans le contexte de cette post-sécularisation, d'accéder à une spiritualité authentique. « L'humanisme loin d'abolir la spiritualité nous donne au contraire accès, pour la première fois dans l'histoire, à une spiritualité authentique, débarrassée de

1. Luc FERRY et André COMTE-SPONVILLE, *La sagesse des modernes*, Robert Laffont, 1998, p. 545. (Désormais, S.M.)

Un nouveau théologien, Luc Ferry ?

ses oripeaux théologiques, enracinée dans l'homme et non dans une représentation dogmatique de la divinité.²»

La philosophie, selon Luc Ferry, est une « grandiose tentative de sécularisation de la religion chrétienne » (S.M. p. 523). Depuis le XVII^e siècle et Descartes, la philosophie œuvre à une double sécularisation. Sécularisation de la morale religieuse remplacée par la Déclaration des Droits de l'Homme qui est une reprise, sans Dieu, du message chrétien, « une sécularisation des valeurs chrétiennes » (S.M. p. 524). Sécularisation de la religion sur le plan métaphysique. À la suite de Hegel, Luc Ferry, fait de la philosophie « une gigantesque entreprise de rationalisation (car la Raison s'oppose ici à la Révélation) des contenus de la religion chrétienne » (S.M. p. 527).

Une dernière dissolution est en cours : celle de la Religion dans la philosophie³. Tous les philosophes à la suite de Hegel considèrent donc la philosophie comme une manière « d'accomplir par la raison ce que la religion nous promettait seulement par la foi » (S.M. p. 532). Selon Ferry la phénoménologie (celle de Husserl), rend problématique toute transcendance et permet de décrire la transcendance sans quitter pour autant la sphère de l'immanence. Ainsi, le phénoménologue dira seulement de Dieu qu'il « nous vient à l'idée » et ce à travers le visage de l'autre homme⁴.

Ferry en vient à sa question centrale : quels sont les changements liés à cette double sécularisation ? Pour lui, le message du Christ s'est « humanisé » : « même pour la plupart des croyants, il ne s'agit plus tant d'adorer le Père que d'incarner sur cette terre la morale du Fils » (S.M. p. 534), entendue comme une morale d'engagement au profit des faibles et des pauvres. Morale du service, de l'amour entre les hommes. Cette opposition Père (adoration, distance, Dieu)/Fils (amour du prochain, proximité, homme-Dieu) permet de reprendre, au profit de la sécularisation, le thème chrétien de l'échange mystique : « c'est parce que Dieu s'est incarné en l'homme que l'homme doit à son tour

2. Luc FERRY, *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie*, Grasset, 1996, p. 44. (Désormais, H.D.)

3. Sur cette question du Dieu des philosophes, Xavier TILLIETTE, *Le Christ des philosophes*, in *Communio*, janvier-février 1979, p. 54-65.

4. Lévinas, indique Ferry, reste dans le cadre traditionnel. Le fait qu'il soit phénoménologue ne change rien à sa perspective humaniste. Ferry s'étonne là que certains puissent se servir de la phénoménologie pour défendre la religion – et en particulier la religion chrétienne, étant entendu qu'il cite, dans la même page, Jean-Luc Marion à propos des « phénomènes saturés » (H.D. p. 52).

SIGNETS _____ **Damien Le Guay**

devenir Dieu » (S.M. p. 534). Et cette sécularisation change le sens de la vie : « non plus adorer le Très-Haut, en méprisant le monde, mais apprendre à s'élever, à devenir adulte en ce monde-ci, pour ainsi dire, par et pour autrui. »

Ferry énonce, alors, ce qu'il nomme, sans ironie, « l'enseignement essentiel de la sécularisation philosophique, la véritable pierre angulaire d'une "sagesse des modernes" » : « Devenir adulte – et ce devenir ne cesse qu'avec la mort – est la condition ultime de possibilité d'une authentique individuation de nos existences » (S.M. p. 535).

Le projet philosophique de Luc Ferry est double : trouver de la transcendance dans l'immanence sans pour autant remettre en cause l'autonomie moderne ; réinvestir le champ d'un religieux sans Dieu et séculariser la question du salut.

Nous allons, ici, étudier ce qu'il entend par « humanisme transcendantal » avant que d'en voir les limites.

I. Vers un humanisme transcendantal

La modernité (confondue avec l'humanisme) tend à promouvoir des valeurs qui sont « pensées à partir de l'homme et non déduites d'une révélation qui le précède et l'englobe » (H.D. p. 44). Cette modernité sonne le glas du théologico-éthique – qui fait, que « Dieu venait logiquement, moralement et métaphysiquement avant l'homme » (H.D. p. 59). Dès lors, Ferry oppose la Révélation et la liberté de conscience. Le principe de la « théonomie participée » (l'autonomie d'une conscience qui accepte la loi de Dieu) ne tient pas *in concreto*. Par exemple, à la lecture du catéchisme de l'Église catholique, « ouvrage parfois si contraire aux principes de l'humanisme laïc, voire à l'enseignement de l'Évangile » [H.D. p. 73]), il doute que la « théonomie participée » « puisse faire place à la liberté de conscience ». La conception de la vérité, une fois précisée dans des situations réelles, « s'avère hostile à l'idée même de conscience ».

Dans *L'Homme-Dieu*, Luc Ferry met en place deux thèses : la Révélation n'a cessé, au fur et à mesure de l'histoire chrétienne, de s'humaniser. L'homme, avec la naissance de l'amour moderne, a été progressivement « divinisé ». Avec le judéo-christianisme, s'est opérée une sorte de transmission de divinité qui va de Dieu-Dieu (le Père) vers le Dieu-fait-homme (le Christ) et conduit à l'homme/Dieu (Jésus). Maintenant, avec la modernité, l'homme-homme (humanisme) tend à devenir homme-homme-Dieu. La part de transcendance dans la divinité a été réduite, ce qui a augmenté d'autant la part de transcendance dans l'immanence (l'homme).

Un nouveau théologien, Luc Ferry ?

La première thèse s'appuie sur les théories, devenues classiques, de Marcel Gauchet⁵, selon lesquelles la religion chrétienne, par l'humanisation croissante de son message, a été, historiquement, la religion-de-la-sortie-de-la-religion. Seconde référence : les vues, non moins populaires, de Drewermann⁶ pour qui il importe de réduire la part d'extériorité du message chrétien pour le rendre plus audible et compréhensible par nos contemporains. L'objectif de Ferry est clair : réduire la part d'extériorité de la religion en s'appuyant sur la part d'humanité de Jésus au détriment de sa divinité et recourir, au détriment de la notion de miracle et de l'extra-ordinaire, à la psychologie des profondeurs de nature mythologique.

La seconde thèse (divinisation de l'humain), dans la lignée de Gilles Lipovetsky, indique l'émergence, en ces temps de post-modernité, d'une nouvelle « morale ». Morale de l'authenticité qui affirme le sens de l'autonomie, le besoin d'être soi-même, sans limites ni tabous. Mais cette morale hédoniste ne fait pas pour autant disparaître le sens du sacrifice. Il n'est envisageable, aujourd'hui, que pour des « transcendances horizontales » (sa famille, ses enfants...) et non, comme autrefois, pour des idées « transcendances verticales » (la Patrie, Dieu...) À la lecture des travaux de Philippe Ariès et Edward Shorter sur les familles sous l'Ancien Régime, Luc Ferry conclut d'une part que la famille traditionnelle, sous l'Ancien Régime, n'était pas fondée sur le sentiment (vu le nombre important de mises en nourrice et d'abandons d'enfants) et, d'autre part, qu'avec la modernité est apparu le mariage d'amour (par opposition au mariage de raison) ainsi que l'intimité et la « sphère privée ».

Pourquoi, en Occident, cette dévalorisation de l'amour humain ? La faute en revient à la religion chrétienne : « Pendant des siècles, dans notre Europe chrétienne, le seul amour qui fût légitime était réservé à Dieu... L'amour seulement humain lui semble (au Christ) détestable, et c'est cette exclusivité qu'il nous invite à haïr : sans la médiation d'une transcendence, d'un troisième terme qui unit, elle est vouée au néant. Or c'est ce troisième terme que, d'évidence, la naissance de l'individualisme nous a fait perdre » (H.D. p. 150-151). À cette première raison s'en ajoute une autre, la séparation de l'âme et du corps. « Depuis plus de vingt siècles, la tradition judéo-chrétienne avait opposé le

5. Pour une lecture critique de M. Gauchet, voir Paul VALADIER, *L'Église en procès*, 1989, Champs-Flammarion, p. 110-123.

6. Pour une lecture critique de E. Drewermann, voir Gérard LECLERC, *Pourquoi veut-on tuer l'Église ?*, Fayard, 1996, p. 29-94.

SIGNETS _____ **Damien Le Guay**

monde intelligible au monde sensible, la beauté des Idées à la laideur des instincts, l'esprit à la matière, l'âme au corps » (H.D. p. 165). Grâce à « un procès en réhabilitation » opéré par Marx, Nietzsche, Freud, les « opprimés » ont pu se frayer une voie vers un « matérialisme joyeux, ludique et sans contrainte » (H.D. p. 165). « Sous ses dehors immoralistes, la révolte se voulait en vérité plus morale que les vieilles éthiques, bourgeoises et vermoulues. Elle plaidait pour l'émancipation du genre humain tout entier. » C'est ainsi que sont apparus, avec la réhabilitation du corps, de nouveaux visages de l'amour comme, en particulier, les dons humanitaires et le bénévolat laïque. Cette idée humanitaire est, selon Ferry, supérieure par nature à la charité chrétienne dont il oppose le caractère prosélyte au désintéressement moderne de l'humanitaire. Singularité confessionnelle d'un côté ; altérité universelle de l'autre. L'idée moderne humanitaire est religieuse parce que plus universelle. « Une nouvelle religion, celle de l'humanité, vient de naître » (H.D. p. 177). D'où un nouvelle conception du sacré devenu : « une transcendance inscrite dans l'immanence à la subjectivité humaine, dans l'espace d'un humanisme de l'homme-Dieu » (H.D. p. 226).

Pour toutes ces raisons, Luc Ferry doute que puisse exister un humanisme chrétien. Jean-Paul II, dans *Veritatis Splendor*, quand il rappelle le primat des commandements divins, opère une régression. Dès lors, partant du principe qu'il faut choisir entre l'homme et Dieu, Ferry s'interroge : « La question de savoir si l'on peut dire du christianisme qu'il est un humanisme reste donc, selon la façon dont on l'envisage, largement ouverte... » (H.D. p. 228).

En conclusion de *L'Homme-Dieu*, Ferry plaide pour un « réaménagement du religieux », c'est-à-dire une « réinterprétation humaniste des principaux concepts de la religion chrétienne ». Pour lui, la vieille opposition entre une religion (dogmatique) et le matérialisme (déterministe) est révolue. Car, « le refus de l'argument d'autorité est un fait acquis ». Un nouveau clivage est apparu, au sein même de la modernité, entre les tenants d'une interprétation matérialiste (Comte-Sponville) et les tenants d'une interprétation spiritualiste. Ferry, est, bien entendu, du côté de l'humanisme spirituel. Il lui faut donc « assumer un certain réinvestissement du vocabulaire, et avec lui, du message de la religion chrétienne ». La religion chrétienne, parce que dogmatique, est morte, empêtrée dans ses « arguments d'autorité » et soumise à un principe extérieur à l'humanité – Dieu. La Vérité prédéfinie, l'argument d'Autorité et l'extériorité sont les trois éléments d'incompatibilité de la religion avec la modernité. L'humanisme triomphant, pour éviter de n'être qu'un matérialisme, doit reprendre à son compte certains « messages » chrétiens. Rééquilibrage donc, au sein de l'humanisme, pour éviter

Un nouveau théologien, Luc Ferry ?

l'enfermement déterministe. La modernité ne peut se réconcilier qu'avec un christianisme sans Dieu. Ferry opère là un travail de palimpseste : effacement du texte ancien, reprise du tissu chrétien et de certains de ses mots pour garder l'esprit d'un christianisme débarrassé de toutes ses scories anciennes. Décentrement donc, mais aussi réécriture, reprise d'un christianisme mutilé et suppression de tout ce qui relève du théocentrisme.

Dans son projet pour le moins ambitieux « d'aménagement » du christianisme, trois arguments militent, selon lui, en sa faveur (arguments qui sont autant d'analogies avec le christianisme) : « l'humanisme transcendantal » pose des valeurs supérieures à l'existence qui seules peuvent permettre d'accéder, enfin, à une « spiritualité authentique ». Ces valeurs ne sont pas en amont de la conscience mais en aval.

Seconde analogie : ces valeurs « au-delà de la vie » ont « une part inéludable de mystère ». Ferry, qui se proclame héritier d'une certaine tradition philosophique (Descartes, Kant, Husserl), pose cependant des valeurs « hors du monde » – qui, en tant que telles, ne sont pas démontrables. Les droits de l'homme promeuvent ces valeurs universalistes entourées « d'un mystère que l'humanisme transcendantal se doit d'assumer comme tel » (H.D. p. 239). « Sans ce mystère, ce ne sont pas seulement ces transcendances qui s'évanouiraient mais, en même temps qu'elles, l'humanité de l'homme comme tel, réduit à une simple mécanique naturelle : celle du principe de raison. » Soucieux d'éviter le piège matérialiste déterministe, Ferry, tente, avec cette idée de « mystère », de reprendre au profit de l'humanisme-sans-Dieu une part d'indétermination reprise au christianisme, part qui, hors de toute raison, est, en fin de compte, la vraie beauté de l'homme. Mais pour Jean-Pierre Changeux, la notion de « mystère » est irrecevable. Rien n'est inconnaissable⁷. Luc Ferry est là, clairement, au plus loin de sa position d'entre-deux : entre le matérialisme déterministe et le christianisme transcendantal : matérialiste sans déterminisme, christianisant, d'une certaine façon, sans Dieu transcendant ni Institution.

Troisième analogie : ces « valeurs-hors-du-monde » confèrent à l'homme une valeur sacrée et permettent de relier les hommes entre

7. Ferry fait part de cette réaction dans : *Qu'est-ce que l'homme ?* Luc FERRY/ Jean-Didier VINCENT, Odile Jacob, 2000, p. 98. Il est à noter que la notion de Mystère ne recouvre pas une même réalité pour un scientifique-scientifique et pour un chrétien. Pour Jean-Pierre Changeux, le mystère est une absence de connaissance et donc un échec. Pour un chrétien, le mystère n'est pas ce que l'on ne comprend pas mais ce qu'on ne finit pas de comprendre.

SIGNETS Damien Le Guay

eux. « De la religion, l'humanisme transcendantal conserve ainsi l'esprit, l'idée d'un lien de communauté entre les hommes. Simplement, ce lien n'est plus situé dans une tradition, dans un héritage imposé de l'extérieur, dans un amont de leur conscience, mais c'est en aval qu'il nous faut désormais penser ce qui pourrait être l'analogue moderne des traditions perdues : une identité post-traditionnelle » (H.D. p. 240). Ces valeurs appartiennent à la catégorie du « sacré », un sacré situé dans l'homme lui-même et non extérieur à lui. « C'est en quoi l'humanisme transcendantal est un humanisme de l'homme-Dieu : si les hommes n'étaient pas en quelque façon des dieux, ils ne seraient pas non plus des hommes. Il faut supposer en eux quelque chose de sacré ou bien accepter de les réduire à l'animalité » (H.D. p. 241). Position qui doit choquer tout à la fois les « chrétiens traditionalistes » et les matérialistes. Pour les premiers « le mouvement de l'humanisation du divin » est « un processus sacrilège et idolâtre » – ce qui est encore à démontrer⁸. Pour les seconds il met en évidence que jamais la biologie ne pourra expliquer un engagement éthique.

Ferry est frappé par « l'actualité » du « contenu des Évangiles ». « Le message de Jésus reste, à mes yeux, le plus beau de tous : apporter de l'amour partout où il y a de la solitude, séparation, désolation » (S.M. p. 260). Et ce message s'est « incarné » dans l'humanité elle-même. Dès lors, il oppose l'Église, qui s'élève contre « les orgueilleuses exigences de la liberté de conscience et du « penser par soi-même » » (H.D. p. 244), et « nombre de chrétiens » qui « se sentent parfois plus proches d'un philosophe athée prêchant la beauté de l'Agapé, que d'un chef d'Église soucieux de restaurer l'éclat d'une splendeur passée » (H.D. p. 245). (Plus proche donc de Comte-Sponville que de Jean-Paul II.) Aujourd'hui nous sommes, poursuit-il, au point d'intersection des deux processus décrits : l'humanisation du divin et la divinisation de l'homme. Et cette jonction se fera, des deux côtés, par l'amour – « un thème central du christianisme » avec lequel l'humanisme renoue. Cet impératif laïque d'amour invite les chrétiens à reformuler « leurs croyances en des termes qui puissent être enfin compatibles avec le principe du rejet des arguments d'autorité » (H.D. p. 247).

Pour Ferry, il est possible de penser la transcendance autrement que sur « l'ancien modèle de la Révélation » (H.D. p. 236), par ce qu'il nomme « une transcendance dans l'immanence ». Cette expression,

8. H.D. p. 241. Ferry oublie qu'un processus de divinisation de l'humain est au cœur du christianisme. Processus chrétien et non athée. Dieu ne s'est-il pas fait homme pour que « l'homme devienne Dieu » ?

Un nouveau théologien, Luc Ferry ?

empruntée à Husserl, est à entendre de deux manières : au sens subjectif, au sein de notre conscience nous percevons des transcendances ; au sens objectif, c'est dans l'humanité elle-même que se situe désormais la transcendance des valeurs. Le large projet laïque de sécularisation tend à faire sortir la morale du champ d'attraction de la théologie. Contrairement à une idée reçue, cette « révolution » n'a pas conduit à l'abolition des « transcendances » mais à leur déplacement, déplacement permis par « l'amour » qui incarne, au mieux, cette fameuse « transcendance dans l'immanence ». C'est l'amour qui « sauve » : avec l'amour le Moi trouve une ouverture sur un « au-delà de lui », et cette ouverture conduit tout à la fois à un autrui et à une « relation à l'autre ». L'amour, « c'est la valeur qui donne de la valeur » (H.D. p. 244).

En conclusion de *L'Homme-Dieu*, Luc Ferry indique que pour les chrétiens, l'amour, le bien et le beau se « fondent sur l'existence d'un Dieu bien réel » et qu'il s'agit là d'une affaire de foi ; or la foi « ne se discute pas », c'est une affaire d'opinion qui n'entre pas dans le champ de la discussion rationnelle. Il y ajoute une critique de taille : si Dieu est « spirituel » pourquoi les croyants sont-ils tant attachés à son « existence bien réelle » ? De deux choses l'une : soit les chrétiens affirment le caractère réel de Dieu, « veut-on dire qu'il existe dans le temps et dans l'espace ? », (H.D. p. 236) et alors il n'est plus spirituel ; soit Dieu n'est qu'esprit et dès lors Il est renvoyé aux mystères divins. Si donc l'amour (chrétien) est au centre de l'humanité-sans-Dieu, les chrétiens, eux, pour entrer dans la modernité, doivent abandonner l'idée, impossible, d'un Dieu réel au profit d'une conception purement et uniquement spirituelle de la divinité. Cette conception conduit, dans une seconde étape, à considérer que Dieu est Amour et, troisième étape, que l'amour est Dieu. Ainsi, non seulement la « transcendance dans l'immanence » est « la vérité humaine » de la modernité-humaniste-athée mais elle serait aussi la vérité, ignorée par elles, des « grandes transcendances de jadis », « c'est-à-dire comme leur seule vérité » (H.D. p. 237) Double combat : contre les matérialistes qui nient la spiritualité de l'homme, contre les chrétiens qui affirment l'existence réelle de Dieu. Ferry pense ainsi pouvoir réconcilier ces deux traditions.

II. Deux mystères séparés ou un mystère à double fond ?

Nous voudrions nous arrêter ici sur l'opposition supposée entre la conscience moderne (autonome) et le christianisme (théocentré ou théo-nomé). Cet antagonisme est apparemment irréductible et rendrait incompatible Dieu (avant l'homme) et la modernité (rien avant

SIGNETS _____ **Damien Le Guay**

l'homme). Il est souligné par la distinction (fallacieuse, selon nous) entre « l'extérieur » et « l'intérieur ». Ce qui vient de l'extérieur de la conscience est contraire à l'humanisme ; ce qui vient de l'intérieur est humaniste. À cette première opposition s'en ajoute une autre : entre ce qui vient de l'« amont » de la conscience (contraire à l'humanisme) et ce qui vient en « aval » de la conscience (conciliable avec l'humanisme). Dès lors, la critique de la « théonomie participée » chrétienne est logique.

Il nous semble que cette double opposition est peu pertinente, sauf à considérer que Ferry soit historiciste – ce qu'il n'est pas. Il ne donne pas au pouvoir politique le monopole de la conscience morale ; ce qui est juste pour la loi n'est pas juste pour la morale. Et, dans son souci de promouvoir un humanisme spirituel, Ferry indique que : « la morale est extérieure à la nature et à l'histoire (parce qu'ils ne sont pas nos codes) ». Elle est donc « si l'on veut, "surnaturelle", anhistorique pour l'essentiel, et par conséquent transcendante » (S.M. p. 239). Cette position intéressante est, nous semble-t-il, inconciliable avec la critique du christianisme. Quel est donc le statut de cette extériorité acceptée par Ferry ? Car, qui dit une « morale extérieure à la nature et à l'histoire » dit une morale qui vient avant la conscience humaine. Or, cette antériorité est rejetée avec le « théologico-éthique ». Dès lors, par un tour de passe-passe théorique, il y aurait une extériorité compatible avec l'homme quand elle est humaniste, et une extériorité incompatible quand elle est d'origine religieuse ? Comment distinguer l'une de l'autre ?

Ferry poursuit : « Et il me semble, tout bien pesé, que je ne choisis pas non plus, comme s'il s'agissait d'une opinion parmi d'autres possibles, de considérer que la torture, le viol ou le racisme sont des maux sur le plan moral. Cela s'impose à moi, à nous tous, comme une évidence en quelque façon reçue de l'extérieur, non comme une émanation de nos désirs subjectifs. L'idée d'un devoir "absolu" fait peur aujourd'hui, elle fleure le "dogmatisme". Pourtant, je suis convaincu que chacun la trouve en lui-même : elle signifie seulement que certains interdits ne dépendent pas des circonstances, qu'ils sont indifférents au contexte » (S.M. p. 240). Comment se fait le passage d'une vérité historique à une vérité universelle ? Comment interdire une opinion au nom d'un « devoir absolu » sans, pour autant, remettre en question mon absolue liberté de conscience ?

À ces premières impasses s'en ajoute une autre, quand il est question de « cette part inéludable de mystère » et de ces « valeurs au-delà de la vie » (H.D. p. 237) qui ne peuvent se fonder ni en conscience ni en « raison ». Valeurs non démontrables bien qu'elles puissent acquérir une valeur d'universalité et doivent être assumées. Ce « mystère » laïc a les

Un nouveau théologien, Luc Ferry ?

mêmes caractéristiques que les inacceptables « mystères » chrétiens : il est extérieur à ma conscience et vient en amont de celle-ci. Pourquoi, selon Ferry, suis-je soumis à des « devoirs absolus » alors même que n'est acceptable que ce qui est pensé à partir de l'homme ? Et Comte-Sponville a beau jeu, en matérialiste conséquent, de renvoyer Ferry à ses inconséquences (quant à la notion « d'absolu »).

Voilà une faiblesse de cet humanisme-selon-Ferry : ou bien il existe des « mystères », des « devoirs absolus » (comme l'interdiction de tuer) et des impératifs (l'interdiction de la haine raciste) qui, dans l'humanisme sont « imposés » à la conscience, et, dès lors, si ceux-ci sont acceptés d'autres peuvent tout aussi bien être acceptables – comme des « devoirs absolus » chrétiens ; ou bien la conscience est une et indivisible, incapable d'accepter quoi que ce soit d'extérieur à elle et, alors, l'humanisme est condamné à devenir historiciste et ses « mystères » des atteintes à l'autonomie de la conscience.

Luc Ferry indique que ces principes de « transcendance dans l'immanence » ont été « découverts par les hommes, pensés et vécus par eux, et non pas imposés par je ne sais quelle révélation » (S.M. p. 241). Ils sont donc tout à la fois immanents (car découverts) et transcendants (irréductibles à telle ou telle culture). « Il y là je le reconnais sans aucune gêne, un réel mystère qui n'est pas sans lien avec celui de la liberté. » Le statut de ce « mystère » soulève deux objections sérieuses. Bien que découverts par des hommes, ces principes me sont bien « imposés » de l'extérieur, à moi qui ne les ai pas découverts. Et ils sont encore plus « imposés » (contre leur conscience) à ceux qui sont racistes, tueurs ou violeurs. Pourquoi ne peut-on pas considérer ces principes comme ayant le même statut de « révélation » « imposée » que l'analyse de la « révélation » chrétienne faite par Ferry ? La Révélation judéo-chrétienne s'est inscrite, elle aussi, dans l'Histoire. Elle aussi fut « découverte par des hommes, pensée, vécue par eux » et non « imposée » d'en Haut. C'est pourquoi elle est inséparable d'une prise de conscience (celle d'Abraham), d'une histoire (celle des fils d'Israël), d'une terre (Israël). Il n'y a pas de « Révélation » sans une « économie du salut » – une prise de conscience progressive, en fonction des capacités humaines, de toute la plénitude de la Révélation qui va d'Abraham à Jésus-Christ. Les hommes ont découvert la « Révélation » progressivement, par eux-mêmes, et grâce à l'aide de Dieu qui vient à la conscience. Dans ces conditions, Luc Ferry a beau jeu d'instaurer des oppositions qui n'ont pas lieu d'être, pour, après coup, réintroduire dans l'espace moderne ce qu'il a rejeté auparavant.

Dès lors, quelle est la différence entre cette « loi » inscrite dans le cœur de l'homme décrite par Paul (*Romains* 2, 14-15) et, « cette part

SIGNETS _____ **Damien Le Guay**

inéludable de mystère » dont parle Ferry ? Les chrétiens tout autant que les tenants de « morale laïque » savent que la conscience, par elle-même, révèle des « valeurs au-delà de la vie ». La conscience humaine nous confronte à une loi intérieure : ce que Ferry nomme des « devoirs absolus » et Newman « une voix qui parle avec autorité⁹ ». Ces devoirs signifient « seulement que certains interdits ne dépendent pas des circonstances, qu'ils sont indifférents au contexte » (S.M. p. 240). Newman et Ferry sont d'accord sur ce point.

Ferry conclut que ces « devoirs absolus », issus de la conscience, mettent en évidence cette fameuse « transcendance dans l'immanence », que celle-ci à été découverte « par les hommes ». Cette seconde conclusion rejette les chrétiens dans le camp honni de l'extériorité et de ces « devoirs » plaqués sur la conscience.

Et c'est là, précisément, que Ferry n'est pas cohérent avec lui-même. Où passe donc la frontière entre la « transcendance dans l'immanence » et « l'extériorité » ? Faire l'expérience, en conscience, de « devoirs absolus », c'est faire l'expérience d'une sorte d'extériorité. Pour Ferry, je ne peux pas, en conscience, être raciste, même si ma conscience accepte des idées racistes. Car, au plus profond de ma conscience, existe un « devoir absolu » qui me l'interdit. Cette expérience-là est-elle une « transcendance dans l'immanence » ou une expérience d'extériorité ? Ferry s'en sort par une pirouette en disant que ces « transcendants n'en demeurent pas moins entourées d'un mystère que l'humanisme transcendantal se doit d'assumer comme tel » (H.D. p. 239). Quel est donc ce « mystère » laïc si ce n'est, pour un chrétien, la manifestation de ce que Justin nomme « la semence du Verbe » – qui, selon lui, est « inné dans tout le genre humain¹⁰ » ? Cette Image divine, ce *logos spermatikos*, présent en chaque homme, est un Don offert par Dieu pour permettre à l'homme d'aller vers Lui. « La vérité, nous dit Sévère d'Antioche, doit investir chacun à partir de ses pensées propres ». Par elle-même, la nature humaine est ouverte à recevoir Dieu – c'est ce qu'à montré Henri de Lubac¹¹. Et l'homme, créature ouverte, inquiète, interrogative et dont la « constitution ontologique », est, selon Paul Ricœur, instable, a été créé pour voir Dieu. Ainsi se comprend

9. NEWMAN, *Sermon sur les dispositions à la foi*.

10. JUSTIN, cité par H. de LUBAC, *Catholicisme*, Éd. du Cerf, 1941, p. 216.

11. Dans *Le Mystère du Surnaturel*, Éd. du Cerf, 1965 (édition de 2000) (p. 180-182) il rétablit la position originale de Thomas d'Aquin selon laquelle « par nature l'âme est capable de grâce ».

Un nouveau théologien, Luc Ferry ?

l'inscription en creux de la conscience permettant d'entendre la voix de Dieu. « C'est dans l'homme intérieur qu'habite la vérité¹² » nous dit saint Augustin. Nous sommes là dans cette double révélation chrétienne : en se révélant à nous (avec et par la conscience) Dieu nous révèle à nous-même (avec et par la conscience). Car, selon Hans Urs von Balthasar¹³, « l'homme est l'être qui a dans son cœur un mystère plus grand que lui-même ». Et cette auto-révélation de la conscience n'est permise qu'à la lumière de l'auto-révélation de Dieu (par le Christ).

Les chrétiens pensent qu'existent des « mystères » qui s'imposent à la conscience et que la Révélation est le plus grand de tous les mystères¹⁴. Chacun, chrétiens ou non chrétiens, fait l'expérience de ces « transcendances », de ces « devoirs absolus » « dictés » par la conscience qui impose au cœur de l'homme, selon Newman, « un certain dictamen, qui... est une loi ».

Ferry s'arrête là, au seuil de ces reconnaissances, de ces « mystères » qu'il ne nomme pas, n'approfondit pas. Le philosophe a trouvé ses limites. Le chrétien, lui, va un peu plus loin, et pense que Dieu rejoint l'homme dans ces « mystères » mêmes. Emmanuel Lévinas, certain qu'existe une vérité éthique commune, fait de cette « responsabilité d'avant la loi » une « révélation de Dieu¹⁵ ». Dieu n'est pas avant ces « mystères » à la mode de Ferry, avant la « loi de la conscience » – comme si cet « avant » était temporel ou historique. Dieu est en amont (ontologique) de ces mystères et ces lois. Il n'est pas extérieur à la conscience, il est déjà, par avance, inscrit en creux dans cette même conscience. Voilà, semble-t-il, un moyen de remettre les choses en ordre, de réconcilier l'idée que Ferry se fait de l'humanisme avec l'idée que les chrétiens (ou Lévinas) se font de cette révélation par la conscience de Dieu. Dans les deux cas il y a cette expérience d'une transcendance – ce que Karl Rahner nomme « l'expérience transcendantale¹⁶ » qui nous traverse et nous dépasse.

12. Saint AUGUSTIN, *De la vraie religion*, XXXIX, 72.

13. H. U. VON BALTHASAR, cité par Henri de Lubac (*idem*, p. 265). Pascal, déjà, le disait : « *L'homme passe l'homme ; l'homme passe infiniment l'homme* » *Pensées* 131 (Lafuma), 434 (Brunschvicg).

14. « La vérité révélée est donc pour nous un mystère, c'est à dire qu'elle offre ce caractère de synthèse éminente dont le lien dernier nous demeure irrémédiablement obscur », H. de LUBAC, *idem*, p. 214.

15. Emmanuel LÉVINAS, *Éthique et infini*, Livre de poche, 1982, p. 111.

16. Karl RAHNER (1904-1984), *Traité fondamental de la foi*, Bayard, 1983.

SIGNETS _____ **Damien Le Guay**

Alors, quelle est la différence de nature entre l'« extériorité » qui, dans le système de Ferry, s'impose à la conscience et, d'autre part, la « révélation » chrétienne qui, en conscience, lui interdit de tuer ? Il n'y en a pas. Ou bien la voix de la conscience (qu'elle soit perçue comme athée ou chrétienne) est suivie et elle aboutit, dans tous les cas, à la découverte de « révélations » (interdit de tuer ou de haïr son prochain...). L'humanisme (athée ou chrétien) suit la même voix – celle de la conscience – sans la comprendre de la même manière. L'humanisme athée, d'une certaine façon, s'arrête en chemin ; l'humanisme chrétien, lui, reconnaît derrière ces « mystères » les traces d'une semence divine qui conduit au Mystère des Mystères (Dieu). Ou bien, il y a, de la part de Ferry, incompréhension, méprise ou confusion. Sa faute de raisonnement serait d'avoir confondu deux ordres de révélation : l'Histoire du salut et l'histoire singulière et personnelle de chacun d'entre nous. Ces deux histoires sont différentes. Si ma conscience se doit de refuser le Dieu qui vient à elle et par elle en ceci que ce Dieu a déjà été « révélé » aux hommes avant le jour de ma naissance, alors, de la même manière, pourquoi accepter la Déclaration des Droits de l'Homme ? Et si, inversement, je dois, en conscience, accepter des « devoirs absolus » datés de 1789 (mais qui, de tous temps, appartiennent à la conscience humaine) alors, de la même manière, je puis, en conscience, accepter des « devoirs absolus », ceux des Dix commandements ou des Béatitudes – « âgés » d'au moins deux mille ans. Dans les deux cas il y a ce que Ferry critique sous le nom « d'argument d'autorité ». Quant à l'histoire singulière de la conscience de chacun, elle est à la fois libre et inédite. De sorte que si, librement, ma conscience vient à faire sienne la Révélation du Christ par une sorte d'auto-révélation personnelle et le saut quantique de la « foi », où donc est cette « Révélation » honnie par Ferry et qui viendrait « en amont » de ma conscience et s'imposerait à elle de « l'extérieur » et, dès lors, la mettrait hors jeu de la modernité ? Ma conscience est neuve sans pour autant être vierge. Elle est dotée d'une mémoire morale innée et qui finit par se faire entendre.

Dans tous les cas, la conscience est au point de jonction de la liberté et de l'histoire pour instaurer un dialogue – dialogue avec la mémoire morale inscrite dans la conscience et dialogue avec Dieu inscrit dans l'histoire du peuple juif – un Dieu, donc, du dialogue et de l'acceptation libre au point d'être défini par ceux qui le (re)connaissent. L'homme tend à (re)joindre le cœur de Dieu. Deux éléments sont à considérer : l'image (définition ontologique) et la ressemblance (tension dynamique). Et comme pour le fils prodigue, l'homme doit (re)connaître son identité filiale pour se mettre en marche et en dialogue vers le Père.

Un nouveau théologien, Luc Ferry ?

Cette approche par la conscience rejoint celle d'Emmanuel Lévinas¹⁷ : « Je ne voudrais rien définir par Dieu – c'est l'humain que je connais. C'est Dieu que je peux définir par les relations humaines et non pas inversement [...]. Quand je dois dire quelque chose de Dieu, c'est toujours à partir des relations humaines. »

Souvenons-nous de ce que Maurice Clavel, clamait au sujet de l'humanisme : « Entendons-nous bien. Si l'humanisme est la doctrine de la valeur absolue de l'homme, je suis humaniste, avec Kant, avec les athées idéalistes, contre Nietzsche, contre Foucault. Si l'humanisme est la doctrine de l'existence absolue de l'homme, de l'homme seul, à l'exclusion de Dieu, je suis antihumaniste. Je n'admets pas l'existence de cet homme qui exclut Dieu¹⁸... » Il est donc deux sortes d'humanisme : un humanisme de compatibilité divine et un autre d'incompatibilité. Pour Ferry il y a incompatibilité de principe entre l'homme et Dieu. Il nous faut donc, si l'humanisme se réduit à celui de Ferry, être antihumaniste – comme Clavel l'était. Non pas antihumaniste contre l'homme, sa valeur et sa conscience, mais contre l'idée d'un Homme fermé, hermétique à Dieu, d'un Homme-monade sans portes ni fenêtres ouvertes sur une quelconque transcendance divine.

Heureusement il existe d'autres humanismes, compatibles avec Dieu et qui mettent en évidence, avec Augustin, les apports anthropologiques de ce que le P. Roussetot nommait la « lumière de la foi ». Walter Kasper¹⁹ définit la foi comme « le don d'une autre vision, d'un mode de perception qui possède une évidence intrinsèque. » Si donc la foi n'obscurcit pas mais, tout au contraire, éclaire, elle éclaire l'homme et son mystère mieux que ne le fait la raison fermée. Henri de Lubac²⁰ dit de Dieu qu'il est « la troisième dimension de l'homme ». D'où la certitude que l'homme est éclairé par Dieu – plus intime que l'intimité de l'homme – et qu'il nous faut rétablir « le sens du mystère » – non pas celui qui cache mais celui qui révèle l'homme à lui-même.

Daniel Le Guay. Marié, 39 ans, quatre enfants, DEA de philosophie, IEP-Paris, critique littéraire à France-Catholique, secrétaire général de l'Amitié Charles Péguy, collabore à la revue Résurrection.

17. Emmanuel LÉVINAS, *Transcendance et Hauteur*, in Emmanuel Lévinas, *Cahier de l'Herne*, Livre de poche, 1991, p. 70-71.

18. Maurice CLAVEL, *Dieu est Dieu nom de Dieu*, Grasset, 1976, p. 170.

19. Walter KASPER, *La foi au défi*, 1987.

20. Henri de LUBAC, *Drame de l'humanisme athée*, Éd. du Cerf, p. 64.

Prochain numéro : mars-avril 2001

Le diacre

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)

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)

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)

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)

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)

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.

Olivier BOULNOIS

Vers l'abolition de l'homme ?

LE 17 novembre 2000, la Cour de cassation, dans un arrêt pris en assemblée plénière, et donc censé faire jurisprudence, a décidé d'indemniser Nicolas Perruche. Celui-ci est né handicapé parce que la rubéole de sa mère n'avait pas été décelée par les médecins, et qu'elle n'avait donc pas pu procéder à un avortement thérapeutique. Pour permettre une meilleure prise en charge financière d'un grand handicapé et répondre à une plainte légitime de la famille, la Cour, sortant de sa compétence strictement juridique, a décidé de jouer un rôle d'aide sociale en « l'habillant » juridiquement de responsabilité civile. En confondant ces deux rôles, la juridiction suprême a obtenu ce remarquable résultat qu'aujourd'hui réparation est due à l'enfant lui-même en raison d'un handicap résultant de la nature et non d'une faute médicale. Soyons précis : selon cet arrêt, ce n'est pas la mère qui obtient des moyens supplémentaires pour élever son enfant, ni le médecin qui est condamné pour avoir infligé un handicap par suite de son erreur médicale, c'est l'enfant qui reçoit réparation à la suite d'un handicap naturel : le médecin n'est pas à l'origine de la causalité biologique (la rubéole de la mère), il est seulement responsable de ne pas l'avoir diagnostiquée.

Curieuse conception de la responsabilité. Celle-ci sanctionne le fait de l'homme, sinon le mot n'a plus aucun sens. Elle suppose qu'on fasse la preuve d'un lien de causalité entre l'acte commis et le dommage subi par autrui ; or, en l'espèce, ni le médecin, ni le laboratoire ne sont la cause du handicap de l'enfant, qui résulte de la maladie de la mère. La décision controversée fait l'impasse sur l'absence de causalité biologique

ACTUALITÉ _____ **Olivier Boulnois**

tout en indemnisant l'enfant en raison de son état biologique. Cette décision viole donc le droit civil. Mais au-delà du problème juridique, retenons-en le sens et la portée : puisque l'erreur médicale a privé sa mère de l'occasion d'avorter, cet enfant est indemnisé du préjudice d'être né.

Si la jurisprudence n'était pas renversée, cet arrêt marquerait un tournant dans l'histoire du droit. De toutes façons, il jette une lumière crue sur les conceptions dominantes de la dignité humaine. Avec cette décision purement technique, la Cour de cassation a évité de considérer que la vie humaine pourrait être considérée comme un préjudice dans le cas de handicap (objection qui avait été formulée par la Cour d'appel). Mais on peut se demander si le résultat pour notre société ne revient pas au même. En s'efforçant de résoudre un problème social par une pure technique juridique, le droit, myope et incapable de justifier ses fondements rationnels, vacille entre l'absurde et le monstrueux.

L'ABSURDE. En effet, l'évaluation du préjudice d'être né handicapé est une contradiction logique. Cela signifie que la vie du handicapé vaut moins que sa mort : qu'elle a une valeur négative. Et même ainsi, on ne peut pas mesurer l'écart entre rien et quelque chose : du non-être à l'être, fût-ce pour un caillou ou une plante, il y a une distance non-mesurable, infinie. La Cour nous dit pourtant que cet écart peut s'évaluer et être indemnisé. Le préjudice de l'enfant étant d'être né dans un état insusceptible d'évaluation, comment en décider ? Selon quelle échelle de valeurs ? Selon quelles normes de qualité les divers handicaps de tout être humain seront-ils considérés comme des préjudices réparables ? Et qui établira ces normes ? Quelles déficiences seront reconnues, quelles autres pas ? Les méthodes d'évaluation des politiques de santé vont-elles devenir des critères d'évaluation de la valeur de la vie humaine¹ ?

Seconde contradiction : affirmer que l'erreur médicale sur un embryon lui ouvre des droits à être indemnisé signifie qu'il est bien considéré comme une personne. Mais alors comment concilier cela avec notre législation sur l'avortement ? Pour que l'embryon réclame le droit à la non-existence, il lui faut exister. Autre forme de la même contradiction logique.

La solution de la Cour de cassation viole les droits fondamentaux constitutionnellement protégés, à commencer par le premier d'entre eux, le droit à la vie, ce qui conduit à une considérable dégradation de l'image de la personne humaine. En outre, l'arrêt critiqué viole le principe de la dignité de la personne humaine, proclamé par tous les

1. Voir p. 120, l'article d'I. Zaleski,

Vers l'abolition de l'homme

grands textes protecteurs des droits de l'homme et exigeant l'absence de discrimination entre les êtres humains (puisque un enfant handicapé a une valeur négative). La simple idée de « naissance ouvrant droit à l'indemnisation » est donc inacceptable tant en raison de l'atteinte aux principes sur lesquels repose l'ordre juridique et social qu'en raison des dévoiements susceptibles d'en résulter.

LE MONSTRUEUX. Cet arrêt a des conséquences mortelles pour de nombreuses personnes : les médecins, les parents d'enfants handicapés, les handicapés eux-mêmes.

Du côté des médecins, il signifie que tout médecin traitant est responsable de la naissance inopinée d'un enfant handicapé, et peut être poursuivi s'il n'a pas rendu possible son avortement. Il conduit les médecins à une « garantie de qualité » ; il les rend responsables de l'état de l'enfant à naître, et donc de ses handicaps. Et cela les conduira fatalement à proposer l'avortement au moindre risque, et même en cas de simple doute.

Pour les parents, les conséquences sont plus lourdes encore. Car selon le même principe, pourquoi un enfant handicapé ne pourrait-il pas se retourner contre ses parents et les tenir pour coupables du préjudice que constitue son existence, s'ils n'ont pas vérifié sa propre qualité génétique ou s'ils n'ont pas décidé d'avorter ? Dans l'ordre symbolique, c'est déjà ce que l'arrêt signifie aux parents de handicapés : ceux-ci, qui doivent déjà se débattre dans la souffrance, l'angoisse et la culpabilité, se voient dire par la société qu'il aurait mieux valu se débarrasser de leur enfant. La société pouvait-elle inventer tourment plus cruel pour raviver leur souffrance ? Comment pourront-ils se battre pour l'intégration de leurs enfants dans la société quand celle-ci leur dit qu'il aurait mieux valu qu'ils ne voient pas le jour ? Aura-t-on le front d'affirmer qu'avorter est un libre choix pour la mère, quand la société elle-même fait pression sur les parents et le pouvoir médical pour les condamner s'ils manquent une occasion d'avorter ? À quelles pressions inouïes devront résister les parents qui désormais oseront accepter cette différence ?

Pour les handicapés, enfin, les conséquences sont terribles. Qu'une vie soit indemnisable, cela signifie qu'elle ne vaut pas la peine d'être vécue. C'est dire que, pour certains individus, la mort vaut mieux que la vie. Le texte pousse donc à une sélection à la naissance, sous peine de réparations en cas de déficiences. Par la petite porte, la discrimination et l'eugénisme entrent dans notre droit. Comment osera-t-on prétendre que toute personne humaine a la même dignité, quand certaines ont des valeurs négatives ?

Où est donc la logique de notre société folle ?

ACTUALITÉ _____ **Olivier Boulois**

Certes, l'arrêt de la cour de cassation stipule que l'eugénisme est affaire collective, alors qu'il s'agit de juger sur des cas individuels. Mais au plan de notre société, ce jugement converge avec les lois récentes qui autorisent l'euthanasie, font de l'IVG un droit (et non plus un acte dépenalisé), et autorisent l'expérimentation sur les embryons. Dans tous ces cas, c'est la signification même de la vie que notre société remet en cause. Comme toujours, le discours idéologique des belles âmes sert à masquer la réalité des logiques de domination. Alors que la logique du pouvoir et de l'argent (car avec cette indemnisation il s'agissait aussi d'argent) dévoilait son vrai visage, la secrétaire d'État à la santé, Mme Dominique Gillot, plaidait en faveur d'un « vrai choix de vie » pour les handicapés en rappelant la volonté du gouvernement de privilégier « leur intégration dans le milieu de vie ordinaire » et assurait que la politique du gouvernement vise « à changer durablement et profondément le regard que porte notre société sur la personne handicapée » (Rouen, le 3 décembre 2000). Si ces propos sont sincères, ils sont incohérents et inconscients de la logique du droit en vigueur désormais. En considérant l'enfant comme objet de désir, éliminable quand il ne correspond plus à un « projet parental », on censure son existence, on nie qu'il puisse être lui-même sujet de désir et capable de bonheur – ce que l'on peut voir quelquefois malgré les pires handicaps.

Pour la génération à venir, cela signifie qu'on pourra donner une traduction juridique à la vieille angoisse : « Je n'ai demandé à personne de naître ». Si la vie peut être un préjudice, en fin de vie, on voit mal pourquoi se battre pour la sauver à tout prix. Et qu'on n'ait pas l'hypocrisie de s'étonner, dans cette société légalement, officiellement dépressive, que le taux de suicide augmente. Car cet arrêt signe aussi le mariage du droit et du fantasme de toute-puissance. L'être humain devient le produit du pouvoir médical, rendu par contrecoup responsable de ses imperfections. Le droit absout ainsi une considération technique de la vie : selon celle-ci le rôle de la médecine est de produire des êtres parfaits. Ou sinon, de les supprimer : la perfection ou la mort ! La logique médicale se renverse en son contraire : voulant produire un homme parfait, elle aboutit à la dégradation de la dignité humaine. Il lui faut détruire l'homme pour mieux le sauver. En voulant indemniser le préjudice de n'être pas parfait, le droit conduit à la destruction de l'homme.

La conclusion s'impose donc : l'arrêt de la Cour de Cassation est le reflet d'une société – la nôtre malheureusement – qui, sous couvert d'indemniser, discrimine et rejette, quand, plus que jamais, il aurait dû être l'image d'une société qui accueille, aide et donne les moyens d'aider. La dignité impose la non-discrimination des êtres humains

Vers l'abolition de l'homme

selon leur état biologique ; le devoir de solidarité justifie la discrimination positive à l'égard des plus déshérités. Cette décision impose au législateur d'intervenir rapidement et de ne plus énoncer des principes dont il ne mesure pas les conséquences. Il faudrait en même temps mettre en place des mesures concrètes pour couper court à de telles dérives : éviter que les organismes sociaux ne se défaussent de leur responsabilité sociale, les médecins, de leur responsabilité professionnelle, veiller à ce que les politiques de santé publique ne conduisent pas à lutter contre la maladie par la suppression des malades, empêcher que le (prétendument) sacro-saint principe de précaution ne conduise à une déresponsabilisation généralisée...

Mais n'accusons pas les juristes, les politiques ou les médecins pour garder les mains propres. Ceux-ci ne sont que le miroir de nos propres fantasmes : la perfection génétique, la maîtrise technique de la vie, la toute-puissance sur notre descendance, l'État de droit conçu comme un Dieu sur terre, Seigneur de la vie ou de la mort. En niant nos propres déficiences, et en projetant l'idéal d'un homme parfait, nous vivons sur les mêmes fictions. C'est donc notre définition de l'homme et de sa dignité que nous sommes appelés à remettre en cause : tant que nous définirons l'homme par une de ses perfections, nous serons condamnés à l'abolir dès qu'il n'y correspond plus. Le vrai problème de notre société est la peur de la différence (jamais exorcisée bien que nous claironnions haut et fort notre tolérance). Si nous ne définissons plus l'homme par une norme fictive, celui qui est différent cesserait d'être évalué par soustraction. Peut-être un jour parviendrons-nous à penser rigoureusement l'être humain et sa dignité...

Nos parents ont vécu dans l'angoisse d'une destruction totale de l'humanité par la bombe atomique. Nous vivons aujourd'hui dans une angoisse beaucoup plus profonde, car elle est spirituelle : allons-nous donner à une nouvelle génération une raison de naître ? Que l'homme ait besoin d'une bonne raison pour naître et pour résister à la mort, c'est là une situation inédite dans l'histoire de l'humanité, et inquiétante pour son avenir. Nous sommes aujourd'hui dans une situation où l'existence même d'une nouvelle génération est menacée – par nous. Car cela signifie que la possibilité de l'abolition de l'homme² est à portée de notre main. Allons, camarades, encore un effort !

Olivier Boulnois. Marié, quatre enfants, membre de l'Institut Universitaire de France, Directeur d'Études à l'École Pratique des Hautes Études (Cinquième section). Dernière publication, *Être et représentation*, Paris, PUF, 1998. Président de l'édition francophone de la revue *Communio*.

2. Cf. C. S. LEWIS, *L'abolition de l'homme*, trad. fr. I. Fernandez, Paris.

Isabelle DURAND-ZALESKI

Valeur des états de santé et valeur de la vie vécue dans un état de santé

DES outils de recherche sur la qualité de vie sont actuellement développés et validés par les équipes de santé publique un peu partout dans le monde. La présente note décrit les outils qui donnent une valeur numérique à différents états de santé; elle ébauche une réflexion sur les risques de la diffusion de ces outils, tels qu'ils peuvent apparaître à la lecture de l'arrêt de la Cour de Cassation.

1) Les patients qui demandent que l'on soulage ou guérisse une maladie témoignent implicitement de ce que certains états de santé ont une qualité (une « utilité au sens économique ») inférieure à celle de la parfaite santé ou du meilleur état de santé imaginable. Depuis plusieurs années, médecins et économistes ont développé des outils d'évaluation. L'objectif consiste, pour un état de santé donné, à lui attribuer une valeur, sorte de note comprise entre 0 et 1, où 0 représente le plus souvent la mort et 1 le meilleur état de santé imaginable (ce que l'on peut considérer comme « parfaite santé » pour un individu et dans un contexte donnés).

Les objectifs de cette valorisation sont nombreux, mais peuvent être résumés à l'allocation des ressources du système de soins. Si l'on dispose d'une enveloppe financière limitée, on cherche éventuellement à privilégier les interventions ou les traitements qui apporteront le gain de santé le plus important pour une population. Lorsque ce gain est mesuré par un critère aussi indiscutable que la réduction de mortalité, la question de la valorisation des états de santé se pose peu. Elle se pose en revanche lorsque les interventions permettent de réduire une

Valeur des états de santé et valeur de la vie vécue...

douleur, une gêne : par exemple, comment décider s'il est préférable de traiter la migraine ou la lombalgie chronique, deux symptômes douloureux et invalidants, mais non mortels ? Si un traitement permet d'améliorer la migraine en améliorant le score de qualité de vie de 0,2 et si un autre traitement de même coût améliore le score de qualité de vie de la lombalgie de 0,1, dans une perspective utilitariste, le premier traitement est préférable. Ainsi, dans le cadre des essais thérapeutiques de nouveaux traitements, la valorisation des états de santé et le passage, grâce au traitement, d'un état de santé à un autre peuvent être quantifiés.

Une autre application est le projet conduit par l'OMS¹ : on a constitué un répertoire de tous les états de santé et de leurs notes respectives. Une autre recension a été réalisée pour un journal médical². Donner une note aux états de santé permet de comparer les pays ou les individus. En utilisant les données épidémiologiques des pays, et la perte de santé attribuable à chaque état de santé, on peut déterminer où la perte de santé est plus importante³. C'est en partie avec cet indicateur que la France a été classée au premier rang par l'OMS.

Les outils utilisés sont de plusieurs types. Le plus simple est l'échelle visuelle analogique, sorte de thermomètre gradué où 0 représente le pire état de santé possible et 1 le meilleur. Les personnes chargées de l'évaluation indiquent à quel niveau elles situent par exemple des troubles sévères de la vision, un handicap moteur grave, une infection par le VIH. Par exemple, l'état de santé « infection par le VIH, avec un taux bas de CD⁴ » a été évalué par cette méthode à 0,62. Ceci signifie que vivre dans cet état de santé constitue une perte de 38 % par rapport au meilleur état de santé imaginable.

Un autre outil consiste à demander aux évaluateurs d'arbitrer entre 10 ans vécus dans un état de santé donné et moins de 10 ans en parfaite santé : cela revient à demander combien d'années de vie on est prêt à abandonner pour gagner en qualité de vie. Cet arbitrage-temps est celui du choix d'Achille entre une vie brève de bonne qualité ou longue mais ennuyeuse. Contrairement à l'outil précédent, celui-ci introduit une notion de choix entre durée et qualité de vie, et suppose que l'on puisse préférer la mort à la prolongation d'un état de santé pénible. Par

1. Connu sous le nom de « global burden of disease ».
2. T. O. TENGS, A. WALLACE « One thousand health-related quality of life estimates ». *Medical Care* 2000, t. 38, p. 583-637 ou www.hcra.harvard.edu.
3. *World Health report*, 2000, p. 153.
4. T. ARNESEN, E. NORD « The value of DALY life : problems with ethics and validity of disability adjusted life years ». *British Medical Journal*, 1999.

ACTUALITÉ _____ *Isabelle Durand-Zaleski*

exemple, l'état de santé « SIDA avec des complications infectieuses ou tumorales » est valorisé par cette méthode à 0,56, ce qui implique que l'on préfère vivre 5,6 ans en parfaite santé plutôt que 10 ans dans cet état.

Un troisième outil de l'OMS propose un arbitrage non plus entre des durées de vie mais entre des groupes de population. Dans cet arbitrage-personnes, un décideur doit choisir entre deux programmes de santé, concurrents et mutuellement exclusifs. Avec le programme A, il évitera à 100 personnes actuellement en bonne santé de mourir à la fin de l'année, et avec le programme B, il évitera à N personnes actuellement en bonne santé de passer pour le restant de leur vie dans l'état de santé que l'on valorise. La question est donc de déterminer la valeur de N, qui est le nombre de personnes pour lequel le décideur est prêt à laisser mourir 100 personnes afin d'éviter une maladie ou un handicap. Plus la maladie est bénigne, plus le nombre sera grand (il peut être égal à l'infini, ce qui signifie que le décideur considère que la perte de santé est négligeable) et plus la maladie est grave, plus il sera petit. Il existe des situations où le nombre N est inférieur à 100, ces situations correspondent aux états de santé que le décideur jugerait pires que la mort. Une conversion permet ensuite de retrouver un chiffre entre 0 et 1. Par cette méthode, l'état de santé « SIDA » est valorisé à 0,495, c'est-à-dire que la perte de santé est de 50,5 %.

Dans la majorité des études, les choix des valeurs étaient confiés non pas à des personnes vivant dans l'état de santé donné mais à des panels de professionnels de santé, universitaires...

2) Les problèmes éthiques posés par l'utilisation de ces outils ont été évoqués par des articles, plus souvent dans le cas de l'arbitrage-personnes que dans celui de l'arbitrage-temps, mais pas dans le nouveau contexte créé par l'arrêt de la Cour de Cassation. En effet, un point fréquemment évoqué par les chercheurs ainsi que par les participants aux panels est la difficulté d'isoler conceptuellement un « état de santé » de la personne qui le vit. L'abstraction est pourtant nécessaire si l'on ne veut pas que cette valorisation puisse être utilisée pour dire que certaines personnes ou certaines vies valent moins que d'autres. Tant que l'on dissocie l'état de santé de la personne, ces outils de valorisation posent des questions techniques, plutôt ardues, mais peu de questions éthiques ou déontologiques. C'est sans doute une des raisons du succès mondial du projet de l'OMS. L'autre raison du succès est qu'il faut trouver une méthode d'allocation des ressources qui soit transparente et équitable.

La Cour de Cassation a mis un terme à la fiction de l'état de santé virtuel, détaché des personnes et susceptible d'être valorisé indépen-

_____ *Valeur des états de santé et valeur de la vie vécue...*

damment. Ce qui a fait l'objet d'une indemnisation est une *personne* et non un *état de santé*. Par le fait de ce jugement, les méthodologistes se trouvent face à un double problème.

Le premier est de méthode. Les questions destinées à déterminer la valeur d'un état de santé donné avaient déjà été considérées comme offensantes et contraires à l'éthique et à la déontologie médicale. S'il s'agit maintenant de classer des personnes et non des états de santé, l'agressivité des choix proposés est encore pire. Ceci pourrait rendre l'utilisation de l'outil à des fins de recherche plus difficile, mais ne constitue pas nécessairement une catastrophe puisque plusieurs répertoires des états de santé sont déjà réalisés.

Plus embarrassant est le second : ces mêmes répertoires peuvent offrir à n'importe quel décideur brutal un classement tout prêt à l'utilisation des états de santé (personnes) par ordre décroissant de valeur sociale. Or il y a une importante différence entre chercher à déterminer quelle allocation des ressources de santé améliorera la santé de la population et élaborer des outils d'eugénisme... La question se pose depuis quelques années pour les biologistes généticiens, mais elle s'étend maintenant à d'autres domaines de la recherche médicale.

La question de l'allocation des ressources qui avait suscité initialement la construction des outils de valorisation des états de santé reste toutefois posée. Comment, en l'absence de quantification de la maladie, décider de la somme d'argent à allouer à un programme ou à un pays donnés ? Ou comment décider du prix de tel médicament qui améliore la qualité de vie des patients plus que le médicament précédent de la même classe ? Dès que l'on cherche à comparer des traitements sur la base d'un critère de coût et d'un critère de qualité ou que l'on cherche à allouer des ressources rares et donc nécessairement à établir des priorités, on est ramené à la question d'un indicateur universel de valeur des états de santé. Un premier élément de réponse consiste à ne pas utiliser une même échelle sans solution de continuité de zéro (la mort) à 0,001 (être vivant mais vraiment très malade) et à ne jamais arbitrer en défaveur de la vie. Une première conséquence serait d'obliger les décideurs et la société à une plus grande transparence et à une réflexion sur les priorités que l'on a choisi de se donner.

En tout état de cause, les faiblesses des outils de classement des états de santé et les risques de détournement de ceux-ci dans un contexte eugénique appellent à une nouvelle réflexion.

Isabelle Zaleski, médecin, mariée, deux enfants.

Tables du tome XXV (2000)

Classement par ordre alphabétique des auteurs (colonne de gauche), avec indication de leur nationalité (B : Belgique ; CH : Suisse ; D : Allemagne ; E : Espagne ; F : France ; G.-B. : Grande-Bretagne ; I : Italie ; L : Liban ; P : Portugal ; PL : Pologne ; SL : Slovénie ; USA : États-Unis) ; Avant le titre des articles (colonne centrale, un astérisque [*]) indique qu'il s'agit d'une traduction. Dans chaque cas, les lettres E, S, T, D, rappellent que ces articles ont été publiés respectivement dans les parties « Editorial », « Thème », « Dossier ». Les chiffres (colonne de droite) renvoient successivement au numéro de cahier dans le tome et à la pagination. Rappelons enfin que les références des articles publiés avant 1986 se trouvent dans notre numéro hors-série *Tables et index 1975-1985*.

Nom	Prénom	Titre	R	N°	Pages
ANTONELLI	Mario	*Trinité et Eucharistie chez Blondel	T	3	41-58
ARMOGATHE	Jean-Robert	<i>In hymnis et canticis</i>	E	4	7-15
ARMOGATHE	Jean-Robert	Les normes générales de la musique sacrée	T	4	34-50
ARMOGATHE	Jean-Robert	Épouse du Christ et mère des fidèles, À propos de la déclaration Dominus Jesus	S	6	67-80
BALTHASAR	Hans Urs von	*Ascèse	T	2	63-78
BALTHASAR	Hans Urs von	*« Ce que je dois à Goethe »	S	4	97-102
BARDOUT	Jean-Christophe	Les métamorphoses de la concupisence	T	2	53-62
BAVEREZ	Nicolas	La dialectique de la mondialisation entre prospérité et instabilité	T	1	35-44
BEDOUELLE	Guy	Le tout dans le fragment Hommage à Robert Bresson	S	3	105-112
BEDOUELLE	Guy	Ruptures ecclésiales et réponses eucuméniques, Le drame d'un millénaire	S	6	97-112
BETHOUART	Bruno	Justice pour les travailleurs,	T	5	25-38
BORRMANS	Maurice	Les évaluations en conflit autour de <i>Nostra aetate</i>	S	5	96-123
BOULNOIS	Olivier	Du Jubilé à l'Eucharistie	E	3	7-8
BOULNOIS	Olivier	La fin des vertus	E	5	5-10
BRAGUE	Rémi	Les conditions d'un avenir	S	2	113-124
BRAGUE	Rémi	Angoisse de la raison	T	6	13-24
CARRAUD	Vincent	Tout ce qui est dans le monde	E	2	7-25
CAZELLES	Henri	Dieu sauveur et créateur de l'univers	S	5	81-95
CESSARIO	Romano	*Ce que les anges voient au crépuscule	T	6	41-51
CHALINE	Olivier	Mondialisation et bien commun	E	1	7-10
Clarisses d'Eindhoven		*Mourir à soi-même	T	5	61-70
COMMUNIO		Pour une enquête internationale	T	4	17-23
CRISTIANI	Claudio	*« Que nul d'entre vous ne lèse son frère »	D	3	67-84

Nom	Prénom	Titre	R	N°	Pages
de BERRANGER	Olivier	Pour un affrontement mystique	S	3	99-104
DE CARVALHO	María Manuella	*La dimension trinitaire de l'adoration eucharistique	T	3	9-18
DIEUAIDE	Jean-Michel	Le répertoire musical des assemblées : un instrument du Mémorial	T	4	71-77
DOBSZAY	Laszlo	*Musique liturgique et tradition populaire	T	4	51-65
DUCHESNE	Jean	Bienheureux Jacques Fesch, Un provocation bienvenue	T	5	39-48
ESPEZEL	Alberto	*La chair du Salut	T	3	59-66
FIGURA	Michael	* Convoitise et désir de Dieu	T	2	27-38
FISCHELLA	Rino	*L'indulgence et la miséricorde de Dieu	D	3	85-97
HAMELINE	Jean-Yves	Fragment d'une histoire moderne du chant d'Église	T	4	24-33
HARADA	Damien	La contemplation et la musique	T	4	93-96
HENRICI	Peter	*L'innommé, Maurice Blondel dans l'Encyclique <i>Fides et Ratio</i>	T	6	53-66
HENRY	Michel	Incarnation	S	6	81-96
HENTSCHEL	Georg	*Le sens des commandements dans l'Ancien Testament	T	2	39-51
JOBLIN	Joseph	Actualité du christianisme dans le processus de mondialisation	T	1	57-70
LANDES	Serge	Déraison de l'économisme	T	1	11-18
LAURENT	Annie	L'Église de France et l'Islam : Histoire d'une rencontre	T	6	113-124
LEHMANN	Karl	*Libres dans la foi	S	5	71-80
LONGEAT	Jean-Pierre	Musique liturgique et contemplation	D	4	78-92
LUSTIGER	Cl. Jean-Marie	Adresse au Symposium des amis de l'orgue	T	4	66-70
MACHEFERT	Hélène	La vertu du plaisir	T	5	49-60
MALINVAUD	Edmond	Mondialisation et autres transformations de notre système économique	T	1	19-34
OUELLET	Marc	L'Eucharistie, cadeau nuptial	T	3	19-40
OUELLET	Marc	La justice de l'Alliance	T	5	11-24
PENNA	Romano	* L'accomplissement des temps et la théologie chrétienne de l'histoire	D	1	89-106
PUSKAS	Laszlo	*To be or not to be	S	4	103-121
ROUXEL	Jean-Yves	La participation du Saint-Siège à la conférence sur la sécurité et la coopération en Europe	T	1	71-88
SALES	Michel	Nations, Transformations mondiales en cours et Bien commun de l'humanité	T	1	44-56
SCOLA	Angelo	*Liberté humaine et vérité selon l'Encyclique <i>Fides et Ratio</i>	T	6	25-39
STEIN	Edith	*Pensées pour la semaine sainte 19338	D	2	79-90
STEIN	Edith	*Dialogue nocturne	D	2	91-100
STRUKELJ	Anton	*De la chair à l'oratoire, Théologie et prière chez Balthasar,	S	2	101-111
TERRIEN	Yann	Hitchcock : le mal et la rédemption	S	3	113-119
TILLIETTE	Xavier	L'Encyclique du siècle à venir	S	6	5-12
VANNI	Hugo	* L'apocalypse est-elle millénariste ?	D	1	107-124

COMMUNIO

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

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 : Vincent CARRAUD. Rédacteur en chef : Olivier CHALINE. Rédacteur en chef-adjoint : 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, Christophe Carraud, Jean Congourdeau, Philippe Cormier (Nantes), Michel Costantini (Tours), Mgr Claude Dagens (Angoulême), Marie-José Duchesne, Irène Fernandez, Stanislaw Grygiel (Rome), Roland Hureaux, Didier Laroque, Patrick Le Gal, Marguerite Lena, Étienne Michelin, Paul McPartlan (Londres), Jean Mesnard, Jean Mesnet, 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.: (1) 42.78.28.43, fax : (1) 42.78.28.40.

Abonnements : voir bulletin et conditions d'abonnement en fin de numéro.

**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 : Svesci 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 : Miedzynarodowy 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 Paulo II, Palma de Cima, P-1600 Lisboa.

SLOVÈNE : Mednarodna Katoliška Revija Communio

Dolničarjeva, 4, SLO-1000 Ljubljana.

TCHÈQUE : Mezinárodní Katolická Revue Communio

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

UKRAINIEN : Ukraine Communio

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

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

