

Revue catholique internationale
COMMUNIO

XVI, 1 — janvier-février 1991

La vie éternelle

« La gloire de Dieu, c'est l'homme vivant, et la vie de l'homme, c'est la vision de Dieu ».

Irénée de Lyon,
Contre les hérésies, IV. 20. 7.

« Ce que je puis vous affirmer néanmoins, c'est qu'il n'y a pas un royaume des vivants et un royaume des morts. Il n'y a que le royaume de Dieu, vivants ou morts, et nous sommes dedans ».

Georges Bernanos,
Journal d'un curé de campagne

Sommaire

Thématique

Hans-Urs von BALTHASAR : L'homme et la vie éternelle

- 4** Les multiples mythes de l'au-delà sont certes un tâtonnement vers le sens de l'existence. Mais la foi chrétienne résonne comme une libération : pas plus que le Christ au matin de Pâques, nous ne serons dépossédés de nous-mêmes dans l'au-delà. C'est à l'amour du Père que nous devons une vie qui traverse la souffrance et la mort, dès maintenant.

Jesûs LUZARRAGA : La vie éternelle dans les écrits de Jean

- 25** Dans le quatrième Evangile, l'Apocalypse et les Epîtres, la vie éternelle est d'abord ce que donne le Christ. Elle est surtout la personne même de Jésus : le Père donne d'entrer en communion avec lui par la mort du Fils, qui est la Vie même.

Jean-Luc ARCHAMBAULT : L'actualité de la vie éternelle

- 36** La vie éternelle n'est-elle que le lointain avenir qui prendra la suite de notre vie terrestre ? Il n'en est rien ; la vie éternelle est, ici-bas, une exigence. Son actualité se manifeste dans quatre questions : l'écologie, les droits de l'homme, le rôle des mathématiques, la place du dimanche. Nous devons vivre de la vie éternelle, donnée par Dieu, chaque jour.

Vincent CARRAUD : L'éternité ou la vie

- 50** Pour la philosophie, la vie et l'éternité sont contradictoires. Au-delà d'elle, la foi nous invite à confesser ce paradoxe : une éternité qui nourrisse notre espérance. Seule la liturgie peut nous en fournir l'attestation dans l'eucharistie.

Jan AMBAUM : Le salut pour tous ? Le concept de l'espérance du salut chez Hans-Urs von Balthasar

- 54** Le salut de tous ne doit pas être l'objet d'un système (apocatastase) qui permettrait de *savoir* que l'enfer est vide ; en revanche, rien n'interdit qu'il soit l'objet d'une espérance en la miséricorde de Dieu, à laquelle nous ne pouvons pas fixer de limites.

Patrick LE GAL : La vie bienheureuse selon Fra Angelico

- 71** Ce que l'art oratoire n'arrive pas à suggérer, ce que la parole la mieux inspirée défaille à expliquer parce qu'il faut soutenir une durable méditation, le pinceau du bienheureux Angelico parvient à nous le faire aimer et discerner avec une rare maturité spirituelle et une clairvoyance théologique qui ont valu au frère Giovanni ce surnom d'« angélique » par comparaison avec Thomas d'Aquin, prince des théologiens.

David L. SCHINDLER : Le temps dans l'éternité et l'éternité dans le temps.

- 77** La philosophie oppose temps et éternité, action et contemplation. Mais la foi dans la vie éternelle nous invite à dépasser ce dualisme, à la suite des analyses du poète T.S. Eliot et du théologien H.U. von Balthasar. Dans le Christ, l'Eternel, le Vivant est entré dans le temps pour que notre vie s'ouvre à l'Eternel. Contempler n'est donc rien d'autre que replacer notre vie dans le flux de l'éternité.

Marie-Christine CHALLIOL : Une éternité en devenir

- 94** Peut-on penser l'éternité autrement que de façon purement négative, comme l'envers du temps ? C'est ce que l'on demande ici plus particulièrement au philosophe allemand Schelling (1775 - 1854), à travers sa conception d'un Dieu éternel et pourtant vivant.

Signets

Cardinal Joseph RATZINGER : Une société à réformer sans cesse

- 101** Ce n'est pas d'une Eglise plus humaine que nous avons besoin, mais d'une Eglise plus divine. Plus nous échafaudons de structures, aussi modernes soient-elles, et moins il y a de place pour l'Esprit et pour le Seigneur, et donc moins de liberté. La véritable réforme doit être une ablation : retrancher les scories qui voilent en nous l'image de Dieu. La véritable libération est la réception du pardon, qui renouvelle la communion dans l'Eglise et l'ouvre à l'Infini divin.

Gaston FESSARD : Le National-Socialisme ou l'idéologie soeur du marxisme

- 115** Le marxisme-léninisme voit son ennemi dans le « fascisme », sous lequel il regroupe aussi bien le nazisme que le fascisme italien, ou les différents populismes ou corporatismes de l'entre-deux-guerres. Il masque ainsi la proximité de frère ennemi qui l'unit à l'hitlérisme. Le P. Gaston Fessard (1897 - 1978) le rappelle dans cet article qui, peut-être pour cette raison, ne put paraître de son vivant.

125 Tables du tome XV — 1990

Hans-Urs von BALTHASAR

L homme et la vie éternelle

I. Autrefois la nostalgie, aujourd'hui l'indifférence

Une chose est très surprenante, pas du tout évidente, et n'est sûrement pas un signe certain du progrès de l'histoire : tous les peuples anciens se sont fait toutes sortes d'idées de l'Au-delà tandis que manifestement l'homme moderne ne s'y intéresse plus guère. Comme si un tendon lui avait été coupé, de sorte qu'il ne peut plus, comme autrefois, courir vers le but, comme si on lui avait rogné les ailes et que face à la transcendance son esprit avait un organe atrophié. D'où cela peut-il venir ?

Certes les peuples anciens étaient eux aussi très intéressés par leur existence terrestre : ils bâtissaient leurs maisons, des palais, des temples, organisaient leurs Etats, faisaient la guerre, écrivaient l'histoire et composaient des épopées et des drames. Mais tout cela ne semblait pas étancher leur soif d'existence et d'activité ; ils rêvaient d'une autre vie, d'une vie éternelle, et les idées qu'ils s'en faisaient étaient extrêmement variées, non seulement de peuple à peuple mais aussi chez le même peuple ; les images de l'Au-delà variaient et même se contredisaient souvent, mais il était très rare qu'elles fassent totalement défaut. La négation de la survie (quelle qu'en soit la forme) était le plus souvent le fait de philosophes isolés qui, en outre, appartenaient presque toujours à une époque tardive empreinte de désillusion. Il est à la fois instructif et émouvant de classer les tentatives de ces peuples anciens, de regarder, par dessus les murs de cette existence passagère, vers un mystère d'une telle ampleur que personne ne peut s'en faire une idée exacte. Lorsque nous parcourons cette liste, nous avons un peu le sentiment que dans chaque tentative il y a une part de vrai, mais une part différente. Il se peut que la plus grande part soit inexacte. Mais par contre il n'est pas évident que ce qui s'avère

exact, dans chaque essai de représentation, puisse s'accorder avec les autres.

Très répandue est l'idée d'une vague survie (doit-on dire : d'une vie végétative ?) des défunts : on cherche souvent à les secourir en mettant des vivres dans leurs tombes pour remédier ainsi à leur faiblesse. Ulysse est descendu aux enfers et y a déposé une écuelle de sang, pour donner à boire aux âmes vivant dans le Royaume des ombres, afin qu'elles se souviennent un court instant de leur vie antérieure. Le Judaïsme primitif avait, comme beaucoup d'autres peuples, des représentations du même genre. Certes, le mort est bien mort, il n'est pas pour cela tombé dans le néant. Il est le même, dans un autre état peu enviable, et le vivant éprouve à son égard une commisération mêlée de crainte : peut-être pourrait-on l'aider.

L'idée qu'on s'en fait peut aussi s'inverser : de l'angoisse des vicissitudes et de l'anxiété de l'incertitude des choses terrestres, le mort est passé à un état qui dure. Son repos est reconfortant et ne se passe peut-être pas non plus dans la solitude : il « rejoint ses pères » et repose dans « le sein d'Abraham ». Alors, à côté de la mort et des adieux perpétuels d'ici-bas, la situation du défunt apparaît comme une sorte d'état de vie permanent.

Mais au milieu de tout cela court l'idée d'un juste retour des choses par delà le temps : le scélérat et celui qui a souffert injustement ne peuvent avoir le même sort dans l'Au-delà. Une part de ses actions suivent l'homme ; s'il est certain que le bien sera récompensé, il est plus certain encore que l'homme doit expier le mal par lequel il a bouleversé l'ordre du monde. Sinon il devrait être enchaîné pour l'éternité à sa méchanceté, comme un vivant à un cadavre en décomposition.

Ici se fait jour l'idée des lieux de purification avec leurs tourments et, encore plus directement, le mythe de la réincarnation, mythe ténébreux sur lequel on ne peut guère réfléchir jusqu'au bout. Le coupable doit entrer dans une nouvelle existence pour expier ses crimes antérieurs : cette nouvelle existence est-elle déjà une réparation parce qu'elle est pire et aggravée ? Ou bien l'homme se voit-il offrir (par l'effet de quelle grâce ?) une existence où il ait l'occasion de se mieux conduire ? Qu'arrive-t-il s'il en manque à nouveau l'occasion ? Y a-t-il un oui et un non définitifs ? Et comment quelqu'un peut-il expier une faute dont il ne sait plus rien dans l'existence actuelle ? Est-il d'ailleurs la même personne ? L'idée, née d'une exigence inéluctable, se perd dans une voie sans issue.

Ou bien doit-on dire que l'homme est en vérité une âme qui, dans la vie corporelle passagère, se trouve en exil, dans une « tombe » dont la mort la délivre ? Mais il faut alors mettre l'existence corporelle en lien avec l'erreur et la faute, idée qui ne nous satisfait pas, car malgré tout il y avait du bon dans la vie, et nous ne voudrions pas oublier et regretter éternellement tout ce que nous avons vécu.

Mais ne tenons-nous pas trop à notre moi ? N'est-ce pas de l'égoïsme de vouloir être, pour l'éternité, ce moi, toujours le même, borné, centré sur lui-même ? La vraie libération ne serait-elle pas plutôt de s'évader enfin de la prison de ce moi et, dans la vie de l'Univers, de s'unir à ce qui, dans ces individualités innombrables, constitue l'essentiel, le durable, le valable ? Ne devrions-nous pas, dès ici-bas, commencer à briser notre moi, à dépasser nos petits points de vue égocentriques et, partant d'un point de vue général, à juger, sentir, agir pour tous ceux qui en sont dignes ?

Aucune de ces idées des peuples anciens ne peut trouver son achèvement ; partout on tâtonne dans l'obscurité et on se heurte à un mur. Et on ne peut pas, non plus, additionner les différentes idées pour déduire la vérité de la somme obtenue. Elles se contredisent entre elles. Mais quelle recherche ! Quelle marche infatigable à l'intérieur du cercle, pour voir si la porte de la libération ne se trouverait pas quelque part ! Combien on s'intéresse au sens de l'existence, jusqu'à la provocation à l'égard des dieux inconnus, au point qu'on ne peut pas s'en tenir à cette condition mortelle et qu'il faut coûte que coûte en trouver le sens !

Mais alors pourquoi ce manque d'intérêt aujourd'hui ? On ne se pose plus de question, on se laisse vivre, on savoure l'instant présent autant qu'il est possible. Ça nous est égal, que l'existence s'achève ou non avec la mort. On est absorbé par l'entreprise, par le gain d'argent ou par l'aide aux pays sous-développés ; on s'octroie peut-être, à l'aide de drogues, une petite excursion dans un paradis de rêve ; on se laisse porter par le courant confortable de l'évolution, et on est déjà satisfait lorsqu'on a apporté sa minuscule contribution au bonheur (très problématique) de l'humanité à venir. Tous ne se satisfont pas d'aussi peu, mais pourtant, c'est le cas d'un grand nombre. Pourquoi ?

Il ne serait pas impossible que le christianisme en porte la responsabilité. A partir de l'événement pascal, il a donné, à la

question du sens de la vie et de la mort, une réponse tellement inouïe qu'il a en quelque sorte concentré sur lui-même tout tâtonnement et toute recherche. Mais il exige la foi, et l'homme la trouve amère.

Quand, pour quelque raison que ce soit, l'homme refuse le oui à Jésus-Christ, il lui faudrait, de sa propre initiative, continuer sa recherche, et il a l'impression que, maintenant, cela ne vaut pas la peine. Le paysage tout entier a déjà été parcouru en tout sens, il n'y a plus rien de nouveau à découvrir. Laissons les choses en l'état. Contentons-nous du tout petit peu qui est sûr, c'est-à-dire notre vie mortelle. Le christianisme est, également de ce point de vue, une affaire dangereuse : « A celui qui n'a pas, on ôtera même ce qu'il a ». C'est là toute l'affaire et nous allons voir comment Dieu règle toute l'affaire dans le Ressuscité.

II. Le Ressuscité : être soi en Dieu

Question embarrassante et insoluble : est-ce que l'expression du moi (qui nous accompagne toute la vie et nous apparaît, tantôt comme notre trésor le plus précieux, tantôt comme une chaîne, une prison), est-ce que cette expression du moi cesse à la mort, ou est-ce qu'elle se poursuit ? Cette continuation n'a pas à être envisagée au sens temporel, comme si après la mort le fleuve du temps poursuivait son cours à l'infini ; il convient simplement d'affirmer que l'expression et la réalité du moi ne s'achèvent pas avec la vie terrestre. Il ne nous sert à rien de tenter une distinction entre un moi plus haut et un moi plus bas (l'un relevant du *noumène* et l'autre du *phénomène*, ou quelle que soit l'expression utilisée). La question n'en revient pas moins. Et elle nous tourmente, car nous savons que si l'expression de notre moi cesse, tout le monde, le prochain (et Dieu lui-même) perd son intérêt. Alors il n'y a plus rien pour nous. Mais nous savons aussi que tant que nous n'avons pas dépassé le point de vue selon lequel nous ramenons tout au centre que constitue notre moi et mesurons tout à l'effet qu'il produit sur nous, nous ne sommes pas vraiment libres, nous ne sommes pas vraiment ouverts à la réalité, telle qu'elle est en elle-même. Nous pouvons rêver d'une solution de ce genre : c'est le corps qui, de par ses limites, nous oblige à être toujours avec nous-mêmes, à ramener tout à nous-mêmes : de même que le corps réagit au chaud et au froid, au sucré et à l'acide, de même

l'âme qui habite le corps réagit à ce qui est sympathique et antipathique, intéressant et ennuyeux, etc. Si un jour nous sommes débarrassés de ce corps, alors notre âme s'ouvrira peut-être toute grande à toutes choses, telles qu'elles sont ; elle sera alors pure extase face à l'Univers et participera ainsi à la réalité tout entière. Mais, à ce rêve, il convient d'opposer tout de suite cette question, source de désenchantement : cette attitude extatique peut-elle encore avoir conscience de l'être ? Existe-t-il une personne qui soit ainsi ouverte à tout ? Si ce moi ne se sent plus être moi, est-il alors encore capable d'expérience ? Moi ou plus moi : telle est la question.

Il y a un seul cas, dans l'histoire spirituelle de l'humanité, où cet antagonisme mortel « ou bien, ou bien » se trouve dépassé : c'est Jésus-Christ qui, par-delà la mort, rencontre le « moi vivant » qu'est son Eglise, mais un « moi » qui monte « vers mon Père et votre Père ».

Pourquoi, dans le cas du Christ, la réalité et l'expression du « moi » ne sont-elles, à aucun point de vue, une chaîne dont la mort devrait le délivrer ? Parce qu'il ne dit « moi » que dans la mesure où il sait que le Père lui dit « toi ». Il n'est pas « moi » pour lui-même, mais pour le Père qui le veut, « a besoin » de lui pour « mettre en lui toutes ses complaisances », pour le Père qui l'aime (et cela pas par un tel hasard qu'il pourrait en aimer aussi un autre, ou n'aimer personne, ou n'aimer que lui-même), mais qui l'aime parce qu'il est l'expression de son amour éternel et absolu qui, sans lui, ne pourrait être l'Amour. La vie intime du Fils de Dieu n'est autre que l'amour du Père. Et le Père, qui lui a « tout donné », lui a aussi donné d'être son propre centre et sa propre origine : il ne lui faut pas seulement adopter sans cesse l'attitude passive de celui qui est comblé, car il peut avoir la même activité créatrice que le Père : étant de même condition, ils peuvent se prouver leur amour réciproque, tandis que l'Esprit Saint, l'Esprit divin et unique de l'Amour, procède des deux. Si le Fils de Dieu devait se considérer à jamais comme n'étant que le don du Père à son égard, cela aurait quelque chose d'humiliant. Il peut être décevant de n'avoir sans cesse qu'à dire merci, on voudrait aussi faire une fois du fond du cœur un très grand cadeau. C'est le cas de l'homme et de la femme qui, en engendrant l'enfant et en lui donnant naissance, peuvent se faire le cadeau inouï d'une troisième personne. Et Dieu le Fils dit « merci de me permettre d'exister », et ainsi il peut rendre au Père la Divinité tout entière qui lui a été offerte : l'Esprit Saint, l'Esprit d'Amour, procédant du Père et du Fils.

Et alors, le Fils s'est fait homme, et, en tant qu'homme, il est en communication avec tout le monde créé, avec tous les êtres qui y vivent, avec nous tous qui souffrons de l'étroitesse et de la détresse de notre « moi » et voudrions bien en sortir pour pénétrer dans l'espace d'ouverture et de plénitude. La « Rédemption », cela veut dire essentiellement que le Fils, en communiquant avec nous, est chargé de tout ce qui, dans l'expression de notre moi, est fautive, égoïsme, repli sur soi (il a porté sur la croix les mille mesquineries de notre vie), pour nous amener à la dimension de l'expression de son moi faite de reconnaissance et d'amour.

Si nous le laissons faire en nous, nous pouvons renaître de Dieu le Père, c'est-à-dire que, comme le Fils, c'est au Dieu d'amour que nous devons notre moi. En effet il demande à Madeleine d'annoncer à ses frères : « Je monte vers mon Dieu et votre Dieu ». Il supprime la distance entre lui et nous, et il nous emmène dans le souffle de l'Esprit divin : « Tous ceux qui se laissent entraîner par l'Esprit de Dieu sont les fils de Dieu ».

Mais comme nous sommes des fils, ce n'est pas seulement dans un état de passivité que nous recevons aussi cet Esprit ; mais dans la dimension et l'ouverture de l'Esprit de Dieu, nous pouvons vivre et agir avec la fécondité du créateur, au point de pouvoir laisser notre vie, nos actes et notre amour se transformer en offrande à Dieu lui-même et en réponse méritoire. Si nous sommes totalement redevables à Dieu de notre moi, il nous remerciera également de tout ce qui, dans notre vie et dans nos actes, est conforme à la volonté divine et que nous lui offrons en retour.

Le monde entier a été ouvert à Dieu dans le Christ. En nous offrant ce monde, Dieu en fait le cadre de notre vie et de notre liberté d'action et, en agissant dans ce monde selon nos capacités et en le façonnant selon le plan de Dieu, nous pouvons rendre à Dieu quelque chose qu'il accepte comme un cadeau de notre part.

La Trinité n'est donc pas seulement un dogme confus dont on ne comprend rien. C'est pour nous la vérité sur la vie et la mort. Si Dieu n'est pas trinitaire, il n'y a pas de solution pour notre moi. S'il l'est, nous pouvons affirmer notre moi parce que Dieu dit « tu » à chacun d'entre nous, et parce que ce « moi-tu » nous autorise à dire un vrai « nous » dans l'Esprit Saint.

III. Le Ressuscité : la souffrance qui devient béatitude

La souffrance de ce monde est affreuse. Elle fait irruption dans toute existence : c'est la déception, la faiblesse, la maladie, la mort de ceux que nous aimons, notre propre mort. Mais, chez certains, elle est d'une telle intensité qu'à la regarder, non seulement leur propre existence mais toute existence apparaît absurde et même démoniaque. Toute théodicée échoue, elle donne une impression de naïveté en face du caractère redoutable de l'existence. Et plus l'humanité est sensible à la souffrance des victimes « d'humiliation et d'outrages », moins les avocats de Dieu sont persuasifs. Il ne resterait à la rigueur qu'une seule ressource : que Dieu lui-même défende sa cause.

Il l'a fait lorsque le Ressuscité a montré les marques de ses blessures. Dans ces marques en effet il y a non seulement l'atome de souffrance qu'un crucifié (un parmi des centaines de mille) a dû supporter pendant trois heures, mais la souffrance du monde entier. « Il a porté notre faute et nos plaies » parce que « Dieu a voulu que pour nous il se fasse péché » et que, « victime de nos fautes, il a donné sa vie pour tous ».

Toute la foi chrétienne tient dans cette assertion : « pour nous tous ». La manière dont le Fils de Dieu peut se faire le centre actif de toute la souffrance du monde dans tout ce qu'elle a d'absurde, et d'abandon de la part de Dieu, cette manière ne nous est pas perceptible. Mais il est sûr que, lorsqu'il a montré les marques de ses blessures, ce n'étaient pas les cicatrices d'une souffrance privée, individuelle parmi d'autres, mais les symboles de la souffrance du monde en général. Par delà la mort et l'enfer (c'est-à-dire l'éloignement définitif de Dieu) il surgit à la lumière avec les marques de ses blessures. La voie sans issue a une issue.

Et non seulement cela : l'absence d'issue, l'inutile, les horribles ténèbres de la douleur vécue, se trouvent être en fin de compte la voie, le sens, l'utilité, la miséricorde. Ce n'est pas croyable, mais la foi seule le conçoit. Que conçoit-elle donc ? Qu'au point le plus intime de toute souffrance (point que l'individu n'atteint plus avec sa conscience et où il n'éprouve que le caractère absurde et insupportable de ses douleurs), là se trouve quelqu'un qui, par pur amour de Dieu et du monde, s'est laissé aller jusqu'à l'insupportable. Par amour de Dieu, parce que le *non* de l'homme libre à l'égard de Dieu est à l'origine de la souffrance, et qu'au centre de la souffrance Dieu doit se rendre compte de l'amour qu'on a pour lui. Par amour

du monde, parce qu'en souffrant en solidarité avec tous ceux qui sont atteints par la souffrance, il arrache à la frayeur de la solitude sa pointe acérée et ses crochets à venin. Personne ne peut plus dire qu'il est abandonné en situation absurde : quelqu'un est avec lui, quelqu'un qui est encore davantage dans une situation d'absurdité et d'abandon.

Naturellement, une telle solidarité n'a finalement de sens que si elle n'est pas seulement un geste d'homme à homme ; une solidarité de ce genre peut être touchante, elle peut éventuellement, pour quelques instants et sur un certain parcours, apporter de la lumière dans la souffrance d'autrui, lorsqu'on dit à la personne qui souffre : « Je suis près de toi, j'essaie de t'accompagner... ». Mais à un moment donné cette lumière s'éteint et l'impuissance de l'accompagnement purement humain devient manifeste. On ne peut plus rejoindre la personne qui souffre.

Non, il faut réellement le geste de Dieu en direction de l'homme. Et dans Jésus-Christ, le crucifié, Dieu adresse à l'homme son dernier mot, fait de silence. Avec d'autant plus d'insistance qu'il est muet. Depuis longtemps la parole n'aurait plus d'utilité. Affirmations, larmes de compassion ne sont pas à la hauteur de la situation. La seule voix qui porte encore, c'est celle de l'être, de l'être accompagnateur, désormais dans l'ineffable, dans l'insupportable, dans cette solitude que crée l'extrême souffrance et où se brisent même les mots qui expriment l'accompagnement.

Dieu lui-même doit inventer sa théodicée. Il lui a fallu déjà l'inventer lorsqu'il a doté les hommes de la liberté, de la faculté (et donc de la tentation) de lui dire non, à lui et à son « commandement », de préférer vivre pour soi plutôt que pour Dieu, et de s'égarer ainsi dans l'absurde et l'insupportable. Alors il lui a fallu avoir à l'esprit « l'impossible possibilité » de suivre l'homme même dans les conséquences les plus extrêmes de sa liberté d'homme, d'apporter à la traduction du *non* qu'est la souffrance le soutien d'un *oui* plus marqué et de la transvaluer pour en faire une expression de l'amour.

C'est alors seulement qu'il ressort que Dieu est réellement Dieu (si libre qu'il peut laisser l'homme complètement libre) et que le monde est réellement monde, c'est-à-dire si « majeur » que, de sa propre responsabilité, il peut s'égarer même dans l'opposition à Dieu et dans l'absurde. C'est alors seulement qu'il n'y a plus, de part et d'autre, aucune limite à la liberté. C'est

alors seulement que l'homme souffrant n'est plus écrasé par la puissance de Dieu, mais que le monde, avec l'ensemble de ses abîmes et de ses horreurs, avec toute son absurdité et sa cruauté, peut être absorbé dans le sein de l'Absolu et y trouver sa justification. Plus la souffrance est profonde, plus encore l'amour se révèle profond. Il est profondeur d'autant plus grande, insondable. Et c'est là, dans cette profondeur d'autant plus grande, que se produit le tournant, la résurrection des morts, la justification de l'absurde et sa faculté de se trouver un sens.

Aucune religion n'a pu trouver un sens éternel à la souffrance. Les religions sont habituellement des remèdes à la souffrance : elles enseignent comment la surmonter, comment y devenir insensible, comment voir dans la souffrance du monde les ombres nécessaires à la beauté d'un tableau. C'est là évasion ou subterfuge. Le christianisme regarde la souffrance dans la prunelle des yeux et se mesure à elle.

Le Dieu qui « essuiera toute larme » n'est pas quelqu'un qui lui-même ignore tout des larmes. Il a pleuré sur Jérusalem et « dans sa vie charnelle, tourné vers le ciel, il a poussé des cris de supplication retentissants et mêlés de larmes » et « en pleine souffrance il a appris l'obéissance ». Il en sait la signification. Le monde, qu'il voulait amener à lui, avait au préalable à déployer toutes ses potentialités pour que Dieu lui aussi ait l'occasion de prouver sa toute-puissance (par delà notre faiblesse et avec elle).

IV. Le Ressuscité et la communion des saints

Le Seigneur avait prédit sa mort et sa résurrection, mais, lorsque ses disciples le rencontrèrent bien vivant, aucun ne voulut l'admettre. 11 leur semblait impossible que la résurrection des morts puisse commencer au cours du déroulement de l'histoire, alors qu'eux, ils continuaient encore à vivre dans l'attente de la mort. Les Juifs assimilaient « la résurrection des morts » à « la fin du monde ». Ainsi donc Jésus semblait être seul de l'autre côté de la tombe, les disciples étant tous en deçà.

Mais Jésus est l'homme pour les autres hommes ; là où il est, il n'est jamais seul. L'Eglise primitive le sait bien lorsque (dans des textes très anciens) elle confesse que Jésus est mort et ressuscité « pour nous ». Et dans saint Jean Jésus formule la promesse : « Là où je suis, là aussi sera mon serviteur ; si

quelqu'un me sert, mon Père l'honorera ». Et ceci, qui est encore plus fort : « Père, je veux que là où je suis, ceux que tu m'as donnés soient aussi avec moi, afin qu'ils voient ma gloire, la gloire que tu m'as donnée ». (*Jean* 17,24). Il ferme résolument la tombe qui sépare : « Je ne vous laisserai pas orphelins. Encore un peu de temps et le monde ne me verra plus ; mais vous, vous me verrez, car je vis et vous vivrez aussi » (*Jean*, 14, 18-19).

Ce n'est donc pas seulement à travers ses apparitions qui, en effet, sont passagères mais c'est par tout ce qu'il est que, par delà la mort, il fonde une nouvelle communauté : ici prend naissance la vraie communion des saints. Les « saints », ce sont ceux qui ont été « sanctifiés » ou « consacrés » par le don que Jésus, en mourant, fait de sa personne, dans la mesure où leur vieux moi égoïste s'est, en principe, brisé au contact de la croix et a été mis sur le compte du passé. Qu'ils le veuillent ou non, qu'ils le sachent et le comprennent ou non, par delà la tombe ils sont unis à lui d'une manière extrêmement mystérieuse. La mort dont ils mourront encore, n'est pas la grande mort dont, une fois pour toutes, il est mort pour eux par avance. Ainsi l'Eglise d'autrefois, à l'occasion d'un baptême, ne peut absolument rien faire d'autre que de proclamer qu'être saisi par la réalité du Christ, c'est mourir et ressusciter avec lui. Grâce à Dieu, les croyants sont « sauvés du pouvoir des ténèbres et transférés dans le Royaume d'amour de son Fils ».

C'est pourquoi, du point de vue du monde, il est ou n'est absolument pas difficile de dire « où » ils sont réellement. Naturellement ils sont « dans le monde » et Jésus ne demande pas à son Père « de les retirer du monde » (*Jean* 17,15) et saint Paul dit aux Corinthiens qu'il ne peut pas les transplanter hors de ce monde. Et pourtant ils ont rejoint « la cité du Dieu vivant, la Jérusalem céleste » où ils ont « droit de cité » au point d'être « étrangers » dans leur condition mortelle.

Le monde ne peut pas comprendre, (et même les chrétiens ne le comprennent guère), que depuis la résurrection du « Premier né », le Christ, ils sont déjà établis dans la vie éternelle. Le monde pense qu'il y a là contradiction, ou que, si l'on choisit d'avoir une place dans la vie éternelle, on a alors « trahi la terre ». Le monde ne sait pas que le Ressuscité en personne l'a lui-même déjà entraîné vers Dieu, qu'il lui a attribué une profondeur et une largeur qui lui appartiennent, que désormais la distance et la distinction entre le ciel et la terre ont commencé

à s'estomper et que, comme on dit, « le mur de séparation a été abattu ».

Mais, comme la loi fondamentale de ce « Royaume du Fils bien-aimé » est l'amour, on n'y trouve plus, comme le dit saint Chrysostome, « les mots de glace, mon et ton » ; en Dieu, tout nous est commun parce que Dieu a tout en commun et que tous ont Dieu en commun, chacun à sa manière unique et personnelle. Mais chacun y a également part à la manière personnelle de tous les autres. C'est cela qui constitue la richesse et le bonheur du ciel. Celui qui, sur terre, participe déjà à cet état d'éternité, peut avoir part à la gestion « communiste » des richesses divines, gestion secrète (qui donne parfois même l'impression d'être visible). Le Christ n'est pas le seul à avoir reçu le pouvoir de porter les fardeaux des autres et pour cela de donner le bénéfice des grâces de Dieu, mais le peuvent également (par lui et en lui) tous ceux à qui, après sa résurrection et dans la foi, l'espérance et la charité, il est donné de participer à la vie éternelle. On ne peut recevoir sa part sans le pouvoir de la donner. Et plus la part que l'on reçoit est grande, c'est-à-dire plus on se pénètre des sentiments de Jésus-Christ, qui ne veut être là que pour les autres, plus celle que l'on donne est opérante : passer par soi pour mener à Dieu.

Il conviendrait ici également de songer combien la mort et la résurrection de Jésus sont en rapport étroit avec son Eucharistie : ce n'est qu'en mourant pour tous et en ressuscitant pour aller à Dieu qu'il peut se donner lui-même en partage à tous (et, en lui, donner le Dieu trinitaire) pour que tous, par l'effet de l'Eucharistie, aient également part à l'esprit eucharistique de Jésus et à l'efficacité de son action. Lorsque le Seigneur nous est donné dans le sacrement de l'Eucharistie, nous recevons un peu de son état eucharistique et du pouvoir, qui s'y rattache, d'agir efficacement pour autrui.

Tout ceci court aujourd'hui le risque d'être méconnu et oublié, et pourtant c'est le centre de la foi catholique. L'Eucharistie est toujours célébrée entre le ciel et la terre comme autrefois, au bord du lac de Tibériade, lorsque Jésus, ayant préparé le repas du matin, invitait ses disciples à apporter leurs poissons pour prendre le repas en commun. Un tel repas établissait entre eux une communauté extra-temporelle nourrie de vie éternelle.

On a l'habitude (qui se perd également) d'invoquer certains saints dont on nous a dit qu'ils ont beaucoup de pouvoir auprès

de Dieu. Qui sait à quel moment la cohorte des saints connus rejoint celle des saints inconnus qui ont tant de pouvoir auprès de Dieu ? Qui sait à quel moment la cohorte des saints déjà morts rejoint celle de ceux qui sur terre vivent déjà au ciel et qui certainement ne sont pas moins prêts à donner le bénéfice de tout ce qui leur appartient ?

Ils sont nombreux ceux qui, dans les monastères, mènent une vie cachée de prière et d'offrande et qui, assurément, font partie de cette cohorte. Et beaucoup d'autres au milieu du brouhaha du monde. Nombreux aussi ceux qui supportent sans se révolter une souffrance inimaginable (camp de concentration, déportation, faim, torture, maladie) et qui la déposent (sans savoir de quelle manière) dans le trésor inconnu de la souffrance du monde que Dieu gère pour le bien de tous. « Personne ne vit et ne meurt pour lui seul ».

Quelle monstrueuse alchimie se trouve être la préparation du salut du monde ! Certes, nous devons contribuer à soulager la misère visible, mais ce faisant, n'oublions pas que, si nous vivons dans l'amour désintéressé, nous sommes beaucoup plus capables que nous l'imaginons de transformer le monde intérieurement. Ceux qui, sans le savoir, le sont le plus, ce sont justement les déshérités qui n'ont plus guère confiance en eux-mêmes, les malades, les personnes âgées, ceux qui sont à la charge des autres. Les chrétiens doivent le leur dire.

V. Tandis qu'il les bénissait, il se sépara d'eux

C'est par ces mots que saint Luc, dans son Evangile, dépeint l'événement mystérieux de l'Ascension, ou de la marche vers le Père, comme dit saint Jean. C'est l'achèvement nécessaire de tout le mouvement très sobrement décrit dans le discours d'adieu : « Je suis sorti du Père et je suis venu dans le monde ; maintenant je quitte le monde et je vais au Père » (*Jean* 16,28). Le Verbe, le Fils, est sorti du Père pour « sauver le monde », pour l'introduire dans la sphère de l'amour de Dieu et lui imprimer cet amour jusqu'aux ultimes fondements. Le Verbe de Dieu, le Fils, retourne au Père pour « préparer aux siens (et qui, en définitive, n'en fait pas partie ?) une place auprès de Dieu ». Il visualise le mouvement de l'Esprit de Dieu, son geste libre dans notre direction, et il le traduit dans une langue concrète : aller et venir. Jésus explique abondamment à ses disciples que son départ ne signifie pas qu'il prend ses distances,

au contraire c'est la condition pour qu'il vienne et reste près d'eux dans une intimité beaucoup plus grande. Il y a abolition de la distance qui, sur terre, sépare toujours deux personnes, chacune dans son corps, même dans l'amitié et l'amour : le Seigneur a déjà transformé son corps en nourriture et en boisson et il pénètre (comme à travers des portes fermées) dans le cœur de ceux qui croient en lui.

Mais, en retournant au Père, il ne nous gratifiera pas seulement de son corps mais aussi de son Esprit qui découle conjointement de Lui et du Père, si bien qu'Il ne peut le diffuser que dans l'unité (la réunion) avec le Père. Dans saint Jean le Seigneur promet les deux choses : il priera le Père de leur envoyer l'Esprit de Dieu et il le leur enverra lui-même. C'est ainsi que la fête de la Pentecôte (chez saint Luc) devient tout simplement une preuve de la divinité du Fils, car alors l'Eglise reconnaît que Jésus, en montant vers le Père, participe autant que le Père à l'Esprit de Dieu et que, issu du Père, il peut avec le Père le répandre sur le monde.

Son départ n'est donc que la condition préalable pour qu'il puisse être encore plus près de nous ou, pour mieux dire, nous rapprocher encore davantage de la sphère de l'amour divin. La preuve en est le grand geste de bénédiction de Jésus-Christ lorsqu'après avoir accompli son œuvre il disparaît de ce monde. Nous ne savons plus guère la signification de la bénédiction dans le cadre de la Révélation biblique. Nous le savons d'autant moins que beaucoup y voient un geste magique à la manière antique, qu'il faut démythifier radicalement, et dont alors il ne reste guère autre chose qu'un vœu pieux pour recommander une personne à la grâce de Dieu. Il semble que le maximum que l'on puisse faire pour autrui, ce soit de lui indiquer que bénir est au pouvoir de Dieu seul.

Aujourd'hui beaucoup de prêtres ne veulent plus admettre le plein pouvoir de bénir qui leur est donné, et au lieu de bénir l'assemblée, ils se recommandent eux-mêmes ainsi que l'assemblée à la bénédiction de Dieu. Mais ce n'est pas là l'idée de la Bible ni de la christologie. Jésus-Christ, l'homme qui vient de Dieu, bénit la terre en la quittant, et cela avec un plein pouvoir autant humain que divin, et ne fait qu'accomplir ainsi ce qui, depuis Abraham et les patriarches et à travers toute l'histoire d'Israël, était le pouvoir et même le devoir déposés dans les mains des hommes chargés de cette mission. Bénédiction du père de la tribu, du prince du clan, du chef du peuple, du prêtre, du roi, du prophète ; bénédiction que, certes, tout Israël ne

cessait de demander au maître suprême de toute bénédiction, mais que Dieu transmettait de la manière la plus solennelle à ceux qui en recevaient la mission : « Ils invoqueront mon nom sur les enfants d'Israël et je les bénirai » (*Nombres* 6, 27).

Le geste de bénédiction est étroitement lié à la mort. Lorsqu'un père est mourant, il bénit ses fils et ses descendants. Il semble qu'il y ait dans la faiblesse du mourant quelque chose de solennel, le pouvoir de concentrer le bilan de toute une existence et, avec l'autorisation de Dieu, d'en transmettre aux survivants la meilleure part, ce qui a de la valeur aux yeux de Dieu.

La Bible présente ici une chose que toute personne qui n'a pas l'esprit déformé, et qui se trouve en présence du mystère de la mort de quelqu'un qui a donné la vie à ses enfants, doit trouver convenable : de même que le père et la mère ont donné à leurs enfants plus que la vie animale, à savoir une vie vraiment humaine, spirituelle et personnelle, de même leur mort est aussi, pour leurs enfants, plus qu'un phénomène physiologique : c'est une situation extrêmement personnelle. Cet événement humain, porteur d'un sens profond, se situe, dans l'Ancien Testament, dans le contexte de l'histoire du Dieu vivant et de son peuple pour trouver son dernier achèvement dans le Christ qui, en mourant et en ressuscitant, scelle l'alliance éternelle entre Dieu et le monde.

En tant que Tout, il est lui-même le geste de bénédiction de Dieu sur le monde. Pas seulement d'une manière passive, mais de telle façon qu'avec les pleins pouvoirs de son Père il exécute lui-même ce geste. Il est la bénédiction du Père lorsque, Eucharistie dans la main du Père, il se donne en partage au monde et qu'en « action de grâces » (tel est en effet le sens de l'Eucharistie) il attribue entièrement cette surabondance de bénédiction à l'amour du Père. Mais il est aussi sa propre bénédiction lorsque, par sa parfaite obéissance jusqu'à la croix, il se fait lui-même bénédiction, et cela d'une manière active, et qu'il reçoit du Père, sans aucune restriction, le plein pouvoir de donner au monde la bénédiction du Père (qu'il est).

Comment ne transmettrait-il pas à son Eglise ce plein pouvoir qui est la plus belle chose qu'il possède ? Dans l'exercice de ses fonctions, le prêtre doit célébrer l'Eucharistie du peuple de Dieu et distribuer cette bénédiction de Dieu, mais avec l'obligation de se laisser conduire lui aussi à la croix (*Jean* 21, 18) et de se faire bénédiction. Les pouvoirs que les prêtres

ont à sa place, tous les chrétiens en sont investis à leur place : pouvoirs d'implorer et de répandre la bénédiction de Dieu sur les hommes, de près ou de loin, amis et ennemis.

Voici comment se terminait un service divin dans l'Ancien Testament : « Alors le grand prêtre, descendant de l'autel, éleva ses mains sur toute l'assemblée des enfants d'Israël pour donner d'une voix forte la bénédiction du Seigneur et pour se glorifier de l'honneur de prononcer son nom. Le peuple se prosterna pour recevoir la bénédiction du Très-Haut » (*Ecclésiastique* 50, 22).

VI. La Vie éternelle au milieu de ce monde

La vie du Seigneur ressuscité qui « est mort une fois pour toutes et qui vit désormais pour Dieu », cette vie est issue de la mort. Toute créature qui parviendra à la vie éternelle en Dieu ne peut le faire qu'en passant par la mort. La loi de l'Ancien Testament d'après laquelle personne ne peut voir Dieu et rester vivant a tout de même finalement raison. Malgré le démenti d'une interprétation littérale qui se trouvait dans le *Deutéronome*, lorsque Moïse dit au peuple : « Un peuple a-t-il jamais entendu la voix du Dieu vivant, qui lui parlait du milieu des flammes comme tu l'as entendue, sans avoir perdu la vie ? Tu as entendu ses paroles et pourtant tu es resté en vie » (*Deutéronome* 4, 33-36).

Mais quel était le contenu de cette parole de Dieu ? Moïse le révèle au peuple : « Tu aimeras Yahvé ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de toutes tes forces ». Ne faut-il pas que meure le moi s'il voit dans cette parole la vérité entière et inexorable ?

La vie chrétienne, c'est la vie basée sur la foi, l'espérance et la charité, et les théologiens nous disent que ces trois vertus sont des « vertus divines » c'est-à-dire, par anticipation, dès cette vie temporelle, un cadeau qui découle de la plénitude de la vie personnelle de Dieu, une participation à sa vision des choses, à son don trinitaire sans limite. Si c'est vrai (et tout l'Evangile et les épîtres des apôtres nous montrent que c'est vrai) alors l'homme doit se renoncer lui-même, se dépasser lui-même, mourir à lui-même pour vivre de ces forces divines. Il ne peut les trouver dans son propre centre. Il lui faut sortir de lui-même pour se laisser saisir par ces forces dont le centre est en Dieu. « Je crois, Seigneur, viens en aide à mon manque de foi » :

l'homme a compris. Jésus a tendu la main à tous les malades et pécheurs auxquels il a demandé de croire, il les a sortis d'eux-mêmes, comme pour Pierre il les a fait marcher sur les eaux, il leur a insufflé cette confiance éternelle, ce courage éternel grâce auxquels ils parviendraient au salut : « Ta foi (qui t'a été donnée) t'a sauvé ».

Il en est de même avec l'espérance d'Abraham. Que celui que ses forces vitales ont abandonné depuis longtemps et dont la femme est stérile, engendre un fils à son âge, cela il ne peut pas naturellement l'espérer : il lui faut « espérer contre toute espérance ». Et lorsqu'ensuite il lui est demandé de sacrifier le fils de la promesse, au-dessus duquel il doit brandir lui-même le couteau, quelle force intérieure peut encore lui donner l'espérance ? Tandis que son obéissance absolue absorbe toutes ses forces, son espérance lui est en quelque sorte ravie par Dieu et déposée en un lieu inaccessible, pour lui être rendue, sans qu'il s'y attende, par l'ange qui, venant du ciel, suspend le sacrifice. Abraham est mort à l'espérance humaine pour s'ouvrir désormais à l'espérance issue des forces divines. Il en est encore de même avec l'amour. Lequel d'entre nous peut prétendre qu'il a observé le principal commandement et qu'à coup sûr il aime Dieu d'un cœur sans partage et de toutes ses forces ? Ne sait-il pas plutôt, s'il a une idée de ce que cela exige, que « toutes ses forces » n'y suffisent jamais et que son cœur n'est jamais sans partage ? En proie au désespoir il lui faut, en se dépassant lui-même (mais non pas Dieu), tendre à cet amour qui est au-delà de toutes ses possibilités et dont il ne peut s'acquitter par lui-même.

C'est ce qu'a dû faire Pierre qui a renié son maître trois fois. A la question de celui-ci « M'aimes-tu plus que ceux-ci ? » il doit répondre « Oui, Seigneur, tu sais que je t'aime ». Dans cette situation, il n'est absolument pas question de répondre *non*, ce qui aurait peut-être correspondu à son honnêteté subjective. C'est purement et simplement le *oui* qui est attendu, le refuser serait désobéissance ; Pierre doit donc l'emprunter dans la vie éternelle pour le présenter au Seigneur.

« Si notre cœur nous accuse, Dieu est plus grand que notre cœur car il sait tout » dit saint Jean. Et Pierre déclare : « Maître, tu sais tout, tu sais aussi que je t'aime ». Il meurt à la conscience qu'il a de lui-même et qui l'accuse, il s'élève au-dessus de ce qui lui semble évident (et qui l'est aussi pour son maître puisqu'il sait tout), pour saisir l'amour théologique, divin et pour établir dans cet amour, en dehors de lui-même,

son nouveau centre. Dieu veille à ce que l'homme qui se laisse guider par la foi, l'espérance et la charité, pour honorer Dieu en le mettant au centre, ne devienne pas étranger à lui-même. L'homme n'est-il pas sorti de Dieu pour retourner à Dieu ? N'est-il pas au centre de lui-même lorsqu'il fait coïncider son centre avec le centre de Dieu ? Seul celui qui est assez fou pour penser que Dieu est un « autre », un « deuxième », un « étranger », peut croire que l'homme qui s'en remet à Dieu puisse être pour lui-même un étranger.

Mais s'il en est ainsi, l'homme éprouvera une certaine méfiance à l'égard de tout ce qu'avec légèreté, il retire du milieu de lui-même et qu'aucune mort n'a traversé. Sa foi doit se préparer à « connaître l'épreuve du feu », car cette foi est « beaucoup plus précieuse que l'or périssable » auquel une telle purification ne peut être épargnée afin de le débarrasser des scories. Il lui faut se heurter à la pierre de la contrariété, y faire ses preuves, et être amené jusqu'à la limite où la force de sa propre foi ne lui est plus sensible et où il ne continue à croire encore que par la force de Dieu.

Son espérance devra vivre là où, d'un point de vue humain (et ecclésial), tout semble sans espoir. Des appuis ne cessent de m'être arrachés, des perspectives ne cessent d'être dérobées à ma vue, les voix de mon cœur ne cessent d'être réduites au silence jusqu'à ce que ce ne soit plus moi qui espère mais que Dieu seul soit « mon espérance ».

L'amour est une chose à part. En effet, tant de sortes d'amour, léger et lourd, superficiel et profond, jaillissent du cœur de l'homme. Et presque toujours cet amour s'attribue à lui-même (du moins quand il a le sentiment de sa propre authenticité) la durée, la constance, la fidélité et même l'« éternité ». Si, assez souvent et au bout de peu de temps, il se sépare de son objet pour se laisser séduire à nouveau par un autre, le commun des mortels trouve cela humain et le considère avec indulgence et en haussant les épaules. Ça et là, même si le fait est rare, se rencontre la fidélité jusqu'à la mort, dans le mariage ou même en dehors. Cet amour a survécu à de nombreuses morts, là où la barque sombrait il s'est accroché à une planche, à un récif qui s'est présenté d'une manière inespérée.

L'expérience nous a appris la signification de la survie par pure grâce. Dante doit laisser partir Béatrice, comme Rodrigue Prouhèze, pour la retrouver en Dieu, là où s'achèvent

définitivement enfer et purgatoire, en l'aimant d'un amour qui s'est éteint de lui-même et qui a été ressuscité par pure grâce. Nous ne voulons pas dire que tout amour humain doit s'effondrer et mourir avant de ressusciter dans l'éternité de Dieu, car, de son éternité, Dieu peut avoir façonné deux êtres à jamais l'un pour l'autre. Mais leur rendez-vous est alors réellement en Dieu, et pour se croiser dans l'infini il faut prendre sur soi tous les renoncements et toutes les purifications.

Dès la création de l'homme, cette terre n'était pour lui qu'un passage. C'est dans la foi, l'espérance et la charité qu'il prend la mesure de sa vocation : sa boussole n'indique pas le Nord de Dieu, et c'est en Dieu qui l'attire, et non en lui, qu'il trouve la force qui le maintient en mouvement.

VII. L'Esprit qui vient d'en haut et jaillit de l'intérieur

En Jésus-Christ, Dieu s'est fait homme sans cesser d'être Dieu. Et quand le Saint-Esprit de Dieu, descendant sur la Mère du Seigneur, l'a couverte de son ombre et a mis dans son sein la semence du Père, dans le même Esprit Saint, de ce bas monde où elle vivait en tant qu'humble servante, la mère a mis sa fécondité au service de Dieu. Et depuis que l'Homme Dieu, tel le « grain de blé » qui meurt, est tombé dans la terre et que, sortant des profondeurs ténébreuses, il est ressuscité pour devenir un « épi plein », la terre temporelle, passagère, a elle aussi pour toujours le don de la fécondité.

On n'est plus du tout dans la situation où Dieu est tout simplement en haut et l'homme tout simplement en bas ; Dieu (qui a toujours été partout) se fait homme, porte nos fautes, descend aux enfers et a atteint le degré le plus bas « pour que tout soit accompli ». Aussi peut-il maintenant doter l'homme de son Esprit divin dans un mouvement de haut en bas et de bas en haut.

Nous connaissons le passage mystérieux où saint Paul nous dit que, non seulement les hommes cherchent en soupirant à se libérer de leur condition passagère et inutile, mais que l'Esprit de Dieu lui-même « pousse avec eux des gémissements et des soupirs ineffables » et que Dieu comprend et exauce justement ce langage muet et des plus éloquents. L'Esprit Saint est, dans le Dieu créateur et rédempteur, cet être mystérieux qui non seulement embrasse, de toute éternité, la création et l'homme en

lutte pour sa liberté, mais aussi les accompagne de l'intérieur et partage leur expérience.

Il en résulte alors que (justement aujourd'hui, en ce moment difficile pour l'Eglise) nous devons supplier l'Esprit Saint de descendre sur nous mais en même temps le laisser surgir du fond de nous-mêmes. Les deux choses en une, car il ne viendra pas d'en-haut si nous ne lui donnons pas également d'espace en notre for intérieur, et il ne surgira pas du fond de nous-mêmes si nous pensons pouvoir le produire nous-mêmes et n'avoir pas besoin d'implorer Dieu de nous l'envoyer. Mais alors que, dans nos coeurs, nous créons réellement et sérieusement un espace pour lui, il viendra vers nous sans que nous puissions savoir d'où, car « il souffle où il veut, tu entends son murmure, mais tu ne sais d'où il vient, ni où il va ».

A l'époque de la prospective et de la futurologie, nous aimerions bien le savoir pour pouvoir canaliser l'Esprit, et cela aussi bien sur le plan profane que sur le plan ecclésial. Nous nous sommes fait une idéologie postconciliaire de l'Eglise (un peuple de Dieu démocratique, charismatique, avec certaines fonctions dont le sens est controversé) et nous attendons de l'Esprit qu'il pénètre de son souffle les canaux de cette idéologie. Il ne le fait pas, ce qu'aujourd'hui nous devons bien admettre à contre-coeur. Les canaux se figent, l'Eglise fourmille de nouveaux bureaux qui ne cessent pas de diffuser des projets, des programmes, des documents synodaux, etc., beaucoup trop pour qu'ils soient lus et à plus forte raison pour qu'ils soient utilisés. L'ancienne bureaucratie romaine était un jeu d'enfants comparée à la nouvelle bureaucratie nationale qui, à la manière d'un moloch, non seulement absorbe et consume les meilleures forces spirituelles du pays, mais par là même paralyse les vraies décisions personnelles des individus dont cela dépend. Et alors nous nous étonnons que la jeunesse quitte l'Eglise qui ne se technocratise et ne se réorganise pas différemment de la société civile.

Où y a-t-il une issue ? L'Esprit Saint souffle où il veut mais il procède du Père et du Fils et, où qu'il souffle, il le fait entre le Père et le Fils. Cet Esprit dont le souffle va de l'un à l'autre et qui leur est commun, c'est l'Esprit de leur amour unique et sans partage. En se plaçant exactement dans l'axe Père-Fils, on se trouve en plein dans le souffle de l'Esprit Saint. Quel est cet axe ? Du point de vue du Père, c'est le don de ce qui lui est propre, de ce qui est pour lui le plus précieux, de la substance de son amour pour nous. « Dieu a tant aimé le monde qu'il n'a

pas épargné son propre Fils... ». Du point de vue du Fils, c'est la disponibilité parfaite et ouverte, sans *si ni mais*, sans condition ni restriction, avec laquelle il accepte d'être envoyé vers ce qui, en ce monde, était perdu au dernier point. On parle d'un « plan du salut », on peut le faire, mais le mot n'est pas bien choisi car les « décrets », le « bon vouloir », le « dessein » de Dieu (*Ephésiens 1*) ne sont pas une planification à la manière des planifications humaines, où tout est de point en point calculé d'avance, mais le dépassement de tous les objectifs par ce qu'il y a de parfaitement inutile, gratuit, non calculé et donc « insensé » dans la surabondance de l'amour divin.

L'Esprit qui souffle entre le Père et le Fils est cette surabondance personnifiée. Et c'est seulement parce qu'il est cette « folie » qu'il peut être tout ce qu'on lui attribue : « Esprit de sagesse et d'intelligence, de conseil et de force, de connaissance et de crainte du Seigneur ».

Ainsi on devra, comme avec la baguette du sourcier, sentir l'endroit où dans l'Eglise (et dans le monde) jaillit sous la terre une source spirituelle qui possède le sens du gratuit, de la disponibilité à tout et de la surabondance, l'endroit où il y a des hommes qui ne conçoivent pas leur vie d'après leurs propres plans, mais sont prêts, dans l'Esprit, et grâce à l'Esprit, à se laisser entraîner vers tout ce dont l'Esprit a besoin. Mais il serait faux d'impliquer tout de suite ces personnes dans les planifications de prospective ecclésiale. Il faudrait plutôt d'abord développer en elles l'esprit de disponibilité, l'approfondir, en faire la base de toute leur existence, le maintenir en éveil dans toutes les missions temporelles et ecclésiales dans lesquelles elles travailleront plus tard, garder à ces âmes la pureté de la source de l'Esprit qui jaillit de leur coeur, pour qu'elles puissent accueillir la volonté de Dieu (et non pas la leur) chaque jour renouvelée et aussi vivante. Une telle source ne coulera que là où règne l'esprit de prière : soupir lancé vers Dieu de la part du coeur qui se méfie de sa vue des choses et qui veut vivre dans la vision de Dieu. Là où règne l'esprit de pauvreté : ce n'est pas dans le coeur où il n'y a plus de place que l'Esprit de Dieu peut souffler, mais dans celui où on a fait le vide. Là où règne l'esprit d'obéissance : parce que c'est dans l'obéissance au Père, jusqu'à la mort, que le Fils de Dieu a été le plus libre, lui qui pouvait promettre à ceux qui croient en lui que sa vérité les rendrait libres.

Il ne serait pas normal que la bureaucratie de l'Eglise n'éveille pas, dans beaucoup d'âmes, la nostalgie de ces sources vivantes

de l'esprit chrétien et ne fasse pas apparaître cet Esprit lui-même. Quand il est vivant, le christianisme est toujours celui des premiers temps. Il a la force de l'origine qu'aujourd'hui l'Esprit Saint met toujours d'actualité. Il connaît la tradition, mais celle de l'Esprit vivant aujourd'hui, si bien qu'à vrai dire il n'a pas de passé. Certes, là où il y a des hommes, il y a toujours des dépôts d'immondices. Mais la vraie Eglise, l'Eglise pensée et maintenue vivante par Dieu (qu'elle soit visible ou cachée) ne vit pas d'une vie passagère, mais de la vie éternelle. Elle est le Phénix, l'oiseau dont les anciens savaient qu'il n'en existe qu'un.

Hans-Urs von BALTHASAR
(traduit de l'allemand par Paul Lamort
(Titre original : *Der Mensch und das ewige Leben*).

Hans-Urs von Balthasar, né en 1905 à Lucerne (Suisse), prêtre en 1936. Décédé le 26 juin 1988. Membre de la Commission théologique internationale ; membre associé de l'Institut de France. Cofondateur de l'édition allemande de *Communio*. Cardinal en 1988. Dernières publications en français : *L'heure de l'Eglise*, « *Communio* », Fayard, 1986 et *Espérer pour tous*, DDB, 1987.

Jesús LUZARRAGA

La vie éternelle dans les écrits de Jean

LE concept de *vie éternelle* dans les écrits de Jean (Evangile, Epîtres, Apocalypse) peut être considéré comme un des plus significatifs dans sa conception religieuse, non seulement pour le nombre d'allusions qui y sont faites — 96 —, mais encore et surtout pour son originalité. L'école de Jean apparaît dans ces écrits comme un ensemble de gens fortement influencés par une vigoureuse personnalité, et l'Eglise qui l'entoure ne peut que se sentir appelée à entretenir, au cœur de son existence, la vie divine transmise par Jésus et qu'ont annoncée les premiers témoins. Dans l'Apocalypse, le prophète de l'Eglise johannique veut élever son regard vers le ciel et approfondir, pour une période de persécution, la consolation définitive de la vie éternelle qui naît de son caractère à la fois originel et universel : sa dimension eschatologique. Le docteur de l'Eglise johannique, dans sa première Epître, essaie de présenter de manière synthétique toute sa conception de la vie éternelle, en la reliant étroitement à la christologie, qui avait besoin alors d'être clarifiée. Enfin, l'évangéliste approfondit le lien trinitaire de cette vie éternelle, en même temps qu'il souligne clairement le processus de sa réalisation dans l'être humain.

POUR le livre de l'Apocalypse, le maître originel de la vie, c'est Dieu : « Lui qui vit pour les éternités d'éternités » (*Apocalypse* 4,9s ; 7,12 ; 10,6 ; 15,7). A lui s'identifie Jésus, car « Il est le Vivant », mais « Il a été mort » et maintenant « Il vit pour les éternités d'éternités » (1,18 ; 2,8). L'importance que l'auteur de l'Apocalypse accorde au concept de vie en tant qu'unie à Dieu se manifeste aussi bien dans sa propre conception des quatre animaux — des êtres vivants — qu'il fait intervenir vingt fois dans son oeuvre. Ils représentent la réalité la plus proche de Dieu, et cette réalité se définit

comme « *la vie* », soit en tant qu'expression de ce même Dieu dans son rapport à la Création, soit de la Création dans son rapport à Dieu, selon les différentes interprétations ; mais toutes affirment que la réalité la plus intime de la relation à Dieu est définie comme « le principe de vie ».

L'Apocalypse fait également allusion au thème de la vie, non seulement pour définir une créature concrète (16,3), mais encore pour mettre en relief des aspects essentiels de l'histoire du salut, comme la vie éphémère de la bête (13,14), cette réalité à la fois politique et religieuse qui, dans son ensemble et lors même de son existence, est jetée tout entière « vivante » dans l'étang de feu (19,20). Mais la vie dans son sens religieux conserve toujours le caractère d'une forte union à Dieu ; c'est pour cela que l'on accuse l'évêque de Sardes de porter le nom de « vivant » tout en étant cependant mort, car pour Dieu ce qui compte ce ne sont pas les apparences, mais la vie intérieure, que peut toujours recouvrir celui qui l'a perdue, s'il se convertit en vérité (3,1). Il est fait également allusion à la vie divine dans l'homme à l'époque du Règne du Christ sur la terre, qui se continue symboliquement pendant mille ans (20,4) : les justes vivent et règnent avec Lui, bien que la résurrection finale n'ait pas eu lieu (20,5), mais toute la vie du chrétien est déjà participation à la vie et à la gloire du Christ.

C'est cependant le stade final de la vie chrétienne que le livre de l'Apocalypse décrit plus particulièrement, avec des métaphores qui se réfèrent à la vie. La même résurrection est causée par le souffle de vie qui, procédant de Dieu, entre en l'être humain (11,11) comme il l'a fait à la première création. Et l'ultime réalité à laquelle parvient le vainqueur est précisément celle de la plénitude de la vie représentée par une riche gamme de couleurs : le vainqueur reçoit en récompense la vie éternelle, lorsque lui est octroyée la « couronne de vie » (2,10) ; devant lui donc, dans les dernières pages de la Bible, s'ouvrent les portes du paradis qui, au tout début, lui avaient été fermées, et il a désormais accès à « l'arbre de vie » (2,7), éternellement chargé de fruits et qui produit vie et nourriture d'éternité (22,2), auquel a droit (22,14) le vainqueur (22,19), mais également celui qui reçoit ce pouvoir sur l'arbre comme un don de Dieu (22,19) et du Christ (2,7). Enfin l'Agneau conduit le vainqueur vers les sources d'eau de la vie (7,17), au « fleuve d'eau de la vie qui sort du trône de Dieu et de l'Agneau » (22,1), et en donne à boire à l'assoiffé (21,6), à celui qui a cherché cette vie en vérité (22,17), et il la lui offre gratuitement comme un don (21,6 ; 22,17). C'est

lui qui apparaît dans « le livre de vie » (20,12), lui qui y a été inscrit par Dieu (21,27), et n'y a pas été effacé par le Christ (3,5), en raison de la mauvaise prestation qu'il a fournie dans l'histoire du salut (13,8 ; 17,8 ; 20,15).

LA première épître de Jean n'oubliera pas cet aspect ultime de la vie éternelle, mais elle est plus attentive à l'ici-bas et au maintenant, à l'essence de cette vie présente dans l'Histoire Salvifique du Christ et agissant dans l'existence actuelle de chaque croyant. Mais, pour le docteur de l'Église de Jean, la vie éternelle acquiert une dimension originale en la personne de Dieu Père : « la vie éternelle était auprès du Père » (1 Jean 1,2) ; mais cette vie était elle-même une personne qui, face à Dieu, recevait du Père tout son dynamisme vital. Il était donc la vie qui « existait déjà dès le commencement » et qui existait précisément comme « Verbe de Vie » (1,1), comme la vie que l'on devait communiquer en transmettant le message de Dieu. Ainsi donc « la vie s'est manifestée » (1,2) : la vie — qui était le Logos — s'est manifestée comme actualisation de la vie de Dieu dans toute l'existence de Jésus de Nazareth à partir de l'incarnation du Logos. Ainsi donc des témoins ont pu « entendre, voir et toucher le Logos de la vie » (1,1) et ont pu l'expérimenter comme message susceptible d'être transmis. Et eux l'ont transmis (1,3), pour pouvoir engendrer une *koinè*, une communion vitale entre les hommes, qui est participation à la vie éternelle, à la vie de Dieu, et ainsi unit les hommes entre eux avec les mêmes liens vitaux, et les unit également à Dieu et à son Fils Jésus-Christ en une vie dont le sens vital produit la joie en plénitude (1,4).

Ce que le Logos de la Vie a annoncé c'est « la vie éternelle » (2,25), en premier lieu comme « promesse », c'est-à-dire comme une réalité permanente dès ici-bas, mais qui a également une dimension ultime, eschatologique, définitive, sans la moindre possibilité de mort. Mais la victoire sur cette mort a déjà commencé « car nous savons que nous sommes passés de la mort à la vie parce que nous aimons les frères » (3,14). Il est clair, donc, que la vie éternelle, la vie de Dieu, est une vie d'amour, qui tue en l'homme la première mort — celle de l'égoïsme et du péché — car, « celui qui n'aime pas demeure dans la mort », et « quiconque a de la haine pour son frère est un homicide », il supprime la vie, et donc « la vie éternelle ne demeure pas en lui » (3,15).

Mais l'auteur de l'épître veut approfondir encore davantage

la façon dont cette vie éternelle — la vie de Dieu — est amour, et en arrive à dire que « Dieu lui-même est amour » (4,8), et que sa vie est vie d'amour qui se communique dans l'amour et engendre l'amour. « Dieu est amour » en tant que créateur d'amour, et il y parvient en manifestant son amour et sa vie au monde par l'envoi de son Fils « afin que nous vivions par Lui » (4,9), pour que nous vivions de sa propre vie, d'une vie d'amour. C'est ainsi que l'amour de Dieu pour le monde, manifesté dans la mission de son Fils, en étant contemplé, engendre un nouveau dynamisme d'amour envers les hommes (4,11) par imitation de l'amour de Dieu. Ainsi donc, celui qui possède les biens qui servent à la vie terrestre, et qui tant de fois engendrent la convoitise (2,16), s'il se ferme en lui-même, il est clair que ne demeurent en lui ni l'amour ni la vie de Dieu (3,17). Mais en même temps le véritable amour pour l'homme est dynamisé par la référence à Dieu et à sa volonté (5,2), ce qui est la seule manière d'élever l'homme au-dessus de lui-même en le rachetant définitivement de son égoïsme (1).

Donc, aux côtés de l'amour, et comme catalyseur de cette vie d'amour, se trouve la foi. A la source de cette foi se trouve la mission du Fils de Dieu avec tout ce que cela implique. Ainsi donc, pour l'auteur de la première épître de Jean «celui qui croit» — c'est-à-dire celui qui se donne — au Fils de Dieu garde dans son intériorité le contenu du témoignage que Dieu a donné sur son Fils. L'essentiel de ce message, c'est que Dieu nous a donné la vie éternelle, et que cette vie est en son Fils (5,11). Alors, celui qui garde le Fils en lui, celui qui a intériorisé le message du Fils, a en lui la vie, et celui qui n'a pas le Fils en lui, n'a pas en lui la vie (5,12).

Enfin l'auteur de la première épître de Jean conclut comme il a commencé : « Je vous ai écrit cela pour que vous sachiez que vous avez la vie éternelle, vous qui croyez au nom du Fils de Dieu » (5,13), c'est-à-dire vous qui vous donnez à Lui en le reconnaissant comme tel et vous laissez guider par la vie de Dieu qui vient de son Fils. Ainsi donc il est « la vie éternelle », et donc « le Dieu véritable » (5,20), qui exige en outre que l'on se garde de toutes les idoles (5,21), afin d'éviter de succomber comme à leur vie éphémère.

(1) Ainsi, également, et parce que la vie de Dieu est un « don » venu de lui — et non une conquête humaine — on doit «demander» la vie pour le frère qui est encore susceptible de conversion (1 Jean 5,16).

L'ÉVANGILE de Jean est celui qui approfondit le plus fortement et expose de la manière la plus large tout ce qui concerne ce thème de la vie éternelle. Pour lui également l'origine de la vie éternelle remonte à Dieu Père, qui est « celui qui vit » (5,26), « celui qui a la vie en lui-même » ; c'est pourquoi « il a donné pareillement au Fils d'avoir la vie en lui » (5,26). Ce Fils est le Logos, « par lui tout a paru » (1,3) ; et ce qui a été créé «en lui était vie » (1,4), participait de sa vie. La Création est donc la première expression de la vie de Dieu, et cette vie de Dieu au cœur de la Création est la première « lumière des hommes » (1,4) ; le dynamisme de la Création est la première expression de la vie et du désir de Dieu pour l'homme. Mais ce Logos, qui avec la vie et la lumière de Dieu « était dans le monde et que le monde n'a pas connu », n'a pas été reconnu par lui (1,10). Alors il a voulu se rapprocher au plus près des hommes et il « est venu » chez le peuple qu'il avait choisi pour être tout spécialement le sien (1,11a). De cette venue portent témoignage les écrits de l'Ancien Testament (5,46), qui sont un nouveau canal de la vie éternelle, mais pour la recevoir il est nécessaire de croire (5,47) en Celui dont toutes les Écritures témoignent qu'il est source de vie (5,40). « Et les siens ne l'ont pas accueilli » (1,11b). Dieu a fait alors un nouveau geste salvifique : « et le Logos est devenu chair » (1,14) afin d'octroyer la vie d'enfants de Dieu chaque jour davantage à tous ceux qui — juifs et gentils — à travers leur chair le contempleront comme Fils de Dieu et se donneront à Lui en accueillant le dynamisme de sa Vérité (1,12.14), seule voie de la filiation divine (1,13).

A propos de la foi requise pour cette nouvelle naissance, il est précisé qu'il ne suffit pas de se donner à Jésus en le voyant faire des signes qui satisfont les besoins instinctifs de l'être humain (2,23s), mais qu'il est nécessaire de se donner à lui en tant que ressuscité par-delà la Croix (3,14) afin qu'à travers sa contemplation (19,37) celui qui s'offre puisse percevoir tout le dynamisme de vie éternelle qui se rend présent en lui (3,15), et qui est un dynamisme d'amour divin (3,16s) qui tend toujours à libérer de la perdition et à sauver. Voilà comment naît la nouvelle créature, liée au don de l'Esprit de Jésus (19,30) et à son souffle créateur (20,22) et possédant les qualités de l'Esprit (3,8). A partir de cet Esprit, présent en Jésus comme message de Dieu, on peut affirmer — avec une expression typiquement johannique, — que « celui qui croit au Fils a la vie éternelle ; celui qui refuse de croire au Fils ne verra pas la vie, mais la

colère de Dieu pèse sur lui » (3,36).

Dans l'entretien de Jésus avec la Samaritaine, il est souligné que cette vie éternelle de Dieu en l'homme est un « don » de ce même Dieu transmis par le Sauveur du monde à tous ceux qui le demandent (10,42). C'est l'eau vive — la révélation de Jésus intériorisée — qui éteint définitivement la soif existentielle de l'être humain et se transforme en lui en une source d'eau jaillissant en vie éternelle (4,14) (2). Une des caractéristiques fondamentales de cette vie éternelle est que l'être humain fait l'expérience que la Vérité de Jésus intériorisée par son Esprit ouvre en lui le véritable chemin qui conduit vers Dieu (4,23s).

Les signes par lesquels se manifeste Jésus dans le quatrième Evangile sont là pour nous montrer à travers des symboles les riches nuances développées dans la conception johannique de la vie éternelle. En effet, la guérison du fils d'un officier royal montre comment celui qui est en danger de mort (4,47-49) voit la vie arriver par la parole de Jésus (4,50-53). Le malade de Bézatha est guéri (5,6.9.11 ; 7,23) (3) lorsque Jésus lui dit « lève-toi » (5,8). C'est un terme qui rappelle la résurrection, d'où le discours qui suit, dans lequel est mise en relief la signification de Jésus comme source de vie. Et avec son ironie très caractéristique, l'évangéliste fait remarquer que c'est précisément à cause de ce rôle de Jésus par rapport à la vie — puisqu'il se fait l'égal de Dieu Père comme source de vie — que les juifs veulent le tuer (5,17s).

Le discours explicatif met en relief combien sont associés le Père et le Fils dans le don de la vie. D'après lui, Jésus ne peut rien faire par lui-même ; ce qui le dynamise, c'est la contemplation du Père, et cela le conduit à agir comme lui (5,19). Mais c'est le Père qui par amour pour le Fils a commencé à se manifester à lui, étant donné que l'amour consiste fondamentalement à se manifester à l'autre et, par cette manifestation, à dynamiser la vie de l'autre ; voilà comment Dieu Père a agi avec son Fils : par amour il lui montre tout ce

(2) L'expression qui se réfère à la source jaillissante, doit être comprise non pas tant dans son sens linéaire, c'est-à-dire « éternellement », ni dans son sens ultime « jusqu'à ce que commence la vie de l'au-delà », mais dans son sens final : « pour produire la vie éternelle », comme c'est le cas également en Jean 4,36, à propos du travailleur apostolique qui amasse du fruit pour la vie éternelle (et Jean 6,27).

(3) Également en 3 Jean 2 la « santé » dans un contexte d'oraison et d'espérance chrétienne peut prendre le sens de « santé sous tous ses aspects » — le spirituel également — en accord avec d'autres textes du N.T.

qu'il fait, le poussant ainsi à l'action (5,20). Cette action est initialement résurrection et animation (5,21) ; le Jugement ne viendra que plus tard (5,22ss). Le pouvoir sur la vie procède de Dieu Père : il possède la vie lui-même ; mais en même temps il a donné également au Fils d'avoir la vie en lui-même, en tant que Fils de Dieu (5,26). Il lui a également donné le pouvoir d'opérer la « crisis, » le Jugement — et cela en tant que Fils de l'Homme (5,27). Pour l'évangéliste, la façon qu'a Jésus de communiquer la vie éternelle, la vie divine — car « vie éternelle » signifie : la vie de l'Éternel — c'est sa parole (5,25) : celui qui l'écoute comme parole de l'envoyé de Dieu, celui qui croit en ce Dieu qui parle par la bouche de Jésus et se laisse toucher par cette parole, possède la vie éternelle en vertu de la vie qu'insuffle la parole de Jésus. C'est ainsi qu'il est passé de la mort à la vie. Voilà pourquoi, pour lui, le jugement de Jésus ne sera plus opératoire, car il se trouve déjà au-delà, dans la sphère de la vie de Jésus (5,24). Mais cette vie a en outre une dimension eschatologique (4) — et pas seulement actuelle —, comme l'a également la voix de Jésus, qui fait se relever de la maladie et de la mort. Grâce à sa dimension eschatologique, la voix de Jésus opère la résurrection (5,2), mais une résurrection selon les diverses actions des hommes ; l'une sera résurrection de vie, en accord avec la vie possédée ; l'autre résurrection de condamnation — de séparation — pour ceux qui ont préféré rester séparés de la Vie (5,29).

Dans le signe de la multiplication des pains et dans le discours explicatif, (5) en accord avec la conception de l'Ancien Testament et avec l'exégèse juive correspondante (à propos de la manne comme symbole de la parole de Dieu en tant

(4) Dans un passage de contexte synoptique est exprimée également, en Jean 12, 25, la valeur eschatologique de la vie éternelle.

(5) Habituellement le Discours du Pain de Vie se divise en deux parties : Jean 6, 26-50/51-59. Les interprétations proposées exégétiquement pour le Pain de Vie sont diverses. Pour les uns, les deux parties se réfèrent à l'Eucharistie, tandis que pour d'autres les deux parties concernent la parole de Jésus. Certains voient le thème sapientiel dans la première partie, et le sens eucharistique dans la seconde. Pour d'autres, enfin, le thème sapientiel court tout le long du discours, tandis que le thème eucharistique se superpose à lui dans la seconde partie. Le plus probable est peut-être, d'après la façon de penser de l'évangéliste, de comprendre tout le discours en clé sapientielle, en mettant en relief ce sens également dans la seconde partie dans laquelle il est fait clairement allusion à l'Eucharistie. D'après cette interprétation, une des grandes forces de l'Eucharistie comme communiquant la vie divine se fonde sur la réception du message au moment où l'on reçoit Jésus. C'est Jésus, qui se manifeste tout spécialement comme message dans l'Eucharistie, qui donne réellement la vie divine comme dimension existentielle à celui qui intériorise son message.

qu'aliment) est mise en relief la fonction de Jésus source de vie, et spécifiée encore davantage la modalité de sa communication. Cependant cette concentration christologique ne perd jamais de vue chez Jean la fonction de Dieu Père, qui, en dernier ressort, donne le Pain de Vie, en offrant Jésus au monde (6,32). On ne perd pas non plus de vue la dimension eschatologique de cette vie éternelle, lorsque Jésus affirme que celui qui vit de sa vie sera ressuscité par lui au dernier jour (6,39s.44.54).

Mais sans aucun doute la puissance de ce discours vient du fait de présenter la vie éternelle comme une réalité actuelle, don de ce même Jésus. C'est pourquoi, lorsque les multitudes le « cherchent », lui les invite à approfondir leur démarche par le signe du pain, et à ne pas « le chercher » simplement comme quelqu'un qui satisfait le besoin d'aliments matériels, mais à en comprendre toute la signification à partir d'un geste personnel lui permettant de recevoir la nourriture éternelle qui est source de vie éternelle, et que donne Jésus, l'envoyé de Dieu (6,27). Les juifs, avec leur mentalité qui les incite à insister sur les oeuvres, lui demandent en quoi consiste ce geste : que doivent-ils faire pour travailler aux oeuvres de Dieu ? Et Jésus, au lieu de se référer à une multiplicité d'oeuvres, leur répond que l'oeuvre de Dieu — celle que Dieu veut et qu'il insuffle — c'est la foi en son envoyé. C'est par elle qu'ils atteindront la vie éternelle.

Pour le démontrer, Jésus utilise une figure de l'exégèse rabbinique. En l'ayant présente à l'esprit, il change les voyelles du verbe *ntn* (donner), en modifiant le temps, du passé (*natan*) au présent (*noten*), pour interpréter un texte biblique — « il leur a donné à manger le pain qui vient du ciel » — qui se référerait à la manne. Dans son interprétation, Jésus modifie aussi bien le sujet que les compléments — direct et indirect — et le mode du verbe : ce n'est pas Moïse qui a donné le pain du ciel, mais le Père de Jésus ; ce pain n'a pas été donné dans le passé, mais il est donné dans le présent, et non pas aux juifs mais aux croyants. De la même façon, pour que ce soit le véritable pain du ciel, deux conditions sont à remplir : qu'il vienne réellement du ciel, et qu'il soit un authentique aliment de vie pour le monde (6,31ss). Voilà ce qui est développé largement dans le discours du Pain de Vie.

L'épreuve la plus claire est celle de l'expérience. Jésus invite donc chacun à faire l'expérience de la vérité enfermée dans cette expression qui est de lui : « Moi, je suis le pain de vie » (6,35). Par cette phrase Jésus s'autodéfinit dans sa relation à l'être humain comme quelqu'un qui nourrit réellement sa vraie vie.

La supériorité de cette vie se manifeste dans le fait que quiconque va à Jésus, c'est-à-dire quiconque croit en Lui, se donne à Lui, ne regrettera pas une autre vie, car la vie divine chargée de tout son sens demeure en Lui.

La communion avec Dieu dans la constitution même du dynamisme de la vie est ce que Jésus essaie de présenter comme garantie de la vie qu'il donne. Jésus ne se définit que comme l'envoyé de Dieu, celui qui est descendu du ciel pour mener à bien la volonté salvifique de son Père ; son but est de donner la vie éternelle et d'oeuvrer pour la résurrection finale (6, 37-40). Mais cette vie éternelle, que l'on possède déjà avant la résurrection finale, exige pour être possible non seulement que l'on contemple le Fils sur un mode théorique, mais encore que, à partir de la contemplation, l'on se sente poussé à se donner à Lui (6,40), et que l'on se laisse dynamiser par sa parole. Dans ce don, Dieu Père lui-même est à l'oeuvre, car le don s'effectue à partir de l'attrait qu'exerce Dieu lui-même en présentant son Fils comme attirant ; c'est Dieu — le Dieu invisible — qui attire en Jésus ; ainsi, de celui qui ouvre son coeur à l'enseignement qui émane de la personne de Jésus, l'on peut dire qu'il reçoit son enseignement de Dieu lui-même et qu'il est poussé par lui (6,44ss). C'est ainsi que celui qui se donne à Jésus a déjà la vie éternelle (6,47), la vie même de Dieu.

Jésus apparaît comme le Pain de Vie, parce qu'il nourrit cette vie. Mais il est le pain de la vie justement parce qu'il est le Pain Vivant (6,51). Il peut nourrir la vie divine en l'homme puisque lui-même participe de cette vie. Il est dans le monde l'expression même de la vie divine, en sorte que qui le mange — qui l'intériorise — a une vie qui n'est pas soumise au principe de la corruption. Et dans ce processus le pain qu'il donne sert à octroyer la vie au monde (6,51) (6) ; il est don de vie, d'une vie ouverte à tous les hommes, et nul ne peut posséder la vie éternelle si ce n'est en l'intériorisant (6,53s). C'est à travers cette intériorisation de Jésus — surtout en tant que devenu message dans le don de lui-même — que l'on peut recevoir sa vie divine ; on peut donc dire que quiconque l'intériorise demeure en Jésus, est enraciné en lui ; de cette façon Jésus lui-même est la source

(6) La formule « ma chair pour la vie du monde » rappelle la formule synoptique « mon corps pour la rémission des péchés ». Jean s'intéresse davantage à l'aspect incarnation qu'à l'aspect corporel, et il insiste sur la finalité positive du don de Jésus — la vie du monde — qui suppose l'autre face de la pièce de monnaie : la rémission des péchés.

du dynamisme vital de cette personne (6,56) puisque considéré comme immanent à elle.

Cependant cette immanence de Jésus en l'homme — sa présence en lui — doit être comprise correctement, et non dans un sens mystifiant ou subjectif. L'évangéliste prend soin d'indiquer la manière dont, au bout du compte, la vie divine se rend présente dans l'homme par le biais de l'immanence : « De même que le Père, qui est vivant, m'a envoyé et que moi je vis par le Père, ainsi celui qui me consomme vivra, lui aussi, par moi » (6,57). Le Père est donc « celui qui vit » : la source originelle de la vie. Jésus vit par le Père qui l'a envoyé dès qu'il sent au-dedans de lui-même le dynamisme vital de la mission, car il ne fait rien par lui-même, mais en vertu du dynamisme qui naît de sa charge d'envoyé ; et cette charge est « vie éternelle » (12,50), source de dynamisme vital à partir de la sphère de Dieu. De la même manière c'est en suivant ce même processus que celui qui intériorise Jésus et tout son message, vivra par lui, qui communique le dynamisme de la vie éternelle né en Dieu. C'est pour cela que Jésus peut se présenter comme « le pain descendu du ciel » et qu'il affirme que « celui qui consommera ce pain vivra à jamais » (6,58). Ainsi donc, les apparences, la personne extérieure de Jésus, n'apportent rien si l'on ne se laisse mouvoir par son Esprit, lequel communique la vie divine à travers la parole de Jésus (6,63). A travers cette expérience, Pierre, le porte-parole des apôtres, pourra confesser : « Seigneur, vers qui irions-nous ? Tu as les paroles de la vie éternelle. Pour nous, nous avons vu et nous avons connu que c'est toi, le Saint de Dieu » (6,68s).

Dans les pages suivantes l'évangéliste tente de présenter d'autres aspects importants de la vie éternelle. Jésus apparaît comme la lumière de la vie (8,12), c'est-à-dire comme celui qui propose une vie de liberté à tous ceux qui adhèrent à sa vérité (8,32). Bon Pasteur, il conduit également ses brebis vers la liberté (10,4,9), puisque son but est de leur communiquer une vie surabondante (10,10), que l'on reçoit dans la mesure où les personnes écoutent la voix de Jésus et le suivent (10,18). En effet, cette vie est une vie divine, elle ne peut être réduite à néant par personne, pas même par la mort (10,28).

On peut donc dire en conclusion que Jésus est « le Chemin, la Vérité, la Vie » (14,6). Il est le chemin pour la vie car il est la vérité. La vie du Père se rend présente en Jésus ; et l'être humain, en avançant vers la révélation de Jésus par l'oeuvre de son Esprit, l'Esprit de Vérité (16,13), trouve la vie de Dieu Père.

C'est pour cela que Jésus apparaît à l'homme comme « la résurrection et la vie » (11,24,27). Il opère la résurrection — morale et physique — à partir de la foi du croyant, à partir du don que l'être humain lui fait de soi. Et cette vie que l'on possède dans la foi n'est pas assujettie à la mort (11,26).

Mais pour pouvoir communiquer cette vie, Jésus doit mourir. La résurrection, que Jésus opère en son ami Lazare, lequel représente tous ses amis, le conduira, par une ironie du destin — ou plutôt de la providence de Dieu — à la mort ; mais cette mort est finalement vaincue par la gloire de Dieu, car le Fils de Dieu est glorifié à travers elle (11,4) et peut déjà accorder pleinement son Esprit (7,39). De cette manière, à partir de la glorification de Jésus auprès de Dieu, Jésus peut donner la vie éternelle à tous ceux qui s'approchent de lui dans la foi (17,2). Cette vie éternelle est transmise à l'homme par la connaissance dynamique du Seul Dieu Véritable présent dans son Envoyé Jésus (17,3). Tous les croyants peuvent donc se considérer comme vivant de la vie même de Jésus (14,19).

C'EST dans ce but qu'a été écrit tout l'Evangile de Jean : afin de provoquer la foi en la personne concrète de Jésus de Nazareth, dont le sens plénier est celui de Messie et Fils de Dieu ; à partir de son don progressif à ce Jésus, le chrétien « a la vie par son Nom » (20,30s), c'est-à-dire qu'il possède cette vie divine qui naît du dynamisme de toute la personnalité de Jésus. C'est donc en se laissant saisir par le dynamisme de Jésus que, selon l'Evangile de Jean, est produite la vie éternelle dans l'être humain. De cette façon, l'évangéliste complète ce qui avait été présenté synthétiquement par le docteur de l'Eglise johannique dans sa première épître, et qui apparaissait déjà en germe dans le livre de l'Apocalypse.

Jesús LUZARRAGA

(traduit de l'espagnol par le P. Jean-Marie Lemaire et Michel Belly
titre original « La vida eterna en los escritos de Juan »)

Jesús Luzarraga Fradua, sj, né à Bermeo (Biscaye, Espagne). Licencié en philosophie (Bechmannskolleg, Pullach), en théologie (Heythrop College, Angleterre), prêtre en 1965. Maîtrise (Oxford, Oriental school) et doctorat en Ecriture sainte (Institut biblique pontifical, Rome). Professeur d'Ecriture sainte à la Faculté de Théologie de Deusto (Bilbao), puis professeur invité à l'Institut de Spiritualité de l'Université Grégorienne (Rome). Actuellement, chaire de littérature johannique à l'Institut biblique pontifical (Rome). Publications : *Oración y misión en el Evangelio de Juan* (1978), *Espiritualidad bíblica de la vocación* 1984), *Orando con Ignacio tras Jests* (1990).

Jean-Luc ARCHAMBAULT

L'actualité de la vie éternelle

NOUS proclamons croire à la vie éternelle. S'agit-il d'un accessoire à notre foi, du dernier et donc du moindre de ses articles ? Change-t-elle quelque chose à nos vies ? Celles-ci sont déjà assez difficiles à mener, pour que nous ne prétions qu'une attention lointaine à la vie éternelle qui, certes, durera « plus longtemps » que la vie ici-bas, mais qui ne nous paraît pas d'actualité. Enfin, argument décisif, la condition d'entrée dans la vie éternelle n'est-elle pas d'avoir mené ici-bas une vie aussi chrétienne que possible ? Point n'est donc besoin de s'intéresser à la vie éternelle pour elle-même : elle sera la conséquence de notre vie terrestre.

Cependant, cette continuité (relative) est-elle assurée ? L'Écriture affirme non seulement cette cohérence, mais, plus radicalement, que la vie éternelle est donnée au croyant dès aujourd'hui : « Dieu nous a donné la vie éternelle, et cette vie est en son Fils » ; « vous avez la vie éternelle, vous qui avez la foi au nom du Fils de Dieu » (1 Jean 5,11.13). Si nous avons la vie éternelle dès ici-bas, c'est parce que Dieu nous a donné son Fils Jésus, Dieu fait homme, lui qui est « Dieu et la vie éternelle » (1 Jean 5,20). Ainsi, la vie éternelle, c'est le Christ ; c'est la connaissance de Dieu : « la vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi le seul véritable Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ » (Jean 17,3).

Cette vision n'étant pas accomplie, il nous faut vivre dans la tension entre le « déjà là » et le « pas encore ». Mais il ne s'agit pas d'osciller sans fin, de naviguer par coups de barre successifs, pour chercher une introuvable voie médiane, qui ne pourrait être que médiocre. Par la grâce de la foi, nous devons au contraire comprendre que l'éternité n'est pas extérieure au présent : elle lui est intérieure, à la différence de l'avenir,

toujours repoussé par le présent. Si la foi en la vie éternelle clôt le *Credo*, c'est parce qu'elle le résume, qu'elle offre le point de gravité d'où le regard embrasse tout (1). Et ce point de gravité n'est pas celui de Sirius, lointain et détaché : c'est celui même de Dieu, du Christ en qui tout est créé. L'exigence de notre foi est donc de « vivre dans l'éternel et contempler les choses, autant que possible, de ce point de vue » (2).

L'enjeu pour les chrétiens est donc considérable : être dans le monde les témoins vivants de la vie éternelle. Si nous y manquons, nous manquerons à notre vocation et donc à notre temps : l'intériorité de l'éternité au temps doit nous éviter de faire de l'éternité une fuite. Mais quelle est la clarté de notre témoignage aujourd'hui ? N'est-il pas paradoxal de voir les pays d'origine chrétienne déstabilisés par la vigueur des pays islamiques, laquelle repose pour une large part sur leur croyance en la vie éternelle ? Notre souci de « l'avenir » nous aurait-il fait oublier la vie éternelle, réalité et consistance du présent ? Nous voudrions suggérer ici la traduction visible de l'enjeu de la vie éternelle, par l'exemple de quelques questions d'actualité.

1. L'écologie

C'est un domaine où l'enjeu de la vie éternelle affleure particulièrement. La conscience internationale de l'importance de la protection de l'environnement croît, comme en témoigne par exemple le sommet de « l'Arche », tenu à Paris sur ce thème par les chefs des sept États les plus riches du monde, en juillet 1989. Mais les contradictions apparaissent aussitôt : comment concilier la logique du développement économique et la nécessité de préserver un patrimoine fragile et limité ? Chacun s'accorde à reconnaître le besoin urgent de diminuer les émissions de gaz carbonique dans l'air, qui menacent la terre d'un réchauffement du climat. Ainsi, les pays du Nord s'inquiètent de l'augmentation à venir de ces émissions par les pays du Sud, conséquence inévitable de leur essor économique. En revanche, les pays du Sud constatent que la majorité des émissions actuelles provient des pays industrialisés, qui

(1) Heinrich Fries, dans *Je crois : explication du symbole des Apôtres*, Lethielleux, Paris, 1978, p. 171.

(2) Henri de Lubac, *Paradoxes*, Seuil, Paris, 1959, chapitre VII « le social et l'éternel », p. 57-65.

devraient donc supporter l'effort de réduction. Ou encore : le Brésil est-il libre d'exploiter la forêt amazonienne selon sa politique économique nationale, sans s'inquiéter des conséquences écologiques pour les autres pays ? Et pourtant, ces exigences contradictoires s'imposent à nous à cause d'un même souci du bien de l'humanité, ce qui rend ce critère pour le moins problématique.

Nous risquons donc de voir se développer, soit un fatalisme, abdiquant devant les dommages issus de l'activité des hommes, soit un « écologisme », faisant de la protection de l'environnement une priorité exclusive au point de dissoudre le bien de l'homme dans celui de la nature (3). Dans le premier cas, on néglige l'avenir, mettant l'accent sur un bien-être économique immédiat qui file entre nos doigts comme les grains du sablier ; dans le second, on sacrifie le présent à la protection d'un avenir qui recule sans cesse devant nous (4), l'humanité se muant en une race de gardiens de musée. Dans la première perspective, la nature est une esclave dont les souffrances sont sans importance ni signification ; dans la seconde, elle est une maîtresse à qui nous devons éviter tout désagrément. Enfin, osciller entre ces deux perspectives revient à n'en avoir aucune, et contraint à rechercher d'illusoire compromis qui ne satisfont personne et ne peuvent donc que déboucher sur de violents conflits.

Si chacune de ces perspectives est néfaste à l'homme et si la voie médiane est intenable et nocive, vers où se tourner ? Nous ne pouvons ici qu'esquisser une approche qui mériterait un long approfondissement. Saint Paul nous apprend que « la création tout entière gémit maintenant encore dans les douleurs de l'enfantement. Elle n'est pas la seule : nous aussi, qui

possédons les prémices de l'Esprit, nous gémissons intérieurement, attendant l'adoption, la délivrance pour notre corps. Car nous avons été sauvés, mais c'est en espérance » (*Romains* 8,22s). Le point de vue de la vie éternelle offre ainsi une toute autre perspective : la solidarité entre l'homme et la nature est réaffirmée et se traduit par une espérance commune. Alors les souffrances de la nature peuvent prendre un sens, dans et par cette espérance : il ne faut donc ni les ignorer, ni chercher à les éviter à tout prix. La vie éternelle offre ainsi un critère de discernement à l'action des hommes, ce discernement s'appuyant évidemment sur une connaissance scientifique des mécanismes naturels et non sur de bonnes intentions.

La question n'est donc pas de chercher un « optimum » médiocre et insatisfaisant où le développement économique serait systématiquement encadré par des règlements visant à éliminer les pollutions qu'il engendre. Elle est de nous sentir responsables du salut de la création : « ne vous inquiétez donc pas, en disant : "qu'allons-nous manger ? qu'allons-nous boire ? de quoi allons-nous nous vêtir ?" — tout cela les païens le recherchent sans répit —, il sait bien, votre Père céleste, que vous avez besoin de toutes ces choses. Cherchez d'abord le Royaume et la justice de Dieu, et tout cela vous sera donné par surcroît » (*Matthieu* 6,31s). Jésus nous invite à nous soucier de notre environnement matériel et naturel, mais uniquement dans la perspective de la recherche du Royaume éternel. Ainsi, notre « solidarité » avec la nature ne doit pas reposer sur notre crainte de mourir si l'environnement se dégrade trop, mais sur la conscience de notre communauté de destin dans le salut offert par Dieu. C'est bien cette logique qu'il faut appliquer à chaque situation.

On remarquera que l'intérêt actuel pour l'écologie a le mérite de nous obliger à remettre nos actes en question et donc à cesser de courir, le regard rivé sur nous-mêmes. En revanche, il n'est nullement évident que tout désordre écologique doit être évité, ne serait-ce que parce que l'humanité n'habitera pas indéfiniment la terre : la rareté des ressources naturelles ne doit pas nous faire oublier la brièveté des « derniers temps » que nous vivons. Nous voyons bien qu'économiser le temps n'est pas un but en soi ; pourquoi le serait-ce pour les ressources naturelles ? Le jour où le Christ reviendra dans la gloire, voulons-nous être comme le serviteur paresseux et craintif qui a caché dans la terre le talent confié par le maître, et qui est fier de le lui rendre intact, alors qu'il aurait dû le risquer pour le

(3) Étonnant et révélateur est le titre d'un numéro de l'hebdomadaire *Time* en 1990 : « la terre, malade de l'humanité ». Sur l'attitude étrange de certains mouvements écologistes devant des questions de justice humaine, voir par exemple Claude Allègre, *Economiser la planète*, Fayard, Paris, 1990, p. 377s. Mais le même auteur affirme que la démographie galopante du tiers monde menace l'environnement : « comment espérer limiter les dégagements de gaz carbonique, la prolifération des déchets, comment favoriser les économies de matières premières alors que la population du globe ne cesse d'augmenter, et ceci dans les pays les plus démunis ? » (p. 374). La réponse proposée par l'auteur est simple : favoriser l'élévation du niveau de vie du tiers monde, ce qui abaissera son taux de fécondité. Va-t-on aussi « économiser » l'humanité ?

(4) Ce qui n'est pas sans analogie formelle avec ce qui était jusqu'à peu le marxisme pratique de certains États. On devine ici que le mouvement écologique peut produire le meilleur comme le pire : la vigilance s'impose.

faire fructifier (*Matthieu* 25,14-30) ? Par conséquent, si nous croyons à la vie éternelle, notre attitude devant la nature reste radicalement transformée (5).

2. Les droits de l'homme

C'est un autre domaine où l'actualité de la vie éternelle est manifeste. En effet, la question de leur fondement reste toujours ouverte. Dans une perspective chrétienne, on affirmera que leur existence pratique repose sur une perception de la vie éternelle.

La mobilisation actuelle autour des droits de l'homme repose sur le désir de justice. Or, nous constatons que l'injustice règne trop souvent sur le monde. Nous voudrions qu'il n'en soit pas toujours ainsi, que l'homme mauvais ne jouisse pas indéfiniment d'une vie tranquille, que le pauvre ne soit pas toujours écrasé. Si l'idée des droits de l'homme vient à notre esprit, c'est parce que nous habite la perception, confuse mais réelle, de ce qu'est un monde juste et sain. Notre action n'a alors un sens que si nous pensons un tel monde possible, pour les hommes. En définitive, la vie éternelle explique nos engagements.

Pendant, une contradiction évidente gît au cœur de la notion de droits de l'homme : comment les faire respecter, pour tous les hommes et pour chacun ? Faut-il demander réparation pour toute offense ? La logique du droit y pousse. Mais nous sommes alors enfermés dans le cercle de la loi du talion : la violence appelle la violence. Comment le feu éteindrait-il le feu ? La mise en oeuvre effective des droits de l'homme ne conduirait-elle pas à une forme de dictature voulant établir ici-bas un paradis social ? Les droits de l'homme affirment certes l'unicité et l'irréductibilité de la personne humaine, mais les voir appliqués toujours et partout ne conduirait-il pas à transformer l'humanité en un agrégat d'individus, chacun étant barricadé dans l'armure rigide de ses droits ? Inversement, renoncer, pour défendre les droits de l'autre, à ce que certains de mes propres

(5) On peut — jusqu'à un certain point — employer la comparaison avec la fin du roman de Jules Verne, *Le tour du monde en quatre-vingts jours*, où, quand le bateau revient d'Amérique en Europe, on accélère tellement la vitesse qu'on brûle tout le carburant, puis le bois même dans lequel le bateau est construit, car l'essentiel est d'arriver à temps. Cette comparaison est faite par Jean-Miguel Garrigues dans *Dieu sans idée du mal*, Critérim, Limoges, 1982, p. 28. Mais cette approche risque de glisser vers un mépris (non-chrétien) de la nature.

droits soient respectés, n'est-ce pas affirmer leur relativité, saper leur apparente solidité et ainsi nuire à tous les hommes ?

Prenons l'exemple du droit à vivre. Qui se déclarerait contre ce droit ? Pourtant, il n'est pleinement appliqué à aucun être humain, puisque nous mourrons tous. Quel droit lui serait supérieur ? Or, dans des circonstances particulières, un homme peut renoncer librement à ce droit, au nom d'une raison supérieure, comme le témoignage de sa foi. Que vaut donc ce droit, s'il souffre tant d'exceptions ? Quel contenu précis lui donner ?

Il nous faut alors voir que c'est l'Éternel qui nous enracine dans l'être et permet aux hommes de communier entre eux (6). Lui seul fonde notre existence et notre humanité, non pas dans un hypothétique futur, mais à chacun des instants qu'il habite, car l'éternité est intérieure au présent. Ainsi, le premier droit de l'homme est le droit à la vie éternelle, chaque jour. C'est en effet le seul contenu que puisse réellement prendre le « droit à la vie » pour être digne des hommes créés en Dieu, sauvés par le Christ incarné et destinés à partager ensemble la vie en plénitude, c'est-à-dire la vie d'amour de la Trinité. Donner ce contenu au droit à la vie le fait échapper aux exceptions qui paraissent contredire sa pleine existence. Ce droit ne signifie pas un accès automatique à la vie éternelle, mais le devoir pour chaque homme non seulement de n'empêcher en rien l'entrée des autres dans la vie éternelle, mais encore de la favoriser autant qu'il le peut. Les droits de l'homme découlent ainsi de la promesse de vie éternelle faite par Dieu aux hommes, en Jésus-Christ (7).

Ce point de vue modifie radicalement la vision de tous les droits de l'homme. Par exemple, certains font remarquer que ces droits ne sont pas appliqués dans l'Église, et devraient l'être par un fonctionnement beaucoup plus « démocratique ». De fait, pourquoi l'Église en serait-elle exemptée, a fortiori quand elle les défend dans les sociétés civiles ? Mais si le droit à la vie éternelle est le premier de tous, dans la mesure où la mission de l'Église est précisément de nous introduire tous à cette vie (8),

(6) Cf. Henri de Lubac, *Catholicisme*, Le Cerf, Paris, 1952, p. 317.

(7) Promesse maintenue malgré l'infidélité humaine du péché originel. Le rapport entre cette dernière notion et celle de droits de l'homme mériterait un approfondissement.

(8) « *Le contenu et le cœur de l'Église qui transcende l'histoire sont le cadeau suprême du Créateur à l'histoire de l'humanité, pour mener celle-ci du dedans à son achèvement.* »; Hans-Urs von Balthasar, *Théologie de l'histoire*, Fayard, Paris, 1970.

il est clair que toute la structure de l'Eglise n'est justifiée que parce qu'elle contribue à cette mission. C'est là le seul critère de jugement pertinent. On peut alors dire que les droits de l'homme s'appliquent à la vie de l'Eglise, à condition de tenir compte de sa mission et de la primauté du droit à la vie éternelle (9).

Cette primauté s'applique à toutes les situations du monde, même si la mission propre des structures civiles n'est pas de favoriser l'entrée des hommes dans le Royaume de Dieu. C'est ce que Jésus nous indique clairement, confronté à la requête d'un homme lui demandant de défendre son droit dans un partage avec son frère (*Luc 12,13-21*). Ne se prononçant pas sur le cas présenté, il rappelle la vanité qu'il y a à amasser des biens terrestres, quand « *la vie d'un homme, fût-il dans l'abondance, ne dépend pas de ses richesses* ». Le droit à un juste partage n'est pas nié, mais remis à sa place, après le droit le plus important, celui à la vie véritable, qui a pour corollaire le devoir de la rechercher activement. La primauté du droit à la vie éternelle permet donc de hiérarchiser et d'évaluer la multitude des droits de l'homme qui, sans cela, seraient un fourmillement contradictoire (droit au travail, au repos, à un domicile, à la libre circulation, au progrès social, à l'idéologie, à la paix, à la lutte pour le respect des droits, etc.).

La primauté du droit à la vie éternelle montre qu'il ne suffit pas de s'en remettre à l'Etat pour fonder et protéger les droits de l'homme. Ni d'en appeler à la fraternité humaine, « *cette préalable non-in-différence de l'un pour l'autre, cette originelle bonté où serait implantée la liberté et où la justice des droits de l'homme retrouve une portée et une stabilité inaltérables, meilleures que celles que garantit l'Etat* » (10). En effet, si cette fraternité n'est que la « *bonté dans la paix qui est exercice d'une liberté et où le moi se dégage de son retour à soi, de son auto-affirmation, de son égoïsme d'étant persévérant dans son être, pour répondre d'autrui, pour défendre précisément les droits de*

(9) Sur la nécessité des dogmes, on méditera de même cette phrase de Laberthonnière : « *si nous avons des vérités surnaturelles à croire, c'est parce que nous avons une vie surnaturelle à vivre* », citée par Henri de Lubac, dans *Athéisme et sens de l'homme : une double requête de Gaudium et Spes*, collection « Foi vivante » n° 67, le Cerf, Paris, 1968.

(10) Emmanuel Lévinas, « Les droits de l'homme sont-ils un nouvel impérialisme ? », dans *Le nouvel observateur*, collection « dossiers », n° 2, p. 70, octobre 1990, reprenant une conférence donnée au II^e colloque interuniversitaire de Fribourg en 1983.

l'autre homme » (10), et même en supposant audacieusement que nous la vivons en vérité, elle ne garantit pas que je vais aider mon frère à entrer davantage chaque jour dans la vie éternelle. En revanche, la foi en la vie éternelle offre cette garantie, si elle est réellement vécue : « *l'homme vaut absolument parce que sa face est illuminée d'un rayon de la Face divine, parce que, tout en se développant et en agissant dans l'histoire, il respire déjà dans l'éternité* » (11). Cette éternité n'est cependant accessible à l'homme que par la mort et la résurrection de Jésus : « *l'humanité tout entière doit mourir à elle-même en chacun de ses membres pour vivre, transfigurée, en Dieu* » (12) Ainsi la notion de fraternité peut faire en sorte qu'« *aucun souci humain ne peut nous être étranger, car tous éveillent en nous un écho d'autant plus profond que nous sommes plus conscients de leurs répercussions éternelles* » (13)

3. Les mathématiques

Quelle est la nature des mathématiques ? Pourquoi sont-elles souvent utilisables pour bâtir une description du monde physique ? Pourquoi la collectivité paierait-elle certains mathématiciens, dont l'utilité apparente est nulle ?

Depuis Platon, nous avons l'intuition que les mathématiques nous parlent de quelque éternel. La vision classique des mathématiques en fait une quête de *la* vérité : elles sont censées établir leurs résultats en toute certitude. On en a ainsi fait l'outil par excellence de description de la nature, partie du réel. Mais, vers 1900, des paradoxes apparurent et ouvrirent la crise dite « des fondements des mathématiques ». Plusieurs conceptions, incompatibles entre elles, de ce qui peut être accepté comme une mathématique véritable s'affrontèrent (14).

L'idée de certitude absolue paraissant avoir déserté cette discipline, deux attitudes extrêmes s'affirment chez les mathématiciens. La première consiste en une simple ignorance de la crise ; le chercheur peut ainsi travailler en toute quiétude et produire sans fin de nouveaux résultats, de nouvelles hypo-

(11) Henri de Lubac, *Sur les chemins de Dieu*, collection « Foi vivante » n° 22, Aubier, Paris, 1966.

(12) Henri de Lubac, *Catholicisme, op. cit.*, p. 323.

(13) *Id.*, p. 321.

(14) Sur cette crise et ses conséquences, on consultera, par exemple, Morris Kline, *Mathématiques : la fin de la certitude*, Christian Bourgeois éditeur. Paris. 1989.

thèses, sans s'interroger sur la nature des mathématiques. La seconde tente de sauver les mathématiques par leur efficacité, dans leurs applications aux sciences physiques par exemple : savoir envoyer des fusées sur la lune, c'est bien donner une démonstration de la justesse et de la valeur des mathématiques. Le premier choix ôte tout sens à l'activité mathématique ; il ne peut satisfaire que les mathématiciens « *indifférents à la signification de leurs efforts scientifiques dans le contexte d'ensemble d'une existence humaine éthique et connaissante, souffrante et créative* » (15). Le second laisse entier le mystère de l'efficacité elle-même : la question n'est que déplacée.

Sur l'origine de cette efficacité, les opinions les plus diverses se sont exprimées, comme la conception kantienne pour laquelle, par exemple, l'espace est une forme de notre sensibilité et la condition a priori de possibilité de nos perceptions ; la géométrie se fondant sur l'espace ainsi compris, ses théorèmes valent nécessairement pour cet espace, et du même coup pour tous les phénomènes pouvant y apparaître. Ou encore la position de Michel Hermite, chercheur français du XIX^e siècle : « *il existe, si je ne me trompe pas, un monde formé d'un ensemble de vérités mathématiques auquel nous n'avons accès qu'au moyen de notre intelligence, comme dans le cas du monde de la réalité physique ; l'un et l'autre sont indépendants de nous, tous deux sont des produits de la création divine qui nous paraissent distincts en raison de la faiblesse de nos esprits, mais qui sont une seule et même chose au regard d'une pensée plus puissante* » (16). Mais, dans tous les cas, « *quelque chose, dans l'espoir que la vie humaine ait quelque signification, provient du pouvoir que l'homme a acquis au travers des mathématiciens. Il a bridé la nature et allégé la charge humaine* » (17). En fait, le caractère paradoxal des mathématiques, ce mélange d'art et de pratique, d'abstrait et de concret, cette science hors du temps et si utile dans le temps, nous fait inmanquablement penser à la vie éternelle en Dieu, si étrangère à notre monde créé et si intimement présente à chaque instant de nos vies.

(15) Hermann Weyl, « Mathematics and Logic », *The American Mathematical Monthly*, n° 53, 1946.

(16) Cité par Morris Kline, *op. cit.*, p. 628.

(17) Morris Kline, *op. cit.*, p. 638.

Nous pouvons alors poser une hypothèse : les mathématiques nous seraient données comme un reflet de la vie éternelle. En effet, elles sont recherche d'une vérité indépendante des mutations de ce monde, elles peuvent satisfaire l'esprit et le sens esthétique, puisqu'elles nous parlent du vrai et du beau ; elles sont un idéal, dont la contemplation nous aide à trouver la vérité en tout domaine. Elles sont une école d'humilité et d'attention à une réalité autre que nous ne maîtrisons pas : les « êtres » mathématiques ont beau sortir de notre esprit, ils n'en ont pas moins leur consistance propre que nous découvrons par un travail obstiné et contemplatif. Par ailleurs, elles contribuent à améliorer notre situation matérielle ici-bas (18), par leurs multiples applications aux techniques, tout comme la vie éternelle vivifie notre existence terrestre. Les mathématiques nous aident donc à réfléchir sur la vie éternelle et à affiner notre sens de cette réalité. C'est là leur première et essentielle utilité (19).

Inversement, la considération de la vie éternelle offerte par Dieu peut sauver les mathématiques, en leur évitant de s'égarer. C'est ce que suggère à sa façon le mathématicien russe contemporain Chafarevitch, estimant que les mathématiques ne peuvent plus continuer à se développer sans savoir ce qu'elles étudient et quelle est leur motivation : « *elles sont destinées à périr à la prochaine génération, noyées sous un flot de publications* » (20). Chafarevitch se reporte à l'époque de la naissance des mathématiques : « *Cette science naquit au VI^e siècle avant Jésus-Christ, dans la communauté religieuse des Pythagoriciens, et elle faisait partie de leur religion. Son but était clair. En révélant l'harmonie du monde, telle qu'exprimée dans l'harmonie des nombres, elle fournissait un chemin conduisant à l'union avec le divin. C'est précisément la raison pour laquelle, à cette époque, les mathématiques servirent de modèle au développement des principes fondamentaux de toute science déductive* ». Il conclut alors par un espoir, celui « *que pour cette même raison, les mathématiques puissent*

(18) Bien entendu, nous ne parlons pas ici des mathématiciens eux-mêmes...

(19) C'est pourquoi l'enseignement des mathématiques ne doit pas donner lieu à l'impérialisme qu'on connaît : n'y intéresser les élèves que pour leur utilité, c'est cacher la moitié de leur réalité, et ce qu'est la vie éternelle. S'il doit y avoir une certaine prééminence des mathématiques dans les écoles, que ce soit au moins pour les bonnes raisons.

servir aujourd'hui de modèle pour résoudre le problème fondamental de notre époque : révéler un suprême but religieux à l'activité culturelle de l'humanité ». Comprendre la place et la signification des mathématiques, comme témoignage et apprentissage de la vie éternelle, est vital pour le développement même de cette discipline.

4. Le dimanche

La façon dont nous vivons ce jour de la semaine témoigne de notre attitude devant la vie éternelle (21). Déjà pour les Juifs, le sabbat et l'éternité ne font qu'un, ou sont de la même essence. Le sabbat est un exemple du monde à venir, « *il nous donne l'occasion de sanctifier le temps, d'élever le bon à hauteur du saint, de voir le saint en s'abstenant du profane* » (22). Pour saint Augustin, le dimanche est, « *tel un huitième jour éternel* » (23), non pas un jour de repos après le travail, mais le jour de la création récapitulée dans le Christ éternel, le jour de la résurrection, de la naissance de notre vie véritable.

En effet, le dimanche est pour chaque homme l'occasion de montrer qu'il est véritablement homme et non pas un « travailleur », ou un « consommateur », ou un « téléspectateur », qu'il ne se réduit à aucune des catégories où la vie moderne tend à l'enfermer. Le dimanche, jour de Dieu, est moins le temps de l'homme pour Dieu que le temps que Dieu prend pour l'homme, pour le sauver par l'incarnation, la mort et la résurrection de son Fils Jésus, ce que la liturgie de la messe nous rappelle et nous rend présent. Ainsi, « *la liturgie eucharistique est certainement le lieu par excellence où goûter d'un temps qui n'est pas rêve d'éternité, mais temporalisation effective de Dieu et vocation de l'homme à l'éternité* » (24). Si l'homme est destiné à la vie divine, c'est surtout le dimanche qu'il peut l'apprendre et le manifester.

Le dimanche est ainsi une école de la vie éternelle. Il l'est par la participation à la liturgie, par la rencontre avec les autres hommes, en tant que tels et non en tant que collègue, client ou

vendeur. L'économie du dimanche doit être celle de la vie éternelle, c'est-à-dire celle du don, de la gratuité, de la dépossession de soi, de la contemplation. Du droit à la vie éternelle, identifié plus haut, découle donc le droit au dimanche (véritable). Ce droit est une nécessité absolue, pour que l'homme soit homme, pour qu'il accède à son identité individuelle et collective. En outre, le dimanche ne doit pas être séparé des autres jours par un infranchissable hiatus, il doit être la lumière qui les éclaire, pour que nous restions des hommes pendant la semaine : son rapport aux autres jours n'est pas une différence, une extériorité, mais une présence, un archétype, analogue au rapport de l'éternité au temps. Cela renforce la nécessité vitale de ce jour et donc la force de notre droit au dimanche.

Ce droit doit être assuré par l'Eglise : « *il revient alors à l'Eglise, pour dire au monde la Parole de béatitude qui excède tous les rêves de bonheur, d'assurer le droit des chrétiens à l'existence nouvelle en plénitude : donc, d'une part de donner aux chrétiens ce à quoi ils ont droit, Parole et présence, d'autre part de dire aussi nettement que possible que, hors de la communion eucharistique, la vie chrétienne s'épuise* » (25). La messe dominicale doit donc être assurée et accessible à tous, autant que possible. Cela dépend de nos efforts pour aider ceux pour lesquels l'accès à la cérémonie est difficile, et pour favoriser les vocations sacerdotales. Il faut aussi rappeler à tous, avec la clarté et la vigueur nécessaires, l'enjeu de la messe, qui est notre vie et notre identité d'homme.

Néanmoins, la position des chrétiens à ce sujet ne peut être trop rigide, puisque « le sabbat a été fait pour l'homme et non l'homme pour le sabbat » (*Marc 2,27*). Bien plutôt, leur attitude doit être dynamique, à l'image de la vie éternelle. C'est dans la perspective de la vie éternelle qu'il faut penser nos activités ce jour-là, comme le montre l'épisode des vendeurs chassés du Temple (*Jean 2,13-22*) : le dimanche est l'équivalent temporel du Temple, maison de Dieu, lieu de prière et d'apprentissage de la vie éternelle pour tous les hommes. Et Jésus en chasse les marchands, y compris ceux vendant des animaux destinés au

(21) Sur ce thème, on peut consulter le numéro VII, 3, mai juin 1982, de *Communio*, en particulier l'article de Georges Chantraine, « Trois conditions à un huitième jour éternel », p. 2 à 8.

(22) Abraham Joshua Heschel, *The Sabbath, its Meaning for Modern Man*, Farrar, Strauss and Giroux, New York, 1984, p. 75.

(23) *La cité de Dieu*, XII, 30, 5.

(24) Jean-Yves Lacoste, « Le temps d'être homme », *Communio*, mai juin 1982, p. 22.

(25) Jean-Yves Lacoste, *op. cit.*, p. 26.

sacrifice cultuel. Comme le montre ce passage, le Temple est le Christ lui-même, lieu où la vie éternelle vient au-devant des hommes.

Ce droit, comme tout droit, doit aussi être assuré par l'Etat, dans le rôle qui est le sien. Chacun doit pouvoir participer au rassemblement dominical et ne pas être régulièrement retenu par une activité imposée, professionnelle par exemple. Même s'il n'est pas croyant, tout homme doit disposer de son dimanche pour apprendre la vie éternelle, quelle que soit la conscience qu'il en a, ou au moins pour vivre l'absence des activités habituelles et, par là, être en mesure de sentir qu'il ne saurait s'épuiser dans le seul temps, s'il veut être vrai homme. L'espace d'humanité du dimanche doit donc impérativement être disponible pour chacun, même s'il ne « pratique » pas. L'Etat doit veiller au respect de ce droit, en particulier en réglementant attentivement l'exercice des activités professionnelles dominicales. Il doit par exemple s'interroger sur les avantages et inconvénients d'une ouverture des magasins le dimanche ; la liberté de commercer ne doit pas faire oublier la liberté de ne pas travailler ce jour-là et de ne pas être soumis à une pression de son employeur. L'Etat doit s'interroger sur le danger, pour les citoyens et pour la société, qu'il y aurait à inciter à consommer aussi le dimanche, à troubler le cadre de ce jour, qui doit nous soutenir dans notre quête d'humanité.

Pour élargir cette approche, le droit à la vie éternelle, c'est-à-dire le premier des droits de l'homme, paraît susceptible d'éclairer les débats actuels sur la notion de laïcité. Si celle-ci conduisait l'Etat à refuser de défendre un droit parce qu'il a une justification religieuse, alors tous les droits de l'homme seraient menacés : lequel en effet dispose d'une base si solide qu'elle ne puisse jamais être remise en cause par une majorité de citoyens ? L'Etat doit donc parier qu'il a un avantage à défendre les droits de l'homme, en particulier le droit à la vie éternelle : ne *pas* les défendre risquerait de conduire à une perte essentielle pour les citoyens. Cette défense peut aller extrêmement loin, jusqu'à poser des limites au principe de démocratie, au sens du pouvoir aux mains de la majorité, jusqu'à risquer de mettre en cause l'intervention ou la non-intervention de l'Etat dans certains domaines. Mais cette réflexion resterait à approfondir, ce que nous ne pouvons faire ici.

CES quelques exemples nous montrent clairement qu'« avant d'être une espérance pour l'avenir, la vie éternelle est, pour le présent, une exigence » (26). Cette exigence, individuelle et collective, doit orienter les choix de nos vies, auxquelles elle donne sens. Sans elle, notre vie risque fort d'être comparable au cheminement de la boule d'un « flipper », tournant sur elle-même, renvoyée sans fin d'une norme à un but contradictoire avec cette norme, cherchant à dessiner une voie médiane qui la mènerait tout droit à disparaître, tentant de se reposer dans un illusoire lieu d'équilibre. Vitale pour chacun de nous, la vie éternelle est un droit, le premier des droits de l'homme : rien ni personne ne doit nous empêcher de vivre selon cette exigence. Mais elle n'est pas une recette, une pierre philosophale que nous pourrions saisir sans effort ni dommage : offerte à chaque instant, nous ne pouvons y entrer sans être dépouillés de nos repères habituels et de nous-mêmes.

Pour notre présent, la vie éternelle est plus encore qu'une exigence : elle est une vie. Il n'y a pas là une tautologie, mais l'affirmation que la vie éternelle n'est pas une simple récompense, le couronnement d'une vie terrestre bien menée, tout en lui étant complètement étrangère. Nous devons vivre la vie éternelle dès maintenant, chaque jour, dans les circonstances du monde d'ici-bas. C'est ce que nous avons voulu montrer sur quelques cas concrets.

La perspective de la vie éternelle ne nous pousse pas à fuir ce monde, bien au contraire, puisque cette vie nous est offerte par Dieu, dont le Fils s'est incarné pour nous en ouvrir l'accès, puisqu'elle est la vie même de Dieu, créateur du monde, en qui tout sera récapitulé. L'exigence de la vie éternelle rend le chrétien à la fois détaché de toute structure sociale, mais aussi attaché à la communauté terrestre, puisque « *le service des frères est le seul apprentissage de la charité unitive* » (27), « jusqu'à ce que nous parvenions tous ensemble à l'unité dans la foi et dans la connaissance du Fils de Dieu, à l'état d'adultes, à la taille du Christ dans sa plénitude » (*Ephésiens* 4,13).

Jean-Luc ARCHAMBAULT

Jean-Luc Archambault, né en 1960, marié. Ecole normale supérieure, agrégé de mathématiques. Ingénieur au ministère des Postes et Télécommunications. Membre du comité de rédaction de l'édition francophone de *Communio*.

(26) Henri de Lubac, *Paradoxes*, op. cit., p. 64.

(27) Henri de Lubac, *Catholicisme*, op. cit., p. 321.

Vincent CARRAUD

L'éternité ou la vie

« La vie, c'est le Christ »
Philippiens 1, 21

IL est sans doute difficile de penser l'éternité. En proposer simplement le concept comme celui du non-temps ne lève pas la difficulté, puisqu'il est également difficile de penser le temps : une même difficulté, mais qu'accompagnent dans le second cas une totale familiarité, qui me rend le temps connu dès que je cesse de vouloir le comprendre (1), dans le premier une absolue étrangeté. L'éternité n'a que le statut d'une thèse, c'est-à-dire de ce qui est posé pour rendre compte d'une difficulté autrement difficile, la création par exemple. Concevoir l'éternité à partir du temps, c'est nous engager dans un entrelacs inextricable d'aporées célèbres.

Mais penser une *vie* éternelle : la tâche n'est pas seulement difficile, elle paraît impossible, car la notion implique contradiction, laquelle s'énonce aisément : 1/ l'éternité est ce qui n'a ni commencement ni fin ; 2/ or la vie se caractérise précisément par un commencement (génération, naissance et croissance) et une fin (corruption, mort) ; donc 3/ l'expression « vie éternelle » est contradictoire. La vie ne saurait être éternelle, ni l'éternité vivante. Tout ce qui apparaît porte avec lui la possibilité de sa disparition, ce qui croît son déclin ; tout ce qui vit meurt. Aristote en est le meilleur théoricien, la mort est naturelle à la vie.

Penser un début sans fin, une vie immortelle, Adam créé / insufflé, vivant-pour-toujours, relève à l'évidence du mythe, c'est-à-dire d'une pensée pré-rationnelle. La biologie a ses lois, auxquelles le premier homme venu, fût-il encore pré-lapsaire,

(1) Saint Augustin, *Confessions XI, XIV, 17*, BA 14, p. 298-301.

ne saurait déroger : nulle vie en laquelle la mort ne soit présente comme sa condition de possibilité. A rebours cependant, c'est le rationalisme le plus intégral, celui de Spinoza, qui, seul ou presque (2), prend au sérieux, dans l'impossibilité même de la création, ces représentations unanimement désavouées. Le vivant ne porte pas la mort en lui ; tout animal expérimente qu'il est en lui-même immortel : comme la lutte de la mouche et de l'araignée en est l'exemple privilégié. La mort n'est, selon Spinoza, qu'une mauvaise rencontre, inévitable dans l'ordre des existences naturelles. La mort est pure extériorité. Elle n'est que le nom des incompatibilités naturelles (3). Ma *mort* n'est pas inscrite dans *ma* vie. Et la statistique ne vaut pas comme causalité : ce n'est pas *parce que* je constate que jusqu'ici tous les hommes sont morts, que je mourrai (4).

Que si la représentation d'une vie immortelle reste pré-rationnelle, l'affirmation d'une vie éternelle ressortit donc à l'irrationnel. Le dernier article du *credo* rompt avec les invraisemblances qui précèdent pour proclamer *in fine* l'absurde.

Reste alors à postuler des représentations plus banales, ou à tenter d'ouvrir des voies radicales. Puisque chaque vie exige sa fin, il suffit d'en rêver le terme toujours différé et de concevoir le mauvais infini de la répétition du provisoire, *une vie* éternisée à défaut d'être jamais éternelle. Le *credo* ne s'achève pas alors avec le dernier objet d'une foi (intellectuellement) exigeante, mais sur l'image morose d'un ennui indéfiniment prolongé. Ou bien l'on préférera exalter *la* vie sans cesse à l'oeuvre sous l'apparence des vies et des morts, vie indéfiniment auto-affectée dans sa passivité foncière et son aveugle puissance, omniprésence à soi et réitération du manque qui la constitue, immanence même (5).

(2) Schopenhauer et Nietzsche diront la vie absolument.

(3) Comme celle du poison et de l'estomac d'Adam, ingérant le fruit biologiquement défendu (*lettres à Blyenbergh*). C'est Colerus, le biographe de Spinoza, qui rapporte qu'il aimait jeter des mouches dans des toiles d'araignées. Aujourd'hui, l'accident de la route est devenu le paradigme de la mort comme extériorité.

(4) Malgré leur opposition entière, le rationalisme absolu de Spinoza, qui pense la mort comme pure altérité, et les discours philosophiques, qui la conçoivent naturelle à la vie, ont en commun d'interdire qu'elle puisse être pensée comme un mal.

(5) Schopenhauer de nouveau et, plus récemment, Michel Henry.

Q'UNE vie puisse être à la fois vraie et éternelle, cela ne saurait avoir de sens — restât-il nécessairement analogique (6) — que dans jamais *mienne*, puisqu'elle qualifie précisément ce que je ne suis pas, Dieu. La vraie vie n'est pas ailleurs, mais absente : le je manquera toujours, en tant que tel, à la vie éternelle, qui est le propre de Dieu (7). En d'autres termes, le concept d'éternité est second (8). Dieu doit être préalablement donné, dont l'éternité nous ouvrira alors « également la nature et la science ». La définition de Boèce est décisive, qui concentre toutes les difficultés en une unique formulation : « *L'éternité est la possession parfaite et toute à la fois d'une vie sans fin, Aeternitas igitur est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio* » (9). *Tota simul*, pour révoquer la temporalité, *et perfecta*, pour exclure la stricte instantanéité : il faut concevoir un infini qualitatif, une infinité de vie saisie en plénitude..

Sans doute est-ce le propre du christianisme que de contraindre à essayer de penser dans la difficulté ce qu'il serait si facile et si naturel de séparer ou d'opposer. Il faut donc, pour finir, *confesser* une vie éternelle : *exomologéō*, la confesser *pour soi*, elle qui ne peut être confessée à *partir de soi*, c'est-à-dire la professer et l'attester tout en lui faisant irrémédiablement défaut.

IL est un lieu où s'atteste le concept contradictoire de vie éternelle : la liturgie, singulièrement la liturgie eucharistique. On a l'habitude de dire de l'eucharistie qu'elle est anticipation de la vie éternelle. Or l'eucharistie ne vaut pas comme avant-goût ; la liturgie n'est pas une anticipation de la vie éternelle, en un geste indéfiniment réitéré à l'identique, le lieu où la vie éternelle régulièrement s'exposerait, mais au contraire le lieu où je m'expose à la vie éternelle. L'eucharistie est déjà la vie éternelle, elle est pleinement *de la*

vie éternelle (10). Demeure alors pour la théologie la tâche de penser non l'anticipation, mais la participation à l'éternité de Dieu et à la vie de la Trinité. Fût-il paradoxal, c'est un concept commun qui doit rendre compte de la *vie* liturgique et de la *vie* éternelle (11). Il faut donc dire plus encore, et inverser sujet et prédicat : tenir d'abord et *enfin* que la vie éternelle est liturgique

Vincent CARRAUD

(6) Comme l'être n'est pas un étant, la vie n'est pas vivante, etc.

(7) Il faudrait alors penser, comme le platonisme des Pères y invite, des degrés dans la vie.

(8) Conséquence, par exemple, de l'immutabilité : voir saint Thomas, *Summa theologiae*, la pars, q.9 et 10. A proprement parler, il ne saurait y avoir de preuve de l'existence de Dieu par l'éternité.

(9) *De Consolatione philosophiae*, V, 6. Saint Thomas la justifie terme à terme, q. 10, a.1 ; voir en part. *ad 2* ou il refuse, dans cette définition, de substituer *l'être à la vie*.

Vincent Carraud, né en 1957, marié, trois enfants. Maître de conférences en philosophie à l'Université de Caen. Rédacteur en chef adjoint de *Communio*.

(10) *De partitif*, tout autant que de provenance — et bien plus encore. C'est pourquoi aucune détermination littéraire, philosophique ou esthétique, aucune définition religieuse ne suffisent à rendre compte de la liturgie, qui, rapportée à toute expérience, est, elle aussi, nécessairement contradictoire.

(11) C'est ce qui sous-tend implicitement le projet de Louis Bouyer dans *La vie de la liturgie*, Cerf, 1956 (voir les dernières pages), et qui donne son sens principal au titre même de l'ouvrage.

Jan AMBAUM

Le salut pour tous ?

Le concept de l'espérance du salut
chez H-U von Balthasar

L'INFLUENCE anthropologique de saint Augustin a marqué plusieurs siècles durant la tradition théologique de l'Église occidentale. Dans la discussion avec Pélage et ses disciples, saint Augustin se vit obligé d'insister avec force sur l'importance de la grâce divine (1). Bien que saint Augustin sût que « Dieu veut que tous les hommes soient sauvés » (I *Timothée* 4), il fut obligé de donner une interprétation restrictive à ce texte (2) par sa conception de la prédestination.

Nous voulons alors poser la question de la portée qu'il faut attribuer à la thèse de Hans-Urs von Balthasar concernant la puissance de l'espérance chrétienne. Avec sa conception plus optimiste de la destinée de l'homme prévue par Dieu, Balthasar

(1) Pour le contexte historique, demeurent importants: G. Greshake, *Gnade als Konkrete Freiheit. Eine Untersuchung der Gnadenlehre des Pelagius*, Mainz, 1972 ; et G. Greshake, *Geschenkte Freiheit. Einführung in die Gnadenlehre*, Freiburg : Herder, 1977 dans ce cadre les discussions récentes sur le sens de la notion de personne et l'anthropologie de Karl Rahner sont riches d'explications ; cf. Bernd Jochen Hilberath, *Der Personsbegriff in der Trinitätstheologie in Rückfrage von Karl Rahner zu Tertullians « Adversus Praxcan »*, Innsbruck : Tyrolia 1986 (= Innsbrucker theologische Studien 17) et les nombreuses réactions, qui ont fait suite à ces publications.

(2) Un bon aperçu de cette thématique chez B. Altaner/A. Stuibler, *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, 8^e éd. Freiburg 1978, p. 412 et suivantes, ici 442. Dans notre cadre, une troisième interprétation est importante à côté des deux interprétations de saint Augustin : Paul veut dire dans ce texte, que Dieu nous ordonne de vouloir que tous les hommes soient sauvés (cf. *De correptione et gratia*, XV, 47, dans ses écrits aux Moines d'Adrumète et de Provence — semipélagiens —, *Oeuvres de saint Augustin*, Tome 24, p. 377, Desclée de Brouwer 1962). Alors la volonté divine de salut universel ne serait pas une réalité en Dieu, mais un acte de volonté humaine dirigé par Dieu et agissant sur notre volition.

s'est nettement distancié de la vision augustinienne. Tandis que le grand docteur de l'Orient, Origène, et surtout ses élèves, ont pensé pouvoir croire avec une trop grande sûreté que la création, et donc l'homme aussi, allait être rétablie finalement dans la bonté de l'origine (3), saint Augustin, lui, le grand docteur de l'Occident, pensait que beaucoup d'hommes allaient être perdus. Balthasar semble donc s'être posé tout d'abord une question de méthode. La sûreté des deux grands esprits de la tradition de l'Église repose-t-elle sur une interprétation différente des questions eschatologiques ? Ne faut-il pas dans cette question se contenter d'une espérance plutôt que d'un savoir assuré ? Si on se décide, dans la ligne des thèses de Balthasar, pour la puissance de l'espérance, il faut aussi se demander, en deuxième lieu, quelle portée attribuer effectivement à l'espérance.

Les deux questions ainsi dégagées ont été discutées avec véhémence ces dernières années. On a fait valoir que la croyance en l'existence de l'enfer était ancrée si profondément *dans la* foi catholique, que l'on ne pouvait pas admettre que l'enfer était vide. Inversement l'espérance en l'activité efficace de la grâce de Dieu implique un doute quant au sens de l'existence de l'enfer.

Concernant notre deuxième question, on a fort justement relevé le lien entre anthropologie, eschatologie et éthique. Si, en espérance, le salut pour tous peut être admis, une perte des normes morales menace dans l'éthique. Si, lorsqu'on espère en la miséricorde de Dieu, le salut pour tous est « garanti », la position éthique et la pratique de vie correspondantes perdent une normativité qui précédemment agissait de l'eschatologie sur l'éthique.

Les deux objections semblent demander une réflexion attentive sur les thèmes de Balthasar, pour laquelle est sans doute nécessaire une réception critique des vérités traditionnelles. Le premier ensemble de questions exige une logique méthodique impeccable, le deuxième une sensibilité de croyant pour les relations entre les mystères divins (4). Il paraît difficile

(3) Voir les déclarations du deuxième concile de Constantinople, qui ne pouvait plus viser qu'indirectement la théologie d'Origène à son origine, mais qui dans son intention s'exprime sûrement d'après la vérité dogmatique.

(4) Voir Vatican 1, Constitution Dogmatique *Dei Filius*, ch. 4 ; Denzinger-Schönmutter 3016.

de refuser à priori ces deux exigences à la théologie de H-U von Balthasar.

I. Arrière-plans principaux de l'histoire du dogme

1. La norme de l'Écriture Sainte

Dans le Nouveau Testament même, on rencontre une fois la tournure *apokatastasis pantôn* (rétablissement de toutes choses) dans les *Actes* en 3,21 (5). Dans l'Ancien Testament cette tournure se rapporte, à l'origine, au retour de l'exil (6). En deuxième lieu c'est le repeuplement auquel on attribue une dimension eschatologique (7). Dans les textes de l'Ancien Testament le lien entre l'intervention de Dieu et la conversion du cœur humain est significatif. Comme la doctrine ne se fonde en général pas sur un seul énoncé biblique, mais qu'on considère le lien entre les contenus de tous les articles de foi, il est nécessaire de se référer encore à d'autres textes. Il faut alors remarquer que le Nouveau Testament parle d'une nouvelle création, à travers laquelle est manifestement évoquée (8) une délivrance par la miséricorde de Dieu.

En traitant des développements historiques importants du dogme, il ne faut pas oublier que des influences peuvent venir de l'extérieur (9).

(5) L'histoire de l'interprétation de ce texte est différenciée : un rapide survol nous suffit : 1. Le rétablissement se rapporte à la parousie (Haenchen, Oepke) ; 2. Réalisation des annonces prophétiques (Haenchen) ; 3. Victoire sur toutes les puissances et forces (Stählin, Schlier) ; 4. État d'accomplissement du réconfort dans le nouvel éon (Stählin) ; 5. Insistance sur le temps intermédiaire jusqu'à la parousie comme un temps de conversion et de pénitence (Schneider). L'interprétation dans le sens d'un rétablissement de la bonté originelle de toute la création est chargée, puisque Constantinople II a condamné cette phrase en 553 (Denzinger-Schönmetzer 438).

(6) *Jérémie* 16,14-15; 24,5-6; *Josué* 11,11 ; *Jérémie* 15,19; *Ezéchiel* 16,55.

(7) *Amos* 5,15 ; *Malachie* 3,23-24.

(8) À côté de *Apocalypse* 21,1-2; *Romains* 8,21-22 et l'important texte 1 *Timothée* 2,4., Référence peut être faite ici aux annonces universelles de salut que H-U von Balthasar a citées dans : *Kleiner Diskurs aber die Mlle*, Ostfilders, O.J (1987) 22 s : 1 *Timothée* 4,10 ; *Jean* 12,31 s ; 16,33 ; *Tite* 2,11 ; 2 *Pierre* 3,9 ; *Hébreux* 9,28 ; 11,32 ; 11,26; *Colossiens* 1,20 ; *Ephésiens* 1,10 ; *Philippiens* 2,10 s ; *Jean* 17,2 ; *Romains* 5,15-21.

(9) Pour notre sujet, il s'agit avant tout : 1. De la conception de l'astrologie égyptienne selon laquelle les constellations se répètent périodiquement dans le processus céleste mythique et cyclique ; 2. Des convictions néoplatoniciennes, selon lesquelles il existe un retour des âmes humaines (réincarnation).

2. Clément d'Alexandrie

Chez le premier représentant de l'école d'Alexandrie, Clément d'Alexandrie (+ avant 215), se trouve la certitude d'un rétablissement. Clément est un penseur compliqué et subtil, qui se place, en tant qu'écrivain, dans la tradition anthropologique de Platon et des stoïciens. Il utilise également des révélations ésotériques et mystiques, des écrits apocryphes et gnostiques.

Dans son eschatologie, Clément penche pour la notion d'un processus où la vie chrétienne se développe sur le modèle d'une patiente éducation. Sur le chemin de l'union avec le Christ, l'ascèse peut rendre de précieux services. Le chrétien ne peut pas établir de demeure fixe ici-bas. Clément compare son séjour terrestre à une auberge, dans laquelle on entre et on vit, dont on prend soin, mais qu'on abandonne aussi le moment venu. Le disciple de Jésus a appris qu'il vit en pèlerin sur terre, « il remercie pour l'hospitalité, mais se félicite aussi du départ, parce qu'il s'approche avec joie de la demeure céleste » (10).

Comme la demeure définitive de l'homme est auprès de Dieu, Clément peut difficilement admettre qu'il puisse exister une réprobation éternelle. Les punitions auxquelles l'âme doit se soumettre après cette vie sont correctrices et purificatrices, elles ne sont pas destinées au châtement du pécheur. Bien que Clément parle une fois dans ses œuvres du « châtement éternel dans le feu » (11), il ne reconnaît en général au châtement qu'un caractère temporel. D'un côté, Clément d'Alexandrie est à l'origine de l'enseignement relatif au purgatoire (avec un feu purificateur « juste » !), de l'autre il est cependant aussi le premier auteur chrétien, qui — bien que très prudemment — fait quelques allusions concernant le salut de tous les êtres de bonne foi. Il ressort également d'études récentes combien ces allusions sont portées avec réserve (12). « *Plutôt* que l'idée de retour à un état primitif, il impliquait chez les écrivains ecclésiastiques en *Actes* 3,21, chez Irénée probablement, chez Clément d'Alexandrie certainement, l'idée d'une libération, d'un règlement définitif ou d'une réalisation des prophéties. La

(10) *Stromates* 4,166,1.

(11) Homélie : *Quis dives salvetur* ? 33,3 (Quel riche sera sauvé ?).

(12) Par exemple dans : *Stromates* VII, 12,2-3 ; VII, 7,2-3 ; VII, 13,1.

langue usuelle ou même populaire, plus que l'astrologie ou la philosophie, en commandait l'usage » (13).

3. Origène

Origène ne se rapporte plus à la langue courante normale. Il privilégie des lexiques savants et suit le sens des mots qu'il y rencontre. C'est pourquoi Méhat peut dire :

« C'est Origène qui, le premier, du moins à l'intérieur de la grande Eglise et de la tradition alexandrine, l'a lié à la doctrine de la restauration à l'état primitif. Il l'a fait avec tant de rigueur apparente, il a imprimé à cette liaison un tel caractère de nécessité que le mot en est resté marqué et qu'aujourd'hui on a peine à l'en dégager. C'est l'effet du génie de recréer les mots. C'en est un danger. Il appartenait à Origène d'attacher celui-ci à ses idées les plus hardies et de faire d'un mot biblique un titre de chapitre dans l'histoire des hérésies » (14).

Origène ne s'est pas tourné arbitrairement vers la gnose, l'astrologie païenne, la philosophie platonicienne ou stoïque. Il avait pour but d'unir la liberté de la volonté avec la providence divine. Pour atteindre ce but il eut recours au postulat aristotélicien de l'identité du début et de la fin (15), à l'idée biblique de la re-naissance et de l'espérance en un renouvellement du cosmos. Pour Origène l'homme ne réalise sa destinée que quand il est retourné à l'union originelle avec Dieu, de laquelle il était d'abord aussi sorti. En relation avec la théologie johannique de l'union entre les disciples, le Christ et le Père, et à la suite de l'idée paulinienne, que le Christ se soumettra lui-même au Père — après s'être soumis toutes les puissances et dominations ennemies — (cf. *I Corinthiens* 15,28), Origène en vient à l'hypothèse du rétablissement de toutes choses. Son motif le plus important n'était certainement pas la fin de toutes choses, mais leur *origine*. Il voulait expliquer qu'à l'origine la création de toutes choses était bonne. Séparation et particularisme sont les suites du péché. Mais si la création était bonne et que la fin est une copie exacte du début, alors toutes choses se

soumettront aussi au Christ suivant un chemin long et différencié. Cela ne se passera pas, d'après Origène, par la contrainte ou la force, car ces moyens sont indignes d'hommes adultes et spirituels. Par le chemin de la reconnaissance et du discernement tous se soumettront au Christ, pour que le Christ puisse finalement se soumettre au Père, et que Dieu soit tout en tous.

Origène n'a pas défendu le rétablissement de toutes choses comme un dogme, mais comme une hypothèse qui pourrait résoudre bien des tensions à l'intérieur de la foi chrétienne. Ceci ressort sans doute le plus clairement d'un texte des *Principes* : « Comment disposer de chacun (dans l'ordre du salut) tout en conservant la liberté de décision chez tous les êtres doués de raison ? Lesquels d'entre eux, déjà bien préparés et réceptifs, reçoivent la Parole de Dieu comme enseignement, lesquels sont mis à l'écart de cette parole pour un moment, et auxquels se cache-t-elle tout à fait en tenant leurs oreilles à distance ? Qui, parmi ceux qui méprisent la parole de Dieu qui leur est adressée, pousse-t-elle, avec certains châtiments, vers le salut, forçant d'une certaine manière leur conversion ? Et à qui offre-t-elle (simplement) l'occasion d'être sauvé, de façon que quelqu'un manifeste la foi par une simple réponse et trouve ainsi le salut certain ? Pour quelles raisons et à quelles occasions tout cela se passe-t-il ; quelles vues profondes de la sagesse divine et quelle connaissance des mouvements de leur volonté sont à la base de toutes ces dispositions ? (Tout cela) est connu de Dieu seul et de son Fils unique, par qui tout a été fait (*Jean* 1,3) et rétabli (*Actes* 3,21), et de l'Esprit Saint, par qui tout est sanctifié, qui vient du Père même (*Jean* 15,26), à qui tout honneur est dû pour l'éternité. Amen » (16).

Origène a sans aucun doute — en comparaison avec la tradition précédente chez Clément d'Alexandrie et Irénée de Lyon — renforcé la signification du mot apocatastase. Pour Origène l'apocatastase ne signifie plus la réalisation ou récompense, mais, sur l'arrière-plan d'une correspondance entre début et fin, cette expression obtient chez lui une nette signification eschatologique universelle : tous les êtres vont retourner, à la fin, dans la bonté de la création.

(13) Voir A. Méhat, « Apocatastase : Origène, Clément d'Alexandrie, Actes 3,21 » dans *Vigiliae Christianae* 10 (1956) 196-214; ici p. 214 ; P. Siniscalco, « *Apokatastasis, apokathistemi* nella tradizione della grande chiesa fino ad Ireneo », *Studio Patristica*, 3, Berlin 1961, 180-396.

(16) *Des Principes* III, 5,8

Origène disposait d'une modestie intellectuelle grâce à laquelle il pouvait défendre ces vues comme une hypothèse. Les disciples qui le suivirent ne pouvaient plus s'offrir cette modestie et cette retenue. Ils développèrent, dans la première et deuxième vague origénique, l'hypothèse de leur maître en des systèmes puissants, dans lesquels il ne restait plus de questions sans réponse. Alors l'hérésie atteignit une forme complète, qui fut condamnée par l'Eglise, parce qu'elle se présentait avec la sûreté du savoir et non plus avec la retenue d'une hypothèse (17).

11 Essai d'une clarification systématique

Du point de vue systématique, il faut considérer, avec cette doctrine, qu'il existe un lien étroit entre la doctrine eschatologique et bien d'autres articles de foi chrétiens. Léo Scheffczyk a déjà formulé brièvement les remarques de l'histoire du dogme contre la doctrine de l'apocatastase : (18) « l'exigence de justice et de compensation, de châtement et d'expiation », comme aussi « la gravité des décisions de la vie humaine, l'opposition absolue du bien et du mal, l'irréversibilité dans la mort du destin de l'homme, la sainteté et la justice de Dieu ». Ce tout complexe forme le cadre pour la doctrine de la destinée définitive de l'homme. La condamnation de la doctrine de l'apocatastase et l'imbrication de la doctrine de la destinée finale de l'homme avec beaucoup d'autres articles de foi étaient les raisons secrètes de l'enseignement parcimonieux de l'apocatastase après le sixième siècle (19)

Au cours des deux derniers siècles on remarque un intérêt renouvelé pour la doctrine de l'apocatastase qui, à cause de son

(17) Voir Empereur Justinien, *Edit*, neuvième anathématisme (Denzinger-Schönmetzer 411) ; Second Concile de Constantinople, quatorzième anathématisme (DS 438).

(18) « Apokatastasis. Faszination und Aporie », dans *Communio* (Allemand) 14 (1985) 34-46; ici 39.

(19) Tels Jean Scot Erigène ; au Moyen-Age, Amaury de Bène (+ 1207), les frères et soeurs du libre esprit ; aux temps de la Réforme de Hans Denck (+ 1527) et des anabaptistes ; aux temps modernes les mouvements mystiques et théosophiques, telle la société philadelphique autour de Jane Leade-Ward (+ 1704 à Londres) et de John Pordage (+ 1681 à Londres), les piétistes, F.E.D. Schleiermacher, A. Schweizer et O. Riemann ; répandu dans le protestantisme moderne (influence de K. Barth).

caractère dynamique, se marie bien avec la conception d'un monde en évolution.

1. Récents essais d'une intégration

En 1926-1927, Pierre Teilhard de Chardin (+ 1955) écrivit : « Mon Dieu, parmi tous les mystères auxquels nous devons croire, il n'en est sans doute pas un seul qui heurte davantage nos vues humaines que celui de la damnation... Vous m'avez dit, mon Dieu, de croire à l'enfer » (20). Dans cette formulation on sent tout l'effort qu'un homme doit faire pour unir l'amour et la miséricorde de Dieu avec l'idée d'une réprobation ou condamnation éternelle. Apparemment Teilhard n'a pu concilier ces deux réalités qu'à travers un acte d'obéissance. Cette obéissance ressort clairement des mots suivants : « O Jésus... fermant les yeux sur ce que ne peut encore comprendre, et donc supporter, ma faiblesse humaine, c'est-à-dire la réalité des condamnés, je veux du moins faire passer dans ma vue habituelle et pratique du Monde la gravité toujours menaçante de la condamnation » (21). Il se sent aussi soutenu dans son esprit d'obéissance par l'enseignement et la pratique de l'Eglise. Après avoir affirmé que Dieu nous a chargés de croire à l'enfer, il ajoute : « ...Mais vous m'avez interdit de penser, avec absolue certitude, d'un seul homme, qu'il était damné. Je ne chercherai donc pas ici à regarder les damnés, ni même, en quelque manière, à savoir qu'il en existe » (22).

La problématique, que Teilhard résout par une mise entre parenthèses systématique, est encore traitée de bien des façons. Le piétiste Johann A. Bengel (1687-1752) fixait l'an 1836 comme le début d'un royaume millénaire, dans lequel le grand combat entre bien et mal pourrait commencer. Schleiermacher (+ 1834) tient pour inconciliables châtement éternel et grâce de Dieu. E. Troelsch (+ 1923) veut même accepter une part évidente d'agnosticisme, quand il avoue une ignorance du dessein de Dieu sur les non-élus (23).

De notre temps Karl Barth (+ 1962) s'est occupé du problème de façon plus différenciée et intensive. Il voudrait

(20) *Le milieu divin. Essai de vie intérieure*, Paris, Seuil, 1951, 189.

(21) *Ibid*, 191.

(22) *Ibid*, 189.

(23) Voir L. Scheffczyk, *ibid*, 40-44.

conserver l'enseignement selon lequel le Christ juge ses ennemis, et, par conséquent, ne pas suivre expressément la doctrine de l'apocatastase (24). Certes Barth place haut l'action de la grâce de Dieu pour aboutir à une « *apocatastase modérée* ». Cela ressort clairement de la façon dont il traite la destinée de Judas. Judas est, pour lui, en contraste avec Jésus même, et ceci dans le cadre dynamique de l'annonce (kérygme). D'après Barth l'annonce, avec son caractère de promesse, peut empêcher qu'il puisse se produire, entre Judas et le Christ (et donc entre le réprouvé et l'élu), une contradiction absolue. Dans le cadre de l'annonce il s'agit donc d'une contradiction ouverte. « *L'Eglise* et chaque membre de l'Eglise doit penser à cette contradiction ouverte chaque fois qu'apparaît la question de la réprobation totale et définitive de l'homme. L'Eglise ne doit pas alors prêcher l'apocatastase, ni non plus une grâce impuissante de Jésus Christ et une méchanceté surprenante de l'homme, mais, sans affaiblir l'opposition et sans séparation dualiste, la prépondérance de la grâce et l'impuissance de la méchanceté humaine en face d'elle. C'est de cette façon que s'opposent aussi le *pour* de Jésus et le *contre* de Judas. Si on laisse ouvert ce qui en résulte quant à la conversion ou non-conversion de Judas, on reste néanmoins dans la situation de l'annonce » (25).

Dans son étude de la théologie de Barth, Hans-Urs von Balthasar (+ 1988) a distingué deux modèles pour caractériser le paradoxe de l'espérance eschatologique. « Tous ceux qui pensent dans cette direction (qui mettent l'accent sur la fin) sont conscients d'avoir buté sur un dernier terme presque inexprimable, un mystère, qui est immédiatement compris de travers quand il semble lever des affirmations contradictoires, qui n'est donc pas à traiter comme un enseignement ésotérique..., qui pourtant, en tant que mystère "saint et manifeste" doit avoir sa place dans les fondements et prémisses de toute l'annonce de l'Eglise, sans toutefois être approché autrement que dans la foi, l'amour, l'espérance — et pas du tout dans la vision ou la connaissance. Foi, amour, espérance sont plus que la science humaine. Plus qu'elle — et cependant moins que la vision dans l'au-delà. Ainsi on peut avancer que la limite inférieure du témoignage est un *éthos*, la supérieure (mais non accessible)

serait le système. Veut-on le système, alors soit on tombe dans la zone de la métaphysique et de la gnose (c'est le danger de Barth), soit on revient en-dessous de l'éthos exigé (c'est le danger des dogmatiques usuelles). » (26). Ici, nous voudrions souligner expressément que Balthasar voudrait éviter résolument que l'eschatologie fasse des déclarations dans le domaine de la connaissance assurée, comme si elle était déjà connaissance à base de vision bienheureuse de Dieu. Même si Barth range la question de l'apocatastase du côté de l'annonce (27), Balthasar croit devoir mettre en garde l'eschatologie de Barth contre le danger d'un système. Balthasar lui-même parle, par contre, de l'eschatologie comme d'un mystère qu'il faut contempler par la foi, l'amour et l'espérance. On peut relier l'intérêt croissant actuellement pour la doctrine du rétablissement de toutes choses avec l'espérance et les attentes, qui jouent un rôle dans notre vie quotidienne. A l'époque de l'industrialisation et du savoir croissant dans le domaine des sciences naturelles et technologiques, peut se développer une image du monde où les possibilités positives de l'humanité prennent le dessus. Fautes, erreurs et manques dans la nature peuvent souvent être corrigés par l'intervention humaine. On est à même de soulager des situations pénibles, voire même de les éliminer totalement. Cela conduit à une extension plus grande d'un perfectionnisme dans lequel il ne reste plus de place pour l'existence du mal ou du manque. Cela est souvent vrai pour des événements naturels, mais cette attitude s'étend également dans les domaines anthropologiques et psychiques. Dominer la nature est un but important. Cet arrière-plan ne forme pas seulement le contexte dans lequel se place l'intérêt renouvelé de l'apocatastase, mais il fait aussi partie du cadre de bien des questions éthiques importantes auxquelles nous avons à répondre actuellement (par exemple l'avortement, l'euthanasie, la position vis-à-vis des handicapés mentaux, etc.). Dans cet esprit du temps, la question du sort du pécheur impénitent est placée dans un contexte difficile, car il est presque impossible d'éviter une polarisation prématurée.

(24) Voir *Kirchliche Dogmatik* II/2, 5^e édition, Zurich 1974, 529.

(25) *Ibidem*.

(26) H-U von Balthasar, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, 2^e édition. Kdln, Hegner 1962, 368.

(27) Voir, en rapport avec cette question, la phrase attribuée à K. Barth : « Celui qui ne croit pas en l'apocatastase est un boeuf, mais celui qui l'enseigne est un âne », dans J.M. Lochmann, *Dogmatik im Dialog* I. Gütersloh 1979, 314.

2. L'apocatastase dans la théologie catholique actuelle

La théologie catholique est évidemment touchée par tous les développements historiques des temps présents. Pour l'eschatologie se posent les questions du double jugement, du stade intérimaire, de l'enfer et du sort du pécheur impénitent. On met à l'épreuve la force de l'interprétation récente, comme par exemple dans la thèse de la résurrection dans la mort (28). La miséricorde divine illimitée est citée pour preuve de l'espérance (ou du savoir) que même des pécheurs impénitents peuvent atteindre le salut. Ces projets, qu'on trouve en grande partie dans l'oeuvre de H-U von Balthasar, ne sont pas restés sans objection (29). Les accusateurs disent que H-U von Balthasar réunit le jugement individuel et général, n'estime pas la fin de la vie humaine comme critère du jugement, et plaide finalement théologiquement pour le salut de tous les hommes (30). Balthasar affirme en retour : « Je n'ai jamais défendu l'apocatastase, même pas à mots couverts comme Karl Barth par exemple. Il reste une question grave...: Est-ce que la foi surnaturelle — la foi comme don personnel — peut se régler d'après des événements de damnation ? Dans la confession de foi de l'Eglise, il n'y a que des événements de salut » (31). De manière positive Balthasar formule son intention : « Nous n'affirmons pas plus que cela : que ces énoncés nous donnent le droit d'espérer pour tous les hommes, ce qui veut dire, en même temps, que nous ne nous voyons pas obligés de franchir le pas,

(28) Voir S. Greiner, «Auferstehung im Tod », Überlegungen zu einer aktuellen Diskussion, *Communio* (Allemagne) 19 (1990) 432-443.

(29) Chez Balthasar à partir de 1938 (*Origène, Geist und Feuer*) l'étude sur Barth (1951) jusqu'en 1987 (*Kleiner Diskurs über die !folk*). Important avant tout: *Theodramatik* IV, 243-273. Les réactions les plus virulentes à la thèse de Balthasar eurent lieu à la suite de l'attribution du Prix Paul VI (1984) et de la publication qui lui était liée : H-U von Balthasar, *Kleine Katechese über die Halle*, in *Osserv. Romano*

(D) 14 (1984) 1-2. G. Hermes. Ist die Halle leer? *Der Fels* 15 (1984) 250-256; G. Hermes, Hoffnung auf das Heil. Die ewige Verwerfung in neueren und älteren kirchlichen Verlautbarungen, *Theologisches Nr.* 178 (1985) U. 6253-6258 ; H. Schauf, Selbstverzehrung des Basen? Einige Fragen an H-U von Balthasar und seinen Kommentar zur Apokalypse des hl. Johannes, *Theologisches* o.c. 6394-6396 ; K. Besler, *Theologisches Nr.* 197 (1986) 7255-7264 ; Nr. 198 (1986) 7329-7333 ; Nr. 199 (1986) 7359-7363 ; Nr. 200 (1986) 7455-7458 ; 17 (1987) ; Nr. 1, 33-36 ; 17 (1987) ; Nr. 2, 30-35 ; 17 (1987) Nr. 3, 42-44 ; 17 (1987) Nr. 4, 46-50 ; J. Rothkranz, *Die Kardinalfehler des Hans-Urs von Balthasar*, 2. Auf, Durach : Pro Fide Catholica 1989 (1988), bes. 322-483.

(30) Tout particulièrement chez Rothkranz 327, 359, 408, 414, qui puise largement dans les études précédentes et en renforce encore le ton polémique.

(31) H-U von Balthasar, «Zur Frage : "Hoffnung für alle"». Une réponse à l'article du prof. K. Besler, *Theologisches Nr.* 199 (1986) 7363-7366 ; ici 7366.

des menaces à l'institution d'un enfer peuplé de nos frères et soeurs, qui anéantirait notre espérance (32).

Historiquement — et la critique concernant Balthasar le mentionne souvent — on connaît des récits de réprouvés et des visions de l'enfer. D'après Balthasar il s'agit cependant de menaces qui veulent susciter la conversion. Ce sont des images en creux du salut, c'est-à-dire des prophéties, qui veulent précisément être contreproductives en voulant arracher à celui qui les écoute la décision de s'orienter vers le salut par la description du mal. « Si les menaces de jugement et les images terribles de la gravité des châtiments infligés aux pécheurs que nous trouvons dans l'Écriture et la Tradition ont un sens, alors c'est certainement celui de me montrer, à moi, la responsabilité qui m'incombe avec ma liberté » (33). D'après cela les images de l'enfer sont une incitation à ne pas prendre la vie à la légère. Ils invitent à l'action de grâce pour le salut obtenu de façon imméritée. L'action de grâce et l'impératif éthique sont donc les attitudes que veulent susciter tous les récits de l'enfer. Il ne semble alors pas non plus nécessaire à Balthasar de tirer de ces images et visions une connaissance exacte du nombre des réprouvés (34). Au lieu de cela Balthasar voudrait parler de la destinée de l'homme auprès de Dieu en termes de foi, d'espérance et d'amour.

a. La force de l'espérance

Un point décisif de la discussion a été formulé par L. Scheffczyk en 1985. A son avis la difficulté est à chercher dans la catégorie de l'espérance : « le problème, dans cet essai de clarification (entre autres de Balthasar) semble tenir dans la définition un peu imprécise de la vertu surnaturelle de l'espérance. Celle-ci repose sur le fondement de la foi divine. Elle est la force avec laquelle la foi, qui n'est pas parvenue au but, se tend vers les promesses qui lui sont données. Mais comme la foi de l'Eglise ne comporte pas la promesse de la non-existence de l'enfer, elle ne peut pas susciter d'espérance surnaturelle. Pour le croyant, l'espérance de béatitude n'est possible... que pour lui-même... Au-delà, il peut s'adresser à la miséricorde de Dieu, pour qu'elle veuille s'occuper du moindre

(32) *Kleiner Diskurs*, ibid. 25.

(33) *Ibid.*, 4.2.

(34) Balthasar pense interpréter correctement la théologie du grand docteur de la liberté et de la grâce, saint Augustin ; cf. *Kleiner Diskurs*, 28-30.

indice de conversion du pécheur. Mais l'espérance ne peut pas lever la réalité de l'état du mal, comme à l'inverse elle ne peut pas poser la réalité du ciel » (35). Nous voulons à présent examiner de plus près cette prise de position.

Dans quelle mesure les catégories de la foi, de l'espérance et de l'amour se prêtent-elles à rendre la doctrine de la destinée définitive de l'homme ? Avant tout, qu'est l'espérance, à quoi se rapporte-t-elle, sur quoi se fonde-t-elle ? L'espérance avec laquelle un homme vise la béatitude éternelle est-elle constituée individuellement, ou l'homme peut-il aussi espérer le salut pour d'autres ? Balthasar souscrit aux explications de Daniélou sur l'espérance (36) : « Trop souvent nous la (l'espérance) concevons d'une manière trop individualiste comme seulement notre salut personnel. Or l'espérance porte essentiellement sur les grandes actions de Dieu concernant la création entière. Elle est l'attente de la Parousie, du Retour du Seigneur, qui viendra apporter à l'histoire son achèvement. Elle porte ainsi sur le destin de l'humanité entière. C'est le salut du monde que nous attendons... En réalité l'espérance porte sur le salut de tous les hommes — et c'est seulement dans la mesure où je suis englobé en eux qu'elle porte sur moi ». Ici la direction de l'espérance se trouve renversée. Il ne s'agit pas de mon espérance individuelle, mais partant des hauts-faits salvifiques de Dieu, l'espérance porte sur l'homme individuel.

La question de savoir si on peut espérer pour d'autres le bien de la vie éternelle n'est pas neuve. Chez Thomas d'Aquin se trouvent déjà de précieuses indications pour répondre à cette question (37). En première instance on voudrait admettre que l'espérance, à côté de l'effort du sujet vers un but précis, demande également une certaine « *ratio arduitas* » (notion de l'ardu, c'est-à-dire l'aspect d'un engagement personnel). Si l'humanité n'est composée que d'individus sans liens entre eux, on n'a pas le droit d'espérer à la place d'un autre. Il manque alors l'engagement personnel. Mais si les hommes sont liés

(35) L. Scheffczyk, « Apokatastasis » (art. cité) p. 44.

(36) *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris, Seuil, 1953, 340 ; cf. H-U von Balthasar, *Kleiner Diskurs über die Hdle*, Ostfildern : Schwabenverlag/ 29 (1987), 9.

(37) Par exemple : Thomas d'Aquin, *Somme Théologique* II-II, 17, 3 c. : « Si l'on présuppose une union à un autre dans l'amour, quelqu'un peut désirer et espérer quelque chose pour l'autre comme pour soi-même. Et d'après cela, quelqu'un peut espérer pour un autre la vie éternelle, en tant qu'il lui est uni par l'amour ». Cf. pour l'ensemble, également, A.-H. Maltha, «Hoop» dans *Th. Wo* (1957) 2280-2281.

entre eux par solidarité réciproque, alors la position de départ est tout autre. Alors l'engagement personnel pris de façon individuelle est remplacé par la réflexion à partir d'une communauté solidaire. A l'intérieur de la communauté de l'Eglise — et aussi sur l'arrière-plan d'une ecclésiologie inclusive, dans laquelle l'Eglise est le sacrement du salut pour le monde — les hommes ne sont alors plus des individus. Par l'amour du prochain, fondé sur la grâce divine, on vit alors dans le respect et la solidarité de l'autre. Alors quelqu'un peut espérer le salut pour d'autres, comme si c'était son propre salut. La destinée définitive de l'autre peut alors être ressentie par quelqu'un comme sa propre destinée, et il peut s'engager pour la destinée de l'autre comme si c'était la sienne. Pour raisonner ainsi il faut cependant reconnaître et vivre la vertu de charité, qui fait éclater les limites de l'individualisme.

Cette sorte d'espérance ne peut pas être productive. Elle ne peut pas produire le résultat de ce qu'on espère, car l'homme qui espère pour d'autres est renvoyé à la miséricorde de Dieu. Celui qui espère pour d'autres ne verra par conséquent l'enfer comme possibilité réelle, en toute humilité, que pour lui-même, nullement pour d'autres. Refuser cette sorte d'espérance signifierait qu'on se range en tant que chrétien dans la pensée moderne de la production et qu'on méconnaît ainsi la valeur de la communauté d'Eglise en tant que disposition solidaire venant de Dieu. La foi ne nous donne pas la certitude que personne ne se perd. D'après la conception catholique le réprouvé est lui-même responsable de son destin, parce qu'il s'est fermé à la volonté de salut universel de Dieu. De même d'après la conception catholique la miséricorde de Dieu est infinie. En conséquence il n'est pas juste de dire que l'enfer est vide, mais il est sans doute juste de dire qu'on a le droit d'avoir, en toute humilité, une telle confiance en la miséricorde de Dieu que l'on puisse espérer le salut de tous les hommes (38).

b. Un jugement quantitatif ou qualitatif de la vie humaine ?

Une deuxième question importante dans le cadre de la discussion actuelle se rapporte à la grâce et aux mérites que l'on peut faire valoir, et sur la base desquels le jugement de Dieu est

(38), Le théologien qui défend ces vues se les applique entièrement : « L'enfer est ici ce qui me revient à plein droit personnellement, et non de façon hypothétique : ce que je dois prendre en considération avec un extrême sérieux pour moi-même, sans jeter un regard de côté sur les autres » (H-U von Balthasar, *Kleiner Diskurs*, 27)

prononcé. Ce point a déjà souvent été discuté, entre autres dans l'hypothèse très controversée de la « décision finale » de L. Boros (39). Boros lui-même la résumait ainsi : « Dans la mort s'ouvre la possibilité du premier acte entièrement personnel de l'homme ; il est ainsi le lieu privilégié de la prise de conscience, de la liberté, de la rencontre avec Dieu et de la décision du destin éternel » (40).

Récemment la discussion, grâce aux conceptions de H-U von Balthasar (et donc d'A. von Speyr), a pris une tournure différente. Au jugement, le bien d'une vie humaine n'est pas opposé quantitativement au mal. Par ailleurs, la liberté humaine ne fait pas une sélection ponctuelle entre des biens frais, mais elle transcende la finitude et décide à partir d'une autonomie absolue, qui la dépasse elle-même. C'est pourquoi la décision humaine, « le choix fondamental », doit être évalué qualitativement. « Ce choix fondamental... ne se fait cependant pas *in abstracto*, mais dans les différentes situations de vie qui se succèdent, dans une série d'actes et d'attitudes, qui ont tous une pente vers la mort et qui nous révèlent aussi sans cesse la finitude de l'espace assigné à la liberté de choix. Il est difficile d'éclaircir la relation avec le choix fondamental, qui ne se laisse pas décomposer d'après les différentes situations ; il y va sans aucun doute, primordialement de la sentence objective (c'est-à-dire le jugement de Dieu), d'une part, et, d'autre part, de son incarnation nécessaire dans les décisions toujours exigées par les situations... Et comme il ne s'agit pas d'une estimation

(39) Voir avant tout : L. Boros, *Mysterium mortis*. Der Mensch in der letzten Entscheidung, 9 Aufl. Olten/Freiburg 19/1 (1962) ; L. Boros, *Aus der Hoffnung leben*, 2. Aufl., Olten/ Freiburg 1968, 23-30 ; 7540 ; L. Boros, *Erlöstes Dasein*. Theologische Betrachtungen, Mainz : Grünewald 1965, 89 ff ; L. Boros, *Wir sind Zukunft*. Mainz 1969, 149-162 ; L. Boros, Hat das Leben einen Sinn ?, in : *Concilium* (D) 6 (1970) 674-678 ; L. Boros, *Phasen des Lebens*. Wachstum, Krisen, Entfaltung und Vollendung des Menschen, Olten : Walter 1975 ; P. Glorieux, *Endurcissement final et grâces dernières*, Nouvelle Revue Théologique 59 (1932) 865-892 ; P. Schoonenberg, *Theologie der Sünde*, Freiburg : Herder 1966, 44 ff ; J.B. Lotz, Tod als Vollendung, Frankfurt 1976, 99 ff ; 137 ; anders : K. Rahner, *Zur Theologie des Todes*, Freiburg 1958 (qui souligne la connexion essentielle entre la mort et l'histoire personnelle d'une vie).

(40) *Mysterium mortis* ibid. 9 ; on a objecté à cette thèse : qu'elle est trop dépendante de la mystique de la mort chez Heidegger ; que nous avons dans cette vie insuffisamment de possibilités de vérification empiriques de cette hypothèse ; qu'elle enlevait à la vie humaine son sérieux et sa responsabilité ; qu'elle parlait de façon trop ponctuelle du moment de la mort. Voir à ce sujet K. Rahner, *Prolixitas Mortis*, *Schriften* XII, 466 et Ratzinger, *Tod und ewiges Leben*, 171 ; G. Greshake, *Bemerkungen zur Endentscheidungshypothese*, in : G. Greshake-N. Lohfink, *Naherwartung-Auferstehung-Unsterblichkeit*, Freiburg : Herder 1975, 121-130.

quantitative, mais de la qualité du choix fondamental..., se pose la question de savoir si un choix fondamental négatif, même s'il s'agit du dernier dans le temps d'une vie, a pu s'exprimer sans restriction dans toutes les situations d'une vie... Ici le juge cherchera « si, dans la vie de celui qu'il a à juger, quelque chose peut se laisser trouver qui a été saisi, peut se laisser saisir de son amour vivifiant, une possibilité au moins potentielle de foi, si donc dans l'homme qu'il a à juger, quelque chose est capable d'amour ! D'un petit grain d'amour en réponse à tout l'amour qui lui est offert par Dieu » (41). Les citations de ce texte sont tirées du commentaire de la première lettre de saint Jean par Adrienne von Speyr, alors que la note en bas de la page fait référence à Mechtilde de Magdebourg. La mystique du Moyen-Age y décrit comment le Père céleste s'approche d'une âme chargée de péchés et lui dit : « Ai-je seulement trouvé quelque-chose de bien en toi ? ».

Il n'est pas simple de mettre en accord cette hypothèse de H-U von Balthasar avec la constitution « *Benedictus Deus* » du pape Benoit XII de l'an 1336. Il y est dit : « Nous affirmons en plus : comme Dieu l'a ordonné communément, les âmes de ceux qui sont morts chargés d'un péché effectivement grave descendent immédiatement en enfer, où elles subissent des peines infernales » (42). Il n'est certes pas nécessaire d'admettre qu'il s'agit ici de l'annonce solennelle et infaillible d'un dogme, mais cette conviction est tout de même fortement enracinée dans la foi de l'Eglise (43). Le motif direct pour la publication de « *Benedictus Deus* » n'était pas de savoir si ceux qui meurent en état de péché grave étaient réprouvés. Il s'agissait alors, en 1336, de savoir quand la vision béatifique de Dieu, ou la punition, commencent, soit immédiatement après la mort, soit au jugement universel.

(41) H-U von Balthasar, *Theodramatik* IV, ibid. 268-270.

(42) Denzinger-Schönmetzer 1002.

(43) Voir par exemple : L. Ott, *Grundriss der Katholischen Dogmatik*, Freiburg : Herder, 1981 : « Les âmes de ceux qui meurent en état de péché personnel grave, vont en enfer. *De fide* »

III Perspective

La conception de Balthasar, selon laquelle la vie humaine ne doit pas valoir momentanément mais qualitativement, se laisse difficilement intégrer dans la systématique en cours. Elle semble avant tout contrarier l'exigence de dynamique dans la vie chrétienne. Son côté positif est de tenir éloigné du domaine religieux la notion de rendement. Une intégration — si elle est souhaitée — demande une méditation plus approfondie du cadre ecclésiologique et christologique. Si Balthasar insiste sur le fait que la question de la destinée éternelle doit être posée à l'intérieur des vertus théologiques, cela signifie aussi que foi, espérance et amour doivent obtenir leur forme concrète à partir du Christ et de l'Eglise. Cette forme concrète ne pourra pas se passer d'une réflexion approfondie concernant la descente aux enfers du Christ ainsi que la mission inclusive de l'Eglise en tant que « *communio sanctorum* ». Mais cela ne doit pas du tout avoir pour conséquence de tomber dans un optimisme superficiel quant au salut éternel ou dans la doctrine du rétablissement de toutes choses (44).

Jan AMBAUM

(Traduit de l'allemand par Jean-Pierre Fels
titre original : « Hoffnung auf eine leere Mille ».)

Jan Ambaum, né en 1949 à Tegeven (NL), prêtre du diocèse de Roermond (1975), Docteur en théologie (1978). Professeur de dogmatique au séminaire de Bolduc et à l'Institut International pour le mariage et la famille « *Mater Ecclesiac Domesticae* » à Kerkrade (NL). Professeur au séminaire de Den Bosch (NL). Principales publications concernant la théologie du sacrement. Membre de la Commission Théologique Internationale. Rédacteur en chef de *Communio* néerlandais.

(44) Balthasar pourrait alors citer en l'approuvant la formule de Bunning : « La pierre de touche pour la justesse de la parénèse sera toujours qu'on ne joue nulle part avec l'apocatastase ». (*Systematische Entfaltung der eschatologischen Aussagen*, dans *Mysterium Saluas* V, 860, d'après *Theodramatik* IV, 171).

Patrick LE GAL

La vie bienheureuse, selon Fra Angelico

« FRA ANGELICO était si proche du Christ et des saints, écrit le père Hertz (1), qu'il pouvait les peindre tels qu'il les percevait en vivant avec eux ». C'est dire combien sa peinture est susceptible de nous faire entrevoir la réalité de la gloire à venir dont cet étonnant compagnonnage lui communiquait comme un avant-goût.

Que l'art sacré devienne un lieu théologique où notre foi se trouve explicitée, cela est assez évident quand l'œuvre d'art est celle d'un saint ou d'un bienheureux désigné comme tel par l'Eglise à l'attention des fidèles. La peinture de Fra Angelico dit ainsi notre foi ; ses tableaux et ses fresques forment autant de sermons (2) que ce frère prêcheur nous adresse, avec cette insistance particulière qu'il affectionne, sur la gloire promise.

Un spécialiste des fresques du couvent San Marco — restaurées aujourd'hui dans leur beauté première — montrerait certainement comment la couleur et la lumière, la jeunesse des visages et la pureté de leur regard, l'harmonie des vêtements et l'élégante sobriété du décor (3), tout indique et veut nous faire deviner un monde nouveau — reprise transfigurée du nôtre —

(1) *Fra Angelico*, Paris, 1984, p. 31. On pourra se reporter à cet ouvrage pour trouver une présentation de l'homme et du peintre comme de son œuvre.

(2) Cette idée est illustrée par le petit livre de Venturino Alce, « *Les Homélies de Fra Angelico* », Bologne 1983.

(3) Particulièrement significatifs en ce sens sont quelques détails mis en valeur par les remarquables photographies du livre de Jacqueline et Maurice Guillaud, *Fra Angelico, lumière de l'âme*, Paris-New York, 1986. Par ailleurs ce livre nous offre une série de photos des fresques du couvent San Marco d'une rare qualité qui permettent tout à fait d'honorer le propos des auteurs affirmé dans le sous-titre de leur ouvrage.

au-delà du temps et de l'histoire ; c'est ainsi que se trouvent réunis dans une même scène, comme celle du Christ couronnant Marie sa mère, saint Benoît et saint Dominique, saint François et saint Pierre Martyr, saint Thomas d'Aquin et saint Marc (4) ; eux tous et nous avec, nous nous trouvons irradiés de cette blanche lumière qui jaillit du fond de la fresque entre le Christ et sa Mère. Devant cette fresque et bien d'autres des cellules voisines, de l'Annonciation à l'apparition de Jésus ressuscité à Marie-Madeleine, on n'ose plus douter de l'existence de ce royaume de justice et de paix.

Aux portes de l'éternité, regard sur la croix glorieuse

Que Fra Angelico ait consciemment voulu nous entraîner dans un regard de foi sur le mystère du Christ qui, même à l'heure de la croix (5), soit susceptible de nous faire comme contempler l'invisible et deviner la gloire à venir, cela n'est pas douteux ; on peut en donner au moins deux indices très frappants :

— Si l'on considère attentivement le retable de la « déposition de la croix » (6) on lira sans peine dans le nimbe cruciforme qui entoure la tête du Christ l'inscription « corona gloriæ ». Autant dire que Fra Angelico nous invite à porter sur le Christ mort en croix un regard de foi qui nous fera désormais parler avec la liturgie de sa « passion bienheureuse » et de la « croix glorieuse » : la vie éternelle est ici déjà commencée ; d'ailleurs Fra Angelico n'a-t-il pas situé cette descente de croix dans un jardin printanier et à l'horizon — pas très lointain — n'est-ce pas la cité sainte, la Jérusalem nouvelle, dont les murs chatoyants apparaissent ?

— Regardons maintenant Marie-Madeleine telle qu'elle apparaît sur ce même retable ou encore sur celui de la « déploration

(4) Fresque du couvent San Marco de Florence, cellule n° 9.

(5) Fra Angelico a constamment considéré le mystère de la croix et c'est un des thèmes iconographiques qu'il a abordés le plus fréquemment dans son programme de fresques pour le couvent de Florence, où le calvaire revient dans toutes les cellules destinées aux novices et se trouve également en bonne place dans le cloître, dans la salle du chapitre et dans le couloir des cellules au premier étage.

(6) Ce tableau est aussi connu sous le nom de retable de la sainte Trinité et se trouve au musée San Marco de Florence.

du Christ » (7), ou également sur la fresque du « Noli me tangere » (8) ; elle s'approche du Christ pour baiser ses pieds dans un signe de grand amour pour son Seigneur, son geste indique une vraie sérénité intérieure : que ce soit à la croix ou à l'apparition du ressuscité qui vient de se faire reconnaître ; l'insistance est mise sur le fruit spirituel de la proximité avec le Christ ; la vie éternelle c'est cela, cette intimité qui dure toujours et s'exprime pleinement. Tout autre est l'attitude de la Madeleine dans des scènes similaires de l'oeuvre de deux contemporains de Fra Angelico.

Chez Masaccio (9), Marie Madeleine est représentée au pied de la croix dans une attitude tragique de révolte ; les visages de Marie et de saint Jean soulignent ce regard sans espérance porté sur la croix : la passion n'est plus bienheureuse, elle est purement un malheur.

Avec Simone Martini (10), on retrouve cette même interprétation et une Madeleine criant sa détresse au milieu d'une foule désespérée et agitée.

La comparaison entre Fra Angelico et ces deux derniers peintres pourrait faire penser au contraste dont parle Paul Verlaine dans un des poèmes de son recueil « Sagesse » où il oppose la souffrance païenne à celle du chrétien, Hécube et Niobé à Marie :

*« La douleur chrétienne est immense,
Elle, comme le coeur humain ;
Elle souffre, puis elle pense,
Et calme poursuit son chemin »* (11)

Fra Angelico nous fait poursuivre au pied de la croix, en compagnie de Marie-Madeleine et de bien d'autres, ce chemin jusqu'au bout ; c'est un chemin de contemplation où ce long « penser » aboutit au témoignage de sa peinture dans un pays de paix et de joie retenue, mais réelle et à tout le moins nous sommes aux portes de la vie éternelle.

(7) Tableau présenté au musée San Marco à Florence.

(8) Cellule n° 1 du couvent San Marco.

(9) Crucifixion, Naples, musée de Capodimonte.

(10) Portement de croix, Paris, musée du Louvre: Crucifixion. Anvers. musée des Beaux-Arts ; Déposition de la croix, ibid.: Ensevelissement du Christ, Staatliche Museum ; ces 4 petits tableaux forment comme un ensemble.

(11) Paul Verlaine, *Sagesse*, I, 24.

Le Paradis

On aimerait cependant encore quelques précisions et se faire comme une idée de cette vie future, ne pas en rester comme aux portes ; Fra Angelico répond aussi à cette attente.

Dans son célèbre tableau représentant le jugement dernier, et parfois mieux dénommé le Paradis, que l'on peut admirer au musée San Marco à Florence (12), Fra Angelico nous donne deux images très évocatrices susceptibles d'affermir, en l'étayant, notre foi dans la vie éternelle.

Etablis dans la paix

Au centre du tableau, sous le Christ qui trône en majesté, Fra Angelico a représenté les tombeaux ouverts au signal des trompettes angéliques ; immédiatement à gauche, sur la droite du Christ, nous découvrons un groupe dense et joyeux, ce sont les élus qui arrivent : au fond, on les voit se tourner dans l'allégresse et les chants d'action de grâce vers le Christ : ils sont désormais entrés dans cette louange qui jamais ne cessera, et ne croyons pas que l'ennui les guette dans cette contemplation de toujours à toujours, elle n'est pas durcie mais possession simultanée de tout dans une liberté qui peut désormais s'ouvrir en plénitude et sans retour ; sur le tableau, même les évêques et un pape, dans un mouvement très libre, lèvent les mains pour acclamer leur Seigneur, eux qui généralement se croyaient tenus à une attitude plus retenue et solennelle.

Voilà donc un point éclairci, la vie bienheureuse est joyeuse et libre contemplation, mais, pour y aboutir, Fra Angelico nous avertit — et c'est la première image qu'il nous donne — que nous devons d'abord accepter de vivre une pleine et définitive réconciliation ; c'est le sens du baiser de paix que l'ange donne au frère dominicain qui vient d'arriver juste au premier plan du tableau : une accolade extraordinaire où il n'entre plus aucune hésitation ni retenue, car elle n'est plus seulement signe de notre bon désir de nous réconcilier promptement avec nos « ennemis » comme avec Dieu lui-même, mais affirmation qu'enfin Dieu nous a permis d'arriver à ce point essentiel où même la vue de notre pire ennemi n'est plus pour nous troubler, mais au contraire pour nous faire entrer dans la joie de retrouvailles

définitives : imaginez tous ces pauvres hommes rongés par leurs misérables querelles, leur quête sans fin d'un pardon longtemps jugé impossible à vivre, parfois même totalement inimaginable ou brutalement refusé ; imaginez Thérèse Desqueyroux ou les personnages du *Nœud de vipères* qui atteignent les rivages de la miséricorde et deviennent capables d'en vivre pleinement, vous saisissez alors ce que Fra Angelico veut nous faire entendre ; il suffit d'ailleurs de se laisser prendre par l'image de cet accueil angélique qu'il nous dépeint, pour aspirer à le vivre bientôt et déjà maintenant, comme à travers un signe, dans nos baisers de paix liturgiques.

« Tu as changé mon deuil en une danse ».

Le péché, la séparation, la dispersion, c'est un deuil ; comme le suggère le psaume 29, v. 12, le Seigneur, en nous sauvant, change ce deuil en une danse. Notre esprit est trop alourdi pour entrevoir vraiment l'état d'asservissement, d'abaissement où nous sommes réduits et, corrélativement, pour discerner l'explosion de liberté et partant de joie qu'apportera cette entrée dans une paix définitive en Dieu.

Fra Angelico nous le suggère par une deuxième image, celle précisément de la danse, de la danse avec les anges, car c'est bien cela qu'il dépeint, les anges entraînant avec très grande douceur, amitié et délicatesse les élus dans une large sarabande. Saint Basile le Grand (13) en parlait déjà comme d'un fruit de l'Esprit-Saint en nous ; il utilisait pour cela le mot « orchésis », qui signifie danse, mais danse accompagnée de chœurs et de musique. N'est-ce pas cela qui éveilla l'attention belliqueuse du fils aîné de la parabole lucanienne : « il entendit de la musique et des danses » (*Luc 15, 25*) ?

Dans la parabole, comme sur le tableau de Fra Angelico, le thème de la réconciliation en plénitude et celui de la danse sont liés, l'un permettant l'autre, la réconciliation conduisant à cette vie renouvelée, à cette liberté restaurée qu'exprime bien l'idée de danse, impliquant un rythme, une harmonie, une joie, la grâce de pouvoir s'exprimer sans oublier l'unité de tout notre être avec sa dimension corporelle. Eh bien, c'est tout cela que suggère Fra Angelico à travers cette deuxième image ; la vie éternelle c'est cette joie de recouvrer notre liberté en plénitude

(12) On peut en voir deux autres moins célèbres sous forme de triptyques, au Staatliche Museum de Berlin et à la Galerie nationale d'art ancien à Rome.

(13) *Traité sur le Saint-Esprit* 9, 23.

pour pouvoir aimer Dieu et, en lui, nos frères et l'exprimer avec cette aisance et cette agilité spirituelle que figure la danse.

CE que l'art oratoire n'arrive pas à suggérer, ce que la parole la mieux inspirée défaille à expliquer parce qu'il faut soutenir une durable méditation, le pinceau du bienheureux Angelico parvient à nous le faire aimer et discerner, avec une rare maturité spirituelle et une clairvoyance théologique qui ont valu au frère Giovanni ce surnom d'angélique, par comparaison avec Thomas d'Aquin, prince des théologiens.

Quand, chantant le « credo », nous nous interrogeons sur cette mystérieuse vie éternelle si désirable et cependant si souvent redoutée, la contemplation de l'oeuvre de Fra Angelico peut venir alimenter notre prière et affermir notre foi, en aiguillant notre intelligence du mystère par un témoignage évangélique dont tout son art est l'instrument.

Patrick LE GAL

Patrick Le Gal, né en 1953. Etudes à l'Ecole Supérieure de Commerce de Rouen et Maîtrise de droit privé. Entre en 1976 dans la communauté Notre-Dame de la Sagesse. Licence de théologie en 1982. Ordonné prêtre en 1983. Assistant en Droit canonique à l'Université de Fribourg et aumônier de l'Université, puis à la tête du Foyer de charité de Poissy. Publication : *Le droit canonique dans la pensée dialectique de Jean Calvin*, Fribourg, 1985.

David L. SCHINDLER

Le temps dans l'éternité et l'éternité dans le temps

DANS notre culture, la contemplation suggère un retrait par rapport à l'action. La « temporalité » de notre vie active semble en totale opposition avec l'« intemporalité » de ses instants contemplatifs. Ceux qui voudraient défendre la valeur, ou la supériorité de la contemplation, accentuent même fréquemment le sentiment de son opposition à l'action. Ceci se produit classiquement de deux façons.

Dans une version d'inspiration « grecque », on comprend le rapport de l'action à la contemplation uniquement sous forme de *succession*. Elle intervient soit *avant* soit *après*, mais ne *coïncide jamais* en tout cas avec la contemplation. Parallèlement, l'action se trouve dévalorisée : la justification de l'engagement actif apparaît comme une conséquence de notre « immanence » au temps (1), et, par là, comme une concession nécessaire à celle-ci.

Dans une version d'inspiration « orientale », le primat de la contemplation s'affirme en un sens plus radical et exclusif : on conçoit également l'engagement actif comme une conséquence de notre immanence au temps, mais on considère maintenant le

(1) Pour une discussion de certaines des difficultés qu'a éprouvées le christianisme dans son assimilation d'un sens grec de la contemplation, voir Hans-Urs von Balthasar, « Aktion und Kontemplation » dans *Verbum Caro* (Einsiedeln, 1960), p. 245-259. Balthasar affirme bien sûr à la fois la priorité de la contemplation (il soutient même l'idée que cette priorité est le fondement de toute culture humaine : p. 247) et la distinction de la contemplation et de l'action ; il cherche simplement à montrer que, de l'intérieur de la perspective de la révélation chrétienne, est exigée une plus grande union de la contemplation et de l'action qu'il n'est possible à partir de présupposés grecs. Cf. également sur ce point « Jenseits von Kontemplation und Aktion? » dans *Pneuma und Institution* (Einsiedeln, 1974) p. 288-297.

temps, et l'action qui en relève, comme des enveloppes illusoire dont il convient de se débarrasser.

Or, rien ne semble plus étranger à la tendance « activiste » de la culture contemporaine que ces conceptions « grecque » et « orientale ». Rien ne semble plus évident que l'inversion de priorité que notre culture accorde à l'action par rapport à la contemplation. Mais en général on n'aperçoit pas qu'en dépit de cette inversion de priorité, notre culture continue de laisser intacte la tension entre contemplation et action, typique des conceptions grecque et orientale. Autrement dit, après avoir présupposé une disjonction de la contemplation et de l'action, ou encore de l'éternel et du temporel, on marginalise maintenant la première, quand on ne l'évacue pas complètement au profit de la seconde.

Le présent article cherche donc à indiquer comment le christianisme permet un dépassement de la conception « dualiste » du rapport entre contemplation et action, dont nous souffrons tellement dans la situation actuelle. Nous essaierons d'avancer l'idée que l'affirmation du primat de la contemplation dans l'ordre créé ne saurait entraîner une dévalorisation de l'action, et que la reconnaissance de la valeur de l'action ne saurait conduire à négliger la contemplation. La raison en est que, dans une lecture chrétienne, il faut d'abord comprendre l'action et la contemplation dans leur unité et comme recevant seulement leur autonomie propre de cette unité antérieure.

Pour commencer, il est utile de garder présents à l'esprit deux présupposés principaux qui sous-tendent souvent le dualisme précédemment évoqué. D'un côté, on suppose que l'éternel est indifférent au temporel ou simplement son contraire ; d'un autre côté, on donne à l'action le sens premier d'activité extérieure et, par là, d'activité limitée à la satisfaction des besoins de la vie présente (2). Le christianisme exige que soient examinés ces deux présupposés.

Cet examen dépend de l'amour du Dieu trinitaire tel qu'il se révèle en Jésus-Christ. L'éternité trinitaire, révélée dans le temps de Jésus-Christ, montre que, dans son sens primordial, l'éternité est disposée positivement à l'égard du temps, et englobe même toujours déjà le temps. L'activité (action) trinitaire, révélée dans la « passivité » (et passion) de Jésus-

Christ, montre que, dans son sens premier, l'activité inclut toujours déjà la passivité, et réciproquement.

T.S. Eliot est, à notre époque, l'un de ceux qui ont donné l'expression poétique la plus profonde du sens trinitaire et christologique de l'éternité et du temps, mais aussi, dans ce contexte, de l'activité et de la passivité ; et rares sont ceux qui en ont donné une expression théologique plus belle que Hans-Urs von Balthasar. Notre réflexion se divisera spontanément en trois parties : 1° le sens trinitaire du temps et de l'éternité ; 2° le sens christologique de l'éternité dans le temps ; 3° les implications que cela comporte pour la contemplation et l'action dans la situation culturelle actuelle. Dans les deux premières parties notre démarche consistera à choisir (avec une part inévitable d'arbitraire) et commenter des textes des *Quatre quatuors* d'Eliot (3), puis à mieux élucider leur signification grâce à la théologie de Balthasar.

I. La Trinité : le temps dans l'éternité

A la suite d'Adrienne von Speyr, Balthasar considère comme caractéristique de la Trinité cette relation paradoxale : « plus les personnes en Dieu se différencient, plus leur unité est grande. » En d'autres termes, l'unité et l'altérité, ou la différence intérieure à la Trinité, ne sont pas dans une relation inverse mais directe : l'une n'exclut pas l'autre, mais en est véritablement la condition et le sens. L'unité et la différence s'approfondissent (dynamiquement) l'une l'autre, au lieu d'être juxtaposées (statiquement) ou subordonnées (dynamiquement). La meilleure façon de comprendre une semblable relation d'unité et de différence est donc de recourir au paradoxe plutôt qu'à une simple indifférence ou à une opposition dialectique. Ce sens du paradoxe donne à chaque fois la clé de la vision poétique d'Eliot, comme de la perspective théologique de Balthasar.

1° Jetons donc un premier coup d'oeil sur la manière dont, pour Eliot, l'éternité « contient » le temps. Nous commençons par plusieurs passages de « Burnt Norton » :

Le temps présent et le temps passé

(2) Cf. « Aktion », p. 245.

(3) Toutes les citations sont empruntées à la trad. de P. Leyris (T.S. Eliot, *Poésie*, Paris, 1969).

*Sont tous deux présents peut-être dans le temps futur
Et le temps futur contenu dans le temps passé. Si
tout temps est éternellement présent
Tout temps est irrémédiable. (1)
Au point-repos du monde qui tourne. Ni chair ni
privation de chair ;
Ni venant de, ni allant vers ; au point-repos, là est la
danse;
Mais ni arrêt ni mouvement. Ne l'appellez pas fixé,
Passé et futur s'y marient. Non pas mouvement de ou
vers,
Non pas ascension ni déclin. N'était le point, le point-
repos,
Il n), aurait nullement danse, alors qu'il n'y a rien que
danse...
Être conscient c'est n'être pas dans la durée
Mais dans la durée seule le moment au jardin des roses,
Le moment sous la tonnelle où la pluie battait,
Le moment dans l'église venteuse à l'heure où la fumée
retombe
Peuvent être mémorisés ; enchevêtrés dans le passé et
l'avenir.
Et c'est dans le temps seul que le temps est conquis. (II)
...Ce n'est que par la forme, le motif
Que les paroles peuvent, ou la musique,
Atteindre le repos, comme un vase chinois
Se meut perpétuellement dans son repos.
Non pas le repos du violon cependant que la note dure,
Non pas cela seulement, mais la co-existence,
Ou disons que la fin précède le commencement,
Que la fin et le commencement ont toujours été là
Avant le commencement, après la fin. (V)*

On peut voir comment Eliot lie des notions que nous avons coutume d'opposer radicalement : d'abord et surtout le « point-repos » et la « danse ». L'« arrêt » n'est pas simple absence de « mouvement », ni le « mouvement » le simple opposé de l'« arrêt ». Au contraire, en profondeur, ce qui semble « arrêt » ou « non-mouvement » est plutôt l'intensification du mouvement.

Si le repos n'était que repos, et la danse rien d'autre que danse, en une simple juxtaposition ou opposition mutuelle, alors tout approfondissement du repos ne manquerait pas, bien

sûr, de nous *éloigner* du temps et du mouvement. Mais ce n'est pas ainsi que les choses se présentent pour Eliot. L'intensification du repos suppose assurément une « sortie » du temps en un sens important : « *être conscient c'est n'être pas dans la durée* ». Mais cela constitue pour Eliot une affirmation avant d'être une négation.

D'un côté donc, ce n'est que dans le temps que l'on a l'expérience véritable de « l'instant dans le jardin » et, en ce sens, ce n'est que *par* le temps que l'on surmonte le temps. D'un autre côté, cette « victoire » sur le temps veut dire qu'on le transcende par une reprise et non justement en le laissant derrière soi. C'est pourquoi le « repos » du violon ne se ramène pas à une « persistance » de la note, mais est aussi co-existence de la fin et du commencement, en leur présence *continuée dès avant le commencement et après l'achèvement*. C'est pourquoi présent et passé sont contenus dans l'avenir, et l'avenir dans le passé, mais précisément *pas au* sens où la totalité du temps serait par là simple « présent éternel ». Car une « présence éternelle » signifierait une sorte d'état « a-temporel », état simplement *dépourvu* de temps : état d'absence de temps ou d'indifférence à celui-ci, alors qu'il s'agit d'une inclusion radicale, intensive du temps. Et de l'intérieur d'un tel état a-temporel, ce qui est survenu *dans le temps* ne saurait guère être racheté ; on pourrait seulement s'en dépouiller, ou le rejeter (4).

²⁰ La théologie de Balthasar nous fournit un contexte explicitement trinitaire pour comprendre cette éternité qui englobe le temps, telle qu'elle puisse le racheter, et ce point-repos dont la signification intérieure est celle d'une danse et non de son contraire. D'abord Balthasar défend l'idée que la vie trinitaire de Dieu contient l'idée fondamentale du temps. Le « présent » de l'engendrement éternel du Fils est, de la part du Père, un être « toujours déjà devenu » qui comprend un éternel « à-venir » vers le Père (5). Le « présent » ne se ramène pas à un « *nunc stans* » (« maintenant immobile ») qui supprimerait en Dieu tout sens de l'attente et de l'accomplissement — et du même coup toute la tension propre au mouvement. Au

(4) Adrienne von Speyr, *Epheser* (« Kinder des Lichtes »), p. 85, cité par Balthasar, *Theodramatik* (= TD), IV. *Das Endspiel* (Einsiedeln, 1983), p. 83.

(5) TD, IV, p. 81. Voir également « Endliche Zeit innerhalb Ewiger Zeit », dans *Homo creatus est* (Einsiedeln, 1986), p. 42-44.

contraire, ceux-ci reçoivent en Dieu une intensité infinie (6). Etant plénitude, la vie divine est totale immobilité ou repos. Mais ce « repos » est à comprendre, non comme « fixe », mais comme mobilité éternelle (7). Plutôt que de nier le devenir en Dieu, il faudrait parler du « surdevenir de l'avènement intra-divin » (8). Ici encore, la vie divine n'est pas éternellement identique, en un sens qui impliquerait un ennui perpétuel. La vie trinitaire de Dieu est bien plutôt une vitalité caractérisée par le toujours neuf et par la surprise. La vie trinitaire est une « communion de surprise » — au sens d'un accomplissement infini, sans cesse débordant : « sur-accomplissement » (9).

Balthasar montre aussi, d'une manière qui, nous le verrons, est importante pour le problème de l'action et de la contemplation, que l'idée de Dieu comme « *actus purus* » (acte pur) peut être enrichie, en la développant de l'intérieur de la perspective trinitaire jusqu'à inclure la « passivité ». Ceci a une double signification : d'abord l'action active du Père, pour ainsi dire, inclut l'action passive du Fils et de l'Esprit. Mais, étant donnée la simultanéité de ces deux actions distinctes, chacune conditionne nécessairement la signification de l'autre : l'« action *active* » du Père est conditionnée par l'« action *passive* » du Fils et de l'Esprit, et réciproquement. Activité et passivité en Dieu sont donc *toujours-déjà différentes à cause de leur relation mutuelle* : l'activité n'est pas uniquement active, non plus que la passivité n'est uniquement passive. Au contraire, la « simple activité » prend maintenant un caractère intrinsèquement généreux, et la « simple passivité » un caractère intrinsèquement réceptif. La clé de tout ceci est bien sûr l'amour qui constitue la forme de la Trinité. Selon les termes de Balthasar : « *la réception et la passivité sont aussi essentielles pour le concept d'amour absolu que le don, qui ne pourrait précisément pas donner sans une patiente réceptivité — et sans tout ce*

(6) Ibid.

(7) *TD*, IV, p. 67.

(8) *TD*, IV, p. 70.

(9) *TD*, IV, p. 69 (note 54) ; voir également « Endliche », loc. cit.

qui lui appartient dans l'amour : la gratitude spontanée et l'orientation vers le donateur qui en découle » (10).

En un mot, donc, dans la conception trinitaire de Balthasar, l'attente, l'accomplissement, la nouveauté, la surprise (et le mouvement qu'ils impliquent) ne sont pas de simples réalités négatives qu'il faudrait retrancher de l'éternité. Ils sont, au contraire, des réalités positives recevant dans l'éternité *un approfondissement et une intensification* infinis. Balthasar résume ainsi : « *Dieu a introduit le changement et la surprise dans le temps fini, afin que celui-ci devienne une image de son temps infini* » (11). Il y a en Dieu, non pas absence du temps — et de tous ses attributs corrélatifs — mais le modèle du temps (12).

De ces diverses manières, nous voyons donc comment Balthasar renforce le sens d'une éternité comprenant le temps, et comment il remplit également d'une danse le point-repos. Mais il nous faut encore examiner ce problème du point de vue

(10) *T.D.* IV, p. 75. Pour une discussion de l'activité et de la passivité en Dieu, voir p. 74-80. La pertinence de cette réflexion pour le sujet qui nous occupe devient évidente dans l'affirmation d'A. von Speyr selon laquelle « accomplissement actif et laisser-faire passif » forment ensemble « l'unité originaire de l'action et de la contemplation ». Cité par Balthasar, p. 79.

L'importance et même la radicalité de la conception de Balthasar sur ce point deviennent patentes lorsqu'il attire explicitement l'attention sur ses conséquences pour notre compréhension de polarités intérieures à l'ordre créé comme l'acte et la puissance, le masculin et le féminin, en plus de l'action et de la contemplation (p. 77, voir p. 77-80). L'horizon résolu trinitaire de Balthasar invite à un réexamen de la compréhension traditionnelle (c'est-à-dire aristotélicienne) de l'acte et de la puissance, ou encore du féminin et du masculin. Pour Balthasar la clé se trouve dans le fait que l'activité ne peut qu'être toujours et partout généreuse (passive *dans* son activité : comportant ainsi l'immanence) et la passivité réceptive (c'est-à-dire active *dans* la passivité : se tournant par là vers la transcendance), étant donné que l'activité et la passivité n'ont de sens *premier* que *corrélativement*. Il va sans dire qu'il faut interpréter ce « toujours et partout » de la manière toujours plus dissemblable propre à l'analogie telle que l'affirme le Quatrième Concile du Latran (1215). Mais voici au moins l'essentiel : la « puissance » n'est pas uniquement du côté de la créature, et n'est même pas quelque chose de purement « négatif » ; et le féminin est à rattacher, non à la passivité, mais à la réceptivité (trinitaire).

Pour le développement d'une vision de la générosité allant dans ce sens, voir Kenneth L. Schmitz, *The Gift : Creation* (Aquinas Lecture, Marquette University) (Milwaukee, 1982).

(11) « Endliche », p. 43.

(12) Il importe de ne pas lire ici la position de Balthasar en termes de « polémique » à l'encontre de l'insistance traditionnelle sur l'immutabilité de Dieu (cf., par ex., *TD*, II-I, p. 252-255). Il devrait être clair dans mon propos que son intention n'est pas de rejeter cette idée, mais de l'approfondir. Balthasar passe d'un contexte davantage

opposé, c'est-à-dire en mettant maintenant l'accent sur la façon dont le temps lui-même « contient » déjà l'éternité, dont le mouvement de danse trouve lui-même sa signification dans le point-repos.

II. La christologie : l'éternité dans le temps

1° Une fois encore, nous commençons par des textes d'Eliot :

*La curiosité des humains fouille le passé et l'avenir
Et s'accroche à cette dimension. Quant à saisir Le
point d'intersection du règne intemporel Avec le
temps, c'est là l'occupation du saint — Non pas
même l'occupation : quelque chose qui est donné
Et reçu, au long du mourir d'amour d'un temps de vie,
Dans l'ardeur, l'abnégation, l'abandon de soi.
Pour la plupart d'entre nous il y a seulement le moment
D'inattention, le moment dans et en dehors de la durée...
...Ce ne sont là
Qu'allusions et conjectures ; allusions
Suivies de conjectures ; le reste étant
Prière, observance, discipline, méditation et action.
L'allusion à demi devinée, k don à demi compris est
l'Incarnation.
Ici l'impossible union
Des sphères d'existence est en acte,
Ici le passé, le futur
Sont conquis, réconciliés...*

(« *The Dry Salvages* » V)

« monopolaire » (« substantialiste ») de la compréhension de Dieu à un contexte plus explicitement trinitaire (« personneliste ») — et c'est même de cette façon qu'il peut parler du Dieu de la dramatique (« Theodramatik »). (voir, par ex., *TD, II-1*, p. 9, où il distingue le Dieu trinitaire de la dramatique du Dieu changeant du mythe, d'une part, et du Dieu immuable de la « philosophie », d'autre part. Pareillement, voir « *Jenseits* », p. 292. (cf. aussi p. 290), où il distingue le Dieu chrétien d'amour du Dieu actif, mais uniquement « pensée de la pensée » d'Aristote. L'idée de Balthasar est précisément que c'est le *personnel* (*l'amour*) qui révèle le sens primordial de l'ontologie, de l'être. Pour une interprétation de Balthasar concernant la question de l'immutabilité, voir Gerry O'Hanlon, S.J., « Does God Change? » — H-U von Balthasar on the Immutability of God, « *Irish Theological Quarterly* », Vol. 53, n° 3 (1987), 161-183.

Dans leur curiosité, les hommes sont attentifs aux événements qui surviennent tout autour d'eux. Mais ces hommes sont simplement portés par les courants du passé et de l'avenir et restent à la surface. Il n'y a que le saint pour pénétrer vraiment les événements de l'histoire. Et cette capacité du saint est paradoxale : il appréhende l'intersection du temps et de l'intemporel. Ce n'est que par la conscience de la dimension éternelle intérieure au temps que l'on peut être vraiment attentif à l'instant présent. Comment parvenir à cette conscience ? Uniquement par le « *mourir d'amour de toute une vie, Dans l'ardeur, l'abnégation, l'abandon de soi* ». C'est ainsi que nous découvrons l'« *impossible union Des sphères d'existence* » : l'éternité n'entre dans le temps que par une passion soufferte jusqu'à la mort. C'est le sens de l'Incarnation, c'est sa réalité : cet acte de vivre jusqu'à en mourir qui remplit le temps de son sens, réconcilie passé et avenir.

Eliot revient souvent sur ce thème, sous un jour toujours nouveau :

*J'ai dit à mon âme tiens-toi tranquille...
Attends sans penser, car tu n'es pas prête à penser :
Ainsi l'obscur sera lumière ; k repos, danse.
Murmures d'eaux vives, éclairs Oliver ;
Le thym sauvage inaperçu, la fraise des bois,
Les rires au jardin, extase réverbérée
Non point perdue, mais requérant, mais s'efforçant vers,
l'agonie
De la mort et de la naissance.*

(« *East Coker* » III)

« *J'ai dit à mon âme tiens-toi tranquille* » : ce n'est que dans le repos propre à la passion (« passivité ») que l'on peut atteindre la vérité de la danse (de l'activité ou du mouvement) qui caractérise le temps. L'obscurité de ce point-repos est sa clarté, tout comme la « passivité » de celui-ci est son activité. La pensée se trompe d'objet dans la mesure où elle reste liée au temps, n'a de ce fait pas encore souffert son entrée dans le silence de l'éternité. Mais, une fois encore, le silence de l'éternité est un silence qui a depuis toujours jailli en activité et a même pris chair. Ce silence est depuis toujours tourné vers « *les rires au jardin* » et « *l'extase réverbérée* », prêt à s'ouvrir sur eux. Ils ne doivent jamais être négligés et ne sauraient se perdre, mais ils n'en sont pas moins pour nous une exigence : leur vrai sens ne peut se retrouver que dans un paradoxe, celui d'une purifica-

tion soufferte jusqu'à la mort (dans « *l'angoisse de la mort et de la naissance* »).

En somme, pour Eliot, nous entrons véritablement dans le temps seulement lorsque, par le renoncement, nous accédons par la souffrance de l'acceptation aux profondeurs éternelles du temps. Mais continuons :

*Le chez-soi est là d'où l'on part. Comme nous avançons
en âge*

*Le monde devient plus étrange, et plus compliqué le
motif*

De morts et de vivants. Non le moment intense

Isolé, dénué d'avant comme d'après,

Mais bien toute une vie brûlant à chaque moment...

*L'amour est le plus près d'être lui-même Lorsqu'ici-et-
maintenant cesse d'importer. Les vieillards doivent
être des explorateurs Ici-et-là n'importe pas*

Il nous faut toujours nous mouvoir

Au sein d'une autre intensité

*Pour une union plus intime, une communion plus
profonde*

*A travers le froid obscur, la vacante désolation,
Le cri de la vague, le cri du vent, les eaux immenses
Du marsouin et du pétrel. En ma fin mon
commencement.*

(« *East Coker* » V)

Il n'y a point de cesse à la plainte muette,

Point de cesse à la fanaison des fleurs fanées,

Au sursaut de douleur indolore, immobile,

A la mer dérivante, à l'épave en dérive,

*A l'os qui prie la Mort, son Dieu. Rien que l'à peine
récitable*

Prière, celle de l'unique Annonciation.

(« *Les Dry Salvages* » II)

Vous n'êtes pas ici pour vérifier,

Vous instruire, satisfaire à la curiosité

Faire un rapport. Mais bien pour vous agenouiller

Où la prière fut valide. Et la prière est davantage

Qu'une suite de mots, l'occupation consciente

De l'intellect qui prie, ou k son de la voix qui prie.

*Et ce pour quoi les morts n'avaient pas de mots quand
ils vivaient*

*Ils peuvent vous le dire morts : la communication
Des morts est languée de feu par delà l'idiome des
vivants.*

Ici, l'intersection du moment intemporel

Est l'Angleterre et nulle part. Jamais et toujours.

(« *Little Gidding* » I)

L'utilité

De la mémoire est de nous libérer :

Non pas diminution d'amour, mais expansion

De l'amour au delà du désir, et de la sorte

Libération de l'avenir en même temps que du passé.

Ainsi l'amour pour un pays est tout d'abord

Attachement à notre champ d'action, puis il en vient

A trouver cette action de médiocre importance

*Quoique jamais indifférente. L'Histoire peut être
servitude*

*L'Histoire peut être liberté. Voyez, voici que
s'évanouissent*

*Les lieux et les visages, avec le moi qui, de son mieux,
les chérissait,*

Afin d'être renouvelés, transmués dans un motif autre.

(« *Little Gidding* » III)

Amour conçu ce supplice.

Amour, Nom mal familier

Derrière la main tisserande

Qui ourdit la tunique ardente, torturante

Que l'homme ne peut arracher

Nous ne vivons, ne respirons

Que par l'une ou par l'autre flamme consumé.

(« *Little Gidding* » IV)

Un peuple sans histoire

N'est pas racheté du temps, car l'histoire est un motif

D'instant intemporels.

(« *Little Gidding* » V)

Notons cet ancrage du paradoxe d'Eliot dans l'affirmation. La négation (le négatif) constitue toujours une sorte de « passage au crible » ou plus exactement une souffrance qui permet à l'affirmation de devenir toujours plus profonde et englobante. « *En ma fin mon commencement* » : l'éternité est toujours déjà présente au commencement, mais il faut néanmoins accepter d'y entrer dans la souffrance. Il y a « *toute*

une vie brûlant à chaque moment », ou plutôt ce devrait être le cas, mais ceci n'est possible que par un repos immobile-mobile, par une intensité sans cesse approfondie de communion. Le sens de la vie se découvre, non par une sortie de l'instant, mais par une « entrée brûlante » en celui-ci. Pourtant, dans cette « entrée brûlante » on s'apercevra que cet instant (du temps) se fait de plus en plus étranger, c'est-à-dire que son « ici et maintenant » importe de moins en moins — mais jamais au sens où l'instant deviendrait une occasion à laquelle on serait désormais simplement indifférent.

« *Il n'y a point de cesse... Au sursaut de douleur indolore, immobile* » : le perpétuel retour de la douleur se banalise en un engourdissement, ne s'éprouve plus véritablement. Le sens de la douleur ne se perçoit pleinement que dans la souffrance de l'acceptation — par le « qu'il en soit ainsi » de l'Annonciation (par le renoncement à soi face à l'annonciation de l'autre).

« *Vous n'êtes pas ici pour vérifier, Vous instruire, satisfaire à la curiosité Faire un rapport. Mais bien pour vous agenouiller* » : la vérité du temps se fait jour, non quand on se tourne vers l'extérieur pour se maîtriser, se dominer ou se satisfaire, mais quand on s'ouvre de l'intérieur dans l'obéissance et la soumission. Ce n'est que par l'humilité et la prière que l'on perçoit l'intersection de l'instant intemporel — c'est-à-dire que l'on perçoit la vérité du temps présent d'ici et de nulle part, de jamais et de toujours. « *L'utilité de la mémoire est de nous libérer : Non pas diminution d'amour, mais expansion De l'amour au delà du désir* » : se libérer d'une chose ne signifie jamais y être indifférent. C'est une transfiguration. C'est une entrée, acceptée, dans la souffrance, conduisant à un renouveau de métamorphose. Ce qu'on appelle détachement est au contraire un attachement plus pur.

« *Amour conçu ce tourment* », « *nous ne vivons, ne respirons que par l'une ou l'autre flamme consumé.* » La « *tunique ardente* » que nous portons dans l'existence temporelle doit être, bon gré mal gré, « *soufferte* » — mais seule la souffrance de l'acceptation, (propre à l'amour), est rédemptrice. Seule la mort dans laquelle on entre pleinement s'ouvre sur le feu qui est la vie (éternelle). La mort refusée conduit au contraire au feu qui est la mort (éternelle).

« *Un peuple sans histoire N'est pas racheté du temps, car l'histoire est un motif D'instant intemporels* ». On retrouve l'implacable paradoxe. Ceux qui ne sont pas entrés dans

l'histoire, c'est-à-dire, paradoxalement, dans le « motif » (la trame) d'instant « intemporels » (en repos et toujours mobiles) constituant le sens profond de l'histoire, ne peuvent jamais être libérés de celle-ci. Ils restent à jamais esclaves de la surface de l'histoire, demeurent à sa périphérie.

2° En nous tournant maintenant vers Balthasar, nous voyons sans difficulté que sa christologie vient sous-tendre la vision d'Eliot. A la suite de saint Thomas, Balthasar affirme que la mission du Fils dans son incarnation continue Sa procession éternelle par rapport au Père (13). Ainsi, en revêtant la chair et la temporalité, le Fils ne laisse pas derrière lui l'éternité (14). Au contraire, tout instant de Jésus la révèle précisément dans le temps. L'idée peut donc s'exprimer simplement. La signification la plus profonde de la temporalité se découvre dans sa relation même à l'éternité, dans la relation d'amour qui vient du Père et se tourne vers Lui — parce que *c'est précisément l'être de Jésus. La vie de Jésus commence dans la réceptivité qui trouve son accomplissement dans sa passion, et c'est tout ceci qui informe son activité. Le fiat de Jésus permet (et commence même déjà) la passion-jusqu'à-la-mort qui constitue le sens de son action (15). La réceptivité se révèle par là intrinsèquement ordonnée à l'activité la plus intense : elle conduit à une mort de l'intérieur de laquelle surgit la plénitude de la vie. La vie de Jésus est, par la souffrance de l'acceptation, une entrée de l'éternité dans le temps, afin que le temps puisse se transcender en éternité et être ainsi racheté. En somme, c'est dans la passion de Jésus que nous trouvons le point-repos le plus parfait qui constitue la plus grande plénitude de la danse, et le point le plus obscur qui représente la plus grande clarté.*

Les échos d'Eliot sont donc ici évidents. La temporalité de l'ordre créé n'est pas vide, mais pleine. Ou plutôt, elle le devient par le biais de l'amour dont l'activité trouve sa *forme* dans la contemplation, dans la réceptivité qui a la passion pour fin. C'est, avant tout, l'Annonciation mariale qui donne au temps et à l'action dans la création leur forme première et la plus

(13) « Endliche », p. 44 ; voir TD, IV, 53-57.

(14) « Endliche », p. 44 ; voir aussi sur ce point « Jenseits », p. 292-294.

(15) Voir « Aktion », p. 254-255 ; « Jenseits », p. 293 et suiv.

profonde (16). Ce sont, une fois encore, la prière et l'obéissance (17). C'est, au sens radical, le martyre : le témoignage — l'être venant de Dieu et tourné vers Lui (dans, avec et pour Jésus) — qui va jusqu'à la mort (18).

III. Le paradoxe de la vie active-contemplative

Nous avons commencé cet article en attirant l'attention sur l'insuffisance d'une contemplation qui n'est pas ordonnée intérieurement à l'action, et d'une action qui, à son tour, n'est pas informée de l'intérieur par la contemplation. Le sens de cette insuffisance devrait maintenant apparaître plus clairement à la lumière de la compréhension trinitaire et christologique de l'éternité et du temps. Ce qui nous est révélé dans et par le Dieu de Jésus Christ, c'est que l'action et la contemplation ne nous dévoilent originellement leur véritable signification que dans leur relation — qui a pour nom l'amour. La contemplation trouve son vrai sens seulement dans la mesure où la réceptivité qui la caractérise se déploie dans la *passion* du don total de soi. Et, paradoxalement, cette même passion du *don total de soi* est ce qui donne son vrai sens à l'action. *En un mot, la contemplation trouve sa forme adéquate uniquement lorsqu'elle devient en même temps généreuse, et l'action trouve la sienne uniquement lorsqu'elle devient d'abord réceptive — à chaque fois en un sens radical qui se révèle dans et par l'amour de Jésus Christ.

On met l'accent de nos jours sur le primat de l'action, au détriment de la contemplation. Cette insistance présuppose un dualisme, qui donne ensuite lieu à un réductionnisme. La conséquence en est double : l'action qui se voit désormais privée de sa dimension de réceptivité (et de profondeur) prend invariablement la forme d'une occupation, d'un affairement, extravertis et superficiels ; de même, la contemplation qui se voit désormais privée de la générosité prend invariablement la

forme d'une attitude « théorique » ou d'un « regard à distance » stérile (19).

Ce sont peut-être les images éloquentes d'Eliot qui expriment le mieux le sens de cette attitude théorique devenue stérile ou vide :

*C'est ici un lieu de désaffection
Le temps d'avant et le temps d'après
Dans une lumière confuse : ni la lumière du jour
Qui investit la forme de lumineuse tranquillité
Transformant l'ombre en beauté transitoire
Suggérant par sa lente rotation la permanence
Ni l'obscurité propre à purifier l'âme
Vidant le sensoriel par la privation
Purgeant l'affect du temporel.
Ni plénitude ni vacuité. Rien qu'une lueur tremblotante
Sur les visages tendus harassés par le temps
Distraits de la distraction par la distraction
Emplis de fantasmagories, vidés de sens
Apathie boursouflée sans concentration
Hommes et bouts de papier tourbillonnant dans le vent
froid
Qui souffle avant et après k temps
Le vent qu'aspirent, qu'expirent des poumons viciés
Le temps d'avant, k temps d'après.*

(« Burnt Norton » III)

*Ou comme, lorsqu'une rame, dans le métro, s'arrête trop
longtemps entre deux stations
Et que les conversations s'élèvent pour retomber
lentement dans le silence
Vous voyez derrière chaque visage s'approfondir k vide
mental
Qui ne laisse que la terreur croissante de n'avoir rien à
quoi penser ;
Ou lorsque l'esprit, sous l'éther, est conscient mais
conscient de rien —*

(« East Coker » III)

(16) Voir « Aktion » p. 255-257; « Jenseits », p. 294, 296, 297; et *Glaubhaft is nur Liebe* (Einsiedeln, 1963), p. 83 et suiv.

(17) Voir, par ex., *TD*, IV, p. 83-86, où Balthasar montre que la prière et l'obéissance commencent dès l'intérieur de la trinité « immanente ».

(18) Voir, par ex., *Wer ist ein Christ ?* (Einsiedeln, 1983), Ch. III ; et *Cordula oder der Ernstfall* (Einsiedeln - Trèves, 1987).

(19) Sur le problème de la « fécondité » comme revenant (également) à la contemplation, voir Balthasar, « Aktion und Kontemplation », p. 257-259. Une autre formulation de cet aspect consiste à dire que, lorsque l'action et la contemplation sont disjointes, ou reliées de manière simplement extrinsèque, l'action tend à devenir « volontariste » ou « moraliste », et la contemplation, « intellectualiste ». Dans l'article cité, Balthasar se préoccupe d'abord de ce dernier problème.

Il est inutile, désormais, de s'attarder à un long commentaire de ces passages. La théorie, la contemplation, deviennent vide ou ennui, ou, de façon analogue, l'intériorité devient vacuité, pour celui dont le temps ne s'est pas rempli d'éternité — pour celui dont la vie ne s'est pas chargée, dans sa forme, de « lumineux repos ». Et, une fois encore, ce lumineux repos ne peut survenir que par la transformation de l'amour et donc par l'obscurité qui purifie « *l'âme Vidant le sensoriel par la privation Purgeant l'affect du temporel* ». Autrement on reste simplement éparpillé, distendu entre les points du temps sans en subir aucun — parce qu'on n'accepte pas d'y entrer dans la souffrance. Il ne reste que « *la terreur de n'avoir rien à penser* », « *conscient mais conscient de rien* ».

Mais ce que je voudrais surtout souligner ici en conclusion est que ce vide de la contemplation s'inverse extérieurement en une dureté de l'action. Balthasar définit l'âme contemporaine comme une « *anima technica vacua* » (20). La formule convient exactement à notre propos : elle suggère que, pour l'âme vide de contemplation, l'action prendra une forme machinale. Autrement dit, du fait précisément de son manque de *sens contemplatif de l'autre*, l'action d'une telle âme sera caractérisée par l'extériorité et l'extraversion. Cette action ne sera plus ainsi réellement réceptive à l'égard de l'autre, ne sera plus en mesure de lui permettre d'être lui-même, ne sera plus disposée à souffrir l'autre.

On peut résumer cet aboutissement par le terme d'« instrumentalisme » : l'autre — qui n'est plus que de l'« étranger » — devient du même coup l'instrument d'une maîtrise et d'une manipulation servant les intérêts du sujet. Ici se trouve donc le lien entre des types occidentaux d'activité comme le « consumérisme », le pragmatisme et la tolérance officielle de l'avortement. Ici se trouve également le lien entre la recherche du plaisir (par exemple, la cohabitation) et la violence (par exemple, le mépris — jusqu'à la suppression — de l'enfant à naître, de la personne âgée, du mourant). Une fois encore, ce lien réside dans l'absence de disposition authentiquement contemplative à l'égard de l'autre, dans l'absence de relation dont, au sens premier et le plus fondamental, l'autre serait *l'origine et la fin*.

(20) Une « âme technique vide » *Epilog* (Einsiedeln-Trêves, 1987), p. 8.

Nous revenons ainsi à l'affirmation initiale : on ne peut retrouver la contemplation et l'action authentiques qu'ensemble. Mais nous voyons peut-être maintenant plus clairement ce que cette redécouverte implique pour la vision occidentale de la théorie et de la pratique. Le vide de cette conception de la théorie est solidaire de la dureté de sa pratique. Le point précis où se rencontrent ce vide et cette dureté est la surface, c'est-à-dire leur superficialité commune. Le présent article a cherché à montrer que les vraies dimensions ne peuvent être perçues que de l'intérieur *du fiat* énoncé dans la souffrance et dont la forme se donne dans l'amour de Jésus-Christ

David L. SCHINDLER

(Titre original : « Time in Eternity, Eternity in Time : Eliot, Balthasar, and the Contemplative-Active Life » tr. de l'américain par R. Gallet.)

David L. Schindler, né en 1943, est professeur associé de théologie fondamentale dans le Programme d'Etudes Libérales à l'Université Notre Dame (E.U.), et Rédacteur en chef de l'édition nord-américaine de *Communio*. Il a dirigé *Act and Agent* (1986), *Beyond Mechanism* (1986), et *Catholicism and Secularization in America* (1989), et a publié de nombreux articles de métaphysique et de théologie fondamentale dans des revues nord-américaines.

Marie-Christine CHALLIOL

Une éternité en devenir

L'éternité a toujours été comprise comme une caractéristique du divin, ou du moins du suprasensible. Elle est ce qui échappe à la corruption du devenir, ce qui demeure, toujours semblable à soi, à l'écart de toute altération. L'être éternel, qui, seul, est véritablement, si l'être se définit par une immuable présence à soi-même, ne connaîtra donc pas le trouble du mouvement, cette double fracture d'un commencement et d'une fin, sans laquelle il ne saurait y avoir de mouvement au sens propre. Seule une rotation sans cesse répétée pourrait être pensable : acte pur du premier moteur aristotélicien, qui n'est acte que parce qu'il est si peu une action, dont la fin échappe sans cesse puisqu'elle se confond sans cesse avec un commencement indiscernable. Un tel mouvement éternellement répété n'est qu'une autre expression de l'indifférenciation, de l'uniformité qui permettrait seule de penser l'éternité. L'éternité est-elle alors autre chose que l'envers du temps, une purification artificielle et stérile de tout ce qui, dans le temps, n'est que transitoire, éphémère, corruptible, en d'autres termes, le concept éminemment fragile d'un temps qui n'en est plus un ? Si l'idée de l'éternité n'est que le résultat d'une fuite frileuse et conceptuellement injustifiable loin de la réalité mouvante de notre monde, comment a-t-on pu porter l'inconséquence jusqu'à vouloir penser une vie éternelle, ou plus précisément ici, une éternité vivante ?

Le Dieu trinitaire est Dieu des vivants, il promet l'éternité à ceux qui lui sont fidèles, il est aussi un Dieu vivant. Il ne s'agit donc pas seulement de s'interroger sur cette élévation de notre vie biologique à l'éternité, mais de comprendre comment cette promesse nous invite à penser un concept original de l'éternité, à tenter d'introduire en elle l'engendrement, la naissance, en un mot la vie. C'est là un des aspects de la dernière philosophie de

Schelling, qui veut à la fois préserver la spécificité de l'éternité par rapport au temps du monde créé, sans pour autant tomber dans le vide de l'uniformité.

L'éternité absolue

La philosophie de Schelling, on l'a amplement démontré, est une « philosophie en devenir » (1). C'est donc par une limitation et une simplification certainement abusives que nous privilégierons la conception de l'éternité qui résulte de la *Philosophie de la mythologie* et de la *Philosophie de la révélation*, au mépris des nuances que pourraient introduire les différentes versions, antérieures, des *Âges du monde* (2). « L'éternité absolue » n'est rien d'autre que ce qu'on a jusqu'alors toujours, et toujours en vain selon Schelling, tenté de penser sous le terme d'éternité : ce qui n'a aucun rapport au temps, qui n'est donc pas seulement le concept négatif du temps, un temps que l'on aurait privé de tout ce qui, en lui, est devenir ou finitude. Ce que l'on entend généralement par éternité n'est jamais qu'un temps infini, une succession illimitée d'instantanés, un temps dont on se serait contenté d'effacer les bornes, ou encore dont on reculerait, par une régression infinie, aussi bien le commencement que la fin. Kant a ainsi montré comment une série infinie d'instantanés écoulés, qui n'est en définitive rien d'autre que cette conception de l'éternité pensée à partir du temps, était une contradiction par essence insoluble. Elle mêle, en effet, deux domaines fondamentalement hétérogènes : la finitude, lieu de la connaissance sensible dont le temps est une des conditions, et l'absolu, infini et inconnaissable, qui peut seulement être pensé par des idées de la raison (3). Schelling ne souscrirait évidemment pas à une telle affirmation,

(1) Cf. l'ouvrage de référence du P. X. Tilliette, *Schelling, une philosophie en devenir*. Vrin, 1970.

(2) Nous donnons ici les références en allemand, toute la dernière philosophie de Schelling n'ayant pas encore été traduite. On peut cependant mentionner une traduction, par V. Jankélévitch, des *Âges du monde*, Aubier, 1949, et de *L'Introduction à la philosophie de la Mythologie*, Aubier, 1945 ; et surtout la traduction récente, sous la direction de J.F. Marquet et J.F. Courtine, de la première partie de la *Philosophie de la Révélation*, P.U.F., 1989.

Cf. sinon S.W., Cotta, *Die Weltalter*, T. 8, *Philosophie der Mythologie*, T. 11 et 12, *Philosophie der Offenbarung*, T. 13 et 14.

(3) Kant, *Critique de la raison pure*, 1^{ère} antinomie de la raison pure.

l'absolu est bien selon lui susceptible d'un certain type de connaissance, qu'il cherche inlassablement à définir. Mais cette tentative n'a un sens que si l'absolu est préservé, c'est-à-dire n'est pas confondu avec le fini dont il est l'origine. L'éternité ne saurait donc en aucun cas être un temps indéfiniment extensible.

« L'éternité pure » est alors décrite en termes d'autonomie, de permanence ou de subsistance, donc de primauté absolue : elle est ce qui n'a besoin que d'elle-même pour être. C'est en ce sens qu'elle n'a pas de commencement, elle est un « *esse sans non esse* ». Elle est de même « *unvordenklich* », c'est-à-dire certes immémoriale, mais surtout telle qu'on ne peut rien penser avant elle, une plénitude qui ne laisse place à rien d'autre (4). Schelling retrouve ici des caractéristiques somme toute attendues de l'éternité divine, il affirme pourtant en même temps l'éternité de la différence, presque de l'altérité en Dieu, rompant ainsi le cercle d'une plénitude qui se distinguerait bien peu du néant si précisément, en elle, aucune distinction n'était possible.

Si Dieu est vivant, cela signifie d'abord, selon Schelling, qu'il est libre de toute nécessité qui lui imposerait d'agir selon son essence, qui ferait de ses actions des conséquences déductibles *a priori* de sa nature. La liberté est à tel point souveraine que c'est elle qui donne à Dieu sa souveraineté et sa puissance : Dieu est « Seigneur de l'être » (*Herr des Seins*), c'est-à-dire qu'il est libre même vis-à-vis de l'être. Cet être est d'abord bien évidemment le sien, mais il peut le poser en dehors de lui, le rendre indépendant, et sa souveraineté s'exercera en définitive de façon éclatante si, malgré cette autonomie, l'être posé en dehors de Dieu accepte de revenir auprès de lui. Seule la *possibilité* de l'être-hors-de-soi est cependant éternelle au sens absolu. Elle est donc posée de toute éternité, en même temps que l'être de Dieu, elle est Dieu lui-même. Dieu est Père, il est ainsi immédiatement, par le fait-même d'être, la possibilité d'un être qui ne soit pas exactement lui. Il s'agit d'affirmer la possibilité d'un autre être alors que Dieu est réalité absolue, parfaite plénitude et complet achèvement qui ne devrait donc laisser place à aucune possibilité. La réalité divine est réalité d'une altérité toujours possible, donc toujours présente. Les expressions employées par Schelling reflètent ici l'aspect paradoxal de sa pensée :

« Rien n'empêche que, *après coup, post actum*, c'est-à-dire *dès que cet esprit* (figure originelle de Dieu) est posé, donc *de toute éternité* (...), à *partir de là* apparaisse en son être la possibilité d'un *autre* être, c'est-à-dire d'un être non éternel » (5). L'insistance sur le vocabulaire indiquant la rupture entre un avant et un après suggérerait deux commencements successifs en Dieu. Mais comment deux actes qui se produisent l'un et l'autre « de toute éternité » peuvent-ils être successifs ? Il faut sans doute moins souligner la successivité que la rupture, qui est la condition d'un acte véritable. L'être de Dieu est donc tout entier contenu dans une position de Dieu par lui-même, l'être de Dieu est un acte, et cet acte n'est rien d'autre que l'affirmation éternelle de la possibilité d'un autre être. Dieu n'est lui-même parce qu'il peut être autre. La possibilité de l'altérité est déjà présente dans l'éternité absolue. Son effectivité, quant à elle, est éternelle en un sens quelque peu différent.

L'éternité mondaine

Cet « être-hors-de-soi » par lequel Dieu se fait Père est bien évidemment le Fils. Le « poser-hors-de » est l'engendrement, et il n'est effectif qu'avec l'apparition d'une véritable extériorité, c'est-à-dire avec l'acte de la création du monde. Schelling s'élève contre « l'opinion de certains théologiens » qui n'entendent par « création éternelle » que « création nécessaire », c'est-à-dire déductible de la nature même de Dieu (6). Il ne s'agit alors plus d'une création, tout simplement parce qu'il n'y a plus d'extériorité effective, parce qu'il n'y a plus de liberté vis-à-vis de cet autre que Dieu peut, *ou non*, poser hors de lui. La possibilité est en effet bien à comprendre comme une condition de la liberté et non comme une quelconque pré-vision qui déterminerait l'acte créateur. La création est cependant éternelle en ce sens que la volonté divine n'est pas passagère ou transitoire. Dieu ne se détourne pas de son acte après l'avoir accompli, comme peut le faire l'homme, sa volonté est constante et fidèle. D'autre part, cette décision divine est ce qui donne naissance au temps, ce qui sépare le temps de l'éternité, ce qui donne au temps sa consistance propre, sa spécificité, et

(4) *Philosophie der Offenbarung*, T. 13, p. 331, 319.

(5) Id., p. 263.

(6) Id., p. 328.

permet ainsi au monde créé d'être bel et bien différent de son créateur. La volonté créatrice, mais aussi l'acte de la création et même le monde qui est son résultat, ne sont donc pas temporels puisque, d'un simple point de vue logique, le temps ne peut se précéder lui-même. Mais ils sont surtout un moment essentiel de la manifestation de la divinité et de sa puissance, il est donc impossible de ne pas leur reconnaître cet attribut divin incontournable qu'est l'éternité. Si l'on peut parler d'éternité mondaine, c'est-à-dire d'une éternité du monde, c'est qu'il est légitime d'introduire la différence ou la diversité au sein de l'éternité.

Dieu lui-même n'a en effet rien d'une transcendance immuable qui ne préserverait sa divinité que par l'ignorance d'un monde irrémédiablement déchu. Dieu ne révèle précisément sa souveraineté que par sa « compromission » avec l'être extra-divin. Il a certes posé le monde dans le temps pour le restaurer dans l'éternelle unité divine, mais si, à la fin du processus de la création, « *l'actus purissimus* de la vie divine est restauré, tel qu'il était éternellement et avant tout commencement, avant toute réalité, mais *désormais en réalité* » (7), c'est bien que la création s'inscrit au sein de l'éternité, qu'elle laisse en elle des traces, qu'elle la façonne. Tout n'est pas joué d'avance, l'homme est libre, Dieu l'a créé au risque même qu'il se détourne de lui, et qu'il rejette sans cesse les possibilités de conversion qu'il lui offre. Et cette réalité incontrôlable est en Dieu, elle est éternelle, mais d'une éternité qui n'est pas absolue, donc elle est différente de Dieu, et il serait injuste de faire à l'ensemble de la dernière philosophie de Schelling un procès de panthéisme qui méconnaîtrait ses prises de position les plus explicites (8).

Rien n'illustre mieux cette conception d'un Dieu lui aussi « en devenir », que l'interprétation schellingienne des rapports du Père et du Fils. Le Fils n'est véritablement engendré que par là-même que le monde est créé. Schelling se défend pourtant de tout arianisme, le Fils n'est pas une créature puisqu'il était déjà, en tant que *possibilité* de l'être extra-divin, avant l'acte effectif.

(7) Id. p. 338.

(8) Schelling explique à différentes occasions qu'il faut distinguer divers sens du terme « panthéisme », c'est-à-dire divers sens de la prétendue identité des choses et de Dieu qu'enseignerait cette doctrine. Cf. notamment le début des *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine et les sujets qui s'y rattachent*, trad. J.F. Courtine et E. Martineau, Gallimard, 1980, et S.W., T. 7.

Il est désormais posé, par le Père, comme Seigneur du monde (9). Le monde est, grâce à lui, différent du Père tout en ne lui étant pas tout à fait étranger. Mais, en même temps que la création, apparaît la faute, l'homme se détourne de Dieu. Le processus mythologique qui se déroule dans la conscience est le signe de ce bouleversement. Le Fils, à cause de son lien indéfectible au monde, est par là-même entraîné dans une autonomie véritable vis-à-vis du Père, qu'il ne possédait pas jusqu'alors. C'est donc la faute de l'homme qui provoque une altérité radicale. Elle transforme une simple extériorité en lutte, ou du moins en opposition. L'homme s'élève contre Dieu en voulant prendre sa place. Le monde n'est pas pour autant abandonné à lui-même, le Fils continue à régner sur lui. Avant même l'incarnation, Schelling affirme en effet un être du Fils indépendant du Père, s'opposant consciemment à la dogmatique qui, dit-il, ne distingue que deux états : l'unité du Fils avec le Père avant l'incarnation, puis son incarnation en tant que Christ. Tout le Nouveau Testament ne serait, au contraire, selon lui, compréhensible qu'à travers une personnalité posée hors de Dieu, autonome et différente de Dieu. Seul peut être vraiment médiateur celui qui est indépendant des deux parties. Et ce n'est certainement pas l'incarnation qui a donné au Fils cette autonomie, puisque c'est au contraire à travers elle qu'il renonce à cet être extérieur au Père qui était jusqu'alors le sien. L'incarnation, en tant que condition du salut, ou du retour du monde au sein de l'unité divine, est en effet le signe de la soumission du Fils au Père. Le Fils ainsi compris dans ce « troisième état » permet alors à la fois l'extériorité du monde par rapport au Père et le possible rachat de la création (10). Son éternité est bien celle du monde, ou plus exactement, le monde créé peut être dit éternel au même sens qu'est éternel le Fils engendré, c'est-à-dire posé indépendamment du Père. L'éternité que Schelling nomme absolue n'est ainsi que l'un des aspects de l'éternité, elle est l'éternité considérée d'un point de vue général, une vue d'ensemble qui laisse échapper ce qui se produit dans l'éternité, le devenir de Dieu qui s'engage d'une certaine façon dans son acte créateur.

(9) S.W. T. 13, p. 328, 323, et sur le problème général de l'éternité du Fils indépendamment de l'engendrement, puis par lui, se reporter à l'ensemble de la 15^e leçon.

(10) Cf. T. 14, leçon 25, p. 31-50.

Si le monde est, en un sens, éternel, Schelling n'ignore pas pour autant le temps qui le constitue. Le temps n'est véritablement tel que sur fond d'éternité. Le temps du monde sous-entend en effet un avant et un après qualitativement différents de lui, qui ne se distinguent pas uniquement de lui par leur position, telle une différence de situation dans l'espace qui serait projetée dans le temps. Le temps du monde est ainsi spécifiquement différent de l'éternité qui le précède, et il est lui-même uniquement grâce à cette éternité qui lui permet d'affirmer sa différence. Considérée du point de vue du monde, cette éternité devient « pré-mondaine » (11), Schelling soulignant ainsi une fois de plus la place du temps *dans* l'éternité.

*
**

L'INSISTANCE de Schelling sur cette divinité du Fils indépendante de celle du Père en dehors même de toute incarnation, ne prétend certes pas à l'orthodoxie. Elle a cependant le mérite de souligner qu'un Dieu, différent d'un premier moteur immobile ou d'un grand horloger indifférent, ne peut demeurer dans une pure et intacte éternité. La philosophie peut seulement offrir la possibilité d'une pensée paradoxale pour tenter d'approcher un temps dans l'éternité ou une éternité vivante. La grandeur de Schelling est sans doute d'avoir identifié ce paradoxe au mouvement même de la vie en Dieu. On ne saurait se risquer à affirmer que le devenir du monde est inscrit de toute éternité dans l'être de Dieu — ce qui n'est en définitive qu'une autre façon d'affirmer la toute-puissance, donc l'omni-science de Dieu — que si on admet au sein de cette éternité l'incertitude liée à la liberté et à la responsabilité humaines. L'usage du terme d'éternité demeure cependant pertinent : il permet de comprendre que la temporalité, qui se confond si étroitement avec l'étoffe de notre vie, avec le mode de notre existence, n'est pourtant ni première, ni unique.

Marie-Christine CHALLIOL

Marie-Christine Challiol, née en 1964. Ecole normale supérieure en 1985. Maîtrise en 1987. Agrégation de philosophie en 1988. Travaux en cours : Thèse sur l'extase de la raison selon Schelling.

(11) T. 13, p. 306 à 309.

Cardinal Joseph RATZINGER

Une société à réformer sans cesse

1. Le mécontentement vis-à-vis de l'Église

Point n'est besoin de beaucoup d'imagination pour deviner que la « société » dont je veux parler, c'est l'Église. Peut-être, dans le titre, le terme « Église » a-t-il été évité uniquement pour cette raison qu'il provoque immédiatement des réactions de défense chez la plupart de nos contemporains. Ils pensent : « L'Église, nous en avons déjà par trop entendu parler, et, le plus souvent, il s'agissait plutôt de quelque chose de désagréable ». La voix de l'Église, sa réalité, sont tombées en discrédit. Aussi une réforme permanente paraît-elle ne rien pouvoir changer. Ou peut-être le problème vient-il seulement de ce que l'on n'a pas découvert jusqu'ici le type de réforme qui pourrait faire de l'Église une société qui en vaille véritablement la peine.

Interrogeons-nous d'emblée : pourquoi l'Église apparaît-elle importune à tant de gens, et même à des croyants, des personnes que l'on pouvait récemment encore compter parmi les plus fidèles, ou qui le sont aujourd'hui encore d'une certaine façon, quoique dans la souffrance ? Les raisons en sont fort diverses, opposées même, selon les cas : d'aucuns souffrent de ce que l'Église se soit par trop conformée aux paramètres de ce monde, d'autres sont contrariés de l'en voir toujours aussi étrangère. Pour la majorité, le mécontentement vis-à-vis de l'Église provient du fait qu'étant une institution comme beaucoup d'autres, elle aussi limite leur liberté. La soif de liberté est la forme dans laquelle s'exprime aujourd'hui le désir de libération et le sentiment de non-liberté, d'aliénation. L'invocation de la liberté aspire à une existence qui ne soit pas limitée par ce qui est déjà donné, par ce qui vient faire obstacle à mon plein épanouissement, en me présentant de l'extérieur la route que je

devrais suivre. Mais surtout, je me heurte à des barrières, à des barrages routiers qui m'arrêtent et m'empêchent de passer outre. Ces barrages élevés par l'Eglise apparaissent par conséquent comme doublement pénibles parce qu'ils pénètrent jusque dans ma sphère la plus personnelle et la plus intime. De fait, les règles de vie de l'Eglise sont bien plus qu'une espèce de code de la route permettant à la société d'éviter autant que possible les collisions. Elles concernent mon cheminement intérieur, me disent comment je dois comprendre et former ma liberté. Elles exigent de ma part des décisions qui ne peuvent être prises sans la souffrance du renoncement. Peut-être veut-on me refuser les plus beaux fruits du jardin de la vie ? Peut-être est-il vrai que l'étroitesse de tous ces commandements et de toutes ces interdictions me barre la route d'un grand horizon ? Ma pensée n'est-elle pas entravée, de même que ma volonté ? La libération ne doit-elle pas nécessairement être la sortie d'une pareille tutelle spirituelle ? Enfin l'unique véritable réforme ne consisterait-elle pas à refuser tout cela ? Mais alors, que subsisterait-il encore de cette « société » ?

L'amertume ressentie envers l'Eglise a cependant aussi une raison particulière. De fait, au sein d'un monde gouverné par des règles dures et des contraintes inexorables, s'élève encore et toujours vers elle une muette espérance : au milieu de cela, elle pourrait apparaître comme une petite île de vie meilleure, une petite oasis de liberté, où l'on pourrait se retirer de temps à autre. L'irritation contre l'Eglise, la déception à son égard, ont donc un caractère spécifique, puisque l'on attend d'elle plus que des autres institutions terrestres. En elle devrait se réaliser le rêve d'un monde meilleur. L'on voudrait du moins savourer en elle le goût de la liberté, le sentiment d'être libéré d'être sorti de la caverne dont parle Grégoire le Grand en se référant à Platon.

Toutefois, à partir du moment où, dans son aspect concret, l'Eglise s'est tellement éloignée de semblables rêves, adoptant elle aussi l'allure d'une institution et de tout ce qui est humain, il s'élève contre elle une colère particulièrement amère. Et cette colère ne pourra s'éteindre, précisément parce que ne peut s'éteindre le rêve que nous nourrissions en nous tournant vers elle avec espérance. Puisque l'Eglise n'est pas telle qu'elle apparaît dans nos rêves, nous cherchons désespérément à la rendre telle que nous la désirons : le lieu où puissent s'exprimer toutes les libertés, l'espace où soient abattues nos limites, et où nous expérimenterions cette utopie qui doit quand même bien

exister quelque part. De même que dans le domaine politique l'on voudrait finalement construire un monde meilleur, ainsi pense-t-on que la première étape en serait peut-être l'instauration d'une Eglise meilleure : une Eglise pleinement humaine, ayant le sens de la fraternité, de la créativité généreuse, demeure de réconciliation de tout et pour tous.

2. Une réforme inutile

Mais comment cela se produirait-il ? Comment semblable réforme pourrait-elle réussir ? Eh bien, commençons toujours, disons-nous. Et, souvent, c'est dit avec la présomption ingénue de l'esprit éclairé, persuadé que les générations précédentes n'ont pas bien saisi le problème, ou qu'elles se sont montrées trop pusillanimes et bien peu éclairées. Nous, par contre, nous possédons finalement aussi bien le courage que l'intelligence. Quelle que soit la résistance que les réactionnaires et les « fondamentalistes » puissent opposer à cette noble entreprise, elle sera mise en oeuvre. Du moins il y a une recette extrêmement éclairante au départ : l'Eglise n'est pas une démocratie. A ce qu'il paraît, elle n'a pas encore intégré dans sa constitution interne ce patrimoine de droits de la liberté élaboré par le siècle des Lumières, et reconnu depuis lors comme loi fondamentale par les formations sociales politiques. Ainsi semble-t-il être la chose la plus ordinaire du monde que de récupérer une bonne fois tout ce qui avait été laissé de côté, et de commencer à constituer ce patrimoine fondamental de structures de liberté. Comme on dit, ce chemin va d'une Eglise paternaliste et distributrice de biens à une Eglise-communauté : personne ne devrait plus se contenter de recevoir passivement les dons qui le font chrétien. Au contraire, chacun doit devenir un acteur de la vie chrétienne. L'Eglise ne doit plus venir d'en haut. Non ! C'est nous qui « faisons » l'Eglise, et nous la faisons toujours neuve. C'est ainsi qu'elle deviendra finalement « notre » Eglise, et nous, ses sujets actifs et responsables. Son côté passif le cède au côté actif. L'Eglise surgit à travers les débats, les accords et les décisions. Des discussions émerge ce qui, aujourd'hui encore, peut être exigé, ce qui peut être, aujourd'hui encore, reconnu par tous comme appartenant à la foi, ou comme ligne directrice morale. L'on forge de nouvelles « formules de foi » abrégées. En Allemagne, à un niveau relativement élevé, on a déclaré que la liturgie non plus ne doit

plus correspondre à un schéma déjà donné, mais qu'elle doit au contraire surgir sur place, dans une situation donnée, être l'oeuvre de la communauté pour laquelle on célèbre. Elle non plus ne doit plus être préconstituée en rien, elle doit au contraire être quelque chose qui vienne de soi, l'expression de soi-même. Sur ce chemin, la Parole de l'Écriture se révèle être en général un peu un obstacle, car on ne peut quand même y renoncer tout à fait. Il faut alors l'affronter dans une grande liberté de choix. Mais il n'y a pas tellement de textes qui se prêtent ainsi à l'adaptation, sans perturber cette « autoréalisation » que semble aujourd'hui viser la liturgie.

Mais dans cette oeuvre de réforme, où, au sein de l'Église même, l'« autogestion » vient se substituer à la direction, surgissent bientôt des questions : qui a ici proprement le droit de prendre les décisions ? Sur quelle base cela se fait-il ? En démocratie politique, cette question est résolue par le système de la représentation : pour les élections, chacun choisit ses représentants et ces derniers prennent les décisions pour lui. Cette charge est limitée dans le temps, son contenu est circonscrit aussi dans ses grandes lignes, par le système des partis, et elle concerne uniquement les domaines d'action politique que la Constitution a assignés aux entités nationales représentatives.

Mais à ce propos aussi subsistent des questions : la minorité doit s'incliner devant la majorité, et cette minorité peut être importante. En outre, il n'est pas toujours garanti que le représentant que j'ai élu agisse et parle vraiment dans mon sens, de sorte que, si l'on y regarde de près, ici encore la majorité victorieuse ne peut absolument pas être considérée intégralement comme le sujet actif de l'action politique. Au contraire, elle doit accepter aussi « des décisions prises par d'autres », *afm*, tout au moins, de ne pas mettre en danger le système tout entier.

Pour la question qui nous intéresse, il est toutefois un problème général plus important : tout ce que les hommes font risque d'être défait par d'autres. Tout ce qui émane d'une appréciation humaine peut ne pas plaire à d'autres. Tout ce qu'une majorité décide peut être abrogé par une autre majorité. Une Église qui repose sur les décisions d'une majorité devient une Église purement humaine. Elle se voit réduite au niveau du faisable et du plausible, de tout ce qui résulte de l'action, des intuitions et des opinions personnelles. L'opinion vient se substituer à la foi. Et effectivement, dans les formules de foi

forgées spontanément que je connais, l'expression « je crois » ne signifie jamais rien d'autre que « nous pensons ». L'Église faite par nous a finalement une saveur de « nous-mêmes », jamais agréable pour les autres « nous-mêmes », et révélant bientôt sa propre étroitesse. Elle s'est cantonnée dans le domaine de l'empirique, et l'idéal qu'elle représentait s'est dissous lui aussi comme un rêve.

3. L'essence de la véritable réforme

L'activiste, celui qui veut tout construire par lui-même, est l'opposé de celui qui admire (l'« admirateur »). Il restreint le domaine de sa raison propre et perd ainsi de vue le Mystère. Dans l'Église, plus on étend le domaine des choses que l'on décide et réalise de soi-même, plus elle devient étroite pour nous tous. Sa dimension de grandeur et de libération n'est pas constituée par ce que nous réalisons nous-mêmes, mais par ce qui nous est donné à tous, ce qui ne vient pas de notre volonté et de notre inventivité, mais au contraire de *ce* qui « est plus grand que notre cœur », de ce qui nous précède et qui vient à nous, inimaginable. La « *reformatio* » nécessaire à notre temps, ne consiste pas dans le fait que nous soyons capables de remodeler indéfiniment « notre » Église, à volonté, et de l'inventer, mais bien au contraire dans le fait que nous ne cessions de balayer nos propres échafaudages, afin de laisser place à la lumière très pure qui vient d'en-haut et qui est aussi irruption de la pure liberté.

Permettez-moi d'exprimer ce que je veux dire par une image que j'ai trouvée chez Michel-Ange et qui, en ce domaine, reprend pour sa part d'antiques conceptions de la mystique et de la philosophie chrétiennes. Avec son regard d'artiste, Michel-Ange voyait déjà dans la pierre qu'il avait sous les yeux le modèle attendant secrètement d'être libéré et mis en lumière. Selon lui, la tâche de l'artiste consistait uniquement à ôter ce qui recouvrait encore l'image, et le véritable acte artistique à remettre en lumière et en liberté, et non point à produire.

Or cette même idée, appliquée au domaine anthropologique, se trouvait déjà chez saint Bonaventure, qui explique le chemin par lequel l'homme devient véritablement lui-même, et qui s'appuie sur la comparaison du tailleur d'images, du sculpteur donc. Le sculpteur ne *fait* pas quelque chose, déclare le grand théologien franciscain ; au contraire, il opère une « *ablatio* »,

qui consiste à éliminer, à ôter ce qui n'est pas authentique. Ainsi, grâce à l'« *ablatio* » émerge la « *nobilis forma* », la forme précieuse. Pareillement, l'homme aussi, pour que resplendisse en lui l'image de Dieu, doit avant tout et par-dessus tout accueillir cette purification par laquelle le sculpteur, c'est-à-dire Dieu, le libère de toutes les scories qui obscurcissent son véritable aspect et le font apparaître simplement comme un grossier bloc de pierre, alors qu'il est habité par la forme divine.

Si nous avons bien compris cette image, nous pouvons aussi l'utiliser comme guide pour la réforme ecclésiale. Certes, l'Eglise aura toujours besoin de nouvelles structures humaines pour s'étayer, pour pouvoir parler et oeuvrer à chaque époque de l'histoire. Ces institutions ecclésiastiques, — et les aspects juridiques qu'elles comportent, — loin de représenter quelque chose de mauvais, sont au contraire dans une certaine mesure simplement nécessaires et indispensables. Mais en vieillissant, elles risquent d'apparaître primordiales et de détourner les regards de l'essentiel. C'est la raison pour laquelle elles doivent sans cesse être supprimées, tels des échafaudages devenus superflus. Une réforme, c'est toujours une nouvelle « *ablatio* » : supprimer, pour qu'apparaisse la « *nobilis forma* », le visage de l'Epouse, en même temps que celui de l'Epoux, le Seigneur vivant.

Cette « *ablatio* », cette « théologie négative », est un chemin qui mène au positif absolu. C'est de cette façon seulement que pénètre le Divin et que surgit une « *congregatio* » : une assemblée, un rassemblement, une purification, cette communauté à laquelle nous aspirons et dans laquelle un « je » ne s'oppose plus à un autre « je », un « soi » à un autre « soi » : communauté où le fait de se donner, de se livrer en toute confiance — ce qui appartient à l'amour — devient plutôt l'accueil réciproque de tout bien et de tout ce qui est pur. C'est alors que vaut pour chacun de nous cette parole du Père « prodigue » rappelant à son fils aîné jaloux le fond de toute liberté et de tout rêve devenu réalité : « Tout ce qui est à moi est à toi... » (*Luc* 15,31 cf. *Jean* 17,10).

Une réforme véritable est donc une *ablatio* qui devient comme telle *congregatio*. Tâchons de saisir cette idée de base d'une manière un peu plus concrète. Dans une première approche, nous avons opposé l'admirateur à l'activiste et nous nous étions exprimés en faveur du premier. Mais quel est le sens d'une telle opposition ? L'activiste, qui toujours veut agir, place sa propre activité au-dessus de tout. Il limite donc son

horizon au domaine du faisable, de ce qui peut devenir objet de son action. A proprement parler, il ne voit que des objets. Il n'est nullement en mesure de percevoir ce qui est plus grand que lui, puisque cela mettrait une limite à son activité. Il restreint le monde à ce qui est empirique. L'homme est alors amputé. L'activiste se construit une prison contre laquelle lui-même ensuite proteste à haute voix.

Le véritable étonnement au contraire est un « non » opposé à la limitation au domaine empirique, à ce qui n'est qu'en-deçà. Il dispose l'homme à l'acte de foi qui lui ouvre tout grand l'horizon sur l'Eternel et sur l'Infini. Seul l'illimité est suffisamment grand pour notre nature, lui seul convient à notre vocation propre. Lorsque disparaît cet horizon, tout reliquat de liberté devient insuffisant, et toutes les libérations que l'on pourrait alors proposer, ne sont qu'un insipide succédané toujours insuffisant. L'« *ablatio* » première et fondamentale, nécessaire à l'Eglise, c'est l'acte de foi toujours neuf : il fait éclater les limites du fini et ouvre ainsi l'espace qui nous permettra d'atteindre jusqu'à l'Infini. La foi nous conduit « loin, dans des terres illimitées », comme disent les Psaumes. La pensée scientifique moderne n'a cessé de nous emprisonner toujours davantage dans le positivisme, nous condamnant ainsi au pragmatisme. Grâce à elle, on peut atteindre beaucoup de choses, voyager jusque sur la lune, et plus loin encore, dans l'infini du cosmos. Malgré cela, pourtant, on en reste toujours au même point parce que la vraie frontière au sens strict, celle du quantitatif et du faisable, n'est pas franchie. Albert Camus a décrit l'absurdité de cette forme de liberté dans son personnage de l'empereur Caligula : il a tout à sa disposition, mais rien ne lui suffit. Dans son désir fou de posséder toujours plus et plus grand, il s'écrie : je veux la lune, donnez-moi la lune ! Depuis, il nous est devenu pratiquement possible de l'atteindre. Mais tant que la véritable frontière, la frontière entre terre et ciel, entre Dieu et le monde, n'est pas ouverte, la lune elle-même n'est encore qu'un autre petit bout de terre de plus ; le fait de l'atteindre ne nous rapproche pas d'un pouce de la liberté et de la plénitude que nous désirons.

La libération fondamentale que l'Eglise peut nous apporter, c'est de nous placer devant l'horizon de l'Eternel, et de nous faire sortir des limites de notre savoir et de notre pouvoir. La foi elle-même, dans toute sa grandeur et son amplitude, est donc la réforme essentielle sans cesse renouvelée dont nous avons besoin. C'est à partir d'elle que nous devons toujours

remettre à l'épreuve les institutions que nous-mêmes avons érigées dans l'Eglise. Cela signifie que l'Eglise doit être le pont de la foi et qu'elle ne peut devenir sa propre fin — particulièrement dans sa vie associative d'ici-bas. Aujourd'hui, çà et là, et même dans des milieux ecclésiastiques de haut niveau, est répandue l'idée que l'on est d'autant plus chrétien que l'on se trouve plus engagé dans des activités d'Eglise. L'on pousse à une sorte de thérapie ecclésiastique qui consiste à agir et à se donner du mal : à chacun on cherche à assigner un comité ou tout au moins un quelconque engagement au sein de l'Eglise. D'une façon ou de l'autre, pense-t-on, il faut toujours qu'il y ait une activité dans l'Eglise, il faut parler d'elle, faire quelque chose pour elle ou en elle. Mais un miroir qui ne reflète que lui-même n'est plus un miroir ; une fenêtre n'a plus sa raison d'être si, au lieu de libérer le regard vers de lointains horizons, elle vient s'interposer comme un écran entre l'observateur et le monde. Il se peut qu'une personne exerce à longueur de temps des activités dans des associations ecclésiastiques, sans être en fait chrétienne. A l'inverse, il peut se trouver qu'une autre personne vive simplement de la Parole et de l'Eucharistie, et pratique la charité qui naît de la foi, sans jamais avoir figuré dans un comité d'Eglise, sans s'être jamais préoccupée d'innovations en politique ecclésiastique, sans avoir fait partie de synodes, ni y avoir voté, et que cette personne soit vraiment chrétienne. Ce n'est pas d'une Eglise plus humaine dont nous avons besoin, mais d'une Eglise plus divine au contraire ; c'est alors seulement qu'elle sera aussi vraiment humaine. Et c'est pourquoi toutes les réalisations de l'homme au sein de l'Eglise doivent être considérées comme des services, et laisser passer au premier plan ce qui compte le plus et qui est l'essentiel. La liberté à laquelle nous nous attendons avec raison de la part de l'Eglise, et en elle, n'est pas réalisée par le fait que nous y introduisons le principe de la majorité. Elle ne dépend pas du fait que la plus grande majorité possible prévaut sur la plus petite minorité possible. Au contraire, elle dépend du fait que personne ne peut imposer sa propre volonté aux autres, mais que tous se reconnaissent liés à la parole et à la volonté de l'Unique, qui est notre Seigneur et notre liberté. Dans l'Eglise, l'atmosphère devient angoissante et étouffante si les ministres oublient que le sacrement n'est pas un partage de pouvoir, mais au contraire une désappropriation de moi-même en faveur de Celui en la personne de qui je dois parler et agir. Lorsqu'à une responsabilité toujours plus importante correspond une désap-

propriation personnelle toujours plus grande, alors personne n'est l'esclave de personne ; alors c'est le Seigneur qui préside, alors est valable ce principe : « Le Seigneur est l'Esprit même. Et là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté » (2 Corinthiens 3,17).

Plus nous échafaudons de structures, aussi modernes soient-elles, et moins il y a de place pour l'Esprit et pour le Seigneur, et donc moins il y a de liberté. A cet égard, je suis d'avis que nous devrions entamer, à tous les niveaux dans l'Eglise, un examen de conscience sans réserves. A tous les niveaux, cet examen devrait avoir des effets très concrets et entraîner une « *ablatio* » qui laisserait transparaître à nouveau le visage authentique de l'Eglise. Il pourrait nous rendre à tous le sens de la liberté, nous faire sentir chez nous d'une façon totalement renouvelée.

4. Morale, pardon et expiation : centre personnel de la réforme

Avant de poursuivre, considérons un instant tout ce que nous venons de mettre en lumière. Nous avons parlé d'une double « ablation », d'un acte de libération à deux aspects : purificateur et rénovateur. Tout d'abord il s'agissait de la foi qui brise le mur du fini et libère le regard vers une dimension d'Eternité, et non seulement le regard, mais aussi la route. Effectivement, croire, ce n'est pas seulement reconnaître, mais oeuvrer ; ce n'est pas seulement une brèche dans le mur, mais une main qui sauve, qui tire hors de la caverne. Nous en avons conclu, pour les Institutions, que le système de base essentiel de l'Eglise a bien besoin d'être élargi concrètement en de nouvelles formes — afin que sa vie puisse se développer à une époque donnée — mais que ces formes ne peuvent devenir l'essentiel. De fait, l'Eglise n'existe pas dans le but de nous occuper comme n'importe quelle association terrestre et de se maintenir en vie par elle-même, elle est là au contraire pour permettre à chacun d'entre nous d'avoir accès à la vie éternelle.

Il nous faut maintenant effectuer un pas supplémentaire et appliquer tout ceci non plus à un niveau général et objectif, comme nous l'avons fait jusqu'ici, mais à celui des personnes. Ici aussi, en effet, sur le plan personnel, nous avons besoin d'une ablation pour nous libérer, car il est vraiment rare que la « forme précieuse » nous apparaisse en premier, l'image de

Dieu inscrite en nous. C'est au contraire l'image d'Adam, l'image de l'homme, non point totalement détruit, mais néanmoins toujours déchu. Nous voyons les poussières et les saletés venues s'y incruster. Nous avons tous besoin du vrai Sculpteur pour ôter ce qui défigure cette image ; nous avons besoin du pardon, noyau de toute véritable réforme. Ce n'est certainement pas un hasard si, dans les trois étapes décisives de l'édification de l'Eglise que nous relatent les Evangiles, la rémission des péchés joue un rôle essentiel.

Nous avons tout d'abord la remise des clefs à Pierre. Ce pouvoir qui lui est confié de lier et de délier, d'ouvrir et de fermer, dont il est question, consiste essentiellement à faire accéder, à accueillir, à pardonner (*Matthieu 16,19*). Nous trouvons la même chose à la Cène qui inaugure la nouvelle communauté à partir du corps du Christ et dans ce corps. Cette communauté est réalisée du fait que le Seigneur verse son sang « pour la multitude, en rémission des péchés » (*Matthieu 26,28*). Enfin, lors de sa première apparition aux onze, le Ressuscité crée la communion dans sa paix en leur donnant le pouvoir de pardonner (*Jean 20,19-23*). L'Eglise n'est pas la communauté de ceux qui « n'ont pas besoin du médecin », mais bien plutôt des pécheurs convertis vivant de la grâce du pardon et la transmettant à leur tour.

Si nous lisons attentivement le Nouveau Testament, nous découvrons que le pardon n'a rien de magique en soi. Il ne s'agit absolument pas de faire semblant d'oublier, de « faire comme si de rien n'était », c'est au contraire un processus de transformation de toute la réalité accomplie par le Sculpteur. Le fait d'ôter la faute supprime vraiment quelque chose ; la venue du pardon en nous est exprimée par la pénitence. En ce sens, le pardon est un processus à la fois actif et passif : la puissance de la parole créatrice de Dieu sur nous cause la souffrance de la conversion et devient par là transformation active. Pardon et pénitence, grâce et conversion personnelle ne sont pas contradictoires, ce sont au contraire les deux faces d'un unique et même événement. Cette fusion de l'actif et du passif est l'expression essentielle de l'existence humaine. En fait, toute notre activité créatrice commence par le fait d'être créés et de participer à l'activité créatrice de Dieu.

Nous voici parvenus à un point véritablement central : de fait, je pense que le noyau de la crise spirituelle actuelle vient de ce que l'on a obscurci la grâce du pardon. Mais remarquons-en tout d'abord l'aspect positif : depuis peu, la dimension morale

revient progressivement à l'honneur. On reconnaît et on tient même pour évident que tout progrès technique reste douteux et finalement destructif s'il n'est pas accompagné d'une croissance morale. On reconnaît qu'il n'y a pas de réforme de l'homme et de l'humanité sans renouveau moral. Mais la référence à la morale reste néanmoins sans effet parce que ses paramètres disparaissent sous un fatras de discussions. En effet, l'homme ne peut supporter la morale pure et simple, il ne peut vivre d'elle : elle devient une « loi » qui provoque chez lui le désir de la contredire et engendre le péché. C'est pourquoi, lorsque le pardon, le véritable pardon efficace, n'est plus reconnu ni accredité, la morale est alors tellement disloquée qu'on ne parvient jamais à reconnaître qu'un seul individu ait réellement péché. On pourrait dire à grands traits que la discussion morale aujourd'hui tend à disculper les hommes, en faisant en sorte que jamais ne soient réunies les conditions qui rendent la faute possible. Le mot caustique de Pascal nous vient à l'esprit : *Ecce patres, qui tollunt peccata mundi !* « V oici les pères qui enlèvent les péchés du monde ». D'après ces « moralistes », il n'y a tout simplement plus aucune faute.

Mais cette façon de libérer le monde de la faute est évidemment trop facile. En eux-mêmes, les hommes ainsi libérés savent très bien que tout ceci est faux, que le péché existe, qu'ils sont pécheurs et qu'il doit bien y avoir une manière effective de vaincre le péché. De fait, Jésus lui-même n'appelle pas ceux qui sont déjà libérés et qui pensent n'avoir pas besoin de Lui, mais il appelle au contraire ceux qui se savent pécheurs et qui pour cette raison ont besoin de Lui.

La morale ne reste sérieuse que s'il y a pardon, un pardon réel et efficace, sans lequel elle retombe dans le conditionnel pur et vide. Mais il n'est de pardon véritable que s'il y a un « prix d'achat », un « équivalent dans l'échange », que si la faute a été expiée et que l'expiation existe. Les rapports circulaires entre morale, pardon et expiation ne peuvent être dissociés : s'il manque un élément, le reste s'écroule. De l'unité de ce circuit dépend l'existence ou l'inexistence de la rédemption de l'homme. Dans la *Torah*, les cinq livres de Moïse, ces trois éléments sont totalement noués les uns aux autres. De ce noyau dur qui fait partie du canon de l'Ancien Testament, il n'est donc pas possible de détacher une loi morale toujours valide, comme l'ont fait les philosophes des Lumières, et d'abandonner tout le reste au passé. Cette façon moralisante d'actualiser

l'erreur de Pélagie, qui compte aujourd'hui beaucoup plus de disciples qu'il ne paraît à première vue. Jésus au contraire a accompli *toute la Loi* et pas seulement une partie. Aussi l'a-t-il renouvelée à la base. Ayant souffert pour expier toute faute, il est lui-même à la fois expiation et pardon, et donc également le fondement unique, sûr et toujours valide de notre morale.

On ne peut séparer la morale de la christologie puisqu'on ne peut la séparer de l'expiation et du pardon. Toute la Loi étant accomplie dans le Christ, la morale est donc devenue pour nous une véritable exigence à laquelle nous pouvons répondre. A partir du noyau de la foi, le chemin du renouveau reste ainsi toujours ouvert pour chaque homme, pour l'Eglise dans son ensemble et pour l'humanité.

5. La souffrance, le martyr et la joie de la Rédemption

Il y aurait beaucoup à dire à ce sujet, mais je tâcherai de ne mentionner — très brièvement pour conclure — que ce qui m'apparaît là encore essentiel à notre contexte. Le pardon — et sa réalisation en moi, par une vie de pénitence avec tout ce qu'elle entraîne — est d'abord au centre de tout renouvellement de la personne. Mais précisément parce qu'il concerne la personne en son noyau le plus intime, le pardon est en mesure de rassembler dans l'unité et d'être aussi le centre du renouvellement de la communauté. Si, de fait, j'ôte la poussière et les saletés qui rendent méconnaissable en moi l'image de Dieu, alors vraiment je deviens par là semblable à l'autre, qui lui aussi est image de Dieu ; et surtout je deviens semblable au Christ, image parfaite de Dieu, modèle selon lequel nous avons tous été créés. Saint Paul exprime ce processus en termes fort raides : la vieille image s'en est allée, une nouvelle a surgi ; « ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi » (*Galates* 2,20). Il s'agit d'un processus de mort et de naissance. Je suis arraché à mon isolement et accueilli dans une nouvelle « communauté-sujet ». Mon « je » s'insère dans le « je » du Christ, il est donc uni à celui de tous mes frères. Ce n'est qu'à partir de ce profond renouvellement de la personne que naît l'Eglise, la communauté qui unit et soutient dans la vie et la mort. Ce n'est que lorsque nous prenons tout ceci en considération que nous voyons l'Eglise dans sa véritable grandeur.

L'Eglise : elle n'est pas seulement le petit groupe d'activistes

qui se retrouvent ensemble en un certain lieu pour démarrer une vie communautaire. Elle n'est pas non plus simplement la grande troupe de ceux qui se réunissent le dimanche pour célébrer l'Eucharistie. Et enfin, elle est bien davantage que le pape, les évêques et les prêtres, ceux qui sont investis du ministère sacramentel. Tous ceux que nous avons nommés font partie de l'Eglise, mais le rayon de la « *société* » dans laquelle nous entrons par le biais de la foi s'étend plus loin, et même au-delà de la mort. En font partie tous les saints depuis Abel et Abraham, et tous les témoins de l'espérance dont nous parle l'Ancien Testament, en passant par Marie, la Mère du Seigneur, et ses apôtres, par Thomas Becket et Thomas More, pour en arriver à Maximilien Kolbe, Edith Stein et Piergiorgio Frassati. En font partie tous les inconnus et les anonymes dont seul Dieu connaît la foi. En font partie les hommes de tous les temps et de tous les lieux dont le cœur plein d'espérance et d'amour se penche vers le Christ, « l'auteur et le consommateur de la foi », comme l'appelle la lettre aux Hébreux (12,2). Ce ne sont pas les majorités occasionnelles qui se forment ici et là dans l'Eglise pour décider de son chemin et du nôtre. Ce sont eux, les saints, la véritable majorité décisive d'après laquelle nous nous orientons. C'est à celle-là que nous nous en tenons ! Les saints manifestent le divin dans l'humain et l'éternel dans le temps. Ils sont nos maîtres en humanité, ils ne nous abandonnent ni dans la souffrance ni dans la solitude, et même à l'heure de la mort ils cheminent à nos côtés.

Nous touchons ici un point essentiel : une vision du monde incapable de donner un sens et une valeur à la souffrance aussi, ne sert de rien. Elle échoue là précisément où surgit le problème capital de l'existence. Ceux qui, au sujet de la souffrance, n'ont rien d'autre à dire si ce n'est qu'il faut la combattre, se trompent. Bien sûr, il faut tout faire pour soulager la douleur et limiter la souffrance de tant d'innocents. Mais il n'y a pas de vie humaine sans souffrance, et celui qui n'est pas capable de l'accepter, se soustrait à ces purifications qui seules nous acquièrent la maturité.

Dans la communion au Christ, la souffrance prend toute une signification, non seulement pour moi-même, en tant que processus d'« *ablatio* » par lequel Dieu supprime en moi les scories qui obscurcissent son image, mais également au-delà de moi, elle est utile pour tous, de sorte que nous pouvons tous dire avec saint Paul : « C'est pourquoi je me réjouis des souffrances que j'endure pour vous, et ce qui manque aux

souffrances du Christ, je l'achève dans ma chair pour son corps qui est l'Eglise » (*Colossiens* 1,24). Thomas Becket qui, avec l'« Admirateur » et Einstein, nous a guidés dans nos réflexions de ces journées, nous encourage à aller plus loin encore : la vie dépasse notre existence biologique. Lorsqu'il n'y a plus de raison valable de mourir, alors la vie non plus ne vaut pas la peine d'être vécue. Là où la foi nous a ouvert les yeux et agrandi le cœur, alors c'est là que prend toute sa force et sa lumière cette autre phrase de saint Paul : « Nul ne vit pour lui-même et nul ne meurt pour lui-même ; car si nous vivons, nous vivons pour le Seigneur et si nous mourons, nous mourons pour le Seigneur. Que nous vivions ou que nous mourions, nous sommes au Seigneur » (*Romains* 14,7-8). Plus nous serons enracinés dans la « société » avec Jésus-Christ et avec tous ceux qui lui appartiennent, et plus notre vie sera soutenue par cette confiance rayonnante que saint Paul, lui encore, a ainsi exprimée : « Je suis certain que ni mort, ni vie, ni anges, ni principautés, ni présent, ni futur, ni puissances, ni hauteur, ni profondeur, ni aucune autre créature ne pourra jamais nous séparer de l'amour de Dieu qui s'est affirmé dans le Christ-Jésus notre Seigneur » (*Romains* 8,38s).

Chers amis, c'est par cette foi-là que nous devons nous laisser envahir ! Alors l'Eglise comme communion grandira sur le chemin de la vraie vie, alors elle se renouvellera de jour en jour. Alors elle deviendra la grande maison qui contient tant de demeures, alors les dons de l'Esprit pourront agir en elle à profusion, alors nous verrons « comme il est bon et doux pour des frères de vivre ensemble... Ainsi la rosée de l'Hermon qui descend sur les monts de Sion. C'est là que le Seigneur envoie Sa bénédiction et Sa vie à jamais » (*Psaume* 133, 1.3).

Cardinal Joseph RATZINGER

(traduit de l'italien par Anne-Marie Picard.)

Ce texte du cardinal Ratzinger a été prononcé au Meeting de Rimini en août 1990.

Joseph Ratzinger, né en 1927, prêtre en 1951. Cardinal-archevêque de Munich en 1977. Nommé préfet de la sacrée congrégation pour la doctrine de la foi en 1981. Parmi ses dernières publications en français : *La mort et l'au-delà* (*Court traité d'espérance chrétienne*), coll. « Communio », Fayard, Paris, 1979 ; *Les principes de la théologie catholique*, Téqui, 1985 ; *Entretien sur la foi*, Fayard, Paris, 1985 ; *L'Eglise, Œcuménisme et politique*, Fayard, 1987.

Gaston FESSARD

Le National-Socialisme ou l'idéologie sœur du marxisme

Le lecteur qui ouvrira le tome XI de l'Encyclopaedia universalis, publié en octobre 1972, chercherait en vain, à la place où on l'eût normalement attendu, le moindre article sur le Nazisme ou le National-Socialisme. Il est aisé aujourd'hui d'expliquer cette étonnante lacune. Les responsables de la nouvelle encyclopédie avaient sollicité, pour rédiger cet article, un collaborateur dont la compétence et l'engagement historique étaient au-dessus de tout soupçon : le P. Gaston Fessard (1897-1978). Ce jésuite, philosophe et théologien de renommée internationale, avait, dès le 15 décembre 1940, en pleine église Saint-Louis de Vichy, manifesté l'opposition de l'Eglise au Nazisme. Rédacteur du premier cahier clandestin du Témoignage chrétien (novembre 1941), il n'avait cessé, tout au long de la seconde guerre mondiale, de lutter spirituellement contre les méfaits théoriques et pratiques de l'idéologie national-socialiste (on trouvera une grande partie des textes qu'il rédigea dans le volume intitulé Au temps du Prince-esclave, Ecrits clandestin, 1940-1945, présentés par Jacques Prévotat, Critérim, Limoges, 1989). Mais le P. Fessard avait également dénoncé, dès 1937 et à nouveau en 1940, le Communisme athée, idéologie à ses yeux strictement parallèle, quoique rivale, du Nazisme, dont les méthodes et donc les conséquences seraient rigoureusement similaires, pour ne pas dire pires, compte tenu de l'ampleur et de la durée de la première par rapport à la seconde. A la fin de la Deuxième Guerre mondiale, alors qu'Alexandre Soljénitsyne rejoignait l'archipel du Goulag, il avait publié un nouveau cahier du Témoignage chrétien, dont le plan et le contenu, comme la couverture (composée par le P. Pierre Chaillet, fondateur de la publication), soulignaient à dessein le parallélisme du Communisme et du Nazisme: France, prends garde de perdre ta liberté! (1^{re} édition : octobre 1945; 2^e édition : avril 1946). Se conformant le premier au principe qu'il n'avait cessé de mettre en lumière, selon lequel, dans l'actualité historique, le mensonge consiste le plus souvent à ne dire au même moment que la moitié de la vérité, G. Fessard ne pouvait, parlant du Nazisme, ne serait-ce qu'évoquer son rapport historique à son frère ennemi, le Communisme athée. Cette allusion inopportune fit que les éditeurs de l'Encyclopaedia universalis renoncèrent à faire paraître l'article que nous publions ici.

Evouant, en 1960, les révélations irrécusables du rapport secret de N. Krouchtchev devant le XX^e congrès du Parti communiste d'U.R.S.S., l'antisémitisme forcené du régime soviétique et les humiliations subies par le récent lauréat du prix Nobel de littérature, Boris Pasternak (pires en un sens que le sort réservé en 1936 par le régime hitlérien à un autre Nobel de littérature, Karl von Ossietzky), G. Fessard écrivait : « Par là, on peut mesurer à quel point l'hypocrisie de la culture et de l'humanité aggravent en ce lieu le poids et la servitude de la barbarie. Pour ma part, ces divers événements et surtout le rapport Krouchtchev m'ont paru une confirmation éclatante de l'inhumanité du Communisme et de sa perversion intrinsèque. Dès 1937, j'avais déduit l'une et l'autre, non point d'une connaissance toujours fragmentaire des données politiques et économiques concernant l'U.R.S.S., ni même d'une étude approfondie du marxisme, du léninisme et du stalinisme, mais tout simplement du "mensonge radical" de l'athéisme que Berdiaeff aussi bien que l'encyclique Divini Redemptoris avaient dénoncé comme l'âme même de l'idéologie communiste. Et si j'ai eu la naïveté ou l'audace, comme on voudra, de mettre sur le même rang Communisme et Nazisme, sans attendre plus longtemps, je le dois tout bonnement au fait d'avoir compris que l'athéisme de la Classe ne vaut pas mieux que l'idolâtrie de la Race, si tant est qu'il ne soit pire. Ce qui fut signifié, me semble-t-il, au plus humble chrétien par Pie XI publiant l'encyclique Mit brennender Sorge, condamnant le Nazisme, cinq jours avant celle qui devait réprouver le Communisme (14 mars 1937 et 19 mars 1937). Quitte à scandaliser plus encore ceux que choquent un tel mode de raisonnement, j'avouerai candidement ma certitude intime : l'avenir et le destin final de ces deux idéologies rendront plus claire encore la vérité de l'équivalence qui fut le point de départ de ma réflexion. Qui sait si plus tard le rapport Krouchtchev n'apparaîtra pas comme la pierre qui, dans le songe de Nabuchodonosor, soudain se détache de la montagne et vient frapper la statue colossale aux pieds d'argile, la réduisant en poudre que le vent emporte » ? (De l'actualité historique. Paris, 1960, t. I, p. 27-28).

On trouvera de nombreux renseignements ainsi qu'une bibliographie complète des œuvres du P. Gaston Fessard dans son livre posthume, Hegel, le Christianisme et l'histoire, Collection «Théologique», Presses Universitaires de France, Paris, 1990. Les deux encycliques de Pie XI viennent d'être rééditées : Pie XI, Nazisme et Communisme : Deux encycliques de mars 1937, présentation par Michel Sales, introductions de François Rouleau et Michel Fourcade, Desclée/Essai, Paris, 1991.

Michel Sales

APPELÉ également Hitlérisme (du nom de son fondateur) ou Nazisme (par abréviation), le National-Socialisme est une de ces *Weltanschauungen*, conceptions du monde ou idéologies, qui, apparues comme le Communisme et le Fascisme à la suite de la Première Guerre mondiale, prétendent dominer hommes et peuples pour leur plus grand bien. Dernier-né d'entre elles, son règne fut aussi le plus court : de 1933 à 1945, tout juste douze ans, mais qui modifièrent de façon durable et profonde la face politique de l'univers. On aurait tort cependant de croire à sa disparition complète du seul fait de la chute de Hitler. Car les idéologies qui, à l'instar des divinités homériques, dirigeant les luttes des mortels, peuvent leur survivre parce que le principe de leur domination réside dans le cœur des humains. « Hitler est en nous-mêmes » expliquait Max Picard, dès 1945, tout au long d'un ouvrage (*Hitler in uns selbst*, Zurich ; tr. fr. par Jean Rousset sous le titre *L'Homme du néant*, éd. de la Baconnière, 1947).

I - Naissance et histoire du National-Socialisme

Avant d'exposer cette *Weltanschauung* ou conception du monde et pour comprendre comment elle a pu naître, puis engendrer le mouvement qui porta Hitler au pouvoir et l'Allemagne à une puissance jamais atteinte avant de la faire sombrer dans un désastre également sans précédent, il importe de tenir compte premièrement de la *situation européenne après 1918* ; puis de *l'état de l'Allemagne, spécialement à partir des années 30* et enfin de la *personnalité de Hitler*.

1^o Outre que le Traité de Versailles amputait l'Allemagne du 1/8^e de son territoire et du 1/10^e de sa population de 1914, créant à ses frontières Pologne et Tchécoslovaquie avec de fortes minorités germaniques et réduisant l'Empire des Habsbourg à la petite Autriche, il la démilitarisait et lui imposait un régime démocratique en même temps que de lourdes « réparations » pour les dommages de guerre dont elle était rendue seule responsable. De plus, en annulant le traité de Brest-Litovsk, il consolidait en Russie le pouvoir de Lénine qui, à la tête du Parti bolchevique, entreprenait de fonder l'Union des Républiques Socialistes Soviétiques, sur la base du « socialisme scientifique » élaboré par K. Marx, en vue de réaliser le Communisme. D'autre part en Italie, nation victorieuse mais très éprouvée par la guerre, Mussolini, un ancien socialiste, fonda dès mars 1919 les premiers *Faisceaux italiens de combat*, qui après quelques années de propagande, lui permettaient de s'emparer du pouvoir et de s'imposer comme *Duce* d'un parti unique au nom d'une doctrine autoritaire, anti-démocratique en même temps que socialiste. Le fascisme devait servir de modèle à Hitler, avant que celui-ci en vienne à dominer son précurseur. (Fascisme)

2° Occupée par les Alliés, sans avoir été envahie ni avoir subi de graves dommages de guerre, l'Allemagne n'avait pas eu l'impression d'être vaincue. Pour beaucoup d'anciens combattants, la défaite s'expliquait par le « coup de poignard dans le dos », donné par les défaitistes, soldats et marins rouges soutenus par les sociaux-démocrates, marxistes et communistes. Il est vrai, des troubles éclatèrent en diverses provinces, tendant à créer des républiques de type soviétique, notamment à Berlin (révolte des Spartakistes, en janvier 1919) et en Bavière (gouvernement de Kurt Eisner, du 8/ 11/ 1918 au 1/ 5/ 1919). De plus, le potentiel économique du pays était grandement affaibli par les clauses du Traité de Versailles et bientôt une inflation galopante du mark ruina les classes moyennes. Surtout, quand la dépression mondiale, née du krach de Wall Street (1929), atteignit l'Europe, elle ne tarda pas à provoquer en Allemagne une vague de misère (six millions de chômeurs en 1930-31), plongeant le pays dans un climat de désespérance. De là datent les succès électoraux et la croissance foudroyante du Parti nazi (12 députés en 1928 ; 107 en septembre 1930 ; 27 000 membres en 1925 ; 176 000 en 1929 ; 806 000 en 1931 ; près de 4 millions en 1933).

3° Né à Braunau (Autriche) le 20/4/ 1889, d'une famille modeste, Adolf Hitler devenu orphelin de bonne heure, vient à Vienne à seize ans où il passe cinq années de misère. Manoeuvre, puis petit artisan peintre, il apprend à connaître les syndicats marxistes, découvre la faiblesse du parlementarisme et la décomposition de la monarchie des Habsbourg en même temps que la puissance du capitalisme juif. De cette époque datent ces idées pangermanistes, racistes et antisémites qu'il nourrit de lectures nombreuses, mais en autodidacte. Venu à Munich en 1912, il s'engage dès le 3/7/ 1914, fait la guerre comme fantassin ; blessé en 1916, puis gazé en octobre 1918, il reçoit la croix de fer d'abord de 2^e, puis de 1^{re} classe — décoration exceptionnelle pour un caporal. Revenu à Munich, il prend part à la lutte contre la république révolutionnaire de Kurt Eisner. Nommé « officier politique » pour l'éducation civique des recrues et la lutte contre les rouges, il devient par hasard le septième membre d'un parti ouvrier allemand, en fait d'extrême droite ; mais au cours des réunions de plus en plus nombreuses qu'il organise, il découvre ses dons d'orateur populaire. Le 24/ 11/ 1920, il fonde le *Nationalsozialistische Deutsche Arbeiter Partei* N.S.D.A.P. et crée, dès août, une formation paramilitaire, les *sections d'assaut* S.A. (Sturm Abteilung). Peut-être encouragé par la « marche sur Rome » de Mussolini (29/ 10/ 1922), il tente un putsch à Munich qui échoue (8-9/ 11/ 1922). Condamné à cinq ans de prison, il n'en fait qu'un pendant lequel il écrit *Mein Kampf, Mon Combat*, pour donner à l'Allemagne une *Weltanschauung* comparable au Communisme. A sa sortie de prison, n'envisageant plus que la conquête légale du pouvoir, il réorganise son parti en créant les S.S. *échelon de protection* (*Schutzstaffel*), garde personnelle et élite du Parti qui lui est dévouée corps et âme.

Sous la direction de Himmler, les S.S. deviendront la police politique et seront chargés des camps de concentration et des exécutions sans jugement. Ainsi se débarrasse-t-il de Roehm, un de ses premiers compagnons (« nuit des longs couteaux », 30/6/ 1934). Son ascension politique appartient à l'histoire intérieure et extérieure de l'Allemagne. Rappelons-en seulement les dates principales :

— Aux élections présidentielles d'avril 1932, Hitler se présente contre Hindenburg et est battu mais obtient plus de 36 % des voix.

— Le 31 juillet suivant, deux cent trente députés nazis entrent au Reichstag ; ils constituent désormais le plus grand parti.

— Sur les conseils de Franz von Papen, le 30/ 1/ 1933, Hindenburg appelle Hitler à la chancellerie du Reich ; l'incendie du Reichstag, dans la nuit du 27 au 28 février sert de prétexte à celui-ci pour suspendre les libertés fondamentales et le 23 mars, les pleins pouvoirs lui sont accordés pour quatre ans.

— Il s'ensuivit la création de la Gestapo (26 avril), la dissolution des syndicats remplacés par le Front du Travail (2 mai), puis celle des partis au profit exclusif de la N.S.D.A.P. (14 juillet).

— En octobre, prenant prétexte de l'échec de la Conférence sur le désarmement, Hitler se retirait avec éclat de la S.D.N. Sitôt Hindenburg mort (2 août 1934), un plébiscite l'autorisait par 88 % des voix à cumuler les fonctions de Président et de Chancelier du Reich (19 août).

— Une fois assuré le rattachement de la Sarre à l'Allemagne par un plébiscite encore plus massif (15/ 1/ 1935), Hitler, en violation du Traité de Versailles, rétablissait le service militaire (16 mars) et, bientôt après, réoccupait et remilitarisait la Rhénanie (7 mars 1936).

— En Octobre de la même année, il forgeait l'axe Berlin-Rome auquel ne tardait pas à se joindre le Japon (25/ 11/ 1936).

— A partir de 1937, le réarmement de l'Allemagne ne cessa de s'accélérer, profitant de la guerre civile en Espagne pour l'essai d'armes et de tactiques nouvelles.

— En février 1938, après avoir éliminé les généraux capables de lui résister Hitler, sans coup férir, s'adjugeait le commandement suprême de la Wehrmacht, laquelle, le 11 mars, occupait Vienne.

— Le 13 mars, l'*Anschluss* de l'Autriche était proclamé. Peu après, les accords de Munich (30 septembre) légalisaient le rattachement des Sudètes, qui démantelait la Tchécoslovaquie et la prédestinait ainsi à être bientôt occupée (15 mars 1939) et transformée en protectorat de Bohême-Moravie.

— Enfin, après la signature du Pacte Germano-soviétique de non-agression (24 août) qui prévoyait par une clause secrète le partage de la Pologne, celle-ci était envahie le 1^{er} septembre et bientôt réduite à merci par la conjonction des armées nazies et communistes.

— Mais, le 3 septembre, à six heures d'intervalle, Angleterre et France envoyaient un ultimatum qui inaugurerait la Seconde Guerre mondiale.

Au cours de cette ascension foudroyante vers le pouvoir, Hitler ne recule pas sans doute devant l'emploi de la violence ; mais il s'y révèle aussi un habile tacticien, stigmatisant la lâcheté des bourgeois et entraînant les masses ouvrières, rassurant les conservateurs et les Églises (Concordat avec Rome, le 20/7/ 1933), ralliant les nationalistes et subjuguant le Grand Etat-Major. Bref, Hitler est le type du chef « charismatique » et du prophète illuminé : ce qui explique que le pays, presque unanime, le suivit jusqu'au bout et que la résistance ne commença de se manifester qu'après les premiers revers.

II - L'idéologie Nationale-Socialiste ou la Weltanschauung

En dépit de ses ressemblances avec les divers fascismes et bien que postérieur à celui de Mussolini, le National-Socialisme s'en distingue par la volonté de Hitler, exprimée dans *Mein Kampf* (T. II, Ch. 1 et 5) (1) : élaborer une « conception philosophique » du monde, radicalement opposée à la « doctrine marxiste » et à la pratique bolchevique, bref au Communisme, mais qui unisse comme lui la « critique négative au travail constructif » (451) et puisse, sans reculer davantage devant la violence, tirer sa force principale de l'« organisation d'un parti de combat », conforme à « ses principes directeurs » (454-457). Sans avoir peut être beaucoup étudié l'œuvre de Karl Marx, Hitler l'a cependant bien comprise, vraisemblablement grâce à son expérience des syndicats sociaux-démocrates de Vienne.

Contre Hegel, Marx affirmait : « Le fait historique premier, c'est la production des moyens de satisfaire les besoins fondamentaux de l'homme (nourriture, vêtement, habitation, etc. » (2). Par le travail qui conquiert et humanise la nature, l'homme est en retour naturalisé, c'est-à-dire universalisé. « Idée judaïque aussi comique que naïve, réplique Hitler, il est seulement parvenu grâce à la connaissance de quelques lois et mystères naturels isolés, à devenir le maître des êtres vivants auxquels manque cette connaissance » (286-287). « Sans la possibilité qui fut offerte à l'Aryen d'employer des hommes de race inférieure, il n'aurait jamais pu faire les premiers pas sur la route qui devait le conduire à la civilisation » (294). L'esclave est « le premier instrument technique au service d'une civilisation naissante » (295). Alors que le matérialisme du jeune Marx avait inversé la dialectique hégélienne du Maître et de l'Esclave, Hitler en retrouve donc le sens original : la *lutte à mort* est le fait historique premier, non le travail.

(1) Les chiffres entre parenthèses renvoient à la traduction J. Godefroy - Demonbynes et A. Calmettes, Nouvelles Editions Latines, s.d.

(2) *Idéologie allemande*, *Mega*, I, III, 17. tr. Molitor VI, 165.

En fait, il s'inspire de Darwin et de sa théorie de la sélection naturelle : « Chez l'Aryen, l'instinct de conservation a pris la forme la plus noble », celui de « l'esprit de sacrifice au bien général », qui devient d'autant « plus capable de fonder des communautés étendues qu'il triomphe davantage des intérêts égoïstes » (297). Aux antipodes du marxisme et du judaïsme cet « idéalisme a seul créé le concept de *l'homme* » et « coïncide avec la connaissance intégrale » parce qu'il répond en dernière analyse aux fins voulues par la nature » (299). En effet, « l'origine de toute invention ou découverte de ruses et détours », nécessaires dans « la lutte pour la vie », provient toujours « d'un sujet déterminé », elle est « le produit exclusif de la personnalité avant de pouvoir se diffuser, se transmettre et devenir le bien commun de l'humanité, sa culture. Ce n'est pas la masse qui crée, ni la majorité qui organise ou réfléchit, mais toujours et partout l'individu isolé » (442-444). La démocratie égalitaire avec son recours à l'élection doit être rejetée et remplacée par le « principe *du chef* » ou guide reponsable : « *la meilleure constitution et forme de l'Etat est celle qui assurera naturellement aux éléments de la communauté l'importance du guide et l'influence du maître* » (447). Ce *Führerprinzip* doit commander l'organisation entière du Parti et, par lui, animer la vie de tout le peuple.

Car là est aussi la clé de l'histoire. Comme les individus, les peuples sont inégaux et destinés, par leurs qualités innées, les uns à commander, les autres à obéir. Il en doit en être ainsi pour le bien de l'humanité qui ne peut progresser que sous la conduite du peuple le meilleur. Arrière donc toutes les théories égalitaires, pacifistes et humanitaires ! Les peuples qui adoptent ces morales d'esclaves prouvent par là même qu'ils sont faits pour la servitudes. Qu'ils en souffrent, n'empêche pas que leur « conquérant en leur imposant une activité utile... leur fasse un sort meilleur que celui qui leur était dévolu, lorsqu'ils jouissaient de leur ancienne *liberté* » (295). Au contraire, le peuple aryen est prédestiné à la maîtrise de l'univers si, gardant pure sa race, il reconnaît les bienfaits de la lutte à mort et applique rigoureusement chez lui et hors de ses frontières les conséquences de cette loi providentielle. Que le Reich allemand s'organise donc en communauté vraiment *socialiste* et *affirme* sa prééminence nationale et il atteindra le but dont rêve l'humanité : « *une paix, non pas assurée par... des pleureuses pacifistes, mais garantie par l'épée victorieuse d'un Peuple de maîtres qui met le monde entier au service d'une civilisation supérieure* » (395).

Enfin, le N.S. se fondait sur un racisme exalté jusqu'à en faire une religion. Sous l'influence de Darwin, de Vacher de Lapouge, d'Arthur de Gobineau et de Houston Stewart Chamberlain, Hitler était persuadé que la race aryenne était la créatrice de la civilisation, « le Prométhée de l'humanité » (289) et que toute décadence politique et morale provenait du mélange des sangs. De là une série de mesures raciales allant jusqu'à l'euthanasie et la stérilisation des « dégénérés »,

et surtout un antisémitisme virulent : pour Hitler, lecteur fervent des *Protocoles des Sages de Sion* (307), le Juif est, derrière un masque de religion (306) « un peuple de parasites » (305) une « antirace », *Gegenrasse* qui mérite d'être « comme le diable, symbole de tout mal » (324), puisqu'il est à l'origine de la Démocratie, du Capitalisme et du Communisme, donc de tous les malheurs passés de l'Allemagne et de tout ce qui la menace. Le résultat fut d'abord l'émigration massive de l'intelligence juive, puis les progroms (« nuit de cristal », 9/ 11/ 1938), enfin, après les victoires de 1942, la « solution définitive », c'est-à-dire, l'extermination de six millions de Juifs dans les fours crématoires d'Auschwitz, de Treblinka, de Mauthausen, etc...

Prétendument scientifique, ce racisme devait s'épanouir dans une religion du Sang et de la Race, dont Alfred Rosenberg se fit l'apôtre dans *Le Mythe du XX^e siècle* (1930). D'après lui, c'est le sang et l'esprit nordique qui ont fait la puissance et la durée du Christianisme. Il importait donc d'en dégager une « conception héroïque de la vie », et pour cela d'éliminer le judaïsme paulinien en substituant à l'amour-charité, l'amour-nature des Grecs et des dieux germaniques. La Croix doit être remplacée par le Swastika, symbole « de l'honneur du peuple, de l'espace vital, de la liberté nationale, de la justice sociale, de la pureté de la race et d'une fécondité régénératrice de la vie » (688-689) ; bref de tous les buts poursuivis par Hitler et le National-Socialisme.

Ainsi se dressait le mythe du peuple de Maîtres, race nouvelle dont la loi première était la pureté du sang, si bien que s'unir sexuellement aux nations-esclaves devenait pour lui la pire des souillures : *Rassenschande*. Il répondait exactement au mythe du Prolétariat, appelé à libérer le genre humain du « Pêché originel » de la propriété privée, en instaurant la Société sans classes ni Etat, d'où naîtrait l'homme nouveau. Sous l'antithèse de ces deux images symboliques issues de l'inconscient collectif, la psychanalyse discerne sans peine, d'une part, une Femme sans homme dont la Maternité parthénogénétique ou virginale doit enfanter, par la grâce de la *Materia atrix*, une humanité régénérée, d'autre part un Homme sans femme exerçant par sa toute puissance une Paternité quasi adoptive sur les peuples. Dès lors, on comprend qu'un sociologue et philosophe de l'histoire comme Raymond Aron ait appelé ces conceptions du monde des « religions séculières » (3), et mieux encore pourquoi Pie XI a condamné coup sur coup le « neo-paganisme » de l'une (Encyclique *Mit brennender Sorge*, 14/ 3/ 1937) et le « messianisme athée » de l'autre (Encyclique *Divini Redemptoris*, 19/ 3/ 1937).

En effet, devant les violations systématiques du Concordat de 1933, qui aboutissaient à « l'évider de son contenu » et à dissimuler une

persécution conduisant en « camp de concentration » les plus fervents parmi fidèles, prêtres et religieux, le Pape stigmatisait « le culte idolâtrique du Peuple » que le Nazisme voulait instaurer au nom du « mythe du Sang et de la Race » sous le couvert d'un « vocabulaire sacré et prétendument chrétien » ; bien plus, face à la marée montante de l'antisémitisme, il revendiquait pour l'Eglise l'héritage de « l'histoire biblique » et exaltait « la sagesse des doctrines de l'Ancien Testament » ; enfin, il dénonçait dans l'axiome : « Le Droit c'est l'intérêt du Peuple », le principe d'un « état de guerre perpétuelle entre les nations. »

Ainsi, l'élection de la Race ou du Peuple, prônée par le Nazisme au nom de la nature, était rejetée en même temps que son opposée, celle de la Classe ou du Prolétariat, que le Communisme prétendait fonder sur l'histoire. Et le parallélisme de cette double condamnation laissait clairement entendre que ces deux conceptions du monde issues l'une et l'autre du rationalisme libéral du XVIII^e siècle représentent la décomposition extrême de l'idéal qu'avait défini saint Paul : « Dans l'unité du Christ, il n'y a ni Juif, ni Grec, ni esclave, ni homme libre, ni homme, ni femme » (*Galates* 3, 28).

Gaston FESSARD

Gaston Fessard, né en 1897, mort en 1978. Entré dans la compagnie de Jésus en 1913, prêtre en 1928. Spécialiste de Hegel, Marx et Kierkegaard, nombre de ses publications s'éclaircissent par le contexte historique sur lequel elles réfléchissent et prennent position. *Au temps du Prince-esclave*. Ecrits clandestins, 1940-1945, Criterion, Limoges, 1989 ; *Hegel, le christianisme et l'histoire*, P.U.F., Paris, 1990.

(3) Cf. *L'Opium des Intellectuels*, 284, note..

Bibliographie

I - Sur la naissance et l'histoire du National-Socialisme :

Karl Dietrich BRACHER, *Die Deutsche Diktatur*, Entstehung, Struktur, Folgen des National-Sozialismus, Studien-Bibliothek, 2te Auflage 1969, Verlag Kiepenheuer et Witsch, Köln-Berlin (contient une bibliographie très étendue).

Ernst NOLTE, *Der Fascismus in seiner Epoche*, Piper Verlag, Munchen, 1969. *Le Fascisme dans son Epoque* : I - *L'Action Française* ; II - *Le Fascisme italien* ; III - *Le National-Socialisme*, tr. Paul Stéphano, Julliard, Paris, 1970.

Ernst NOLTE, *Die faschistischen Bewegungen*, Deutscher Taschenbuch, Verlag GmbH et Cie K G, 1966.

Ernst NOLTE, *Les Mouvements fascistes, l'Europe de 1919 à 1945*, tr. Remi Laureillard, Calmann-Lévy, Paris, 1969.

II - (Sur la Weltanschauung elle-même) :

Harald MANKIEWICZ, *Le National-socialisme allemand*. Ses doctrines et leurs réalisations, t. I, *La conception national-socialiste du sens de la vie et du monde* (Weltanschauung), son rôle — ce qu'elle travaille à détruire ; (T. II non paru), Librairie générale de Droit et de Jurisprudence, Paris, 1937.

Gaston FESSARD, « Esquisse du Mystère de la Société et de l'Histoire », dans *De l'Actualité historique*, T. I, pp. 121-211, Desclée de Brouwer, Paris 1960.

Le parallélisme des Weltanschauungen Communisme-Nazisme a inspiré ces deux écrits :

G. FESSARD, *France, prends garde de perdre ton âme* — (1er Cahier clandestin du Témoignage chrétien, nov. 1941) ; reproduit sous le titre *Collaboration et Fidélité*, cahier X et XI, oct.-nov. 1942. Réimprimé dans *Cahiers Clandestins du Témoignage Chrétien*, T. I, Paris, Ed. du T.C., 1946.

G. FESSARD, *France, prends garde de perdre ta liberté*, 1^{re} édit. oct. 1945, 152 p., 2e édit. 1946, 318 p., Ed. du T.C., Paris.

TABLES DU TOME XV (1990)

Classement par ordre alphabétique des auteurs (colonne de gauche), avec indication de leur nationalité (B : Belgique ; Bé. : Bénin ; CND : Canada ; CH : Suisse ; D : Allemagne Fédérale ; E : Espagne ; F : France ; GB : Grande-Bretagne ; I : Italie ; NL : Pays-Bas ; P : Portugal ; PL : Pologne ; US : Etats-Unis ; Y : Yougoslavie). Avant le titre des articles (colonne centrale), un astérisque (*) indique qu'il s'agit d'une traduction. Dans chaque cas, les lettres C, E, P, I, A, S et T rappellent que ces articles ont été publiés respectivement dans les parties « Editorial », « Problématique », « Intégration », « Attestations », « Signets », « Thématique », « Chroniques ». Les chiffres (colonne de droite) renvoient successivement au numéro du 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*.

COMMUNIO	— Un témoin parmi nous : 127 Le Père M.-J. Le Guillou, o.p. (1920-1990)	2; 125-
ANDIA Ysabel de (F)	Les racines chrétiennes de l'Europe (I)	3-4; 95-111
ARCHAMBAULT Jean-Luc (F)	Les jardins japonais ou le renouveau de la rationalité	2; 103-122 (T)
ARMOGATHE Jean-Robert (F)	— Formation des prêtres et formation sacerdotale — Une église qui fonctionne (I)	6; 14-27 5; 10-14
ARTS Herwig, S.J. (F)	Avoir faim et soif de Dieu (S)	5; 95-106
BALTHASAR Hans-Urs von + (CH)	— *L'alpha et l'oméga (S)	5; 88-94
BARBARIN Philippe (F)	— Avec des jeunes (C)	1; 93-101
BEDOUELLE Guy, o.p. (F)	— Une certaine idée de l'Europe. Le Saint-Siège acteur et témoin de l'histoire européenne (I)	3-4; 132-144
BERT Thierry (F)	— L'histoire contemporaine de l'Eglise (C)	1; 87-92 3-0
BESANCON Alain (F)	— « Faire l'Europe », pour quoi faire? (I)	; 18-56 2 ;
BOULNOIS Olivier (F)	— Qui est César? Réponse au P. Chantraine (S)	123-124
	— Le catholicisme est-il ringard? (E)	
	— Paradoxe dans la ville (I)	2; 4-11
BRAGUE Rémi (F)	— L'Europe et le défi chrétien (I)	5; 4-9
CABASILAS Nicolas (Byz)	— *La foi d'un byzantin du XIV ^e s. (I)	3-4 ; 6*17
CARRAUD Christophe (F)	— Charles du Bos (S)	1; 66*70
	— Réve de pierre (I)	3-4 ; 209-226 5
	— «Alors ce sont les murs qui font les chrétiens?» (I)	; 27-37 5 ;
CARRAUD Vincent (F)		15-26