

COMMUNIO

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

LE CHRIST

Telle est cette grande et magnifique prière que le Sauveur adresse pour nous à son Père: que nous soyons avec lui là où il sera, et que nous contemplions sa gloire; qu'il nous aime comme il est aimé du Père; qu'il nous donne la même gloire que lui-même reçoit du Père, nous faisant tous une seule chose, pour que désormais nous ne restions plus multiples, mais que tous nous soyons un, unis ensemble à la divinité et participant à la gloire du Royaume: non certes par une sorte de mélange en une seule substance, mais par la perfection de la vertu arrivée à son comble. Qu'ainsi devenus parfaits en toute vertu, nous soyons ensemble unis à la lumière sans déclin de la divinité paternelle; devenus nous-mêmes lumière à cause de notre union avec elle; devenus Fils de Dieu, par participation au Fils unique, dont les rayons et les splendeurs nous sont communiqués.

Eusèbe de Césarée,

Sur la théologie de l'Église, PG 24, 1042-1043

« Contemplez cette face, autrefois les délices, maintenant l'horreur des yeux; regardez cet homme que Pilate vous présente. Le voilà, le voilà, cet homme de douleurs : « Ecce homo, ecce homo » : « Voilà l'homme ! ». Eh ! Qui est-ce? un homme ou un ver de terre? Est-ce un homme vivant, ou bien une victime écorchée? On vous le dit: c'est un homme : « Ecce homo » : « Voilà l'homme » (...) Voilà l'homme qu'il nous fallait pour expier nos iniquités : il nous fallait un homme défiguré, pour reformer en nous l'image de Dieu que nos crimes avaient effacée: il nous fallait cet homme tout couvert de plaies, afin de guérir les nôtres ».

Bossuet, *Carême des Minimes, pour le Vendredi Saint 1660*,
Cœuvres oratoires,
abbé Lebarcq éd., Lille-Paris, 1896, t. III, p. 376.

Sommaire

ÉDITORIAL _____

Cardinal Pierre EYT: **Une christologie qui nous livre au Christ**

9 Comment dire le Christ aujourd'hui après les efforts du passé pour le situer dans l'histoire et scruter le mystère de sa Personne? C'est vers la reconnaissance de l'unicité irréductible de la figure du Fils éternel fait homme, vers la contemplation de « l'âme même du Christ » que doit s'orienter une christologie soucieuse de « livrer au Christ » une communauté appelée à devenir le « nouveau peuple de Dieu».

PRÉSENTATION _____

Georges CHANTRAINE: **Le Christ hier et aujourd'hui**

13 Demeurant à l'intérieur de la confession du Christ, qui perçoit jusqu'à son refus, comment connaître le Seigneur Jésus si, par principe, on sépare le Jésus de l'histoire et le Christ de la foi? Comment développer la christologie dans le dialogue avec les religions non chrétiennes, à l'intérieur de l'Alliance Nouvelle qui ne se sépare pas de l'Ancienne Alliance? En se fondant sur le dogme christologique, comment réfléchir aux questions de l'être et du devenir, de la conscience de Jésus et de l'engagement du Dieu trinitaire dans l'histoire humaine?

JÉSUS EST LE CHRIST _____

Adalbert REBIC: **La promesse et la préparation de la rédemption dans l'Ancien Testament**

39 Si l'idée de rédemption apparaît bien dans l'Ancien Testament, quelle forme prend-t-elle et peut-on y voir une annonce du salut donné par le Christ? Le terme de *rachat* revient souvent dans les textes, mais pour désigner la délivrance de toute oppression temporelle, action salvifique de Dieu dont la sortie d'Égypte est le paradigme. C'est seulement dans Isaïe qu'apparaît la figure d'un Messie qui, par sa souffrance, rachète l'humanité du péché.

Roch KERESZTY: **La place du Jésus de l'histoire dans la théologie**

49 Le fait que Jésus lui-même n'ait pas écrit une seule ligne mais ne peut être connu que par le témoignage de ses disciples, fait ressortir le lien indissoluble entre la foi personnelle et la foi de l'Église. La foi de chacun en Jésus repose sur le témoignage de l'Église apostolique et, inversement, la foi en Jésus-Christ mène à reconnaître son Église comme le lieu où sont véritablement compris et intégrés son enseignement et le mystère de sa personne.

Michaël FIGURA: **Rencontrer le Christ dans l'Église**

65 Bien que certains chrétiens considèrent l'Église comme un obstacle à la rencontre du Christ, ce n'est que par elle et en elle que nous pouvons le connaître et le recevoir. Par la liturgie, les sacrements, la prière, la prédication, l'Église nous fait entrer dans la communion éternelle du Dieu Trinité. Demeurer en elle, c'est demeurer et persévérer dans l'amour même du Christ.

Franciszek MICKIEWICZ: **Le règne de Jésus-Christ, éternel et universel**

79 La prédication du Christ est centrée sur l'avènement de son Royaume. Mais sa royauté n'est pas de ce monde, comme en témoignent les outrages subis lors de sa Passion. Par sa suprême obéissance, il reçoit du Père « tout pouvoir au ciel et sur la terre », c'est-à-dire la royauté eschatologique annoncée dans l'Apocalypse. Dans le monde présent, c'est dans et par l'Église que se construit le Royaume des cieux, dans l'attente de sa communion parfaite avec le Seigneur de gloire.

POUR NOUS ET POUR NOTRE SALUT

Alberto ESPEZEL: **Le mystère pascal au cœur de la médiation du Christ**

101 La médiation du Christ qui échange sa place pour la nôtre, en assumant nos péchés, révèle et communique l'Amour éternel du Dieu trinitaire pour les hommes. Cette logique de l'incarnation, en insistant sur la *substitution*, remet en cause la thèse de Rahner pour qui Dieu, en vertu de son immutabilité, est depuis toujours réconcilié avec les hommes : ainsi Jésus donne-t-il sa vie en leur faveur et non à leur place. Peut-on considérer les théologies contemporaines, dont celle de Balthasar, comme le complément nécessaire à la vision de Rahner?

Antoine BIROT: **« C'était Dieu qui, dans le Christ, se réconciliait le monde. » (2 Corinthiens, 5, 19)**

113 Que voulons-nous dire, lorsque nous affirmons que le Christ est mort « pour nous »? Que Dieu est solidaire des hommes? Ou plutôt que le Père nous a donné son Fils? Qu'il subit la peine due pour nos péchés? Ou que le Messie se livre à la place des pécheurs? A la suite de H.U. von Balthasar, l'A. discute et reprend toutes ces interprétations. Il montre enfin que les ténèbres du péché sont pour le Christ la contradiction suprême et impensable.

Alberto ESPEZEL: **Filiation et Expiation**

143 L'expiation est le mode d'être fils dans un monde de péché. Elle concerne le croyant par l'intermédiaire de la volonté du Christ d'être Fils par le Père, et de la volonté du Père d'être Père pour le Fils. Par l'expiation du croyant, les Personnes divines montrent qu'elles sont en lui et pour lui totalement Père et totalement Fils dans l'unité de l'Esprit-Saint.

C'EST LE CHRIST QUI VIT EN MOI

Michel DUPUY: **Sur la terre comme au ciel**

157 L'homme est-il au centre de la création? Telle est la question essentielle pour Bérulle. Il répond en se fondant sur l'incarnation : le Fils de Dieu fait homme est au centre de l'univers. Par là-même il confère à l'homme sa dignité, le sentiment qu'il a de sa propre excellence. C'est sur la foi en l'homme Jésus que se fonde notre foi en l'homme. Et de même que Jésus est centre de l'univers, de même notre vie personnelle doit avoir Jésus pour centre.

Agnès ANTOINE : **Le signe de Jonas : comment dire la résurrection ?**

165 Comment comprendre le signe de Jonas évoqué dans l'Évangile de Matthieu? A travers la figure du prophète récalcitrant, englouti puis sauvé par la miséricorde divine, Irénée voit se déployer toute l'économie du salut : tel Jonas, l'homme est tiré des profondeurs du péché pour renaître, par l'action du Fils de Dieu mort et ressuscité. Un tel signe ne garde-t-il pas toute son actualité lorsqu'il appelle l'humanité à s'arracher aux oeuvres de mort pour vivre de la vie du Christ?

Xavier TILLIETTE : **Le Christ de la philosophie et le Christ de la poésie**

185 *Quatre poètes de l'autre versant* – tel est le titre du livre que O. Gonzalez de Cardedal consacre à Miguel de Unamuno, Jean-Paul Richter, Antonio Machado et Oscar Wilde. Ils font signe à l'Église. A nous de les écouter. O. Gonzalez de Cardedal montre, à la suite du cardinal von Balthasar, que sans les poètes, les modèles et le Christ à leur tête perdraient beaucoup de leur attrait.

195

La lecture de saint Jean faite ici par Michel Henry n'est pas celle d'un théologien, c'est celle d'un philosophe. Elle s'efforce de donner toute leur rigueur aux paroles inouïes que le Christ prononce sur lui-même : *avant qu'Abraham fût, moi je suis, C'est de Dieu que je viens, C'est moi la vérité*. Michel Henry nomme archi-christologie ce discours par lequel le Christ affirme la condition qui est la sienne, qui implique de dépasser la question de l'authenticité pour poser celle de la vérité. Quelle sorte de vérité est cette vérité que le Christ est? C'est la Vie. Pour le Christ, accomplir l'œuvre de la révélation, c'est accomplir l'œuvre de la Vérité en tant qu'elle est la Vie, soit, selon saint Jean, *témoigner*. Ce dont le Christ témoigne, c'est de l'intériorité réciproque du Père et du Fils, que la révélation étend de façon stupéfiante à tous les hommes. Ainsi le christianisme ne comprend plus l'homme à partir du monde, mais met au jour l'unique possibilité pour cet homme de dire « moi » : se concevoir comme fils de Dieu. L'élucidation phénoménologique de la Vie permet de comprendre l'être de l'homme comme fils dans le Fils.

DOSSIER : L'ANNÉE DU CHRIST _____

Joseph DORÉ : **L'Église de France invitée à préparer le Grand Jubilé 2000**

213

Le Grand Jubilé n'a d'autre sens que de renouveler l'Église (et, autant que possible, chacun de ses membres) dans son appartenance au Christ Seigneur et Sauveur.

COMMUNIO: **Pour connaître Jésus-Christ**

221

Questions pour des groupes de réflexion.

SIGNET _____

Jean DUCHESNE : **Amour de la vérité ou vérité de l'amour. Les mystères du roman policier**

228

Dans le roman policier, le christianisme trouve un terrain favorable on peut se développer la perception, non seulement du mal et de la vérité, mais encore de la rédemption et de la grâce. Chez Father Brown et ses héritiers, la charité du Christ donne accès à une vérité que ni la police ni même la justice ne peuvent découvrir.

Cardinal Pierre EYT

Éditorial

Une christologie qui nous livre au Christ

L'étude de la christologie est incompatible avec la polémique, même si l'histoire en ce domaine fourmille de controverses passionnées. Il n'en reste pas moins qu'un programme de christologie doit satisfaire à certaines exigences postulées par l'objet même de l'étude ainsi que par la finalité ecclésiale d'une telle recherche. Dès lors, même si toute polémique est à bannir, il n'est pas inattendu que des appels fraternels puissent se faire entendre.

Par de nombreux numéros, *Communio* a contribué courageusement et sereinement à la mise en œuvre progressive et collective d'un programme de christologie. La direction de la revue m'a demandé d'y prendre une part bien tardive. Je souhaite répondre à cette invitation en essayant d'exprimer comment s'est profilé mon propre itinéraire en christologie. Je puise donc dans mon expérience de lecteur, mais surtout de prédicateur, d'animateur de sessions pastorales, d'interlocuteur dans des conversations avec des séminaristes et des professeurs de séminaires, des laïcs ; je me réfère aussi à des dialogues avec des auteurs de livres ayant le Christ pour thème principal.

Je me souviens du grand intérêt que présenta pour moi, il y a trente ans environ, la présentation d'une christologie se proposant essentiellement comme le point d'aboutissement de l'Ancien Testament en même temps que comme le point de départ et la « cellule germinative » de l'Église. Cette perspective s'inscrivait dans la recherche de catégories bibliques communes à l'Ancien Testament, à la description de la personne de Jésus dans son contexte historique, à la vocation et à la mission de l'Église.

Ainsi voyait-on la christologie trouver une armature conceptuelle et thématique autour des titres bibliques de « prophète », de « prêtre » et de « roi ». Chacun de ces titres, et surtout leur conjonction, permet, assurait-on, d'enraciner la compréhension de la personne et de la mission du Christ dans des figures historiques plus générales auxquelles la destinée de Jésus vient donner un profil et une portée dont il est facile de souligner la singularité et l'unicité.

En fonction de ce profil et de cette portée, l'Église va retrouver, en elle-même comme en chacun de ses membres, la triple polarité déjà évoquée, de « prophète », de « prêtre » et de « roi ». Autour de ces trois titres s'ordonnent en conséquence la vocation et la mission des disciples du Christ.

Une telle présentation de la christologie apporte une lumière dont l'authenticité biblique est incontestable, comme est incontestable aussi la fécondité pratique qui la marque. L'examen d'autres titres du Christ, par exemple, celui de « pascal », de « Seigneur », de « Sauveur », de « Rédempteur », etc. complète la perspective ainsi ouverte. Sans omettre non plus le nom même de Jésus (*Matthieu*, 1, 21).

Ces désignations du Christ constituent autant d'entrées conceptuelles indispensables et historiquement fiables dans la recherche de la compréhension la plus juste et la plus féconde possible de l'être et de la mission du Christ. On pourrait faire encore appel aux mots d' « Envoyé », d' « Apôtre »... Chacun de ces titres apporte une note complémentaire à une désignation aussi complète que possible de la personne du Christ. Il s'avère clair cependant qu'à travers leur richesse, les titres du Christ ainsi développés visent essentiellement la mission de celui-ci en direction des hommes et pour l'histoire de leur salut.

Le « mystère caché depuis toujours en Dieu »

La recherche du théologien ou du disciple ne doit-elle pas s'intéresser aussi à d'autres formes de désignation du Christ, qu'elles nous soient livrées par l'Écriture ou par la réflexion de l'Église (conciles, liturgies, écrits des Pères et les théologiens) ? Il y a en effet d'autres modes de nominations du Christ dans lesquels éclate d'une manière unique comment précisément, dans le

Christ, « Dieu réalise le mystère caché depuis toujours en lui, le créateur de l'univers (*Éphésiens* 3, 9).

C'est pourquoi les noms de « Fils », de « Verbe », s'imposent à la réflexion théologique, tout comme les adjectifs « unique », « éternel », « né avant les siècles », « engendré », « non créé », « consubstantiel au Père »... L'attention à ces éléments absolument singuliers de la christologie, irréductibles aux figures et aux concepts bibliques antérieurs ou contemporains, nous guide alors vers une méditation qui approfondit et élargit la réflexion sur les titres du Christ liés à ses fonctions dans l'histoire du salut.

Bien que traditionnelle dans son usage proprement théologique, cette recherche a pu passer, dans des époques récentes, pour « spirituelle » et « dévotionnelle », voire facultative dans un programme de christologie. Il m'a paru perceptible cependant que revenaient aujourd'hui au premier plan de l'attention les aspects soulignés au paragraphe précédent, peut-être pour des motifs d'investigation biblique et historique plus complète, sans nul doute surtout pour des motivations « pratiques » explicites. Ainsi pouvons-nous, par exemple, inscrire aujourd'hui dans un programme de christologie l'obéissance du Fils éternel, comme source de l'obéissance du disciple. De même, le nom de « Logos » ou « Verbe » attribué au Christ peut-il éclairer la théologie du monde et de la création ou constituer encore un point de départ pour le « témoignage véridique » confié aux disciples. La conscience, en Jésus, d'être le Fils de toute éternité et l'Envoyé du père dans l'histoire des hommes associe dans le cœur des disciples le désir de louange, l'appel à l'action, la communion. « Comportez-vous ainsi entre vous comme on le fait en Jésus-Christ » (*Philippiens* 2, 5).

On peut prolonger cette perspective à l'invitation même de l'Écriture en cherchant à « comprendre, avec tous les saints, ce qu'est la largeur, la longueur, la hauteur, la profondeur... et à connaître l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance... » (*Éphésiens* 3, 18-19). Cette attitude du disciple s'enracine dans la prière même du Fils : « A l'instant même, nous dit saint Luc, il exulta sous l'action de l'Esprit-Saint... » (*Luc* 10, 21). Entrer et « demeurer » en christologie consistera alors à contempler aussi, dans les attitudes et les manières de faire de Jésus, les ressources de miséricorde, de pardon et de providence dont le Fils ne cesse de s'émerveiller dans le Père. C'est pourquoi il apparaît essentiel que le Christ ne se définisse pas seulement par une fonction ou

par un ensemble de fonctions, mais primordialement par l'insondable richesse de sa Personne éternelle et historique, du commencement à la « consommation » sans terme. Le Christ n'est-il pas l'Alpha et l'Oméga ?

L'Esprit-Saint, âme de la christologie

Complémentairement, il ne peut y avoir de christologie sans la reconnaissance de la part déterminante qui revient à l'Esprit-Saint. L'engagement singulier et unique de l'Esprit dans l'histoire de Jésus, de son origine humaine en Marie à son éloignement après Pâques, à travers la passion et la croix, met en relief l'irréductibilité de la destinée du Christ à toute catégorie préexistante comme à tout essai de définition fonctionnelle historique. Par l'engagement de l'Esprit-Saint dans la vie de Jésus, le Nouveau Testament nous dit quelque chose de tout à fait nouveau et qui ne se répétera pas. Par l'action de l'Esprit-Saint impliqué d'une façon unique dans cette vie d'homme, éclate en Jésus la divinité qu'il partage avec le Père et ce même Esprit. C'est encore lui, Esprit-Saint, qui, donné à la Pentecôte, fait que la communauté des disciples du Christ devienne le nouveau Peuple de Dieu, le Corps du Christ, l'édifice de ce même Esprit. Simultanément se manifestent plus clairement les conditions spirituelles de la vie des membres de ce peuple, dans l'imitation toujours recherchée de comportements qui ressemblent à ceux du Fils.

Grâce à des efforts accomplis notamment par la revue *Communio*, la christologie aujourd'hui n'est donc pas une description extérieure du Christ, fût-ce par le biais de concepts bibliques minutieusement élaborés à partir des textes. Tout en conservant le bénéfice de l'effort accompli pour mieux situer Jésus dans son contexte historique, la christologie devrait désormais nous orienter davantage vers la reconnaissance de l'unicité irréductible de la figure du Fils éternel fait homme, ainsi que vers la contemplation et la recherche « pratique » des « sentiments », des « dispositions », en un mot : de l'« âme » même du Christ. Bref, une christologie qui, en nous livrant au Christ, nous libère à jamais.

Bordeaux, le 27 février 1997

Pierre Eyt, né en 1934, prêtre en 1961, cardinal archevêque de Bordeaux.

Georges CHANTRAINE

Présentation

Le Christ hier et aujourd'hui

Durant cette année 1997, les chrétiens s'efforceront, selon les indications de Jean-Paul II et de leurs évêques, de mieux connaître le Christ pour l'aimer davantage. Ce numéro sur le Christ est fait pour aider nos lecteurs à atteindre ce but. Ils trouveront dans le *Catéchisme de l'Église catholique* ou dans d'autres livres un rappel de la doctrine christologique.

Dans ce numéro, ils trouveront un dossier pour se préparer à la réflexion personnelle et à des rencontres. Dans les articles, ils pourront repérer certains aspects de la christologie. Cette introduction montrera dans quel ensemble ces articles prennent place.

Nous professons notre foi dans le Christ chaque fois que nous récitons à la messe le Symbole des Apôtres ou le Credo de Nicée-Constantinople ou que nous disons le Gloire au Père et au Fils et au Saint-Esprit. Nous souhaitons aussi agir dans des sentiments conformes à ceux du Christ. Telle est notre situation

1. Par exemple, Jean Guitton, *Le Christ écartelé*, Paris, Perrin, 1963 ; Jacques Guillet, *Jésus devant sa vie et devant sa mort*, Paris, Aubier, 1971, Bernard Bro, *Peut-on éviter Jésus-Christ ?*, Paris, B. de Faillois, 1995 ; Hans Urs von Balthasar, *Lumière de la Parole*, 3 vols, Namur, Culture et Vérité (Diffusion Brepols), 1988-1990 (commentaire des lectures bibliques du dimanche). Le P. Louis Bouyer a fait un livre essentiel : *Le Fils éternel*, Paris, Cerf, 1973.

de chrétien. Elle va jusqu'à percevoir la situation inverse : celle de l'éloignement du Christ. La majorité de nos contemporains, même s'ils savent quelque chose du Christ Jésus, vit comme si le Christ n'était pas mort et ressuscité pour eux. Certains même de nos frères catholiques ne prennent-ils pas ou ne délaissent-ils pas de la doctrine ce qui leur plaît ou ne leur plaît pas ? Henri Heine avait déjà pris une telle attitude à la fin du XVIII^e siècle : « Vraiment, quand même le Christ ne serait pas Dieu, je l'élierais pour tel, et bien plus volontiers qu'à un Dieu absolu imposé je lui obéirais, à lui, au Dieu électif, au Dieu de mon choix ¹. » De même, proche de nous, Jacques Duquesne écrit, dans son *Jésus*, à propos de l'Annonciation : « les croyants qui le souhaitent peuvent penser, comme Gabriel (l'archange), que " rien n'est impossible à Dieu ". ³ » La sécularisation nous pousse à adopter pareille attitude. Où nous mène-t-elle sinon à renier la foi ? « Comme l'euthanasie est un assassinat, ou un suicide, la sécularisation, telle qu'elle est prônée et qu'on en applique le processus, est une apostasie. Langage feutré, pour une opération feutrée. Mais la réalité essentielle est la même. Il ne faut pas la couvrir par des mots mensongers ⁴. » Nous ne pouvons croire dans le Verbe de Dieu incarné sans percevoir en sa proximité l'apostasie. En adhérant au Christ, « signe de contradiction » (*Luc* 2, 34), nous tranchons entre le Tout et le Rien. Le présent numéro voudrait encourager les lecteurs à croire en Jésus Notre Seigneur avec une telle vigilance.

Sur cet horizon, essayons maintenant de baliser le chemin que suivent nos articles. Comment avons-nous appris à connaître le Christ ? Directement ou par des catéchistes, nous avons lu l'Écriture. Seulement, depuis le XVIII^e siècle, un voile

1. *La Ville de Lucques*, chap. 7, cité par X. Tilliette, « Le Christ des philosophes et le problème de la christologie philosophique », dans *Communio* IV/1 (1979), 56.

2. Paris, Desclée de Brouwer-Flammarion, 1994.

3. *Op. cit.* (n. 3), 42.

4. Henri de Lubac, *Autres paradoxes*, Namur, Culture et Vérité, 1994, 153. « La Seigneurie présente de Jésus-Christ, bien qu'encre cachée, est la mesure et le jugement par lesquels, dès maintenant, se départagent vérité et mensonge. » (« L'interprétation des dogmes » de la Commission théologique internationale, dans *Documentation Catholique*, 87 [1990], 497.)

s'est interposé entre le texte et Jésus, le Christ. Ce voile cache-t-il forcément l'acteur principal du Nouveau Testament ? Ce sera notre première question. La deuxième concerne celui qu'adore et sert l'Église. Avec quel œil pouvons-nous le regarder, le contempler pour le voir tel qu'il est : Verbe de Dieu, fait chair ?

I. Jésus devant l'exégèse critique

Jésus n'est pas d'abord l'objet de l'exégèse critique. Qui lit un évangile s'émerveille de la sagesse de Jésus et de ses actions attentives au prochain, bienfaites jusqu'au miracle. Il en vient à l'adorer en apprenant comment il a offert sa vie pour les hommes et est ressuscité. Entre ce qui lui apparaît et la réalité qui se dévoile ainsi, existe une unité que nul n'oserait prétendre avoir inventé lui-même et elle ravit qui la voit et la contemple. C'est ainsi que le lecteur apprend à connaître Jésus et à le reconnaître pour ce qu'il atteste être. Telle est la foi, qui se reçoit et se vit dans l'Église du Christ Jésus.

1. Une telle connaissance passe en première approximation à travers la langue, les paraboles et la question décisive de la foi. Aussi lumineuse qu'elle soit, cette connaissance s'obtient, en effet, en interprétant une langue, par exemple le français, qui lui-même est traduit du grec et par celui-ci de l'araméen et de l'hébreu : la clarté de ma connaissance du Christ ne peut m'éviter les difficultés de la langue et du discours. Ensuite, ce que le Christ énonce dans la langue quotidienne par ses paroles ou par ses gestes renvoie à une réalité qui demeure cachée en se dévoilant : Jésus parle et agit en paraboles. Celles-ci « sont faites pour ré-ouvrir sur le mystère. Celui qui a cette ouverture recevra au centuple et celui qui ne l'a pas, " même ce qu'il a lui sera enlevé " ¹. » Alors se lève la question décisive : qui est celui qui parle et agit ainsi ? d'où lui viennent sa sagesse et la puissance de ses signes ? Lui seul peut répondre et chacun peut entendre sa voix qui atteste son origine divine et sa bienveillance envers les hommes. Chacun peut l'accepter ou la refuser,

1. J. Bernard, « Peut-on encore écrire une vie de Jésus ? », dans *Communio* XX/2 (1995), 257.

en optant pour le « Dieu de son choix ». Le oui ou le non de la foi concluent cette réflexion, comme l'indique Roch Kereszty¹ dans ce numéro.

La connaissance de Jésus comme Fils de Dieu s'aide ainsi de trois moyens *nécessaires* : la philologie et l'histoire, une perception de la parabole et finalement une délibération, ouvrant la décision de la foi. Cette connaissance n'est pas tributaire de ces trois moyens, car d'emblée elle les englobe et les met à son service, tout en laissant à chacun de ces moyens sa relative autonomie. Il se peut que chacun d'eux réclame plus d'autonomie. Les difficultés de langue et de discours peuvent rendre le lecteur perplexe; celui-ci peut s'y arrêter, sans aller à Jésus dont parle l'Écriture. Le caractère parabolique de la parole de Jésus peut laisser le lecteur dans le champ de ses réflexions au point qu'il en oublierait la fin, qui est la décision. Enfin, le choix se prépare par une « quête existentielle » du sens de l'histoire racontée dans les évangiles et par une disponibilité ou une indisponibilité à la grâce qui ouvre les yeux à la réalité étudiée²; une telle préparation éclaire ou obscurcit la connaissance de la langue et de discours et ouvre ou ferme le sens des paraboles. Vu l'intrication de ces trois moyens, la recherche exégétique ne se fait pas en milieu neutre.

2. À partir du XVIII^e siècle au plus tard³, la recherche exégétique s'est laissé déterminer par un rationalisme. Sous l'influence des Lumières et de la philosophie idéaliste, d'origine luthérienne, une distorsion de ces moyens a commencé à influencer la lecture des Évangiles. Elle a conduit 1) ou bien à laisser Jésus seul par-delà sa propre vie et son Église, chacun se décidant pour Jésus selon son « choix » ou bien 2) à reprendre Jésus à l'intérieur de la connaissance de l'homme; alors, « l'esprit, dans une intériorité enfin purifiée, pourrait se déployer. Ainsi la pure relation spirituelle ouvrirait la carrière à un rapport rationnel, moral, ou même spéculatif entre les

1. Cf. *infra*, pp. 49-64 : « La place du " Jésus de l'histoire " dans la théologie. Éclaircissements méthodologiques. »

2. R. Kereszty, *art. cit.*, 49-64.

3. Je laisse ici de côté le retour au seul Évangile par-delà la Tradition de l'Église initié par Luther, puis Calvin en la constitution des sciences historiques et philosophiques au cours des XV^e et XVII^e siècles.

hommes et Dieu. La chair du Christ n'aurait joué qu'un rôle pédagogique, provisoire et désormais révolu' ». De cette double manière s'est formée une mentalité post-chrétienne, alimentant la sécularisation.

Puisqu'elle réinterprète, délaisse ou rejette l'enseignement de l'Église, l'exégèse, ainsi prédéterminée, a, devant le Christ Jésus, deux possibilités : séparer, à la suite de D.F. Strauss, le « Jésus de l'histoire » et le « Christ de la foi », puis choisir entre l'un et l'autre. R. Kereszty montre ce choix et ses conséquences². Mais d'où provient un tel choix ? Du rejet protestant du Christ Jésus enseigné par l'Église catholique. Aussi théologiquement, la recherche critique, ainsi conçue, ne peut-elle que retourner aux deux éléments, antérieurs à l'Incarnation du Verbe : païen et juif. En raison de l'a priori théologique qui la détermine, elle les tiendra séparés, mais dans une tension qui renvoie nécessairement à l'unité originale rejetée. Une telle dialectique s'est développée depuis le siècle dernier. Dans la ligne païenne, on peut exalter Jésus comme celui qui mène à la religion intérieure, comme le fit Harnack, ou bien vouloir dégager le Christ des éléments d'origine païenne qui empêchent de le voir par la foi comme le sauveur des hommes avec R. Bultmann qui démythologisa le Nouveau Testament. En France, dans la ligne de Renan, qui avait précédé Harnack, s'est formée une laïcité qui avait la religion du respect et de l'honnêteté³. S'ajustant à un universel abstrait, elle ne considère pas la singularité juive et chrétienne. À partir de 1950, Bultmann a obtenu une vaste influence en France, mais il n'y a pas appelé, comme en Allemagne, à une foi plus vivante dans le Christ, son oeuvre a favorisé une sorte d'autonomie intellectuelle vis-à-vis de l'enseignement de l'Église.

Selon son intention, Bultmann nous mène, en démythologisant,

1. J.-L. Marion. « Le don glorieux d'une présence », dans *Communio VIII/3 (1983)*, 36-37. Il renvoie à E. Kant et à G. W. F. Hegel.

2. On peut consulter une présentation plus longue de cette exégèse de Jésus dans Bernard Sesboué, *Pédagogie du Christ. Éléments de christologie fondamentale*, coll. Théologies, Paris, Cerf, 1994, 81-106. Ces deux auteurs montrent « l'alternance » des deux termes : Jésus de l'histoire et Christ de la foi.

3. Cf. Jean Bastaire, *L'apprentissage de l'aube. Autobiographie spirituelle*, coll. Signatures, Paris, Cerf, 1996, 11-39.

au pôle juif de cette dialectique. À la fin du siècle dernier, des exégètes protestants, menés par Albert Schweizer, ont combattu le protestantisme libéral de Harnack et, à cette fin, ont mis en lumière l'élément eschatologique du ministère de Jésus : celui-ci est attiré par le Règne de Dieu. Mais alors, pourquoi Jésus meurt-il ? Pourrait-il donner sa vie pour un Règne qui lui serait étranger ? Alfred Loisy¹, prêtre catholique et professeur d'exégèse, a transmis en France cette problématique de l'École eschatologique allemande. Ses « deux petits livres », *l'Évangile et l'Église*² et *Autour d'un petit livre* ; ne représentent pas « un système particulier d'apologétique imaginé pour la défense du dogme traditionnel. Dans mon intention, c'était tout autre chose : premièrement une esquisse et une explication historique du développement chrétien, secondement une philosophie générale de la religion et un essai d'interprétation des formules dogmatiques, symboles officiels et définitions conciliaires, en vue de les accorder par le sacrifice de la lettre à l'esprit, avec les données de l'histoire et avec la mentalité de nos contemporains⁴ ». Réagissant à la traduction française en 1902 des conférences d'Adolph Harnack sur *L'essence du christianisme*, il s'inspira de l'École eschatologique et affirma dans son livre *l'Évangile et l'Église* : « Jésus annonçait le Royaume et c'est l'Église qui est venue. » Il mit ainsi le feu aux poudres de la crise moderniste : séparation de Jésus et de l'Église, sacrifice de la lettre à l'esprit, adaptation aux données de l'histoire et de la mentalité de nos contemporains.

3. Est ainsi dessinée la perspective générale d'une critique exégétique. Même si elle comporte les instruments de la recherche exégétique, cette critique est prédéterminée par la dialectique entre le pôle païen et le pôle juif que le refus de la Tradition ecclésiale lui impose. En la caractérisant, on ne vise ni à diminuer la nécessité de la critique, que nous avons affirmée

1. M. Bécamel (dans *Catholicisme*, t. 7, Paris, Letouzey et Aîné, 1975, col. 1044-1053) traite Loisy comme un Galilée de l'exégèse. Il laisse ignorer certains aspects de l'œuvre de Loisy et le débat avec Maurice Blondel, pourtant exemplaire.

2. Paris, Picard, 1902.

3. Paris, Picard, 1903.

4. « Chronique biblique », dans *Revue d'histoire et de littérature religieuses* XI (1906), 570.

ci-dessus, ni à sous-estimer ses résultats acquis. Un étudiant orthodoxe roumain, ancien vicaire général, m'a un jour demandé sérieusement si le P. von Balthasar exprimait une opinion personnelle en ne regardant pas le Pentateuque comme écrit par Moïse ou si on pouvait parler ainsi dans l'Église catholique. Nous considérons, sans même songer à un changement d'opinion, que le Pentateuque eut d'autres rédacteurs que Moïse.

Pourquoi la critique que nous analysons parvient-elle seulement à faire connaître les préjugés des chercheurs, comme le montre R. Kereszty¹? C'est qu'elle a perdu l'unité de son objet, ce qui unit la manifestation et la réalité qui s'y dévoile, l'apparition et le mystère qui se révèle tout en se gardant voilé. Ainsi employées, les méthodes historico-critiques, écrit H. U. von Balthasar, « travaillent en insinuant la problématique d' " apparence " entre les figures rapportées par les témoins, avec leur diversité, parfois leurs contradictions, et lui-même (Jésus) comme " chose en soi ". Quelle est ici la part de cette " apparence " répondant seulement à la projection que font les témoins, et quelle est par contre la part de l'apparition de la chose en soi, ce sera une controverse sans fin de le déterminer à ce niveau² ». Ce qui est déterminant et permet de sortir de l'indéfini d'une telle recherche, c'est l'enracinement de l'« apparence » dans l'« apparition » et ainsi l'unité de l'apparition et de la chose en soi. Quels que soient le rôle des témoins, la part des circonstances, les moyens de s'exprimer, seul Jésus qui apparaît se fait connaître. Et il se fait connaître à qui le reçoit ainsi. Le premier croyant est sa Mère. Elle est « la première théologienne³ ». Aussi l'unité de l'apparition et de la chose en soi est-elle donnée par Jésus et sa Mère.

En elle la mythologisation du Nouveau Testament est impossible. Divers auteurs l'ont répété dans cette revue à propos du Christ⁴. Pareillement, la direction du ministère de Jésus vers le

1. *Art. cit.* (51-58).

2. H. U. von Balthasar, *Epilog*, Einsiedeln/Tuei. Johannes Verlag, 1987, 49.

3. M. Sales, « Une femme dans l'histoire », dans *Communio* III/1 (1978), 3.

4. H. U. von Balthasar, « Trois critères », dans *Communio* II/1 (1977), 56-57 ; J. De Kezel, « La croix du Christ : le noyau irréductible de la foi », dans *Communio* VI/1 (1980), 6-7 ; W. Maas, « Jusqu'où est descendu

Règne, qui lui donne son unité, tend vers la mort, acceptée comme accomplissement de la volonté du Père. Le royaume s'achève ainsi non dans un au-delà, mais dans le sein du Père. H est trinitaire. Nos auteurs l'ont affirmé à propos de la crucifixion¹, de la descente aux enfers², de la Résurrection³ et de l'Ascension⁴. Dans ce numéro, le P. Franciszek Mickiewicz considère dès lors avec raison « le règne de Jésus Christ éternel et universel⁵ ». Ainsi se trouve, en principe, dépassée la double tentation, païenne et juive, de la problématique exégétique que nous exposons.

Si au contraire l'exégèse en reste au niveau de l'apparence, sa recherche indéfinie perd son objet. Dans la mesure où il suit la perspective ci-dessus mentionnée, le *Jésus* de Jacques Duquesne « esquive » son objet⁶. Quand l'apparition, réduite à l'« apparence », ne porte plus en elle le mystère, l'esprit finit par oublier l'objet de sa recherche. Il en vient à être privé de sa réalité concrète. En sorte que des réalités factuelles de l'apparition perdent leur signification. C'est le cas de la masculinité de Jésus, de la maternité de Marie et du pain et du vin avec les-

quels Jésus a fait l'eucharistie. Que Jésus soit un homme, c'est un fait ; selon une hypothèse tout abstraite, il aurait pu être une femme. Mais, réduite à son « apparence », la masculinité de Jésus ne laisse pas apparaître la relation filiale à son Père ; conséquemment, elle ne comporte aucune incidence sur le choix du ministre ordonné et la pratique de l'Église qui limite aux hommes l'ordination des diacres, des presbytres et des évêques est regardée comme insensée. Que Marie soit mère femme, selon nos manières humaines de penser, la possibilité de sa virginité¹ et ne laisse aucune place pour une transformation de la sexualité humaine en Marie dans sa relation à Jésus et à Jean, ni dans les chrétiens. On peut dire de l'Église qu'elle est épouse du Christ ou admettre que des chrétiens se consacrent à Dieu dans la virginité, mais selon la critique que nous analysons, ce sont là des métaphores. Que Jésus ait pris du pain et du vin pour son eucharistie tient au milieu où il vivait, mais ne lierait pas son Église à célébrer l'eucharistie comme il l'a célébrée lui-même. B. Adukonou a montré pourquoi on ne peut pas raisonner ainsi².

L'apparence, ainsi construite par une exégèse prédéterminée, obscurcit l'apparition et, comme elle se prend pour la réalité, elle traite ce que dévoile l'apparition, le mystère lui-même, comme idéologies, constructions dogmatiques ou reculades culturelles. Une exégèse véritable est, elle, tenue pour fondamentaliste. Quand ils s'informent auprès des mass media, des croyants sont pris de peur devant de pareilles attaques du mystère. On ne peut certes pas écarter les critiques sans discussion ; pourtant elles ont fait oublier Jésus lui-même. Aussi sont-elles vaines, comme le montre Michel Henry³ dans ce numéro. Elles

le Fils », dans *Communio* VI/1 (1981), 11 ; P. Schmidt, « Fait historique et vérité théologique », dans *Communio* VII/1 (1982), 28.

1. Dans *Communio* V/1 (1980) : C. Bruaire, « Crucifié — pour nous », 2-3 ; J. De Kezel, *art. cit.* (n. 20), 4-12 ; M. Hengel, « La " folie " du Christ crucifié », 13-21 ; G. Martelet, « " L'Agneau prédestiné avant la fondation du monde " », 22-31 ; Y. de Andia, « La passion du Verbe et la compassion de Dieu », 32-40 ; R. Blasquez, « Pour nous, Dieu a livré son Fils », 41-51 ; H. U. von Balthasar, *art. cit.* (n. 20), 52-62 ; X. Tilliette, « Philosophie et théologie de la Croix », 63-69.

2. H. U. von Balthasar, « Plus loin que la mort », dans *Communio* VI/1 (1981), 2-4.

3. Dans *Communio* VII/1 (1982) : C. Bruaire, « Pouvons-nous y croire ? », 2 ; G. Chantraine, « De quoi parlons-nous ? », 3-9 ; H. U. von Balthasar, « La mort engloutie par la vie », 10-14 ; L. Scheffczyk, « Ce sur quoi tout repose », 15-24.

4. Dans *Communio* VIII/3 (1983) : A. M. Sicari, « Nécessité de l'Ascension », 2-8 ; M. Gitton, « Théologie des quarante jours », 18-28 ; H. U. von Balthasar, « Le premier né du monde », 9-35 ; J.-L. Marion, « Le don glorieux d'une présence », 35-51.

5. *Infra*, pp. 79-100.

6. Cf. la critique qu'en fait Gérard Leclerc dans *Pourquoi veut-on tuer l'Église?* Paris, Fayard, 1996, 166.

1. Les pages 80 à 86 de J. Duquesne dans son *Jésus* l'expliquent en ignorant une interprétation consonante aux textes de Matthieu et de Luc concernant la conception de Jésus (contrairement à 27-39) ainsi que le motif dogmatique de la virginité : si la Mère de Jésus n'est pas vierge, son fils n'est pas le Fils de Dieu. Il y a une unité du Credo : qui nie un article peut en venir à nier les autres. Cf. J. Bernard, *art. cit.* (n. 6), 243251 ; G. Leclerc, *op. cit.* (n. 26), 115-123.

2. B. Adoukonou, « L'Eucharistie : une approche africaine du débat interculturel », dans *Communio* X/3 (1985), 65-78.

3. *Infra*, pp. 195-212 : « Archi-christologie ».

ne tirent leur force que de la sécularisation ambiante et de la répétition incessante¹.

II. Trois directions pour la christologie

La confession du Christ, comme le Fils unique, incarné pour sauver le monde, se développe dans trois directions : les religions non-chrétiennes (à l'exclusion du judaïsme et de l'islam), l'Ancienne Alliance et la Nouvelle Alliance.

1. Nous ne recevons plus, comme jadis, de Lettres de Perse, ni de récits de jésuites de Chine. Nous avons l'occasion de rencontrer chez nous des hindous, des bouddhistes, des shintoïstes, des confucianistes. L'assemblée oecuménique, tenue à Assise en octobre 1986, a présenté mondialement les représentants des grandes religions invités par Jean-Paul II. Elle atteste un mouvement profond des esprits : « Il faut sans doute donner raison à ceux de nos amis d'Extrême-Orient qui tiennent la rencontre de la pensée occidentale et de la pensée orientale pour un processus aussi important, voire plus important, que la rencontre entre la pensée grecque et la pensée chrétienne d'où est sortie l'histoire de l'Occident². » Comment, en confessant dans son unicité le Fils de Dieu incarné³, un chrétien peut-il essayer de comprendre ce que croient les fidèles d'autres religions ?

1. Ainsi, lors de son voyage en France, Jean-Paul II a exhorté les chrétiens à traiter avec bienveillance les divorcés remariés. La presse a loué la largeur de vue du Pontife. Or le Pape répétait son enseignement ordinaire sur le sujet.

2. H. Rombach, cité par H. U. von Balthasar, « Vers le dialogue », dans *Communio* XIII/4 (1988), 11. En mai 1988, à Madrid, le P. von Balthasar m'a glissé à l'oreille pendant un colloque tenu en son honneur : « Ce n'est pas Platon, c'est Bouddha qui est devant nous », pour m'indiquer qu'on insistait trop sur Platon sans rien dire de Bouddha qui était désormais plus important.

3. A ce sujet, on lira avec profit dans *Communio* XIII/4 (1988) : H. Burkle, « Le salut réalisé " une fois pour toutes ". Comment le rendre compréhensible à l'Asie ? », 40-46 ; dans « Christ, Sauveur universel : scandale pour les religions orientales » (76-86), le P. J. Dupuis a exposé la thèse du « théocentrisme », tenue notamment par J. Hick et P. F. Knitter, qui poussaient l'unicité du Fils de Dieu incarné. Le cardinal J. Rat-

Le premier critère de discernement réside dans l'affirmation du Dieu créateur. Le Dieu trinitaire a créé le monde¹ et l'homme est une créature. Il existe un dualisme entre le Dieu et la créature. Les religions non chrétiennes affirment souvent le monisme². Celui-ci permet à l'homme d'être divin ou, pour être plus précis, d'être « Soi » par-delà les apparences qui sont vaines. La première affirmation du chrétien (et aussi du juif et du musulman) : « je ne suis pas Dieu » n'a pas de sens pour les non-chrétiens³; au contraire, si elle est animée par une expérience spirituelle⁴, elle peut ouvrir un dialogue avec des religions de type moniste.

À ce premier critère s'en ajoute un second. Les religions non chrétiennes ont perçu des valeurs humaines selon leur profondeur. Le chrétien ne peut pas les négliger. Il tâchera de les intégrer dans la pensée, l'action et le culte chrétiens selon qu'elles se rapportent à ce qui est dans le Christ. Cela concerne le dialogue avec le message *original* des religions non chrétiennes. Ce que ces religions, par exemple un hindouisme moderne, énonceraient après le Christ ou ce que des gourous proposeraient à « l'homme moderne » pour lui procurer confort, équilibre psychologique ou même religion, cela appartient au langage postchrétien : comme on l'a dit plus haut de la problématique exégétique, cela remplace les vérités chrétiennes par des images religieuses qui plaisent au public ou projettent des idées chrétiennes dans un avenir utopique qui exalte l'homme.

zinger vient de critiquer ces deux auteurs dans « La théologie : un état des lieux » (*Communio* XXII/1 [1997], 71-78).

1. Cf. H. Waldenfels. « Les conditions spirituelles de la rencontre », dans *Communio* XIII/4 (1988), 34.

2. En présentant la « Théologie indienne » (dans *Études* 378/3 [1993], 341-350), le P. M. Amaladoss, un théologien indien, écrit au sujet du monisme ou de la non-dualité : « La perspective indienne de *Advaita* (non-dualité) nous aide à nous retrouver dans cette complexité (des réalités) et à affirmer l'unité de la réalité dans une pluralité de manifestations. » (439-350). Resterait à montrer sans sophisme comment la non-dualité peut ne pas s'opposer au dualisme.

3. H. U. von Balthasar, dans *art. cit.* (n. 31), 4-11, indique les termes du dialogue entre Occident et Bouddhisme.

4. Cf. H. Waldenfels, *art. cit.* (n. 33), 34-37.

2. L'Alliance ancienne est liée à la Nouvelle Alliance d'un lien nécessaire, en raison de l'unité du dessein divin de créer et de sauver le monde dans l'amour. Qui voudrait connaître le Christ Jésus sans l'Ancienne Alliance échouerait. Littéralement, il ne saurait ni qui est Jésus ni ce qu'est le Christ, Messie envoyé par Dieu à son peuple élu pour le salut du monde. Au II^e siècle, Marcion a cru pouvoir tenir une telle exclusion de l'Ancien Testament. Le manichéisme répandra cet élément négatif à partir du m^e siècle. Dans beaucoup de fausses gnosés, les données du Nouveau Testament sont réinterprétées en fonction de mythes, d'images religieuses imposées du dehors. Pareillement, dans la mentalité séculière, chacun peut représenter Jésus selon ses images religieuses. Si elle imposait une doctrine au lieu de ces images, l'Église ne comprendrait pas les aspirations de l'homme moderne. Ainsi, chez Jacques Duquesne, les soubassements vétotestamentaires de la christologie sont complètement passés sous silence¹. Si Dieu a par sa pédagogie mené son peuple vers le sens d'un mot (virginité, agneau, trois), J. Duquesne ne pense pas qu'il faut « privilégier le sens hérité de la foi au sens mythologique »². Il surimpose « des convictions théologiques » à « des faits », qui, en réalité, sont des récits inventés et il appelle « théologoumènes » ces convictions basées sur ces faits symboliques³. En raison de la science historique, telle qu'il la pratique, il nie ainsi le « caractère historique » des faits⁴. Gérard Leclerc mène les mêmes observations jusqu'à leur nœud : « Sans le sens spirituel, le sens historique n'est plus que l'ombre de lui-même. Il est dévitalisé et même déshistoricisé, rapporté à un autre récit à la convenance de l'interprète ou démythologisateur⁵ » ou plutôt de celui qui en fait imagine un mythe.

Pour des raisons autres que le marcionisme, le manichéisme ou de fausses gnosés, un certain nombre de théologiens indiens forment, de leur côté, le dessein de relier directement les livres sacrés de l'Inde du Nouveau Testament sans laisser son rôle à

1. Cf. J. Bernard, *art. cit.*, 275.

2. J. Bernard, *art. cit.*, 242.

3. *Ibid.*, 248, 250, 253, 255. J. Duquesne, *op. cit.*, 33, 36, 42, 53, 56, 64, etc.

4. J. Bernard, *art. cit.*, 269.

5. G. Leclerc, *op. cit.*, 112.

l'Ancien Testament¹. Or, sans rien perdre de leur valeur et de leur caractère sacré, ces livres de l'Inde ne peuvent pas se substituer à la préparation du Christ que Dieu a confiée à son peuple. Ils appartiennent à une religion non chrétienne et sont à apprécier selon les deux critères que nous avons indiqués sous le n° 1 de ce paragraphe. Il n'existe pas de Christ indien – ni africain, ni européen –. Mais plus les théologiens indiens – africains ou européens – contempleront le Christ que l'Église leur fait connaître, plus il sera le Christ de tous et aura une coloration indienne – africaine ou européenne – qui réjouira tous les chrétiens.

Pas plus qu'elle n'existe *sans* l'Ancienne Alliance, la christologie ne pourrait exister en fonction de la *seule* Ancienne Alliance. Une telle idée adopterait forcément les interprétations pratiquées par les Juifs qui n'acceptent pas le Christ. Les théologiens qui la mettraient en pratique mêleraient dès lors une exégèse littérale de l'Ancien Testament et des vues utopiques sur l'avenir de la société. Sous l'Ancien Régime, des théologiens élaborèrent ainsi une justification d'une royauté de droit divin : la royauté davidique aurait pu servir de modèle à la royauté sous la Nouvelle Alliance. Plus proches de nous, des théologiens de la libération furent tentés, avec ou sans l'aide du marxisme, de construire un modèle de société juste selon un modèle politique qu'ignore le Nouveau Testament, mais dont l'Ancien peut fournir des éléments. Sur une telle base, on peut redessiner la figure du Christ, sauveur du peuple². Mais ce n'est pas celle du Nouveau Testament.

3. Jésus est « né de la femme, né sous la loi » (*Galates* 4, 4), « issu de la lignée de David selon la chair » (*Romains* 1, 3) et de la descendance d'Abraham (*Matthieu* 1, 1-17). « Quand vint la plénitude du temps, Dieu envoya son Fils », qui a précisé – une telle ascendance, « afin de racheter les sujets de la loi, afin de nous conférer l'adoption filiale ». (*Galates* 4, 4-5). En

1. Dans « Débats théologiques en Inde (*Études*, 383/6 [1995], 661-671), le P. M. Fédou examine le problème de la pluralité des religions et de l'unité du Christ, posé par les théologiens indiens (663-667).

2. De pareils essais peuvent avoir leur part de vérité. Nous critiquons seulement l'utilisation d'une fausse clé de lecture. On peut se reporter aussi à « L'interprétation des dogmes » de la Commission théologique internationale (*Documentation catholique*, 87 [1990], 491).

remplissant de la plénitude reçue du Père l'histoire d'Israël, qui requiert la génération et l'obéissance du peuple à la loi, Jésus accomplit les promesses de l'Ancienne Alliance. Voilà pourquoi l'histoire ancienne est remplie de la nouvelle et ne peut que la recevoir de celle-ci. Sans rien perdre de sa consistance propre, elle préfigure l'histoire du Messie à laquelle elle ne peut se configurer que par la foi en Lui comme Fils de Dieu. Telle est la raison de la nécessité de l'Ancienne Alliance pour la Nouvelle, comme de la Nouvelle pour l'Ancienne. Cependant les deux termes, l'Ancienne Alliance et la Nouvelle, ne sont pas symétriques. En effet, la première préfigure ce que la seconde montre, réalise et exprime dans sa plénitude, qui est celle du Verbe de Dieu fait chair, *Verbum caro*. Dans ce numéro, le Père Adalbert Rebic montre sur l'exemple de la rédemption un tel rapport entre les deux Alliances ¹. Cela vaut pour la christologie entière.

« Pascal formule la sentence majeure de toute christologie (...) : " Jésus-Christ est l'objet de tout, et le centre où tout tend. Qui le connaît, connaît la raison de toutes choses " ². » Bérulle avait la même pensée ; le Père Michel Dupuy nous en fait sentir la force dans son article : « Sur la terre comme au ciel » ³. Le Christ est notre sauveur puisqu'il réalise le dessein du Dieu créateur, capable d'assumer tout l'univers créé et qu'il accomplit les promesses adressées au peuple élu, portant ainsi à toutes les nations la Gloire et la Vie divines que lui seul possède et qu'il peut seul communiquer par la puissance de l'Esprit du Père et du Fils grâce au don de soi sur la Croix. Le Christ est universel en étant l'Unique. Penser le Christ dans lequel l'Église croit est une tâche immense, jamais finie. Ce fut d'abord la tâche des conciles depuis celui de Nicée ^{1er} (325) jusqu'à celui de Nicée II (787). C'est la tâche des théologiens et, d'une certaine manière, de tout chrétien, car croire dans le Christ implique de réfléchir à la beauté, à la bonté et à la vérité qu'il apporte. Le Verbe incarné requiert de chacun une telle réflexion. Tout

1. *Infra*, pp. 39-47 : « La promesse et la préparation de la rédemption dans l'Ancien Testament ».

2. X. Tilliette, *art. cit.*, 57; Pascal est cité d'après l'édition Brunschvicg, pensée 556.

3. *Infra*, pp. 157-163.

anti-intellectualisme cache d'ordinaire un affaiblissement de la foi.

III. Repères pour la christologie

1. Avant de proposer des repères pour la christologie, je crois bon de faire deux remarques. La première se rapporte à l'utilisation de l'exégèse en christologie. Influencés par les vues exégétiques, les théologiens distinguent volontiers le Jésus d'avant Pâques du Christ d'après Pâques. Ils relisent les événements d'avant Pâques dans la lumière de la Résurrection, celle du Crucifié. « La résurrection prend sens et consistance en lien avec l'agir prépaschal de Jésus, et ce dernier se trouve confirmé et compris en toute sa profondeur à la lumière de la résurrection. Les théologiens posent comme « réciprocity constitutive de la christologie ¹ » ce modèle exégétique. Mais quelle en est l'unité? Qu'est-ce qui lie le Jésus d'avant Pâques et le Christ d'après Pâques ? Le mouvement ascendant de *Jésus* vers Pâques n'est pas le mouvement vers la Nouvelle Alliance de ses *disciples*; il n'est pas le passage de l'histoire à l'Esprit que les disciples sont invités à opérer. Il est uni au mouvement descendant du Ressuscité qui éclatera dans le don de l'Esprit et l'établissement de la Nouvelle Alliance. En effet, c'est dans l'Esprit sous l'action duquel il fut conçu et dans lequel il exerce son ministère, que Jésus s'est offert à l'Heure fixée par son Père. Dans son « état d'humiliation » (*status exinanitionis*), son action et sa parole sont remplies de l'Esprit du Père, mais Jésus ne l'a pas encore donné à son Église. En « livrant » son Esprit (*Jean* 19, 30) et en le « soufflant » (*Jean* 20, 22), Jésus communique, dans son « état d'exaltation » (*status exaltationis*) à ses apôtres et à tous ses disciples le Corps qu'il leur a donné à la dernière Cène pour qu'il soit son Corps, l'Église ². Dans ces deux états, Jésus donne son corps. L'Église le reçoit comme son don en faisant mémoire de tout ce qu'elle a reçu de la naissance à l'Ascension de son Seigneur. Dans l'Esprit, elle dispose de la liberté pour se souvenir des gestes et des paroles du Seigneur

1 B. Sesboué, *op. cit.*, 51.

2 Les articles sur la mort, la résurrection et l'ascension, cités plus haut ont uni résurrection, eucharistie et Église.

Jésus en vue de le faire connaître et aimer. Elle peut user de moyens ou en inventer, comme par exemple des catéchèses et des liturgies ¹. Elle se apporte d'abord aux souvenirs des témoins, constitués à cet effet (*Actes* 2, 32 ; 3, 15 ; 5, 32 ; 13, 31; 22, 15). Mais aussi variés que soient les modes de souvenir et de présentation, ils proviennent de Jésus qui fait connaître sa vie son ministère, sa mort et sa résurrection par l'Esprit-Saint. L'Église hérite ainsi de la mémoire de sa Mère que le Verbe s'est unie à la Croix. Ainsi la « réciprocité constitutive de la christologie » se fonde sur l'unité du Seigneur et de l'Église dans l'Esprit ². Et ses deux termes ne sont pas proprement avant et après Pâques, mais l'état d'humiliation et l'état d'exaltation. Si ces deux termes étaient séparés par la mort, ils relèveraient de notre seule compétence et la résurrection, événement méta-historique, risquerait d'être « au fond, l'heureux avenir d'une illusion »⁴. En réalité, les deux termes sont unis et distingués par la transformation de l'état d'humiliation dans celui d'exaltation du Verbe fait chair. S'il veut dès lors réfléchir sur l'événement par lequel le Verbe change ainsi d'état, le théologien doit considérer la mort de Jésus comme l'entrée du Fils dans les ténèbres et se demander ensuite, à propos du Ressuscité, si « l'apôtre Thomas pouvait ou non mettre sa main sur les plaies de Jésus ⁵ ». Au fond, seul, le Fils incarné s'atteste lui-même en laissant le Père donner en Lui, le Fils, sa propre attestation. Dans sa

1. Cf. J. Bernard, *art. cit.*, 235, 240 et passim.

2. Une telle unité étant ignorée par J. Duquesne, *son Jésus* manque de christologie (cf. J. Bernard, *op. cit.*, 270-277 ; G. Leclerc, *op. cit.*, 95-179). Dans *Le Parisien* (29 octobre 1994), J. Duquesne a même déclaré à propos de son *Jésus* : « Mais il y a contradiction entre ce que dit Jésus et le dogme de l'Église. »

3. La première difficulté pour élaborer une christologie vient, selon le Père Joseph Moingt, de ce que Jésus ne se préoccupe pas de révéler son identité, mais « d'annoncer le Royaume qui vient » (*L'homme qui venait de Dieu*, Coll. Cogitatio fidei 176, Paris, Cerf, 1993, 260). On cache, selon lui, le Royaume grâce à des « représentations mythologiques de la préexistence » (267). Ne serait-ce pas laisser sa pensée se déterminer trop par une eschatologie, différente de Dieu même? Cette question fut l'objet du numéro de *Communio* II/I (1977) sur *Jésus*, « né du Père avant tous les siècles ».

4. C. Bruaire, *art. cit.*, 2.

5. *Ibid.*

perspective phénoménologique, Michel Henry l'affirme avec force ¹.

La seconde remarque porte sur la valeur universelle du dogme christologique. La constitution de celui-ci s'est faite en Orient et en Occident sur le fond de la Bible et de la pensée hellénistique. Mais ne dépendrait-elle pas à ce point d'une culture dépassée – elle n'est plus la nôtre, il y a les autres religions – qu'il faudrait, comme disait Loisy, l'« accorder par le sacrifice de la lettre à l'esprit avec les données de l'histoire et avec la mentalité de nos contemporains? Aux yeux de plus d'un chrétien, Loisy avait raison : la christologie aurait la tâche de ne garder que l'esprit sans la lettre et de l'accorder avec les résultats historiques et avec la mentalité contemporaine. Se représente-t-on cependant qu'une telle tâche n'est possible que grâce à la confession de la foi? Telle qu'elle fut élaborée à travers des discussions, souvent pénibles, parfois violentes, l'affirmation dogmatique guide la pensée des chrétiens. C'est un prodige étonnant. Elle est ecclésiale, non européenne. Elle est, en effet, parvenue à transformer la pensée hellénistique grâce à la connaissance de la Bible et à celle du Christ de sorte qu'elle évite à tous d'errer en ce qui concerne le Seigneur Jésus : M. Léon Scheffczyk l'a montré dans un article remarquable ². Une telle réflexion barre les chemins où s'écarteraient l'une de l'autre l'universalité et l'unicité du Christ Jésus. Elle ne clôture pas la réflexion chrétienne. Elle la promeut selon le souhait de Karl Rahner ³.

2. La difficulté que rencontre la christologie est évidente: les termes à unir paraissent contradictoires. Comment, en effet, unir Dieu et l'homme sans supprimer leur nécessaire distinction et sans mêler les deux termes ? Comment Dieu serait-il vraiment

1. *Art. cit.*, (195-212).

2. « Chalcedoine aujourd'hui, une libération », dans *Communio* IV/1 (1979), 41-53.

3. K. Rahner, « Ende oder Anfang », dans *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, éd. A. Grillmeyer et H. Bacht, 3^e éd., Würzburg, Echter Verlag, 1962, 1, 3, 3-49 ; tr. fr. « Problèmes actuels de christologie », dans *Écrits théologiques*, t. 1, Bruges-Paris, Desclée de Brouwer, 113-181. La Commission théologique internationale a développé ce point dans « Le dogme et son interprétation actuelle » de « L'interprétation des dogmes » (*art. cit.*, 499-502.)

homme et non pas seulement homme en apparence (docétisme) et comment l'homme qu'est Jésus peut-il être Dieu sans que Dieu change ? Vers 178, Celse, un savant païen, auquel Origène répondra, avait observé le lien qu'il estimait impossible entre ces termes : « Ou bien Dieu se change réellement lui-même, comme ils disent, en un corps mortel... ou bien il ne subit aucun changement, mais il fait que ceux qui le voient pensent qu'il a subi un tel changement. Mais, dans ce cas, il trompe les gens, c'est un menteur¹. » L'histoire dogmatique répondit à cette difficulté. Le docétisme exclu, Arius pensa que le Fils n'était pas au sens fort Dieu, mais un second Dieu, émanant de Dieu ; en l'affirmant, la pensée chrétienne éviterait, selon sa mentalité, de soutenir que Dieu « se change réellement ». Le concile de Nicée (325) confessa au contraire la parfaite divinité du Fils, engendré, non pas créé par le Père, consubstantiel à lui. Il sortait ainsi la confession chrétienne de l'émanatisme grec et il renforçait le paradoxe : l'incarnation relevait de la Trinité. Mais du même coup, il cernait le mystère d'un trait ferme : parce qu'il est mystère de vie et d'amour en lui-même, Dieu peut librement aussi créer le monde et envoyer son Fils pour sauver la créature. La création et l'incarnation vont ensemble. La création suppose que Dieu se donne en lui-même et s'abandonne. Sans changer Dieu en lui-même, le changement de l'incarnation manifeste et communique le mystère de sa vie et de son amour. La doctrine de Nicée a dégagé l'espace où on peut le penser.

Restait à essayer de dire comment s'unissent les deux termes désormais acquis : vrai Dieu et vrai homme. Comment « juxtaposer de nouvelles contradictions² » ? Le concile de Chalcedoine (451) confesse que le Seigneur Jésus est Dieu et homme dans l'unité de la personne divine, sans confusion ni changement, sans division ni séparation³; il est ainsi consubstantiel à

1. Origène, *Contra Celsum*, IV, 18, coll. Sources Chrétiennes 136, Paris, Cerf, 1968, 224-225. Cf. G. Cottier, « Comment Dieu se fait-il homme? », dans *Communio IV/1* (1979), 3.

2. Schnackenburg. « Et le Verbe est venu parmi nous », dans *Communio IV/1* (1979), 26.

3. H. Denzinger et A. Schoenmetzer, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, 34^e éd., Fribourg, Herder, 1967, n° 301-302.

Dieu et consubstantiel à nous, les hommes. La christologie implique ainsi la Trinité et l'Ecclésiologie. Les articles que nous n'avons pas encore présentés se meuvent dans cet espace théologique.

3. Cependant, pour les éclairer, nous devons encore indiquer brièvement trois objets sur lesquels les théologiens réfléchissent depuis des siècles concernant le Christ. Dieu, qui est l'Être subsistant, est en son Fils devenu homme pour que l'homme devienne son fils, selon l'adage des Pères. Désormais l'Être et le devenir sont liés d'une manière qu'aucune religion et aucune philosophie ne les avaient conçus. Ils le sont aussi dans la personne divine de Jésus : comment celui-ci a-t-il pris conscience de soi et de son ministère¹? En envoyant son Fils dans le monde, Dieu le Père s'est engagé dans l'histoire jusque dans le péché pour en sauver les hommes. Jusqu'où Jésus a-t-il pris sur lui le péché? A-t-il pris la place du pécheur, s'est-il substitué à lui au point de porter en lui le péché d'une certaine manière? Les deux articles du P. A. Espezel² et celui du P. Antoine Birot³ supposent ces trois objets autant que le dogme christologique.

Ils sont inspirés de la théologie de Hans Urs von Balthasar. A. Birot fournit un exposé synthétique de la pensée de la rédemption telle que le P. von Balthasar l'a fournie dans le tome 3 de sa *Dramatique divine*⁴. Le P. Espezel présente cette même pensée de deux points de vue différents : en elle-même,

1. La question est traitée par les théologiens modernes. Parmi les travaux plus récents, signalons celui de Joseph Moingt, *op. cit.* (n. 51). Au fond de l'interrogation de celui-ci se trouve « la difficulté de rendre raison de l'existence humaine de Jésus quand on fait de la personne divine du Verbe incarné le sujet de cette histoire » (261). Concernant la personne de Jésus, on peut se reporter à l'article du P. Birot (pp. 113-141: « [La rédemption selon Hans Urs von Balthasar] " C'était Dieu qui, dans le Christ, se réconciliait le monde. " ») et à H. U. von Balthasar, « La conscience de Jésus et sa mission », dans *Communio IV/1* (1979), 31-40. Le P. J. Moingt ne tient pas compte de *La dramatique divine* de Balthasar ni de son Esthétique et de sa Logique.

2. *Infra*, pp. 101-111: « Le mystère pascal au cœur de la médiation du Christ » et pp. 143-156: « Filiation et expiation ».

3. *Art. cit.* pp. 113-141.

4. *L'Action*, Namur, Culture et Vérité, 1990.

au cœur de la médiation du Christ, et dans son effet d'expiation et de filiation dans les fidèles. La médiation du Christ qui échange sa place pour la nôtre de pécheur révèle et communique l'amour éternel du Dieu trinitaire aux hommes dans leur histoire de créatures éloignées de Dieu par le péché. D'autre part, dans « Filiation et expiation », l'homme qui se convertit au Fils ayant expié pour ses péchés est, par la puissance de l'Esprit, associé à l'expiation du Fils en même temps qu'à sa filiation : telle est la pensée de Hoffmann que présente Espezel dans cet article.

Ces trois articles d'Espezel et de Birot supposent la discussion de H. U. von Balthasar avec Karl Rahner. Du point de vue adopté ici, deux idées de Rahner sont mises en cause. Selon Rahner, 1) Dieu, ne pouvant changer, est de toujours réconcilié avec les hommes et son Fils manifeste un tel amour. 2) Jésus donne dès lors sa vie *en faveur* des hommes, non à leur place ou par substitution. Ces deux affirmations ne suppriment-elles pas le drame entre Dieu et l'homme? la première voile l'engagement de la Trinité envers les créatures et la seconde cache le fait que Dieu seul peut sauver l'homme pécheur : il agit en sa faveur en se mettant à sa place sur la Croix et dans les ténèbres de la mort.

En France, la christologie dramatique n'est pas aussi appréciée que la christologie transcendante et elle est d'ordinaire moins connue. La substitution est plus critiquée en France qu'en Allemagne. Comment Dieu pourrait-il se mettre à la place de l'homme? Question sérieuse. Pour l'examiner, il vaut la peine de tenir compte du théâtre païen en Occident et en Orient : la substitution est une action dramatique essentielle. N'aurait-elle aucun rôle dans la dramatique divine ? D'autre part, l'écriture dit que le Christ est mort « pour nous ». « Le mot *huper* a dans ces textes (du Nouveau Testament) une triple signification : 1. à cause de nous, 2. pour nous, en notre faveur, 3. à notre place. Les trois significations sont présentes et voulues, car il s'agit d'affirmer que la solidarité de Jésus est vraiment le centre de son humanité¹. » Cependant, tel qu'il fut souvent employé du XVI^e siècle à nos jours, le mot « substitution » peut, selon le P. Bernard Sesboué, évoquer « vengeance et

violence de Dieu¹ ». L'innocent, demande le P. Sesboué, « comment peut-il substituer sa propre liberté à la liberté du pécheur ? Comment sa liberté peut-elle agir sur la mienne ? Comment peut-il modifier radicalement la situation de ma relation à Dieu ? La réponse classique fait appel à la divinité de Jésus : réponse incontestable dans son ordre; si Jésus n'était pas, dans sa vie et dans sa mort, Fils de Dieu à titre personnel il ne pourrait évidemment pas nous sauver. Mais la réponse demeure insuffisante au regard de l'Économie de l'incarnation, puisque le salut accompli par le Verbe fait chair entend nous atteindre par la médiation de son humanité. De toute façon le salut apporté par le Christ ne peut dispenser le pécheur de l'acte de liberté de sa propre conversion, au risque de devenir proprement immoral² ». Pour résoudre ces questions, le P. B. Sesboué considère d'abord que les récits de la passion « ne font nulle place à la substitution³ ». Toutefois, « le moment de la substitution s'inscrit dans un mouvement dont le but est le rétablissement, à travers l'échange et la solidarité, d'une relation de communion entre Dieu et nous. Le Christ vient donc se placer à l'endroit où nous sommes, afin de réaliser, au nom du lien de solidarité qu'il a établi avec nous, ce que notre situation de pécheur nous empêchait de faire. Le " à notre place " est commandé par le " en notre faveur " et ne doit jamais faire oublier le " à cause de nous ". Le Christ ne nous supplante pas ; il ne nous exclut pas ; il nous représente bien que nous ayons été incapables de le mandater; il nous rend à nous-mêmes, nous rétablit dans notre situation de partenaires de Dieu ; sa liberté ne se substitue pas à la nôtre, mais nous la donne à nouveau⁴ ». Ainsi la substitution est admise en raison de l'échange entre Dieu qui nous justifie et les hommes qui sont liés par le péché et grâce à la solidarité entre le Dieu fait homme et les hommes.

Sesboué et von Balthasar sont d'accord sur ces derniers termes. Mais le P. von Balthasar considère davantage l'acte du

1. B. Sesboué, *Jésus-Christ. L'unique médiateur. Essai sur la rédemption de salut. I. Problématique et relecture doctrinale*, coll. Jésus et Jésus-Christ, Paris, Desclée, 1998, 47. Cf. P. Ternant, *Le Christ est mort pour nous*, Paris, Cerf, 1993.

2. *Op. cit.*, 47.

3. *Ibid.*, 359.

4. *Ibid.*

Christ en lui-même et, comme le souhaite le P. Sesboué¹, il lie l'acte divin de Jésus et « la médiation de son humanité » grâce à la mission qui coïncide avec la personne. L'article d'A. Birot éclaire ces deux points. Selon le P. von Balthasar, « l'idée de substitution (je laisse tomber l'adjectif *pénale*²) est au centre, le *pro nobis* apostolique, avec tout ce qu'il contient de mystérieux³ » ; elle intensifie la solidarité⁴ ; l'acte rédempteur est aussi trinitaire⁵. H.U. von Balthasar conseille, lui aussi, d'utiliser le mot « substitution » avec « une prudence avisée⁶ » : ce terme concerne l'acte du Christ, il ne dit rien de l'homme qui peut accepter ou refuser d'être sauvé et c'est dans l'Esprit qu'il prendra une telle décision'.

Toutes ces réflexions, redisons-le, exigent la confession du Christ. La liturgie la célèbre et communique la vie divine aux fidèles. Le P. Michael Figura le rappelle dans un article directement référé aux enseignements du Concile Vatican II⁸. C'est dans l'Esprit aussi que le Christ est présent dans l'Église et qu'il y demeure dans la communion avec ses frères par l'Eucharistie, les sacrements, l'Écriture, la prière, la charité fraternelle.

1. *Ibid.*, 47.

2. Cette précision vise à exclure des théories de Luther ou de certains catholiques.

3. Hans Urs von Balthasar et Adrienne von Speyr, *Au cœur du mystère rédempteur*, (Tours), C.L.D., (1980). 35. Le P. von Balthasar ne peut suivre le P. J. Moingt qui exclut de l'acte rédempteur une réparation due pour nos péchés, puisque, selon le P. Moingt, « la rédemption est l'apanage de la souveraineté divine » (Xavier Léon-Dufour, Antoine Vergote, R. Bureau, Joseph Moingt. *Mort pour nos péchés*, Bruxelles, Publications des Facultés Saint-Louis, 1967, 37). Le P. Moingt exclut aussi le « terme d'échange » pour éviter la théologie anselmienne (150). Il maintient cette position dans *op. cit.* (n. 51), 445, 447-448.

4. H. U. von Balthasar et A. von Speyr, *op. cit.*, 29.

5. *Op. cit.*, 37-40.

6. H. U. von Balthasar, *op. cit.*, 95.

7. *Op. cit.*, 95-98.

8. *Infra*, pp. 65-77 : « Rencontrer le Christ dans l'Église ».

IV. Conclusion

1. Sur la base simple de la confession de Jésus comme Fils de Dieu et sauveur, nous avons dû passer par des questions multiples. Résumons l'essentiel:

a. La connaissance du Christ dans la foi va jusqu'à la perception de son refus.

b. La recherche exégétique est nécessaire. Mais, depuis le XVIII^e siècle, elle est tentée de se laisser prédéterminer par une exclusion de l'Église et, conséquemment, par une séparation du « Jésus de l'histoire » et du « Christ de la foi ». Pareille séparation oblige l'exégète à connaître Jésus soit de manière païenne, soit de manière juive et à chercher indéfiniment sous « l'apparence » inventée l'apparition de Jésus et du mystère de Dieu le Père.

c. La christologie se développe en faveur des « religions non chrétiennes » sur la base de la création, en lien nécessaire avec l'Ancienne Alliance à l'intérieur de la Nouvelle Alliance dont le Seigneur Jésus est le centre et le Tout.

d. La confession du Christ Jésus, vrai Dieu et vrai homme en sa personne divine, écarte des erreurs récurrentes de la pensée humaine. La théologie est, depuis des siècles, attachée à mieux comprendre le Christ en fonction du lien entre être et devenir, en raison de sa « conscience » et selon le lien entre l'histoire du Dieu qui s'engage pour l'homme et de l'histoire de l'homme qui le reçoit ou le refuse.

2. Dans la pratique, le chrétien sera pris entre l'affirmation et la négation du Christ qu'il confesse. En tout temps, le Christ Jésus suscite l'émerveillement de celui qui apprend à le connaître. En lisant Irénée de Lyon, Agnès Antoine nous le fera sentir¹. De son côté, le P. Xavier Tilliette présentera un livre d'un des meilleurs théologiens espagnols, Olegario Gonzalez de Cardedal, sur « Quatre poètes de l'autre versant² ». Mais à

1. *Infra*, pp. 165-183 : « Le signe de Jonas : comment dire la Résurrection ? ».

2. *Infra*, pp. 185-193: «Le Christ de la philosophie et le Christ de la poésie. »

Jésus s'oppose aussi le refus. Aussi est-il utile au chrétien de savoir ce à quoi touche la négation du Christ. Nous l'indiquerons en partant de la négation de la virginité de la Mère de Dieu. Quelqu'un peut être certain qu'en niant cette virginité, il récuse aussi une erreur de l'Église. Une telle certitude serait erronée, car nul ne connaît le Christ que par l'Église et elle nous le fait connaître dans la vérité. Devant une telle négation, loin de repousser l'enseignement de l'Église, on essaiera d'un plus grand cœur de savoir en quoi elle a raison et quelle serait l'âme de vérité qui se cacherait dans la négation. Loin de durcir la pensée, l'affirmation du Credo suscite une recherche nouvelle, car elle nous est donnée pour nous inviter à croire davantage, à mieux comprendre avec tous, si possible, ce que nous croyons et à mieux aimer Celui qui s'est révélé à nous. Alors qu'elle se dégraderait dans l'intolérance, l'adhésion à la foi chrétienne suscite la soif de se laisser conduire davantage vers Celui qui nous appelle à lui rendre gloire. De son côté, la négation d'un article du Credo non seulement désarticule tout le dogme, mais va jusqu'à provoquer une *privation* d'intelligence, liée au refus du Don lui-même. Car qui a assez connu le Christ pour le refuser, est constamment tenté d'écarter ses présences possibles et de se priver ainsi de la Lumière qui éclaire tout homme. D'après l'expérience que nous en avons depuis le XVII^e siècle, la négation du Christ revendique la tolérance pour démasquer l'intolérance des fidèles. Mais est-elle tolérante au point de laisser aux croyants la parole dans une société d'où Dieu est publiquement absent ? Est-ce que nous, croyants, nous percevons suffisamment la puissance de la négation du Christ, puissance destructrice et surtout privatrice ? Sommes-nous conscients de ce jeu vicié de la tolérance grâce auquel depuis la fin du XVII^e siècle les négateurs du Christ se sont progressivement réservé le droit de proférer leur négation sous prétexte précisément de tolérance ? À l'inverse, certains de ce jeu et de son effet inéluctable, avons-nous conscience de la lumière qui rayonne de chaque vérité révélée et de la responsabilité que nous recevons de la diffuser ?

3. Une telle lumière se concentre dans le Seigneur Jésus. Écoutons une fois encore Henri de Lubac qui vient de lire la première lettre de Paul aux Thessaloniens, le premier écrit chrétien. « La simple lecture de cette lettre, lecture sans prétention savante, pourvu qu'elle soit lente et appliquée, suffit à faire sentir

le poids des mots, la densité des formules, le bouleversement de l'homme ancien, la nouveauté radicale, et cette nouvelle atmosphère de joie pure et de radieuse espérance. C'est comme le Noël de la littérature chrétienne... Et tout cela, pour qui consent à s'y ouvrir, aussi neuf aujourd'hui qu'alors. Et rien de cela sans *Jésus*, que les évangélistes, issus de communautés-sœurs, nous feront connaître, non pas en majorant son importance, comme des " critiques " aveugles autant que savants le prétendent, mais au contraire avec une évidente impuissance à exprimer ce qu'ils ressentaient dans leur cœur : la grandeur, la force et la nouveauté uniques de la personne et de l'œuvre de ce Jésus ¹. »

Georges Chantraine sj. Né en 1932, entré dans la Compagnie de Jésus en 1951, prêtre en 1963. Docteur en philosophie et lettres (Louvain); docteur en théologie (Paris). Professeur à la faculté de théologie jésuite de Bruxelles. Cofondateur de l'édition francophone de *Communio* et membre de son comité de rédaction. Expert de la Congrégation pour le clergé (depuis 1995). Dernière publication : « Guide de lecture, dans H. U. von Balthasar, *Les grands textes sur le Christ* » Paris, Desclée, 1991. Travaille actuellement à une recherche biographique et théologique sur Henri de Lubac.

1. H. de Lubac., *op. cit.*, 21.

Adalbert REBIC

La promesse et la préparation de la rédemption dans l'Ancien Testament

La rédemption¹ est la catégorie fondamentale de la théologie biblique. Elle signifie l'intervention libératrice de Dieu en faveur du peuple d'Israël ou de l'humanité tout entière ou de l'individu. Le concept biblique de rédemption est à rapprocher du concept biblique de libération.

La terminologie biblique

Le terme de rédemption provient de la langue latine où le verbe « redimere » signifie racheter à prix, délivrer, et correspond aux verbes hébreux *ga'al* (racheter une propriété à une famille étrangère ou un parent tombé en esclavage²) *kaphar*

1. J. Gnilka-W. Dettloff, *Redenzione*, Brescia, 1966, II, pp. 54, 72 ; T. PrSpper, *Redenzione e storia della libertà*, Brescia, 1990 ; L. Scheffczyk, *Redenzione e emancipazione*, Brescia, 1975. F. Hahn, « Erlösung », in : J. Bauer, *Bibeltheologisches Wörterbuch*, 1994, pp. 144 s. Voir les verbes *ga'al*, *padah*, *nitsal*, *kipper* dans G. J. Botterweck-H. Ringgren, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Kohlhammer, Stuttgart 1973 et les verbes *lutroo* et *sozoo* dans G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Kohlhammer, Stuttgart, 1933.

2. Le verbe *ga'al* signifie la restauration, le rétablissement de la situation bienheureuse, salvifique originare, laquelle était perdue à cause d'une détresse sociale (*Nombres*, 25, 23-24, 27-55).

(pardonne, faire l'expiation, rendre favorable) et *padah* (libérer, délivrer, racheter). Le *go'el* était le parent qui était obligé de délivrer son parent de l'esclavage; il le rachetait. Les verbes hébreux *ga'al* et *padah* expriment tous les deux l'idée d'un salut, d'une libération, qu'accompagne une transaction commerciale ou juridique, et qui conduit à un changement d'appartenance. C'est ainsi qu'on les trouvera tous les deux en parallèle avec « délivrer » et « faire sortir » (de l'Égypte). Les deux racines allient donc l'idée de salut à celle de transaction commerciale. Les verbes *ga'al* et *padah* ont Dieu pour sujet, Israël pour objet. La nature des relations entre Dieu et son peuple s'exprime alors dans une terminologie de relations purement humaines ; et, plus précisément encore, de relations entre suzerain et vassal. A l'aide de la préposition hébraïque *min*, la situation de départ est signée : rachat d'Israël de la main des puissants et des oppresseurs (*Psaumes* 107, 5 ; 78, 42), de l'angoisse (*Psaumes* 25, 22) et de la mort (*Psaumes* 49, 8-9), du péché (*Psaumes* 130, 7), c'est-à-dire de la situation de mort qu'a engendrée l'état d'esclave¹.

Le terme de rédemption comme les mots rachat et libération signifie l'intervention libératrice de Dieu en faveur de l'homme². Il évoque et suggère à nous chrétiens en particulier l'idée que le Christ a dû payer, à la justice de son Père, le châtiement mérité par nos péchés. Le Christ nous a rachetés de la servitude du péché. Il s'est donné en rançon pour tous (1 *Timothee* 2, 6), a donné sa vie en rançon pour une multitude (*Matthieu* 20, 28 ; *Marc* 10, 45)³. Le grec du Nouveau Testament pour les

1. E. Beaucamp, *Les grands thèmes de l'Alliance*, 87 ; L. Moraldi, *Per una corretta lettura della soteriologia biblica, La scuola cattolica* 107 (1980) 313-343.

2. Le mot hébreu *kopher* (nom), *kaphar* ou *kipper* (verbe), dont la signification de « rançon » et de « couvrir » (la faute, mais aussi protéger l'individu menacé) est généralement acceptée, relève très évidemment du vocabulaire commercial. Dans le *kopher*, on recherche un moyen d'action sur l'auteur de la menace, on espère ainsi pouvoir fléchir la sévérité du juge (2 *Samuel* 12, 3), la jalousie du mari trompé (*Proverbes* 6, 35), la fureur du vengeur de sang (*Nombres* 35, 31-32).

3. E. Beaucamp, *Les grands thèmes de l'Alliance*, p. 83 ; P. Terrant, *Le Christ est mort pour nous*. Paris, Cerf, 1993 ; B. Sesboué, *Jésus-Christ, l'unique médiateur*, Paris, Fayard, 1982 ; B. Studer, *Gott und unserer*

verbes hébreux utilise les verbes *sozoo* et *lytroo*. Tous les deux signifient fondamentalement libérer, délivrer.

L'arrière-plan de l'histoire biblique

Cette expérience libératrice et salvifique fondamentale de l'Ancien Testament se répète à deux grands moments de l'histoire d'Israël : la libération d'Israël de l'Égypte et le retour d'Israël de l'exil babylonien. Le retour d'exil est compris comme un nouvel acte rédempteur grâce auquel Yahvé regagne ce qui lui appartenait depuis toujours (*Isaïe* 43, 1 ; 44, 21 ; 62, 11). C'est Dieu qui sauve Israël (*padah, kopher, jasa*). Le prophète Isaïe décrit le retour d'exil d'Israël selon l'analogie du rachat d'un esclave (43, 1-7) Dieu libère Israël de la servitude étrangère en exerçant le rôle de *go'el* (*Isaïe* 49, 1-12, 24-26). Dieu rend à Israël la terre et la liberté. La cause de l'exil d'Israël à Babylone était le péché (*Isaïe* 50, 1 ; 44, 21 ; ss), le retour d'Israël à la terre promise est gagné par sa conversion et par le pardon de Dieu. Dieu aime son peuple, aussi est-il prêt à payer un prix très haut pour le racheter.

D'anciens récits bibliques parlent de nombreuses actions salvifiques de Yahvé qui ont permis au peuple élu d'être libéré d'un péril imminent. La Bible raconte une rédemption historique, nationale et aussi individuelle-existentielle. Il s'agit d'une rédemption dans le présent, mais aussi dans le futur imminent et dans le futur eschatologique¹.

Le dessein salvifique dans sa dimension première coïncide avec le projet créateur. Dieu crée et sauve en même temps. Les prophètes annoncent aux fidèles de l'Ancien Testament la nécessité de méditer et d'humaniser la création. La théologie des réalités terrestres a découvert le dessein salvifique divin. Tous les êtres terrestres autour de nous sont nos amis, ils nous accompagnent à travers toute notre vie. Quand Dieu a créé le monde, il s'est convaincu que tout était bon (*en hébreu* :

Erlösung. Düsseldorf, 1985. A. Manaranche, *Pour nous les hommes. La rédemption*, Paris, Fayard, 1982.

1. M. Semeraro, *Redenzione, Dizionario teologico enciclopedico*, Piemme, Monferrato 1993, p. 874, 875.

vajja'ar ki tob me'od, Genèse 1, 31). Nous serons sauvés ensemble avec toute la création : « *Nous le savons en effet, toute la création jusqu'à ce jour gémit en travail d'enfantement. Et non pas elle seule; nous-mêmes qui possédons les prémices de l'Esprit, nous gémissons nous aussi intérieurement dans l'attente de la rédemption de notre corps* » (*Romains 8, 22-23*). Le paradis perdu n'est pas seulement un épisode de l'histoire primitive, une aspiration qui a fait faillite, mais plutôt un but que nous devons encore atteindre. Le paradis terrestre en fait n'est pas une réalité du passé, mais du futur ; nous devons réaliser tout ce que veut dire le symbole biblique du « paradis ». C'est notre tâche fondamentale. Les mots de la création de l'homme : « *Faisons l'homme à notre image, comme à notre ressemblance, et qu'il domine sur les poissons de la mer, les oiseaux du ciel, les bestiaux, toutes les bêtes sauvages et toutes les bestioles qui rampent sur la terre.* » (*Genèse 1, 26*) devaient être compris dans ce sens : nous sommes appelés à coopérer avec Dieu, à développer la création, à la dominer et soumettre, à la libérer... Cet engagement personnel de l'homme aide à réaliser le chemin salvifique de tous les hommes. Nous sommes appelés à nous transformer selon l'image de Dieu, à devenir chaque jour plus semblables à l'image du Fils de Dieu. La terre promise selon la prédication des prophètes vétero-testamentaires est caractérisée par l'abondance des biens terrestres, (*cf Amos 9, 13 ; Isaïe 41, 18-20 ; 51, 3 ; Ezéchiel 47, 12, 48*). La rédemption comprend la communion avec Dieu en plénitude, (c'est le salut proprement dit) ainsi que les bénédictions divines terrestres (terre, récoltes, liberté, paix, postérité).

La libération d'Israël de l'Égypte, acte libérateur fondamental de Yahvé (*Exode 20, 2s ; Deutéronome 5, 6s ; Lévitique 25*), est devenue le paradigme de toute libération. A la manière de l'exode des fils d'Israël hors d'Égypte, le retour de l'exil babylonien sera compris comme un nouvel acte rédempteur grâce auquel Yahvé regagnera le peuple qui lui appartenait depuis toujours (*Isaïe 43, 1 ; 44, 21 ; 62, 11*). De la même manière, les individus aussi sont libérés, par un acte libérateur de Dieu, de nombreux périls (maladie, persécution, captivité...)

Du fait que les hommes sont incapables par leurs propres forces de se convertir et de respecter l'alliance, Dieu a promis à son peuple, à travers les prophètes, qu'il conclurait une alliance nouvelle, éternelle ; il les libérera de toute servitude, surtout de

tout péché, il leur donnera un cœur nouveau. Il mettra en eux un esprit nouveau, pour qu'ils accomplissent spontanément sa volonté et aident les peuples à connaître Dieu (*Jérémie 31, 31-34 ; 32, 37-42 ; Ezéchiel 36, 23-29 ; 37, 26-28 ; Isaïe 54, 7-10 ; 55, 3-5 ; Psaumes 51, 7 ; 130, 8*).

Dans la souffrance du Serviteur de Dieu se manifeste une voie inouïe de rédemption : c'est la reprise et l'acquiescement volontaire de la faute du peuple juif et des autres peuples pour leur salut (*Isaïe 52, 13-53, 12*). Cette idée de souffrance substitutive pour une faute étrangère (et même universelle), dont la possibilité est directement refusée ailleurs (*Deutéronome 24, 16 ; Jérémie 31, 30*) et refoulée dans le judaïsme postérieur (*cf. Septante Isaïe 53 ; Targum Isaïe 53 ; aussi 11 QT Job 39, 2 ; 2 Maccabées 7, 37s ; Daniel 3, 39s* seulement pour une intercession particulière) apparaît comme l'annonce d'un événement encore imprévu¹.

L'attente et la préparation de la rédemption

Israël attendait la rédemption pour le temps eschatologique qui coïncide avec le temps du Messie. La rédemption future se réalisera à la manière de l'exode d'Égypte et du retour d'Israël de Babylone : comme le premier rédempteur (Moïse), ainsi sera le dernier rédempteur (le Messie).

Selon le récit de la chute des premiers hommes, Dieu promet qu'un jour quelqu'un de la postérité humaine frappera l'ennemi à la tête, c'est-à-dire en triomphera; mais la manière dont sera remporté le triomphe n'est pas indiquée (*Genèse 3, 15*). Tout l'Ancien Testament attend ce quelqu'un qui viendra racheter l'humanité de l'ennemi, du péché. Yahvé est par excellence le rédempteur (*go' el*) d'Israël, parce qu'il le délivre des ennemis temporels qui le tenaient en captivité (*Isaïe 63, 16*). Par son Messie, Dieu délivrera le nouvel Israël, l'humanité rachetée, de la tyrannie de Satan et du péché. Au nom de *go'el*, est souvent joint celui de « Saint d'Israël » (*Isaïe 41, 14 ; 43, 14 ; 47, 4 ; 48, 17 ; 54, 5*) ou de « Puissant de Jacob » (*Isaïe 49, 28 ; 40, 16*) à cause de la victoire remportée sur Dieu par Jacob (*Genèse, 37, 28*),

1. Theo, *Dictionnaire de la théologie*, Paris 1992, p. 605.

présage de la victoire que doit remporter en faveur d'Israël la miséricorde de Dieu sur la justice. Le rédempteur est aussi « Yahvé sabaoth » (*Isaïe* 54, 6 ; 57, 4) à cause de la puissance qu'il déploiera pour délivrer son peuple (*Isaïe* 44, 24 ; 54, 8 ; *Jérémie* 50, 34)¹.

La manière dont il réalisera la rédemption de son peuple est prédite dans les différents épisodes de la vie des patriarches (surtout Abraham). Le sacrifice du fils bien-aimé commandé à Abraham, présente une très haute portée figurative pour indiquer la manière dont Dieu rachètera le peuple du péché, de la main puissante de Satan. Le patriarche reçoit l'ordre d'immoler son fils; Dieu arrête l'exécution de ce sacrifice, et un bélier est pris et offert en holocauste à la place de l'enfant (*Genèse* 22, 13). À la victime primitivement exigée, une autre est substituée et subit la mort, non pour le péché, il est vrai, mais pour rendre hommage à Dieu. Selon ce récit, la manière dont la rédemption d'Israël sera réalisée est prédite. Dieu rachètera le peuple et toute l'humanité par le sacrifice substitué de quelqu'un, par la mort de quelqu'un, qui sera de façon toute spéciale élu par Dieu. Ici naît l'idée du Messie qui par sa mort en sacrifice de substitution libérera son peuple et toute l'humanité de la puissance de Satan, du péché. Les hommes par leurs propres forces, par leurs sacrifices, ne peuvent pas racheter les péchés qu'ils ont commis. Le Seigneur fait même savoir que, par eux-mêmes, les sacrifices ne lui sont pas agréables et ne répondent pas aux exigences de sa justice (*Psaumes* 50, 7-8 ; 51, 18 ; *Isaïe* 1, 11 ; *Jérémie* 6, 20 ; *Osée* 6, 13 ; *Amos* 5, 22 ; *Malachie* 1, 11). Le prophète Isaïe affirme clairement que c'est le Messie qui, comme serviteur de Yahvé, par ses souffrances et par sa mort, rachètera l'humanité tout entière du péché (*Isaïe* 53, 4-12). Le Messie, selon l'exemple du Serviteur souffrant, se livrera lui-même à la mort pour racheter l'humanité, pour la guérir, pour lui donner la paix. C'est la prophétie formelle de la mission rédemptrice du Messie. Ce qui constitue le fond même de l'oracle d'Isaïe, c'est bien cette idée de substitution : le Messie s'offrant en sacrifice pour les péchés de l'humanité, substitué pour la rédemption de l'humanité².

1. Dictionnaire de la Bible, s.v. *rédempteur*, Paris 1922, p. 1007.

2. Condamine, *Le livre d'Isaïe*, Paris 1905, p. 328-344, cité par D. B. s.v. *rédempteur*, p. 1009.

Avant l'époque du Deutéro-Isaïe, le prophète Osée envisage la possibilité pour Dieu d'agir comme *go'el* pour racheter Ephraïm de la mort (*Osée* 13, 14). Osée met ici le terme *padah* en parallèle avec le verbe *ga'al*. Il préfère la métaphore du mariage contractuel à celle de la parenté par le sang. Dieu pense à racheter Israël de la mort et du Schéol. Il veut sauver son peuple et lui rendre possible la vie libre. Le prophète inaugure ici l'emploi théologique de *ga'al* et de *padah* pour une action de Dieu qui agissait à la fois comme le parent d'Israël et comme celui qui pourrait l'arracher à la domination étrangère, celle d'Assur ou de l'Égypte. Ce vocabulaire ne pénètre que lentement dans la prophétie¹. En fait, jusqu'au Deutéro-Isaïe, les prophètes n'ont guère recours à ce vocabulaire. Le prophète Isaïe, du vit^e siècle, n'emploie jamais le verbe *ga'al*. Nous trouvons le verbe *padah* en *Isaïe* 29, 22 dont quelques exégètes récuse l'authenticité². Mais l'espoir d'une délivrance de Sion par la justice entre bien dans les perspectives du prophète après la grande crise de 701 avant Jésus-Christ (cf. *Isaïe* 1, 27). Quant à Ezéchiel, il n'emploie jamais *padah* et une seule fois *g'l* (11, 5) mais au sens purement sociologique de « parents »³.

Michée, de peu postérieur à Osée, employant le verbe *ga'al* en parallèle avec *ntsl* (sauver) et avec le verbe *padah* (délivrer), annonce la libération d'Israël de la main de ses ennemis : « *Tords-toi de douleur et crie, fille de Sion, comme femme qui enfante, car tu vas maintenant sortir de la cité et demeurer en rase campagne. Tu iras jusqu'à Babel, c'est là que tu seras délivrée ; c'est là que Yahvé te rachètera de la main de tes ennemis !* ». (*Osée* 4, 10).

Le Deutéro-Isaïe reprend avec force l'idée de la rédemption d'Israël en employant les verbes *g'l* (parent), *pdh* (délivrer) en fonction de la théologie de l'exode du Deutéronome, qui utilise *ga'al* au sens sociologique et *padah* au sens théologique. C'est toujours Dieu qui « rachète de la servitude d'Égypte » (7, 8 ; 9, 26 ; 13, 6 ; 15, 15 ; 24, 18). Pour décrire le second exode (de Babylone), le Deutéro-Isaïe utilise la phraséologie

1. S. Mimer, *Heimkehr und neuen Bund*, Gottingen, 1976, p. 69, cf. DBS, s.v. *rachat*, p. 1051.

2. J.-L. Cunchillos cite dans DBS, vol. IX, col 1052, J. Stamm.

3. J.-L. Cunchillos, s.v. *rachat*, dans DBS, vol. IX, col. 1052.

deutéronomique du premier exode (*Isaïe* 50, 2; 51, 10-11) ¹.

Yahvé, le Saint d'Israël, sauvera son peuple : « *Ne crains pas vermisseau de Jacob, et vous, pauvres gens d'Israël. C'est moi qui te viens en aide, celui qui te rachète, c'est le Saint d'Israël !* » (*Isaïe* 41, 14 ; 44, 6, 24 ; 47, 4 ; 48, 17 ; 49, 26 ; 54, 8). Dieu sauvera son peuple, car il l'a formé dès le sein maternel (44, 24) et instruit (48, 17), ce qui montre bien son rôle de parent. Mais il est aussi sauveur, roi d'Israël, puissant. C'est le père qui s'est irrité un instant, contre son enfant mais il le sauve car « *D'une amitié éternelle, Je t'ai aimé !* » (54, 8). Dieu interviendra en faveur de son peuple, par un acte de puissance, inspiré par son amour. Il le sauvera sans argent, gratis ².

Cette théologie du rachat, de la délivrance, sera reprise par les prophètes suivants, surtout par le Trito-Isaïe.

L'auteur du livre de Job est conscient de l'idée de rédemption ; il crie « *Je sais, moi, que mon Défenseur est vivant, que lui, le dernier, se lèvera sur la poussière. Après mon éveil, il me dressera près de lui et, de ma chair, je verrai Dieu.* » (19, 25) ³.

Les Psaumes, qui sont apparentés au Deutéro-Isaïe, utilisent très souvent les verbes *g'l* et *pdh* en espérant et en attendant la rédemption et la délivrance du peuple élu, surtout de ses adversaires et de la mort. Le psalmiste croit que Dieu, son Défenseur, le sauvera de la brutalité et de la violence (*Psaumes* 19, 15 ; 49, 19 ; 72, 14). Dieu rachète Israël de ses ennemis, mais aussi (plus rarement selon les Psaumes), du péché (130, 7-8, et aussi 78, 42; 111, 9), mais sans mention de péché.

Pour les Juifs de l'époque tardive de l'Ancien Testament, la rédemption devait être seulement une œuvre de puissance et seulement une délivrance des oppressions temporelles. L'idée de souffrance expiatoire subie pour d'autres n'est formulée que tardivement dans la littérature juive. Elle est indiquée dans 2 *Maccabées* 7, 37-38. Dans un apocryphe du I^{er} siècle après Jésus-Christ, elle est présentée avec beaucoup plus de préci-

sion¹. Mais il semble bien que l'idée d'un Messie, venant racheter du péché toute l'humanité, soit étrangère à la littérature d'Israël.

L'Ancien Testament attend que Dieu, par un acte gracieux de sa puissance, rachète son peuple, l'arrache aux puissances aliénantes que sont l'ennemi, le mal ou la mort. Cette espérance trouvera son accomplissement dans la venue du Messie. C'est Jésus-Christ qui accomplira toutes les espérances du peuple élu de l'Ancien Testament. Jésus-Christ est le rédempteur par excellence de son peuple et de toute l'humanité.

Adalbert Rebic, né en 1937 à Hum na Sutli (Croatie), études philosophique, théologique et biblique à Zagreb et à Rome (Université Grégorienne et Institut Biblique). Il enseigne les sciences bibliques à la Faculté de Théologie catholique de l'Université de Zagreb. Il a publié quelques livres en croate : *La Résurrection du Christ* (1971) ; *Le Notre Père* (1973) ; *Les antiquités bibliques* (1983) ; *La préhistoire biblique* (1969) ; *Les béatitudes* (1986) ; *Guide en Terre Sainte* (1985). En 1991-1995 ministre des Affaires humanitaires des réfugiés et des personnes déplacées du gouvernement croate.

1. D. Baltzer, *Ezéchiel und Deutéro-Isaiah*, Berlin, 1971, p. 84.

2. A. Bonnard, *Le second Isaïe, son disciple et leurs éditeurs*, Paris 1972, p. 258 ; S. Stuhlmüller, *Creative Redemption in Deutero-Isaiah*, Rome, 1970, p. 99-131, 273-279.

3. Cf. J. Levêque, *Job et son Dieu*, Paris 1970, p. 487.

1. Cf. 4 *Maccabées*, 17, 20-23 ; (et aussi 6, 28-29) : « *Les martyrs sont devenus responsables par substitution des péchés de la nation, par les mérites de leur sang et de leur mort expiatoire, la divine Providence a sauvé Israël prévaricateur.* »

Roch KERESZTY

La place du « Jésus de l'histoire » dans la théologie

Éclaircissements méthodologiques

L'INTÉRÊT pour « le Jésus de l'histoire ¹ » semble avoir été programmé pour rebondir. La pichenette initiale en fut, dans la mouvance « libérale », la publication par Lessing, à la fin du XVIII^e siècle, d'un manuscrit de Reimarus. Le mouvement gagna de l'ampleur et suscita des passions lorsque D. F. Strauss introduisit une distinction entre le « Jésus de l'histoire » et « le Christ de la foi ² ». Pour lui, le premier était le « vrai Jésus », et le second n'était qu'un mythe cristallisé dans les dogmes chrétiens. Le rôle de l'historien était de libérer le véritable Jésus du carcan où l'avait enfermé l'enseignement de l'Église. Pendant près d'un siècle, les universités protestantes en Allemagne continuèrent à produire en série des *Vies de Jésus*, chaque nouvelle mouture revendiquant d'être définitive et de rendre caduques les précédentes. Cette fuite en avant reçut toutefois un coup d'arrêt au début de ce siècle, lorsqu'Albert Schweitzer démontra que chaque chercheur ne faisait que se refléter lui-même dans le portrait qu'il peignait d'un Jésus

1. Pour plus de détails et une bibliographie, voir mon *Jésus-Christ. Fundamentals of Christology*, Alba, New York, 1991 (seconde édition révisée en cours).

2. L'ouvrage anonyme de Reimarus (1694-1765) fut publié par Lessing en 1774-1776 sous le titre *Fragmente eines Wolfenbüttelschen Ungenannten*. La première édition du *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet* de Strauss (1808-1874) parut en deux volumes à Tübingen en 1835-1836.

soi-disant historique. Le « vrai Jésus » échappait toujours aux enquêteurs pour demeurer caché dans l'histoire ¹. Pendant une cinquantaine d'années, ce fut alors le point de vue de M. Kähler, R. Bultmann et K. Barth qui prévalut en Allemagne dans les cercles théologiques protestants : à travers leurs différences, tous s'accordaient pour déclarer qu'on ne peut connaître que « le Christ de la prédication », le théologien devant s'interdire de dépasser le « kérygme » de l'Église et de partir en quête du « Jésus de l'histoire ».

Mais cette piste fut cependant rouverte en 1953, avec la « nouvelle vague » lancée par E. Käsemann, un disciple de Bultmann, qui affirma qu'il n'y avait aucune raison historique ni théologique de se méfier des tentatives pour retrouver Jésus par une méthode historique. Et il proposa lui-même une nouvelle approche ². Ce renouveau du « Jésus de l'histoire » reçut le secours d'un nombre croissant de théologiens catholiques. Les partisans de cette démarche restaient modestes et prudents : il fallait, pour arriver au « vrai Jésus », analyser d'abord la foi de l'Église primitive, en reconnaissant que le Jésus restitué par l'enquête historique n'était pas forcément le « vrai », que la réalité était difficile à cerner et que l'historien devait tenir compte du caractère fragmentaire des quelques indices à sa disposition ³. Pour les historiens catholiques, de plus, il n'y avait pas lieu d'opposer « le Jésus de l'histoire ⁴ » au « Christ de la foi », puisque l'objet de la foi demeure, tel qu'il est fixé dans l'Écriture interprétée par le

Magistère, ce qu'enseigne l'Église au sujet du Christ.

Cette méthode a permis de préciser quantité de détails, et certains érudits sont même parvenus à présenter des portraits crédibles (bien que partiels) de Jésus. Il n'empêche qu'on acceptait là sans recul critique la plupart des présupposés du modèle historiographique des Lumières¹.

Tandis que cette école continue, bien que ses hypothèses méthodologiques ne soient pas au-dessus de tout soupçon, de produire des études dignes d'intérêt ², une petite révolution est survenue dans les années 80. Certains érudits se sont mis à profiter de l'insatiable gourmandise des médias devant tout ce qui paraît une nouveauté sensationnelle et ils ont accumulé les reconstitutions historiques les plus extravagantes. Un des livres les plus caractéristiques de cette veine est celui de J. D. Crossan, intitulé *The Historical Jesus : The Life of Mediterranean Jewish Peasant* ³. Cette « nouvelle vague », soucieuse de créer les remous les plus écumeux, s'est développée avec le « Séminaire sur Jésus » et les publications des exégètes qui le composent. On peut voir là une mutation spectaculaire du vénérable virus qui avait infecté l'entreprise « libérale » au XIX^e siècle et qui fait que des préjugés idéologiques jamais remis en question prédéterminent les conclusions auxquelles parvient le « savant ». C'est pourquoi Jésus est récemment apparu en sage cynique, en héros de la contre-culture et d'une politique de compassion, en prophète de Dame Sagesse ⁴, etc. De même que les théologiens libéraux du xix^e siècle,

1. La version originale en allemand fut publiée en 1906 sous le titre *Von Reimarus zu Wrede*.

2. « Das Problem des historischen Jesus », dans *Exegetische Versuche und Besinnungen*, vol. I, Gottingen (6), 1970, p. 187-214. Je reconnais toutefois bien volontiers que nombre d'exégètes éminents de cette époque (par exemple C. H. Dodd, X. Léon-Dufour, O. Cullmann et J. Jeremias) ne peuvent être rangés avec Käsemann parmi les post-bultmanniens : ils n'avaient pas subi l'influence de Bultmann et avaient commencé leurs travaux bien avant que Käsemann se fit connaître.

3. Voir par exemple J. P. Meier, *A Marginal Jew : Rethinking the Historical Jesus*, Doubleday, New York, 1991, p. 24-25.

4. La réussite la plus nette est à mon sens celle de B. F. Meyer, « Jésus Christ », dans *Anchor Bible Dictionary*, vol. 3, éd. D. N. Freedman Doubleray, New York, 1992, p. 773-796.

1. Voir ma critique de J. P. Meier dans *Communio* (édition nord-américaine) 19 (1992), p. 575-600.

2. Voir en particulier J. Fitzmeyer, *Luke the Theologian : Aspects of His Teaching*, Paulist Press, New York, 1989, qui montre de manière convaincante (p. 1-27) que Luc était bien un proche de Paul et rétablit ainsi la pleine crédibilité des *Actes des Apôtres*.

3. Harper, San Francisco, 1991.

4. Voir par exemple, M. J. Borg, *Jesus : A New Vision (Spirit, Culture and the Life of Discipleship)*, Harper, San Francisco, 1991, et *Meeting Jesus Again for the First Time : The Historical Jesus and the Heart of Contemporary Faith*, *ibid.*, 1994 ; *Five Gospels : The Search for the Authentic Words of Jesus*, traduit et présenté par R. W. Funk et R. W. Hoover, Macmillan, New York, 1993 ; B. Mack, *The Lost Gospels : The Book of Q and Christian Origins*, *ibid.*, 1993 ; E. Schilssler-Fiorenza, *In*

les auteurs de ce que j'ai nommé la « nouvelle nouvelle vague » s'accordent pour estimer que leur reconstitution du personnage historique de Jésus est le seul Jésus qui ait une réalité pour notre temps et que ce Jésus-là doit en conséquence remplacer dans l'Église le Christ traditionnel de la foi. Comme le dit fort clairement Crossan lui-même, « si on ne peut pas croire à une reconstitution, on court le risque de ne plus pouvoir croire à rien »

Il n'est pas étonnant que cette « nouvelle nouvelle vague » n'ait réussi qu'à réveiller le doute que l'historien en tant que tel soit en mesure d'atteindre le « vrai Jésus ». Et le balancier semble aujourd'hui repartir dans la direction qu'il avait prise après Schweitzer et avant Käsemann. Ce scepticisme n'est pas partagé seulement par des croyants « de base », mais est également le fait d'exégètes qui entendent prendre au sérieux l'engagement personnel de leur foi. Certains ont pris le parti de renoncer complètement à toute critique historique et de se fonder directement et exclusivement sur la Tradition de l'Église qui inclut le Nouveau Testament canonique². D'autres préfèrent s'abstenir d'examiner la fiabilité historique des évangiles et se limitent à une

Memory of Her, Crossroad, New York, 1983. Tous ces ouvrages se fondent sur l'hypothèse que l'Église aurait supprimé ou tronqué, afin d'asseoir son autorité, les expressions les plus authentiques de la foi en Jésus, tandis que le Canon du Nouveau Testament serait le produit de cette usurpation de pouvoir. Il s'ensuit que les évangiles apocryphes (en particulier celui de Thomas, « l'Évangile secret » de Matthieu et l'Évangile de Pierre) sont tenus pour des sources plus fiables que les textes canoniques. De même, au sein du Canon, la soi-disant version antérieure Q (de l'allemand *Quelle*, qui signifie « source »), dont on conjecture l'existence pour expliquer ce qui est commun chez Matthieu et Luc mais ne se retrouve pas chez Marc), est considérée comme plus fiable (même si l'on n'a pas découvert la moindre trace d'un tel document et si cette hypothèse est aujourd'hui de plus en plus largement remise en cause). Pour une critique efficace de telles spéculations, voir Luke T. Johnson, *The Real Jesus : The Misguided Quest for the Historical Jesus and the Truth of the Traditional Gospels*, Harper, San Francisco, 1996, p. 1-104.

1. *Op. cit.*, note 9, p. 426.

2. Par exemple Luke T. Johnson (voir note 10) et William M. Thompson, *The Struggle for Theology's Soul : Contesting Scripture in Christology*, Crossroad, New York, 1996.

analyse littérale des textes sacrés qu'ils lisent comme des compositions homogènes.

La question qui se pose alors est de savoir s'il est encore possible de s'intéresser au « Jésus de l'histoire » par la méthode historico-critique et, si c'est le cas, ce que cela implique pour la théologie.

Afin de donner au moins une esquisse de réponse, il convient d'abord de se demander (ce que la plupart des « historiens de Jésus » ne font pas) ce qu'est l'histoire humaine, ce qu'est un personnage de l'histoire, comment et jusqu'à quel point un tel personnage est connaissable.

I. Qu'est-ce que l'histoire ?

Les historiens s'accordent en majorité pour définir l'histoire comme une série d'événements passés, provoqués par l'interaction entre des personnes (individus ou groupes, voire l'humanité entière) et des facteurs impersonnels (tels que des institutions et des phénomènes naturels). Lorsqu'on étudie l'histoire humaine, il faut donc ne pas perdre de vue que les interventions personnelles s'enchevêtrent avec des influences impersonnelles. Cependant, on s'attache spontanément davantage aux éléments humains, c'est-à-dire aux « sujets » qui « font » l'histoire. Paul Ricœur soutient ainsi avec raison que « l'objet de l'histoire est le sujet humain lui-même »¹. Il est néanmoins possible d'accepter une définition aussi large et d'adopter des méthodes diamétralement opposées de recherche. L'approche de l'histoire dépend de la façon dont on comprend le « sujet humain ».

1. Qu'est-ce que le « sujet humain » ?

Si les « sujets humains » ne sont qualitativement pas différents du reste de la nature, s'ils demeurent des animaux bien qu'ils appartiennent à l'espèce animale la plus évoluée, alors ils

1. « Objectivité et subjectivité en histoire », dans *Histoire et Vérité*, Northwestern University Press, Evanston, 1965, p. 40 (édition originale : Seuil, Paris, 1955).

sont totalement conditionnés par leur hérédité et par leur milieu. Dans cette perspective, l'histoire n'est qu'une « version molle » des sciences de la nature et suit la même démarche que celles-ci pour proposer des conclusions certaines ou vraisemblables. L'historien peut alors, en principe, dégager des structures et des catégories qui permettent d'expliquer le comportement des personnes sans que rien d'important soit négligé. Dans cette approche de l'histoire, le chercheur s'efforce de garder vis-à-vis des sujets qui l'intéressent une attitude aussi neutre que possible, puisqu'aucun sujet n'a de véritable subjectivité. Ce qui peut apparaître comme l'action d'une personnalité exceptionnelle ou la conséquence d'initiatives imprévisibles n'est en réalité rien de plus que la résultante de multiples antécédents génétiques et d'influences non moins complexes du milieu.

Mais si, à l'inverse, les « sujets humains » sont reconnus dans leurs dimensions inséparablement spirituelle et charnelle, s'il est admis qu'ils peuvent, indépendamment des déterminismes auxquels demeure soumise toute créature, prendre conscience d'absolus tels que le bonheur, le bien, la vérité et la beauté, et qu'ils peuvent effectivement prendre des décisions libres¹, alors l'approche historique change du tout au tout.

2. Spécificité de l'histoire

Si l'on accepte le bien-fondé de cette seconde attitude, l'histoire ne cesse pas d'être une « version molle » des sciences de la nature, mais elle a son originalité irréductible et ses méthodes propres. En étudiant les paroles et les actions de certains êtres humains, l'historien ne se contentera pas de définir des lois et catégories assez générales pour intégrer infailliblement tous les événements particuliers. Lois et catégories resteront utiles pour donner des premières approximations et développer des analogies. Mais le but de l'historien sera de saisir ce que les acteurs de l'histoire ont d'unique, chacun pour sa part et ensemble, dans

1. La décision peut être considérée comme libre lorsque le sujet choisit lui-même l'action qu'il entreprend et peut – au moins jusqu'à un certain point – l'engager sans être en cela le jouet passif de forces internes ou externes dont les effets cumulés ne suffisent pas à rendre compte de sa volonté singulière ni des gestes qu'il pose.

l'interdépendance qui caractérise chaque communauté¹. Cet objectif est inesquivable pour prendre en compte la liberté d'un acte humain. Dans chaque acte libre, le sujet agissant crée, dans un jeu de relations avec d'autres sujets et avec quantité de facteurs impersonnels, quelque chose, qui porte la marque spécifique de sa singularité, de sa qualité d'être qui se détermine lui-même². De plus, pour comprendre n'importe quel sujet agissant, il faut regarder non seulement ses paroles et ses actions, mais encore l'ensemble de son activité jusqu'à la fin de sa vie. Ce n'est qu'à cette condition qu'il est possible d'espérer découvrir quelque chose du sujet singulier qui a tenté de « s'accomplir » en disant ceci ou en faisant cela.

Si le « sujet humain » est un être libre, indissolublement charnel et spirituel, tout ce qu'il dit et fait est une expression de sa vie intérieure. Le défi que doit relever l'historien est alors d'interpréter ces signes comme révélateurs de la personnalité du sujet agissant.

Une telle tâche ne peut cependant être menée à bien si le chercheur se cantonne dans une position objectivement neutre et considère le sujet agissant comme un simple objet à étudier selon les méthodes des sciences de la nature. Pour comprendre « l'univers » d'un acteur de l'histoire (ses intentions, ses buts, ses modes d'évaluation), il faut d'une certaine manière pénétrer son âme, se mettre « sur la même longueur d'onde », afin de percevoir ses paroles et ses gestes comme des expressions de sa personnalité singulière. On peut, à la suite de Paul Ricoeur, appeler « foi par hypothèse » cette sympathie qui donne accès à d'autres subjectivités en partageant leurs points de vue, leurs valeurs et

1. Cf. Walter Kasper, *Jésus le Christ*, trad. américaine, Paulist Press, New York, 1977, p. 47-48 (trad. fr., rééd., Cerf, Paris, 1996).

2. Bien entendu, dans la réalité quotidienne, la plupart des individus n'exercent pas pleinement leur liberté, mais restent soumis aux diverses pressions de leur milieu et aux constantes de leur personnalité. Mais même les actes les plus banals demeurent libres jusqu'à un certain point, dans la mesure où l'individu cède plus ou moins consciemment à ces pressions internes et externes, et ainsi ne perd que librement sa liberté. C'est pourquoi un des problèmes (ou plutôt un des mystères) les plus graves que pose la domination nazie en Allemagne est celui de savoir comment tant de libertés ont pu être aussi facilement manipulées à des fins aussi diaboliques.

leurs projets¹. Il va de soi que cette sympathie ou « foi par hypothèse » n'exclut aucunement la distance critique. Lorsqu'on s'efforce de voir le monde à travers les yeux d'un autre sujet, il ne faut pas pour autant se confondre avec lui. C'est même là une condition pour garder conscience de la singularité de ce sujet². Sans ce mélange de « foi par hypothèse » et de distance critique, la plus impressionnante accumulation de faits sur un individu peut ne rien signifier ou être arbitrairement interprétée. Lorsqu'au contraire ces deux approches opposées sont combinées, il devient possible d'atteindre la réalité de la personne, même lorsque les documents disponibles sont incomplets ou altérés. La « foi par hypothèse » est en tout cas ce qui permet d'éviter ou au moins de réduire le risque de substituer son propre « univers » à celui du sujet que l'on étudie.

Beaucoup d'êtres humains (si ce n'est la majorité), bien qu'ils soient capables d'aspirations plus hautes, recherchent le bonheur dans la poursuite de ce qui ne pourra que les décevoir : le plaisir, les biens matériels et le pouvoir. Leur déception n'est, de surcroît, pas due qu'à la tyrannie de leurs appétits : d'autres individus et aussi des catastrophes naturelles contribuent à leur cruelle désillusion. Et même si quelqu'un s'acharne avec constance à ne cultiver que la bonté et à ne rechercher que la vérité, la mort mettra inévitablement fin à sa quête. En un mot, l'histoire est tragique, parce que les interventions permanentes de la nature rendent vains en ce monde tous les efforts pour atteindre le bonheur durable qui est le but de l'existence humaine. Si celle-ci est condamnée à l'échec dans le cadre de l'histoire, l'inesquivable question qui se pose est celle d'un sens transcendant à cette histoire. **L'historien** ne peut l'ignorer, même s'il doit se reconnaître incapable d'y répondre. Le travail historique conduit ainsi, dans sa logique même, au-delà de lui-même : il oblige à concevoir une philosophie ou une théologie de l'histoire, pour affronter le problème du sens.

1. Ce développement est tributaire de l'analyse de Paul Ricœur, *op. cit.*, note 13, p. 28-29.

2. Cette distance critique doit également permettre de détecter les manques de sincérité dans les intentions, les attitudes et les actions. Une sympathie systématique ne suffit pas pour se mettre vraiment à la place d'un autre : il faut encore de la perspicacité.

II. L'historien face à Jésus

Puisque le christianisme consiste à croire que le Fils de Dieu s'est fait homme et est entré dans l'histoire humaine en Jésus de Nazareth, les chrétiens doivent admettre que cet homme-là entre dans le domaine accessible à la recherche historique.

Toutefois, l'historien se trouve, face à Jésus, de prime abord dans une situation complexe, voire déconcertante. Jésus lui-même n'a rien écrit et n'a érigé aucun monument. Les exégètes doivent concéder que nous n'avons sur lui aucun témoignage direct. En confrontant les données formelles fournies par diverses sources non chrétiennes du début du ^{ie} siècle et les données contenues dans les écrits du Nouveau Testament, les érudits peuvent objectivement établir que les évangiles sont fondés sur des récits de témoins oculaires – des hommes et des femmes qui étaient disciples de ce Jésus. Les événements de la vie terrestre et de la mort de Jésus ont donc été filtrés (et vraisemblablement modifiés) par des transmissions au cours de deux générations. Il y a eu deux et souvent trois médiations : les disciples de Jésus ont passé leurs récits aux communautés qu'ils fondaient et qui se les sont appropriés, puis les évangélistes ont soit exploité ces reformulations, soit interrogé les disciples survivants. Paradoxalement, il en va tout autrement pour les apparitions de Jésus après sa mort. Paul en donne un témoignage personnel et direct. Sa *Première lettre aux Corinthiens* (15, 5-7) reprend de plus le récit précoce d'apparitions du Ressuscité à Pierre, à Jacques, aux Douze et à plus de cinq cents frères dont la plupart étaient encore en vie lorsque Paul rédigea ce texte en 55 ou 56. Il faut encore relever que, moins de vingt ans après sa mort et ses apparitions consécutives à sa prétendue résurrection, Jésus était nommé Seigneur par les chrétiens de Palestine et salué comme maître de son peuple et de l'univers au même sens que Yahvé dans l'Ancien Testament (cf. *1 Corinthiens* 16, 22). Enfin, selon un hymne certainement antérieur à la rédaction par Paul de sa *Lettre aux Philippiens* (2, 6-11), Jésus était proclamé d'un rang égal à Dieu avant qu'il s'anéantisse en prenant la condition humaine et même d'esclave en se faisant obéissant jusqu'à la mort sur une croix – ce pour quoi Dieu le Père l'avait exalté et lui avait donné son Nom même.

Essayons maintenant, au moins schématiquement, d'appliquer à ce

personnage de Jésus tel que les documents disponibles permettent de l'approcher chacun des deux modèles d'investigation historique qui ont été rapidement décrits plus haut.

Si l'on part de l'hypothèse que l'histoire n'est qu'une « version molle » des sciences de la nature, il faut faire entrer chaque événement dans le cadre de catégories prédéfinies. On tombe alors fatalement dans l'ornière qu'ont imperturbablement suivie tant de représentants de la première, de la « nouvelle » et de la « nouvelle nouvelle » vague d'exégètes « libéraux » : Jésus est conformé à un stéréotype plus ou moins explicite et dépeint comme un prophète de la fin des temps, un sage charismatique, un héros de la contre-culture ou un révolutionnaire, etc. Même si l'on recourt à des critères généralement admis pour différencier avec plus ou moins de certitude les témoignages « authentiques » sur Jésus des traditions moins fiables qui auraient été inventées par l'Église, les résultats varieront selon les idées préconçues de chacun, mais toujours selon le même procédé : une partie des documents historiques sera rejetée ou déformée pour permettre à l'exégète de faire bien clairement entrer « son vrai » Jésus dans la catégorie qu'il a choisie par avance.

Si l'on adopte, en revanche, l'autre démarche historique – celle qui présuppose que tout être humain a une dimension spirituelle qui le rend libre et singulier -, les résultats seront bien différents. Lorsqu'on entreprend de lire le Nouveau Testament en mettant entre parenthèses ses propres a priori idéologiques, il devient possible de pénétrer le « monde » des rédacteurs de l'Écriture et de leurs contemporains. Partager tous leurs présupposés, leurs attentes, leurs valeurs et leurs réactions aux événements n'est bien sûr faisable que jusqu'à un certain point. Mais la singularité de la personne de Jésus peut, dans ces conditions, impressionner comme elle a marqué ceux dont le témoignage est préservé dans les évangiles et les autres écrits du Nouveau Testament. Les critères d'« authenticité » des documents sur Jésus seront vraisemblablement très proches de ceux utilisés par les exégètes de n'importe quelle vague « libérale ». Mais les conclusions seront radicalement différentes¹. Même si, après avoir ingurgité une bonne

1. Si l'on examine les critères habituels d'authenticité historique (par exemple la convergence d'attestations multiples, l'opposition aux tendances dominantes dans le contexte culturel de la rédaction, l'embaras

dose de ce que l'on appelle aujourd'hui « l'herméneutique du soupçon », on s'acharne à fouiller le Nouveau Testament pour y dénicher une concurrence malsaine entre ceux qui écrivent et réécrivent le message de Jésus, la sincérité et la fiabilité des auteurs ne fait guère de doute. Avec un extraordinaire mélange de respect et de liberté, ils transcrivent ce qu'ils ont reçu de témoins oculaires prêts à donner leur vie pour attester la vérité de ce qu'ils rapportent et qui le prouvent bientôt par le martyre : Pierre qui a suivi Jésus dans sa vie terrestre et l'a vu ressuscité, Paul auquel le crucifié est aussi apparu, Jacques, frère du Seigneur... Si l'on s'en tient au critère d'authenticité le plus largement admis, celui de la convergence des attestations¹, force est de reconnaître que certains (et non des moindres) des événements historiquement reconstituables de la vie de Jésus ne sont intégrables dans aucun schéma préconçu et résistent donc à toute interprétation banalisante. Indiquons quelques-uns de ces événements.

a. L'histoire d'Israël compte de nombreux prophètes. Or les diverses traditions sur Jésus s'accordent pour lui reconnaître une prétention sans précédent : celle d'enseigner non pas au nom de Yahvé, comme les autres prophètes, mais de sa propre autorité, proclamée absolue. Sa parole accomplit la Loi en en changeant la lettre. Sa relation à Dieu n'est pas celle d'une créature face au Créateur, mais celle d'un fils à son père (Abba). Et Jésus exige une allégeance inconditionnelle, qui doit l'emporter même sur les liens de famille les plus sacrés, mais lui-même passe sa vie dans une obéissance totale à Dieu.

b. L'histoire des religions compte de nombreux mythes de dieux qui meurent et ressuscitent. Mais elle ne peut rien trouver d'analogue à la liste des apparitions dans la *Première aux*

maladroit du rédacteur, etc.), on s'aperçoit que, dans une large mesure, ces critères sont conçus pour faire ressortir l'irréductible originalité de la personne de Jésus telle qu'elle transparaît dans les témoignages. Pour une discussion de ces critères d'authenticité, voir J. P. Meier, *op. cit.* Pour un point de vue sensiblement différent, voir mon *Jésus-Christ*.

1. Ce critère permet de déclarer « historiques » les événements concernant Jésus qui sont attestés par au moins trois des différentes sources de la tradition : les trois Synoptiques, le Quatrième Évangile, les Épîtres (et en particulier le corpus proto-paulinien).

Corinthiens ni aux récits du tombeau vide dans les évangiles. Il n'existe pas d'autre exemple de personnage historique dont les partisans et l'un des ennemis auraient soutenu qu'il aurait accédé à une vie divine et immortelle de telle sorte que ses apparitions auraient dynamisé ses disciples et donné lieu à un mouvement missionnaire d'ampleur planétaire. Qui plus est, ces disciples ont donné leur vie pour attester leur foi en la résurrection de ce soi-disant agitateur qui avait été crucifié.

c. L'histoire des religions compte en revanche de nombreux personnages qui ont été élevés au rang de dieux : certains rois et empereurs de leur vivant même, ou Siddharta Gautama plusieurs siècles après sa mort dans une des ramifications du bouddhisme, ou encore Mahomet, qui a reçu de certains de ses prosélytes des attributs divins longtemps après son décès. Mais le fait que des adeptes d'une religion aussi farouchement monothéiste que celle d'Israël reconnaissent à un homme crucifié la qualité divine si rapidement après son exécution ignominieuse n'a rigoureusement aucun parallèle dans l'histoire. Si cet événement s'était produit en Inde, où tout être humain est tenu pour divin de par sa nature même, il n'y aurait au fond rien là de surprenant. Mais l'idolâtrie était en Israël à l'époque de Jésus le crime le plus abominable.

L'historien qui ne se dissimule pas ces faits ni ne les déforme doit en conséquence envisager l'hypothèse qu'un phénomène aussi unique a une cause non moins unique. Il ne peut toutefois pas aller plus loin, sous peine d'abuser de ses compétences scientifiques. Sa recherche butera ainsi sur une énigme insoluble, puisque le « Jésus de l'histoire », c'est-à-dire ce qu'il peut intellectuellement reconstituer du personnage demeure inexplicable avec les outils conceptuels dont il dispose dans son domaine. Une telle entreprise ne saurait, de soi, conduire automatiquement à la foi. Elle peut cependant y préparer en forçant à se poser la question : qui est cet homme ?

III. En quête du sens du « Jésus de l'histoire »

Ce qui peut le plus sûrement mener l'historien à la foi (ou procurer une justification historique à sa foi s'il est déjà croyant), c'est la combinaison de son travail scientifique avec un questionnement sur le sens de l'histoire. Si l'on recherche l'ac-

complissement des aspirations humaines les plus hautes, comme la jouissance de la vérité dans sa plénitude, la bonté et l'amour pur, il est aisé de s'apercevoir qu'en principe, aucune réponse satisfaisante ne peut être trouvée dans les limites de l'histoire. Cette prise de conscience peut préparer à envisager la possibilité d'un sens transcendant.

Si l'on devine au moins intuitivement que ce sens transcendant ne peut, pour répondre à l'attente de l'homme, que consister en une victoire définitive de la vérité, de la bonté et de l'amour sur les puissances de l'erreur, du mal et de la mort, et si l'on étudie les témoignages du Nouveau Testament en les comparant aux textes sacrés d'autres religions, alors le mystère du Christ peut s'imposer comme une réponse plausible à la quête existentielle d'un sens. Mais peut-être cette réponse n'est-elle rien de plus que la projection des élans humains les plus nobles – le mythe le plus séduisant que l'humanité ait jamais produit? C'est ici que la reconstitution partielle de la réalité de Jésus, le « Jésus de l'histoire » peut jouer un rôle décisif : la figure de Jésus telle qu'elle apparaît dans le Nouveau Testament a un enracinement objectivement vérifiable dans l'histoire. Il faut alors prendre le témoignage du Nouveau Testament dans son intégralité pour comprendre le phénomène unique du « Jésus de l'histoire », car si l'on exclut au départ l'hypothèse que la foi chrétienne est véritable, l'histoire réduit forcément Jésus à une énigme insoluble. C'est ainsi que le travail historique peut entrer dans une recherche existentielle du sens et contribuer à établir ou à fortifier la rationalité de la foi en Jésus le Christ. Il ne s'agit pas d'imposer par la raison que Jésus de Nazareth est le Fils de Dieu fait homme, mais de reconnaître une telle option comme éminemment raisonnable¹.

Ainsi, ce qui, dans la perspective de la foi, apparaissait comme un inconvénient devient providentiel : le fait que Jésus lui-même n'ait pas écrit une seule ligne mais ne peut être connu que par le témoignage de ses disciples (et des disciples de ses disciples) fait

1. Ce développement doit beaucoup à l'apologétique d'Hans Urs von Balthasar : seuls trouvent convaincante la foi chrétienne ceux qui sont sensibles à la forme de l'amour divin telle qu'elle est révélée dans sa plénitude dans le Christ. Voir *L'amour seul est digne de foi*, tr. fr. Aubier, Paris, 1981, rééd.

ressortir la relation indissoluble entre la foi personnelle et la foi de l'Église : la foi de chacun en Jésus repose sur le témoignage de l'Église apostolique et, en sens inverse, la foi en Jésus mène à reconnaître son Église comme le lieu où sont véritablement compris et authentiquement interprétés son enseignement et le mystère de sa personne.

Si l'on dresse un bilan personnel, la décision de la foi en Jésus apparaît comme le fruit de la transformation progressive ou soudaine du chercheur par la grâce. Sans la grâce de Dieu (qu'il faut souvent du temps au chercheur pour reconnaître comme telle), l'intuition que la vérité, la bonté et l'amour désintéressé sont le sens ultime de l'existence humaine est pratiquement impossible.

La grâce peut même être nécessaire dans la recherche purement scientifique qui s'efforce de reconstituer la personnalité de Jésus par des méthodes historiques. Peut-on, sans que l'Esprit Saint intervienne, s'ouvrir à la singularité de Jésus en laissant tomber tout a priori et s'introduire dans « l'univers » des rédacteurs du Nouveau Testament ? Seul l'Esprit de Dieu peut brancher sur la « longueur d'onde » qui permet d'entrer en communication avec Jésus tel qu'il apparaît dans les témoignages du Nouveau Testament. C'est ce que Paul Ricœur appelait la « foi par hypothèse ». Le paradoxe est que c'est précisément la grâce divine qui donne à l'historien d'utiliser correctement les critères scientifiques de l'authenticité, sans faire entrer le phénomène de Jésus dans des schémas préconçus et inadéquats.

Ce qui se produit dans la recherche historique sur Jésus est du même ordre que ce que l'on peut relever à propos de la spéculation métaphysique sur le fond de la réalité. Ce n'est qu'au sein des révélations judéo-chrétienne et islamique et ce n'est pas sous l'influence de la grâce de Dieu que la rationalité humaine est capable d'accomplir sa tâche la plus haute, qui est de montrer philosophiquement que Dieu existe. La philosophie judéo-chrétienne explique par ses propres méthodes et avec des arguments « techniques » que Dieu existe, mais de telles « preuves » ne peuvent en fait être données que dans le champ ouvert par l'auto-Révélation de Dieu. Bien qu'elles soient parfaitement valables en elles-mêmes,

ces démonstrations n'emportent l'adhésion que de ceux qui sont ouverts à l'option d'une foi surnaturelle¹.

La raison pour laquelle la question philosophique de l'existence de Dieu et la question historique du personnage de Jésus ne peuvent recevoir de réponse convenable sans le secours de la grâce divine réside dans la nature même de ces deux questions. L'une et l'autre acculent le chercheur à une décision existentielle qui, à l'étape où nous sommes de l'Histoire du Salut, dépend de l'accueil fait à la grâce. D'où ce paradoxe que seule la grâce donne à la raison humaine de jouer son rôle pour reconnaître philosophiquement que Dieu existe et historiquement que le phénomène de Jésus est inexplicable. Que ce soit en métaphysique ou en histoire, la rencontre avec Dieu ne peut laisser indifférent. Une histoire parfaitement objective et neutre de Jésus est encore plus impossible que celle d'un « sujet humain » ordinaire. Pour comprendre n'importe quelle personne, on l'a vu tout à l'heure, il faut une « longueur d'onde » commune, une « foi par hypothèse ». Dans le cas de Jésus, rejeter cette « foi par hypothèse » revient à repousser la grâce de l'Esprit-Saint. Un tel refus empêche de comprendre la divinité de Jésus et donc à la nier telle qu'elle se manifeste à la fois dans l'histoire et à la subjectivité humaine.

Il doit alors être clair que les divergences entre les diverses reconstitutions historiques de Jésus ne sont pas fondées sur un manque de cohérence entre les données objectives, et qu'elles ne viennent pas seulement du fait que les historiens n'ont pas tous les mêmes méthodes d'investigation ni les mêmes centres d'intérêt, mais aussi de ce que les historiens n'ont pas tous la même attitude existentielle face à l'auto-Révélation de Dieu dans le Christ. Comme il le fut au cours de sa vie terrestre, Jésus demeure au long de l'histoire un « signe de contradiction » et quiconque l'étudie est forcé de dévoiler les recoins les plus secrets de son cœur (cf. *Luc* 2, 34-35).

Au terme de cet exposé nécessairement caricatural, tentons de

1. Étienne Gilson parvient à des conclusions semblables au sujet des preuves de l'existence de Dieu chez saint Thomas d'Aquin. Voir *Le thomisme : Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris, 1983, rééd.

résumer les réponses qui peuvent maintenant être données à la question initiale du rôle en théologie du « Jésus de l'histoire ».

1. Renoncer aux recherches historiques sur Jésus sous le prétexte que cette entreprise n'a produit qu'une cacophonie d'interprétations divergentes, lesquelles ont alimenté le scepticisme, serait aussi injustifié que d'imposer comme objet de la foi une reconstitution particulière de la personne de Jésus.

2. Dans la mesure où l'historien se soumet aux exigences de sa méthodologie en s'ouvrant sans a priori à « l'univers » unique de son sujet, sa reconstitution du personnage historique de Jésus rend un signalé service à la théologie. Son travail montre que les questions qu'il rencontre ne peuvent être résolues dans le cadre de la science historique.

3. L'étude du « Jésus de l'histoire » ne mènera à la foi qu'à la condition d'être accompagnée d'une quête existentielle du sens de l'histoire, avec l'espérance au moins implicite du triomphe de la vérité, de la bonté et de l'amour.

4. C'est paradoxalement la grâce de Dieu qui libère l'historien et lui permet de tirer le meilleur parti de la méthode qu'il choisit en ouvrant son horizon jusqu'à la possibilité du surnaturel dans l'histoire de Jésus. La grâce joue un rôle encore plus décisif dans la quête existentielle de l'historien : elle lui fait dépasser les limites de sa discipline afin de lui donner de percevoir dans l'histoire de Jésus de Nazareth la pleine révélation par Dieu de l'amour dans toute sa pureté.

Traduit de l'anglais par Jean Duchesne

Rock Kereszty, cistercien ; professeur de théologie à l'université de Dallas (Texas), membre du comité de rédaction de *Communio* Amérique du Nord. A publié : *Jésus-Christ. Fundamentals of christology*, New York, Alba, 1991, pp. 3-20.

Michaël FIGURA

Rencontrer le Christ dans l'Église

1. Chercher et trouver Jésus-Christ

Dans ses homélies sur l'évangile de Luc, Origène traite du passage relatif au premier pèlerinage de Jésus vers Jérusalem (*Luc* 2, 41-52). Jésus, âgé de douze ans, est recherché par ses parents qui, au comble de l'inquiétude, finissent par le retrouver, trois jours après, dans le Temple de Jérusalem. Origène écrit à ce propos : « Note bien le lieu où ceux qui cherchent Jésus ont fini par le trouver, afin que, toi aussi, tu le trouves si tu le cherches avec Joseph et Marie... Cherche donc toi aussi Jésus dans le temple de Dieu, cherche-le dans l'Église, cherche-le parmi les docteurs qui sont dans le Temple et ne s'en écartent pas. Si tu le cherches ainsi, tu le trouveras. » Origène revient à ce récit mettant en scène Jésus dans le Temple à l'âge de douze ans : « C'est aussi dans la douleur qu'ils (Joseph et Marie) cherchaient le Fils de Dieu. Et où le trouvent-ils? "Dans le Temple"; c'est là que l'on trouve le Fils de Dieu. Si, toi aussi, tu cherches le fils de Dieu, commence par le Temple, hâte-toi d'y aller, c'est là que tu trouveras le Christ, parole et sagesse, le Christ, Fils de Dieu². »

1. *Homélies sur l'évangile de Luc*, Hom. 18 (FC 4/1, 211).

2. *Op. cit.*, Hom. 19 (FC 4/1, 221).

Ce récit de Luc qui nous montre les parents de Jésus le retrouvant trois jours après dans le Temple, et l'interprétation d'Origène qui fait du Temple l'Église, indiquent à tout homme qu'il faut chercher le Christ dans le temple de Dieu, c'est-à-dire dans l'Église où l'on peut trouver la parole et la sagesse du Christ, qui est le Fils même de Dieu. Cela peut sembler suspect de prime abord lorsque l'on songe au vieil adage qui veut que hors de l'Église il n'y ait point de salut. Cependant Origène lui-même, dans l'interprétation qu'il donne de ce passage, n'entendait pas la recherche et la découverte de Jésus de manière exclusive et triomphaliste, mais les présentait comme une offre positive : « Si tu as déjà longtemps cherché – peut-être en vain – le Christ comme ton espérance et ta vie, essaie une fois encore avec l'Église. Elle est un lieu privilégié pour rencontrer le Christ. » Il continue d'en être ainsi à notre époque où l'Église est pourtant plutôt considérée par certains chrétiens comme un obstacle à leur rencontre personnelle avec le Christ. Sans l'Église en effet, nous ne saurions pratiquement rien de Jésus-Christ et nous n'aurions pas les Écritures pour nous familiariser avec le Christ.

Malgré toutes les limites de son humanité, c'est dans l'Église que nous trouvons Jésus-Christ, lui qui en est le Seigneur et la Tête. Henri de Lubac a ainsi formulé le lien indissoluble qui unit le Christ et l'Église : « Et ceux qui acceptent encore la personne de Jésus tout en refusant l'Église, savent-ils qu'au fond c'est à Elle qu'ils doivent de Le connaître?... Jésus est vivant pour nous... " Sans l'Église, le Christ, nécessairement, se volatiliserait, s'émietterait, disparaîtrait. " Et que serait l'humanité si on lui avait retiré le Christ ?¹. »

2. La présence de Jésus-Christ dans l'Église

Dès le début de la constitution dogmatique sur l'Église, Vatican II fait référence au lien unissant l'Église à Jésus-Christ : « L'Église est, dans le Christ, en quelque sorte le sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen de l'union intime avec

1. H. de Lubac, *Paradoxe et mystère de l'Église*, Paris, Aubier-Montaigne 1967.

Dieu et de l'unité de tout le genre humain (*Lumen gentium*, LG 1). » Les images bibliques de l'Église énumérées dans *Lumen gentium* 6 parlent également du lien unissant l'Église à Jésus-Christ. L'image la plus importante selon saint Paul pour comprendre ce qu'est la communauté est l'image du corps, c'est-à-dire d'un organisme constituant une unité à travers la diversité de ses membres (cf. 1 *Corinthiens* 12, 12). Dans *l'épître aux Éphésiens* (4, 12-15 et sq.) le Christ est désigné comme la tête du corps qu'est l'Église.

L'Église est si étroitement liée au Christ que celui qui trouve l'Église a trouvé le Christ. « C'est par l'Église qu'Il (Jésus-Christ) continue à vivre par-delà la distance historique, qu'il nous parle aujourd'hui, qu'il est aujourd'hui près de nous, notre Maître et Seigneur, notre Frère qui nous unit les uns aux autres. Et l'Église, en étant la seule à donner Jésus-Christ, en le rendant présent et vivant dans le monde, en l'enfantant à nouveau constamment dans la foi et la prière des hommes, donne à l'humanité une lumière, un repère et une mesure sans lesquels on ne pourrait plus se la représenter. Quiconque souhaite trouver la présence du Christ dans l'humanité ne peut le faire contre l'Église, mais seulement en Elle¹. »

Ce thème de la présence de Jésus-Christ dans l'Église est développé dans la *Constitution sur la sainte Liturgie* de Vatican II. Il y est dit au point 7 : « Pour l'accomplissement d'une si grande œuvre (le mystère pascal), le Christ est toujours là auprès de son Église, surtout dans les actions liturgiques. Il est là présent dans le sacrifice de la messe, et dans la personne du ministre, " le même offrant maintenant par le ministère des prêtres, qui s'offrit alors lui-même sur la croix " et, au plus haut point, sous les espèces eucharistiques. Il est là présent par sa vertu dans les sacrements au point que lorsque quelqu'un baptise, c'est le Christ lui-même qui baptise. Il est là présent dans sa parole, car c'est lui qui parle tandis qu'on lit dans l'Église les Saintes Écritures. Enfin, il est là présent lorsque l'Église prie et chante les psaumes, lui qui a promis : " Là où deux ou trois sont rassemblés en mon nom, je suis là, au milieu d'eux " (*Matthieu*, 18,20). »

1. J. Ratzinger, *Warum ich noch in der Kirche bin*, in : H.Urs von Balthasar/J. Ratzinger, *Zwei Plddoyers*, Munchen² 1971, 69.

Ce texte conciliaire fondamental nous dit que Jésus-Christ est présent dans la messe de différentes façons¹. Dans l'harmonieuse diversité des chemins que nous pouvons prendre pour aller à lui, il nous rappelle que Jésus-Christ est présent dans l'Église et que la liturgie est un lieu privilégié pour faire l'expérience de cette présence : « *ut legem credendi lex statuat supplicandi* » (« afin que la loi de la prière détermine la loi de la foi »)².

2.1. La présence de Jésus-Christ dans la liturgie

Toute la liturgie de l'Église est une rencontre avec le Christ comme le fait observer Vatican II dès le début de la constitution sur la sainte Liturgie (cf. *Sacrosanctum Concilium*, 2). C'est dans la liturgie que l'œuvre de notre rédemption se manifeste par des signes, car la liturgie est l'accomplissement du service sacerdotal de Jésus-Christ tourné vers la gloire de Dieu et le salut et la sanctification de l'homme. « La liturgie ainsi comprise ne pouvant être en fin de compte accomplie que par Jésus-Christ lui-même, il s'ensuit logiquement qu'il est lui-même le sujet de la liturgie. Cependant, il n'accomplit pas seul la liturgie, mais le fait avec son Corps et par son Corps qui devient ainsi le sujet secondaire de la liturgie³. »

La participation active des croyants constitue un élément essentiel de la liturgie. C'est le sacerdoce commun de tous les baptisés qui les rend capables de cette attitude. La liturgie, sous toutes ses formes, présuppose la présence du Christ qu'elle rencontre en plénitude : prière, annonce de la parole, célébration de l'eucharistie, distribution des sacrements, service.

La présence du Christ dans la liturgie est un événement dynamique. La rencontre du Christ dans la liturgie doit être solennisée par des hommes qui, provenant de cette communauté liturgique, vivent avec lui.

1. Cf. l'ouvrage fondamental de F. Eisenbach, *Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst. Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des I. Vatikanischen Konzils*, Main 1982.
2. *Dignitatis humanae* 246.
3. F. Eisenbach, *op. cit.*, pp. 350 et suivante

2.2. La célébration de l'Eucharistie est le centre de la liturgie

Vatican II voit dans l'Eucharistie la source et le sommet de toute la vie chrétienne¹. L'Église vit de l'Eucharistie². Aussi la célébration de l'Eucharistie constitue-t-elle la forme de rencontre la plus intense avec le Christ dans l'Église. L'Eucharistie est l'actualisation du sacrifice du Christ sur la Croix et le mémorial (*memoriale, anamnesis*) de l'acte rédempteur du Seigneur qui culmine dans la Croix et la Résurrection. Le sacrifice eucharistique est le sacrement d'amour, le signe de l'unité, le lien de la charité, le banquet pascal dans lequel le Christ est mangé, l'âme est comblée de grâce, et le gage de la gloire future nous est donné³.

La *Constitution sur la sainte Liturgie* parle de la présence du Christ dans le sacrifice de la messe et dans la personne de celui qui accomplit la fonction sacerdotale (n° 7). Le Christ, dans la personne du prêtre, convoque en effet l'assemblée à la célébration eucharistique et la dirige. Le prêtre représente Jésus-Christ. Il en a reçu le pouvoir par le sacrement de l'ordre qui, par l'imposition des mains et la prière, a fait de lui l'icône du Christ, tête de l'Église, et lui a confié, de la part de l'Église, la mission de représenter le Christ et son œuvre de rédemption. Par le sacerdoce commun de tous les baptisés, la communauté participe activement à la célébration eucharistique. Elle reconnaît dans la fonction du prêtre la présence du Seigneur qui lui donne le salut et la rédemption, ainsi que la force de servir les hommes, et invite toute l'humanité à la gloire de Dieu.

La rencontre de Jésus sauveur avec les croyants se développe dans la célébration liturgique où la parole de Dieu est annoncée et le sacrifice du Christ célébré. La « table de la parole de Dieu » et la « table du Corps du Seigneur » a forment une unité interne. Au centre de la liturgie se trouve le mémorial eucharistique à l'intérieur duquel le Christ lui-même est présent au travers du pain et du vin qui se changent en son Corps et en son Sang. Au moment de la communion, le Seigneur, présent sous

1. Cf. *Lumen Gentium* 11.
2. Cf. *Lumen Gentium* 26.
3. *Sacrosanctum concilium* 47.
4. *Sacrosanctum concilium* 51; 48; *Dei verbum* 21.

les signes du pain et du vin, devient notre nourriture pour la vie éternelle. Ignace d'Antioche appelle l'Eucharistie «remède d'immortalité, antidote pour ne pas mourir, mais pour vivre en Jésus-Christ pour toujours»¹. En recevant l'Eucharistie, nous faisons déjà l'expérience de la présence du salut : le Christ est pour nous la vie et donc la victoire sur la mort.

La célébration eucharistique, centre de la liturgie, est donc aussi le sommet de toute la vie chrétienne. Le chrétien y rencontre de la façon la plus directe le Seigneur ressuscité qui donne à sa vie son sens ultime : vivre dans la communauté du Christ, vivre, dès ici-bas, auprès de lui, pour un jour être à jamais dans la communauté céleste du Dieu trinitaire et de tous ceux qui auront été sauvés. Ce sens de la vie qui lui est offert permet au chrétien de se pencher en ce monde sur la détresse de ses frères et de travailler à rendre le monde digne de l'homme, car c'est notre monde, dans sa totalité, que l'Eucharistie veut transformer en règne de Dieu : « règne de vie et de vérité, règne de grâce et de sainteté, règne de justice, d'amour et de paix »².

2.3. La présence du Christ dans les sacrements

Tous les sacrements sont des signes de la rencontre du Christ dans l'Église. Mais il existe une hiérarchie des sacrements qui fait que l'on peut distinguer entre « *sacramenta maiora* » (baptême et Eucharistie) et « *sacramenta minora* » (confirmation, pénitence, onction des malades, ordre et mariage). La *Constitution sur la sainte liturgie* dit que la force du Christ est présente dans les sacrements (n° 7)³.

Le baptême est la porte qui ouvre l'accès à tous les autres sacrements. Il nous configure au Christ mort et ressuscité. Il incorpore le nouveau chrétien à la communauté des croyants et donc à l'Église. Par la confirmation, nous recevons le sceau de

1. Ignace d'Antioche, *Éphésiens*, 20, 2.
2. Extrait de la préface du dimanche du Christ roi de l'univers.
3. Sur la présence du Seigneur « avec sa puissance » dans les sacrements, cf. F. Einsenbach, *op. cit.*, 464-472.

l'Esprit-Saint qui appelle le chrétien à devenir témoin de Jésus-Christ et du salut qu'il opère¹.

Le sacrement de pénitence nous réconcilie avec Dieu et l'Église et nous offre à nouveau la grâce sanctifiante reçue au baptême. Même si nous commettons des péchés véniels qui ne suppriment pas la communion avec Dieu et l'Église, recevoir le sacrement de pénitence est néanmoins une bonne façon de réfléchir à sa vie sous le regard de Dieu et de chercher à rétablir sans réserve la communion avec Lui et l'Église.

L'onction des malades permet au chrétien de faire l'expérience du Christ comme médecin et sauveur dans des situations où sa santé est en péril. Le Christ est aussi près des malades dans les moments extrêmes de leur existence.

Le mariage entre chrétiens fait également partie du mystère du salut de Dieu en Jésus-Christ. La relation entre le Christ et l'Église illumine celle qui unit l'homme et la femme (*Éphésiens* 5, 32). Le mariage lui-même participe de l'amour du Christ pour l'Église : le don que l'homme fait de lui-même à sa femme et l'amour de la femme pour son mari reflètent le Christ qui a donné sa vie et la dépendance constante de l'Église par rapport au Christ. Le mariage est donc rencontre du Christ et la famille chrétienne, une espèce d'« Église domestique »².

2.4 La présence de Jésus-Christ dans sa parole

Aux termes de la *Constitution sur la sainte Liturgie*, Jésus-Christ est présent dans sa parole, car c'est lui qui parle lorsque les Écritures Saintes sont lues dans l'Église (n° 7). Après le concile, la théologie de la parole de Dieu et la présence du Christ dans la liturgie de la parole lors de la proclamation en Église, ont suscité une attention plus importante que celle dont

1. *Lumen gentium* 11; cf. *Apostolicam actuositatem* 11.

2. Cf. H. Volk, *Zur Theologie des Wortes Gottes*, dans *Gesammelte Schriften* 3, Mainz 1978, 19-35 (première publication 1962) ; L. Scheffczyk, *Von der Heilsmacht des Wortes. Grundzüge einer Theologie des Wortes*, München 1966.

elles avaient joui jusqu'alors ¹. Dans la discussion théologique actuelle, la science liturgique a considérablement contribué à cet état de fait en développant une théologie de la proclamation et de l'efficacité de la prédication en matière de salut.

Le chrétien rencontre Jésus-Christ lui-même dans la proclamation de la parole de Dieu dans l'Église : « C'est lui (le Christ) qui, par toute sa présence et par la manifestation qu'il fait de lui-même par paroles et oeuvres, par signes et miracles, ... confirme que Dieu lui-même est avec nous pour nous arracher aux ténèbres du péché et de la mort et nous ressusciter à la vie éternelle » ².

Dans l'évangile de Jean, Jésus dit à ses disciples : « Les paroles que moi je vous ai dites, sont esprit et elles sont vie » (*Jean* 6, 63). La rencontre du Christ dans sa parole nous remplit de l'Esprit-Saint et nous offre une vie nouvelle qui émane de la communion d'écoute et d'accueil – notamment dans l'eucharistie – de Jésus-Christ. La proclamation de la parole du Christ nous appelle simultanément à décider si nous axerons toute notre existence sur cette parole de vie qu'est le Christ lui-même.

2.5. La présence de Jésus-Christ dans la prière de l'Église

Énumérant les modes de présence du Christ à son Église, la constitution sur la sainte Liturgie mentionne en dernier lieu qu'il est également présent lorsque l'Église prie et chante (n° 7). Ce mode de présence est lié à la promesse du Seigneur : « Là où deux ou trois sont rassemblés en mon nom, je suis là, au milieu d'eux » (*Mathieu* 18, 20).

Les déclarations les plus importantes concernant la présence de Jésus-Christ dans la prière de l'Église se trouvent dans l'introduction théologique au chapitre relatif à la prière des Heures (*Sacrosanctum Concilium* 83-87). Le Christ, par son

1. Cf. F. Sobotta, *Die Heilswirksamkeit der Predigt in der theologischen Diskussion der Gegenwart* (= TThSt 21), Trier 1968 ; H. Jacob, *Theologie der Predigt. Zur Deutung der Wortverkündigung durch die neuere katholische Theologie*, Essen 1969.

2. Cf. F. Eisenbach, *op. cit.*, p. 573.

incarnation, a apporté sur terre cet hymne « qui se chante éternellement dans les demeures célestes ». « Il s'adjoint toute la communauté des hommes et se l'associe dans ce cantique de louange (*Sacrosanctum Concilium* 83).

L'action de grâces constitue également un élément essentiel de la liturgie eucharistique (cf. SC 106). C'est notamment dans la liturgie eucharistique que se concrétisent la prière et le chant de l'Église dont il est question dans SC 7.

L'homme doit répondre en parole et en actes à la parole et aux actes de Dieu touchant à son salut ¹. La réponse est la louange de l'Église à laquelle se joignent les membres du Corps mystique du Christ qui rendent ainsi grâces à Dieu pour la décision de Sa volonté de les sauver (cf. *Éphésiens* 1, 3-14) et pour son action salvatrice en Jésus-Christ. La prière de l'Église terrestre est un écho de la louange céleste apportée sur cette terre par le Fils de Dieu incarné. Celui qui se joint à cette louange de l'Église, rencontre Jésus-Christ.

Sacrosanctum nous présente différents modes de présence du Christ à son Église. Ils nous conduisent tous, chacun à sa façon, à rencontrer Jésus-Christ. La rencontre avec le Christ dans l'Église se produit notamment dans la parole et dans l'Eucharistie. La parole de Dieu attend que nous répondions, la liturgie eucharistique, que nous rendions grâces, l'une et l'autre, que nous menions une vie de foi, d'espérance et de charité correspondant à la grandeur du don de Dieu.

3. L'Église comme communion

Il ne saurait être question de développer sous ce point tout ce que dit Vatican II sur l'ecclésiologie conçue comme communion ². Il s'agit bien plutôt de donner quelques indications sur la rencontre du Christ dans l'Église en prenant comme point de

1. Cf. W. Kasper, *Kirche als Communio. Überlegungen zur ekklesiologischen Leitidee des II. Vatikanischen Konzils*, dans *id.*, *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, 272-289 ; M. Kehl, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg ³ 1994, 320-402.

2. Saint Cyprien, *De Dominica oratione* 23 (Corpus Christianorum, Series Latina III A, 105).

départ la notion et le contenu de la communion, idée directrice de l'ecclésiologie du Concile.

Dans l'ecclésiologie conçue comme communion, l'Église apparaît comme « une seule réalité complexe, faite d'un double élément humain et divin » (*Lumen Gentium* 8). Tandis que pendant les trois derniers siècles, l'accent était d'abord mis sur l'aspect visible et hiérarchique de l'Église, le Concile part du mystère de l'Église que seule la foi permet de comprendre. Aussi le premier chapitre de la constitution dogmatique sur l'Église traite-t-il du « mystère de l'Église ». Cela reprend une notion fondamentale de la Bible qui caractérise la réalité du salut divin apparaissant et se manifestant de façon visible.

Le mystère de l'Église consiste en ce que, par le Christ, nous avons, dans l'Esprit, accès auprès du Père pour devenir ainsi participants de la nature divine (*Lumen Gentium* 1-4). La communion de l'Église est l'image de la communion éternelle du Dieu trinitaire : « Ainsi l'Église universelle apparaît comme " un peuple qui tire son unité de l'unité du Père et du Fils et du Saint-Esprit " » (*Lumen Gentium* 4)¹.

Dans l'Église, l'homme qui recherche un havre dans la communauté, est accueilli dans la communauté trinitaire du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Seul le Dieu trinitaire qui s'est révélé en Jésus-Christ, peut combler le cœur de l'homme qui aspire au bonheur, à la paix, à la liberté, à la justice et à l'amour. « Pendant ce temps, tout homme demeure à ses propres yeux une question insoluble qu'il perçoit confusément... Dieu seul peut pleinement y répondre et d'une manière irrécusable » (*Gaudium et Spes* 21). Dieu nous a donné cette réponse en Jésus-Christ : « En réalité, le mystère de l'homme ne s'éclaire vraiment que dans le mystère du Verbe incarné » (*Gaudium et Spes* 22). Par la rencontre du Christ dans l'Église, l'homme qui cherche le sens de sa vie trouve une réponse dépassant les possibilités humaines. Dieu donne un sens à la vie qui est la communion avec Lui s'accomplissant dès ici-bas dans les sacrements, notamment le baptême et l'Eucharistie. Cette communion avec Dieu enracine pleinement la vie d'ici-bas dans la vie éternelle vers laquelle nous tendons encore et qui

1. Cf. M. Figura : *L'Église, sacrement universel du salut*. [Communio](#), XXI, n° 2, 15-26 (1996).

nous est offerte sans retour dans la communion céleste avec Dieu et dans la communion des Saints.

La communion avec Dieu, que réalisent la parole de Dieu et les sacrements, débouche sur la communion des chrétiens entre eux. Elle se matérialise concrètement dans la communion des Églises particulières fondées par l'Eucharistie : « C'est en elles et à partir d'elles qu'existe l'Église catholique, une et unique » (*Lumen Gentium* 23). À l'intérieur des Églises particulières (diocèses), le chrétien rencontre d'abord l'Église dans la communauté paroissiale. Tel est le lieu où il peut concrètement expérimenter la structure de l'Église comme communion : dans le témoignage de la foi (*Marturia*), dans le service divin, qui atteint son sommet dans l'Eucharistie dominicale (*Leiturgia*) et dans le service caritatif apporté à ceux qui se trouvent dans la détresse (*Diakonia*).

L'Église n'existe pas pour elle-même. Aussi la rencontre du Christ dans l'Église n'est-elle pas seulement un événement qui se produit dans tel chrétien. L'Église-communion est aussi sacrement de salut pour le monde¹. Celui qui rencontre le Christ dans l'Église, doit aussi témoigner par sa vie que l'amour de Dieu touche le monde entier et que Dieu a fait de l'Église le sacrement de son salut universel. Dieu veut en effet, par la communion de l'Église, renouveler toute chose dans le Christ, comme le dit magnifiquement Irénée de Lyon, et ainsi préparer définitivement le royaume de Dieu dans lequel « Dieu règne sur tout et en tout » (1 *Corinthiens* 15, 28).

Il y a donc plusieurs voies ou façons de rencontrer le Christ dans la communion de l'Église.

4. Demeurer dans le Christ - Demeurer dans l'Église

Les écrits johanniques évoquent particulièrement souvent le fait de demeurer : demeurer, pour l'homme, en Dieu, en Jésus-Christ, dans sa parole, dans son amour. Demeurer est un aspect important de la réponse donnée par l'homme à l'amour qui

1. *Adversus Haereses* III, 18, 1.7 (*Sacrosanctum concilium* 211, 342-370).

nous est offert en Jésus-Christ. Dans l'image de la vigne en saint Jean, Jésus parle avec une insistance particulière du fait de demeurer : « demeurez en moi, comme moi en vous. De même que le sarment ne peut porter de fruit par lui-même s'il ne demeure en la vigne, ainsi

vous non plus, si vous ne demeurez en moi » (*Jean* 15, 4). Il s'agit de demeurer en réciprocité : nous dans le Christ et le Christ en nous. L'exhortation à demeurer est une invitation à la fidélité. Cette fidélité se manifeste en ce que ces paroles demeurent en nous (15, 7), que nous gardons ses commandements (15, 10), que nous demeurons dans son amour (15, 9) et que nous aimons les uns les autres comme Jésus nous a aimés (15, 12). Nous devons demeurer et persévérer dans cet amour. La condition en est que nous restions des sarments de la vigne du Christ : « car, hors de moi, vous ne pouvez rien faire » (15, 5). Sans le Christ, nous serions coupés de l'origine de notre existence et de la vraie vie, d'où l'exhortation pressante à demeurer en lui. Une vie de l'amour que le Christ nous a apporté et auquel il nous invite, serait à la longue vouée à l'échec. Aussi faudrait-il toujours joindre nos voix à la prière des deux pèlerins d'Emmaüs : « Reste avec nous, car le soir vient et déjà le jour baisse » (*Luc* 24, 29).

Souvent les difficultés commencent quand demeurer en Jésus-Christ prend une tournure concrète. Cela conduit à aborder la question de demeurer dans l'Église. Le nombre des chrétiens qui ne sentent plus tenus de rester dans l'Église, ne cesse d'augmenter. L'image actuelle de l'Église contribue peut-être chez certains à cet état de fait. Mais, au cours de son histoire presque bimillénaire, l'Église n'a jamais été une communauté aussi parfaite et idéale que d'aucuns la souhaitaient.

Les points suivants, même simplement esquissés, pourraient être importants afin de demeurer dans l'Église :

- L'Église n'est pas d'abord notre Église que nous formons et que nous constituons. Dans notre communauté ecclésiale, c'est l'Église de Jésus-Christ qui doit apparaître. Ce qui compte en définitive, c'est l'Église de Dieu « qu'il s'est acquise par son propre sang » (*Actes des Apôtres* 20, 28) ; en dépit de la faiblesse humaine de ses membres, l'Église nous offre en Jésus-Christ, la voie, la vérité et la vie (*Jean* 14, 6). C'est de lui que notre vie tire son principe directeur

qui nous donne sens et consistance, même dans des situations sans issue à vue humaine ;

- l'Église nous offre la foi que nous ne pourrions pas découvrir seuls. Elle nous entraîne dans cette foi dont une multitude indicible d'hommes a reconnu avant nous qu'elle pouvait porter et leur vie et leur mort. Au fond, il n'y a pas de croyant séparé des autres ; il n'en existe que dans la communauté des croyants ;
- l'Église ponctue les différentes étapes de notre vie par sa prière, sa bénédiction et ses sacrements ; par l'annonce de la parole et par la charité, l'Église ne cesse de nous indiquer l'amour du prochain comme signe des disciples de Jésus ;
- enfin, l'Église, par sa proclamation et ses sacrements, nous oriente vers la vie éternelle qui est le but ultime de notre pèlerinage sur cette terre.

Si nous faisons coïncider en ce sens la demeure dans le Christ et la demeure dans l'Église, nous pouvons rendre grâce pour la rencontre du Christ qui nous est offerte dans l'Église.

Traduit de l'allemand par Pierre de Fontette
Titre original : Christusbegegnung in der Kirche

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

Franciszek MICKIEWICZ

Le règne de Jésus-Christ, éternel et universel

DANS la prière synagogale des « Dix-huit bénédictions » dont le texte a commencé de se développer avant la venue du Christ, on demandait à Dieu : « Fais que nos juges redeviennent comme autrefois, et nos conseillers comme à l'origine ; et règne sur nous, toi seul »¹. De même, dans la prière connue sous le nom de « *Avinu malkenu* », une sorte de litanie, les Hébreux invoquaient Dieu à 44 reprises comme « Notre Père, notre roi », et entre autres choses s'adressaient à lui en ces termes : « Notre Père, notre roi, nous n'avons d'autre roi que toi »². Ces textes (et l'on pourrait en citer encore beaucoup d'autres), reflétaient déjà la conviction que le peuple élu s'est forgée pendant toute son histoire très dramatique et a conservée du temps de Jésus : la certitude que Dieu est le seul souverain d'Israël. Lui seul connaît la destinée future de sa nation sainte, et c'est lui seul qui la conduit vers le salut final. Selon le plan divin, ce salut s'accomplira à la fin des temps (eschatologiques), annoncée et décrite par les prophètes, et les auteurs apocalyptiques annoncent le grand Jour du Seigneur, où Dieu apparaîtra victorieux dans l'état actuel de l'univers et, après

1. *Bénédictions* XI. La citation est extraite de *Testi giudaici per lo studio del Nuovo Testamento*, H. G. Kippenberg et G. A. Wewers, Eds., Brescia, 1987, p. 192.

2. Cf. C. Di Sante, *La Preghiera di Israele. Alle Origini della liturgica cristiana*, Casale Monferrato, 1991, pp. 213-214.

avoir jugé les vivants et les morts, ces derniers ressusciteront pour recevoir leur juste récompense, qui initiera une ère nouvelle sur une terre nouvelle et dans des cieux nouveaux ¹.

Ainsi l'espérance d'Israël s'orientait vers un avenir inconnu, oh Dieu serait intervenu dans l'histoire humaine. Les rabbins se demandaient comment ceci serait réalisé : ils répondaient tous, en s'appuyant sur les prophètes : en ces temps finaux, Dieu suscitera son Oint (c'est-à-dire le Messie, issu de la lignée de David) et en fera le souverain et le libérateur eschatologique d'Israël. Dieu le dotera de la force nécessaire pour purifier Jérusalem des païens, anéantir les pécheurs et libérer Israël. Il régnera comme un roi juste, inspiré par Dieu, et conduira son peuple vers une splendeur glorieuse ². Au temps du second temple, alors qu'Israël se trouvait une fois de plus sous une domination païenne, l'espérance messianique devint encore plus vive. Chaque fois qu'apparaissait un personnage exceptionnel, comme Theudas ou Judas le Galiléen (cf. *Actes des Apôtres* 5, 36, 37), le peuple tournait ses regards vers lui et le suivait, mais était rapidement déçu, n'ayant pas trouvé en lui l'accomplissement de son espoir.

De même, lorsque Jésus, le Maître de Nazareth, inaugura son enseignement, le cœur du plus grand nombre commença à battre plus fort, car ses prêches se concentraient sur l'annonce du Royaume de Dieu. Mais là aussi son message suscita bien des discussions, spéculations et controverses, et finalement des désillusions. Paradoxalement la pomme de discorde devint la personne même de Jésus et son rôle dans le Royaume qu'il annonçait. La communauté des chrétiens transposa sur son maître toutes les appellations d'honneur qui figuraient dans l'attente eschatologique du judaïsme : Messie, Fils de David, Roi, Rédempteur etc... Par contre, les Hébreux ne crurent pas en ses paroles, le renièrent, et aujourd'hui encore continuent

1. Sur ce point voir D. S. Russel, *L'apocalittica giudaica* (200 av. J-C – 100 ap. J-C), Brescia, 1991, pp. 125-128.

2. Cette attente a trouvé son expression par exemple dans les *Psaumes de Salomon* élaborés dans le milieu pharisien (voir en particulier le *Psaume* 17). Cf. E. Lohse, *L'Ambiente des Nuovo Testamento*, Brescia 1980, pp. 207-208. Sur cette question voir encore A. Chouraqui, *Il Pensiero ebraico*, Brescia 1989, p. 24.

d'attendre la venue du roi messianique et de son royaume de salut.

Ainsi, après avoir présenté ces attentes et cette espérance du peuple biblique, ainsi que la foi des chrétiens dans la mission messianique de Jésus, nous voulons surtout dans le présent article nous arrêter sur les textes qui parlent de la dignité du Christ et de son rôle dans le Royaume de Dieu. En particulier, nous voudrions répondre à cette question : de quelle manière et par quelle signification cette dignité et ce rôle réalisent-ils les prophéties anciennes sur le Messie-Roi ? Et si Jésus est Roi, pouvons-nous peut-être aller jusqu'à penser qu'existent simultanément deux royaumes, celui de Dieu et celui du Christ ? Avant de nous attaquer à ces deux problèmes, rappelons d'abord ce que dit Jésus sur le Royaume de Dieu.

L'annonce du Royaume dans les évangiles synoptiques

Selon les Synoptiques, Jésus place *le* Royaume de Dieu (en hébreu : *malkut Yhwh*) au cœur de son message ¹. Le thème du Royaume et de son pouvoir ouvre et clôt tout l'enseignement de Jésus (cf. *Matthieu* 4, 17 ; 28, 18), et sur ce thème se concentrent presque toutes les paraboles, dont le but est de faire découvrir le profond mystère de la royauté de Dieu au moyen de comparaisons et d'images prises dans la vie de tous les jours, avec un langage simple et facile à comprendre. Dans ces courts récits Jésus présente Dieu comme un Roi miséricordieux qui offre aux hommes le pardon et la communion de manière totalement gratuite, qui se penche sur eux et les absout de leurs méfaits, qui veut régner parmi eux et en eux par un pur don de bienveillance et sans conditions (cf. *Matthieu* 20, 1-16). C'est bien pourquoi les premiers bénéficiaires

1. Pour les nombreux passages consacrés au Royaume de Dieu dans les Évangiles synoptiques, nous nous référons spécialement à H. Flender, *Die Botschaft Jesu von der Herrschaft Gottes*, Munich, 1968, pp. 30-51 ; R. Nordsieck, *Reich Gottes – Hoffnung der Welt. Das Zentrum der Botschaft Jesu*, Neukirchen – Vluyn 1980 ; G. Iammarone, *Gesù di Nazaret, Messia del Regno e Figlio di Dio. Lineamenti di cristologia*, Padoue, 1995, pp. 49-56.

privilegiés de son Royaume étaient les infirmes, les marginaux, les pécheurs abandonnés, les pauvres, les affligés. Tous sont heureux, dit Jésus avec force dans son Discours sur la montagne, « car le Royaume des cieux leur appartient » (*Matthieu*, 5, 3-10). C'est à tous ceux-là que Dieu veut rendre la justice, la dignité, la communion de vie.

L'essentiel de l'activité publique de Jésus est constitué par ses miracles¹. Les équivalents en grec du mot « miracle » (*dunamis*, *teras*, *semeion*, *ergon*) montrent qu'il ne s'agit pas de simples « prodiges » destinés à provoquer l'émerveillement ou la stupeur, même si à la suite des nombreuses guérisons le peuple était saisi de crainte et considérait avec admiration son évangile comme « une doctrine nouvelle enseignée avec autorité » (cf. *Marc* 1, 27 ; 2, 12 ; 5, 42 etc...). A la vérité, la *dunamis* représente l'acte divin de puissance et de salut qui libère l'homme de l'esclavage du péché, de la maladie et du Malin qui est l'adversaire du Royaume de Dieu. Jésus ne se présente jamais comme un thaumaturge qui veut attirer les foules à lui par des gestes extraordinaires, et ne fait pas de miracles pour se faire une réputation. Il ne guérit que pour libérer l'homme de tous les maux qui détruisent son corps et son âme, et pour éveiller en lui la foi dans le Royaume de Dieu. De cette manière, ses gestes deviennent les moyens par lesquels le Royaume vient en ce monde. Il dit lui-même : « Si je chasse les démons avec le doigt de Dieu, c'est que le Royaume de Dieu vous est parvenu » (*Luc* 11, 20 ; cf. *Matthieu* 12, 28). Par ses actes, il se présente comme celui qui peut changer ce qui dirige le monde et la vie humaine, de par l'introduction de la domination de Dieu, là où régnaient jusqu'alors Satan et le mal qu'il provoque².

1. Les miracles de Jésus sont décrits dans de nombreux livres et articles, c'est pourquoi nous ne voulons pas nous arrêter davantage sur ce point. Pour des études qui soulignent l'importante des miracles dans la prédication du Royaume de Dieu, on peut rappeler F. Mussner, *Die Wunder Jesu. Eine Hinführung*, Munich, 1967; R. Latourelle, *Miracles de Jésus et théologie du miracle*, Montréal-Paris 1986 ; J. P. Charlier, *Signes et prodiges. Les miracles dans l'Évangile*, Paris 1987. Voir aussi le numéro de *Communio*, « Les miracles », t. 14, n° 5 (1989).

2. Cf. R. E. Brown, *An Introduction to New Testament Theology*, New York – Mahwah 1994, pp. 64-66.

Bien que le thème du Royaume de Dieu soit prédominant dans toute la prédication de Jésus, et nonobstant le fait qu'il soit venu lui-même pour rapprocher le Royaume des hommes et les hommes du Royaume, on ne trouve dans aucun de ses propos une définition de ce qu'il entendait par cette expression. Ce n'est qu'en lisant ce qu'il disait, en analysant ses gestes les plus surprenants, chargés d'un sens, de références et d'allusions à sa mission et à sa personne, ce n'est qu'ainsi que l'on peut dire – comme l'écrit G. Iammarone – que « pour lui le Royaume était essentiellement l'action par laquelle Dieu a choisi d'intervenir dans la vie des hommes, ses créatures, pour leur manifester sa présence et leur apporter le salut ; cette action prend naissance et se développe dans le temps, se crée un domaine au sein de l'histoire, mais ne trouvera son accomplissement qu'à la fin des temps, quand Dieu aura vaincu toutes les forces du mal qui s'opposent à sa présence salvatrice parmi les hommes et dans le monde »¹.

Jésus-Christ est Roi

L'enseignement de Jésus et ses actes ont montré par ailleurs qu'il possède lui-même une grande puissance qui ne peut être égalée par aucune force humaine. Il domine en effet les réalités qui imposent à l'homme un dur et inexorable joug, et dont personne ne peut se libérer par soi-même : le démon, le péché, les maladies incurables. Si l'homme a vraiment la foi, s'il s'ouvre à Dieu et laisse Jésus agir, celui-ci intervient pour faire disparaître tout ce qui empêche l'accès au Royaume de Dieu. C'est la raison pour laquelle le peuple s'aperçut très vite que c'était bien Jésus qui réalisait les anciennes prophéties sur le Messie, et l'appela fils de David (*Matthieu* 9, 27. 15, 22. 20, 30-31. 21, 9 etc...) ou encore le roi d'Israël (*Jean* 1, 49; 6, 15).

Il faut néanmoins prendre conscience du fait que la foi chrétienne est née, dans sa plénitude, lors des rencontres des apôtres avec Jésus ressuscité. Seuls, ces événements ont amené les disciples à une compréhension plus profonde de sa

1. G. Iammarone, *op. cit.*, p. 50.

mission et de sa personne. Ils ont réalisé que c'était justement par la vie et la passion de Jésus que s'étaient accomplis les desseins salvateurs de Dieu. Celui qui avait annoncé le Royaume était devenu maintenant celui par lequel le Royaume avait pris désormais sa forme définitive, en devenant le Royaume du Christ ¹.

Les premiers auteurs chrétiens, persuadés que Jésus était le Messie annoncé dans l'Ancien Testament, ont étudié attentivement les deux Écritures, suivant ainsi l'exemple de Jésus lui-même qui après sa résurrection, « en commençant par Moïse et par tous les prophètes », a expliqué aux disciples d'Emmaüs « ce qui se rapportait à lui » (*Luc* 24, 27). Parmi les nombreuses prophéties messianiques, la plus étudiée était la promesse que Dieu avait faite à David : « Ta maison et ta royauté subsisteront à jamais devant moi, et ton trône sera affermi à jamais ». (2 *Samuel* 7, 16). Luc exprime les opinions de la communauté primitive sur ce texte lorsqu'il indique clairement au commencement de son évangile, dans les réponses de l'ange Gabriel à Marie, que cette promesse a déjà été accomplie par la naissance de Jésus, fils du Très-Haut : « Le Seigneur Dieu lui donnera le trône de David, son père ; il règnera sur la maison de Jacob pour les siècles, et son règne n'aura pas de fin » (*Luc* 1, 33). Matthieu suit la ligne de cette même méditation quand il raconte la visite des Mages, qui sont venus à Jérusalem convaincus qu'y venait le maître « le roi des Juifs », et ont ressenti dans leur cœur le devoir de lui rendre hommage (*Matthieu* 2, 2). Toutefois il faut remarquer que le comportement et l'action de Jésus ne coïncidaient pas avec l'attente de la plupart des juifs et leur interprétation des Écritures. Cela apparaît en particulier à deux moments de gloire dans son activité, quand le peuple était prêt à l'acclamer comme un roi : d'une part après la multiplication des pains (dans la version de *Jean* 6, 15) d'autre part lors de son entrée à Jérusalem (*Matthieu* 21, 1-11 etc.). Jésus n'a profité d'aucune de ces deux occasions pour devenir un roi dans ce monde. A cet égard, en définitive, le titre de « roi des Juifs » est devenu la cause de sa mort, écrite par Pilate sur la croix, et a suscité les insultes et les moqueries des soldats et des Juifs

1. *Ibid.*, pp. 112-113.

(cf. *Luc* 12, 35-38 etc.). Néanmoins et paradoxalement, c'est précisément par la croix que s'est pleinement réalisée la royauté de Jésus. Saint Jean la met encore plus clairement en évidence en décrivant la crucifixion comme l'exaltation de Jésus, qui affirme finalement devant Pilate qu'il est roi (*Jean* 18, 36-37) et, dressé comme le serpent dans le désert (*Jean* 3, 14), attire à lui tout l'univers (12, 32). Le récit du quatrième évangéliste est si dense de signification que nous devons bientôt y revenir pour explorer ses vastes perspectives.

Après la résurrection de Jésus et son ascension vers le ciel, les chrétiens ont reconnu en lui le Christ élevé à la droite de Dieu, comme on peut le lire à la fin de l'évangile de saint Marc : « Le Seigneur Jésus, après avoir parlé avec eux, fut élevé jusqu'au ciel et assis à la droite de Dieu (*Marc* 16, 19). Cette profession de foi, comme tous les récits évangéliques, s'est développée à la lumière de la résurrection, par laquelle l'affirmation messianique de Jésus s'est accomplie; il occupe effectivement la place d'honneur à la droite de Dieu, comme l'avait prophétisé le psalmiste (*Psaume* 110, 1) : « Le Seigneur a dit à mon Seigneur : siège à ma droite, j'ai fait de tes ennemis l'escabeau de tes pieds ».

Cette prophétie paraissait si importante aux yeux des auteurs chrétiens qu'elle est devenue l'une des phrases de l'Ancien Testament la plus citée dans le Nouveau Testament ¹, et qu'elle s'est finalement intégrée dans le symbolisme de la foi chrétienne. Elle s'est mise au service de la théologie ancienne de la communauté chrétienne pour prouver la dignité du Seigneur ressuscité. Dans l'un des passages de l'Évangile est racontée la discussion entre Jésus et les pharisiens à Jérusalem, au cours de laquelle ce psaume était cité par référence à Jésus (*Matthieu* 22, 41-46). Le but de cette scène était la démonstration de la dignité de Jésus, qui apparaît comme le plus grand des fils de David et qui se présente en fait comme le *Kyrios*, le Seigneur et le Fils de Dieu lui-même. Initialement le psaume concernait l'intronisation à Jérusalem du roi,

1. Les textes les plus importants sont : *Matthieu* 22, 44; *Marc* 12, 36; 14, 62; 16, 19 ; *Actes des Apôtres* 2, 34 s.; *Romains* 8, 34 ; 1 *Corinthiens* 15, 25 ; *Éphésiens* 1, 20 ; *Colossiens* 3, 1; *Hébreux* 1, 3. 13 ; 8, 1 ; 10, 12 s.; 12, 2; 1 *Pierre* 3, 22.

de la lignée de David. Selon l'explication de J. Gnilka ¹, un ministre du Temple invitait probablement le roi au nom de Yahvé à prendre place à la droite du Seigneur.

Il est possible qu'à l'origine, le trône royal était disposé à côté de l'arche d'alliance, considérée comme le trône de Dieu, de sorte que les rois d'Israël, quand ils étaient intronisés, devaient prendre place à la droite du Seigneur, qui de siècle en siècle était considéré toujours plus comme l'unique souverain d'Israël. Jésus, véritable descendant de David, affirme dans son dialogue avec les pharisiens qu'il sera assis à la droite de Dieu, et qu'ainsi il annonce sa glorification après sa mort et sa résurrection. Dans les conceptions et la théologie bibliques, être assis à la droite de Dieu dans le ciel signifie une participation effective à la royauté divine ². Si Jésus après la résurrection, « était assis à la droite de Dieu dans le ciel », cela veut dire qu'il participe alors à la gloire de Dieu, à sa puissance et à sa divinité. Tout ceci était à la base des réflexions des auteurs chrétiens, qui ont commencé très rapidement à développer la théologie du règne du Christ universel et éternel.

La transcendance et l'universalité eschatologique du Royaume du Christ

Dans le quatrième Évangile, pendant son entretien avec Pilate, Jésus – comme nous l'avons déjà dit – reconnaît qu'il est roi, mais il explique aussitôt le sens profond de sa dignité^s : « Mon règne n'est pas de ce monde » (*Jean* 18, 36). En effet l'expression originale *hê basilea hê emê*, que l'on devrait traduire en « le règne, mon règne », fait ressortir la particularité du Règne du Christ. Il apparaît ici comme totalement distinct d'un règne dans le monde des hommes. Dans cette scène avec Pilate, Jean fait voir Jésus comme le roi souffrant : flagellé et raillé par les soldats en raison même de sa

1. *Il Vangelo di Matteo*, vol II, Brescia 1991, p. 392.

2. Cf. W. Grundmann, *Deksios*, dans le *Grande Lessico del Nuovo Testamento* (G. Kittel et G. Friedrich, Eds.), vol II, Brescia 1966, col. 839-840.

3. Cf. U. Vanni, *Regno « non da questo mondo » ma « regno del mondo »*. *Il Regno di Cristo dal IV Vangelo all'Apocalisse*, dans *Studia Missionalia* 33 (1984) 329-336.

royauté. Il insiste beaucoup sur des détails tels que la couronne d'épines et le vêtement de pourpre qui donnent une image caractéristique d'un roi dont le pouvoir est d'une autre nature que dans toute optique humaine. Les Juifs le rejettent, car ils recherchent pour eux un roi et un règne « de ce monde ». Ils ne veulent pas non plus que le gouverneur place sur la croix l'inscription qui déclare : « Jésus de Nazareth, roi des Juifs » (19, 19-21). Ce n'est pas par hasard que cette inscription, qui rappelle la cause de sa condamnation, était écrite « en hébreu, en latin et en grec » (19, 20), c'est-à-dire dans les trois langues qui couvrent tout le domaine du bassin méditerranéen. Le détail de l'Évangile de Jean met en relief l'universalité du Règne du Christ, comme il l'a dit lui-même : « Et moi, quand je serai élevé de terre, j'attirerai tous les hommes à moi » (12, 32). La croix fait ainsi ressortir la puissance universelle et la transcendance de la royauté de Jésus.

Les Synoptiques eux aussi mettent en évidence la même vérité, mais l'expriment d'une façon différente. Se référant au Psaume 110, ils rappellent un autre texte messianique non moins connu, celui de la vision du fils de l'homme dans le *Livre de Daniel* : « je contemplais, dans les visions de la nuit : voici, venant sur les nuées du ciel, comme un Fils d'homme; il s'avança jusqu'à l'Ancien et fut conduit en sa présence. A lui fut conféré empire, honneur et royaume, et tous les peuples, nations et langues le servirent. Son empire est un empire éternel qui ne passera point, et son Royaume ne sera point détruit » (*Daniel* 7, 13-14). Ce texte, écrit en araméen, exprime avec précision la dignité royale (*malku*) du Messie qui viendra dans l'avenir eschatologique. Mais le texte grec, qui constitue la référence des citations évangéliques, n'utilise qu'un seul terme, *basileia*, qui peut signifier soit le royaume dans son sens concret, soit la dignité royale, soit encore la domination dans son sens abstrait. Toutefois les Synoptiques ne doutent en aucune manière qu'il soit impossible d'appliquer au pouvoir du Christ le concept d'un royaume présent dans l'espace et le temps. Ils sont convaincus qu'il accomplit pleinement cette prophétie apocalyptique de *Daniel* 7, assumant

1. Cf. B. Klappert, *Regno — basileia*, dans le *Dictionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, (L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard, Eds.), Bologne, 1989, pp. 1524-1525.

un pouvoir et une autorité transcendants capables de s'exercer sans restriction. En effet, pour dissiper toute équivoque, Jésus affirme pendant sa dernière rencontre avec ses disciples : « tout pouvoir m'a été donné dans le ciel et sur la terre » (*Matthieu* 28, 18). Dans la très belle image du jugement dernier (*Matthieu* 25, 31-46), il parle de lui-même comme du Fils de l'homme qui prend délibérément l'apparence du roi eschatologique : il vient dans la gloire, accompagné du cortège des anges, s'asseoir sur le trône de la gloire et juger tous les hommes. La même idée se retrouve dans la parabole sur l'ivraie (*Matthieu* 13, 24-30. 36-43). Là encore, il s'agit du jugement dernier par lequel l'humanité sera séparée entre ceux qui seront sauvés, et ceux qui seront voués à la perdition. Celui qui prend cette décision est le Fils de l'homme, à qui appartient la puissance dans son Royaume (cf. aussi *Matthieu* 16, 28). La dernière et la plus claire allusion à la prophétie de Daniel se présente pendant le procès, dont le déroulement est raconté par les trois synoptiques (*Matthieu* 26, 24 ; *Marc* 14, 62 ; *Luc* 22, 69). Là encore, le procès constitue le point culminant dans la compréhension pleine et entière de l'Écriture. Il y apparaît clairement que Jésus ne veut pas procéder sur la terre à une révolution pour détrôner tel ou tel tyran (romain ou autre). Lui, par ses souffrances, garde une puissance illimitée qui commencera à s'exercer lorsqu'il viendra finalement sur les nuées pour conclure l'histoire de l'humanité¹.

Inspirée à la lumière de la résurrection, la communauté des chrétiens a essayé de compléter l'enseignement de Jésus au sujet de sa seconde venue sur terre. En effet, sa parousie n'était pas seulement un motif de joie et d'espérance, mais aussi une incitation à atteindre une vie de sainteté et sans péché. Les apôtres ont toujours gardé en mémoire ses paroles dans son enseignement eschatologique, où il annonçait qu'il viendrait à l'improviste, comme un voleur (cf. *Matthieu* 24, 43) ; 1 *Thessaloniens* 5, 5 ; 2 *Pierre* 3, 10 ; *Apocalypse* 3, 3 ; 16, 15), pour procéder au jugement de tous les hommes, donnant le salut à ceux qui lui seront restés fidèles. Certains d'entre eux tremblaient à la pensée d'une prochaine fin du monde,

1. Cf. M. Quesnel, *Jésus-Christ selon saint Matthieu. Synthèse Théologique*, Paris 1991, pp. 62-63.

monde, et saint Paul a estimé nécessaire d'expliquer à cet égard, dans sa *lettre aux Thessaloniens*, que les temps de la Parousie n'étaient pas encore venus. Mais lui aussi était conscient qu'un jour ou l'autre, encore inconnu de tous, la fin des temps se confirmerait et que le monde verrait s'établir le Royaume eschatologique de Dieu et du Christ.

À ce propos, le texte le plus explicite est 1 *Corinthiens* 15, 24-28 : « puis ce sera la fin, lorsqu'il remettra la Royauté à Dieu le Père, après avoir détruit toute principauté, domination et puissance. Car il faut qu'il règne jusqu'à ce qu'il ait placé tous ses ennemis sous ses pieds. Le dernier ennemi détruit, c'est la mort, car il a tout mis sous ses pieds... Et lorsque toutes choses lui auront été soumises, alors le Fils lui-même se soumettra à Celui qui lui a tout soumis, afin que Dieu soit tout en tous ». Comme on le voit immédiatement, saint Paul souligne ici avec force que l'espérance chrétienne toute entière se fonde sur la résurrection du Christ qui représente « les prémices de ceux qui se sont endormis » (15, 20-23). Cet événement met en relief à l'évidence la puissance du Christ et sa domination sur l'ensemble du monde matériel et spirituel. Toutefois le raisonnement de l'Apôtre devient plus obscur quand il constate qu'à la fin, le Christ rendra le Royaume à Dieu (15, 28). Il est peut-être vrai, comme l'affirme E. Lohse¹, que par cette affirmation le règne du Christ sera limité dans le temps, et devra seulement préparer l'avènement définitif du Royaume de Dieu qui, ensuite, durera éternellement? L'examen attentif de ce passage nous montre plutôt quelque chose de différent.

Avant tout il faut constater que cette analyse est également liée au contexte biblique que nous connaissons déjà², puisque Paul fait ici référence aux *Psaumes* 8, 6 et 110, 1, c'est-à-dire à des textes qu'il faut lire dans leur interprétation messianique, et qui évoquent la soumission de toutes choses aux pieds du Fils de l'homme, roi eschatologique. À plusieurs reprises, les auteurs du Nouveau Testament se servent de ces passages pour

1. Dans son commentaire : *Die Briefe an die Colosser und an Philemon*, Göttingen 1977, p. 13.

2. Cf. G. Barbaglio, *La Prima Lettera ai Corinzi. Introduzione, versione e commento*, Bologne 1996, pp. 828-830.

démontrer que la dignité royale revient au Christ ressuscité et glorifié, et que rien n'échappe à sa domination (cf. surtout *Actes des Apôtres* 2, 34s ; *Éphésiens* 1, 22 ; *Hébreux* 1, 13 ; 10, 13), comme le dit également l'auteur de la *Lettre aux Hébreux* : « Par le fait qu'il lui a tout soumis, il (Dieu) n'a rien laissé qui lui demeure insoumis » : et il ajoute immédiatement dans la phrase suivante : « Actuellement, il est vrai, nous ne voyons pas encore que tout lui soit soumis » (*Hébreux* 2, 8). Cela semblerait vouloir dire que le Royaume du Christ comporte un présent et un futur. Pour ce qui concerne le présent, c'est-à-dire pour son étape historique, la lutte incessante du Christ se poursuit toujours pour ramener au Père toute l'humanité rachetée, ainsi qu'un monde reconstruit selon ses désirs. L'histoire du salut ne prendra fin que lorsque toutes les forces opposées à Dieu seront vaincues, y compris la mort « qui est entrée dans le monde par l'envie du diable » (*Sagesse* 2, 24), et qui est l'adversaire le plus fort du Royaume de Dieu, parce que l'objectif de celui-ci a toujours été de donner à tous la vie éternelle. Cette étape historique reste donc toujours ouverte à l'étape future et éternelle, qui commencera le jour, appelé dans l'eschatologie biblique le Jour du Seigneur, où l'histoire du salut atteindra son terme et son objectif, et où commencera un monde nouveau où Dieu sera tout en tous¹.

Dans le même contexte, on peut également considérer le passage de 1 *Corinthiens* 24-28 comme un petit « excursus » eschatologique inséré dans les propos sur la résurrection. Et, dans cette optique, il n'existe aucune contradiction et donc aucune révolte entre le Royaume du Christ et le Royaume de Dieu² : en effet, si l'on veut distinguer deux étapes dans l'avènement du Royaume du Christ, il n'y a pas deux royaumes, celui du Christ et celui de Dieu, qui se situent dans le temps. Il n'existe qu'un seul Royaume, où le pouvoir n'appartient qu'à Dieu, Paul lui-même précise dans 1 *Corinthiens* 15, 27 que Dieu n'est – et ne peut être – compris qu'au travers des réalités déléguées à son Fils. Au contraire, il est

1. Cf. R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich. Eine biblisch-theologische Studie*, Freiburg in Breisgau 1959, pp. 208-209.

2. Voir de même : R. Schnackenburg, *op. cit.* p. 208 s.; G. Barnaglio, *op. cit.*, p. 831; G. D. Fee, *Primera Epistola a los Corintios*, Buenos Aires-Grands Rapids 1994, p. 856.

le seul qui n'est subordonné à personne. Mais cela ne veut pas dire que Paul propose dans sa théologie une idée de subordination selon laquelle le Christ est un être créé, inférieur au Père. La royauté du Christ peut être également appelée royauté de Dieu (cf. *Éphésiens* 5, 5), puisque Dieu agit dans le monde par l'intermédiaire de l'action salvatrice de son Fils bien-aimé, et exerce sa puissance en se servant de lui; d'autre part le Royaume eschatologique de Dieu peut être appelé Royaume du Christ (cf. 2 *Timothée* 4, 1), puisque le Christ ne sera jamais dépossédé de son état de dominateur de tout l'univers. Il participe vraiment à la royauté universelle de Dieu, consubstantiel au Père comme nous le confessons dans le Credo. Les textes bibliques nous offrent encore, à ce propos, quelque chose de plus. Ils évoquent même un échange effectif des pouvoirs entre le Fils et le Père. Le Fils prend à sa charge le devoir d'annoncer le royaume de son Père qui est dans les cieux, de convertir les hommes à Dieu et de leur ouvrir une entrée assurée dans son Royaume. Mais le Père, de son côté, veut tout partager avec son Fils. C'est pourquoi Jésus peut dire : « Tout m'a été remis par mon père » (*Matthieu* 11, 27) et prier aussi au Cénacle : « Tout ce qui est à moi est à toi, tout ce qui est à toi est à moi, et je suis glorifié en eux » (*Jean* 17, 10).

On peut mettre sur le même plan la réflexion de Paul dans *Colossiens* 1, 13-14, où il écrit : Dieu « nous a arrachés à l'empire des ténèbres et nous a transférés dans le Royaume de son Fils bien-aimé, en qui nous avons la rédemption, la rémission des péchés ». Ces deux phrases introduisent le lecteur au grand hymne (1, 15-20) probablement emprunté par Paul à la liturgie chrétienne primitive. Cet hymne solennel est une profession de foi qui donne au Christ divers qualificatifs, aux fins de le montrer comme chef de l'univers¹. Il possède la « primauté » sur toute chose, il est le « chef » de l'Église, il est le « Principe » et le premier-né de ceux qui ressuscitent d'entre les morts. Saint Paul résume tous ces qualificatifs, dans la phrase introductive, en une dignité royale conférant ainsi au Christ une supériorité sur tout être au ciel et sur

1. Cf. J.-N. Aletti, *Saint Paul. Épître aux Colossiens. Introduction, traduction et commentaire*, Paris 1993, p. 116 s.

terre. Même ici, on peut remarquer une concurrence entre le Royaume de Dieu et celui de son Fils bien-aimé. En fait, c'est le Père lui-même qui a transféré les croyants dans le Royaume de son Fils. Par cette formule, où il fait clairement allusion au *Psaume* 110, 1, saint Paul partage une fois encore la conviction de tous les chrétiens, selon laquelle par la résurrection et l'intronisation du Christ s'est accomplie la promesse messianique : Dieu placera son Oint à sa droite, à la place d'honneur¹. La lettre aux Colossiens n'assigne aucune limite à la durée du Royaume du Christ. Celui-ci semble établi pour toujours, puisqu'il procède de l'œuvre salvatrice du Christ, valable pour l'éternité.

Toutes ces certitudes et toutes ces réflexions sont rassemblées une fois encore, et remaniées dans le Livre de l'Apocalypse, où elles sont replacées dans un cadre typiquement eschatologique. L'auteur de cette dernière partie du Nouveau Testament fait état lui aussi de deux dimensions dans le Royaume du Christ². En premier lieu, nous trouvons, dans la grande introduction doxologique au chapitre des symboles, l'affirmation que le Royaume du Christ se concrétise déjà dans le domaine de l'histoire. « Le septième ange sonna ; alors, au ciel, des voix clamèrent : la royauté du monde est acquise à notre Seigneur ainsi qu'à son Christ; il règnera dans les siècles des siècles » (*Apocalypse* 11, 15). Ainsi le Christ règne déjà maintenant sur les hommes. Son royaume « n'est pas de ce monde », comme il l'a dit lui-même à Pilate (*Jean* 18, 36), mais tant que ce monde existe, il se matérialise en lui. Le Royaume ne peut être séparé de la réalité historique, mais en même temps n'est pas compatible avec le mode de vie sur terre; c'est pour cela que se produit un conflit, une lutte incessante entre les puissants de cette terre qui protègent jalousement leur petit pouvoir, et le seul roi de l'univers qui veut façonner le monde à son image pour le bien de l'homme. Les potentats humains persécutent l'Église, conscients (ou non) que de cette manière ils se révoltent contre celui à qui appartient tout pouvoir. Mais ils ne sont pas en mesure de vaincre la

puissance de Dieu : au contraire, en s'opposant au principe du Salut, ils provoquent leur propre ruine, comme Babylone, complètement détruite par le feu et anéantie (cf. *Apocalypse* 17-18), et dont le sort symbolise la défaite de tout pouvoir qui reste obstinément hostile à Dieu. À cet égard les images symboliques de l'Apocalypse signifient que malgré tous les efforts des hommes qui visent à détruire le Royaume divin, le Christ fera aboutir son plan salvateur et, dans les derniers temps, le renouveau du ciel et de la terre (cf. *Apocalypse* 20-21).

La dimension historique achevée, il ne reste que la dimension eschatologique et éternelle du royaume divin. L'auteur de l'Apocalypse essaie, en utilisant beaucoup d'images symboliques mais bien enracinées dans les textes de l'Ancien Testament, de faire comprendre au lecteur la réalité de cette dernière dimension. Le plus impressionnant à ce niveau est peut-être le fait que le pouvoir du Christ est mis en parallèle avec le Royaume de Dieu. Après la victoire sur le grand dragon, c'est-à-dire sur « le diable et le Satan » (*Apocalypse* 12, 9), une grande voix dit en effet: « Désormais le salut, la puissance et la royauté sont acquises à notre Dieu, et la domination à son Christ » (12, 10). Cette victoire remportée sur le pouvoir du Malin, alliée au jugement dernier de tous les êtres ressuscités des morts, et à la défaite finale de tout ce qui s'oppose à Dieu et qui est jeté dans l'étang de feu (20, 7-15), conduisent à l'émergence du monde nouveau, décrit comme la Jérusalem céleste, comblée de richesses extraordinaires (21, 9-27). Et c'est au milieu de cette cité sainte, qui vit dans la transcendance divine et semble éternelle, qu'apparaît le trône « de Dieu et de l'Agneau » (22, 1-3), où toute cette vie prend sa source. L'image du trône revient à de nombreuses reprises dans l'Apocalypse, et chaque fois « montre une capacité d'influence active et de dominations sur l'histoire des hommes »³. Le Fils de Dieu conserve pour toujours sur son corps glorieux les plaies de la Passion. Il reste pour toujours l'Agneau immolé (5, 6) qui avec son sang a racheté pour Dieu « des hommes de toutes races, langue, peuple et nation » (5, 9) et à qui, par sa résurrection, appartient « l'honneur, la gloire et la puissance dans les siècles des siècles » (5, 13).

1. Cf. E. Lohse, *Die Briefe an die Colosser*, op. cit., p. 193.

2. Voir avant tout U. Vanni, op. cit., pp. 344-345 ; R. L. Thomas, *The Kingdom of Christ in the Apocalypse*, *Master's Seminary Journal* 3 (1992), 117-140.

3.

1. U. Vanni, op. cit., p. 354.

Parce qu'il a vaincu le monde du fait de sa mort (cf. *Jean* 16, 33), il peut s'appeler pour toujours « le Seigneur des seigneurs et le roi des rois » (*Apocalypse* 17, 4 ; 19, 16), chef absolu de l'univers, et peut ainsi partager le trône de Dieu son Père. Et néanmoins, sans aucun doute, il n'y a pas deux royaumes. Le seul royaume est celui de Dieu, et il est activement géré par son Fils.

Selon ces nombreux termes apocalyptiques, le Royaume de Dieu et du Christ est éternel et durera – dans les siècles des siècles » (*Apocalypse* 11, 15) ; il est aussi universel puisque tous les rois de la terre se rassemblent dans la Jérusalem céleste, marchent à l'unisson vers la lumière qui irradie de la lampe que constitue l'Agneau lui-même, et se soumettent à son pouvoir (21, 24). Mais, même dans sa dimension eschatologique, le Royaume du Christ ne perd pas son sens salvateur. Il devient un Paradis dans lequel toute l'humanité peut jouir de tous les dons destinés à ceux qui sont restés fidèles à Dieu.

Le Royaume du Christ : le Paradis

L'Évangile de Luc nous relate un impressionnant dialogue sur le Calvaire entre un des larrons et Jésus (*Luc* 23, 42-43). Le larron repentant, qui avait peut-être connu Jésus auparavant ou avait seulement lu l'inscription posée au-dessus de sa tête, lui demande expressément : « Jésus, souviens-toi de moi quand tu viendras avec ton Royaume. » À cette demande ainsi exprimée, Jésus répond avec majesté : « En vérité je te le dis, aujourd'hui tu seras avec moi dans le Paradis. » La lecture de ce texte soulève au moins deux questions importantes : que signifie le Paradis dont parle Jésus ? Et : y a-t-il un rapport étroit entre le Royaume du Christ et le Paradis ¹ ?

Le mot grec : « paradeisos » dérive de l'iranien ancien, où l'expression *pai-da za* se traduit par un « jardin » ou un « parc » entouré d'une vallée ². Dans la traduction grecque, ce

1. Cet avis est partagé par exemple par J. Ernst, *Das Evangelium nach Lukas*, Regensburg 1977, p. 638.

2. Cf. J. Jeremias, *Paradeisos*, dans *Grande Lessico del Nuovo Testament.*, vol. IX, Brescia 1974, col. 579.

terme correspond au mot hébreu *gân*. Dans beaucoup de textes, depuis *Genèse* 2, 8, le paradis est un symbole de grande fécondité (par exemple *Cantique des Cantiques* 4, 13 ; *Qohélet* 2, 5 ; *Néhémie* 2, 8) et un lieu de bonheur. Dans les écrits apocalyptiques plus tardifs, il apparaît au contraire comme l'endroit où se retrouveront les justes dans les temps messianiques, après la fin du monde ¹. Selon le Livre d'Hénoch, le paradis se situe dans le « troisième ciel », alors qu'au septième ciel où se trouve le trône de Dieu (cf. *Isaïe* 66, 1 ; *Matthieu* 5, 34 ; *Actes des Apôtres* 7, 49) habite Yahvé qui, de temps en temps, descend au troisième ciel pour parler avec les saints (9, 23). Saint Paul lui aussi semble partager la même opinion, quand il dit qu'il a été enlevé au troisième ciel, c'est-à-dire – ajoute-t-il lui-même – au paradis (2 *Corinthiens* 2, 2-4). En résumé, plusieurs textes apocalyptiques (comme *Hénoch* 51, 1 ; 2 *Baruch* 51, 8 s) situent dans le paradis les âmes des justes, qui s'y trouveront jusqu'à leur résurrection.

À partir de cette dernière conception du judaïsme du temps de Jésus, de nouveaux commentateurs estiment que même dans *Luc* 23, 43, le paradis dans lequel entrera le larron repentant devrait être un lieu de séjour intermédiaire, où les justes sont rassemblés par Dieu pour attendre le jour du jugement, la résurrection et la vie future (comme aussi dans le sein d'Abraham (*Luc* 16, 22) ². Toutefois il n'apparaît pas possible que Luc puisse imaginer « être avec le Christ » dans une situation provisoire, dans un état transitoire ³. Saint Ambroise écrivait :

1. Cette conviction s'exprime, entre autres, dans *Hénoch* 25, 4 ; 61, 1 s. ; *Testament de Lévi*, 18 ; *Testament de Daniel*, 5 ; 2 *Baruch* 4, 3 ; 51, 11 ; 4 *Esdras* 7, 37. 123. Une description plus large des diverses images du paradis, née de l'apocalyptique juive, est donnée par M. Garcia Cordero, *La speranza des mas alla a través de la Biblia*, Salamanca 1992, pp. 201-207 et 243-246.

2. J. Jeremias, op. cit., col. 588. 592 s. ; P. Grelot, *Paradis*, dans le *Dictionnaire de Théologie biblique* (X. Léon-Dufour, Ed.) ; E. Schweizer, *Das Evangelium nach Lukas*, Gottingen, 1982, p. 240 ; F. Godet, *Kommentar zu dem Evangelium des Lukas*, Bâle 1986, p. 445 ; R. Rienecker, *Das Evangelium des Matthäus. Das Evangelium des Markus. Das Evangelium des Lukas*, Wuppertal-Zürich 1989, p. 530.

3. Comme l'affirme nettement L. Sabourin, *L'Évangile de Luc. Introduction et commentaire*, Rome 1985, p. 369 ; J. Ernst, op. cit., p. 637.

« Là où est le Christ, là est la vie, là est le Royaume ¹. Cependant, dans le dialogue rapporté par *Luc* 23, 43, le larron et Jésus parlent plutôt de deux réalités différentes. Le premier semble évoquer, conformément aux attentes populaires des Hébreux, la fondation d'un royaume messianique temporel. Au contraire, Jésus lui dit qu'il sera avec lui, « dès aujourd'hui », dans une situation de félicité tout à fait nouvelle. Son Royaume est le paradis qui se trouve dans l'au-delà, où lui-même occupera la place principale, et où le larron pardonné s'associera à sa personne d'une manière toute particulière ². Dans ce contexte donc, l'image du paradis implique le salut définitif de l'homme. Ce salut, qui dans la mentalité biblique est toujours une réalité eschatologique, devient dans l'Évangile de Luc un « aujourd'hui » permanent. Pour Luc, cet « aujourd'hui » a un sens spécifiquement théologique et n'a rien à voir avec le cours des temps ou la chronologie. Il ne peut pas non plus être invoqué à l'encontre de la croyance en la descente du Christ aux « enfers », basée sur *1 Pierre* 3, 19 ou *Éphésiens* 4, 9 ³. Il indique toujours le temps propice au salut, qui s'insère dans le monde grâce à la venue de Jésus.

Le terme *paradeisos* ne revient que très rarement dans le Nouveau Testament: trois fois seulement (*Luc* 23, 43 ; *2 Corinthiens* 12, 4 et *Actes des Apôtres* 2, 7). Comme le suppose avec justesse J. Jeremias ⁴, la raison en était probablement que les auteurs chrétiens ne voulaient pas détourner l'attention de leurs lecteurs sur les aspects externes de la vérité eschatologique issue de la mort et de la résurrection du Christ. En effet, c'était par-dessus tout le rétablissement de la communion avec Dieu, détruite par la chute d'Adam, qui était pour eux de première importance. On peut dire sans exagération que toute l'histoire du Salut, depuis le premier Adam, le pécheur désobéissant, jusqu'au Second, le Juste obéissant (cf. *Romains* 5), est un retour long, fastidieux et plein de déviations, vers le paradis, que Dieu a indiqué comme le but et

1. *Expos. in Luc* 23, 43, X (*Patrologie Latine* 15, 1834).
2. Cf. M. Garcia Cordero, *op. cit.*, p. 249.
3. Cf. L. Sabourin, *op. cit.*, p. 369.
4. Voir son article cité plus haut, col. 597-600.

l'objectif final de la vie humaine ¹. Beaucoup de prophètes ont souvent annoncé le retour à la béatitude paradisiaque, empreinte d'harmonie parfaite du monde, de paix universelle, de vie éternelle et de joie, plus jamais affectée d'aucun mal ². Dans la période du second Temple, on espérait que c'était le Messie qui rétablirait sur terre le paradis perdu. Cette espérance figure, par exemple, dans le témoignage de Lévi selon lequel le Messie « ouvrira la porte du paradis, éloignera le glaive qui menaçait Adam, et permettra aux saints de se nourrir de l'arbre de vie ³ ».

Les Évangiles prouvent, même de façon indirecte, que le rétablissement du paradis, perdu par l'humanité à l'aube de son histoire, a déjà commencé avec la venue de Jésus. Dans *Matthieu* 11, 5, par exemple, Jésus lui-même présente son message comme la concrétisation du paradis décrit dans *Isaïe* 35, 5. On retrouve la même affirmation dans l'invocation de *Marc* 7, 37. Et *l'Apocalypse* de Jean parle encore plus clairement de l'accomplissement réel de ces attentes de l'Ancien Testament. Dans la lettre à l'Église d'Éphèse, le Christ promet : « Au vainqueur, je ferai manger de l'arbre de vie placé dans le paradis de Dieu » (*Apocalypse* 2, 7). Cette promesse se rapporte au paradis eschatologique, comme d'ailleurs les sept lettres *d'Apocalypse* 2, 3 qui visent à décrire la même réalité, c'est-à-dire la béatitude et la vie éternelle de ceux qui sont sauvés, au moyen de symboles et d'images variés. Parmi eux on trouve le don de l'immortalité (2, 11; 3, 5), l'autorité sur toutes les nations (2, 26), la participation à la royauté du Christ (3, 21). Ce sont les dons eschatologiques qui apparaissent une fois encore, à la fin du texte, dans la vision de la Jérusalem nouvelle qui, dans *Apocalypse* 22, 1-5, prend la forme du paradis où l'on trouve le fleuve d'eau vive et l'arbre de vie, arbre dont l'accès a été interdit aux hommes après qu'ils eurent été chassés du jardin de l'Éden (cf. *Genèse* 3,

1. Ce thème est développé par B. Och, *The Garden of Eden : From Re-creation to Reconciliation*, dans *Judaism* 37 (1988), 340-351.
2. Parmi les nombreux textes qui mentionnent ces aspects du paradis eschatologique, on peut citer en particulier : *Isaïe* 2, 4 ; 35, 5-10 ; 65, 19-25 ; *Jérémie* 31, 13 s. 23-26 ; *Ezéchiel* 40-41 ; *Daniel* 12, 2 ; *Osée* 2, 20-24 ; *Amos* 9, 13 ; *Joël* 4, 18 ; *Sagesse*, 5, 15.
3. *Testament de Lévi*, 18, 10 s. Citation de J. Jeremias, *op. cit.*, col. 598.

24). Ce qui est le plus impressionnant, c'est qu'au milieu de cet éternel jardin se trouve le Trône de Dieu et de l'Agneau, et que c'est justement ce trône qui est la source de la vie (*Apocalypse* 22, 1).

Avec cette image de la Jérusalem céleste, l'auteur du dernier livre de la Bible veut rassurer le lecteur car, à la fin des temps et grâce à l'œuvre salvatrice du Christ, tous ceux qui seront fidèles à Dieu retrouveront ce qu'avait perdu le premier homme : le paradis, qui coïncide à l'évidence avec la royauté de Dieu et du Christ, un monde de perfection où chacun pourra jouir de la présence de Dieu, et en goûter les fruits les plus beaux et les plus doux (*Apocalypse* 21, 3 ; 22, 4), et où il n'y aura plus de mort, de deuil, de pleurs ni de peine » (21, 4), parce que ce Royaume de Dieu et de son Fils, le Royaume de la paix, de la vie et du bonheur parfait, dominera tout ce qui est créé. Comme cela ne pourra se produire qu'après la parousie du Christ, l'instauration définitive de ce Royaume sera un événement véritablement eschatologique après que Dieu sera, sans restriction, « tout en tous ».

Conclusion

À toute époque, la vie chrétienne est imprégnée par l'attente de la venue du Seigneur, par l'espoir que survienne le triomphe définitif et solennel du Christ sur ses adversaires. L'erreur dans laquelle peut tomber chaque génération de chrétiens est de ne plus attendre, et de se perdre dans sa propre vie quotidienne. En effet, si l'accomplissement total du Royaume du Christ n'est plus attendu, l'homme se retrouve dans un monde limité et clos, désire seulement que ce monde reste le même pour toujours : déficient et imparfait, bien qu'il ne s'y sente pas heureux et satisfait¹. C'est pourquoi il doit se dégager de sa vision étroite du monde et, sans perdre de vue la vie quotidienne, regarder plus en avant et prier avec l'auteur de *l'Apocalypse* : « Viens, Seigneur Jésus » (*Apocalypse* 22, 20).

1. Dans ce contexte, on peut noter les intéressantes réflexions de S. Zedda, *L'eschatologica biblica*, vol. II : *Nuovo Testamento (eccetto i Sinottici)*, Brescia 1975, p. 550.

Nous avons vu que Jésus Christ, par son œuvre de salut, a accompli les attentes des Juifs et toutes les prophéties qui annonçaient le Messie-Roi. Mais les textes bibliques nous confortent dans l'idée que tous les chrétiens, eux aussi, jouissent de la dignité royale dont a joui le peuple élu. Quand le pape Pie XI a institué en 1925 la fête du Christ-Roi, il a voulu rappeler aux laïcs ces deux vérités. En effet on peut lire dans la première Lettre de Pierre une phrase qui pouvait stupéfier la communauté primitive : « Vous êtes la race élue, le sacerdoce royal, la nation sainte, le peuple de Dieu » (1 *Pierre* 2, 9). C'est la phrase qui rappelle les privilèges d'Israël exprimés dans *Esdras* 19, 6. De plus, Jésus lui-même promet dans la lettre à l'Église de Laodicée : « Le vainqueur, je le ferai asseoir auprès de moi, sur mon trône, comme moi-même qui ai vaincu et me suis assis auprès de mon Père sur son trône » (*Apocalypse* 3, 21). Finalement dans la Jérusalem nouvelle, les serviteurs de l'Agneau « régneront dans les siècles des siècles » (*Apocalypse* 22, 5). Il n'y a que quelques phrases qui parlent de la participation des chrétiens à la domination du Christ (voir aussi *Matthieu* 19, 28 ; *Apocalypse* 1, 6 ; 5, 10 ; 20, 6). Jésus par sa crucifixion, sa mort et sa résurrection les a libérés du péché, leur a donné une vie nouvelle et les a laissés goûter les fruits de son triomphe. De cette manière, ils sont la première manifestation concrète de la royauté du Christ dans l'histoire¹.

Il existe un rapport très étroit entre le « Royaume du Fils bien-aimé » et l'Église, en ce sens que dans l'Église, dont il est le chef, c'est par son intermédiaire que s'effectue la conquête du monde pour Dieu. En se construisant dans l'amour, nourrie du corps du Seigneur et guidée par l'Esprit-Saint, l'Église témoigne de la royauté du Christ et du retour de l'humanité dans l'ordre divin². Son but le plus estimable est de toujours annoncer au monde l'œuvre salvatrice, et d'appe-

1. Cf. U. Vanni, *op. cit.*, pp. 337-338; F. Colecchia, *Riveli su 1 Piet* 2, 4-10, *Rivista Biblica* 25 (1977) 182-183. Pour une étude plus détaillée du texte de 1 *Pierre* 2, 9 et sa relation avec *Esdras* 19, 6 et d'autres passages de l'Ancien Testament, voir par exemple K. H. Schelkle, *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief*, Fribourg – Bâle – Vienne 1980, p. 64.

2. Dans ce contexte, on peut mentionner les réflexions utiles et instructives de R. Schnackenburg, *op. cit.*, pp. 211-221.

ler les hommes à se soumettre à la domination du Christ, ce qui constituera jusqu'à la fin du monde une source inépuisable de grâce et de bénédiction. Finalement, l'Église convainc, par l'exemple de sa vie, que « le joug de Jésus est doux et que sa charge est légère » (cf. *Matthieu* 11, 30), parce que celui-ci est amour tendre, et porte en lui-même le salut et la *vie* éternelle.

Néanmoins, personne ne peut oublier que le Royaume du Christ dépasse toutes les limites, y compris celle de l'Église qui, lorsqu'un jour s'achèvera son propre rôle sur terre, se fondra dans le Royaume eschatologique du Seigneur. La royauté du Christ étreint déjà aujourd'hui ceux qui croient en lui, sont sur la terre mais vivent dans l'espérance des biens préparés pour eux dans le ciel (*Colossiens* 1, 13 s). En portant la crucifixion du Christ dans la vie concrète, ils combattent les systèmes opposés à Dieu, et rappellent que le monde entier marche vers le Père, lorsque le ciel nouveau et la terre nouvelle se rencontreront dans une étroite union, dans une unique « demeure de Dieu avec les hommes » (*Apocalypse* 21, 3).

Traduit de l'italien par Yves Ledoux
Titre original : *Il regno di Gesu Cristo — Eterno et universale*

Franciszek Mickiewicz, né en 1962 et ordonné prêtre en 1988 dans la société de l'Apostolat Catholique, a obtenu une licence de sciences bibliques à l'Institut Pontifical Biblique de Rome, et a été lauréat de théologie biblique à l'Académie Théologique de Varsovie. Enseigne au grand séminaire des pères pallotins à Oltarzew et à cette Académie.

Alberto ESPEZEL

Le mystère pascal au cœur de la médiation du Christ

Introduction

« ... (Le Verbe) prit un corps capable de mourir pour l'offrir pour tous. »¹ La simplicité lapidaire et presque ingénue de cette affirmation de saint Athanase marque clairement ce que nous voulons montrer dans ces courtes pages : que le Verbe assume l'arc de la vie humaine tout entière — même la mort et sa conséquence, la descente aux enfers — précisément pour ouvrir cette vie à l'éternité de Dieu dans la Résurrection, en réconciliant l'humanité avec Dieu.

La logique de l'incarnation comporte le fait que le Fils assume une humanité soumise à la mort, conséquence du péché (*Romains*, 5, 12), pour ouvrir cette humanité à Dieu, en la délivrant du péché et de la mort : « ... cet homme, selon le plan bien arrêté et la prescience de Dieu, vous l'avez livré et supprimé en le faisant crucifier par la main des impies ; mais Dieu l'a ressuscité en le délivrant des douleurs de la mort [hadès], car il n'était pas possible que la mort le retienne... » (*Actes*, 2, 23-24).

Toute la vie de Jésus est rédemptrice et méritoire, depuis le premier battement de vie dans le sein de Marie, jusqu'au « tout est accompli », conjointement à la remise de l'Esprit sur

1. Saint Athanase, *De Incarnatione*, 20.

la Croix (*Jean*, 19, 30). Mais son existence, dans ses diverses étapes, depuis la vie silencieuse de Nazareth jusqu'au cours de la vie publique dans ses différentes phases, court vers l'heure décisive, l'heure de la glorification ou élévation à travers laquelle s'accomplit le salut (*Jean*, 12, 27).

La discussion contemporaine

Dans la théologie contemporaine, on observe une importante tendance, représentée de façon éminente par le grand théologien Karl Rahner, qui soutient que le schéma de la réconciliation sacrificielle et rédemptrice de Dieu avec l'homme par la mort de Jésus est incompréhensible pour l'homme contemporain, car il projette sur Dieu des images anthropomorphiques inadéquates, faisant de Dieu un Dieu qui passe de la colère à la réconciliation, en introduisant ainsi changement et « pathos » en Dieu ¹.

Il est nécessaire de réviser et de reconsidérer la sotériologie traditionnelle à partir d'un modèle qui justifie la véritable immutabilité de Dieu, qui depuis toujours accorde sa grâce à la créature. Le Dieu miséricordieux que nous présente le Nouveau Testament est un Dieu qui depuis toujours se trouve réconcilié avec l'homme auquel il offre sa grâce. Dieu accorde sa grâce à l'homme depuis toujours et pour toujours. Dieu n'a pas besoin d'un acte sacrificiel ou rédempteur qui le transforme de non réconcilié en réconcilié, favorable à l'homme. La médiation doit être repensée. Dieu est immuable et depuis toujours il est plénitude d'amour qui désire accorder sa grâce à l'homme. L'histoire du salut et de l'alliance est une histoire de « donation » de la grâce à l'homme, qui ne saurait relever ni dépendre d'un fait réconciliateur de la part de l'homme envers Dieu.

Le sacrifice de la Croix est l'acte libre d'obéissance de Jésus, par lequel Dieu donne librement à l'homme la possibilité de satisfaire à la juste sainteté de Dieu, et la grâce donnée par le vouloir du Christ est la condition de salut pour l'homme

1. K. Rahner, *De Incarnatione*, cité comme G.G., Herder, Fribourg, Bâle, Vienne, p. 277.

saisissant librement le salut de Dieu ¹. Dans ce don de la grâce qui correspond de la part de l'homme à l'ouverture transcendante ² à Dieu, et qui dans cette ouverture transcendante possède déjà une « potentialité d'obéissance » à la grâce qui constitue un existentiel surnaturel, c'est-à-dire une disposition à la réception de la grâce, au oui à la grâce (et à la justification correspondante), Dieu, depuis toujours, s'autocommunique à l'homme, dans sa situation d'évolution vers l'accomplissement eschatologique.

Jésus-Christ est justement cet homme parfaitement ouvert de manière transcendante à Dieu, de telle façon que l'autocommunication de la grâce de Dieu vers lui-même est d'une consistance qui porte en soi l'union hypostatique du Fils avec cet homme. Dans la vision évolutive de Rahner, l'anthropologie est, de ce fait, une christologie déficiente. Et inversement, la christologie est une anthropologie en excès. Expliquons cela. Que l'anthropologie soit une christologie déficiente, cela signifie la connexion évolutive radicale qui existe entre l'homme et le Christ, l'homme parfait, point culminant de l'évolution. L'existentiel surnaturel (ouverture à la grâce et autocommunication de Dieu), que l'homme porte à l'intérieur de son ouverture transcendante à Dieu, et sa propre ouverture transcendante deviennent dans le Christ, de fait, et par sa totale disponibilité et ouverture à Dieu, une autocommunication de grâce telle que la propre personne du Fils est ainsi communiquée de manière irréversible et de façon concrète. Dans une vision évolutive de christologie ascendante, l'évolution de l'homme culmine dans le Christ (le Christ est le point culminant de l'évolution) ³ donc, l'anthropologie est une christologie déficiente, et inversement, la christologie est une anthropologie en excès (dépassée précisément en vertu de l'autocommunication de la personne divine du Fils, et non seulement de la grâce).

1. G.G. 277.

2. Pour Rahner, l'ouverture transcendante de l'homme vers Dieu est une référence originaire et expérientielle de l'homme au mystère absolu de Dieu, toujours déjà donné et antérieure à toute thématization et conceptualisation objectivante.

3. G.G. 196.

Dans cette grandiose vision évolutive de don de grâce à l'homme où le Christ occupe la place culminante, nous nous demandons quel est le sens de la Croix-Résurrection. Comment est-elle cause de salut ?

Rahner a toujours traité de la grâce dans son enseignement, d'abord par sa vision du don de grâce universel; ensuite, en proposant une conception fortement évolutive de l'homme, et finalement, en montrant que l'homme, en retour, est la créature transcendalement ouverte à Dieu : c'est à partir de cette triple conception de l'homme que le théologien d'Innsbruck réfléchit sur la façon dont la Croix-Résurrection du Christ est cause de salut.

La Croix (don libre et inconditionnel au Père) et la Résurrection constituent le signe quasi sacramental et définitif du don de grâce de Dieu à la créature, qui porte sa propre efficacité. Plus précisément, la vie et la mort de Jésus exercent une causalité de type quasi-sacramental, symbolico-réel, où le signifié – qui est la volonté de salut de Dieu – marque le signe, qui est la mort et la résurrection de Jésus, et la réalise¹. D'après Rahner, Dieu aime le pécheur et il est cause de sa réconciliation à la manière d'un réconcilié qui se réconcilie à partir de lui-même, et en tant que tel, désire de par lui-même, cette grâce que le Christ apporte, et qui nous donne la possibilité de la libre conversion à Dieu². A partir de la Résurrection de Jésus, l'expérience de salut originaire consiste dans le fait que nous avons conscience d'être sauvés parce que cet homme, Jésus, qui appartient à notre humanité, a été sauvé par Dieu, et ainsi Dieu a rendu présente dans le monde sa volonté de salut, de manière historiquement réelle et irréversible³.

En langage scolastique, la causalité du salut du Mystère pascal dans sa signification universelle est réduite d'une certaine manière, afin de montrer comment Dieu est depuis toujours le réconcilié qui offre le pardon et la grâce à l'homme. Le Mystère pascal – Croix-Résurrection – est plutôt le signe (efficace) d'une volonté de salut et d'un don de grâce ou

1. G.G. 278.
2. G.G. 278.
3. G.G. 278.

d'autocommunication de Dieu à la créature, qui se trouve depuis toujours présent en l'humanité.

Un retour à la Parole entière

Le dessein de Rahner, grandiose et génial, maintient avec l'homme moderne un dialogue digne d'estime. En premier lieu, il semble remettre en question de manière radicale la possibilité d'une représentativité du Christ qui est inclusive et habilitante (*Stellvertretung*), en fonction de son « pro nobis » rédempteur. Cette critique de la représentativité rédemptrice du Christ, souvent implicite, faite au nom de la liberté et de l'autonomie de l'homme qui se rachèterait lui-même en acceptant la grâce¹, porte en soi une relecture de la tradition et des sources bibliques.

Deuxièmement, il faut distinguer l'originalité du propos de l'auteur qui applique une causalité de type « quasi-sacramentelle » ou « réelle-symbolique » à l'événement sauveur de la Croix-Résurrection. La question serait de voir si ce type de causalité est suffisamment apte pour témoigner de l'universalité de la réconciliation et de l'offrande du salut. La catégorie sacramentelle peut-elle être appliquée par analogie à l'événement du salut dans sa portée générale et universelle ? Ou bien son empreinte originale la réduit-elle à un type de causalité particulière, sans doute efficace, et qui manifeste la volonté de Dieu d'octroyer sa grâce ?

Troisièmement, il faudrait repenser à partir des sources néo-testamentaires, la signification du « pro nobis » rédempteur et sauveur, à la lumière du propos rahnérien. L'auteur distingue ici entre les interprétations primaires (dans la résurrection « le destin [de Jésus] est perçu comme valide et sauvé ; comme donné dans la foi et donnant son fondement et son droit à cette foi² »), et les ultérieures, où l'interprétation de Paul, de l'épître aux Hébreux, de la première épître de Pierre et des paroles de l'institution eucharistique, sont réduites à un second

1. G.G. 277.
2. G.G. 271.

niveau d'interprétation (" postérieur ") du fait du salut dans le Nouveau Testament lui-même.

Ainsi Rahner réduit considérablement le champ de réflexion sotériologique que le Nouveau Testament offre à la réflexion du croyant et à la théologie. Peut-on légitimer une telle vivisection au sein même de la Parole de Dieu ? N'y a-t-il pas un risque de laisser de côté certaines théologies néotestamentaires indispensables et inéluctables pour la sotériologie ?

Si la totalité du Nouveau Testament nous transmet une image pluriforme et unitaire du Seigneur et de son œuvre de salut, et s'il existe par ailleurs, dans ce même Nouveau Testament, une amorce de réflexion et d'interprétation sotériologique, au moment de présenter une sotériologie fondée sur le témoignage de l'Écriture, il paraît nécessaire de considérer ces théologies dans leur ensemble.

Le double aspect de l'action de salut : Croix-Résurrection

Le Mystère pascal, la Mort et la Résurrection du Christ, constituant, selon les paroles de Léo Scheffczyk, un processus de salut unique (*Der eine Hellsprozess*), où culmine sa médiation de salut. Cette unité peut-être considérée dans ses diverses étapes comme un mystère d'alliance dans lequel la nouvelle alliance est scellée (*Matthieu*, 26, 29), où le médiateur-représentant qui inclut et habilite (*Stellvertreter*) l'humanité pécheresse, se donne par amour au Père au nom de tous.

Ce don ou offrande (sacrificiel, méritoire, satisfaisant, judiciaire) de Jésus est un fait historique concret, catégoriel, qui a lieu sous Ponce Pilate en une date déterminée de l'histoire concrète des hommes, par un homme comme nous, qui nous représente tous de manière unique et radicale. Le fait d'« être livré » à la mort par Judas, les Sadducéens, Pilate, les Romains, correspond à une autodonation de Jésus lui-même, spécialement soulignée par Jean (10, 18), mais anticipée de manière caractéristique par Matthieu et Marc dans la scène de Gethsémani (*Matthieu* 26, 36 et ss ; *Marc* 14, 32 ss.) et dans

les synoptiques ainsi que chez Paul dans les paroles de la Cène (*Matthieu* 26, 26-29 ; *Marc* 14, 22-25 ; 1 *Corinthiens* 11, 23-25).

Autrement dit : Jésus se livre lui-même au Père par amour pour les hommes, en se laissant librement livrer par eux à la mort. Dans l'apparente passivité dans la Passion où l'« agneau est porté (1 *Pierre* 2, 23; *Isaïe* 53,7), apparaît sous-jacente une volonté filiale obéissante et aimante du Père qui se trouve en tension et articulation avec les offrandes humaines. Ainsi, nous avons à peine aperçu le jeu dramatique de ces libertés qui ne se présentent pas comme de simples instruments (Barth). Jean aussi nous offre une version de la Passion qui manifeste plus clairement l'autodonation volontaire de Jésus. Il faudrait par ailleurs ajouter à ceci le silence et l'abandon du Père comme une forme particulière de donation paternelle du Fils (*Romains* 8, 3 ; *Jean* 3, 16 ; « Il l'a exposé et ne l'a pas secouru »¹.)

La réponse paternelle se fera entendre seulement au moment de la résurrection, quand le Père arrache Jésus au pouvoir de la mort et de l'Hadès (*Actes* 2, 24) et le constitue Seigneur, source de l'Esprit et tête de l'Église. À partir de là, commence une nouvelle forme de médiation du Christ par l'action de l'Esprit-Saint dans l'Église. Mais il faut d'abord signaler que l'offrande au Père « pro nobis » est un événement factuel, réel, qui a lieu dans les temps et dans l'histoire des hommes, qui couronne une vie humaine entière, historique, concrète, vécue depuis la conception dans le sein de sa Mère Marie jusqu'à la mort et la descente à la demeure des morts (Hadès, Schéol), en solidarité avec les morts. Il y a une historicité, facticité, catégorialité inéluctables dans la mort du Christ.

De ce don et offrande de Jésus par amour dépend la réconciliation du monde avec Dieu (2 *Corinthiens* 5, 19.21) ; *Romains* 5, 21). Cette offrande de Jésus atteint le cœur du Père de miséricorde qui, face au don d'amour de Jésus (représentatif à la place des pécheurs et pour eux, 1 *Pierre* 2, 24 ; 2 *Corinthiens* 5, 21; *Galates* 3, 13), pardonne les péchés des hommes.

« La mort de Jésus, conséquence inévitable de son opposition courageuse au péché humain, constitue l'acte suprême

1. G.G. 276.

1. Saint Thomas, *Somme Théol.* HP pars, 47, 3, ad. 3.

d'offrande en sacrifice, et sous cet aspect, il est agréable au Père, puisqu'il expie de façon éminente le désordre du péché. Sans être personnellement coupable ou puni par Dieu à cause des péchés des autres, Jésus s'identifie par amour avec l'humanité pécheresse et fait l'expérience de la souffrance de sa séparation de Dieu. Dans sa mansuétude Jésus permet à ses ennemis de décharger leur rancune sur Lui. En changeant la haine pour l'amour et en acceptant de souffrir comme s'il était coupable, Jésus rend présent dans l'histoire l'amour miséricordieux de Dieu et ouvre un canal pour que la grâce puisse couler dans le monde »¹.

Depuis la création du monde, l'ordre ou plan de salut des hommes s'orientait et se fondait dans la réconciliation effectuée par la Croix-Résurrection de Jésus, dans le Mystère pascal du Fils incarné, Jésus (*Éphésiens* 1, 4 ; *Colossiens* 1, 16-20 ; *Apocalypse* 5,6). Ainsi, la réconciliation relève de l'oblation du Fils au Père, et de l'acceptation de cette oblation. Ou bien, selon le langage culturel de l'épître aux Hébreux, l'oblation est efficace et survient une fois pour toutes (*Hébreux* 9, 12, 26, 28 ; 10, 12.14), car Jésus médiateur d'une nouvelle alliance (*Hébreux* 9, 15), pénètre dans le Sanctuaire (le ciel) pour se présenter face à l'acceptation de Dieu en notre faveur, et pour la destruction du péché par son sacrifice (*Hébreux* 9, 24.26.28).

La Résurrection est donc la réponse paternelle à la donation aimante du Fils incarné. Le silence du Père se brise dans l'action inouïe d'arracher Jésus du pouvoir de la mort et de l'Hadès (*Actes* 2, 24). Il lui octroie la vie eschatologique définitive et l'assied à sa droite en tant que Seigneur. Tout le Nouveau Testament s'inscrit sous la marque indélébile laissée par le Seigneur ressuscité dans les témoins présents, qui avaient accompagné le Seigneur et avaient « mangé et bu avec Lui » (*Actes* 10, 41). Ce qui est attendu pour la fin des temps – la résurrection – s'anticipe en Jésus de Nazareth, qui est intronisé comme Seigneur. Toute la vie de Jésus s'articule alors, à rebours, dans une sorte de rétroprojection qui illumine l'arc entier de son existence (*Emmaüs* : *Luc* 24, 25-27), le sens de sa mort et de la descente aux enfers.

C'est l'Élevé-Ressuscité qui donne l'Esprit aux apôtres, à

1. Comm. Théol. Int. *Théologie de la rédemption*, 1995, 39.

l'Église naissante (*Jean* 19, 30-34; 20,22; *Actes* 2,1 ss.). L'Esprit nous introduit dans la réconciliation opérée par Jésus. L'Esprit nous permet de consentir subjectivement, dans la foi et le sacrement, à la rédemption objectivement opérée par Jésus face au Père (dans l'Esprit : *Hébreux* 9, 14). L'intégration de la donation de l'Esprit filial dans une théologie de la résurrection, en tant que fruit de l'œuvre rédemptrice, est une des plus importantes découvertes de la christologie de notre siècle (cf. Durrwell, Balthazar, Ratzinger). Une fois Jésus assis à la droite du Père, le temps de l'Esprit devient le temps de l'Église (cf. le plan de l'évangile de Luc et des *Actes*), où la médiation de salut de Jésus se prolonge dans le temps par l'action de l'Esprit-Saint en attente de la Parousie.

L'union Croix-Résurrection est inséparable. Par ses rencontres, le Christ « touche » l'histoire des hommes, en tant que ces rencontres constituent une réalité factuelle touchant le temps des hommes ; et en tant que cette réalité s'articule avec le « fait » du tombeau vide, nous considérons que sa Résurrection a aussi un courant historique, c'est-à-dire, factuel, réel, objectif, qui réclame un réalisme de salut objectif (*Heilsrealismus* : Scheffczyk ; cf. aussi Pannenberg et Balthasar). Tout cela, sans la moindre perte par rapport à l'évident courant eschatologique de la résurrection.

Tout ce qui a été dit jusqu'ici montre clairement à quel point la réalité du Ressuscité, de sa Résurrection, de l'action du Père en Lui, intègre de manière essentielle le Mystère pascal, au point que son unité avec la croix est inséparable. Mais cette unité n'empêche pas qu'il s'agisse d'un nouveau pas, essentiel dans le développement du mystère. Paul va jusqu'à affirmer sa valeur sotériologique avec une force plus grande que quand il parle de la Croix (*Romains* 4, 25 : « ... qui fut livré pour nos péchés, et a été ressuscité pour notre justification » ; 1 *Corinthiens* 15, 17 : « et si le Christ n'est pas ressuscité, notre foi est vaine : vous êtes encore dans vos péchés »).

La théologie de la résurrection, a reçu un développement limité dans la théologie catholique du dernier millénaire jusqu'à nos jours. Une redécouverte de la liturgie et des Pères, de l'axiome « lex orandi = tex credendi » a ouvert nos coeurs de nouveau sur le rôle central de la résurrection dans la sotériologie, aussi bien par rapport à la vie de Jésus et sa croix, que par

rapport à la théologie du Saint-Esprit et de la grâce par une redécouverte du sens eschatologique du Ressuscité.

Pour finir, reprenons le début : Celui qui « est né pour mourir » de Tertullien et d'Athanase visait une vérité essentielle : toute la vie de Jésus est une vie de salut qui court en même temps tout entière vers l'heure de la Mort-Résurrection-Donation de l'Esprit, où le Dieu trinitaire qui est amour opère la rédemption.

L'histoire du salut culmine dans une nouvelle alliance où le médiateur réconcilie l'homme avec Dieu, à partir de la Croix historique et d'une résurrection aussi historique (et eschatologique). Il y a ici des faits historiques et particuliers qui fondent des réalités eschatologiques, parce que le Verbe éternel est venu partager une histoire humaine particulière qui culmine dans la mort – convertie en archétypique et représentative – pour nous et pour nos péchés, et le Père a voulu l'ouvrir, en la ressuscitant, à la réalité de Dieu. Ainsi, Jésus-Christ est le frère universel, comme le dit merveilleusement Olegario Gonzalez de Cardedal. Le Dieu chrétien, qui est le Dieu biblique, Trinité de personnes, est un Dieu compatissant, solidaire, qui accompagne l'homme dans sa damnation et sa douleur. C'est pour cela que le Père compatissant reçoit et accepte l'oblation aimante du Fils et qu'il se laisse toucher par elle, en pardonnant les péchés des hommes. Cette réconciliation historique et catégorielle n'empêche pas, naturellement, les divers chemins de donation de grâce à l'homme que Dieu ouvre au-delà des limites visibles de son Église. Mais ce don de grâce dépend d'une réconciliation opérée par Jésus en obéissance aimante de sa mission rédemptrice commandée par le Père.

En conclusion, revenons aux questions christologiques posées par Rahner, toujours préoccupé de fonder l'appel universel au salut, à partir du mystère de la grâce (auto-communication de Dieu). Comme le dit subtilement Xavier Tilliette « La christologie transcendantale doit être étayée et complétée par une christologie catégoriale (historique) ou positive »¹. Les christologies contemporaines bibliques (Gnilka, Schnackenburg, Guillet), narratives (Guardini, Sesboué,

Sobrino) ou dramatiques (Balthasar, Schwager, Gonzalez de Cardedal) se présentent comme un complément indispensable aux intuitions provocatrices et suggestives de Rahner. La force avec laquelle ces christologies tentent d'éclairer le chemin d'homme parcouru par Dieu, le destin humain vécu par Jésus jusqu'à la mort et la descente aux enfers, puis sa résurrection, complète de manière nécessaire la vision de Rahner.

Alberto Espezzel, prêtre, San Isidro, Argentine. Thèse de doctorat à la Gregorienne sur *Le Mystère pascal chez Balthasar*, auteur de *Hans Urs von Balthasar, le drame de l'amour divin*, plusieurs articles publiés, professeur de théologie à l'université du Salvador, au séminaire de San Isidro, à l'université de San Andrés et à l'université catholique. Directeur d'études au séminaire de San Isidro. Directeur de *Communio* argentine, membre de la revue *Criterio*.

1. Dans X. Tilliette, « Le Christ du philosophe », *Communio*, 1996, n° 5, p. 95.

Antoine BIROT

« C'était Dieu qui, dans le Christ, se réconciliait le monde »

(2 Corinthiens 5, 19)

Pourquoi la rédemption ?

« **J**AMAIS l'homme ne pourra se faire une idée de ce que Dieu le Fils a laissé au Ciel en devenant homme, à quel point il s'est abaissé, ce à quoi il a renoncé¹ » pour venir dans une forme d'esclave réaliser la merveille de la réconciliation du monde. Le mystère de l'Amour trinitaire qui tente d'en rendre compte gardera toujours quelque chose d'inadéquat. La Croix reste dressée au-dessus de l'histoire humaine, elle est la dernière parole de Dieu au monde. Sur elle est cloué le Verbe de Dieu qui à la fin ne prononce plus de paroles audibles. *Logos tou Staurou* « Parole de la croix » (1 Corinthiens 1, 18) : Depuis ce centre brillant rayonne l'Amour trinitaire infini qui n'aura jamais d'expression plus appropriée pour parler au cœur de sa créature.

La créature, même perdue, restait aux yeux du Fils la créature du Père.

Ce qui s'est passé à la Croix, en cette heure vers laquelle toute la vie du Fils était tendue, ce qui est advenu là, dans l'invisible, et qui n'a été compris en vérité par les premiers témoins qu'après la Résurrection, cela est attesté en maints endroits par l'Écriture. L'affirmation centrale est : cela s'est

1. Adrienne von Speyr, *Das Wort und die Mystik*, I (NB V), Johannes Verlag, Einsiedeln 1970, 74.

passé pour nous (*hyper hêmôn*)¹. Pour être perçue sans restriction, la plénitude de l'événement - qui est de dimension trinitaire - suppose, du côté de l'homme, une pluralité de perspectives et d'approches complémentaires. Les théologiens qui traiteront systématiquement du salut auront à organiser ces ensembles. Au fil des temps la perception pourra s'affiner, les accents se déplaceront, de même que le choix des catégories centrales qui seront retenues pour exprimer le mystère en jeu. Tout cela dessine l'histoire de la théologie du salut qui, aujourd'hui encore, doit être gardée de manière vivante au cœur de l'Église. Que serait la prédication de l'Église, si aujourd'hui comme au temps de Paul elle ne se résumait dans l'affirmation que « le Christ est mort pour nos péchés, selon les Écritures » (1 Corinthiens 15, 3) ?

Cependant celui qui s'interroge sur le *comment* du *pro nobis* « pour nous » constatera que le discours théologique est loin d'être unifié. Les théologies de la Rédemption sont variées. Parmi les plus récentes, celle de Hans Urs von Balthasar s'impose par son ampleur et sa profondeur. Elle a déjà suscité et alimenté outre-Rhin bien des discussions². Côté franco-

1. C'est-à-dire « pour la multitude » (Marc 14, 24), « au bénéfice de tout homme » (Hébreux 2, 9), « pour tous » (Romains 8, 32 ; 2 Corinthiens 5, 14 ; 1 Timothée 2, 6), « pour le peuple », (Jean 11, 50 ; 18, 14), « pour le frère » (Romains 14, 15), « pour moi » (Galates 2, 20), « pour vous » (Luc 22, 19 s ; 1 Corinthiens 11, 24 ; etc.), « pour nous » (Romains 5, 8 ; 2 Corinthiens 5, 21 ; Galates 3, 13 ; etc.), « pour l'Église » (Éphésiens 5, 25), « pour les brebis » (Jean 10, 11-15). A côté de *hyper* on trouve aussi les prépositions *anti* (Marc 10, 45 et par.), *dia* (1 Corinthiens 8, 11), *peri* (Matthieu 26, 28 ; 1 Thessaloniciens 5, 10).

2. Qui voudra aujourd'hui prendre part sérieusement à la discussion autour de la théologie de la substitution pourra difficilement ignorer les travaux de M. Hengel (« Der stellvertretende Sühnetod Jesu. Ein Beitrag zur Entstehung des urchristlichen Kerygmas » in *Internationale katholische Zeitschrift Communio* 9, 1980, 1-35, 135-147), de N. Hoffmann (*Sühne. Zur Theologie der Stellvertretung*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1981, 137 S. ; *Kreuz und Trinität. Zur Theologie der Sühne*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1982, p. 88 ; « Herz-Jesu-Frömmigkeit und Sühne. Versuch einer Wesenserhellung in Licht des Prinzips " Stellvertretung " » in *Christusglaube und Christusverehrung. Neue Zugänge zur Christusfrömmigkeit*, ed. L. Scheffczyk, Aschaffenburg 1982, 176-259), de T. R. Krenski (*Passio Caritatis, Trinitaris Passiologie im Werk Hans Urs von Balthasar*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1990) ; et de K.-H. Menke

phone, la traduction de la Trilogie de Balthasar venant à peine d'être achevée, on s'est encore peu confronté à elle'. Dans ce contexte notre article vise un but très précis et limité : présenter quelques pages de *la Dramatique divine* où Balthasar, avant de développer sa propre compréhension du *pro nobis*, synthétise les données du Nouveau Testament puis retrace l'histoire du développement de la doctrine du salut depuis les Pères jusqu'à nos jours². Nous suivrons cette progression qui permet, au terme, de situer exactement l'apport propre de Balthasar.

I. L'Écriture

1. La vie de Jésus et l'« Heure »

L'écart attesté par l'Écriture entre la vie de Jésus et l'« Heure » mystérieuse qui en marque le temps suppose à la fois leur relation et leur différence qualitative (pp. 207 ss).

L'unité, d'abord, est manifeste : la vie de Jésus apparaît comme intérieurement tournée vers l'Heure. Plus précisément :

(« Stellvertretung » in *Praktisches Lexikon der Spiritualität*, ed. C. Schütz, Freiburg 1988, 1225-1230; et surtout : *Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1991). Ajoutons R. Schwager, dont on parlera à propos de la théorie de R. Girard, (*Brauchen wir einen Sündenbock ? Gewalt und Erldung in den biblischen Schriften*, München 1978 ; *Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erldungslehre*, München 1986 ; *Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erldungslehre*, Innsbruck 1990), et H. Hoping (« Stellvertretung. Zum Gebrauch einer theologischen Kategorie » in *Zeitschrift für Katholische Theologie* 118, 1996/3, 345-360) qui, s'appuyant sur Kasper, Kessler, Werbeck et Propper, repousse énergiquement la thèse de Menke.

1. Parmi les rares exceptions, on doit saluer l'étude de Gérard Rémy : « La Substitution. Pertinence ou non-pertinence d'un concept théologique » (*Revue thomiste* XCIV, 1994/4, 559-600), tout en regrettant que la littérature allemande ne soit pas prise en compte : de nombreux problèmes soulevés dans cet article ont déjà reçus ailleurs des clarifications.

2. Hans Urs von Balthasar, *La Dramatique divine, III. L'Action, Culture et Vérité*, Namur 1990, 207-292 (« Développement de la sotériologie au cours de l'histoire ») ; 292-392 (« Sotériologie dramatique »). Les renvois à cet ouvrage seront indiqués directement dans le texte.

la prétention illimitée de Jésus (prétention d'incarner l'autorité souveraine de Dieu sur terre), qui s'inscrit pourtant dans un temps limité, serait inconcevable si elle ne s'appuyait *far* avance (non seulement psychologiquement mais théologiquement) sur l'événement (sans limites) de son Heure. La vie le Jésus est tournée vers un *eschaton* (une fin dernière) qui n'a est pas détachable, comme chez les prophètes, de sa propre existence. Si Jésus n'anticipe pas le temps ni le contenu de l'Heure, il la considère pourtant comme une réalité fixée irrévocablement en Dieu, à laquelle il doit se soumettre (« *dei* » « il faut ») et à laquelle en même temps il aspire de tout son être. C'est là le centre de gravité de sa mission, la réconciliation du monde avec Dieu qui détermine toute la conscience de Jésus.

L'unité entre la vie active et l'Heure n'est pas une continuité de plain-pied ; la croix n'est pas le simple aboutissement « horizontal » de la solidarité de Jésus avec les pécheurs. La différence qualitative consiste en ce que la vie publique est le temps *d'une activité que Jésus organise lui-même*, tandis que, dans l'heure, c'est le fait *d'être livré* qui prend le pas. Plus exactement : « C'est un laisser-advénir (*Geschehenlassen*) apparemment passif dans lequel Jésus entre avec l'agonie à Gethsémani et qui à partir de là est clairement une " sur action " (*Über-aktion*), l'être-d'accord avec une sur-exigence telle qu'on ne peut la proposer qu'à cet Unique » (p. 213).

Pour la foi de l'Église primitive, l'interprétation de cette « Heure » sera la condition préalable pour comprendre toute la vie du Christ et la fondation de la nouvelle alliance. C'est *pour nous* que le Christ fut livré, a souffert, fut « élevé » ; « dans le Christ, c'est Dieu qui se réconciliait le monde » (2 *Corinthiens* 5, 19). La compréhension de cet agir *divin* « *pour nous* », de la « substitution » unique de la Croix, sera l'une des difficultés les plus grandes que rencontrera la théologie. Il s'agit en effet d'approcher une réalité dont, en définitive, nous n'avons pas d'analogie. Au centre il y a la question : comment l'agir divin qui s'exprime dans le *pro nobis* peut-il ne pas supprimer l'engagement du partenaire humain mais lui laisser de la place ? Puisqu'il s'agit d'alliance, les bénéficiaires de la substitution doivent en effet de quelque manière être eux-mêmes intégrés activement dans cette œuvre qui, étant celle de Dieu, ne peut pas ne pas garder une prééminence absolue. À la base de toute compréhension ecclésiale du mystère de la Rédemption, avec

En son cœur le *pro nobis*, il y a la plénitude variée des affirmations néotestamentaires.

2. Les aspects principaux de la réconciliation dans le Corpus du Nouveau Testament

Cinq thèmes fondamentaux permettent, selon Balthasar, (pp. 216ss), de regrouper l'ensemble des données sotériologiques scripturaires.

1. Sous le titre : *la livraison (Dahengabe) du Fils par le Père* se laissent d'abord rassembler les données majeures du Nouveau Testament concernant le caractère absolu et inouï de ce Don pour tous : Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné (*édoken*) son Fils unique » (*Jean* 3, 16). Il l'a livré (*paraédôken*) pour nous tous » (*Romains* 8, 32), c'est-à-dire qu'il nous a tout donné. Jamais l'homme ne pourra mesurer ce qu'aura représenté ce don pour le Père, et son acceptation par le Fils obéissant. « Don » et « acceptation » sont l'expression d'une décision trinitaire commune : le Père livre son Fils, et en ce sens, Jean-Baptiste dira : « Voici l'agneau de Dieu » (*Jean* 1, 29) ; en même temps on doit assurer du Fils qu'il se *laisse* livrer, non passivement, mais dans le sens d'un laisser-advénir (*Geschehenlassen*¹) obéissant, qui, en son cœur, est un consentement aimant actif. Aussi Jésus pourra-t-il déclarer en vérité : « Je donne ma vie, (...) je la donne de moi-même » (*Jean* 10, 17). Il est, comme le dira l'Épître aux Hébreux, à la fois le prêtre et la victime, celui qui (se) donne et qui est donné. C'est cet acte, qui ira jusqu'au versement du sang sur la croix, qui est expiateur, justifiant et purifiant ; ainsi *Romains*, 3,25 : Dieu l'a exposé, instrument de propitiation par son propre sang » ; *Romains*, 5,9 : (nous sommes) « maintenant justifiés dans son sang » ; 1 *Jean* 1,7 : « Le sang de Jésus son Fils nous purifie de tout péché. » L'initiative divine précède absolument toutes les

1. Ce concept central de la théologie trinitaire de Balthasar jouera un rôle déterminant dans les derniers développements de la *Dramatique Divine*. À ce sujet signalons qu'en optant pour « passivité », la traduction française rend opaque la pensée de Balthasar (cf. La *Dramatique divine*, IV. Le Dénouement, Culture et Vérité, Namur 1993, 72-78 et *passim*)

entreprises des hommes qui livreront le Christ à la mort. Et ainsi est scellée l'alliance définitive de Dieu avec les hommes, comme le rapportent les récits de l'institution par Jésus de l'Eucharistie : « Cette coupe est la nouvelle alliance en mon sang » (1 Corinthiens 11, 25 et par.).

2. Le « don pour nous » (pro nobis) va jusqu'à un véritable *échange de place* [Platztausch]. Avec ce concept, Balthasar exprime exactement le fait que, selon l'Écriture, la réconciliation du monde avec Dieu ne saurait être réalisée par quelque procédé extrinsèque. Les énoncés de Paul (et de Jean), dans la ligne d'Isaïe, sont formels : Pour nous racheter le Sauveur donné par le Père (thème 1) ne vient pas seulement « à côté » ou « au milieu » de nous les hommes (comme un simple individu parmi d'autres), mais à notre place en tant que pécheurs, d'où il peut nous porter, en s'appropriant notre situation spirituelle : « Celui qui n'avait pas connu le péché, (Dieu) l'a fait péché pour nous » (2 Corinthiens 5, 21). « Le Christ nous a rachetés de la malédiction de la Loi, devenu lui-même malédiction pour nous (...), afin qu'aux païens passe dans le Christ Jésus la bénédiction d'Abraham et que par la Foi, nous recevions l'Esprit de la promesse » (Galates 3, 13). « Vous connaissez en effet la libéralité de notre Seigneur Jésus-Christ qui pour vous s'est fait pauvre, de riche qu'il était, afin de vous enrichir par sa pauvreté » (2 Corinthiens 8, 9). « Celui-là s'est manifesté pour enlever les péchés » (1 Jean 3, 5), précisément « dans sa chair, notre péché et notre inimitié sont condamnées » (Romains 8, 3), « la haine est détruite » (Éphésiens 2, 14). Une image est particulièrement chargée de sens, celle de « l'Agneau de Dieu qui enlève le péché du monde » (Jean 1, 29) : elle peut renvoyer au Serviteur dont il est dit que « ce sont nos souffrances qu'il portait, et de nos douleurs qu'il était chargé » (Isaïe 53, 4), ou à l'agneau pascal, ou encore au bouc émissaire (Lévitique 16) ; elle illustre en toute hypothèse l'échange, le transfert opéré, l'acte de prendre sur soi pour pouvoir enlever. L'agneau peut prendre ainsi le fardeau du péché en se mettant à la place du pécheur, parce qu'il est d'une manière absolument singulière l'Agneau de Dieu. Et la réalité de cet échange de place est telle que, dès avant notre propre accord, « par la mort de son Fils, (...) alors que nous étions encore pécheurs, (...) ennemis (...) nous fûmes réconciliés à Dieu » (Romains 5, 8 ss). Aussi Paul peut-il dire équivalamment (en Colossiens 1, 13)

_____ « C'était Dieu qui, dans le Christ, ... »

que « Dieu nous a transférés dans le royaume du Fils de son Amour » (ici se greffe le thème n° 4) en « nous arrachant à l'empire des ténèbres » (thème n° 3). Que nous soyons, en notre être même, ainsi transportés, « placés » dans une nouvelle situation spirituelle, cela est possible parce qu'« Il nous a désappropriés de ce qui nous est propre » (1 Corinthiens 6, 19 ; 2 Corinthiens 5, 15 ; Romains 14, 7). Ainsi « nous qui étions morts, Il nous a ressuscités et fait asseoir aux cieux, dans le Christ Jésus » (Éphésiens 2, 5-

6). Désormais « votre vie est cachée avec le Christ en Dieu » (Colossiens 3, 3) et dans la vie comme dans la mort, « nous appartenons au Seigneur » (Romains 14, 7).

3. Le résultat de l'événement de la réconciliation peut d'abord être compris négativement comme *libération* [Freisetzung] : du péché ; du diable ; des puissances du monde ; de l'empire des ténèbres ; de la Loi ; de la loi du péché et de la mort ; de la colère qui vient... Car, comme pécheur, « je suis un être vendu au pouvoir du péché » dit Paul (Romains 7, 14), et Jean : « Quiconque commet le péché est esclave » (8, 34), ou encore, à l'adresse des Juifs : « Vous êtes au diable, votre père, et ce sont les désirs de votre père que vous voulez accomplir » (Jean 8, 44), car « celui qui commet le péché est du diable » (1 Jean 3, 8). De nouveau Paul (en Galates 4, 3) : « Nous aussi, durant notre enfance, nous étions asservis aux éléments du monde », mais maintenant « vous êtes morts avec le Christ aux éléments du monde » (Colossiens 2, 20), car « Dieu nous a arrachés à l'empire des ténèbres » (Colossiens 1, 13) et nous sommes « affranchis de la loi du péché et de la mort » (Romains 8, 2) grâce à « Jésus qui nous délivre de la colère qui vient » (1 Thessaloniciens 1, 10). Les termes de rachat (1 Corinthiens 1, 30), rédemption sont utilisés, évoquant le versement onéreux d'un prix, qui est le sang du Christ. « Vous avez été rachetés (à grand) prix », répète Paul à deux reprises (1 Corinthiens 6, 20 et 7, 23). Même idée en 1 Pierre 1, 18 : « (C'est) par un sang précieux (...) que vous avez été rachetés de la vaine conduite héritée de vos pères ». Marc (10, 45) et Matthieu (20, 27) placent dans la bouche de Jésus le terme de rançon : « le Fils de l'homme n'est pas venu pour être servi, mais pour servir et donner sa vie en rançon (lutron) pour une multitude ». En vocabulaire cultuel, on décrit Jésus comme

« moyen de propitiation par son propre sang » (*Romains 3, 25*) qui nous a acquis « une rédemption éternelle » (*Hébreux 9, 12*).

4. Bien plus qu'une simple absence de liens, l'effet de la réconciliation est positivement une *introduction [Einführung] dans la vie divine trinitaire*. « Dieu envoya son Fils pour racheter les sujets de la Loi, pour nous conférer l'adoption filiale (*Galates 4, 5*). Désormais, (l'Esprit habite en vous (*Romains 8, 10*) et crie en nos cœurs : « Abba, Père ! (*Galates 4, 6*). De la perspective de la réconciliation nous sommes donc conduits à celle, plus englobante, du dessein trinitaire sur le monde : la rédemption par le sang du Christ est un moment qui achemine vers la participation à la filiation du Fils par la grâce du Saint-Esprit. C'est de toute éternité en effet que Dieu nous a « élus dans le Christ, (...) déterminant d'avance que nous serions pour lui des fils adoptifs (*Éphésiens 1, 4-5*) « membres de son corps (1 *Corinthiens 12; Éphésiens 4*). La liberté à laquelle nous sommes ainsi appelés (*Galates 5, 13*) par le Dieu trinitaire est une grâce donnée et vécue dans le Saint-Esprit (*Galates 5, 18*).

5. Enfin, à côté des nombreux passages où l'Écriture évoque l'état de perdition de l'homme en recourant au thème de la « Colère de Dieu », il faut noter que tout l'événement de la réconciliation est ramené à l'Amour miséricordieux : « Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique » (*Jean, 3, 16*). « Tout vient de Dieu, qui nous a réconciliés avec lui par le Christ, (...) car c'était (lui) qui, dans le Christ, se réconciliait le monde, ne tenant plus compte des fautes des hommes (2 *Corinthiens, 5, 18-19*). Et c'est le sens du « commandement que le Bon Pasteur a reçu de son Père : donner sa vie pour ses brebis (*Jean, 10, 1518*), pour permettre la réalisation de ce que Jésus avait annoncé aux Apôtres : « Vous mangerez et boirez à ma table, en mon Royaume » (*Luc, 22, 30*). Bref, tout a son origine dans l'amour trinitaire. C'est là aussi que s'enracine l'assurance de Paul : « Qui nous séparera de l'amour du Christ ? ». Rien, absolument rien « ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu manifesté dans le Christ Jésus notre Seigneur » (*Romains, 8, 35-39*).

Ces cinq ensembles de données ne sont pas réductibles¹ et doivent être tenus ensembles.

1. On a pu se demander « si les deuxième et troisième motifs (l'échange substitutif et la libération par rachat) ne constituent pas en réalité un thème unique, divisé artificiellement (A. Espezel, « Quelques aspects

L'histoire des doctrines montre qu'on a pu parfois majorer l'un des aspects au détriment des autres (on le verra pour le 2°, le 3° et le 5° thème), ou qu'on a pu, d'une manière ou d'une autre, édulcorer l'affirmation centrale. Pour aider à repérer les déplacements d'accents d'un « modèle historique à l'autre, nous résumerons à chaque fois par un schéma ce qui caractérise les modèles en question¹. Le schéma de base est constitué par les cinq ensemble de thèmes que nous venons d'individualiser, qui constituent les aspects principaux de la réconciliation :

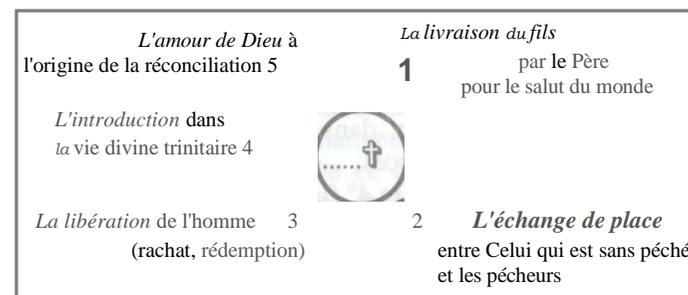


Schéma 1

de la sotériologie de Hans Urs von Balthasar (*Nouvelle Revue théologique* 112, 1990, 80-92, ici : 86). Cette objection se comprend dès lors qu'on traduit *Platztausch* par (simple) « échange (ou encore « échange substitutif). Or, chez Balthasar, le *Platztausch* auquel aboutit la livraison du Fils par le Père signifie exactement un échange *de place*. C'est l'expérience d'une nouvelle situation, un changement de milieu, pour le Fils qui « vient dans le monde et qui, dans l' « Heure, sera « fait péché en s'enfonçant dans l' (anti-) monde du péché pour éprouver l'état de péché devant Dieu (et le traverser par une mort plus profonde encore). Si maintenant on considère l'effet pour l'homme de ce « changement de place du Fils, on peut le décrire moyennant la même idée (mais inverse) comme le passage de l'état spirituel d'éloignement de Dieu à un état de présence « dans le royaume de son Fils bien-aimé ; Ici il apparaît que le troisième thème (la libération comme rachat) est un moment interne non pas tant du second thème considéré dans son contenu principal (la venue *du Fils* à la place des pécheurs), mais de son effet immédiat qui est le changement spirituel de position *des pécheurs* devant Dieu, et que l'on thématise ensuite positivement pour lui-même (comme 4° thème).

1. Il va de soi qu'on ne devra pas demander à ces graphiques plus que ce qu'ils peuvent donner.

II. Les différents modèles de l'histoire de la théologie

1. Le modèle des Pères

Balthasar' voit principalement dans l'idée d'échange (au sens d' « *échange de place* ») le point de départ de la pensée des Pères (pp. 219 ss) ; celui qui était Dieu devient homme, afin que l'homme soit transféré à la place de Dieu. Ce fait est en grande partie imposé par le contexte des hérésies christologiques au milieu desquelles il fallait sauvegarder coûte que coûte la structure théandrique du Médiateur de l'alliance. C'est tout simplement le salut qui était alors en jeu, dans la mesure où « ce qui n'est pas assumé (par Dieu, dans le Christ) ne peut pas être sauvé (Grégoire de Naziance).

À l'intérieur du 2^e thème le 4^e (la *theôsis*) est intégré comme de lui-même. Le thème 3 (la rédemption comme rachat par rapport aux puissances du mal) est présent, souvent lié à la figure du diable. Les thèmes n° 5 et n° 1 sont évidemment présents, peu développés pour eux-mêmes mais inscrits dans le 2^e qui est tout à fait dominant. Le schéma est donc le suivant :

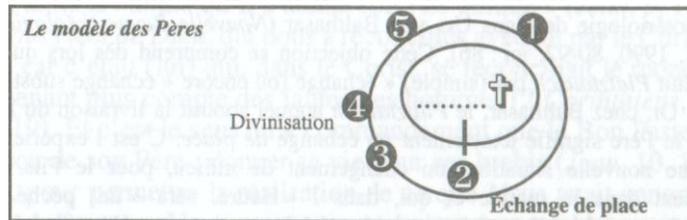


Schéma 2

« Le Logos est devenu homme, afin que nous soyons divinisés » (Athanase). Des formules de ce genre, qui expriment l'échange de la manière la plus simple qui soit, se retrouvent

1. Contre Greshake, qui ordonne l'échange à la filiation (cf. « Der Wandel der Erlösungsvorstellungen in der Theologiegeschichte », qu'on trouve désormais dans : *Gottes Heil – Glück des Menschen. Theologische Perspektiven*, Freiburg 1983, 50-79 à côté d'autres contributions sur le thème, postérieures à *La dramatique divine* de Balthasar).

partout chez les Pères. D'autres affirmations vont plus loin, qui précisent le lien entre l'Incarnation comme telle et son orientation vers la Passion et la mort : « *Forma moriendi causa nascendi est* » sa mort est la cause de notre naissance (Tertullien), « Sa Passion fait partie de son Incarnation » (Augustin). D'autres textes encore expriment cela d'une manière plus différenciée, à savoir : l'échange a une histoire; l'Incarnation du Verbe est la condition préalable à l'acte gracieux de prise en charge et de rédemption de l'homme par Dieu. Tout cela étant établi, la formule *commercium* (échange) peut se déployer. Venue d'Orient, elle sera introduite par le pape saint Léon dans la liturgie romaine. L'« *admirabile commercium* » est « *commercium caritatis* » (Augustin), « *commercium salutare* » (Léon). Le Christ est ce « marchand céleste » qui nous rachète notre souffrance ; nous échangeons celle-ci contre sa grâce (Augustin). Et encore : « De ce qui est à nous, il assume la mort, pour nous donner la vie en la tirant de ce qui est à lui. » « Vis donc du don qu'il te fait de lui-même, car c'est en prenant de toi ce que tu es qu'il est mort » (Augustin).

Arrivés à ce point on doit cependant être très précis et indiquer avec Balthasar l'exacte pensée des Pères sur le rapport entre le Sauveur et le péché. Chez les Pères, c'est sans aucune restriction consciente de sens qu'est pensée l'idée de l'échange, car il apparaît comme allant de soi que celui qui est absolument sans péché n'a pu avoir de contact intime avec la réalité même du péché. Le Christ, d'une manière extérieure (*schetikôs*), assume les passions (*pathê, affectus*) de la nature humaine déchue, qui sont les conséquences résultant du péché (non le péché lui-même), et cela est possible dans la mesure où nous pouvons en quelque sorte être rendus présents en lui. « Il me porte en tout ce que je suis, avec tout ce qui est mien » affirme Grégoire de Naziance (*Discours* 30). Moyennant une telle appropriation (*oikeiôsis*), il joue notre rôle (*dramatourgeitai*) en notre nom (*huper hêmôn*). Question décisive : jusqu'à quel degré ce rôle est-il intérieur au Christ souffrant?

Après Hilaire et Ambroise, Augustin a traité de ce problème. Pour lui, l'assomption de la nature humaine concrète déchue permet à Jésus de s'approprier *volontairement* les passions de l'âme : lui qui est la tête veut faire sien le langage de ses membres. Ainsi à Gethsémani : « Il ne craignait pas la mort, lui qui était venu pour mourir... mais c'étaient les membres qui

parlaient dans la tête ». « Ce n'est pas en lui-même, c'est en nous qu'il avait peur ». Le Christ en effet « nous a trouvés gisant dans la faute et dans la peine du péché ; il a pris seulement la peine, et il a délié à la fois la faute et la peine ». Ce que Jésus assume ce sont les conséquences du péché. Et alors lorsque Paul affirme de Jésus que « Dieu l'a fait péché pour nous » (2 Corinthiens, 5, 21) il faut comprendre, selon Augustin : Dieu l'a fait victime, objet de sacrifice pour remettre les péchés.

Du côté oriental, Maxime le Confesseur, qui suit Grégoire de Naziance, distingue les conséquences du péché d'avec le péché lui-même que Jésus ne pouvait assumer. La prise en charge de notre angoisse devant la mort est cependant tout à fait réelle, non simulée. Jean Damascène poursuit : « Le Christ s'est approprié notre malédiction et notre abandon, non en tant que lui-même aurait été ou serait devenu cela, mais en tant qu'il en a assumé le rôle et s'est mis à la même place que nous ».

Ces quelques textes montrent en quel sens *l'admirabile commercium* garde, chez les Pères, une restriction de sens pratiquement inconsciente car l'interprétation qu'ils font leur semble aller de soi. Jésus, dit-on, a assumé les conséquences, les peines du péché, car on ne voit pas comment on pourrait affirmer une assumption de la réalité même du péché. En terme de drame : l'identification du Christ au rôle consistant à prendre la place du pécheur devant Dieu n'est pas totale. Mais les Pères, précisément, n'ont pas une conscience totale de cette objection. Et la formule *pro nobis* continue à circuler avec toute sa plénitude implicite de sens.

2. Le modèle du Moyen-Age

Anselme de Cantorbéry

C'est avec saint Anselme (pp. 230 s) que l'on rencontre, pour la première fois, une sotériologie systématique. L'admirable traité *Cur Deus homo ?* exercera sur les siècles ultérieurs une influence considérable.

Nous sommes à la fin du XI^e siècle. Anselme veut pouvoir être entendu des incroyants. Délibérément, il fera abstraction des don-

nées bibliques et patristiques positives, pour s'attacher à la « raison nécessaire » (*necessitas*) de l'Incarnation du Fils de Dieu.

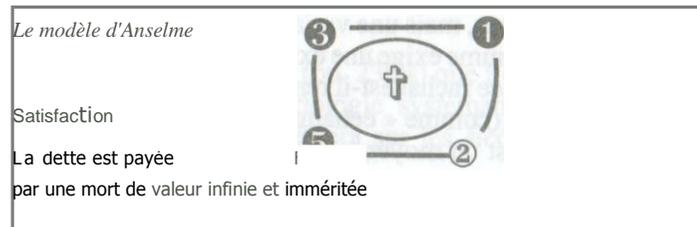
Au point de départ du raisonnement : l'honor *Dei* et le rapport (*ordo*) entre Dieu et sa création. Anselme, qui perçoit avec profondeur la structure de droit et de justice qui repose dans l'essence de toute liberté personnelle, voit que l'ordre universel, troublé par le péché, ne peut être restauré par une simple rémission du péché par Dieu ou le seul repentir de l'homme. En Dieu la liberté ne peut être qu'identique avec la rectitude (*rectitudo*), laquelle abrite la justice autant que la miséricorde absolue. Il faut donc nécessairement une initiative de la part du Dieu miséricordieux qui soit telle qu'elle laisse à l'homme la possibilité d'apporter toute sa part. La nécessité que voit justement Anselme n'est pas en amont (*antecedens*) des libertés, mais jaillit du caractère même des libertés en acte (*necessitas sequens*) nécessité de conséquence. Finalement, l'organisation anselmienne en un « système » rigoureux des vues les plus profondes sur le drame entre Dieu et l'homme permet une approche du mystère de la Rédemption dans la plus haute intensité dramatique. On voit chez Anselme comment la perception esthétique du monde et de son rapport à Dieu s'approfondit « nécessairement » en forme de drame. L'œuvre d'Anselme montre exemplairement comment dans la dramatique l'esthétique est élevée et abritée.

De la *necessitas* dont parle Anselme à propos de l'Incarnation, on peut tirer deux lignes : du côté de Dieu, puisque la décision originelle sur le monde est trinitaire et souverainement libre, c'est de son propre gré (*sponte*) que le Fils marchera vers la mort. Du côté de l'homme, la dette ne sera payée que par la mort du seul Juste qui en est capable, le Fils de Dieu devenu homme qui n'y était pas soumis : « Il a payé pour le pécheur ce qu'il ne devait pas pour lui-même ».

Ce qui est au centre de la perspective chez Anselme, avec le concept de *satisfactio* ce n'est plus *d'abord* l'échange de place, comme chez les Pères, mais une variante du 3^e thème : le fait que la libération de l'homme exige une expiation, un « rachat » par un « prix ». Comment ce rachat est-il rendu possible ? Par l'Incarnation. L'Incarnation (comme « échange de place » encore abstrait et à sens unique) est un moyen qui est subordonné au rachat, le seul moyen qui soit à la hauteur de la satisfaction exigée. Et à vrai dire, il n'y a pas d'échange réel de place avec le pécheur, puisqu'entre l'Innocent et le péché il ne *doit* pas y avoir de contact

si l'on veut que la mort demeure imméritée. Moins que n'importe qui, Anselme ne voit en Jésus celui qui « porte le péché ». Ainsi ce qui était chez les Pères restriction inconsciente apparaît maintenant comme une donnée explicite et indispensable. Et finalement seul compte ici (comme plus tard chez K. Rahner) *le fait de la mort*; il n'y a pas de véritable passion expiatoire substitutive (les souffrances de la Passion ont pour nous une valeur d'exemple, mais pas d'efficacité expiatoire). A fortiori ne peut-il y avoir une prise en charge du péché. À proprement parler Jésus n'est pas venu prendre la place des pécheurs, il ne nous porte pas quand il meurt. Ce qu'a permis son Incarnation, c'est qu'un (Dieu-) homme offre, à travers une mort imméritée, un prix qui va satisfaire pour tous. Le prix, la valeur de cette mort, se montre plus grand que le poids de tous les péchés du monde, lorsque ces deux grandeurs sont contraposées comme deux masses sur les plateaux d'une balance. La mort est donc expiatoire, mais l'ensemble du processus reste extrinsèque aux personnes. La mort n'est pas substitutive dans le sens inclusif *du pro nobis* tel que l'entendaient les Pères quand ils affirmaient avec Grégoire que Jésus « m'a porté, moi et tout ce qui est mien ». Dire que Jésus est « mort pour nous » signifie exactement qu'il a accepté la mort « en notre faveur », non « à notre place ».

Ainsi la réduction méthodologique d'Anselme, pour légitime qu'elle soit, rend fort malaisée la synthèse des cinq thèmes scripturaires ; et ce qui a été vu et pensé en profondeur se trouve en partie formulé de manière étroite. En plaçant au centre de sa perspective la notion de satisfaction, il privilégie la 3^e thèse (la libération de l'homme par un « rachat »). Il lui subordonne le 2^e (l'échange, dans un sens explicitement restreint) qui devient un simple moyen. Les thèmes n° 5 et n° 1 sont bien mis en valeur (cf. Le *sponte* qui revient comme un leitmotiv). Le 4^e demeure implicite. « *C'était Dieu qui, dans le Christ, ...* »



Thomas d'Aquin

La théorie de la satisfaction d'Anselme se retrouve au centre de la synthèse de l'Aquinat (pp. 236 ss), mais cette fois sans les limites de méthode qu'Anselme s'était fixées. Les nombreuses données de l'Écriture et des Pères retrouvent une place, quitte, éventuellement, à rester juxtaposées : ainsi par exemple quand, dans la question 48 de la III^e partie de la *Somme théologique*, lorsqu'on demande comment la Passion du Christ a causé notre salut et qu'on répond en alignant les termes de *meritum, satisfactio, sacrificium, redemptio*. Par là, en tout cas, Thomas élargit sensiblement la perspective par rapport à Anselme. Comme lui il souligne les thèmes 1, 5 et 3. Le 3^e comporte non seulement la Croix (au sens de l'acte de la mort), mais aussi toute la vie de Jésus et sa glorification. Et surtout Thomas réintègre le thème 4 (la grâce de la filiation, le ciel, etc.), et le 3 lui est ordonné. Nombre d'autres points reçoivent une clarification. Avec la doctrine de la *gratia capitis* qui rejaillit du Christ sur les membres de son Corps, est réintégré le thème patristique du lien entre le Christ et l'humanité. Mais il n'y a pas d'« appropriation » du péché par le Christ autrement que dans le sens des Pères. La réconciliation est obtenue par une satisfaction douloureuse, rendue possible par l'humanité du Christ en tant qu'*instrument*. Mais l'explication de la Passion reste pâle. Même sur la croix, le Christ garde la vision béatifique. Ce n'est pas dans l'abandon de Dieu qu'il faut voir le cœur de la Passion. D'un véritable échange de place, d'un vrai contact entre Jésus et la réalité du péché, il n'est pas question. La Passion est cependant bien plus qu'un symbole : elle est l'événement par lequel la colère de Dieu se détourne du pécheur. Et Thomas d'approfondir la question de la liberté de Dieu dans son rapport aux événements du monde. La liberté de l'amour divin est révélée au suprême degré dans la liberté de la mort d'amour du Christ pour les pécheurs.

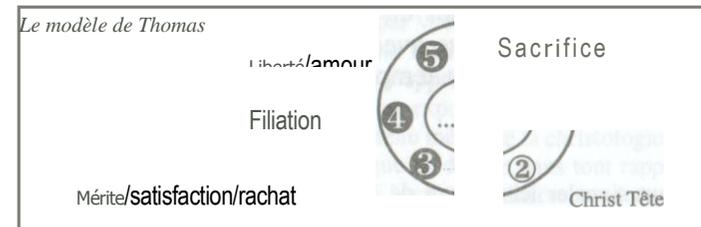


Schéma 3

Schéma 4

3. Les modèles des temps modernes

Cette période se scinde en deux courants bien distincts : l'un développe le thème de la solidarité, l'autre celui de la substitution.

La solidarité

L'interprétation du *pro nobis* en terme de solidarité est venue, chez un grand nombre d'auteurs chrétiens (pp. 242 ss), du désir de renouveler le vocabulaire classique tel que « sacrifice », « expiation », « prix du rachat », « satisfaction », etc. pour tenter de reformuler le dogme dans un langage moderne compréhensible par tous'. L'entreprise, en soi, n'est pas illégitime, et les essais de plusieurs auteurs catholiques l'attestent. On voudrait même croire que solidarité et substitution vont bien ensemble, car en principe les deux notions ne s'excluent pas. Cependant, constate Balthasar, la tendance fréquente des modèles de la solidarité est d'évoluer dans le sens de la christologie libérale. Nombre de christologies récentes placent au centre de la perspective la manière dont Jésus fréquente les pécheurs. Sa Passion n'apparaît que comme la conséquence de son engagement pour les pauvres (théologies de la libération) ou les défavorisés (Kessler, Küng, etc.). La prétention même du Christ, attestée par l'Écriture, à tendre vers son heure demande, selon beaucoup d'auteurs, à être réinterprétée si l'on admet par exemple avec Bultmann que « nous ne pouvons pas savoir comment Jésus a compris sa mort ». À fortiori ne peut-on trouver « aucun *logion* sûr de Jésus où il aurait lui-même attribué à sa mort un sens salvifique » (Schillebeeckx). Ces christologies ont donc en commun, sous la pression d'une certaine exégèse (et plus largement pour des motifs hérités de *l'Aufklärung*) de renoncer au vocabulaire sacrificiel de l'Écriture. Parfois cependant la frontière reste très mince avec les christologies de la substitution. Mais la plupart du temps on doit constater que si l'idée de

1. Il faut signaler ici l'œuvre de B. Sesboüé, mais le premier tome de *Jésus-Christ unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut* (Paris, Desclée 1988) est postérieur à *la Dramatique*.

l'échange demeure, elle ne se vérifie plus sur le plan ontologique¹, mais seulement sur le plan social et psychologique.

La sotériologie de Karl Rahner

Pour des motifs exégétiques, mais plus encore philosophiques, Rahner² refuse d'interpréter le *pro nobis* en termes d'expiation substitutive. D'une part donc, ce seraient les résultats actuels de l'exégèse qui demanderaient de considérer le *pro nobis* (et toute la grande christologie néotestamentaire) comme « *théologie tardive* » et à « revenir à la révélation la plus primitive ». Mais c'est surtout le principe de l'immutabilité *divine* qui pour Rahner mettrait hors jeu l'interprétation classique de la Croix : d'aucune manière on ne peut concevoir que le Dieu immuable pourrait « changer d'avis » à partir d'un événement du monde ; son attitude ne peut être infléchie, déterminée par un événement de l'extérieur, comme la mort du Christ. A la thèse fondamentale que Dieu aime le monde depuis toujours (c'est le centre de la Révélation), il faut selon Rahner ajouter la détermination suivante : qu'il est depuis toujours *déjà réconcilié* avec le monde pécheur. Cela signifie en d'autres termes que le consentement parfait de l'homme Jésus à la perte de soi (*Selbstweggabe*), tel qu'il apparaît dans sa mort, n'est en aucune manière la condition de possibilité du monde et du salut ; cette mort « exemplaire » (n') est (que) l'expression, dans l'histoire finie de la volonté divine salvifique³. L'accent ne peut être mis sur la Passion, la souffrance en tant que

1. Ici devrait s'insérer la discussion du récent article de H. Hoping cité plus haut.

2. Pp. 248 ss. Un résumé comme celui que nous faisons ici, réduit au strict minimum, ne peut rendre compte de toutes les nuances de l'analyse de Balthasar. Une vue plus complète suppose aussi de prendre en compte les autres passages (en particulier, dans *La Théologique*) où Balthasar a traité de la christologie (non seulement de la sotériologie) de Rahner.

3. La critique de Balthasar est discutée par V. Holzer, cf. : *Le Dieu Trinité dans l'histoire. Le différend théologique Balthasar-Rahner*, Cerf, Paris 1995, p. 365. Dans cet ouvrage, l'auteur s'approche plusieurs fois du cœur de la sotériologie, mais n'en fournit pas un exposé complet. Son propos en effet ne porte pas directement sur le contenu même de la christologie, mais plutôt sur sa place et sa forme en tant que médiation dans tout rapport au divin. Holzer en vient à identifier deux « logiques » différentes (et au fond irréductibles) comme caractéristiques de la démarche des deux théologiens : une « logique esthétique », marquée par la discontinuité, chez Balthasar, une

telle, mais seulement sur la mort, en tant qu'acte de liberté. Dans ce système, constate Balthasar, le *pro nobis* est ainsi reporté du Christ sur Dieu lui-même, qui est depuis toujours déjà réconcilié avec le monde. C'est le thème scripturaire n° 5 qui occupe le devant de la scène. Le 3^e (rachat) est délibérément écarté, le 1^{er} (ce que le don du Fils peut représenter pour le Père) n'existe pratiquement pas, et le 2^e est réinterprété dans le sens d'une solidarité d'où est exclu tout échange de place, toute substitution des libertés (considérée en soi comme impossible).

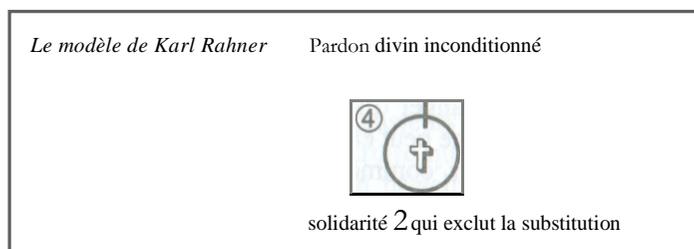


Schéma 5

La substitution¹

a) Le radicalisme de Luther

Avec la christologie de la substitution de Luther (pp. 259 ss), on revient, comme chez les Pères de l'Église, à une compréhension du *pro nobis* en terme d'échange. Mais ici la perspective ne sera plus celle de l'échange entre la nature divine et la nature

« logique transcendantale », marquée par la continuité, chez Rahner. Le « conflit dogmatique » auquel aboutissent les deux théologiens porte sur le mode d'insertion de la figure du Christ, dans tout rapport de l'homme à Dieu. Sur le rapport entre Croix et Trinité, cf. pp. 226-243 (pour Balthasar) ; 398-400, 415-418 (pour Rahner).

1. C'est à dessein que Balthasar n'emploie pas ici le mot de *Stellvertretung*, mais celui, marqué historiquement, de *Substitution*. Il prend ses distances par rapport à ce courant, et montre que le concept appliqué au Christ contient un sens trinitaire qui le hausse au-dessus d'une simple représentation physique ou juridique. Celui qui porte le péché du monde, ne souffre pas simplement « l'enfer » à notre place, mais bien plus : quelque chose d'unique, qui dépasse la notion d'un simple échange de place.

créée (l'aspect de la divinisation s'efface complètement) : il s'agira de l'échange entre le pécheur et le Christ justifiant. Dans *La liberté du chrétien* l'échange est décrit par Luther au moyen d'images nuptiales, et « la joute et l'échange joyeux » consiste en ce que le Christ s'approprie *les péchés* de l'âme croyante. D'une manière on ne peut plus réaliste Luther tient que les péchés reposent sur le Christ, qui devient sur la croix « le plus grand et l'unique pécheur sur la terre », « abandonné à la damnation éternelle », « éprouvant la colère de Dieu » « jusqu'à la peine (*Strafe*) de l'enfer » : le Christ est le véritable archétype du « *simul justus et peccator* » à la fois juste et pécheur. L'humanité du Christ, crucifiée et portant les péchés, reste purement passive dans l'événement dramatique ; la victoire revient à la seule divinité. Et c'est dans cette perspective, celle d'un échange entre la damnation et la justice divine, qu'est réinterprété le principe de la *communication des idiomes*, mais il est alors arraché à son lieu naturel qui était la doctrine des deux natures. Luther multiplie les paradoxes pour décrire la répercussion, au plan psychologique, des affirmations centrales de sa christologie : le Christ est en même temps pauvre et riche, troublé et calme, triste et joyeux, abandonné et conforté, réprouvé et élu, mort et vivant, damné et bienheureux... Sur la croix, Jésus connaît même la tentation (qu'il vainc) de blasphémer Dieu. L'homme, de son côté, est justifié par la foi seule (*sola fide*). Mais alors Luther est contraint de poser une double justice, ainsi qu'un double péché ; et au premier niveau le *commercium* (comme pour le Christ) se dialectise. De là s'étend à toute la théologie l'unité des contraires. On ne peut parler de Dieu que *sub contrario* ; la vision traditionnelle du Christ comme tête de l'humanité s'efface ; le rapport entre la « foi » et l'amour n'est plus celui de l'Écriture ; finalement on doit constater qu'avec la réduction luthérienne de la théologie au *pro nobis* entre le Christ et les pécheurs, disparaît tout l'horizon du dessein divin dans le Christ : tout ce qui chez les Pères s'appelait *oikonomia* et divinisation de l'homme par la grâce.

Le radicalisme de Luther ne pouvait pas avoir de suite chez ses successeurs. (Melancthon déjà, avec son interprétation du *commercium* en terme d'*imputatio*, est loin de Luther.) Par contre la doctrine des souffrances pénales substitutives, endurées par le Christ, exerça une large influence. En fait, cette idée existait déjà avant Luther.

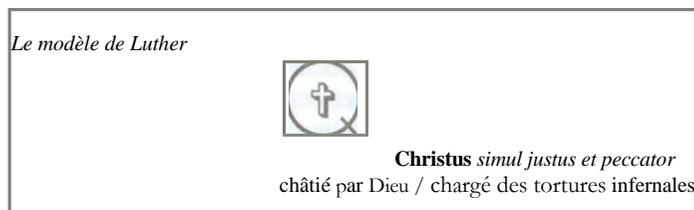


Schéma 6

b) *Peine substitutive*

L'interprétation de la *Passion* (et de la mort) du Christ en terme de *peine* (pp. 265 ss), méritée par nous mais subie par lui notre place, apparaît ici et là chez les Pères, mais sans être vraiment approfondie. Ce n'est qu'avec Rupert de Deutz, puis Denys le Chartreux qu'elle prend une certaine importance, et s'exprime à travers l'image du bouc émissaire. L'idée devient ensuite courante, chez les Réformateurs comme chez leurs adversaires.

Du côté protestant, en plus de Luther, on rencontre Calvin (même si celui-ci ne suit pas la voie étroite de Luther) : « la colère de Dieu condamne Jésus aux tortures redoutables prévues pour les damnés » ; Mélanchthon ; Quenstedt ; etc... jusqu'à Barth, Pannenberg, et Moltmann. Citons Barth : « (Le Christ) ne se rend pas seulement dans la société de ceux qui se rendent coupables, mais il endosse la mauvaise cause de cette société ». Dès lors il peut « se rendre lui-même responsable des péchés de nous tous (...), il peut aussi défendre la cause de Dieu contre nous, de telle sorte qu'il nous arrache notre mauvaise cause pour se compromettre lui-même avec elle et s'en charger à notre place ». « Pour l'exécution de ce jugement contre le péché, le Fils de Dieu prend notre place, à nous les pécheurs (...), il accomplit ce jugement en subissant lui-même la peine que tous nous avons attirée sur nous ».

Du côté catholique aussi, l'idée se transmet depuis Rupert et Denys le Chartreux jusqu'à nos jours : on la trouve encore chez des exégètes et penseurs de renom.

Précisons ici, même si ce n'est que sous mode de parenthèse, que Balthasar, dans l'interprétation qu'il donnera du *pro nobis*, se montrera insatisfait de tout ce courant de la substitution

comprise comme peine¹. Le sens total de ce qui s'est passé à la Croix, quand l'agneau « enlève » le péché en étant lui-même « fait péché », n'est pas épuisé par la catégorie des peines de substitution. Comment Balthasar dépassera-t-il alors cette théorie ? Par un approfondissement de la théologie trinitaire grâce au concept de *mission*. Le concept christologique de mission, que Balthasar trouve dans l'Écriture², et qu'avec Thomas³ il interprète comme figure économique de la procession des personnes divines, exige finalement *d'inscrire dans les modes immanents des relations trinitaires* les modes économiques. Si à ce concept de mission on articule la doctrine néotestamentaire de *l'inclusion de la création dans le Christ*, on atteint alors, au-delà de Luther, la possibilité de fonder en Dieu (le Dieu *d'Amour*) une authentique expiation substitutive qui soit de part en part un mystère d'amour.

c) *Le mécanisme du bouc émissaire*

On ne dira qu'un mot sur les travaux de deux auteurs récents qu'on ne peut ignorer : le sociologue René Girard et le théologien allemand Schwager. Balthasar leur accorde une grande attention⁴.

Si l'explication totale de la sacralité, de la religion et de la culture, par le désir mimétique, la violence, la résolution des conflits par le défoulement commun de la violence sur un « bouc émissaire⁵ », l'identification dans la victime sacrifiée du maudit et du sacré... apparaît comme déjà dramatique en soi, le moment dramatique décisif chez *Girard* n'est pourtant pas là, mais dans le dévoilement, avec le Christ, que la nature véritable du sacré est la dissimulation mensongère du mécanisme du bouc émissaire, ce mécanisme caché depuis la fondation du

1. Deux erreurs malheureuses de traduction peuvent embrouiller le lecteur français qui, à la page 288 (ligne 25) et surtout 325 (ligne 33) de *L'action* doit lire « substitution » (*Stellvertretung*) et non pas « substitution pénale ».

2. Cf. *La Dramatique divine 11/2. Les personnes dans le Christ*, Lethielleux, Paris 1988, pp. 119-123.

3. *Somme théologique* I, 43, 1.

4. Pp. 272 ss. Les ouvrages étudiés sont ceux parus avant 1979, date à laquelle Balthasar rédige *La Dramatique*.

5. On notera le sens littéral du terme allemand « *Sündenbock* ».

monde, qui est alors renversé. Le Christ représente l'aboutissement suprême et le renversement du processus, lorsque se déchaîne sur lui toute la violence du monde, parce que son message fut une dénonciation radicale du mensonge de la religion et du rite (comme violence déguisée) qui permettait une purification complète de l'image de Dieu. A l'image du Dieu violent de l'Ancien Testament, dessinée par les hommes, il faut substituer l'image du Père non violent qui n'a jamais voulu la croix et encore moins ne l'a imposée à son Fils.

Qu'il suffise pour nous ici d'avoir signalé comment cette explication de la Croix de Jésus en terme de défoulement psychologique exclut radicalement toute la perspective biblique d'une authentique expiation et du sacrifice du Christ. Le premier thème scripturaire est exclu, ainsi que le 3^e (rachat), le 4^e évidemment (divinisation, Esprit-Saint) et le 5^e (l'initiative de Dieu). Quant au second il se voit substituer une forme de réduction à un mécanisme psycho-sociologique de transfert :

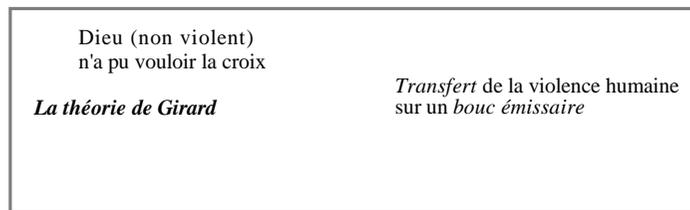


Schéma 7

R. Schwager, qui adhère largement aux thèses girardiennes, refusera l'interprétation du sacré par la simple violence, l'exclusion de toute métaphysique et l'interprétation purement horizontale de l'événement de la Croix. Il tient que les péchés, et pas seulement la peine pour les péchés sont reportés sur le bouc émissaire à la croix. Mais la question globale du rapport de Dieu à l'existence du mal n'est pas résolue, pour Balthasar, de manière satisfaisante¹.

1. Dans « Der Sohn Gottes und die Weltsünde. Zur Erlösungslehre von Hans Urs von Balthasar » (in *Zeitschrift für Katholische Theologie* 108, 1986, 5-44), Schwager, traitant de la colère, de la volonté de Dieu et de la croix (pp. 41 ss), veut s'en tenir aux distinctions classiques (non trinitaires) à propos du vouloir (*Wollen*) et du laisser (*Zulassen*) divins créateurs. Par là il reste foncièrement en deçà de Balthasar.

d) Dernières approches

Deux auteurs sont encore cités par Balthasar (pp. 288 ss), pour s'être approchés avec grande circonspection du mystère de la substitution : *Boulgakov* d'abord, qui à partir de la kénose de la Croix plonge son regard dans le mystère trinitaire de l'Amour absolu et contemple l'Agneau immolé avant la fondation du monde. Lorsque dans la Croix Jésus s'approprie tous les péchés du monde, sa souffrance est « quelque chose d'incomparable et même de contraire aux souffrances des pécheurs » dans la damnation; c'est à sa manière pourtant « l'équivalent de ce qui eût été propre à l'humanité, c'est-à-dire les tourments de l'enfer ». A. Feuillet de son côté, dans son ouvrage *L'Agonie de Gethsémani*, commente les récits bibliques en montrant quelles profondeurs théologiques ils contiennent. Il s'exprime d'une manière proche de celle de Boulgakov en partant de la Bible, lorsqu'il voit que la coupe dont parle Jésus ne peut être que « la coupe de la colère de Dieu » et l'« Heure » dont il est question « le jour de Yahvé » de l'Ancien Testament.

Aperçu final

La conclusion d'un tel parcours peut se faire en deux temps. D'abord, par un regard en arrière, on écouterait le jugement global de Balthasar sur les différents modèles de théologie du salut. Et ensuite on indiquerait dans ses grandes lignes l'interprétation que lui-même a développée dans *La Dramatique divine*.

Il n'a pas été facile, constate Balthasar (pp. 293-294), de prendre en compte tous les aspects scripturaires selon un juste équilibre. « Lorsqu'on mettait l'accent, avec les Pères, sur l'échange de place (2) comme introduction de l'homme à la divinisation (4), la libération à l'égard des puissances (3) pouvait être vue par là comme étant l'œuvre de l'amour de Dieu (5). Mais pouvait-on inclure alors la livraison du Fils (1) jusque dans ses conséquences ultimes et nécessaires ? Quand on essayait, avec Anselme, de donner plus de valeur à ce thème (1), n'était-ce pas au détriment du second, étant donné que l'« excès » de mérite du Christ était simplement contraposé à la réalité du péché qui était à « abolir » ? Mais quand, avec Luther, on prenait tout à fait au sérieux la livraison du Fils jusque dans cette réalité même (1), ce « châtement (*Strafen*) de l'Innocent » était-il

compatible avec l'amour de Dieu? Quand, pour échapper à la difficulté, on admettait avec Girard et Schwager, mais aussi Pannenberg, que ce n'est pas Dieu, mais les hommes, qui chargent de leurs péchés l'agneau de Dieu, n'est-ce pas ceux-ci alors qui avaient l'initiative dans le processus rédempteur, tandis que le Dieu par ailleurs toujours aimant et pardonnant (cf. K. Rahner) se contentait d'observer, ce qui ôtait presque tout à l'acte divin de livraison (1) ? Et enfin : tous ces systèmes ont-ils suffisamment réfléchi sur le fait que la Croix n'est pas un événement tombant du ciel à la verticale, mais le point culminant d'une histoire d'alliance avec l'humanité (représentée en Israël) et donc réellement un « mystère d'alliance » (Galot) et que, de plus, le partenaire humain ne peut être seulement objet de l'action de Dieu, mais (ce qui ne ressort pas chez Galot) qu'il a à prononcer lui aussi sa parole, d'une manière mystérieuse qui ne mette pas en question l'initiative divine ? Autrement dit : que la « *gratta sola* », dans la libération de l'homme, doit jouer de concert avec la liberté créée qui n'est pas abolie par le péché ? »

Et Balthasar de demander si toutes ces théologies du salut n'ont pas en commun de n'être pas suffisamment dramatiques. Le « théodrame » qui se joue à la Croix exige en effet, pour sa transcription théologique, que soient pris en compte *en profondeur* et *en même temps* tous les éléments indiqués par l'Écriture. La « sotériologie dramatique » qu'il va développer conformément à ce principe marquera effectivement un tournant par rapport aux cloisonnements, habituels dans le passé, des différents *loci* et traités théologiques. C'est en traitant en particulier la sotériologie sans la détacher de son arrière plan trinitaire, et en la considérant comme ce qu'elle est : le sommet de la théologie de l'Alliance, que Balthasar va donner à sa contribution un profil unique et réellement dramatique. Esquissons la manière dont il reprend les cinq thèmes :

– Puisque l'Écriture affirme d'une part que Dieu le Père a livré son Fils par amour pour le monde (thème I) et d'autre part que toute la Passion, y compris l'abandon de Dieu, doit être expressément ramenée à cet amour (thème 5), Balthasar commence par un approfondissement dans le domaine de la *théologie trinitaire*. L'enjeu en est le dépassement de cette trop fréquente contraposition naïve, en théologie, du traité de Dieu d'un côté et de la Croix de l'autre. La réflexion sur « La Croix et la Trinité » (pp. 295 ss) amène Balthasar à prendre position par

rapport à Rahner et à Moltmann (donc Whitehead, et finalement Hegel). Le dépassement de ces différentes formes d'identifications de la Trinité économique avec la Trinité immanente, Balthasar l'opère, nous l'avons signalé, en partant de la théologie biblique de l'Alliance avec ce qu'elle révèle de la kénose de Dieu, et de là approfondit le mystère de l'amour absolu en refusant toute forme de *Prozesstheologie* mais en cherchant pourtant à développer une doctrine de la Trinité immanente qui soit en mesure de *fonder* ce qui est affirmé au niveau économique, ce à quoi *n'* est pas parvenue la théologie traditionnelle. Comme Boulgakov (et bien d'autres, mais qui ne maîtrisèrent pas toujours l'héritage hégélien ¹) Balthasar use du concept de *Ur-Kenosis* pour décrire le mystère le plus profond de Dieu : la désappropriation de soi du Père, la Source de l'Amour, dans la génération du Fils consubstantiel. Cette kénose originelle, qui s'élargit à toute la Trinité, fonde celles constituées par la création, l'alliance, la Croix ². Cette dernière, puisqu'elle est dans l'abandon du Fils la présentation économique de l'abandon de soi du Père dans la Trinité, est, comme la grande Tradition l'a toujours vu, la révélation de l'amour insondable de Dieu pour le monde.

– Alors le mystère de *la substitution* (thème 2) peut recevoir son *fondement ultime* : dans la Trinité immanente (pp. 308 ss). Car si le monde, créé dans le Fils et subsistant en Lui, ne peut avoir d'autre « lieu » qu'au sein de la différence des hypostases, alors quand retentit le non de la créature, ce ne peut être ailleurs qu'en cette même « place » (*Stelle*), au sein de la différence absolue intradivine; et quand le Fils s'incarne et pénètre dans l'obscurité du monde, il peut « prendre la place » des ténèbres et s'y « substituer » (*Stellvertretung*) en vertu de sa position même dans la Trinité. Et *qui* impose à l'Agneau le fardeau incommensurable du péché du monde ? Les hommes, certes, doit-on répondre avec Girard. Mais aussi, en dépassant Girard : cela n'aurait aucune efficacité si d'abord Jésus n'en était *capable*, et *déterminé à l'accepter*. Cette volonté grandit en lui exactement à partir de la

1. Dans sa *Theologie der drei Tage* (fr.: *Pâques le mystère*, Cerf, Paris 1972, 1981²) Balthasar a consacré plus de développements à cette question.

2. Tout en usant largement du concept de kénose, Balthasar en reconnaît l'aspect tout à fait anthropomorphique. Cf. *La Dramatique divine, IV. Le Dénouement*, Culture et Vérité, Namur 1993, 464.

mission qui lui est donnée par le Père, elle s'affirme dans l'attente de l' « Heure » qui est acceptée d'avance par le Fils obéissant quel que soit son contenu. Ce que veut le Fils ce n'est pas de paraître devant le Père avec le « non » du monde, mais d'accomplir la volonté du Père (mission) qu'Il aime plus que tout, et ce jusque dans les ténèbres les plus extrêmes. Que cette *obéissance aimante* soit la forme économique de son engagement comme Fils dans la décision divine trinitaire commune, Anselme l'avait exactement perçu¹. Alors on doit ajouter que la faute rejetée sur Jésus ne l'atteint pas seulement dans son « humanité », mais plus profondément dans sa mission trinitaire²; vraiment c'est Dieu ici, le Dieu unique, qui est le bouc émissaire. Maintenant, ce que peut représenter pour le Fils incarné une telle prise en charge de la faute cela ne se laisse pas représenter. L'assomption de tout le péché du monde, si elle est réelle, intérieure, personnelle, doit signifier pour lui l'expérience de la situation spirituelle du pécheur, donc l'éloignement de Dieu, c'est-à-dire de son Père.

« En aucun cas la substitution ne peut être vue seulement comme une œuvre séparée de la ténèbre du péché et qui le dépasserait par une simple considération de mérite (la mort parfaite et non coupable de Jésus : Anselme, Rahner). En aucun cas on ne peut l'interpréter d'autre part comme une identification du Crucifié avec le « non » actuel du péché lui-même (qui selon Luther commence à s'élever en Jésus, et qui est « englouti » par lui). En vérité : *la ténèbre de l'état de péché [die Finsternis des Siinden-zustandes] est éprouvée par Jésus*, d'une manière qui ne peut être identique à celle que les pécheurs (haïssant Dieu) devraient éprouver (dans le cas où cette expérience ne leur aurait pas été précisément épargnée), mais qui est malgré tout plus profonde et plus ténébreuse que celle-ci, parce qu'elle se déroule à *un niveau de profondeur que nulle créature ne pourrait même soupçonner, celle de la relation entre les hypostases divines* » (pp. 311-312).

L'expérience du Christ est unique, absolument. Elle est plus profonde que tout enfer qui puisse être imaginé pour une créature. Sans analogie demeure la dérélition de la Croix qui est,

1. Ce qui manque chez lui pour aller plus loin, c'est le moment de la *Sendung*.

2. Ici sont présumés tous les développements du volume précédent sur la personne et la mission.

dans son expérience, intemporelle. Aussi l'interprétation qui voit la souffrance de la Croix comme une *peine* doit-elle être repoussée : le Crucifié ne souffre pas (simplement) l'enfer mérité par les pécheurs, il souffre quelque chose de beaucoup plus profond : un abandon de Dieu (*Marc 15, 34*) tel que Lui seul peut le connaître, une séparation d'avec son Père qui dépasse toutes les distances écartant de Dieu les pécheurs ; bref une souffrance qu'aucune créature ne pourra jamais mesurer, et qui est seule capable, *par un miracle de l'amour*, d'une « reprise en sous oeuvre » (*Unterfassung*¹) qualitative du péché du monde, pour en transformer l'aliénation². Ajoutons que la souffrance endurée par le Christ doit être définie aussi suivant l'Écriture comme l'expérience de *la colère de Dieu* (pp. 314 ss) dont Jésus a accepté la coupe à Gethsémani. Cette réalité de la colère, l'Ancien Testament et le Nouveau l'attestent si fortement (autant que l'amour et la pitié) qu'il est impossible de l'écarter. La colère consiste (chez les prophètes) dans le « zèle » de Dieu pour son alliance, dans sa jalousie pour son peuple lorsque celui-ci le trahit ; dans la non-résignation de la lumière qui est l'amour lorsqu'elle se heurte aux ténèbres (Jean). Bref elle découle de l'engagement passionné de Dieu, son « pathos » (A. Heschel) en faveur de sa création et de son peuple. Cette colère est, inséparable de l'amour, la colère contre tous les refus qui sont opposés à l'amour. Or, cette colère, on doit voir qu'elle se concentre et se déverse toute entière sur Celui qui en a bu la coupe et qui, à la Croix, a pris la place des multitudes. Pour Jésus qui est Dieu, mais qui en même temps s'est laissé envoyer à la place des pécheurs, il s'agit donc d'une expérience indescriptible de *contradiction* (portée par son amour infiniment pur) qu'on ne peut, une fois de plus, qu'affirmer simplement sans pouvoir la décrire adéquatement. Comme pour l'expérience de l'intemporalité propre à la Croix, et l'expérience d' « être fait péché » comme telle, « c'est une réalité qu'il est impossible de se repré-

1. Ce concept est central dans l'eschatologie trinitaire développée dans le dernier volume de la *Dramatique*. La traduction française n'a pas su le rendre. (cf. *Le Dénouement*, pp. 171, 253, 255, 258, 260, 281, 295, 296, 297, 298, 311, 337).

2. Balthasar, notons-le, est donc tout à fait au-delà de Barth, lorsque celui-ci tient la thèse que Jésus-Christ est le seul élu afin d'être par substitution l'unique réprouvé à la place de tous les réprouvés.

senter sans la vivre »¹. « Le Fils porte en lui les pécheurs, avec l'impénétrabilité désespérée de leur péché à la lumière divine de l'amour. C'est pourquoi il éprouve en lui non leur péché mais le caractère désespéré de leur résistance contre Dieu et le refus impitoyable que la grâce divine oppose à cette résistance » (p. 324).

Finalement, il reste à dire un mot sur *l'effet de la substitution* du Christ pour les pécheurs : comment le pécheur devient-il participant de la grâce ? Balthasar rappelle ici la distinction introduite par P. Althaus selon laquelle la substitution de Jésus à la Croix est d'abord « exclusive », car il a fait ce qui nous est impossible ; mais puisqu'il se porte garant pour nous devant Dieu, son action devient inclusive. Cette vue est trop étroite ; à Althaus, qui reste enfermé dans la limite protestante, il manque *l'Église* (pp. 326 ss). Ce qui s'ouvre ici comme mystère est évidemment rattaché de la manière la plus étroite à la présence de Marie à la Croix, et ne peut être compris que dans la perspective de l'Alliance. À la mission du Sauveur la mission de Marie n'est en aucune manière comparable. Celle qui a donné son oui « en lieu et place de toute l'humanité » (Thomas) représente devant Dieu toute la *foi* du peuple de l'alliance. À la Croix, Marie est placée spirituellement dans une situation *d'épouse*, elle est là comme Eglise, comme « le sein qui enfante l'Eglise ». Elle peut donner la réponse de la création rachetée à la Parole qui se tait². Alors, quand la Parole devient définitivement muette, l'Incarnation est définitivement achevée.

– Ce qui reste à dire s'appelle « Résurrection, Esprit et Vie en

1. P. 464. Dans tous ces passages on se rappellera que celui qui s'exprime ainsi a, avant de réfléchir et d'écrire en théologien, été comme prêtre le témoin privilégié, pendant plus de vingt-cinq ans, de la participation à la Passion et à l'expérience de l'enfer. On peut penser d'ailleurs que c'est lorsqu'on se penchera vraiment sur *Kreuz und Hölle* (vol. 3 et 4 des *Nachlassbande* d'Adrienne von Speyr, Johannes Verlag 1966 et 1972) que l'interprétation de la théologie de la Croix développée par Balthasar pourra être évaluée jusque dans ses ultimes profondeurs.

2. Dans la perspective de l'Alliance la mariologie (comme cœur de l'ecclésiologie) est un complément nécessaire de la christologie ; il faut le oui de l'épouse, à son niveau, au sein du oui du Médiateur. Pour le dire autrement : l'ecclésiologie n'est pas un simple résultat de l'événement de la Croix, mais un moment intérieur de cet événement.

Dieu » (pp. 336 ss), autrement dit les thèmes scripturaires 3 et 4 qui bénéficient, pour leur approfondissement propre, de tout ce qui a précédé. On se contentera ici de signaler comment, pour le 4^e thème (la *theôsis*), la pénétration de la créature par la grâce peut être pensée bien plus profondément que ce que les Pères étaient portés à admettre dans leur idée de *l'admirable commercium* ; « elle est allée jusqu'à assumer dans l'ordre de l'économie du salut même la distance qui sépare le pécheur de Dieu, pour la refondre dans la distance intradivine. Ainsi seulement l'idée que la *theôsis* se fonde sur l'Incarnation du Verbe divin prend toute sa valeur » (p. 354).

Avant de conclure *L'action dans le pathos de Dieu*, Balthasar reviendra (pp. 361 ss) une fois encore à la question de l'intégration de l'Église dans l'événement pascal, donc l'Eucharistie et l'actualité de la Croix, la communion des saints.

Tous les thèmes centraux que nous avons rencontrés ici seront repris et approfondis trinitairement dans le volume final de la *Dramatique...* et de nouveau encore selon sa perspective propre dans la *Théologie*, qui apporte en particulier les compléments pneumatologiques essentiels (*Théologique III*). Projetée à la fin des années cinquante, la Trilogie aura atteint, avec ses quinze volumes, d'assez considérables proportions. Doit-on s'en étonner, quand au centre il y a cette action théo-dramatique qui toujours débordera toute parole humaine : la Croix, dans laquelle « Dieu dans le Christ se réconciliait le monde » ?

En elle, et pour toujours, « le Père aperçoit la réalité du péché du monde à l'intérieur de la réalité du sacrifice du Fils, et il ne peut plus regarder le pécheur qu'au travers de ce sacrifice d'amour »¹.

C'était le « prix » absolument inconcevable que « le Fils de son Amour » (*Colossiens* 1, 13) était disposé à assumer, pour que la créature perdue soit ramenée au Père.

Antoine Birot, né en 1963, prêtre en 1991. Études à Rome et Bruxelles. Professeur de Morale fondamentale au séminaire d'Ars. Membre de la Société Jean-Marie Vianney. Thèse en cours sur la mystique chrétienne selon Adrienne von Speyr et Hans Urs von Balthasar.

1. « Crucifixus etiam pro nobis. Le mystère de la substitution », in *Nouveaux points de repères*, Communio-Fayard, Paris 1980, 222.

Alberto ESPEZEL

Filiation et expiation

NOUS avons l'ambition de présenter ici les grandes lignes de la pensée de Norbert Hoffmann à propos du thème de la filiation chrétienne en relation avec la souffrance, assumée comme co-expiation liée à l'expiation du Christ sur la Croix. Nous sommes conscients de la complexité du langage employé par l'auteur, c'est pourquoi nous avons essayé de le simplifier, dans la mesure du possible, sans porter atteinte à la grande profondeur spirituelle et théologique de sa pensée. Nous terminerons cet exposé par quelques questions que nous inspirèrent les réflexions de l'auteur.

Hoffmann décrit la représentation inclusive du Christ (*Stellvertretung*) comme une modalité de sa mission *ad extra* de la Trinité immanente¹. Pour cela il fonde sur la génération intratrinitaire du Fils la représentation inclusive du Christ dans l'économie, c'est-à-dire dans la communication salvifique de Dieu dans l'histoire. La mission du Fils jusqu'à la Croix expiatoire n'est que le prolongement de la procession

1. Souvenons-nous que la mission d'une personne divine « évoque, d'une part, sa procession d'origine à l'égard de la personne qui l'envoie; d'autre part un nouveau mode pour elle d'exister quelque part. On dit ainsi du Fils qu'il a été envoyé en ce monde par son Père, en tant qu'il a commencé d'être en ce monde par la chair qu'il a prise... » (Saint Thomas, *Somme Théologique*, I, q. 43, IC).

intra-trinitaire du Fils, de cette génération originelle qui établit le Fils comme Fils face au Père, unis par l'Esprit-Saint qui est spiré par tous deux. Ce même geste paternel qui engendre le Fils l'établit maintenant – en vertu de la mission – dans un monde marqué par le péché, qui le conduit à la Croix ; là, Jésus nous représente tous inclusivement et endure pour nous (= « pro nobis ») notre condition de pécheur, alors même qu'il est, Lui, totalement innocent.

À son tour Hoffmann considère la création du monde et de l'homme (la création à partir du « bon néant ») comme réalisée dans le Fils (*Colossiens* 1, 15 ; *Éphésiens*; *Hébreux* 1,3 ss) ce qui conduit à considérer la création, l'acte créateur par analogie avec la génération intra-trinitaire du Fils¹. Nous sommes créés à l'image et à la ressemblance du Fils, et de plus nous sommes créés dans le lieu intra-trinitaire du Fils, et nous sommes rachetés – par contre, à partir du « mauvais néant » (Guardini) – en Christ, qui nous représente tous de manière inclusive.

Il y a alors un double cheminement dans la pensée d'Hoffmann : a) d'un côté il compare la génération dans la Trinité immanente avec la génération dans l'économie, la mission jusqu'à la Croix, sur laquelle le Christ nous représente tous. b) d'un autre côté, il considère la création – en particulier celle de l'homme – par analogie avec la génération du Fils, c'est pourquoi il conclut en se fondant sur l'Écriture, à la situation en Christ de l'homme créé, par l'action de l'Esprit-Saint.

L'homme est créé dans le Fils et est racheté dans le Fils. Le Fils est le « lieu transcendantal » (p. 64) de l'homme, appelé à vivre sa filiation adoptive, par l'action de l'Esprit, dans le lieu du Fils, lieu dans lequel il a été créé et racheté. Hoffmann voit comme une unité l'articulation du naturel et du surnaturel, la création et la rédemption en Christ, en s'arrêtant peut-être trop peu sur ce point. S'inspirant de la pensée trinitaire de Hans Urs

1. Cf. Saint Thomas, *Com. des Sentences*, I, d26 q2 a2 ad2 : C'est la procession des différentes personnes divines qui est à l'origine de la procession et de la multiplication de toutes les créatures. » « Ex processione personarum distinctarum causatur omnis creaturarum processio et multiplicatio. »

von Balthasar, la considération spatio-trinitaire des personnes trinitaires, distances infinies à l'intérieur desquelles intervient la création et la mission rédemptrices, le conduit à accentuer la situation de l'homme dans ce lieu qu'est le Fils, inspiré par l'Esprit.

Poser le problème trinitaire dans une dimension spatiale invite à repenser en les corrigeant de façon adéquate les expressions de Trinité « ad intra » et de Trinité « ad extra » dans leur sens classique. Cependant, bien qu'elle appartienne à la Trinité « ad extra », la mission dans l'économie se déroule, pour Hoffmann et pour Balthasar, à l'intérieur de la relation Père-Fils dans l'Esprit.

a) La représentation inclusive du Christ ne « remplace » pas

Hoffmann montre que la rédemption objective est orientée, au moyen de la grâce, en direction de la rédemption subjective. Notre appartenance au Christ ne dilue pas notre différence en tant que personne. La force créatrice de l'expiation du Christ souligne le caractère irremplaçable de la personne. Il n'existe pas d'automatisme du « pro nobis »¹ qui ne tiendrait pas compte du je personnel. La représentation inclusive du Christ dans son sens le plus intime n'est pas « remplacement » mais établissement de la possibilité d'une existence personnelle propre. Hoffmann cite Greshake² : « Jésus est notre représentant inclusif, il nous a ouvert et nous maintient ouvert le seul lieu dans lequel la personne trouve son identité. »

L'expiation représentative du Christ signifie alors que nous sommes personnellement rendus aptes et établis par Dieu le Père comme co-expiateurs dans et par le Christ à travers le don de l'Esprit-Saint.

1. Le « pro nobis » est une formule néo-testamentaire, paulinienne (1 *Corinthiens* 15, 3; 2 *Corinthiens* 5, 21), également synoptique (*Marc* 10, 45 ; *Luc* 22, 20) qui veut montrer l'oeuvre salvifique réalisée par le Christ en notre faveur.

2. Gisbert Greshake, *Erlosung und Freiheit*, p. 345.

b) Le chrétien : expiateur en Christ par l'Esprit

Hoffmann explique que l'Esprit introduit la génération et la communication intradivines, comme surabondance d'amour entre le Père et le Fils, dans tout ce qui est créé et montre quel amour a le Père pour des fils qui ne sont pas le Fils, mais des fils par grâce. Dans l'Esprit, comme moment extatique agissant au sein même de l'intériorité divine, Dieu a le pouvoir d'appeler à être ce qui n'est pas (*Romains* 4, 17), à la dignité de fils celui qui est esclave. Le Pneuma est l'Esprit de la filiation (*Romains* 8, 15). Par l'intermédiaire de l'Esprit se confirme en Jésus le principe fondamental de la genèse paternelle de la représentation inclusive : force du Père qui établit l'être et l'être fils dans un monde de péché.¹

c) L'Esprit et notre filiation

Hoffmann montre que la relation entre le Christ et les chrétiens est œuvre de l'Esprit du Christ : les chrétiens parviennent à être fils de Dieu grâce au fait que l'Esprit du Christ demeure en eux. L'Esprit est « Esprit de Filiation » ; il est également Esprit du Fils qui participe à la filiation. C'est ce seul et même Esprit qui se trouve aussi bien en nous que dans le Christ. L'Esprit nous unit au Christ de telle sorte que nous ne sommes pas fils du Père « à côté » du Fils, mais « en l'Esprit du Fils » (Muhlen). Cet « exister-dans » réciproque opéré par l'Esprit-Saint (« Christ en nous », *Romains* 8, 10; *Colossiens* 1, 27) reçoit une force de détermination ontologico-personnelle. Elle scelle notre être comme « nouvelle création » (*Galates* 6, 15 ; 2 *Corinthiens*, 5, 17). Puisque nous sommes dans le Christ par l'Esprit, nous participons à sa Filiation et nous sommes et nous existons avec le Christ dans sa relation au Père (2 *Corinthiens* 3, 4 ; *Galates* 4, 4 ss) 2.

Dans la mesure où la parole personnelle fondamentale consiste à dire « je-tu » où être une personne signifie être en relation avec le « tu », dans une lointaine analogie, il faudrait

reconnaître à l'union mystique avec le Christ opérée par l'Esprit une efficacité personnalisante chez les croyants semblable à celle opérée dans la nature humaine du Christ au sein de l'union hypostatique¹. En termes de représentation inclusive : à partir de l'envoi du Fils (incarnation et Croix) et de l'envoi de l'Esprit, le Père nous établit dans l'identité et dans le caractère irremplaçable de notre propre condition filiale : nous sommes nous-mêmes, à partir du Père créateur et origine ultime de notre salut, et non à partir de nous-mêmes.²

d) Filiation et expiation

L'expiation comme grâce détermine nécessairement l'existence chrétienne. Cela étant, si l'expiation dans le cas du Christ a consisté à « être Fils contre le péché », et à porter le péché comme souffrance d'amour de fils, si nous sommes fils de Dieu dans l'Esprit, et si en outre nous nous trouvons dans le monde, dans un monde marqué de façon concrète et historique par le péché, on peut alors en conclure, affirme Hoffmann, que comme « fils de Dieu » nous sommes expiateurs. Tout cela est précisé ecclésiologiquement et sacramentellement dans le message rédempteur du Nouveau Testament.

Le mystère salvifique de Jésus ne se trouve pas achevé et refermé sur lui, mais il se continue au-delà du corps crucifié du Christ sous la forme et dans l'œuvre de son Corps Mystique, l'Église. L'Église non seulement naît de l'œuvre expiatrice du Christ, mais encore elle l'intègre et en constitue la pleine réalité. Avec le Christ et dépendant de Lui comme étant son Corps (*Éphésiens* 1, 23) et sa plénitude (*Éphésiens* 1, 23 ; 4, 13), elle en est nécessairement la *mysterium* unique et total.³ Entre le Christ expiateur et l'Église expiatrice règne une mystérieuse unité. Cette unité est communiquée par les sacrements, particulièrement le baptême et l'Eucharistie. L'auteur montre que le mystère salvifique, opéré dans la mort et la Résurrection du Christ et que l'on s'approprie par le

1. Norbert Hoffmann, « *Sühne. Zur Theologie der Stellvertretung*, Johannes, 1981, désormais « T.S. » p. 79.

2. T.S. 80.

1. T.S. 81.

2. T.S. 81.

3. T.S. 83.

baptême, doit être vécu personnellement par le chrétien. Dans l'existence de toute personne agira ce qui est arrivé « pour nous » dans le Christ.

Hoffmann montre que, puisque le croyant ne manque pas de pécher, il se trouve face au péché dans l'attitude du converti, c'est-à-dire atteint par un péché mais parvenant à s'en défaire dans la conversion, tant il a besoin d'un médecin qui soigne (*Marc 2, 17*), et auquel il présente ses péchés. Participer à la Croix du Christ signifie participer à son expiation, à ses péchés en souffrant en « fils », supporter l'éloignement de Dieu comme absence de Dieu et mort de Dieu, telle qu'en est faite l'expérience dans un monde, qui est ce qu'il est parce qu'il se ferme à Dieu, à sa proximité et à sa réalité décisive, un monde inhumain, désert, ennuyeux, triste, cruel, dur, habité par le désespoir et l'absurde.

Être fils dans ce monde (*Philippiens 2, 15*), comme c'est arrivé par notre propre faute et par celle d'autrui, serait la forme première d'expiation, comme participation au destin expiateur du Fils. Et les sacrements devraient être compris comme nous donnant la possibilité et nous rendant capables de participer à la concrétisation de la Nouvelle Alliance ¹. L'auteur montre que la grâce sacramentelle modèle le chrétien à l'image du Fils (*Romains 8, 29*) et l'inclut dans le mystère de Jésus-Christ. Cela signifie que la mission du Fils se consume totalement dans la chair de péché.

L'action représentative du Christ rédempteur marque de son sceau le chrétien et ouvre à l'homme ce lieu de fils dans le lieu réel de sa réalisation existentielle et sous les conditions concrètes de son monde réel. Dieu donne au pécheur, à partir de sa propre humiliation, la capacité à dominer son péché, afin de le transformer en souffrance de fils et, en le portant, de l'anéantir. Ce n'est que dans la mission de l'Esprit que se manifeste la plénitude du pouvoir représentatif de Dieu qui agit dans le monde en forme trinitaire. La réflexion sur l'Esprit et sur le prolongement pneumatique de l'expiation du Christ dans la réalisation concrète des croyants permet de mesurer la force de reconstitution du « pro nobis », et de le protéger de tout auto-

1. T.S. 86.

matisme qui pourrait faire peu de cas de la liberté de l'homme ¹.

Conséquences

Selon Hoffmann, ce que Paul exprime lorsqu'il dit : « Je complète en ma chair ce qui manque aux épreuves du Christ pour son Corps, qui est l'Église » (*Colossiens 1, 24*), a une fonction complémentaire, non pas simple addition, mais dans un principe opératoire. Elle n'est pas quelque chose de différent à côté de l'expiation du Christ ou par-dessus cette dernière, mais l'actualisation totale et gratuite du « pro nobis » et de la dimension à la fois représentative et inclusive de l'action expiatrice de ce même Jésus. L'expiation des chrétiens appartient à l'expiation du Christ comme quelque chose qui est intérieure à cette dernière : en elle s'opère l'autoconstitution du Christ comme expiateur de son propre « plérôma » ou plénitude ; en nous l'expiation du salut parvient à son propre épanouissement. Notre expiation est sa gloire. ²

Notre participation ne nous est pas concédée par le Père de façon marginale : Hoffmann montre qu'elle se trouve au centre de sa volonté salvifique. Elle marque le point culminant vers lequel se dirige l'intention de représentation inclusive de Dieu dans l'histoire du salut. Une fois supposée la filiation, Dieu veut tellement être Père qu'il accorde aux pécheurs eux-mêmes d'être ses fils. L'expiation est la façon pour le Père de concéder aux pécheurs qu'ils soient ses fils : c'est la forme que prend la filiation dans un monde de péché.

Le Christ est « l' » expiation parce qu'il est le Fils. Mais il l'est en représentation inclusive (*Stellvertretung*) : Le Christ ne doit pas remplacer les pécheurs en tant que fils, mais les établir et les garder en et à travers le Christ, le grand expiateur. En lui, les pécheurs doivent être eux-mêmes fils et de cette façon expiateurs, car les pécheurs ne peuvent être fils qu'en mode d'expiation. En Christ, le Père donne la possibilité au pécheur

1. T.S. 90.

2. T.S. 91.

d'être fils en faisant l'expérience de la souffrance et de l'obscurcissement de la proximité d'amour du Père¹.

Que le Christ soit expiateur d'une façon unique et inimitable ne signifie pas que nous ne le soyons pas nous-mêmes également d'une manière particulière et vraie : le caractère unique de l'expiation du Christ vient du fait que, par elle, il nous est possible d'être expiateurs selon un mode propre et vrai, de la même façon que nous sommes proprement et véritablement fils. Le chrétien est fils et expiateur, nous le répétons, d'une manière analogue à celle du Christ.

Pour l'auteur, l'expiation appartient au noyau authentique et intangible du Nouveau Testament. L'expiation qui est le Christ a besoin – selon son essence de représentant incluant – de l'expiation des chrétiens, pour se compléter, dans le sens plein du terme, avec soi-même, et parvenir à être le mystère total du « Christ en nous » (*Colossiens*, 1, 27). On attendrait peut-être, de la part d'Hoffmann, un traitement plus explicite de l'analogie existant entre l'expiation filiale du Christ et la coexpiation de fils adoptif du chrétien.

Expiation et cœur transpercé

Hoffmann décrit la Croix, sur laquelle Jésus non seulement présente devant le Père les péchés de ses frères comme souffrance de Fils, mais encore porte la charge de Dieu lui-même, comme quelqu'un qui veut être Père même des pécheurs. D'abord le péché des fils transpercera le Fils, qui doit laisser Dieu se montrer comme Père face aux péchés de ses frères. Ce n'est que dans le transpercement (lorsque Jésus reçoit le coup de lance) que la Filiation atteint une telle plénitude ; et il est tellement Fils que « l'Esprit de Filiation » qui jaillit du cœur comme surabondance de l'expiation – comme cet Esprit qui touche le cœur, même de ceux qui auparavant étaient des ennemis (*Romains* 5, 5 ss) – qu'il le change de telle sorte qu'ils s'écrient « Abba Père » (*Romains* 8, 14 ss ; *Galates* 4, 6).

L'essence théologique de l'expiation se crée, dans sa réalisation historique, sa propre forme d'expression, et elle se situe

1. T.S. 93.

comme signe. Dans ce signe ou image, l'œuvre salvifique se constitue comme parole. Le dogme devient « kerygma » : dans la transfixion de Jésus, le *Logos* de *Jean* 1, 1 ss, qui est en Dieu comme Fils, est annoncé et promis par Dieu, comme « Père », jusqu'au lieu-même où se trouvent les pécheurs.

a) *Cœur de Jésus : la Parole comprise*

Dieu a dressé la Croix du Crucifié comme expiation, et il l'a placée devant nos yeux, offerte en expiation. Cependant, seule la foi le reconnaît comme tel. Hoffmann montre que seul celui qui contemple, dans le Transpercé, le mystère de l'expiation de nos péchés peut le reconnaître [comme tel]. Dans la méditation de l'Église, le signe du Transpercé s'est transformé en « cœur transpercé ».

L'auteur montre comment le cœur est le centre de la Croix. Le cœur transpercé est l'« âme », le centre névralgico-sensitif du Crucifié, le « lieu » où l'on endure la Croix en vérité, dans son essence théologique.

Le Christ, comme cœur transpercé, est le symbole par excellence : non seulement il unit quelque chose de divisé, mais il vainc le péché, cet abîme de séparation et de solitude qui s'appelle enfer... Sur la Croix le péché est blessé à mort et les fils sont aimés – malgré leur péché – tous ensemble avec le Père. Le prix de tout cela c'est le Fils comme expiation, et cela s'appelle le cœur transpercé¹.

b) *L'Expiation comme réponse vécue*

Le croyant reconnaît l'amour exprimé dans le Transpercé, se laisse atteindre par lui et ce dernier lui répond avec un cœur efficace, qui agit sur la vie. Le Transpercé montre l'amour du Père. La réponse doit correspondre à cette exigence du Père. La réponse du croyant consiste en l'effort qu'il fait pour être fils.

Pour Hoffmann, le croyant doit être fils contre le péché et dans sa façon de « porter » le péché, c'est-à-dire être un expia-

1. T.S. 111.

teur. Endurer les différentes formes d'absence de Dieu causées par le péché et par les fautes commises dans sa propre vie et dans le monde serait la forme élémentaire de réponse vécue au cœur transpercé du Fils, parole du Père pour nous. Dans son noyau dur, ce ne serait pas quelque chose d'ajouté au regard que nous posons sur le Transpercé, mais un existentiel inséparable de la vie même, réalisé dans ce regard¹. Dans ce monde marqué par le péché, être fils pour le Père – par l'Esprit – en Christ, le grand expiateur transpercé pour nos péchés, serait la forme fondamentale d'expiation, en accord avec l'esprit de la dévotion au Sacré-Cœur

Le croyant ne peut être fils que dans le Fils tourné vers le Père, et non à côté de Lui et de son expiation. Le désir du Christ est d'être complètement fils du Père à côté des siens. C'est également le désir du Père que les fils soient fils en Christ. Tout le mystère du Christ signifie que le *Logos* veut – en tant que Jésus-Christ – être Fils pour le Père en tous les hommes. Dieu veut que son Fils unique soit Fils pour Lui en ses frères, en moi. La Croix signifie la confirmation et la réalisation de cette intention. On peut mesurer vraiment à quel point le Fils veut être Fils à ma place, en moi et à travers moi, au moment même où je l'en empêche : lorsqu'il prend sur soi-même sa mission « dans la chair de péché » (*Romains* 8, 3). Depuis le Nouveau Testament pécher signifie : ne pas laisser le Christ être Fils en moi. Le Transpercé révèle sur la Croix ce qui se passe et ce que devient le Christ lorsque celui dans lequel Il veut être Fils est pécheur : lorsque le Fils est Fils à la place du pécheur, son cœur se déchire, il est arraché au Père et alors le Père abandonne le Fils. Le Père veut si résolument avoir son Fils comme Fils dans les fils, que lorsque ceux-ci refusent, le Fils va – même dans ce refus – jusqu'au point extrême de sa Filiation, jusqu'à être transpercé dans son amour filial³.

Le péché signifie le refus de la relation de Père à Fils, tandis que Ce dernier veut avoir sa demeure dans le pécheur ; il consiste à s'opposer au « pour » relationnel du Père et du Fils dans l'économie trinitaire (en tant que relation subsistant de

1. T.S. 114.
2. T.S. 114.
3. T.S. 117.

l'un face à l'autre). Le péché des fils ne se joue pas seulement entre la créature spirituelle et Dieu ; il atteint la relation entre le Père et le Fils en Dieu. Il atteint Dieu comme celui qui doit être Père de son Fils Unique en moi, et atteint le *Logos* comme celui qui en moi doit être Fils du Père et comme celui qui, dans un accomplissement obéissant et aimant de la volonté paternelle, a vécu sa filiation en se la représentant jusqu'à ce que son cœur soit transpercé. Le péché est dirigé contre Dieu qui, en Christ, veut être Père pour moi, et est dirigé contre le Christ qui veut être Fils de ce Père en moi ; il s'oppose en Dieu à la volonté du Père et du Fils. Le péché signifie un déchirement du Père et du Fils dans la façon de considérer l'économie trinitaire, alors que le monde devait être un lieu d'amour salvifique du Père et du Fils, et avoir là son salut. Comme cela ne peut arriver que dans l'Esprit, qui est ce qu'il y a de plus intime entre le Père et le Fils, là où culmine sous la forme personnelle sa communion, tout en incluant le monde dans cette même communion, par le péché l'Esprit est « attristé » (*Éphésiens* 4, 30) et « éteint » (1 *Thessaloniens* 5, 19), et, dans la mesure où cela est réel et vrai, il transperce le cœur de Dieu.

L'expiation est alors le mode d'être fils dans un monde de péché. Elle affecte Dieu, tandis qu'elle concerne le croyant par l'intermédiaire de la volonté filiale du Christ d'être Fils pour le Père en lui et, par la volonté du Père, d'être Père pour le Christ en lui (le croyant). L'expiation du croyant a une signification intérieure pour Dieu lui-même, tandis que par elle les Personnes divines, dans l'économie du salut (dans son autodétermination par le monde en état de péché) font valoir ce qu'elles sont infra-trinitairement : totalement « Père », totalement « Fils » (premier-né au milieu de beaucoup de frères), unis dans l'amour de l'Esprit-Saint¹⁻².

1. T.S. 119.
2. Pour ne pas surcharger le texte nous avons omis des paragraphes entiers, dont certains proposaient des affirmations tendant à souligner, par exemple, que « d'une certaine façon la Croix complète l'éternelle filiation du Christ, et également, d'une certaine façon la filiation du *Logos*. Cela n'étant dit qu'en relation avec la Trinité économique et non vis-à-vis de la Trinité immanente » (T.S. 77). Cette affirmation ne nous semble pas satisfaisante. La Croix ne conduit à la perfection, ni ne complète, ni ne consume l'éternelle filiation du *Logos*. Elle signifie une expérience nouvelle en

Le chrétien doit être dans ce monde un expiateur représentatif. Sous les conditions imposées par le péché l'amour prend la forme de l'expiation. Elle est la structure du « pour » ou « pro » de l'existence dans un monde de péché, le pouvoir efficace de la *caritas* dans un monde de péché, le pouvoir efficace de la *caritas* face au besoin le plus authentique du prochain, dans l'éloignement du Père, et à cause de cela même la forme proprement chrétienne de la solidarité. Le croyant qui se sait lui-même racheté par le Fils à partir du « mauvais néant » du péché (Guardini) dans la proximité du Fils par rapport au Père, devient, dans la vision du Cœur déchiré de Jésus, la façon d'être « pour l'autre », dont il partage et endure les propres péchés (*Galates* 6, 2; *Éphésiens* 5, 1; *Romains* 15, 1-3). Le principe représentatif de l'être « pour » règne à travers tout ce qui existe : l'être est amour.

L'essai de Hoffmann illustre admirablement les thèmes de l'expiation et de la coexpiation dans la vie chrétienne, et il les recentre christologiquement et pneumatologiquement d'une façon fort convaincante. En outre, il pose à nouveau le problème de la représentativité inclusive du Christ d'une façon nouvelle à partir de son fondement trinitaire, comme nous l'avons montré plus haut. D'autre part, il écarte d'une façon intéressante les objections d'origine kantienne faites à une

Christ, d'une profondeur absolument incomparable et sans analogie aucune (Balthasar), et qui affecte d'une certaine manière son être filial dans son abaissement librement assumé. Cependant elle ne complète ni ne perfectionne son être filial. Elle ne porte pas non plus à sa plénitude son être filial, comme cela est affirmé dans un paragraphe antérieur à celui qui vient d'être cité : « Sur la Croix s'accomplit la pleine génération du *Logos* » (*T.S.* 78). Même au risque que l'objection paraisse scolaire, la distinction de Nicée entre Trinité immanente et [Trinité] économique est irréductible. Si la Croix complète et conduit à sa perfection l'éternelle filiation du *Logos* dans l'économie, cela signifie qu'elle n'était pas complète à l'intérieur de la Trinité immanente et que cette dernière avait besoin de la Trinité économique pour se réaliser complètement comme telle, de sorte que l'économie n'est plus gratuite mais nécessaire. En toute rigueur, la création et la rédemption jusqu'à la Croix sont libres et gratuites : la Trinité ne s'auto-constitue pas en elle, mais se trouve de toute éternité auto-constituée en soi-même. Parler de « perfectionnement » de la Trinité économique en relation avec la Trinité immanente c'est les attacher l'une à l'autre à la façon d'Hegel.

représentativité qui serait un obstacle à l'autonomie et à la liberté de la personne humaine.

Il semblerait peut-être que se dessine une certaine unilatéralité dans sa vision de l'expiation comme unique forme de filiation dans un monde de péché. Pourquoi n'y aurait-il qu'une seule forme fondamentale de filiation dans un monde de péché? Pourquoi toute la filiation s'épuiserait-elle dans l'expiation ? Ne manquerait-il pas ici dans une certaine mesure une théologie de la Résurrection dans laquelle le Consolateur répandu avec générosité aiderait à éclairer de la lumière de la Pâque le mystère de l'expiation? L'image du Cœur de Jésus, n'est-ce pas le Transpercé-Ressuscité qui nous montre son cœur et son amour rédempteur? Le fait qu'il apparaisse vivant, ne fait-il pas allusion au fait qu'il se trouve déjà ressuscité et qu'il a vaincu la mort et le péché, en nous ouvrant à une espérance eschatologique nouvelle ?

Un récent voyage à Quito nous montre dans l'admirable église de San Francisco une statue de Jésus portant la croix, surmonté du titre suggestif de « Seigneur au grand pouvoir ». Comme si sur le chemin de l'abaissement le plus extrême brillait déjà la lumière du Ressuscité constitué en Seigneur ou *Kyrios*.

Hoffmann affirme avec justesse la forme dans laquelle l'Esprit et les sacrements co-incluent le chrétien dans l'expiation centrale du Christ. Cette affirmation mériterait peut-être une traduction eucharistique explicite. En d'autres termes : s'il y a un moment dans la vie ecclésiale où nous pouvons dire que se « cristallise » la coexpiation, c'est bien la célébration eucharistique. En effet, l'actualisation sacramentelle de l'offrande sacrificielle de Jésus, dans sa dimension ascendante vers le Père, dans l'Esprit (*Hébreux* 9, 14), est un moment central de participation incluante dans l'oblation unique du Christ. De cette façon, la célébration eucharistique, avec son poids de réalisme sacramentel, est un chemin concret de participation à l'expiation centrale du Christ. Là, le chrétien – prêtre en vertu de son baptême (1 *Pierre* 2, 4-10) – coexpié de façon participative à partir de son lieu de fils dans le Fils, en plaçant sa propre vie filiale à côté de celle du Fils qui s'offre inclusivement pour tous.

Concluons en admirant la synthèse de tous les traités dogmatiques

que suppose ce travail, en plus de son extraordinaire profondeur « spirituelle ». Il est rare que la théologie et la spiritualité se trouvent articulées dans un effort spéculatif animé par un aussi grand souffle.

Traduit par Michel Belly, aidé du Père Didier Monget

Michel DUPUY

Sur la terre comme au ciel

LA nuit, si l'on sait s'arrêter dehors, lever les yeux, prendre le temps de contempler et d'enfoncer son regard dans l'infini, alors le ciel étoilé est, depuis que sur terre il y a des hommes, fascinant. L'homme antique y logeait ses dieux à une prudente distance et se situait lui-même au centre de l'univers.

Lorsqu'Aristarque avança que c'était notre terre qui tournait sur elle-même et non le ciel autour d'elle, il donna le vertige. Aristarque fit scandale. On cria au blasphème. Pourquoi ? Ce n'était pas le séjour des dieux qui s'en trouvait ébranlé, c'était celui des hommes. Ils ne purent le supporter.

Il semble bien que l'humanité ait réussi à oublier les dires d'Aristarque, pendant une quinzaine de siècles jusqu'à Copernic. Celui-ci savait ce qu'il pensait, mais préférait ne pas s'attirer les foudres. Et près de deux siècles passèrent encore jusqu'à Galilée dont chacun sait qu'il fut moins discret. Mais l'homme ne renonça pas pour autant à être au centre de l'univers.

Au ^{xviii}^e siècle Herschel s'avisa que la voie lactée était constituée de milliards d'étoiles parmi lesquelles notre soleil ne tient qu'un rang modeste. Chacune d'elles a-t-elle aussi sa ronde de planètes ? On ne peut le savoir. Mais l'homme ne renonça pas pour autant à être au centre de l'univers.

Au ^{xx}^e siècle on découvrit que notre voie lactée était, vue de profil, une galaxie comme il y en a d'innombrables, éventuelle-

Alberto Espezel, prêtre, San Isidro, Argentine. Thèse de doctorat à la Gregorienne sur *Le Mystère pascal chez Balthasar*, auteur de *Hans Urs von Balthasar, le drame de l'amour divin*, plusieurs articles publiés, professeur de théologie à l'université du Salvador, au séminaire de San Isidro, à l'université de San Andrés et à l'université catholique. Directeur d'études au séminaire de San Isidro. Directeur de *Communio* argentine, membre de la revue *Criterio*.

ment organisées en amas lorsqu'on les voit avec un recul suffisant qui s'évalue en centaines de millions d'années-lumière. Mais l'homme ne renonce pas pour autant à être au centre de l'univers.

Serait-ce seulement le cas de l'humanisme extrême, athée, qui refuse toute référence à Dieu pour n'exalter que l'homme? Non, c'est plutôt le cas de ceux qui ont « foi en l'homme », et sans nier Dieu, semblent croire en l'homme plus qu'en Dieu qu'il y a diverses manières de marginaliser. On ne nie pas que Dieu soit le créateur, mais on souligne qu'il a confié à l'homme sa création et s'est en quelque sorte retiré pour respecter la liberté de l'homme et quand on parle des créateurs, il s'agit simplement de ceux qui ont su innover. Ce vocabulaire cache mal une sorte de glissement qui confère à l'homme ce qui dans l'Écriture fait penser à Dieu, Dieu qu'on doit respecter, Dieu qui demande notre foi... La Genèse invitait l'homme à régner sur les animaux et les poissons de la terre. La quatrième prière eucharistique va beaucoup plus loin en rendant grâce à Dieu d'avoir « confié l'univers » (*mundi coram universi*) à l'homme, formule singulièrement audacieuse quand on pense qu'à part la planète qu'il habite, l'univers immense échappe totalement à son pouvoir.

On peut sourire de pareille naïveté et n'y voir que vanité ridicule. Cependant cette incontestable vanité pourrait être l'indice d'une vocation grandiose. Et j'en viens à Pierre de Bérulle au sujet duquel *Communio* m'a demandé cet article.

Bérulle est contemporain de Galilée. Comme tant d'autres il a regardé les étoiles. Il n'y a pas de spectacle dont il parle aussi souvent. Et manifestement il est assez informé de ce que la science de son temps est parvenue à découvrir. Il connaît la théorie de Copernic et a idée des distances astronomiques que des mesures plus précises commencent à proposer. Il se rend fort bien compte de l'enjeu religieux d'un nouveau regard sur l'univers. Qu'il faille ou non prendre à la lettre le verset biblique affirmant que Josué arrêta le soleil ne semble pas l'avoir préoccupé. Du moins il n'en parle pas. Pour lui la question essentielle est de savoir si oui ou non l'homme est au centre de la création.

Il l'affirme sans ambages. Mais, et la nouveauté est là, il ne justifie pas cette affirmation par la place centrale de la terre dans

l'univers. Il la justifie par l'Incarnation. Notre terre est le lieu où Dieu a envoyé son Fils. Et « Jésus est le vrai centre du monde et le monde doit être en mouvement continuels vers lui ¹ ». « Ce a été un bonheur à la terre et un avantage très grand qu'elle a eu par-dessus le ciel, d'avoir possédé le Fils de Dieu l'espace de trente-quatre ans... La terre reste toute sanctifiée par la présence du Fils de Dieu, et une des accusations de la terre contre nous sera de ce que nous avons si mal traité le Fils de Dieu, elle ayant été par lui sanctifiée pour ce qu'elle a soutenu le Fils de Dieu. Et je permets à un chacun d'être terrestre, c'est-à-dire d'aimer la terre, pour ce seul respect et cette seule occasion, et non pour aucune autre ². »

Copernic enseigne que la terre gravite autour du soleil. Tout en restant prudemment réservé sur la valeur en astronomie de cette « opinion nouvelle », Bérulle en théologie s'en empare avec enthousiasme pour développer la comparaison du Christ au soleil. Si le soleil est le centre autour duquel gravite la terre, le Christ est le vrai centre et le vrai soleil : « Un excellent esprit de ce siècle a voulu maintenir que le soleil est au centre du monde et non pas la terre, qu'il est immobile et que la terre, proportionnellement à sa figure ronde, se meut autour du soleil, par cette position contraire satisfaisant à toutes les apparences qui obligent nos sens à croire que le soleil est en un mouvement continuels à l'entour de la terre. Cette opinion nouvelle, peu suivie en la science des astres, est utile et doit être suivie en la science du salut. Car Jésus est le soleil immobile et mouvant toutes choses. Jésus est semblable à son Père, et étant assis à sa droite, il est immobile comme lui et donne mouvement à tout... Jésus est le soleil de nos âmes, duquel elles reçoivent toutes les grâces, les lumières et les influences. Et la terre de nos coeurs doit être en mouvement continuels vers lui ³. » Ou encore : « Si le soleil qui est sujet à corruption est si beau, s'il est tel que jamais on ne peut se rassasier de le regarder, combien doit être excellent en beauté, en grandeur, en clarté, en mystère et en toutes sortes de perfections le soleil de justice, le soleil éternel, le soleil qui fait le jour de la grâce et le divise de la nuit du péché; le soleil qui préside au temps et à l'éternité, le soleil qui

1. *Grandeurs de Jésus*, II, 2.
2. *OP 103* (Éditions du Cerf).
3. *Grandeurs de Jésus*, II, 2.

sépare la vraie lumière d'avec les vraies ténèbres, le soleil qui éclaire et la terre et le ciel empyrée ! Combien ce vrai soleil sera-t-il resplendissant en sa lumière ¹ ! »

Si Bérulle, pour dire que Jésus est le centre de la création, le compare au soleil avec tant de complaisance, il n'oublie pas que c'est sur la terre que Jésus a mis les pieds et revient du registre de la comparaison à la réalité de l'Incarnation : « Dieu formant ce soleil du monde corruptible, l'a mis au firmament et il y est et y sera attaché toujours et du ciel il éclaire la terre. Mais Dieu formant le vrai soleil, le soleil du monde éternel en la plénitude des temps, il l'a mis en la terre, et de la terre par sa naissance il éclairait le ciel et les anges venaient en terre rechercher sa lumière ². »

Cette mention des anges est significative. Les anges constituent pour ainsi dire la cour céleste. Leur venue sur la terre souligne que celle-ci est devenue le centre de l'univers. On pourrait dire que la terre joue maintenant le rôle qui avant l'Incarnation était dévolu au ciel : « Cette terre de son humanité est vraiment terre, mais une terre plus pure, plus mouvante, plus influente que le ciel et plus céleste que le ciel des cieux. Cette âme déifiée est un ciel, mais un nouveau ciel qui nous couvre et influe sur nous et un ciel qui porte une gloire plus grande que celle qui est par-dessus tous les cieux ³. »

D'autre part la mention des anges rappelle le choix fait par Dieu non pas d'une nature angélique, bien qu'une telle nature fût supérieure à la nature humaine, mais de la nature humaine pour faire alliance avec sa création. Ainsi Dieu a donné à la nature humaine le premier rang parmi ses créatures : « Le Fils unique de Dieu qui vient en l'univers pour l'univers, pour le ciel et la terre, les anges et les hommes et toute créature, voulant néanmoins se faire homme et fils de l'homme et non pas ange, veut aussi commencer à vivre non entre les anges, mais entre les hommes ⁴. » C'est ce qui fait la « dignité » de la nature humaine, pour reprendre le mot de saint Léon, un des maîtres que Bérulle aime à citer.

1. *Grandeurs de Jésus*, VIII, 1.

2. *Grandeurs de Jésus*, VIII, 1.

3. *OP* 53, V.

4. *OP* 48, VII.

On rejoint ainsi le sentiment que l'humanité a de sa propre excellence. Mais tandis que pour beaucoup ce sentiment procède du constat du rôle que l'homme joue sur sa planète et se nourrissant de l'amour-propre s'amplifie sans mesure, Bérulle le justifie par l'Incarnation et le fonde ainsi sur une affirmation de foi. Ce n'est plus foi en l'homme, mais assentiment à la parole de Dieu. Ou pour mieux dire, ce n'est pas foi en l'homme simplement, c'est foi en l'homme Jésus.

Loin d'être fondamentalement nouvelle, une telle perspective est profondément traditionnelle. Déjà le premier chapitre de *l'épître aux Hébreux* situe le Christ par rapport aux anges : si l'homme leur est inférieur, ce rapport s'inverse quand il s'agit de Jésus. Le mérite de Bérulle est d'avoir su développer ces perspectives à une époque d'humanisme conquérant et de les avoir fondées d'une façon solide qui pût tenir lors même que le regard sur l'univers changerait.

Jésus est donc le centre de l'univers au sens local, le centre de l'étendue. Il est aussi le centre au sens temporel, le point d'aboutissement des siècles en leur déroulement. Avant que Bossuet ne développe ce sujet, Bérulle voit en Jésus la raison d'être de l'histoire universelle : « Ce Roi des rois, ce prince de l'éternité (ainsi le qualifient nos Écritures) est cru, est désiré, est attendu depuis la naissance du monde jusques à sa propre naissance. Tous les patriarches et les prophètes ne sont que pour lui et ne subsistent en leur état et qualité que pour lui, ne sont prophètes que pour parler de lui, ne sont patriarches que pour êtres pères des aïeux et bis-aïeux du Messie. Bref et le ciel et la terre conspirent ensemble au regard de lui, le ciel à l'annoncer et la terre à le croire ; le ciel à le promettre, la terre à l'attendre ; le ciel à l'envoyer et la terre à le recevoir.

Et depuis la création de la terre, tout ce qui se passe sur la terre dans le commerce sacré de Dieu avec les hommes et des hommes avec Dieu par l'état de la religion ne parle que de lui, ne figure que lui et n'imprime en nos sens et notre esprit que son nom, ses qualités et ses oeuvres, sa vie, ses actions et sa mort, ses lois, son état et ses mystères, tant il est important d'imprimer Jésus au monde et tant nous devons avoir soin d'imprimer Jésus en nos cœurs ¹. »

1. *Vie de Jésus*, Préambule, XIV.

Ceci non plus n'est pas fondamentalement nouveau. Depuis quelques siècles les scotistes, soulignant que le Christ est celui pour qui tout a été fait (*Colossiens* 1, 17), font de l'Incarnation la raison d'être de la création. Et à compter non plus seulement en milliers, mais en milliards d'années, on donne à leur thèse une ampleur renouvelée.

Jésus est centre de l'univers, centre de l'histoire. De même notre vie personnelle doit avoir Jésus pour centre. « Nous devons vivre pour lui ¹ », comme « tout lui doit tribut et hommage ² ». Un mot cher à Bérulle dit ce recentrement sur Jésus : « »honorer ». C'est la justification du culte liturgique. De nos jours que de gens se demandent ce que la messe « leur apporte » et l'abandonnent dans le sentiment qu'elle ne leur apporte plus rien ! Raisonner ainsi, c'est se mettre au centre, c'est juger par rapport à soi, au lieu de juger par rapport à Jésus qu'elle doit honorer. Elle est le culte, l'honneur qu'on lui rend. Et c'est toute la vie qui doit honorer Jésus. Bérulle invite ses jeunes confrères à cultiver la foi, l'espérance, la charité, bref les diverses vertus, non pas pour parfaire leur personnalité, mais pour honorer Jésus. C'est la vie de Jésus qui définit les vraies valeurs morales, mieux que toutes les raisons humaines qu'on peut donner ³.

Dès lors, il s'agit « de contempler sa vie, d'aimer sa vie, d'imiter sa vie ⁴ ». La contemplation et l'amour s'unissent en ces lignes chaleureuses : « Jésus est un monde et est notre monde, et c'est notre bonheur qu'il soit au monde, c'est notre malheur quand il ne sera point notre monde et que nous vivrons, ou plutôt nous mourrons hors de lui. Il est le monde que nous devons aimer et adorer, il est le monde où nous devons nous établir et vivre pour une éternité. Il est le monde qui nous soutient par sa puissance, nous couvre par sa clémence, nous chauffe par son amour, nous éclaire par sa lumière, nous arrose par ses influences et ses grâces, nous vivifie par son esprit, nous nourrit par son corps ⁵. »

1. *OP* 34, III.

2. *OP* 223.

3. Cf. *Conférences*, [285].

4. *OP* 223.

5. *OP* 209.

Et la contemplation et l'amour conduisent à « imiter » Jésus et à « imprimer Jésus au monde et en nos cœurs ». En ses écrits il peut sembler que Bérulle développe peu ce point : « imprimer Jésus au monde ». Pourtant, on ne peut vraiment pas dire qu'il n'avait pas les pieds sur terre. Homme d'action, remarquablement efficace et pour cette raison mis à contribution pour des tâches politiques, il connaît du monde et le monde. Mais Jésus est tellement au cœur de sa pensée, est tellement le centre de son univers que spontanément il regarde Jésus plutôt que sa propre situation ¹ et trouve en ce regard la lumière qui le guide. De nos jours l'Action catholique a insisté opportunément sur la prière à partir de la vie. En bien des cas elle s'impose. Mais Bérulle manifestement, loin de s'attarder en réflexions sur sa vie, préfère les raccourcis, va droit à Jésus. Dirais-je qu'il ne regarde plus la terre, mais le ciel ? Non, car il sait que la terre appartient à Jésus comme le ciel.

1. « Il faut premièrement regarder Dieu et non pas soi-même et ne point opérer par ce regard et recherche de soi-même, mais par le regard pur de Dieu. » (*OP* 293, XI).

Agnès ANTOINE

Le signe de Jonas :
comment dire la résurrection ?
Réflexions sur
l'Adversus Haereses d'Irénée de Lyon
(Livre III, 20, 1-2).

Voici que je te propose aujourd'hui
Vie et bonheur
Mort et malheur
Choisis donc la vie !

(Deutéronome 30, 19.)

Quel profit pour Lazare d'être ressuscité pour finalement mourir !

Kierkegaard. *La maladie mortelle*¹.

QU'ANNONCENT les chrétiens aujourd'hui lorsqu'ils proclament au cœur de leur foi un Christ ressuscité ? Telle est la question à laquelle nous nous sommes efforcée de répondre en nous appuyant sur un passage de *l'Adversus Haereses* d'Irénée de Lyon.

Ce « Père de l'Église » a élaboré son œuvre dans la période historique où cherche à se constituer progressivement un canon des Écritures, en même temps qu'émerge un premier discours réflexif sur l'inouï de Jésus-Christ, avant que ne se cristallise la doctrine de l'Église à travers les grands conciles œcuméniques des IV^e et V^e siècles.

1. Kierkegaard S., *Traité du désespoir* (ou *La maladie mortelle*), Paris, Gallimard, coll. Folio, 1988, p. 56.

Irénee est né en Asie mineure à Smyrne vers 140 et fut disciple de l'évêque Polycarpe, lui-même formé dans le milieu de l'évangéliste Jean. C'est au nom de sa proximité avec ceux « qui ont eu part au Seigneur ¹ » et dont la tradition a été transmise fidèlement par les presbytres, qu'Irénee prendra la parole pour défendre et exposer l'enseignement de l'Église. C'est en Occident, à Lyon, dont il devint l'évêque, qu'Irénee a élaboré les deux oeuvres qui sont parvenues jusqu'à nous, *Mise en lumière et réfutation de la prétendue gnose*, couramment appelée *Contre les hérésies* et une courte *Démonstration de la prédication apostolique*.

Écrit en grec, mais transmis par une traduction latine, *l'Adversus Haereses* constitue son œuvre majeure. Par la vue d'ensemble qu'il y propose sur le mystère du salut, Irénee fonde véritablement la théologie chrétienne, ce qui ne doit pas faire oublier qu'il a d'abord été un pasteur et que ce sont précisément des préoccupations pastorales qui l'ont amené à prendre la plume. A son époque, le grand adversaire de l'Église, c'est la gnose, qui propose un salut par la connaissance et prétend ainsi compléter la révélation apportée par le Christ ². Pour Irénee, qui était sans doute déjà sensibilisé aux multiples courants marginaux dans le christianisme, la gnose récapitule toutes les hérésies. Au fond, toutes ne font qu'affirmer, selon des modalités diverses, que le Verbe ne s'est pas fait chair. Mais le danger essentiel de la gnose, pour Irénee, c'est le secret dont elle s'entoure et les fausses apparences qu'elle se donne en se réclamant des livres chrétiens. Elle peut ainsi par une fausse science tromper ceux qui l'écoutent et les plonger dans la mort en les détournant de la vraie parole de vie. Il y a donc urgence à « démasquer » les auteurs gnostiques. Et c'est « pressé par la charité ⁴ » qu'Irénee entreprend un

1. Irénee de Lyon, *Adversus Haereses* (A.H.), trad. par Adelin Rousseau et Louis Doutreleau, Sources Chrétiennes, éd. du Cerf, 1969-82, livre III, 1, 2 p. 277.

2. Sur la gnose, voir en particulier H.C. Puech, *Enquête de la gnose*, Paris, Gallimard, 1988 (2 tomes) et S. Pétremont, *Le Dieu séparé*, Paris, Cerf, 1984.

3. Irénee, A.H., HI, p. 275 (*arguentes eos*).

4. *Ibid.*, I, 2, p. 22 (préface) (*dilectione nos adhortante*).

ouvrage de réfutation de la fausse doctrine, lui qui n'a pas « appris l'art de discours ¹ ».

L'œuvre qui nous est parvenue contient dans sa version finale cinq livres; il semble qu'Irénee n'en ait prévu que deux au départ et que, débordé par son sujet et emporté par le genre polémique, il ait développé en définitive une véritable somme antignostique ², ce qui explique que le plan de l'ouvrage ne soit pas parfaitement rigoureux. La démonstration d'Irénee passe d'abord, au premier livre, par une « mise à jour de l'ennemi », c'est-à-dire une exposition méthodique de la gnose valentiniennne considérée comme une sorte d'idéal-type de la gnose, car « il est impossible de guérir les malades si l'on ignore le mal dont ils souffrent ³ ». Dans le second livre, Irénee s'attache à « mettre à mort » la gnose en recourant aux arguments de la raison et du bon sens. Dans les trois livres suivants, il s'appuie au contraire sur l'Écriture – au livre IV, sur les paroles du Seigneur et au livre V, sur les paroles des apôtres – pour réfuter « l'abîme de l'erreur », « l'océan de l'ignorance ⁴ » de la gnose envisagée d'une façon plus générale, et conduire au « port de la vérité », à la foi « vraie et vivifiante ⁵ ».

Le texte qui nous intéresse se situe au chapitre 20 du livre III. Irénee, après avoir démontré la vérité des Écritures, les utilise comme preuves pour réaffirmer qu'il n'y a d'une part qu'un seul Dieu, et d'autre part qu'un seul Christ, vrai homme, vrai Dieu, et récapitulation de l'économie divine du salut. La démonstration christologique est bâtie sur l'idée qu'il fallait que « le Médiateur de Dieu et des hommes par sa parenté avec chacune des deux parties, les ramenât l'une et l'autre à l'amitié et à la concorde, en sorte que tout à la fois Dieu accueillît l'homme, et que l'homme s'offrît à Dieu ⁶ ». Sans l'union de Dieu à l'homme, il n'y a pas d'union possible à Dieu pour les hommes. Sans union à Dieu, il ne saurait y avoir de participation à la vie divine, de filiation.

1. *Ibid.*, I, 2, p. 25.

2. A. Benoît, *Saint Irénee. Introduction à l'étude de sa théologie*, Paris, PUF, 1960, p. 151-201.

3. Irénee, A. H., IV, p. 403.

4. *Ibid.*, IV, p. 403.

5. *Ibid.*, HI, p. 275.

6. *Ibid.*, III, 18, p. 366.

Notre passage sur le « signe de Jonas » constitue une solution de continuité dans la démonstration d'Irénée et une sorte d'anticipation de ce qu'il développera plus amplement dans les livres IV et V. Nous avons là un condensé de toute sa théologie. « Telle est la raison pour laquelle le Verbe s'est fait homme, et le Fils de Dieu ¹, Fils de l'homme » vient-il d'affirmer: c'est « pour que l'homme, en se mélangeant au Verbe et en recevant ainsi l'adoption filiale, devienne fils de Dieu ² ». Tout se passe alors comme si Irénée répondait déjà à l'objection d'un éventuel interlocuteur : Mais pourquoi un salut ? Pourquoi le péché humain ? Dieu n'aurait-il pas pu faire les hommes « assujettis à une unique tendance et à un unique comportement (...), incapables d'être jamais autre chose que ce qu'ils auraient été faits » et non ingrats envers lui, parce que doués de raison et de jugement propre ³ ? L'imperfection de l'homme pécheur ne diminue-t-elle pas la puissance du « dieu » qui l'a créé ? Reprenant la christologie qu'il vient de développer à travers une figure qu'il emprunte à l'Ancien Testament, en *Isaïe* 7, 11, surinvestie de signification par l'écho d'*Éphésiens* 4, 8-10, « le Seigneur lui-même nous a donné un signe dans la profondeur et dans la hauteur », Irénée déploie ce « salut en raccourci ⁴ » procuré par le Christ, qui dévoile tout le projet de Dieu sur l'humanité et réciproquement le sens de la longue histoire des hommes. Il y a d'abord « le signe de l'Emmanuel » (19, 3), c'est-à-dire la naissance du Christ, le prodige que le Fruit de l'enfantement d'une Vierge soit « Dieu avec nous », que le Seigneur descende « dans les profondeurs de la terre pour y chercher la brebis perdue ⁵ », pour voir ce qui était inachevé dans la création. Et puis « le signe de Jonas » (20, 1), le prodige que le Seigneur remonte « ensuite dans les hauteurs pour offrir et remettre à son Père l'homme ainsi retrouvé ⁶ ».

1. En III, 19, 2, Irénée commente l'emploi, au sens absolu, du titre de « Fils de Dieu » pour la personne du Christ; cf., également en IV, 38, 4, à propos du Psaume 81, 7.

2. Irénée, A. H., III, 19, 1, p. 368.

3. *Ibid.*, N, 37, 6, p. 549.

4. *Ibid.*, III, 18, 1, p. 360.

5. *Ibid.*, III, 19, 3, p. 370.

6. *Idem.* Il est possible que les deux textes aient déjà été rapprochés dans l'exégèse juive (voir Y.-M. Duval, *Le Livre de Jonas dans la littérature*

Notre texte (III, 20, 1-2) se situe tout entier dans l'éclat de la victoire de la résurrection du Christ, « prémices » de la résurrection de l'homme. Et si, comme l'écrit Karl Barth, la théologie « ne s'occupera pas de Dieu en soi, ni de l'homme en soi », mais de « Dieu dans sa rencontre avec l'homme et [de] l'homme dans sa rencontre avec Dieu », alors la structure de notre passage est proprement théologique. Dans un premier temps (20, 1), Irénée se situe selon le point de vue de Dieu et développe à travers la figure de Jonas ² le projet divin sur l'humanité et, dans un second temps, (20, 2), il se place du point de vue de l'homme et expose ce que ce dernier apprendra à travers sa traversée temporelle et l'expérience du salut. Les deux développements culminent dans une figure de chiasme qui dit la rencontre des ordres humain et divin, avant que le final ne désigne à nouveau ce qui rend possible l'union ultime d'un Dieu de miséricorde et d'un homme désormais « sans enflure ni jactance » : le Verbe de Dieu qui s'est fait Fils de l'homme « pour accoutumer l'homme à saisir Dieu et accoutumer Dieu à habiter dans l'homme ».

Nous nous attacherons d'abord à comprendre ce qu'Irénée entend par la « longanimité » (*magnanimitas*) de Dieu et comment l'histoire de Jonas vient l'illustrer, pour envisager ensuite le don de l'« incorruptibilité » (*incorruptela*) offert à l'homme et la figure du Verbe qui y conduit, avant de réfléchir à l'actualité du « signe de Jonas » pour une christologie contemporaine.

La longanimité de Dieu ou l'économie du salut

Dieu « patienter sustinuit », « fuit patiens ut ³ » : le Dieu unique que défend Irénée est doué de volonté, il est même *praevidens*, il voit d'avance, il a un projet sur l'humanité qu'il a

chrétienne grecque et latine, Paris, Études augustiniennes, 1973, Chap. II, p. 131-147).

1. K. Barth, *L'humanité de Dieu*, Labor et Fides, Genève, 1956, p. 38.

2. Cf. L'article de Georges Jouassard, « Le signe de Jonas dans le livre III de l'Adversus Haereses de saint Irénée » in *L'homme devant Dieu*, mélanges Henri de Lubac, Paris, 1963, tome I, pp. 235-246.

3. Ce qui est rendu dans la traduction citée, par « Dieu a permis que », « Dieu a voulu que ».

créée. Il n'est pas comme le dieu des gnostiques, sans providence, « un dieu qui ne sert à rien, ni pour lui-même, ni pour les autres ». Quant à ses attributs, bonté, sagesse, puissance, ce n'est pas abstraitement que l'homme peut les appréhender, comme il en est du dieu des philosophes, mais dans l'histoire où Dieu s'est engagé par son acte créateur. Aussi la « longanimité » ou patience de Dieu n'est-elle rien d'autre que cette bonté, cette sagesse, cette puissance se déployant et se dévoilant dans le temps. Ainsi, ce qui peut apparaître comme imparfait ou dénué de sens, prend pleine signification si l'on veut bien apercevoir qu'il y a des « économies » de Dieu, selon le terme cher à Irénée, en vue d'une économie « universelle », c'est-à-dire des degrés, des étapes, à un plan d'ensemble sur l'homme, voulu par Dieu dans sa totalité.

D'où Irénée tire-t-il une telle assurance dans sa lecture de la pensée divine? C'est le mystère pascal, qui, en apportant le « mot de la fin », permet de comprendre enfin l'histoire elle-même. Dans d'autres passages de *l'Adversus Haereses*, ainsi que dans sa *Démonstration apostolique*, Irénée développera plus amplement l'idée que Dieu donne une éducation progressive au genre humain d'abord « petit enfant », puis s'acheminant vers l'âge adulte. Il cherchera dans la révélation biblique à caractériser les différents moments historiques où Dieu accorde à l'homme de « grandir ». Ici tout est concentré sur l'événement pascal par lequel se donnent à lire en un foudroyant aperçu la question de l'homme et le dessein divin.

Le registre symbolique permet d'approcher le mystère, à travers la figure de Jonas². Irénée développe en effet une comparaison entre l'aventure du prophète de l'Ancien Testament « englouti par un monstre marin », puis sauvé de la mort par un « salut inespéré » de Dieu et l'aventure de l'homme « englouti par le grand monstre, auteur de la transgression », recevant également de Dieu un salut inespéré, « par le moyen du signe de

1. Irénée, A. H., III, 24, 2, p. 396.

2. Précisons toutefois que, pour Irénée, en accord avec la culture de son époque, le récit de Jonas rapporté dans la Bible est d'abord d'ordre historique. Dans *l'Adversus Haereses*, Irénée l'utilise à plusieurs reprises comme figure du repentir et de la résurrection et pour désigner le Christ qui est « plus que Jonas » : cf. III, 21, 8 ; IV, 9, 2 ; IV, 33, 4 ; V, 5, 2 ; V, 31, 1 et 2.

Jonas » donné par le Verbe. La comparaison apparaît aussi dans l'histoire des Ninivites qui virent dans la résurrection de Jonas un signe pour leur « conversion » : ainsi les hommes sont appelés à voir dans la résurrection du Christ leur propre possibilité de résurrection. Dans cette comparaison, joue la correspondance entre l'Ancien et le Nouveau Testament si importante pour Irénée, puisque le parallèle repose sur un passage de *Matthieu* 12, 38, où Jésus, en réponse à ceux qui réclament un signe de lui, s'exclame qu'en fait de signe, il ne leur sera donné que celui du prophète Jonas : « De même, en effet, que Jonas fut dans le ventre du monstre marin durant trois jours et trois nuits, de même le Fils de l'homme sera dans le sein de la terre durant trois jours et trois nuits. »

Mais Irénée donne une ampleur nouvelle à ces figures qui deviennent pour lui des supports pour exprimer sa propre théologie. Il y a désormais dans la parole biblique trois acteurs : Jonas, le Christ, et l'homme ou Adam, (dans la perspective directement paulinienne du livre III, chapitre 23). Ce qui intéresse Irénée dans la figure de Jonas, c'est d'abord sa désobéissance, puis sa soumission dans la louange : « Entre Adam et le Christ, l'exemple de Jonas offre un moyen terme¹. » Comme le premier Adam, Jonas a désobéi et a été « englouti » dans la mort. Avant Jésus, le second Adam, Jonas a été libéré du monstre. Mais le Christ n'est-il pas encore « plus que Jonas », selon *Matthieu* 12, 41 ? Irénée retient avant tout le motif du salut : si Jonas a été sauvé, c'était en effet « pour qu'il fût plus soumis à Dieu et qu'il [le] glorifiât davantage » et pour qu'« il provoquât un ferme repentir chez les Ninivites ». Là se situe la pointe de sa comparaison. Si Dieu a « permis » l'apostasie de l'homme, c'est, de la même façon, afin qu'ayant connu la mort, il sache « par expérience » de quel mal il a été délivré et qu'il rende grâce, en toute connaissance de cause, à son Créateur, qui lui donne toute vie. Comment connaître en effet la santé sans l'expérience de la maladie, comment connaître la lumière sans l'expérience des ténèbres?² Ainsi la mort permet-elle de comprendre pleinement la vie. L'histoire, la temporalité ne sont

1. Y. de Andia, *Homo Vivens. Incorruptibilité et divinisation de l'homme selon Irénée de Lyon*, Paris, Études Augustiniennes, 1986, p. 180.

2. Cf. Irénée, A. H., IV, 37, 7.

donc, pour Irénée, que l'espace nécessaire à l'existence de la liberté humaine, elle-même indispensable au projet divin. Comme il l'explique dans un véritable traité sur « l'antique loi de la liberté de l'homme¹ », l'homme est libre d'abord parce qu'il a été fait à l'image du Dieu libre, mais aussi parce que la création n'aurait nul sens si la créature ne renvoyait pas à Dieu l'amour qu'il lui a octroyé. D'où surgirait en effet la reconnaissance si la connaissance de Dieu devait être automatique ?

La question de la liberté qui sous-tend tout notre passage permet de repenser ensemble création et rédemption, dans l'unité de Celui qui « préparait à l'avance » le grand dessein de la Création. La réalité de l'homme pécheur ne contredit pas la bonté du Dieu créateur, comme pourrait le suggérer une lecture partielle de l'économie divine. Elle est la conséquence logique de la liberté accordée à l'homme par son Père. Un homme qui a bien été créé « à l'image et à la ressemblance de Dieu », mais qui a cru le serpent qui lui suggérait qu'en mangeant du fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, il serait « naturellement » semblable à Dieu. Reprenant l'interprétation de la *Genèse*, Irénée voit dans l'orgueil, qui conduit la créature à se substituer à son Créateur, l'essence même du péché humain. « Se comparant à Dieu », « s'estimant son égal », et se plaçant au centre du monde, l'homme passe à côté du projet vivifiant de Dieu. L'amour dont il était l'objet « lui est masqué », la relation que cherche à instaurer avec lui le Père est « court-circuitée » et l'homme choisit sans le savoir la mort. Or, fondamentalement, « Dieu diffère de l'homme en ce que Dieu fait, tandis que l'homme est fait² ». En inversant cette donnée première de la vie et en voulant outrepasser la loi de la condition humaine, l'homme méconnaît complètement le sens de sa destinée. Heureuse faute toutefois, puisqu'elle permet en définitive, par un retournement, la véritable connaissance de Dieu. Dieu, en effet, ne laisse pas l'homme s'engloutir définitivement dans le péché et la mort, mais par le « signe de Jonas », il donne à ceux qui ont mis leur foi en lui l'assurance de la résurrection. Le détour du péché, puis le mouvement inverse du repentir et

1. Livre IV, chapitres 37 à 39, sans doute composés à partir d'une source extérieure.

2. *Ibid.*, 11, 2, p.435.

de la conversion, grâce au salut « inespéré » et « reçu » d'ailleurs, permettent de saisir dans toute sa dimension le don de Dieu. C'est pourquoi Dieu a « voulu » la possibilité de l'apostasie humaine, car, dans son économie universelle, elle est une étape dans la création d'Adam. « Telle a donc été la longanimité de Dieu. »

Le don d'incorruptibilité par l'entremise du Verbe

Il fallait donc, que l'homme, tel Jonas, ressuscite d'entre les morts, qu'il puisse glorifier Dieu sans se glorifier lui-même, et qu'il lui rende grâce « pour avoir reçu de lui le don de l'incorruptibilité », en chantant « J'ai crié vers le Seigneur mon Dieu dans ma détresse et il m'a exaucé du ventre de l'enfer ». A la « longanimité » divine, répond, au paragraphe 20, le « rendre grâce » humain : action de grâce qui est d'abord une attitude existentielle par laquelle l'homme est appelé à « croître » dans la connaissance du mystère divin. Les verbes employés soulignent l'ordre de cette progression. L'homme « rendra grâce » (*gratus existere*) et « aimera » (*diligere*), ainsi « saura-t-il » (*cognoscere*) et « comprend-il » (*intelligere*) ; ainsi « recevra-t-il » (*recipere*), une gloire toujours plus grande « jusqu'à devenir semblable au Verbe ».

Irénée affirme ici que c'est la voie de l'amour (*dilectio*) qui permet la connaissance de Dieu. Placé dans une juste position ontologique, celle d'un amour répondant à l'Amour qui suscite son existence, l'homme accède progressivement à la vision de Dieu. En s'appuyant sur l'Écriture, par une allusion à l'épisode de la pécheresse rapporté en *Luc*¹, Irénée, rappelle combien « celui à qui on remet plus, aime davantage ». Sauvé de la mort par la résurrection du Verbe et rendant ainsi grâce à Dieu, l'homme « saura » sa véritable nature et « comprendra » que Dieu est « plus puissant (*virtus*) que tout » et « donne à tout l'existence », « au mortel l'immortalité (*immortalitas*) et au temporel l'éternité (*aeternitas*) ».

Précisons ce qu'entend Irénée lorsqu'il parle de mort et de vie, d'immortalité et d'incorruptibilité. Tout en intégrant

1. *Luc* 7, 42-43.

l'anthropologie grecque fondée sur le dualisme de l'âme, (*psyché*) ou de l'esprit (*nous*), et du corps (*soma*), Irénée s'appuie essentiellement sur l'anthropologie biblique établie sur l'opposition de l'esprit (*pneuma*) et de la chair (*sarx*), à partir surtout de l'exégèse de la première partie de la *Genèse*¹ et de la quatrième partie de la 1^{re} *Épître aux Corinthiens* (15, 51-56). Créé « immortel » au paradis, séduit « sous prétexte d'immortalité »² et « rejeté de l'immortalité » par son péché, l'homme est appelé par la résurrection du Verbe à retrouver l'immortalité. Car selon 1 *Corinthiens* 15, 54, « quand donc cet être corruptible aura revêtu l'incorruptibilité et que cet être mortel aura revêtu l'immortalité, alors s'accomplira la parole de l'Écriture : " La mort a été engloutie dans la victoire. Où est-elle, ô mort, ta victoire ? Où est-il, ô mort, ton aiguillon ? " » La mort ici, comme le rappelle le Père Daniélou, « ne s'oppose pas à la vie en tant que celle-ci signifie le fait d'exister. Mais la mort est une manière d'exister, celle de l'homme privé des énergies divines et laissé à sa misère et à sa corruption morale et corporelle [...]. L'immortalité, c'est l'état de l'homme, âme et corps, quand il est sous l'emprise du *pneuma* divin, de la *rouah*. La mort, c'est l'état de l'homme, âme et corps, quand il n'est pas sous l'emprise du *pneuma* divin et qu'il est *sarx* »³. Quand il se dresse contre son Créateur, en se croyant l'origine et le centre de toutes choses et quand, au lieu de se laisser pétrir par la main de l'Artiste et d'avoir en lui « l'eau qui vient de lui », il s'endurcit en rejetant « l'empreinte de ses doigts »⁴.

Pénétré au contraire d'une vision juste de sa dépendance ontologique, l'homme « connaîtra toutes les oeuvres prodigieuses de Dieu rendues manifestes en lui ». Il entrera dans le sens de sa propre existence et du projet de ce Dieu qui l'appelle « par les choses secondaires aux réalités principales, c'est-à-dire par les figuratives aux véritables, par les temporelles aux éternelles, par les charnelles aux spirituelles, par les terrestres aux célestes »⁵. Ainsi aura-t-il des pensées « en rapport » avec la grandeur de Dieu, c'est-à-dire non une conception précise de

la grandeur de Dieu, que nul homme ne peut mesurer, mais une participation, par l'amour, à sa lumière¹. Car Dieu, s'il le veut, se révèle « à qui il veut », « quand il veut et comme il le veut »².

Un tel retour n'est cependant rendu possible que par « l'entremise du Verbe », Verbe qui, d'une part, rend à nouveau visible la destination de l'homme en condamnant le péché, en l'expulsant de la chair et en redonnant à l'homme l'incorruptibilité par sa mort et sa résurrection – c'est la figure paulinienne du « second Adam », du « premier-né d'entre les morts » ; et qui, d'autre part, montre concrètement la voie qui mène à Dieu et fait entrer dans la « filiation adoptive » par le mode de l'imitation. Irénée met l'accent sur le jeu des ressemblances : le Verbe s'est fait « à la ressemblance (*similitudo-homoiôsis*) de la chair du péché ». L'homme est appelé à « devenir semblable à Celui qui est mort pour lui » et, par là, « imitateur de Dieu »³. C'est le chemin de l'image à la ressemblance. Nous retrouvons ici toute la force du signe « dans la hauteur » : le « Verbe de Dieu qui a habité dans l'homme » est celui qui « élève » l'homme jusqu'au royaume du Père, « lui donnant de voir Dieu et de saisir le Père ». Ici, grâce à la figure symbolique de Jonas, le texte est traversé par cette force ascendante jaillissante qui tire l'homme, du « ventre de l'enfer », pour naître à une vie en Dieu, et il est tout centré sur ce mouvement, qu'évoquent si bien les icônes pascales de la tradition orthodoxe. La gloire de Dieu est ici manifestée dans le corps ressuscité du Christ et dans l'homme qui, progressant à sa suite « dans la soumission et l'action de grâce », ressuscite comme Jonas. Ainsi « tandis que la puissance s'est déployée dans la faiblesse, le Verbe a fait apparaître la bonté de Dieu et sa magnifique puissance »⁴ qui est puissance de vie. Et le texte se résout dans la figure du Christ, « Fils de Dieu » qui s'est fait « Fils de l'homme », lieu ontologique, pourrait-on dire, à partir duquel entrer dans le mystère de l'homme et de Dieu, chiasme vivant qui révèle que « la gloire de l'homme, c'est Dieu » et que d'autre part, « le

1. En particulier, *Genèse*, 1, 26-27 et *Genèse* 2, 7.
 2. Irénée, A. H., III, 23, 1, p. 387 (*per occasionem immortalis*).
 3. Cité par Y. de Andia, *op. cit.*, p. 26, note 149.
 4. Irénée, A. H., IV, 39, 2, p. 556.
 5. *Ibid.*, IV, 14, 3, pp. 448.

1. *Ibid.*, IV, 20, 1, p.468 ss.
 2. *Ibid.*, IV, 6, 7, p. 422.
 3. Cf. *Éphésiens*, 5, 1.
 4. Cf. 2 *Corinthiens*, 12, 9.

réceptable de l'opération de Dieu et de toute sa sagesse et de toute sa puissance, c'est l'homme ».

Ce motif de l'homme « réceptable » est développé par Irénée au livre IV. « Au commencement, ce ne fut pas parce qu'il avait besoin de l'homme que Dieu modela Adam, mais pour avoir quelqu'un en qui déposer ses bienfaits. »¹ Le Dieu d'Abraham et des Chrétiens n'est pas enfermé sur lui-même, c'est un Dieu tourné vers l'homme, ayant choisi pour réceptable l'homme, comme le rend à nouveau manifeste l'Emmanuel, « Dieu avec nous ». Quant au premier thème de l'affirmation, « la gloire de l'homme, c'est Dieu », il fait toute la force de la théologie d'Irénée : le sens de la vie de l'homme, qui n'apparaissait pas encore pleinement dans l'Ancien Testament et qui est maintenant révélé, c'est la divinisation – ou filiation selon le terme irénéen –, c'est le devenir « à la ressemblance de Dieu », le devenir « des dieux » dit encore Irénée en référence à *Genèse* 1². Le désir humain dans son aspiration profonde à l'absolu, au « devenir semblable à Dieu », n'est donc pas absurde. Il s'est simplement dévoyé dans le péché en inversant les rôles du Créateur et de la créature. Mais c'est bien à la vie éternelle que l'homme est appelé à participer de tout son être, ainsi que l'a glorieusement manifesté le Christ.

Le thème de l'imitation de Dieu (*homoiôsis théô*) est au centre de la philosophie grecque : apparu dans le platonisme, il est aussi développé sur un mode différent par Aristote et dans la synthèse plotinienne³. Il consiste dans l'idée que l'homme n'est vraiment homme que par la présence en lui d'un élément divin, assimilé le plus souvent à l'intellect, et que c'est par le développement de cet élément divin que l'homme peut accomplir pleinement son humanité. Être homme, c'est donc paradoxalement « devenir Dieu », « dans la mesure du possible » toutefois, c'est-à-dire dans un mouvement inachevable, toujours limité par le corps, la matière, l'indétermination, et la potentialité qui caractérisent la condition humaine. Irénée nous

1. Irénée, A. H., IV, 14, 1, p. 446.

2. *Ibid.*, IV, 38, 4, p.554.

3. Dans les lignes suivantes, nous nous inspirons des remarquables analyses de B. Sève dans *La question philosophique de l'existence de Dieu*. Paris, PUF, 1994, pp. 198-215.

montre comment ce thème est à la fois récupéré et subverti par le christianisme. Si, en effet, l'homme peut et doit se rendre « semblable à Dieu », c'est parce que Dieu s'est rendu semblable à l'homme, lui révélant la noblesse et le sens véritable de l'existence humaine, oubliés en quelque sorte par le fait du « péché originel », et lui indiquant comment accéder véritablement à lui¹. Dans cette perspective, les philosophes antiques ont aperçu la « patrie », mais ils n'ont pas connu la « voie », comme l'écrira plus tard saint Augustin. Le texte d'Irénée retentit de la découverte de cette « voie ». Les deux modèles de conversion antique et chrétien se complètent plus qu'ils ne s'opposent, le langage de la philosophie grecque et du texte révélé se fondant et se fécondant mutuellement. Mais entre l'homme créé à l'image de Dieu selon la tradition juïque ou possédant une semence ou un intellect divins selon la pensée grecque, et la divinisation, il y a, dans la révélation biblique, le voile du péché, de l'orgueil de la créature, dont seule une initiative divine peut libérer l'homme. Ce n'est pas dans l'autonomie, que l'homme trouve son ultime accomplissement, mais dans la « dépendance » amoureuse envers son Créateur.

Révélant l'homme et Dieu, le Verbe, conclut Irénée, « a habité en l'homme » « pour accoutumer l'homme à saisir Dieu et accoutumer Dieu à habiter dans l'homme ». Cette étonnante note finale, où apparaît, pour la première fois, le concept clef de l'« accoutumance » (*adsuescere*), reprend synthétiquement toute l'idée de révélation progressive qui, selon Irénée, se décline tant du côté humain que du côté divin. Que l'homme fut un petit enfant, que Dieu fut un grand pédagogue, voilà qui est pour nous facilement admissible. Mais que l'un et l'autre aient besoin d'une sorte d'acclimatation réciproque et que Dieu « s'exerce », à son projet dans la personne du Christ, voilà qui est plus surprenant. Sans doute Irénée marque-t-il là comme une conséquence nécessaire du don de la liberté accordé par Dieu à l'homme.

Ce passage de *l'Adversus Haereses* est particulièrement représentatif de la pensée d'Irénée, qui est une théologie de l'unité. Il y a une parfaite cohérence entre l'affirmation d'un Dieu unique et la démonstration de l'unicité de son projet

1. Cf. *Épître aux Philippiens* 2, 6-11.

créateur et de sa révélation. Mais seul le mystère pascal en dévoilant « des choses cachées depuis la fondation du monde » permet d'opérer ce lien logique, de reconduire la création au projet originel de Dieu, de la « récapituler ». Le signe de Jonas est peut-être, dans *l'Adversus Haereses*, l'exemple le plus parfait de la conviction d'Irénée selon laquelle l'Ancien Testament préfigure le Christ et toute l'histoire du salut et nous ne pouvons qu'être sensible à cette tentative de prendre en compte l'ensemble de la Révélation dans une architecture cohérente. Le signe de Jonas est aussi la figure qui permet d'exprimer synthétiquement l'économie universelle du salut et plus particulièrement le lien entre création et rédemption par l'intégration du péché dans le projet divin, comme conséquence possible de la liberté humaine, sans que la puissance et la bonté divines en soient nullement affaiblies. « Trésor caché » des Écritures en la figure de Jonas, le Christ, qui est « plus que Jonas » « a montré la vie » par sa résurrection et rétabli l'homme dans sa vocation de fils créé à l'image de Dieu, appelé à la ressemblance avec Dieu, à la participation à son unité, à son incorruptibilité, et à sa gloire.

Perspectives et limites de la théologie d'Irénée

Mais le grand cri de victoire d'Irénée ne cache-t-il pas trop la réalité de la mort et du mal ? La joie de la résurrection n'éclipse-t-elle pas l'angoisse et la dérédiction de la Croix ? Le dualisme gnostique est en effet avant tout une réponse au problème du mal dans une vision du monde qui maintient la transcendance absolue de Dieu contre le non-sens du hasard et de la nécessité. C'est pour sauvegarder la bonté de Dieu que le gnostique l'imagine sans puissance sur un monde livré au mal et à l'imperfection, au devenir temporel. La création ne peut s'expliquer que par un échec divin et la seule issue pour ne plus en souffrir est de s'échapper de la prison terrestre par la connaissance et par l'ascèse.

En rétablissant dans une absolue cohérence l'unité de Dieu, de son plan de salut et de sa révélation, Irénée ne gomme-t-il

pas la face sombre de la condition humaine dont témoigne si tragiquement le gnostique ? Et dans la volonté de combattre la doctrine de la gnose, ne tombe-t-il pas dans le langage de son adversaire, en forgeant pour rendre compte du sens de la vie et du monde, un mythe sans faille, trop beau pour être vrai ? Enfin, l'accent mis sur la vie éternelle comme accomplissement de la vie humaine ne conduit-il pas en fait à une dévalorisation de l'existence terrestre ?

Telles sont les questions posées par la lecture d'Irénée. Et, en particulier, pour l'homme occidental du xx^e siècle, modelé par les philosophies du soupçon, et qui sait que nos conceptions du monde et nos systèmes de valeurs ne sont souvent que le reflet de notre besoin de sécurité, un rempart imaginaire à notre faiblesse à vivre, ici et maintenant, la vie telle qu'elle est.

C'est une attitude existentielle de foi, à laquelle nous invite la voix d'Irénée, en dépit du caractère polémique et historiquement marqué de ses écrits. C'est, contre l'arithmétique négative de la nature, où le mal semble l'emporter sur le bien, le parti pris de la grâce, ou encore l'idée, selon *Romains* 5, 20, que là « où le péché s'est multiplié, la grâce a surabondé ».

Aussi son œuvre est-elle un grand hymne à la Vie, dont il cherche à nous communiquer la force et le mystère. Bien qu'elle désigne d'abord l'incorruptibilité, la vie divine, n'est aucunement en rupture avec la vie biologique terrestre qu'elle sous-tend. C'est par le Verbe que « l'arbre porte des fruits », « les sources coulent et [que] la terre donne d'abord une herbe, puis un épi, puis du blé plein l'épi¹ ». La Vraie Vie n'est que la transfiguration de la vie naturelle. Il y a une vie de la vie, qui a quelque chose, chez Irénée, de ce « centre d'où les mondes jailliraient comme les fusées d'un immense bouquet » qu'évoque Bergson dans *L'évolution créatrice*². Et il ne faut pas, « dans l'illusion d'avoir découvert l'origine de la matière, rejeter le Dieu qui fait toutes choses³ ».

Avec l'incarnation du Verbe et sa résurrection, nous est déjà révélée la dimension eucharistique de la création, c'est-à-dire sa double dimension terrestre et céleste, le fil d'incorruptibilité qui sous-tend le corruptible, bien que nous ne voyions encore que

1. Irénée, A. H., IV, 26, 1, p. 491.

1. Irénée, A. H., IV, 18, 4, p. 464.

2. Bergson, *L'évolution créatrice*, Paris, PUF, Quadrige, p. 249.

3. Irénée, A. H., II, 28, 3, p. 238.

« comme dans un miroir ». Contrairement à la doctrine gnostique, le cosmos, notre corps de chair, le temps lui-même, ne s'opposent pas à la Vie profonde, ils sont l'espace concret voulu par Dieu pour notre choix pour ou contre lui, nous qui avons été créés libres et responsables.

Chez ce grand « ressuscité » qu'est Irénée, l'écriture épouse ce qu'elle veut manifester. Il y a en elle une vibration qui en fait une écriture d'essence poétique. Dans le déploiement des figures symboliques et dans l'écho irénéen de la Parole, transperce déjà quelque chose de l'éclat et de la joie de la vision béatifique¹. Le « thème et variation » d'Irénée autour du signe de Jonas nous semble particulièrement riche en harmoniques susceptibles de nourrir une réflexion théologique contemporaine ; essentielle nous paraît aussi la comparaison qui sous-tend notre passage, entre l'existence de l'individu et l'histoire de l'humanité.

Au plan de l'individu, la figure de Jonas englouti dans le ventre d'une baleine, puis retrouvant la liberté et la vie parce qu'il a cru, a une puissance symbolique telle qu'elle nous paraît rejoindre les grands archétypes de l'humanité, et nous semble à cet égard pouvoir parler très fortement à l'homme d'aujourd'hui. À travers cette figure de Jonas, il est possible d'annoncer un christianisme qui est, avant tout, source de vie pour la personne humaine dans toutes ses dimensions, âme, corps et esprit, dès maintenant, et non pas seulement dans un « au-delà ». Irénée, ne développe pas véritablement l'idée d'une « eschatologie réalisée », si présente dans l'Évangile de Jean et dans Paul, il affirme simplement au plan théologique que la présence du Christ ressuscité dans sa chair à la droite du Père nous donne déjà part à la résurrection. Mais la jubilation qui court dans son écriture nous montre implicitement la face existentielle de la résurrection pour lui.

Une perspective incarnée dans la ligne d'Irénée saura prendre en charge toutes les maladies de l'homme contemporain, qui ne sont que des expressions diverses de ce que Kierkegaard appelle « la maladie mortelle », c'est-à-dire l'état de

l'homme coupé de toute transcendance : « éternellement mourir, mourir sans pourtant mourir, mourir la mort », c'est-à-dire « vivre sa mort¹ » ce dés-espoir est la condition d'existence humaine la plus répandue à cette période de l'histoire dans la sphère occidentale. Le signe de Jonas sera d'abord cette « petite foi » existentielle, qui, quand tout semble perdu, nous pousse à tenir, ne serait-ce qu'en tremblant, dans l'idée qu'envers et contre tout, une issue s'ouvrira.

Le signe de Jonas figurera plus généralement l'histoire de toutes nos morts volontaires ou involontaires, de tout ce qui conduit à retourner dans le ventre maternel, c'est-à-dire, à refuser la dimension temporelle et la traversée qu'elle implique. Peur de l'inconnu, de l'altérité, qui conduit l'homme blessé à s'accrocher à ses possessions, à tout ce qui paraît fixe et stable. Signe d'un désir ardent d'atteindre déjà *l'oméga*, une telle attitude débouche pourtant non sur l'éternité, mais sur une vie morte, voire plus tragiquement, sur la mort à proprement parler.

À moins que, comme Jonas, l'homme, tout à coup, ne se mette debout et ne reprenne sa marche. Alors son cri de confiance deviendra celui de Jonas : « Je suis le serviteur du Seigneur et j'honore le Seigneur, le Dieu du ciel, qui a fait la mer et la terre ferme ». Il comprendra que, tout en vivant pleinement sa condition incarnée, il lui faut couper le cordon ombilical de la terre pour naître à Dieu. Il expérimentera que c'est au moment où il accepte pleinement d'être né, d'« être fait », qu'il commence à être engendré en Dieu, comme le montre Irénée, en désignant le lieu ontologique qui permet d'entrer dans la progression vers Dieu – ce que Schleiermacher désignait comme le sentiment de « dépendance absolue ». Alors, qu'il soit comme ces barbares « qui possèdent le salut, écrit sans papier ni encre par l'Esprit dans leurs cœurs² », ou qu'il se réfère explicitement à la tradition chrétienne, le Christ, qui a vécu tous les âges de la vie humaine et qui, par sa résurrection finale, est « plus que Jonas », vivra en lui, ce Christ qui est mort, non de la « petite mort », qui, selon Rilke³, prend

1. Cf. Irénée, A. H., p. 588: « Si donc, dès à présent, pour avoir reçu ces arrhes, nous crions " Abba, Père ", que sera-ce lorsque, ressuscités, nous le verrons face à face ? Lorsque tous les membres, à flots débordants, feront jaillir un hymne d'exultation ? »

1. Kierkegaard, *op. cit.*, p. 70.
2. Irénée, A. H., III, 4, 2, p. 282.
3. R. M. Rilke, *Le livre de la pauvreté et de la mort*, Actes Sud, 1989, pp. 20-21.

brutalement l'homme comme les pauvres bêtes, mais de la « grande mort », par lui pleinement incarnée, la mort-naissance qui doit être, pour chaque homme, « née de sa propre vie où il connut l'amour et la misère ».

Dans une perspective spirituelle, le signe de Jonas nous paraît aussi extraordinairement fécond : fort des intuitions d'Irénée, il faudrait oser penser dans un nouveau contexte, l'« économie » du salut. Ce contexte, en Occident, qui est d'abord, celui d'un monde autonome qui vit « *etsi deus non daretur* », « sans l'hypothèse de travail Dieu », selon les expressions du théologien protestant, Bonhoeffer². Un monde plus que jamais en quête de sens, et qui doit désormais prendre en compte le fait que la volonté d'être homme dans toute son autonomie, en dépit de la noblesse de l'idée, ne s'accompagne pas nécessairement d'un véritable progrès humain.

Mais aussi, en sens inverse, un monde de plus en plus universel, ouvert sur toutes les cultures, et donc sur toutes les religions, sur leurs propositions de sens, époque charnière où coexistent un monde organisé sans Dieu, les signes d'une aspiration spirituelle et la multiplication désordonnée de diverses expériences du « divin », sur fond de guerres de religion.

Osons alors avec Irénée et par le signe de Jonas regarder l'histoire de cette humanité créée « à l'image et à la ressemblance de Dieu ». La « mort de Dieu » qui aura caractérisé le XX^e siècle, n'est-elle pas plutôt une « éclipse » de Dieu, comme l'écrivait prophétiquement le philosophe juif Martin Buber?

1. La science psychologique a identifié un « complexe de Jonas », dont le contenu recoupe l'analyse que nous proposons trop brièvement ici, à partir d'Irénée. Dans l'étude approfondie qu'ils lui ont consacrée (*Le complexe de Jonas*, Paris, Cerf, 1989), A. et P. E. Lacocque définissent ce complexe comme un refoulement de l'homme religieux en nous, la crainte de l'authenticité, au sens heideggerien du terme, le refus de mener une vie aventureuse fondée sur le Réel transcendant pour une vie conformiste, crispée sur des réalités illusives, la peur de laisser l'Autre advenir en soi. Peur de la tâche à accomplir, peur de mourir à soi, peur, somme toute, d'aimer... En fuyant vers Tarsis, Jonas cherchait à préserver son propre moi et ne pouvait que se perdre. Retrouvant le lien qui le fonde, et par conséquent sa vocation, Jonas ressuscite et peut aller vers Ninive « porter » Dieu.

2. D. Bonhoeffer, *Résistance et soumissions*, Paris, Labor et Fides, 1963.

L'humanité que Kant avait proclamée un peu vite « majeure », n'était-elle pas davantage à l'âge adolescent ? N'est-elle pas amenée désormais à devenir véritablement adulte, c'est-à-dire, dépassant l'enfance de la « religion¹ », l'adolescence du monde « autonome », à accéder à un monde « théonome² », où le déploiement des énergies humaines ne sera pas contraire à leur orientation vers Dieu? À l'humanité encore jeune, Dieu n'a-t-il pas permis que, tel Jonas, elle sorte du ventre du monstre où elle s'était laissée enfermer pour renaître, connaître et louer son créateur? La résurrection n'est pas un retour au même. Sans doute le Dieu qui apparaîtra alors n'aura-t-il pas le même visage que tous ceux que nous lui avons prêtés successivement dans le temps. Mais avec Irénée, et contre les tendances gnostiques qu'illustre bien, dans la philosophie contemporaine, la pensée d'un Heidegger, nous croyons qu'il ne s'agira pas d'un autre dieu³, mais du « seul Dieu, Père, le Créateur, qu'ont annoncé la Loi et les prophètes, et à qui le Christ a rendu témoignage ».

Agnès Antoine, agrégée de Lettres Modernes, diplômée de l'Institut de Sciences politiques de Paris. Directeur adjoint de l'Institute of French Studies de New York University, où elle enseigne l'histoire des idées politiques. Auteur de *Maine de Biran et les vicissitudes du sujet*. Prépare actuellement un Doctorat sur *Tocqueville, la démocratie et le sens*.

1. Au sens où, Marcel Gauchet la définit dans *Le désenchantement du monde* (Paris, Gallimard, 1982), c'est-à-dire comme fondement social.

2. Nous empruntons le terme au théologien P. Tillich qui, par ce concept, entend dépasser l'opposition entre autonomie et hétéronomie : la théonomie n'est ni l'obéissance de l'individu à la loi de sa seule rationalité, ni l'acceptation d'une loi divine imposée à la raison par une haute autorité, mais elle signifie « la raison autonome unie à sa propre profondeur », à son fondement divin (*Théologie systématique*, t. I, p. 168-170).

3. Cf. Irénée, A. H., IV, 9, 3, p. 432: « Si [...] le progrès consiste à imaginer faussement un autre Père que celui qui fut annoncé depuis le commencement, ce sera un progrès identique que d'en imaginer un troisième par-delà celui qu'on croira avoir trouvé en second lieu, puis un quatrième à partir du troisième, puis un autre encore. Et c'est ainsi qu'un esprit de cette sorte, tout en croyant progresser toujours, jamais ne s'arrêtera au Dieu unique : [...] il cherchera Dieu sans fin, mais il ne le trouvera jamais ; il ne cessera de nager dans l' " abîme " de l'insaisissable, à moins que, converti par la pénitence, il ne revienne au lieu d'où il s'est écarté ».

Xavier TILLIETTE

Le Christ de la philosophie et le Christ de la poésie

(d'après un ouvrage d'O. Gonzalez de Cardedal)

L'IDÉE de christologie philosophique suscite encore une certaine défiance ou méfiance. Cette défiance est légitime dans la mesure où l'on peut craindre l'accaparement du Christ et de la christologie par la philosophie. C'est le péché de Hegel, irrémissible aux yeux du Père von Balthasar, et cela bien que Hegel ait maintenu envers et contre tout le caractère indevançable de l'événement historique, et par conséquent l'unicité de Jésus de Nazareth. Seulement le Christ unique est statué comme tel par la confession de la foi de la communauté, non pas par son autorévélation de Fils de Dieu. Néanmoins avec Hegel le pire n'est pas toujours sûr et les interprètes sont divisés.

Mais il est clair que seule une philosophie chrétienne peut faire droit aux exigences de la christologie dite catégoriale ou dogmatique. Est-ce à dire que toute autre philosophie est pour autant délégitimée, interdite d'accès au Christ ? Assurément pas, et toute la philosophie moderne dément cette parole d'exclusion. Le Christ est pour le philosophe une question lancinante, à laquelle tôt ou tard il ne saurait se dérober. L'effigie du Christ dans une rationalité élargie, la christologie dans les limites de la philosophie et de la spéculation, c'est ce que nous appelons le Christ philosophique et la christologie philosophique, dont les reflets scintillent tout au long de l'époque

moderne¹. On pourrait donc croire la cause gagnée, et pourtant les réticences dont nous faisons état n'ont pas disparu. On l'a bien vu récemment dans l'accueil réservé au très beau livre de Michel Henry : *C'est Moi la vérité*². Tel, n'ayant pas lu l'Évangile de saint Jean, lui reproche de déshumaniser le Christ, de le désincarner, de mépriser le monde (« le monde vous haïra » !), tel autre de prôner une religion élitaire, d'oublier le Christ pour le christianisme... Ces inepties trouvent un journal catholique pour les imprimer. Est-il besoin de dire qu'elles frappent complètement à côté et qu'elles ignorent la tâche spécifique de la philosophie ? Une christologie philosophique, que, parlant en général, on ne sépare pas de la philosophie christologique (malgré la juste distinction introduite par Mgr Henrici), n'est ni un traité de catéchèse ni un recueil de prédications. Elle est une réflexion, menée avec ses moyens, dans son langage, aidée par la tradition, qui se destine à scruter l'hypostase du Christ, la divino-humanité, la théanthropie. Celle-ci est l'authentique *Idea Christi*, inscrite dans la raison humaine, que Kant a désignée et suffisamment analysée ; *Idea Christi* qui se diversifie et s'éparpille selon les pensées des philosophes, mais qui garde sa validité à travers les déformations et selon les pensées des philosophes, mais qui garde sa validité à travers les déformations et les réductions. Elle est l'axe et le fondement de toute christologie qui voudra se présenter comme philosophique.

Le Père Karl Rahner estime qu'une christologie philosophique, qu'il nomme transcendantale en référence à Kant, est le préliminaire nécessaire, quoique non suffisant, à la christologie historique et à la christologie dogmatique. Il faut lui donner raison : sans un point d'attache intelligible, la reconnaissance ou l'adhésion au Christ Dieu fait homme sera toujours menacée de fidéisme. C'est une pierre de touche de l'intelligence de la foi. Mais là n'est pas la seule utilité de la philosophie au service de la foi. Elle a en effet un droit de regard, sinon d'ingérence, sur tout. En l'occurrence son inter-

vention pourrait sauver une christologie menacée de dissolution. Comment obvier en effet au relativisme ambiant, sinon avec les armes d'une philosophie plus forte ? La crise actuelle de la théologie est une crise de la philosophie. La voix autorisée du Cardinal Ratzinger le déclare fortement : « Les questions de l'exégèse et les limites et possibilités de la raison, c'est-à-dire les prémisses philosophiques de la foi, indiquent le point crucial de la crise de la théologie contemporaine... ». Et ceci, qui touche le point névralgique de l'exégèse victime du relativisme :

« Ce n'est pas l'exégèse qui prouve la philosophie, c'est la philosophie qui engendre l'exégèse... L'exégèse historico-critique sépare de moi la Bible et la montre fixée strictement dans le passé. Cette exégèse, par définition, exprime la réalité, non pas d'aujourd'hui ou mienne, mais d'hier et d'un autre. C'est pourquoi elle ne peut jamais montrer le Christ d'aujourd'hui, de demain et de toujours, mais seulement le Christ d'hier... Le problème de l'exégèse est lié au problème de la philosophie... La foi ne peut être libérée si la raison elle-même ne lui ouvre pas la porte. Si la porte de la connaissance métaphysique reste fermée... la foi est vouée à s'atrophier, elle manque tout simplement d'air pour respirer... La raison ne sera pas sauvée sans la foi, mais la foi sans la raison ne sera pas humaine »¹.

Le projet de christologie philosophique s'inscrit dans le fil de cette déclaration. Pourtant nous ne le trouvons pas mentionné dans la liste-programme établie par O. Gonzalez de Cardedal en conclusion de son beau livre merveilleusement disert *Cuatro poetas desde la otra ladera*², que Jean-Robert Armogathe m'a chargé de présenter comme émanant du meilleur christologue actuel (sans doute avec Joseph Doré et Bruno Forte). Il énumère en effet une christologie narrative, esthétique, dramatique,

1. Xavier Tilliette, *Le Christ de la philosophie*, Édit. du Cerf, 1990; *Le Christ des philosophes. Du Maître de sagesse au divin Témoin*, Culture et Vérité, Namur, 1993.

2. Édit. du Seuil, 1996. Le sous-titre est : *Pour une philosophie du christianisme*. Cf. *Communio* XX/5, n° 127, sept-oct. 1996, 93-112.

1. « Relativisme, problème central pour la foi aujourd'hui », discours aux présidents des commissions doctrinales d'Amérique Latine, à Guadalajara, Mexique, mai 1996. Reproduit dans la *Documentation Catholique*, n° 2151, 5 janvier 1997, n° 1, 29-37, et dans *Communio* XXII, 1997/1, janv.-févr. 1997, 69-88 par Joseph Ratzinger.

2. Éditorial Trotta, Madrid 1996, 660 p. L'auteur est professeur de théologie à l'université pontificale de Salamanque et membre de la Commission théologique internationale.

mystérique, existentielle et eschatologique, en vue d'une christologie logique et systématique encore à surseoir¹. On pense à la prolifération des christologies dans la nomenclature de Karl Rahner. Or la christologie transcendantale de ce dernier est absente du compte, a fortiori la christologie philosophique. O. Cardedal ne les ignore évidemment pas, il les signale ailleurs², mais comme il suit de près le sillage de Balthasar, il n'en a que faire. D'ailleurs il se contente d'une définition restreinte de la christologie philosophique, comme s'il s'agissait de l'ensemble des portraits du Christ tracés par les philosophes. Il faut creuser plus profond. Car *l'Idea Christi* au sens de Kant, qui n'est pas l'idée absolue de Hegel, est une « appartenance » de la raison humaine, qui se diversifie selon les penseurs et selon les points de vue. Mais sans elle il n'y a pas de christologie philosophique et pas de christologie tout court. Répétons-le, O. Cardedal n'a aucunement méconnu cet aspect, mais il était pour ainsi dire polarisé par ses Prolégomènes, une esquisse théologique de grand style où passe le souffle de l'esprit³. Il s'appuie un peu trop, à mon sens, sur la théologie narrative, qu'ont exploitée les travaux valeureux de Bernard Sesbouë et Joseph Moingt⁴.

L'apport christologique du livre provient aussi d'un *Geviert* de poètes. Cardedal n'est certes pas le premier à illustrer la théologie par la littérature. Outre von Balthasar, le Père Blanchet, jésuite, les Pères Duployé et Jossua, dominicains, Mgr Moeller, même Stanislas Fumet et Albert Béguin... ont exploré les avenues théologiques de la littérature, dans une direction indiquée jadis par les pionniers comme Przywara et Guardini : l'Espagne s'engage à son tour, et cet ouvrage fera date, *Quatre poètes* (vus ou venus) *de l'autre versant*, avec une ambiguïté voulue dans le titre. Les élus sont Unamuno, Jean-Paul Richter, Antonio Machado, Oscar Wilde. L'ordre suivi est plutôt un decrescendo de la teneur christologique. Je ne m'y astreins pas.

1. *Op. cit.*, 630.

2. *Id.*, 66-70.

3. *Id.*, 539-630.

4. *Id.*, 557-573 (560 n.).

Nonobstant la qualité de la rédaction, le chapitre sur le Songe de Jean-Paul est peut-être le moins neuf¹. Il témoigne de l'émoi d'une découverte et il le communique, mais il est destiné surtout au public espagnol, censé ignorer cette page fameuse. Chacun sait que Germaine de Staël, en tronquant le finale du Songe, en a défiguré le sens. L'argumentation d' O. Cardedal repose sur ce fait bien connu; le réveil du dormeur, d'emblée soulagé, est expédié par Jean-Paul en quelques lignes. Mais il n'y a pas de proportion entre les deux descriptions, et il n'est pas surprenant que la vision tragique du Christ orphelin ait frappé les imaginations et déterminé l'étrange fortune de la fiction, en France et par ricochet en Allemagne². Le grand fantôme désemparé, errant parmi les voies lactées, est attaché à jamais au nom de Jean-Paul et, notons-le, celui-ci n'en a pas représenté d'autre. Le problème de fond ne concerne pas la revanche de la Providence, mais bien la transition du « cauchemar athée » (Dorothee Sölle) à l' « apocalypse de l'athéisme » (von Balthasar), donc le triomphe du contresens. Jean-Paul a frappé les trois coups du drame de l'athéisme et de la solitude humaine, avec une puissance d'évocation inouïe qui trahit une obsession. Au contraire l'auteur décrit un Jean-Paul pieux et même dévot. Saint Jean-Paul, priez pour nous ! Le portrait est flatté, il faut sans doute déchanter. Une connaissance approfondie de la vie et de l'œuvre ternit l'auréole du génial écrivain du *Titan*. Il ferait plutôt partie des saints buveurs, avec un brin de paillardise. C'était un original, un excentrique. Assurément il était bon, sensible, sympathique, mais occupé par ses hantises qui donnent lieu à une inépuisable fantaisie macabre ; ces hantises sont le Moi, le double, la solitude, l'incommunicabilité, la mort, le cadavre... Pirandello pouvait tout lui envier. Avec son habituelle perspicacité Hans Urs von Balthasar a vu se perpétrer la tragédie du Moi dans le personnage flamboyant du « titan »

1. *Id.*, 193-289 ; il contient aussi plusieurs erreurs de dates, notamment p. 212, de lieu (262), d'orthographe (ainsi tout au long du livre Eckhart est écrit obstinément Eckardt). Le dramaturge Zacharias Werner est pris pour un peintre (271). L'interprétation de Kant est obsolète. Quant à la stupéfiante allégation me concernant p. 261, n. 25, elle fera rire tous ceux qui me connaissent. Vérité en deçà des Pyrénées...

2. Il est peu vraisemblable d'exclure Heine, écrivain français, de la postérité du Songe.

tricéphale Siebenkäs *alias* Leibgeber *dit* Schoppe, qui meurt dans un accès de schizophrénie¹. Si vive que soit la sympathie envers le tourment romantique, très littéraire, du rêveur de Hof, il n'offre pas d'autre alternative au nihilisme que le fidéisme de Jacobi.

Le portrait de Dorian Gray, je veux dire d'Oscar Wilde, est lui aussi quelque peu retouché, en beau². Don Olegario, non sans quelque prolixité, met en relief le repentir du pauvre pécheur, à partir de l'émouvante confession *De Profundis*. Il le traite avec une extrême mansuétude et il n'est pas loin d'absoudre le malheureux relaps : c'est que le dandy prisonnier a été séduit par le Christ, dont il a dessiné une icône délicate, miroir qui résorbe les impuretés de l'artiste³. Peu importe que Renan soit qualifié de « cinquième Évangile »⁴. L'intention est sauve, et ce Christ préraphaélite nous émeut. Peut-être cependant y a-t-il quelque ingénuité à déclarer : un poème est un poème comme une rose est une rose (la rose « sans pourquoi » d'Angelus Silesius)⁵. Aucune écriture n'est intouchable. Jamais avare d'un bon mouvement, O. Cardedal associe Wilde à Nietzsche pour leur demander l'ébauche fruste et maladroite d'une théorie moins juridique de la Rédemption, qui fasse moins de place à la « représentation », à la « substitution » à la Maximilian Kolbe. La substitution se fonde dans la solidarité. Toutefois l'image du chef de file, si elle n'émanait d'un théologien irréprochable, serait suspecte de semi-pélagianisme : « il oriente la marche en avant, et lorsqu'il est arrivé en pays conquis, il se constitue appui de la liberté des autres et force de réconfort qui leur rend possible d'arriver par eux-mêmes... »⁶. O. Wilde n'est pas concerné par cette discussion. Il est fasciné par son Christ un peu suranné, à la fois artiste et « œuvre d'art »⁷ par le compagnon de route, car « une fois au moins dans

sa vie tout homme marche avec le Christ à Emmaüs »¹, par les Évangiles « poèmes en prose »². Mais le Christ en parallèle avec Verlaine et le prince Kropotkine³ rappelle l'encadrement des deux larrons ! Il en faudrait davantage pour entamer la bénignité de Don Olegario.

Avec son illustre concitoyen posthume Don Miguel de Unamuno O. Cardedal est à l'aise et il vibre à l'unisson. Son commentaire du chef d'œuvre *El Cristo de Velazquez* atteindra des lecteurs bien au-delà des Pyrénées. Il est remarquable de science et de ferveur. Unamuno a bercé son inextinguible inquiétude dans la contemplation du célèbre Christ sur fond noir, *inclinato capite*, à la chevelure tombante. Du long poème, travaillé et buriné pendant presque dix ans, il a voulu faire l'antithèse du Christ terreux de Palencia, horrible, à la limite du blasphème. Le Christ de Velazquez est « le Christ espagnol »⁴ grave et mourant debout. Il est appuyé, affirme Cardedal, sur un fondement théologique solide, l'hypostase. En l'occurrence Harnack aura été le « trompeur trompé »⁵ puisque par ses citations patristiques il fut le pédagogue involontaire qui conduisit Unamuno au Christ. Certes on ne peut jurer de l'absolue orthodoxie de cette image du Christ, dont Cardedal admet la « polyvalence interne »⁶. Unamuno était un personnage théâtral, excessif et divisé. Mais une dense substance théologique fait le prix du grand poème méconnu, ici relu et expliqué en liaison avec le *Sentiment tragique de la vie*. D'autres lecteurs, tel Armando Savignano⁷, sont plus prudents et ils ne pensent pas que Ritschl et Harnack aient joué les arroseurs arrosés. Quoi qu'il en soit, Unamuno a redressé le gisant et figuré une christologie réduite à *l'Ecce Homo*. Son propos rejoint le dicton fameux d'Oetinger et de Schelling : la corporéité est la fin des oeuvres de Dieu. Sa complexité se traduit néanmoins dans l'ali-

1. *Apocalypse der deutschen Seele*, Bd. I, Pustet, Salzburg 1937. 536541.

2. *Cuatro poetas*, 383-521.

3. *De Profundis*, Methuen and Co., London, 1905, 68-123.

4. *Id.*, 79.

5. *Cuatro Poetas*, 409.

6. *Id.*, 453.

7. *De Profundis*, 117.

1. *Id.*, 108.

2. *Id.*, 98.

3. *Id.*, 121.

4. *Id.*, 109-110.

5. *Id.*, 145.

6. *Id.*, 103.

7. Dans l'excellent petit livre *Il Cristo di Unamuno*, Queriniana, Brescia 1990, 5-41 (37-41).

gnement des stèles minutieusement travaillées, qui gravent autant d'ex-votos.

L'autre grand Espagnol est Antonio Machado, à certains égards l'antipode de Don Miguel, grand seigneur universitaire, qui fut pourtant son *Lazarillo* dans la voie religieuse¹. De Machado, négligé, lunaire, songeur, se dégage une singulière sympathie humaine. Mais O. Cardedal est trop honnête pour dissimuler la maigreur du butin christologique. Il n'empêche que la poésie de Machado ne cesse de s'adresser à notre âme; elle s'exerce avec une extrême économie de moyens, la voix sans timbre, égale et douce, éveille les plus secrètes correspondances. « Machado était un de ces hommes peu loquaces, taciturnes devant les questions dernières, tenaillés par la pudeur propre à ceux qui perçoivent que l'essentiel est indicible et le dicible rarement essentiel, plus enclins à penser qu'à parler, plus vrais de sentiment que d'expression, plus doués pour le silence que pour la communication »². Dieu merci, Don Olegario n'est pas de cette sorte, et il a conféré amplitude et résonance aux rares expectorations de Don Antonio el Bueno. Il tait charitablement les errements politiques du pauvre proscrit de Collioures, et il monte en épingle les rares assertions christologiques que sous le couvert des pseudonymes Abel Martin et Juan de Mairena, double écran qui amortit les sons, le poète philosophe consent à émettre, à émietter : un message d'amour et de fraternité, l'esquisse d'une preuve de Dieu par l'intersubjectivité dont le Christ est le symbole³. Assurément, bien moins que Don Miguel, Don Antonio n'a exorcisé le spectre de Tolstoï⁴ et alentour les revenants du protestantisme libéral et du modernisme. Mais il a deviné sur les traits de Jésus la profonde humanité de Dieu.

Quatre poètes de l'autre versant font signe à l'Église. Le but n'était pas de les ramener au bercail, mais de les écouter. Seul Unamuno présente une véritable *Gestalt* du Christ, les autres le fondent dans la foule humaine, mais leur oeuvre est parfois embaumée de son passage. O. Cardedal souligne que sans

1. Cf. *Cuatro poetas*, 360.
2. *Id.*, 347.
3. *Id.*, 366-368.
4. *Id.*, 362-364.

l'exemple des saints la théorie du Christ resterait mate et froide, et que sans les poètes, les musiciens et les artistes, les modèles et le Christ à leur tête perdraient beaucoup de leur attrait¹. La théologie a besoin d'une esthétique qui l'empêche de s'asphyxier d'abstraction². Le Christ poétique acclimate le Christ en idée. La démonstration est plus probante avec G. M. Hopkins, Péguy, Claudel et Bernanos... Le Père von Balthasar avait étudié ces

figures grandioses. Ce n'est pas un moindre mérite d'O. Cardedal, se mettant à l'écoute d'un maître admiré, que d'avoir poursuivi d'autres investigations afin d'offrir en temps voulu une nouvelle corne d'abondance.

Xavier Tilliette, S. J., né à Corbie en 1921. Ordonné prêtre en 1951. Ancien professeur de l'Institut Catholique de Paris et de l'Université Grégorienne de Rome. Publications récentes : *Le Christ de la philosophie* (1990), *La Semaine Sainte des philosophes* (1992), *Le Christ des philosophes* (1993), *L'intuition intellectuelle de Kant à Hegel* (1995).

1. *Id.*, 523-535, 549-550.
2. *Id.*, 524.

Michel HENRY

Archi-christologie

Dès que le christianisme fit irruption dans notre monde, il suscita un immense effort de pensée tendant à rendre compréhensibles aux hommes les vérités extraordinaires dont il était porteur. Le christianisme n'est pas une philosophie, mais une religion, c'est-à-dire un ensemble de pratiques. En l'occurrence il s'agit de « sacrements » mais aussi d'une éthique. La religion (*religio*) étant le lien intérieur qui unit l'homme à Dieu, les pratiques religieuses consistent dans l'actualisation phénoménologique de ce lien. Dans cette union vécue avec Dieu, la vie du fidèle est transformée. A quel point cette transformation qui signifie le salut est étrangère à tout ce que nous entendons sous le nom de science ou de connaissance, cette parole du Christ suffit à l'établir : « Je te loue, ô Père, ... pour avoir caché cela à ceux qui ont la science et la connaissance, et pour l'avoir révélé aux tout petits » (*Matthieu*, 11, 25).

Pour autant cependant qu'il comporte des propositions de ce genre, lesquelles s'organisent en un ensemble de « dogmes », le christianisme s'offre à une approche conceptuelle. A l'époque de son apparition, ce fut la philosophie régnante, la philosophie grecque, qui proposa des possibilités d'interprétation dont allaient naître les grandes théologies. Ainsi y eut-il successivement des approches platoniciennes, néoplatoniciennes, aristotéliennes qui dominent encore la pensée religieuse. Dans la mesure où le Christ occupe dans le christianisme une place centrale, ces théologies devaient impliquer autant de « christolo-

gies » comme moments essentiels de leur construction. Ce fut surtout à l'époque moderne, notamment chez les romantiques, que la thématique christologique revêtit une forme autonome¹. Autonomie relative malgré tout : l'interprétation spéculative se réfère nécessairement à une donne primitive, à une sorte d'archi-christologie inscrite dans la parole même des Écritures et dont la christologie philosophique n'est qu'une tentative d'élucidation et de conceptualisation toujours seconde. En quoi consiste l'Archi-christologie contenue dans la Parole? Comment la reconnaître et s'en assurer?

La question de l'authenticité

L'examen attentif du corpus auquel on donne le nom de *Nouveau Testament* ne manque d'y discerner l'existence de textes de natures différentes. Les uns relatent les événements liés à la vie du Christ et à son entourage, ils revêtent ainsi l'allure d'un récit historique. Que leur signification ne se limite nullement à l'ordre de l'histoire, on le voit aux multiples exhortations et aux paraboles, plus ou moins complexes, qui viennent rompre la trame du récit : au point que la composition des *évangiles* a pu être considérée comme une catéchèse, les faits rapportés n'étant que l'occasion pour celle-ci de procéder à son œuvre de conversion et d'édification. C'est donc du rapport de l'homme à Dieu et aux autres hommes qu'il s'agit. En bref d'une éthique, dans sa relation à une théologie.

En d'autres textes cependant, le Christ ne parle plus que de lui-même. Négligeant les hommes et ne se préoccupant plus, semble-t-il, de leur salut, c'est sa propre condition qu'il définit comme si elle seule importait en effet. Surgissent alors des déclarations stupéfiantes dont le tranchant, l'intransigeance, le ton catégorique soulignent le caractère insolite. L'incrédulité ou la stupeur des auditeurs en redouble la violence. Ces propositions dans lesquelles le Christ réaffirme inlassablement la condition qui est la sienne, *ce discours du Christ sur lui-même constitue*

1. A ce sujet, on se référera à l'œuvre monumentale du Père Xavier Tilliette; voir notamment *La christologie idéaliste*, Desclée 1986.

l'Archi-christologie dont aucune christologie ultérieure ne peut se couper sans verser dans l'inanité.

Des fragments de ce discours du Christ sur lui-même sont dispersés à travers les *Évangiles*, les plus nombreux se trouvant dans celui de Jean où ils se regroupent en des ensembles d'une extrême densité. D'où la difficulté de leur lecture, en dépit d'une cohérence si serrée que chaque segment d'une proposition s'y propose tour à tour comme sujet ou prédicat, comme cause ou effet, jusqu'à l'éblouissement de la tautologie. Ainsi se construisent les intuitions décisives de l'Archi-christologie, qui sont celles du christianisme lui-même. Il faut donc demander en premier lieu comment ces paroles prononcées sur lui-même par le Christ ont pu parvenir jusqu'à nous, dans une sorte d'immédiateté, en sorte qu'il nous semble les entendre de sa propre bouche. La réponse échappe au doute : celui-là qui entendit les paroles de l'Archi-christologie, c'est lui qui les rapporte. Non seulement il les entendit mais il les comprit. C'est parce qu'il les comprit qu'il les rapporte telles qu'elles furent dites. Jean, prêtre mystique, théologien éminent de l'entourage du grand prêtre, eut le premier, en raison de son génie et de la pureté de son cœur, l'intelligence de ce que le Christ lui dit de lui-même, à savoir qu'il était le Christ, le Fils de, Dieu – et comment et pourquoi il l'était. C'est la première raison pour laquelle le dire du Christ sur lui-même put parvenir jusqu'à nous, – ce dire qui s'enfermait en lui-même comme une méditation solitaire, une prière murmurée à l'écart du monde, dans l'entretien que le Christ poursuivait indéfiniment avec la source de son être, avec le Père qui demeurait en lui. Comment cette prière qu'on appelle sacerdotale (*Jean 17*) dans laquelle le Christ dit rendre à son Père ceux que le Père lui a confiés pour que, rendus à Dieu, ils soient redevenus ce qu'ils sont – ses Fils –, comment ce monologue intérieur aurait-il bien pu nous être transmis si le Christ ne l'avait lui-même communiqué à Jean, qui l'entendit, qui l'écrivit et nous le transmet lui-même à son tour, tel qu'il l'avait entendu, compris et noté – et noté dans les termes mêmes en lesquels le Christ l'avait prononcé, dans la langue de la synagogue ?

Immédiatement après la passion et la mort du Christ, Jean rédigea, d'après ses propres notes et ses souvenirs chargés d'émotion, ce qui est devenu le quatrième *évangile*. Que cette rédaction s'inscrive dans le contexte tragique qu'elle relate,

nous le saisissons à des signes multiples. L'un des plus significatifs est l'« atmosphère de terreur »¹ dans laquelle cet *évangile* fut écrit, à savoir la première et terrible persécution de la communauté chrétienne par les autorités religieuses établies. Cette persécution fait suite à la mort du Christ, elle s'accomplit avec l'assassinat des chefs successifs de la première communauté chrétienne de Jérusalem, obligeant les chrétiens à se cacher, à s'enfermer, comme déjà le jour de la Pentecôte, « par crainte des Juifs » dit précisément *Jean* (9, 29). C'est lui qui, en raison de son appartenance au Temple, avait pu suivre le Christ durant sa comparution devant le grand prêtre. C'est lui qui courut au tombeau au côté de Pierre, et plus vite que lui, le matin de la résurrection.

Comment un même texte peut-il juxtaposer à une description aussi précise, avec ses détails qui ne trompent pas, une théologie intemporelle qui se situe au-delà des bornes de l'entendement? Ce paradoxe dont on s'est servi pour contester la cohérence et l'unité de cet *évangile* se change en la preuve la plus éclatante : ce fut précisément le même homme, qui suivit le Christ durant son procès, qui l'avait entendu lui révéler le secret de sa mission - et qui put nous le transmettre dans une sorte d'intelligibilité inespérée et qu'on ne retrouve que chez Paul. Description et Archi-christologie sont donc contemporaines, la seconde n'a pas été inventée après coup au terme d'une tradition purement orale, tandis que les disciples les plus proches et, parmi eux les plus instruits, auraient jugé bon de ne rien mettre par écrit de l'enseignement et des actes extraordinaires dont ils avaient été les témoins bouleversés et dont ils vivaient désormais - laissant ce soin à d'autres, qui n'auraient rien vu et rien compris !

Les *ipsissima verba* du Christ, ces paroles foudroyantes concernant sa nature divine, sont des propos tenus par le Christ lui-même, entendus et consignés par ses disciples. Preuve en est le contexte dans lequel ils s'inscrivent avec une logique inéluc-

1. Claude Tresmontant, *Le Christ hébreu*, Albin Michel 2^e éd. 1992, p. 250. Claude Tresmontant a rétabli la datation vraisemblable des *Évangiles* contre l'exégèse sceptique du XIX^e siècle. Il n'est pas possible de présenter ici son argumentation; disons seulement que l'Archi-christologie de l'authenticité qui suit lui doit beaucoup.

table. Il s'agit de ces discussions passionnées qui eurent lieu à la synagogue et dont l'enjeu est de savoir si Jésus est le Messie. Or la relation de ces affrontements se trouve également dans les trois *évangiles* synoptiques. « Que pensez-vous du Messie ? De qui est-il le fils ? De David ? Alors comment David l'appelle-t-il Seigneur? Si donc David l'appelle Seigneur, comment peut-il être son fils ? (*Matthieu*, 22, 41 ; *Marc*, 12, 34-37 ; *Luc*, 20, 41). Si le Messie n'est pas le fils de David, *n'est pas le fils d'un homme mais de Dieu*, si le Christ outrepassa la condition du Messie attendu, alors est établie en sa fondation intemporelle et acosmique l'affirmation la plus folle du Christ : Avant qu'Abraham fût, moi je suis ! » (*Jean*, 8, 58). Avec sa conséquence pour tous ceux auxquels cette proposition demeurera à jamais incompréhensible mais seulement un incroyable blasphème : sa mise à mort. « Alors ils prirent des pierres... » (*Jean*, 8, 59). Contre une exégèse soi-disant critique mais tout simplement mensongère, il faut donc reconnaître que les *ipsissima verba* du Christ sont impliqués dans les événements intellectuels et dramatiques ayant conduit à sa condamnation et à sa mort, qu'ils *en sont la cause directe* loin d'être des propositions inventées après celle-ci - *post mortem*.

L'ensemble des paroles par lesquelles le Christ se définit lui-même, nous l'avons considéré comme une sorte d'Archi-christologie, modèle et référent incontournable pour toute tentative de pensée humaine s'efforçant de concevoir l'inconcevable. *Ce qui caractérise cette Archi-christologie, toutefois, ce n'est encore que l'authenticité*. Authenticité des paroles réellement prononcées par le Christ lui-même, des événements auxquels elles sont liées, des témoins qui ont réellement vu ces événements et entendu ces paroles et, bien plus, qui furent capables de les transmettre parce que, comme Jean, ils avaient été capables de les comprendre. Et cela parce que, appartenant à un milieu culturel infiniment supérieur au nôtre, connaissant les langues, ouverts aux questions métaphysiques et religieuses et préoccupés du Dieu invisible, respectueux des textes qui gardaient sa parole, soucieux des autres hommes auxquels cette parole devait être transmise.

L'authenticité d'une Archi-christologie pourtant n'est pas encore sa vérité. On peut bien supposer l'existence historique de Jésus, ses parcours à travers la Judée et la Galilée, ses rencontres avec ses disciples, avec ces femmes qui le servaient, les

foules qui le suivaient. On peut imaginer qu'il a fait tout ce qu'il a fait et dit tout ce qu'il a dit, y compris ces paroles très étonnantes sur lui-même. On peut supposer que tout cela est vrai au sens de l'histoire, au sens où nous l'entendons, nous pauvres positivistes d'aujourd'hui. Tout cela pourrait s'être passé effectivement de la façon qui nous est rapportée et pourrait néanmoins être faux. Jésus, dupe de son amour ou de son exaltation, aurait affirmé qu'il est le Christ alors qu'il ne l'est pas. Les faits seraient authentiques, et le Dire du Christ mensonger.

Une telle situation fut précisément celle de ses contemporains. Pour eux, la question de l'authenticité ne se posait pas. Ce Jésus, ils le voyaient, ils l'entendaient, ils l'entendirent affirmer qu'il était le Christ. Et ils ne l'ont pas cru. Ils n'ont pas cru ce qu'il disait. Ils n'ont pas cru qu'il disait la vérité. C'est précisément au moment où la question de l'authenticité de l'Archi-christologie ne se pose pas (ou pas encore) que s'impose, massive, la question de sa vérité.

La question de la vérité

Or cette situation dans laquelle *une archi-christologie de l'authenticité doit céder la place à une archi-christologie de la vérité*, fut celle du Christ lui-même. Lui qui, en tant que cet homme nommé Jésus, dut établir aux yeux de tous qu'il n'était pas seulement cet homme-ci, le fils du menuisier et de Marie (cet homme de l'existence duquel personne ne doutait), mais beaucoup plus, plus qu'un homme et plus que le Messie attendu par les Juifs, plus qu'un roi : le Christ, entendons le vrai Christ, le Fils Unique de Dieu, né comme lui avant les siècles et consubstantiel à lui.

L'Archi-christologie de la vérité s'accomplit de deux façons. La première consiste précisément dans le discours que le Christ tient sur sa propre condition, cet emboîtement de vérité non pas construit par des hommes mais révélé par le Christ lui-même. La seconde est plus extraordinaire encore, elle fait vaciller l'Idée même de vérité, l'idée que nous avons de nous-mêmes et de tout ce qui est. Cette seconde façon pour l'Archi-christologie de s'accomplir, c'est le Christ lui-même. « C'est moi la vérité. » Cette Archi-christologie primordiale qui

consiste en la personne même du Christ fonde celle dont nous venons de parler, le Dire du Christ sur lui-même qui n'est que l'énoncé par lui de sa propre condition. Elle fonde également l'Archi-christologie de l'authenticité, qui relate l'existence historique-du Christ, celle de Jean, des autres évangélistes, des apôtres, des disciples, de beaucoup d'autres de ses contemporains.

Du dialogue difficile à tous égards, souvent dramatique, du Christ avec ses disciples ou avec les théologiens des synagogues (sans doute sont-ils souvent les mêmes), il n'est pas possible de parler dans le cadre de cette brève esquisse. Contentons-nous d'observer que, quels que soient les événements ou les problèmes à propos desquels le débat s'engage, ce dernier ne tarde pas à s'orienter vers une question lancinante et, en fin de compte, toujours la même, celle précisément de la condition véritable du Christ. S'il s'agit des prodiges de Jésus, voire de ses actes contraires à la Loi, la demande surgit : « De quel droit fais-tu cela, ou qui t'a donné ce droit-là pour faire cela ? » (*Marc*, 11, 27-30)¹. Et derrière cette interrogation – que le Christ élude cette fois-là en en proposant à ses interlocuteurs une autre (« Le baptême de Jean était-il des hommes ou de Dieu ? ») à laquelle ils sont incapables de répondre – se cache celle que le Christ a décidé de différer mais qui resurgira inévitablement : celle qui renvoie très légitimement d'une action au droit de l'accomplir et de ce droit à la condition de celui qui a ou qui n'a pas ce droit : « Qui prétends-tu être ? » (*Jean*, 8, 53). Ou encore : « D'où es-tu ? » (*Jean*, 19, 9).

Qui es-tu ? D'où es-tu ? Ces deux questions, en ce qui concerne le Christ, n'en font qu'une. L'Archi-christologie que le Christ élabore lui-même dans le Dire qu'il prononce sur lui-même, identifie en effet les deux demandes, ou plutôt il répond à la première par la seconde. « C'est de Dieu que je suis sorti et que je viens » (*Jean*, 8, 42). Que cette affirmation constitue la pièce essentielle de l'Archi-christologie que nous tenons du Christ lui-même, c'est ce qui ressort de sa présence implicite à travers les textes des divers *évangiles*, des lettres de Paul, plus particulièrement de sa réitération explicite, obstinée et comme incantatoire chez Jean : « Pour que le monde croie que c'est toi

1. Le contexte ne dit pas quelle sorte d'actions est ici incriminée mais on le devine sans peine en se référant à d'autres passages.

qui m'as envoyé... Pour que le monde reconnaisse que c'est toi qui m'as envoyé... Et ceux-ci ont connu que c'est toi qui m'as envoyé... Ils ont reconnu en toute vérité que je suis venu d'auprès de toi et que c'est toi qui m'as envoyé » (Jean, 17, respectivement 21, 23, 25, 8).

Comment cette venue d'auprès de Dieu constitue l'essence de celui qui se définit par elle – répondant à la question : qui es-tu ? – c'est ce dont il convient de saisir d'abord la signification négative. Venir de Dieu veut dire : ne pas venir du monde. « Moi, je ne suis pas du monde » (Jean, 17, 14). C'est l'idée même d'une génération naturelle, d'une essence humaine, d'une filiation telle que celle que nous voyons s'établir dans le monde d'une génération à l'autre, d'un homme – d'un homme et d'une femme –, à leur fils et ainsi de suite indéfiniment, qui se trouve rejetée, de façon abrupte, par le Christ, en ce qui le concerne. Voilà pourquoi le Christ pouvait déclarer de façon stupéfiante, pour nous comme pour ses auditeurs d'alors, ne pas être le fils de David, lors même que, appartenant à sa tribu, il semblait bien en être le descendant. Et pourquoi, et de façon plus extravagante encore, il affirmait – lui, un membre du peuple d'Abraham et ainsi un de ses fils – être venu avant lui ! C'est cette proposition ahurissante qu'il a entendue lui-même, que Jean, la comprenant, ne craint pas de reprendre et de placer en tête de son évangile. « Au début était le Verbe », c'est-à-dire le Fils, le Fils de Dieu, son Fils Unique et Premier Né. Il ne s'agit plus alors du simple renversement de la généalogie naturelle, comme si ce qui vient normalement après, devait être placé avant – le fils de David avant lui, comme son Seigneur, le fils d'Abraham avant lui, comme son Dieu. Il s'agit d'une disqualification radicale de l'idée même de naissance naturelle et mondaine, – non pas la disqualification du phénomène ponctuel de la naissance mais de ses conditions, de ses lois, des lois du milieu où l'on se représente depuis toujours qu'elle se produit, – des lois du monde et du monde lui-même.

« Je ne suis pas du monde ». « C'est de Dieu que je viens ». Comment venir de Dieu définit la condition même du Christ et ainsi son essence, c'est la signification positive de cette définition qu'il s'agit maintenant de saisir. Selon le Dire du Christ, repris par Jean, Dieu est Vie et, pour autant qu'il est son Fils, qu'il est lui-même Dieu, le Christ lui aussi est Vie, cette Vie unique qui est à la fois celle de Dieu et la sienne. « Dieu est Vie »

(première lettre de Jean, 1). « C'est moi... la Vie » (Jean, 14, 6). « Au début était le Verbe, et le Verbe était auprès de Dieu, et le Verbe était Dieu... En lui était la Vie » (prologue de Jean, 1-4).

La vie

La Vie comprise en son sens originel n'est ni un étant ni un être, ni l'Être, mais un procès. Vivre veut dire venir dans la vie, de telle façon que cette venue dans la Vie est le fait de la vie elle-même, son pouvoir. Sans cette Vie qui vient elle-même en soi et qui s'apporte ainsi elle-même en elle, aucune vie ne serait possible. Compris en son sens phénoménologique, vivre veut dire s'éprouver soi-même. S'apporter dans la vie veut donc dire, pour la vie, s'apporter dans la condition de s'éprouver soi-même, de se sentir soi-même, de jouir de soi. Dans cette épreuve de soi en laquelle la Vie vient en soi, s'édifie une Ipséité sans laquelle aucune épreuve de soi ne se produirait jamais. Pour autant que cette épreuve de soi s'accomplit concrètement, en est une de phénoménologiquement effective, l'Ipséité en laquelle elle consiste et qu'elle pré-suppose en est une, elle aussi, de phénoménologiquement effective, c'est un Soi singulier, le Premier Vivant que la vie engendre en elle en s'engendrant elle-même. L'autogénération de la vie absolue est la génération du Christ. La génération du Christ ne résulte pas de l'autogénération de la Vie comme son effet ou son produit, elle n'intervient pas au terme du procès de cette autogénération. Mais, au contraire, c'est dans la génération du Christ que la vie vient en elle dans le s'éprouver soi-même et dans le Soi de ce s'éprouver soi-même en lequel elle s'éprouve elle-même. Dieu s'engendre comme le Christ.

Dans la mesure où le procès d'autogénération de la Vie est sa venue en elle, dans le s'éprouver soi-même et dans le Soi de ce s'éprouver soi-même en lequel elle consiste – dans la mesure où ce « s'éprouver » soi-même comme « se sentir soi-même. » est phénoménologique de part en part et, bien plus, le mode originel selon lequel se phénoménalise la phénoménalité, alors le procès d'autogénération de la Vie est son procès d'auto-révélation. Le Soi originel phénoménologiquement effectif en l'Ipséité duquel la Vie s'éprouve elle-même est le Verbe, le

Logos en lequel elle s'autorévèle. Dieu s'engendre en s'autorévélant comme le Verbe. Dieu s'éprouve dans le Christ, lequel ne s'éprouve qu'en Dieu. Ainsi le Père et le Fils sont-ils intérieurs l'un à l'autre, chacun étant le lieu – la subjectivité – où l'autre s'éprouve, le premier se révélant dans le second et le second dans le premier, selon une intériorité phénoménologique réciproque qui définit le statut rigoureux de l'Archichristologie, – que le Christ enseigna lui-même, et que Jean répéta tel qu'il l'avait entendu : « Ne sais-tu pas que je suis dans le Père et que le Père est en moi ? » (*Jean*, 14, 7-10).

Lorsque le Christ dit aux hommes, à ses disciples comme aux prêtres et aux théologiens du Temple, aux scribes, aux pharisiens et à tous les autres, qui il était, ils ne le crurent point. Car enfin celui qu'ils voyaient, c'était Jésus, un homme tout comme eux, mais qui prétendait être le Messie et finalement Dieu lui-même. « Prouve-le ! Montre-le ! Si tu veux que nous te croyions. » Avec plus de rigueur, ceux qui connaissaient la Loi objectaient : « Nul ne se rend témoignage à lui-même ! » Et c'est précisément ce qu'il faisait. Ce n'est pas un simple hasard si la question du témoignage est centrale dans les textes johanniques : c'est tout simplement parce qu'elle se place en effet au cœur de l'Archi-christologie en tant qu'archi-christologie de la Vérité.

Témoigner, c'est dire la vérité, c'est lui rendre témoignage, c'est témoigner d'elle, pour elle. En quoi consiste alors le témoignage dans son rapport à la vérité ? Comment peut-il l'établir, la fonder, la faire apparaître en quelque sorte, la révéler ? Comment se comporte la révélation eu égard à la vérité ? La vérité n'est-elle pas la révélation elle-même ? N'est-ce donc pas la vérité qui se rend témoignage à elle-même ?

Ici fait irruption, dans ce qu'il a d'insolite et d'abyssal, le concept chrétien de Vérité. « C'est moi... la Vérité » (*Jean*, 14, 6). Si donc c'est le Christ qui est la Vérité, lui seul peut témoigner de lui-même, dire en toute vérité qui il est ou ce qu'il est. Lui et personne d'autre. Ni les prophètes, ni les disciples, ni les simples témoins. Ceux qui le virent en effet et qui furent précisément incapables de dire et d'abord de reconnaître qu'il était le Messie, le Christ et finalement Dieu lui-même. « Pour moi, ce n'est pas d'un homme que je reçois témoignage » (*Jean*, 5, 34).

Seulement si c'est le Christ et lui seul qui peut rendre témoignage

alors il faut tenter de rendre explicite *quelle sorte de vérité* – insolite en effet, abyssale en effet – *porte témoignage sur elle-même*, sur la vérité elle-même, et cela de telle façon que ce sur quoi elle porte témoignage ce ne soit précisément pas « la vérité » au sens où nous l'entendons, nous les « scientifiques » d'aujourd'hui – une vérité « universelle », « impersonnelle », située au-delà des individus et indépendante de chacun d'eux – mais au contraire une Vérité qui est un Moi, un Soi et, qui plus est, ce Moi particulier qui est celui du Christ : le Christ lui-même et personne d'autre. À cette question, l'Archichristologie de la vérité a répondu. Le Christ a dit lui-même quelle sorte de Vérité trouvait son essence en lui, en son propre moi, et nulle part ailleurs. « C'est moi... la Vérité, la Vie » (*ibid.*). Comment donc la Vie est-elle la Vérité – et de telle façon que cette Vérité soit précisément le Moi du Christ, c'est ce que l'Archi-christologie de la Vérité transmise par Jean a exposé. Nous avons vu en effet comment – *la Vérité étant la Vie* –, le procès en lequel celle-ci vient en soi dans le « s'éprouver soi-même » en lequel elle consiste, génère en soi le Soi d'un Premier Vivant en l'Ipséité duquel elle se révèle : ce Soi du Premier Vivant qui est le Verbe. Ainsi la Vie s'éprouve dans le Verbe, de même que le Verbe s'éprouve lui-même dans la Vie et comme la façon dont la Vie s'éprouve elle-même. Ou, pour dire de nouveau que la vie est phénoménologique par essence et que « s'éprouver » c'est se révéler : la Vie se révèle elle-même dans le Verbe, de même que le Verbe se révèle lui-même dans la Vie et comme la façon dont la Vie se révèle elle-même. C'est le Verbe, en sa révélation, qui révèle Dieu, dont il est l'autorévéléation.

Révéler, toutefois, accomplir l'œuvre de la révélation – l'œuvre de la Vérité en tant qu'elle est la Vie – nous pouvons le dire encore à la manière de Jean : c'est témoigner. Si c'est le Christ qui est la Vérité en tant qu'il est la Vie – comment s'y prendra-t-il pour rendre témoignage de lui-même, puisque c'est ce qui lui est demandé, et que lui seul, en effet, peut faire ? Où se révèle-t-il et comment ? Où se révèle-t-il comme le Verbe, comme le Christ ?

L'autorévélation de Dieu

Le Christ se révèle dans l'autorévélation de Dieu et comme cette révélation seulement. Ce n'est donc pas à proprement parler le Christ lui-même qui rend le témoignage, c'est Dieu. C'est la Vie absolue en tant qu'elle le génère comme son autorévélation, comme son Verbe en sorte qu'il est lui-même la révélation de Dieu, pour autant que celui-ci se révèle en lui. C'est la Vie s'éprouvant elle-même dans le Fils qu'elle génère qui dit que ce Fils est son Fils et son Verbe. Et ce dire est cette épreuve même, l'épreuve que Dieu fait de soi dans le Fils ; de telle sorte que le Fils, qui est cette épreuve, sait aussi ce qu'elle est : l'épreuve de la Vie du Père dans son Soi à lui (le Fils), l'épreuve qu'il fait de ce Soi (lui, le Fils) comme épreuve que la Vie du Père fait en lui. Le Père s'éprouve comme le Fils qui s'éprouve comme le Père. Cette épreuve est le témoignage. C'est le Père qui porte témoignage sur le Fils. Et le Fils porte témoignage sur le Père pour autant que le Père a porté témoignage sur lui.

Ainsi parle le Christ : « Et le Père qui m'a envoyé m'a rendu lui-même témoignage. » (*Jean*, 5, 37). C'est donc en le générant comme son Fils et en se révélant en lui comme en son Verbe que le Père a rendu témoignage à ce Verbe – qu'il avait engendré comme son Fils. « Celui-là est mon Fils bien-aimé en qui j'ai mis mes complaisances. » (2 *Pierre*, 1, 17). Mais si le Père « sait » que celui-là est son Fils, afin d'en témoigner, le Fils qui est ce « savoir », le sait aussi, le Fils s'éprouve comme l'autoépreuve de Dieu. Ainsi le Fils connaît-il le Père comme cela qui s'éprouve en lui. Lui qui n'est rien d'autre que cette épreuve en lui. Le Christ peut donc à son tour témoigner et du Père comme du Père – celui qui témoigne en lui (le Fils) – et de lui-même comme du Fils – celui qui s'éprouve comme celui en qui le Père témoigne lui-même.

Deux conditions sont donc requises pour que le Christ porte témoignage sur lui-même : d'une part, qu'il éprouve le Père comme s'autogénérant en Lui et, par conséquent, qu'il connaisse Dieu de cette façon. Ainsi le témoignage du Christ n'est possible que sous la condition d'une connaissance de Dieu que les contradicteurs de Jésus n'ont précisément pas. « Vous n'avez jamais entendu sa voix ni vu son visage, et ce qu'il a dit

vous ne l'avez pas à demeure en vous. » (*Jean*, 5, 37-38). Alors que le Christ porte en lui cette connaissance, n'étant rien d'autre qu'elle – que l'autoépreuve de Dieu en Lui. « Vous ne le connaissez pas tandis que moi je le connais. Et si je disais que je ne le connais pas, tout comme vous, je serais un menteur. Mais je le connais... » (*Jean*, 8, 55).

La seconde condition est que, éprouvant sa venue dans la Vie comme la venue de la Vie en elle-même, comme l'autorévélation de celle-ci, s'éprouvant donc comme l'autorévélation du Père, le Christ sait dès lors qui il est aussi bien que ce qu'est le Père. « Si c'est moi qui me rends témoignage, mon témoignage est sans valeur vraie. Si c'est un autre qui me rend témoignage, je sais que le témoignage qu'il rend sur moi a valeur. » (*Jean*, 5, 31, souligné par nous). Que cet « Autre » soit son Père, l'éternel mouvement de la vie qui vient en soi en s'éprouvant en lui qui est son Verbe, cela est dit aussi : « *Bien* que je me rende témoignage à moi-même, mon témoignage a valeur vraie parce que je sais d'où je suis venu et où je vais. Mais vous, vous ne savez ni d'où je viens ni où je vais. » (*Jean*, 8, 14, souligné par nous).

Le témoignage que le Christ rend sur lui-même dans le discours qu'il tient sur lui-même renvoie ainsi à sa propre condition de Fils et de Verbe – n'étant rien d'autre que celle-ci : sa propre révélation dans la vie de Dieu comme l'autorévélation de cette Vie. D'où résulte leur intériorité phénoménologique réciproque en vertu de laquelle ils sont l'un dans l'autre et s'étreignent l'un l'autre à jamais. Mais comment ce témoignage du Christ sur lui-même serait-il accessible aux hommes ? La Vie dont il parle n'est-elle pas une Vie invisible et acosmique ? Le Père n'a-t-il pas aimé le Fils avant la création du monde (cf. *Jean*, 17, 24) ?

Mais ils se tiennent dans le monde, devant ce Jésus qui est un homme comme eux. Ils le regardent, ne découvrant dans ce qu'ils voient rien qui puisse leur faire croire ce qu'il affirme de lui-même. Ne faut-il pas le croire alors, tout simplement ? Comme le dit le Christ à Philippe : « Ne crois-tu pas que je suis dans le Père et que le Père est en moi ? » (*Jean*, 14, 10)¹.

1. Observons, entre parenthèses, que le sens véritable du texte, le sens originel doit être celui-ci : « Ne sais-tu pas... ». Notre interprétation se

Remarquable est le fait que c'est précisément sa propre condition – l'intériorité phénoménologique réciproque du Père et du Fils – que le Christ met en jeu pour qu'ils croient en lui. Seulement cette condition ils ne la voient pas : comment croiraient-ils en elle ?

C'est le trait le plus extraordinaire de l'Archi-christologie de la Vérité qu'il nous faut ici prendre en compte : à savoir qu'elle étend son règne à tous les hommes. Ce qui implique le bouleversement de l'idée que les hommes se font d'eux-mêmes depuis toujours. Depuis la Grèce notamment et jusqu'à nous, l'homme se comprend à partir du monde, soit naïvement comme objet ou partie de ce monde, soit philosophiquement comme ouvert à ce monde – à ce « dehors » où se montre à lui tout ce qu'il voit, comme extérieur à lui justement, autre que lui, différent de lui. Dans ce milieu d'extériorité radicale qui est celui du visible, aucune vie ni aucun Soi, lesquels ne sont jamais extérieurs à eux-mêmes, ne sont possibles – aucun moi, aucun *ego*, aucun homme non plus. En allant droit à ce qui rend possible quelque chose comme un homme, ce Soi transcendantal qui habite chacun de nous, faisant de lui ce « moi » qu'il est, le christianisme ne propose pas une interprétation de l'homme parmi d'autres, il met à nu l'unique possibilité pour que cet « homme », capable de dire « moi » ou « je », existe. Et il le fait pour autant qu'il conçoit l'homme comme « Fils de Dieu ».

Fils dans le Fils

« Fils de Dieu » veut dire : né de la Vie, à partir d'elle et en elle; généré dans le procès d'autogénération par lequel la Vie, venant en soi, génère en elle le Soi du Premier Vivant en lequel elle s'éprouve elle-même, de façon à jouir de soi, à pouvoir être la vie. Ainsi la naissance de tout homme – de tout Soi transcendantal vivant –, reproduit-elle à sa manière la naissance du Premier Né. C'est seulement dans la Vie en effet que peut naître un vivant. Mais il n'y a de vivant que comme un Soi vivant. C'est

fonde ici non seulement selon la thèse générale de Claude Tresmontant mais sur le contexte immédiat : « Il y a si longtemps que je suis avec vous, et tu ne me *connais* pas, Philippe... » (souligné par nous).

donc seulement dans le Soi de la Vie que peut naître ce dernier. *C'est uniquement parce que la Vie a engendré en elle le Soi du Premier Vivant que dans cette Vie et dans l'Ipséité du Soi, où elle s'éprouve soi-même, sera désormais possible tout vivant concevable – en tant que Soi vivant.* Tout homme par conséquent, non seulement en tant que « Fils de Dieu » mais en tant que « Fils dans le Fils ». Le Christ n'a pas seulement précédé la venue de tous les autres fils mais il est, en chacun de ceux-ci, ce qui le rend possible, au même titre que cette Vie, Lui qui est le Soi sans lequel aucune Vie ne serait possible. Le Christ est l'Archi-Fils non en un sens temporel ou même encore parce qu'il serait venu avant tous les temps. Il est l'Ardu-Fils qui détient en son Ipséité tous ceux qui ne seront appelés à la Vie qu'en cette Ipséité et par elle. Car aucun Fils, aucun Soi transcendantal vivant, né de la Vie ne naîtrait si cette Vie ne s'était faite préalablement Ipséité dans l'Archi-Fils. C'est de cette façon que celui-ci précède nécessairement tout Fils imaginable. Voilà pourquoi, afin qu'ils soient ses Fils, Dieu, selon le dire abyssal de cet autre initié qu'est Paul « les a aussi prédestinés à reproduire par ressemblance l'image de son Fils, pour que celui-ci soit un premier né parmi beaucoup de frères » (*Romains*, 8, 28-30).

L'une des significations essentielles de l'Archi-christologie de la Vérité est ainsi de s'étendre à tous les hommes, et cela en montrant comment la condition de l'Archi-Fils fonde leur propre condition à eux – la possibilité pour chacun d'être un Soi transcendantal vivant et, de cette façon seulement, un homme. Si l'homme véritable, l'homme transcendantal chrétien n'est intelligible que comme « image du Christ », parce que, Soi transcendantal vivant, il emprunte cette condition à l'Ipséité originelle de l'Archi-Fils, – n'est-il pas possible alors de lire en lui, dans ce Soi qui est à jamais le sien, le procès caché de sa naissance ? Chaque homme ne répète-t-il pas à tout instant ce procès comme il répète l'image du Christ, comme sa Condition précisément dont il ne saurait se séparer sans perdre la possibilité même de vivre. Ce procès : celui de sa naissance ou de sa prédestination avant la création du monde, comme dit Paul, à savoir la génération du Premier Soi dans l'autogénération de la Vie comme faisant place en son Ipséité à tout moi possible à venir. Nous demandons : est-il licite de lire l'Archi-christologie de la Vérité en chacun de nous ?

Le Soi, selon Kierkegaard, est le rapport à soi posé par un autre. Que le Soi soit le rapport à soi comme tel, on le saisit dès que ce rapport n'est plus aperçu dans la Vérité du monde (l'extériorité), mais dans celle de la Vie. Le Soi se rapporte à soi en s'éprouvant dans l'épreuve affective que la Vie ne cesse de faire de soi dans son souffrir et dans son jouir, dans son pathos. Cette condition de s'éprouver pathétiquement soi-même, qui est l'essence de tout Soi concevable, aucun Soi ne la tient donc de lui-même mais seulement de la vie et de l'Ipséité originelle en laquelle elle s'éprouve dans le Soi du Premier Vivant. Se rapporter à soi, avoir accès à soi, se joindre à soi, s'éprouver pathétiquement soi-même – bref être un Soi – n'est possible que dans le Christ. Être joint pathétiquement à soi, c'est avoir une chair, être une chair. Ainsi chaque Soi est une Chair. Chaque Chair est un Soi. C'est dans cette jointure pathétique de ma Chair que je suis joint à moi pour être ce Soi que je suis. Mais ce n'est pas moi qui me suis joint à moi-même pour être ce Soi que je suis. Ma Chair n'est pas ma chair mais celle du Christ. Impossible pour moi de parvenir à moi-même, d'être ce Soi que je suis, sinon à travers le Christ. Impossible de toucher une chair sans toucher la Chair du Christ. Impossible de la frapper sans frapper le Christ. Impossible de la profaner sans vouloir profaner Dieu. Et cela vaut de tout Soi concevable, futur, présent ou passé. Et de l'autre comme de moi-même. En tout Soi est venu ce qui, le joignant à soi et ainsi le révélant à lui-même, advient toujours avant lui, – advient dans la Vie comme ce qui la joint et la révèle à elle-même. Au début était le Verbe.

L'accès au Christ

Archi-christologie s'entend donc en plusieurs sens qu'on s'efforcera dans cette conclusion de récapituler brièvement. Pourquoi ce terme étrange plutôt que celui, traditionnel et simple, de christologie ? Christo-logie signifie un *logos* – un discours, une parole – portant sur le Christ et nous permettant de mieux le comprendre : une approche plus élaborée de sa personne, de ses paroles, de ses actes. Une telle approche se fait dans la pensée intentionnelle qui se rapporte au Christ comme à un objet extérieur. Objet de pensée à proprement

parler dans le cas d'une christologie philosophique; objet du monde, réalité ou existence historique à saisir dans l'histoire (voire dans des textes eux-mêmes aperçus dans le monde), dans cette sorte de christologie qu'est l'exégèse. On ne craint pas d'invoquer l'Incarnation pour valider ce qui, de quelque façon que s'accomplisse ici la pensée, est en effet une christologie.

Se situant avant toute christologie ainsi entendue (entendue à partir du *Logos* grec), l'Archi-christologie pose que *notre relation au Christ ne s'accomplit ni dans la pensée ni dans le monde* (la première n'étant précisément que le *logos* du second). Comment donc pouvons-nous avoir accès au Christ si ce n'est pas dans le monde ou dans la pensée? Observons que cette question étrange contient la réponse à cette autre, qui court tout au long des Évangiles : pourquoi ceux qui l'ont vu ne l'ont-ils pas cru? Il faut donc répéter notre demande : où et comment se fait notre accès au Christ ? Dans le Christ lui-même. C'est Lui qui, en rapportant chacun à lui-même et en faisant ainsi de lui un Soi, en le joignant à soi et en lui donnant ainsi de s'éprouver soi-même et de vivre – c'est Lui dans cette épreuve de soi originelle de la Vie qu'il est lui-même, lui, le Verbe de cette Vie, le « Verbe de Vie » (*première lettre de Jean*, 1) – c'est Lui donc qui nous a donné d'être des vivants, ce Soi vivant et singulier que chacun est à jamais.

Ce n'est pas en nous élevant de notre condition de Fils que nous pourrions retrouver Celui qui nous a placés dans cette condition sublime d'être chacun un vivant et chacun ce moi qu'il est, à la différence de tout autre. C'est seulement de son œuvre à lui, préalablement accomplie et s'accomplissant sans cesse, que peut naître cette condition qui veut qu'il soit en nous avant que nous soyons à nous-mêmes – Chair de notre chair, Verbe de la Vie qui nous donne d'être nous-mêmes un Verbe. Ainsi parle Celui qui nous a édifiés en nous-mêmes, Celui qui nous a choisis : « C'est moi qui donne la Vie » (*Jean*, 10, 10). « Ce n'est pas vous qui m'avez choisi, c'est moi qui vous ai choisis » (*Jean*, 15, 16). Ainsi parle, à sa suite, celui à qui furent révélés les secrets du Commencement, et ainsi le secret de chacun de nous : « Béni soit le Dieu et Père de notre Seigneur Jésus-Christ qui, dans les cieux, nous a octroyé toutes sortes de bénédictions spirituelles *dans le Christ* ! Aussi bien nous avait-il élus *en lui*, dès avant la création du monde [...] nous ayant prédestinés à être ses enfants adoptifs *grâce à Jésus-*

Christ, pour que fût louée la magnificence de la grâce dont il nous a fait don dans le *Bien-Aimé* [...] C'est en lui que nous avons été établis héritiers... » (*Éphésiens*, 1, 3-6, souligné par nous).

Si le Logos de l'Archi-christologie n'est pas celui du monde mais le « Logos de Vie » et ainsi la Vie elle-même, comment cette Archi-christologie s'accomplit-elle non pas dans le discours qu'on tient sur elle mais dans la Vie, dans la nôtre pour autant que, générés dans la Vie et dans son Verbe, nous y avons part ? Ce ne peut être pour des « hommes du monde », en souci de soi dans ce monde, livrés au mal, oublieux de leur Soi véritable, de leur condition de Fils, qu'en recourant à des modes de vie concrets où cette condition serait restaurée. L'un deux est l'éthique, l'humilité en laquelle, débarrassé de son Image, l'homme n'est pas seulement rendu à sa condition de Fils mais à ce qui, en elle, la fonde éternellement. Mais pour ces hommes perdus dans le monde, vains et méchants, s'adorant eux-mêmes jusqu'au désespoir, si peu capables de comprendre l'Archichristologie en laquelle s'édifie leur être véritable, il n'y eut sans doute d'autre moyen pour Celui qui était la Chair de leur chair que de la leur donner, brusquement, sans transition, sans autre préalable que lui-même. L'Archi-christologie pouvait-elle s'accomplir autrement que dans l'Acte inouï où, livrant sa vie pour eux, il la leur donna effectivement comme la substance et le Pain de toute Vie – pouvait-elle et peut-elle s'accomplir autrement que dans l'Eucharistie?

Michel Henry, professeur émérite à l'Université de Montpellier, a écrit plusieurs livres de philosophie, de *L'essence de la manifestation* (PUF, 1963) à *Phénoménologie matérielle* (PUF, 1990). Son dernier ouvrage porte sur la vérité du christianisme : *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Seuil, 1996.

Joseph DORÉ

L'Église de France invitée à préparer le Grand Jubilé 2000

PUBLIÉE par le souverain pontife Jean-Paul II, la lettre apostolique *Tertio millennio adveniente* (TMA) était adressée, le 10 novembre 1994, « à l'épiscopat, au clergé et aux fidèles de l'Église catholique », pour les inviter à préparer le Grand Jubilé de l'an 2000.

Pour sa part, l'épiscopat français a su à la fois recevoir attentivement et relayer efficacement l'appel qui lui était ainsi lancé.

I. Un Comité national

Mgr Moutel, évêque de Nevers et président de la Commission épiscopale de la liturgie et de la pastorale sacramentelle ayant été désigné par le Conseil permanent de l'Épiscopat français « pour suivre, avec Mgr Jacques Perrier, évêque de Chartres, la préparation du Jubilé », sa première démarche en cette fonction fut de se rendre à Rome. Il répondait ainsi à l'invitation du cardinal Etchegaray, président du Conseil de présidence du Grand Jubilé de l'an 2000, qui réunissait autour de lui pendant deux jours, en février 1996, une centaine d'évêques représentant les Conférences épiscopales du monde entier « et quelques délégués fraternels des autres Églises chrétiennes ».

Dans une note du 11 mars 1996, adressée à son retour « à tous les Évêques [de France] à propos du Jubilé », Mgr Moutel

faisait d'abord état de l'organisation générale des « instances romaines chargées de la préparation du Jubilé ». Elles comportent, précisait-il :

- Le *Conseil de présidence* (cinq cardinaux : Etchegaray, Arinze, Cassidy, Noé, Ruini, et Mgr Sebastiani comme Secrétaire général) ;
- un *Comité central* constitué des membres du Conseil de présidence, et des présidents des Commissions et Comité (cf. ci-après) ;
- huit *Commissions de travail* (théologico-historique, liturgique, pastorale, sociale, œcuménique, pour le dialogue inter-religieux, du martyrologue, artistique) ;
- quatre *Comités* (technique, médias : « Rome », « Jérusalem »).

Ce rappel effectué, l'évêque de Nevers informait ses pairs (qui, à propos du Jubilé, n'avaient jusqu'alors eu qu'un « bref échange » lors de leur Assemblée de Lourdes 1995) que, les « instructions plus précises » qui étaient jusque-là souhaitées ayant été dûment communiquées, il lui était désormais possible de constituer un « Comité national » de préparation du Jubilé : outre lui-même et Mgr Perrier, il songeait à recourir, en même temps qu'au Secrétaire général de la Conférence épiscopale française (Mgr Lagoutte), à « théologien, un catéchèse, un liturgiste, un directeur diocésain des pèlerinages ».

Il tenait, pour finir, à rappeler « tout d'abord que, selon *Tertio millenio adveniente* n° 55, le Jubilé doit être célébré à Rome, à Jérusalem et dans les Églises locales », et que, donc, « il n'est pas question de célébrations ou de manifestations nationales ».

Dans son discours pour l'ouverture du Conseil permanent de l'Assemblée générale des Évêques de France des 11-13 mars, Mgr J. Duval, alors Président de la conférence, s'exprimait par ailleurs ainsi :

« Je voudrais inviter chacun à relire et à s'appliquer à lui-même les appels de la lettre apostolique que nous a adressée Jean-Paul II et que répercutent jusqu'à nous le Comité international du Grand Jubilé et le Comité national qui s'est mis à l'oeuvre pour nous aider à la préparation directe des années 1997, 1998 et 1999. »

II. Déjà des réalisations

Dans l'esprit que définissent bien ces documents autorisés le « Comité national pour le Jubilé », définitivement constitué, se réunissait pour la première fois le 17 avril 1996. Il comprenait, autour de Mgr Moutel, de Mgr Perrier et de B. Lagoutte déjà cités, le Père Jean de Chasteigner (directeur du Centre national de l'Enseignement religieux, membre par ailleurs de la « Commission pastorale » romaine, mais qui devait être de fait relayé par son adjoint puis par son successeur), M. Joseph Doré, P.S.S. (de l'Institut catholique de Paris, membre de la « Commission historique et théologique » romaine), le Père Jean-Claude Hugues (directeur du Centre national de pastorale liturgique) et le Père Francis Rousseau (directeur des pèlerinages du diocèse de Nantes).

Deux autres réunions devaient se tenir en 1996 et deux sont encore prévues d'ici juin 1997. L'objectif premier est de « faire circuler l'information » : celle qui peut provenir de Rome bien sûr, mais aussi « entre diocèses français : [...] documents et [...] projets préparés ici ou là et qui pourraient être utiles à d'autres » (Mgr Moutel). Et l'on se propose encore, d'autre part, d'offrir « à l'ensemble des diocèses de France des instruments susceptibles de rendre service », en même temps que « de soutenir (et de vérifier) certaines productions » envisagées par ailleurs.

Pratiquement, les réunions tenues en 1996 ont d'ores et déjà permis de :

- vérifier que, peu affirmé au départ, l'intérêt pour le Jubilé est en train de se déclarer et de croître progressivement dans les communautés, les paroisses, les diocèses ;
- accompagner la publication et soutenir la diffusion d'un numéro de *Fêtes et Saisons* (n° 507, août-septembre 1996, Cerf, 40 F) préparé par Mgr Perrier sur le *Christ* (auquel, selon la proposition de TMA, est consacré comme on le sait 1997, la première « année préparatoire ») ;
- relayer (via J. Doré) la parution en français du volume (également prévu pour 1997) préparé par le Comité historique et théologique : *Jésus-Christ, unique sauveur du monde*, Marne 1996, 144 p., 98 F ;

1. Rappelons qu'en 1996 est paru chez Mame, en même temps que le texte de la lettre apostolique *Tertio millenio adveniente*, un *Commentaire théologique et pastoral* préparé sous la responsabilité du Conseil de présidence

- mettre au point un numéro spécial de *Documents Épiscopales* (n° 14, octobre 1996, 30 F à l'unité) : « Les Avents de l'an 2000. En vue du Jubilé », préparé d'abord dans le cadre du diocèse de Nanterre (Mgr Favreau, Père Jacques Turck) et présentant à la fois : pour tous, une catéchèse sur le Baptême (lié au Christ dans le cadre de la première année préparatoire) et, à l'intention des prêtres, diacres, religieuses et laïcs (animateurs), un dossier pour prière personnelle et familiale, célébrations liturgiques et messes dominicales de l'Avent 1996;
- prendre et entretenir des contacts avec le Secrétariat général du Conseil de présidence romain, en particulier en vue de la publication en français, par les éditions Bayard cette fois, de la revue romaine *Tertium Millenium* (1^{ie} année, juin-septembre 1996, numéro double).

La préparation du/au Jubilé n'est, cependant, certes pas réductible à ce que le Comité national a pu entreprendre pour la favoriser !

Dans un certain nombre de diocèses, des rassemblements ont eu lieu, en septembre, au début de l'Avent, pour le lancement du Carême, sur les thèmes de l'année 1997: le Christ, le baptême et la foi. Des sessions de formation ont été organisées pour prêtres, animateurs de liturgie et de catéchèse, laïcs soucieux de formation doctrinale. Des cycles de prédication ont été conçus et des célébrations organisées dans le même sens. Certains mouvements ont intégré cette perspective à leur programme d'année. Lieux de pèlerinage, abbayes et communautés diverses ont fait de même.

L'Assemblée générale de Lourdes, au début de novembre 1996, a été l'occasion d'une « relance » parmi les évêques. Le Rapport sur la « proposition de la foi dans la société actuelle » et, plus précisément, la *Lettre aux catholiques de France* (cerf, 130 p., 35 F) se situent délibérément dans ce contexte de

du Jubilé (276 p., 98 F). Après une « Présentation » de Mgr Sebastiani et une « introduction » du Card. Etchegaray, l'ouvrage se constitue de trois parties : une biblique et historique (A. Vanhoye, A. Galuzzi, R. Goldie) ; une théologique (A. Amato, R. Fisichella, G. Cottier, A. Miralles, S. Pie Ninot, Y. Spiteris, P. O'Callaghan) ; une pastorale (Mgr W. Kasper, Card. E.I. Cassidy, Card. F. Arinze, Card. C. Ruini).

l'approche et de la préparation du troisième millénaire. Il en va de même, conformément à l'invitation de Jean-Paul II lui-même, pour l'organisation des Journées mondiales de la jeunesse, prévues à Paris pour l'été prochain.

III. Pour poursuivre la marche

Comment ne pas souhaiter, alors, que les orientations ainsi prises fassent mieux que se confirmer : s'élargissent et s'approfondissent à la fois, dans les trois années qui viennent? Pour sa part en tout cas, le Comité national se propose bien de poursuivre sur sa lancée.

Tout d'abord, en matière de publications, il est bien résolu à donner suite aux trois séries éditoriales déjà engagées :

- un numéro de *Fêtes et Saisons*,
- un numéro spécial de *Documents Épiscopales*,
- la publication en français de l'ouvrage qui aura été conçu et mis au point par la Commission historique et théologique romaine.

Cela, pour chacune des deux « années préparatoires » que nous avons encore devant nous. Comme le proposait TMA, celles-ci seront respectivement consacrées, on le sait : à l'Esprit-Saint, à la confirmation et à l'espérance pour 1998 ; au Père, à la pénitence et à la charité pour 1999... Mais l'hypothèse a aussi été faite que, pour l'an 2000, on puisse préparer un « guide du pèlerin » tant pour Jérusalem que pour Rome.

Ensuite, il voudrait faciliter les échanges entre évêques et, éventuellement, entre Comités de préparation diocésains. Les uns et les autres sont d'ailleurs invités à lui faire connaître leurs initiatives et à lui communiquer leurs documents, dans la mesure où ils pourraient être utiles à d'autres. Mais, responsables, communautés, et groupes divers peuvent aussi faire connaître leurs attentes et faire part de leurs réalisations¹...

Par ailleurs, le Comité se tient naturellement toujours disponible pour relayer les propositions romaines encore à venir,

1. A propos de ces dernières, on peut d'ailleurs signaler qu'un « Logo » conçu et proposé par les Instances romaines devrait pouvoir être utilisé pour signaler les publications officielles, autorisées ou recommandées... lorsque ses règles d'utilisation auront été précisées.

comme pour faire écho aux réalisations romaines déjà annoncées. Au nombre des premières figurent les suggestions qui pourraient venir, par exemple, des Commissions liturgique ou pastorale. Quant aux secondes, on sait déjà que la Commission historique et théologique a prévu d'organiser au moins deux colloques scientifiques : le premier, sur les relations de l'Église avec le Judaïsme (qui devrait se tenir au début d'octobre 1997); le second, sur « les inquisitions ».

Enfin, l'on estime que les moyens devraient être pris pour associer deux autres préoccupations aux objectifs de conversion personnelle et de revitalisation ecclésiale auxquels renvoie de soi la perspective du Jubilé :

- le souci du partage et de la redistribution des biens ;
- la recherche d'une communication renouvelée avec les autres Églises chrétiennes.

Pour avancer dans cette perspective, le Comité a d'ailleurs fait l'hypothèse de rencontrer successivement, lors de l'une ou l'autre de ses prochaines réunions, Mgr Rouet, évêque de Poitiers, président de la Commission sociale des Evêques de France et Mgr Daucourt, évêque de Troyes, président de la Commission épiscopale pour l'unité des chrétiens.

IV. Pour un nouveau spirituel de l'Église

Il ne faut cependant pas l'oublier : le Grand Jubilé n'a d'autre sens que de renouveler l'Église (et, autant que possible, chacun de ses membres) dans son appartenance au Christ Seigneur et Sauveur, dont elle se prépare à célébrer, dans la joie et la conversion, la bienheureuse venue pour notre salut, il y a deux mille ans, sur notre terre et dans notre histoire.

Telles étaient, du reste, les paroles de Mgr Duval au Saint Père dans le discours qu'il lui adressait à Reims le 22 septembre dernier :

« Très Saint Père [...] votre enseignement a ouvert devant nous la route que nous avons à prendre pour nous acheminer vers l'An 2000 avec l'espérance et l'amour qui conviennent à des disciples du Christ. »

Et telle était, alors, la manière dont Jean-Paul II concluait sa réponse :

« Que la prière et la réflexion de tous, dans vos communautés, invitent à accueillir ce Jubilé comme un événement dans l'histoire de la Rédemption, dans l'histoire spirituelle des Églises comme dans celle de chaque personne.

Ce Jubilé célèbre la venue du Seigneur dans l'humanité pour la réconcilier. Le Christ est notre espérance. »

Joseph Doré, né en 1936 (France), prêtre de Saint-Sulpice, membre de la Commission Théologique Internationale. Professeur à l'Institut Catholique de Paris depuis 1971, il y dirige le Département de la Recherche depuis 1994. Il est président de l'Académie Internationale des Sciences Religieuses, directeur de la collection « Jésus et Jésus-Christ ? » (Desclée, 68 volumes parus à ce jour), et éditeur de *Le christianisme et la Foi chrétienne*, *Manuel de Théologie* (Desclée).

Pour connaître Jésus-Christ

Questions pour des groupes de réflexion

Comment utiliser ce numéro de *Communio*?

Cette année, de nombreux chrétiens de tous les diocèses du monde se réuniront pour prier et pour réfléchir à leur foi en Jésus-Christ. Il nous a semblé utile de proposer des questions qui permettront à ces groupes de travail d'alimenter leur réflexion.

Organisé en cinq étapes, ce cheminement permet à un groupe d'approfondir sa connaissance du Christ. Chaque étape est elle-même conçue selon un ordre progressif. A chaque fois, une ou deux *questions* simples orientent le débat et permettent de lancer un tour de table. Quelques lignes guident la méditation. Puis des références à *l'Écriture* permettent de revenir aux sources de notre foi. Enfin, un renvoi aux *articles de ce numéro* de *Communio* est l'occasion d'approfondir la question.

1. Comment connaissons-nous Jésus le Christ ?

Chacun peut faire mémoire des personnes par lesquelles la connaissance du Christ lui a été transmise : parents, catéchistes, prêtres, et des multiples rencontres et occasions de conversion qui en ont été les vecteurs – et par-delà, l'Église, depuis les Apôtres. Nul n'est propriétaire du message du Christ, mais l'Église est constituée de tous ceux qui gardent et transmettent le dépôt de la foi, en veillant à ce qu'il ne soit ni déformé ni tronqué ni indûment augmenté.

On pourra lire :

- sur la transmission : *Luc 1*, 1-4 ; *Romains 1*, 2-8 ; *Timothée 6*, 20 ; *Ephésiens*, 1, 1-4.
- sur la fidélité aux paroles du Christ : I *Timothée 6*, 3-5.
- la profession de foi de Pierre : *Matthieu 16*, 13-19 ; 2 *Pierre 1*, 16-21.

Voir l'article de M. Figura : « Rencontrer le Christ dans l'Église », pp. 65-67 ; R. Kereszty : « La place du Jésus de l'histoire », pp. 49-64 ; G. Chantraine : « Le Christ, hier et aujourd'hui », pp. 13-37.

2. Jésus est-il le Messie attendu ?

Quel est le sens du mot Messie ? En quel sens Jésus accomplit-il l'attente messianique d'Israël ? Pourquoi fallait-il qu'il y eût un peuple de la Promesse ? En quel sens Jésus déborde-t-il l'attente de ses contemporains ?

On pourra lire :

- oracles messianiques : *Isaïe 7*, 10-15, 9, 1-6, 11, 1-3.
- à comparer : I *Samuel 2*, 1-10 et *Luc 1*, 46-55.
- Jésus et les attentes de ses contemporains : *Luc 4*, 16-30 ; *Jean 6*, 14-15.
- l'entrée à Jérusalem : *Matthieu 21*, 1-11.
- le roi des Juifs : *Matthieu 2*, 1-7 ; *Jean 19*, 16-22.

Voir les articles : A. Rebic, « La promesse et la préparation », pp. 39-47 ; M. Henry, « L'Archi-Christologie », pp. 195-212.

3. Pourquoi est-il « mort pour nos péchés » ?

Dieu n'aurait-il pas pu nous pardonner sans laisser mourir son Fils ? Le Christ passe sa vie à sauver, qu'ajoute sa mort à sa vie ? Pourquoi fallait-il qu'il souffrit ? « Ceci est mon corps, ceci est mon sang », ces paroles nous aident-elles à comprendre ce que signifie le sacrifice du Christ ?

On pourra lire :

- les chants du serviteur : *Isaïe 42*, 1-7 ; 49, 1-9 ; 50, 4-9 ; 52, 13-15 et 53, 1-15.
- I *Corinthiens 15*, 1-8.
- donner sa vie par amour : *Jean 15*, 9-20.
- hymne : *Philippiens 2*, 6-11.
- «qui nous séparera de l'amour du Christ?» *Romains 8*, 31-39.

Voir les articles : A. Espezel, « Le mystère pascal », pp. 101-111 ; A. Birot, « C'était Dieu, qui, dans le Christ, se réconciliait le monde », pp. 113-141.

4. La résurrection du Christ nous fait-elle entrer dans un monde nouveau ?

Pourquoi est-il si important que le Christ soit ressuscité corporellement ? La résurrection est réelle : le tombeau vide. Validité des témoignages qui fondent notre espérance. Celle-ci n'a de sens que si un monde nouveau est déjà commencé dans le Christ et en nous, dans l'Église.

On pourra lire :

- les témoignages : *Matthieu 28* ; *Marc 16* ; *Luc 24* ; *Jean 20*.
- si le Christ n'est pas ressuscité, vaine est notre foi : I *Corinthiens 15*, 12-28.
- la résurrection du Christ annonce la nôtre : I *Corinthiens 15*, 35-53.
- le monde à venir : *Hébreux 1*, 6.
- la création nouvelle : *Apocalypse 21*, 1-27 et 22, 1-5.

Voir les articles : A. Antoine, « Le signe de Jonas : comment dire la résurrection ? », pp. 165-183 ; G. Chantraine, « Le Christ hier et aujourd'hui », pp. 13-37 ; M. Dupuy, « Sur la terre comme au ciel », pp. 157-163.

5. Un peuple de fils de Dieu ?

Alors même que nous continuons à souffrir, à mourir, qu'est-ce qui nous est communiqué dans la glorification de Jésus-Christ ? Pourquoi l'adoption filiale est-elle soulignée avec tant de force dans l'Écriture ? On attendait le Messie : c'est le Fils de Dieu qui vint ; autre surprise, nous devenons fils. en quoi la relation fraternelle dépend-elle directement de cette relation avec le Fils ?

On pourra lire :

- Notre Père, *Matthieu 6*, 9-15.
- La filiation : *Romains 8*, *Galates 4*, 4-7 ; *Hébreux 1*, 1-14 et 2, 1-18.

Voir l'article : Espezel, « Filiation et expiation », pp. 143-156 ; M. Henry, « Archi-Christologie », pp. 195-212 ; X. Tilliette, « Le Christ de la philosophie et le Christ de la poésie », pp. 185-193.

Jean DUCHESNE

Amour de la vérité, ou vérité de l'amour ? Les mystères du roman policier

LE roman policier n'est pas le genre mineur que pourrait laisser croire l'enseignement traditionnel de la littérature. Et la foi chrétienne n'y est nullement dépaycée. Peut-être est-ce justement grâce à elle – pas exclusivement, certes, ni avec la clarté de l'évidence, mais indéniablement – qu'il ne s'agit pas d'un domaine de pur « divertissement » (au sens pascalien du terme) sans autre signification.

Le christianisme trouve là au contraire un terrain où peut se développer la perception singulière non seulement du mal et de la vérité, mais encore de la rédemption et de la grâce, où réside sa contribution peut-être la plus décisive à toutes les civilisations qui l'ont accueillie et s'en sont trouvées converties – toujours partiellement, bien sûr – mais au fond de manière indélébile.

*
* *

À première vue, le genre « policier » paraît avoir pris forme avec les sociétés industrielles à la fin du XVIII^e siècle. Donc à l'époque de l'éclosion du roman « populaire » en même temps que d'une certaine sécularisation, où le crime était de moins en moins reconnu comme un péché et où la découverte du coupable reposait de plus en plus sur des méthodes scientifiques d'investigation et de raisonnement.

Mais cette interprétation commode ignore deux faits pourtant irréfutables. Le premier est que l'ancêtre du « policier » – la littérature dont il n'est finalement qu'une variante ou un prolongement – est le roman « gothique ». Les créateurs de ce genre qui semble dépassé, mais a en fait simplement évolué en se ramifiant indéfiniment, sont des écrivains anglais de la fin du XVIII^e siècle : notamment Ann Radcliffe (1764-1823) et Matthew Gregory Lewis (1775-1818), avec pour précurseur, au début de l'âge des « Lumières », Horace Walpole (1717-1797, fils du premier Premier ministre britannique). Ce qu'il est convenu d'appeler « le religieux » constitue une part essentielle de leur inspiration : l'Église « romaine », celle du Moyen Âge et d'avant les ruptures de la Réforme, avec sa pompe et son personnel, même dévoyé, sont régulièrement au centre d'intrigues reposant explicitement sur un « mystère ». Plutôt que d'un rejet ou d'une négation du spirituel, il faut bel et bien reconnaître, tout à l'opposé, dans les préoccupations de ces pionniers une protestation préromantique contre le matérialisme rationaliste qui commence alors, avec la multiplication des usines, à envahir l'Angleterre et l'Europe – après les salons et avant le reste du monde.

Le second fait que l'on néglige à tort, c'est que plus tard, lorsque prend forme le « policier » dont Sir Arthur Conan Doyle (1859-1930) et Dame Agatha Christie (1890-1976) deviendront les maîtres, le terme de « mystère » ne disparaît pas du tout. Le mot peut, bien entendu, se comprendre prosaïquement comme indiquant qu'il y a une énigme à résoudre et que tout ce qui paraissait au départ inexplicable sera dûment élucidé au terme de l'enquête, le lecteur trouvant un plaisir certain dans l'ingéniosité de la construction du récit et dans la perspicacité du détective aussi bien que devant l'horreur du crime et les péripéties terrifiantes qui, conformément aux lois du « gothique », procurent un délicieux frisson d'angoisse – le fameux *thrill* que chercheront encore à susciter les créateurs des James Bond, OSS 117 et autres San Antonio en exploitant les affrontements souterrains entre espions pendant la « guerre froide ».

Mais, plus profondément, ce qui transparaît là est un refus du confort aseptisé ou anesthésiant de la vie « moderne ». Cette secrète révolte de l'esprit repose sur l'intuition que le mal continue de rôder là où l'on ne le cherche pas, que de sombres

et inavouables pulsions, dont les toutes-puissantes lois de l'économie ou de l'histoire ne peuvent rendre compte, persistent à tourmenter les psychologies dans l'intimité et la vérité expérimentée des existences quotidiennes. Bref, c'est le sentiment invincible, contre tous les savants qui monopolisent le discours interprétatif, qu'aucun déterminisme, fût-il « transcendantal », ne peut faire disparaître ce que les classiques nommaient les « passions ». Le roman policier et son succès même rappellent donc, alors que l'avenir du monde est censé, d'après les « maîtres penseurs », se jouer au niveau de la géopolitique ou des idéologies, que les êtres humains ont une âme dont ils savent qu'elle résiste aux réductions et séductions de toutes les sciences¹.

Cette littérature reste-t-elle cependant au moins implicitement chrétienne ? Il serait assurément vain de soutenir que c'est universellement et infailliblement le cas. Mais ce qu'il faut – et ce que l'on doit, par simple honnêteté – maintenir au minimum, c'est d'abord que le « policier », même si l'auteur est ouvertement incroyant, hétérodoxe ou agnostique, peut être lu (ou relu) dans la perspective de la foi, et ensuite que cette même foi a pu inspirer des écrivains par ailleurs justement reconnus pour leur savoir-faire.

**

Examinons d'abord le cas de Sherlock Holmes. Le personnage a été l'objet d'une véritable adulation, qui peut paraître caractéristiquement idolâtrique. C'est bien pourquoi son créateur a tenté de s'en débarrasser assez rapidement (six ans seulement après l'avoir créé). L'honorable Arthur Conan Doyle (1859-1930), s'il était lui-même, comme son Dr. Watson, un raisonnable médecin, ne prêchait pas du tout l'avènement ni le culte d'un « surhomme » rationaliste dont son héros aurait été le

1. À la différence des « policiers » au sens strict, les romans d'espionnage constituent une manière de « monnayer » (dans toutes les acceptions du terme) à un niveau individuel et existentiel la « vision du monde » qu'imposent non seulement l'actualité et la guerre froide, mais encore la banalisation des gadgets et du cynisme sexuel dans la civilisation de la seconde moitié du XX^e siècle.

prototype. Il a même fini sa vie, après la mort de son fils dans les absurdes tranchées de la Première Guerre mondiale, en apôtre du spiritisme. La logique aussi froidement implacable qu'impeccable de son détective, qui l'avait sans doute amusé pour commencer, l'a manifestement lassé et même excédé. Il pressentait que les vrais secrets étaient ailleurs.

Ce qui est intéressant demeure la manière dont il a tenté de liquider son héros avant que l'insatiable appétit de ses lecteurs frustrés ne le contraigne à poursuivre ses productions – ce qui est, soit dit en passant, un cas peut-être unique de « résurrection » obtenue par un suffrage aussi populaire que spontané, sans parler de la « foi » irrationnelle que Sherlock Holmes est toujours vivant, ne mourra jamais, reviendra, etc. Eh bien, Sir Arthur a fait tout bonnement du héros qu'il voulait faire disparaître une figure christique et même catholique ! Rayer d'un trait de plume ce que représentent ici-bas le Christ et l'Église? C'était bien naïf, Docteur Doyle.

Toujours est-il que, dans *The Final Problem* (1893), pour déjouer le féroce Professeur Moriarty, explicitement décrit comme spécialiste diabolique de la science abstraite la mieux représentative de la modernité – les mathématiques –, le dernier déguisement auquel recourt l'ami du Dr. Watson est la soutane d'un prêtre caricaturalement « romain » et même vaticanesque. Holmes accepte finalement le combat à visage découvert et même la mort, afin de perdre, en même temps que sa propre vie, celui en qui il reconnaît, vraisemblablement en s'illusionnant sur son adversaire pour ne pas se sous-estimer lui-même, non seulement le prince des malfaiteurs et suprême contempteur des lois humaines, mais encore l'indépassable génie du Mal et irréductible ennemi du genre humain. En un mot, il finit par s'identifier à un curé avant de se sacrifier en offrant librement sa vie, rigoureusement à l'instar du Fils de Dieu incarné, qui meurt sur la Croix pour sauver tous les hommes et les délivrer de l'emprise du Diable.

Bien entendu, le Professeur Moriarty n'est pas Satan, et Sherlock n'est pas Jésus. Le crime persistera et se réorganisera après la mort du savant pervers ; la « résurrection » romanesque du policier amateur et surdoué demeurera aussi fictive que son personnage. Il n'empêche que ces aventures ont, sans que Sir Arthur y ait, selon toute vraisemblance, seulement songé, leur modèle prototypique dans l'Évangile.

Le combat que mène Holmes face à Moriarty se déroule sur un terrain qui se trouve en être également l'enjeu : celui de l'intelligence. Ce domaine n'est aucunement étranger au christianisme, qui y a permis, voire stimulé, quoi qu'on en ait dit, les développements non seulement de la théologie mais encore de la philosophie, des sciences et des techniques (depuis le chanoine Copernic jusqu'à aujourd'hui l'Académie pontificale des Sciences, en passant par l'abbé Mendel).

Mais que vaut le progrès sans l'amour qui l'a rendu possible ? A travers deux guerres mondiales et des massacres systématiques d'une ampleur sans précédent, l'histoire a montré que les moyens techniques que les hommes peuvent se donner ne fournissent pas automatiquement la rationalité nécessaire au contrôle de leur utilisation. La découverte, sans doute tragiquement tardive, du xx^e siècle, c'est que l'élargissement exaltant et vertigineux du champ du possible immédiat (même si l'on bute toujours contre le mur de la mort) n'ouvre pas infailliblement le monde à ce qui est bon, vrai et beau : l'environnement peut être défiguré, souillé et même menacé; la nature même de l'être humain peut être manipulée avant qu'on en formule ou simplement comprenne le but et les conséquences ; les frontières du bien et du mal s'estompent ; justice et vérité deviennent des chimères pratiquement inutilisables...

C'est une telle situation que, peut-on reconnaître, décrit Agatha Christie à la veille du second conflit planétaire avec *Ten Little Niggers* (1939). De même que la civilisation est torturée par des tendances suicidaires, l'assassin est lui-même du nombre des victimes. Le chef-d'oeuvre ne réside pas seulement ici dans la virtuosité du récit qui, avant l'explication finale, aboutit à une impasse, puisque la dernière en vie des dix per-

1. La liberté de parole dont jouissent au sein de cette Académie ses membres, dont la compétence est par ailleurs incontestable, est à coup sûr un excellent exemple (et en tout cas bien plus significatif que les « réconciliations » avec Galilée et Darwin dont les médias se sont récemment gargarisés) de la franche aisance de l'Église dans ses rapports avec la communauté scientifique.

sonnes isolées du reste du monde se pend après n'avoir manifestement tué, et encore par panique, que l'unique autre survivant avec elle, lequel n'a logiquement pas pu liquider tous les autres et en tout cas pas celui qui est mort juste avant...

Mais on peut trouver là, en fait, une pertinence qui donne à réfléchir plus encore qu'à s'émerveiller sur le talent formel. D'abord, avec des personnages formant un échantillon significativement varié, l'action se déroule sur une île qui constitue comme un microcosme représentant la société dont elle n'est radicalement coupée que pour mieux la refléter en en faisant ressortir des traits essentiels, ordinairement dissimulés sous la quotidienneté. C'est un procédé déjà utilisé par Daniel Defoe dans *Robinson Crusoé* (1719) et Jonathan Swift dans *Gulliver's Travels* (1726), comme il le sera encore par William Golding dans *Lord of the Flies* (1954) – au fond dans la tradition de l'Utopia (1516) de saint Thomas More : selon un paradoxe qui est une des clés de tout art, la fiction dessine une image plus profondément juste de la réalité¹ que ne peut le faire l'observation « réaliste », où l'accumulation des détails égare le regard en créant la sensation illusoire d'un « vrai » limité au plus petit commun dénominateur de l'expérience directe.

Le roman en général a, de fait, dans son évolution au cours de ces deux derniers siècles, excellé de plusieurs manières dans cette peinture « réaliste », qui emporte d'adhésion en rejoignant et exprimant ce qu'éprouvent les sens du lecteur. Le « policier » a, bien sûr, largement recouru à ces techniques. Mais il n'en pas fait une fin esthétique en soi, et il s'en est plutôt servi sans complexes pour façonner et transmettre (sans verser pour autant dans le pesant didactisme de la littérature engagée », où

1. Dans la même perspective de parenté littéraire, il faut relever que le combat final entre Sherlock Holmes et le Professeur Moriarty se déroule en Suisse, dans un décor de montagnes grandioses et sauvages qui rappelle irrésistiblement certaines pages du *Frankenstein* (1818) de Mary Shelley. Il n'y a pas à hésiter à reconnaître là d'une part une œuvre « gothique », et d'autre part, comme le suggère sans ambiguïté le sous-titre : *or the Modern Prometheus*, non seulement l'ancêtre des romans de science-fiction (qui s'inscrivent ainsi dans la même filiation que les « policiers »), mais encore une dénonciation lucidement précoce des fatales ambitions des savants soi-disant philanthropes, dans la veine où s'illustrera plus tard Aldous Huxley avec *Brave New World* (1932).

tout est articulé sur la transmission d'un « message » préétabli) une certaine perception de l'existence humaine et de ses « mystères ».

Cette « philosophie » demeure informelle. Elle reste en tout cas informulée. C'est peut-être ce qui explique au moins en partie son influence : échaudé par les « systèmes » qui prétendent rendre compte de tout et du reste mais s'avèrent désastreusement tyranniques, le lecteur du vingtième siècle accepte bien mieux la « vision » qui transparait dans les romans policiers. Ces intrigues éduquent discrètement son regard en permettant à sa réflexion personnelle de se développer en dehors des cadres imposés soit par les idéologies, soit (quand celles-ci se fatiguent) par le tourbillon de l'actualité médiatique.

Un exemple : la sympathie humaine dont fait patiemment preuve dans ses enquêtes le Commissaire Maigret fait que le romancier populaire belge Georges Simenon (1903-1989), qui ne s'est jamais pris pour un « grand écrivain », a peut-être mieux su saisir, traduire et cristalliser la mentalité prédominante au milieu de ce siècle qu'un auteur aussi prestigieux (et assurément respectable) qu'Albert Camus.

Une telle subversion de la « hiérarchie » culturelle peut choquer. Mais elle se justifie. Le « fond » est analogue : dans un univers étouffant, sans horizon ni illusions qui vaillent, il faut discerner avec tendresse une certaine grandeur, une certaine dignité chez les pauvres êtres qui se débattent vainement au milieu de problèmes sordides et de passions minables. Avec sa pipe et ses petits vins, sans enfants ni idéal bien clair, persévérant sans acharnement passionnément malsain et merveilleusement compréhensif, Jules Maigret est une espèce de « Sisyphe heureux ». À quoi il faut ajouter, chez Simenon, un style d'une simplicité ou d'une « neutralité » qui aurait pu susciter l'admiration d'un Ernest Hemingway.

* *

Ces considérations permettent de suggérer que *Ten Little Niggers* offre, indépendamment d'une brillante construction et à défaut d'un message ou d'une « philosophie », une espèce de leçon ou de « morale ». Et ce sens soigneusement dissimulé de l'histoire, qui semblait s'abîmer dans l'absurde, peut s'épanouir dans une relecture symbolique, où la foi ouvrira de nouvelles

perspectives – même si, bien entendu, Dame Agatha n'a jamais rien « prêché ».

L'ultime chapitre révèle en effet que le coupable n'est autre qu'une des victimes antérieures, qui avait fait croire à sa mort en s'assurant une complicité obtenue sous le prétexte de pouvoir ainsi mieux surprendre l'assassin, et en a ensuite profité pour liquider plus aisément ceux qui restaient, avant de se suicider en brouillant les pistes pour la police quand elle arriverait.

Ces dernières pages sont censées être la confession rédigée par le Juge Wargrave et jetée par lui dans une bouteille à la mer. H avoue tenir à ce qu'il y ait une petite chance au moins pour que la vérité soit découverte : vanité d' « artiste » qui tient à signer son chef-d'oeuvre, concède-t-il, tout en déclarant son faible pour les mises en scène théâtrales.

Ce qui est ici fascinant n'est pas tellement l'habileté vraiment extraordinaire (et teintée d'un humour macabrement appliqué) dont fait preuve le meurtrier pour attirer neuf personnes sur une île et les exterminer. Ce sont plutôt ses motivations qui méritent de retenir l'attention. C'est-à-dire que le « pourquoi » est encore plus intéressant que le « comment ».

Le Juge Wargrave ne cache pas qu'il a machiavéliquement mis au point toute cette stratégie pour s'offrir – tout en hâtant par la même occasion sa propre mort qu'il savait rendue aussi inéluctable que pénible par la maladie – la satisfaction de réparer un certain nombre d'erreurs judiciaires. Ceux et celles qu'il attire sur l'île peuvent donc tous être accusés de crimes que la justice des hommes ne leur a pas fait payer. Lui-même cependant ne se reproche pas les condamnations les plus sévères qu'il a pu prononcer en tant que juge, parce que punir lui a toujours été agréable et que les innocents ne faisaient que l'ennuyer. Agatha Christie prend toutefois soin de ne laisser son personnage exprimer aucune grande théorie. Il n'aurait donc agi que pour des raisons strictement personnelles, et le lecteur peut se rassurer en concluant à un cas pathologique.

Voire. Wargrave (son nom, qui existe par ailleurs, réunit les mots anglais signifiant « guerre » et « tombeau ») est certes malade, physiquement (puisque'il est condamné par la médecine) et mentalement (puisque'il est dangereusement sadique). Mais l'affection dont il souffre – et qui est malgré lui contagieuse, puisque'il fait souffrir les autres avant de les tuer ou de les

amener à tuer pour les punir d'avoir tué – est bien plus répandue qu'on voudrait sans doute le croire.

Car il s'agit bel et bien ici d'une déformation de l'idéal de la justice, et ce détournement n'est qu'un exemple de déraillement de la civilisation. Le juge fou se fait l'unique maître de ce dont il devrait, parce que nul ne peut en droit en accaparer l'exercice, n'être que le serviteur. Mais il ne supporte pas que la vérité demeure bafouée et il croit que sa « science » – autrement dit, à la fois ce qu'il sait et les moyens dont il peut disposer – l'oblige à combler, quoi qu'il en coûte, l'écart entre cette vérité et la réalité qui tente (coupablement, selon lui) de s'y soustraire.

Or c'est exactement le même type de raisonnement qui pousse tout régime totalitaire à user de violence non seulement contre ses ennemis, mais encore contre ceux-là mêmes dont il prétend savoir et vouloir le bien, afin de le leur imposer. La persécution domestique est alors aussi nécessaire et inévitable que la guerre à l'extérieur, parce que le peuple ne connaît pas, ne peut pas découvrir pleinement et donc ne peut pas désirer la vérité à laquelle il est destiné. C'est le mécanisme admirablement décrit par George Orwell dans *Nineteen Eighty-Four* (1949). En un sens, la démarche intellectuelle du Juge Wargrave est, à un niveau individuel, rigoureusement identique à celle d'Hitler ou Staline au niveau collectif.

Qui peut dire qu'Agatha Christie a voulu ou n'a pas voulu une telle interprétation? Là n'est pas la question. Il y a ce qu'elle a dit et ce qu'elle n'a pas dit. Mais a-t-elle tout dit ? Il n'est pas impossible ni illégitime de déchiffrer ainsi ce qu'elle a écrit.

Cependant, il y a plus, car les choses peuvent également être considérées sous l'angle spirituel. Il le faut même, pour apprécier, à travers une œuvre magistralement représentative, l'impact d'un genre littéraire dans une culture où la tradition religieuse du christianisme n'a pas fait que laisser une empreinte et demeure bien vivante.

Pour dépasser ces perspectives où l'homme finit par se mutiler en préférant ignorer Dieu, il suffit de voir que le juge confond

la justice avec la vengeance. Il n'imagine pas qu'elles puissent être dissociées. Sa propre raison d'être, en tant que magistrat, est de réprimer et châtier. Il ne peut qu'ignorer l'innocence, dont la connaissance le condamne à ne rien pouvoir – au « non-être » –, et ne confère aucune puissance.

Cette attitude équivaut à une négation directe de l'apport le plus décisif de la Bible et de l'Évangile. Le Dieu de l'Ancien Testament est certes un Dieu « jaloux ». Ce n'est pas, cependant, qu'il serait vindicatif et rancunier. Mais c'est au sens où il sait être le seul, l'unique Dieu, alors que les hommes qu'il aime n'ont que trop tendance à se fabriquer et à honorer des idoles, même si le vrai Dieu se révèle à eux.

Jésus dévoile pleinement ce que la première Alliance avait annoncé : à savoir que l'amour divin, même s'il peut être blessé par les rejets, est purement gratuit, ne juge pas selon les vertus et les mérites, mais se déploie dans la gratuité de la miséricorde et du pardon.

C'est précisément ce qui est totalement étranger au juge de *Ten Little Niggers* – comme à tous ceux qui voudraient peut-être, à défaut de juger eux-mêmes de tout, au moins que tout soit « justiciable » et que Dieu, s'il existe, punisse au bout du compte sans pitié les coupables de trop grands crimes et récompense les autres, pourvu que, dans sa balance mythique, leurs bonnes actions l'emportent sur les mauvaises.

Ce n'est pourtant pas ainsi qu'opère la justice divine. Elle ne se réduit pas à une simple équité selon des normes quantifiables, mais consiste à rendre « justes », par grâce, dans un amour si grand qu'aucune contrepartie ni réponse ne saurait s'y élever, des êtres qui ne sont jamais parfaits mais acceptent que leurs fautes soient pardonnées et s'efforcent d'accueillir le don qui leur est ainsi fait et d'en vivre.

Les neuf personnages réunis par le juge sur l'île pour être punis dans *Ten Little Niggers* sont certes tous, au moins à vues humaines, coupables d'avoir, directement ou indirectement, provoqué des morts. Mais le dixième, le juge lui-même, est peut-être encore plus coupable. Car même si ni sa conscience ni personne – sauf lui-même afin de mieux piéger les autres pour l'amour de ce qu'il estime être la justice et la vérité – ne l'accuse de rien, il prend indûment la place de Dieu ; il exclut *a priori* toute miséricorde ; il croit, contre toute vraisemblance et

logique, que seule la mort imposée peut « réparer » la mort donnée – alors qu'il ne fait que perpétuer le mal – ; et pour finir il se supprime lui-même, prouvant ainsi que le meurtre, fût-il motivé par des idéaux de justice et de vérité, est fatalement suicidaire.

On a donc là, de manière peut-être encore plus frappante que dans le cas du sacrifice de Sherlock Holmes, une illustration de ce que l'intelligence demeure tragiquement vaine sans l'amour. Ce qui veut être un amour sans concession de la vérité ôte toute vérité à l'amour et finit inéluctablement par confier sa petite part de vérité au hasard de la bouteille à la mer.

La démonstration est assurément implicite. Si elle est néanmoins lisible sans qu'il soit besoin que l'auteur l'ait voulu ou simplement su, c'est parce que la foi au Dieu d'amour imprègne, quoi qu'on dise et fasse, le milieu où de tels livres ont pu être écrits et peuvent être lus.

*

**

Certains auteurs de romans policiers s'y sont explicitement référés. Mais ce n'est évidemment pas l'unique raison du succès qu'ils ont pu obtenir, tant il faut admettre ici que les « bons sentiments », fussent-ils chrétiens, ne produisent pas immanquablement, loin s'en faut, « de bonne littérature ». Ces écrivains ont d'abord tout simplement su pratiquer avec bonheur les lois du genre.

Un rapide inventaire permet de saluer en premier lieu Gilbert Keith Chesterton (1874-1936) et Father Brown, son prêtre-détective. Father Dowling, un émule de Father Brown, fait aujourd'hui aux États-Unis une brillante carrière sous la plume du philosophe Ralph McInerney, directeur du Centre Jacques-Maritain de l'Université de Notre Dame (Indiana). Toujours en Amérique, le P. Andrey Greeley, prêtre-sociologue de Chicago et autrefois polémiste briseur d'idoles préconciliaires, est passé avec succès au « policier » avec le personnage de Monsignore « Blackie » Ryan. Et il faut absolument relever que la figure du moine-détective (en un indéniable retour au « gothique ») n'a pas du tout été inventée par Umberto Eco en 1983, mais bien plus tôt, par une Anglaise du nom d'Ellis Peters, qui a créé le délicieusement sagace Brother Cadfael.

Qu'ont en commun ces héros cléricaux ? En quoi diffèrent-ils

de Sherlock Holmes ou Jules Maigret ? Peut-être uniquement en ce que ce n'est pas seulement l'identification du coupable – et encore moins son châtement – qui les intéresse et les motive. Dans son autobiographie, *Confessions of a Parish Priest* (1986), Andrew Greeley a bien expliqué que son but était de montrer, au travers des enquêtes de « Blackie » Ryan, que Dieu est amour, et non juge. De même, ce qui, chez Ralph McInerny, motive Father Dowling, ce n'est pas vraiment que le criminel soit démasqué afin d'être puni. C'est plutôt de ne pas faire obstacle aux mécanismes délicats de la Rédemption, dont la police et la justice humaines ne peuvent guère se soucier, mais qui concernent aussi bien le coupable que sa victime et l'entourage.

Cette sensibilité à un « mystère » qui n'est pas seulement une énigme factuelle, mais a une dimension spirituelle et même explicitement chrétienne, est ce qui aiguise la perspicacité de Brother Cadfael comme de Father Dowling et de « Blackie » Ryan, dignes héritiers de Father Brown. On peut dire que chez eux l'amour stimule la recherche de la vérité.

La vérité sans amour suscite la passion meurtrière. Seule la charité du Christ donne accès à la vérité que ni la police ni même la justice ne peuvent découvrir ni imposer. Que cette dialectique de la vérité et de l'amour soit ou non reconnue, c'est elle qui place le « policier » au cœur de la culture et de la civilisation contemporaines en Occident – et partout.

Jean Duchesne, né en 1944. ENS de Saint-Cloud, agrégation d'anglais. Enseigne en classes préparatoires à Paris. Marié, cinq enfants. Cofondateur et membre du comité de rédaction de l'édition française de *Communio*. Publications : *Jésus-Révolution, made in U.S.A.*, Cerf, Paris, 1972 ; *Lectures : Histoire des littératures des civilisations chrétiennes*, Hachette-livre de Paris, 1989; (avec Bernard Gouley) *L'affaire Jacques Fesch*, de Fallois, Paris, 1994 ; *L'Esprit des lettres (l'histoire chrétienne de la littérature)*, François Bourin, 1994.