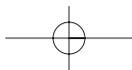
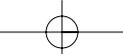


LE BAPTÊME DE JÉSUS



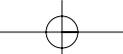


REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE
COMMUNIO

LE BAPTÊME DE JÉSUS

Jésus ne nous révèle pas ce que nous sommes déjà, et que nous méconnaissions. Il nous révèle au contraire l'événement inouï, imprévisible autant qu'imprévu, d'une nouvelle création, qui est bien plus qu'une création : le fait que Dieu est prêt à intervenir pour faire des justes de ces pécheurs que nous sommes, et même pour en faire ses propres fils, qui se reconnaîtront à ce qu'ils auront en eux l'amour, cet amour inimaginable, dont il les aime. Et c'est cela l'évangile.

Louis Bouyer, *Le Fils éternel.*



Sommaire

ÉDITORIAL

Jean-Pierre BATUT : Pour une lecture théologique du baptême de Jésus

7 À Jean qui baptise les foules dans le Jourdain, Jésus vient demander à son tour le baptême. De la demande incongrue et de la réponse reçue, la lecture donnée ici découvre la cohérence et l'inscrit dans l'accomplissement du dessein divin inauguré par la « théophanie », la mission sur terre confiée au Fils obéissant au Père par l'Esprit : c'est avec Lui et par Lui que l'homme régénéré par le baptême est reconnu comme « fils bien-aimé ».

BAPTÊME DE JÉSUS ET VIE TRINITAIRE

Franciszek MICKIEWICZ : Mystère de la vie publique de Jésus Mystère de la lumière de Dieu

21 En ajoutant les Mystères lumineux de la vie publique du Christ à la série des mystères du Rosaire, le pape Jean-Paul II invite à considérer et à méditer que toute la vie de Jésus est à la fois mystère et révélation. Jésus, lumière du monde, ne se révèle pas de manière immédiate, mais se donne à reconnaître dans les signes.

Michaël FIGURA : Le baptême de Jésus comme révélation du Dieu trinitaire

35 L'étude des textes qui concernent le baptême de Jésus, comme des textes patristiques qui y renvoient, montrent que ce baptême donné par Jean a été compris dès l'origine comme révélation du Dieu Trinitaire : théophanie où se fait entendre la voix du Père, où la colombe est image de l'Esprit. Théophanie qui inaugure la mission de Jésus, serviteur souffrant, appelé à subir le baptême sanglant de la Passion, en rémission des péchés.

DU BAPTÊME DE JÉSUS AU BAPTÊME CHRÉTIEN

Marie-Hélène CONGOURDEAU : L'icône du baptême du Seigneur

51 Au même titre que les commentaires exégétiques, les homélies et les hymnes, l'icône appartient à l'herméneutique chrétienne de l'Écriture dont elle est une relecture. Le baptême de Jésus ici représenté – dont la dimension spirituelle et liturgique est mise en valeur par les références aux Pères de l'Église et à la liturgie byzantine – invite à la méditation dans une lecture suivie du texte de Matthieu.

SOMMAIRE

Richard MACHAN : L'accomplissement du baptême de Jésus-Christ

61 Le baptême sacramentel de chacun d'entre nous est un commencement et un signe comme le fut le baptême du Christ au Jourdain.. Sous la conduite de l'Esprit, nous devons dans notre vie aller du signe à la réalité de l'amour : telle est notre vocation.

IN MEMORIAM : LOUIS BOUYER

Jean-Marie LUSTIGER : Homélie à l'occasion des funérailles du Père Louis Bouyer

69

Jean DUCHESNE : Qui a encore peur de Louis Bouyer ?

73 On peine à saisir l'ampleur de la pensée du Père Louis Bouyer. A la croisée de la théologie, de l'engagement spirituel et de la pratique sacramentelle, elle fait preuve d'une grande polyvalence et d'une attention profonde à l'enracinement de la vie chrétienne dans la Parole de Dieu

Révérant Père Louis BOUYER, de l'Oratoire, (1913-2004) :

Bibliographie

85

SIGNETS

Alberto ESPEZEL : L'identité narrative de Jésus

89 Dans le Christ, Adolphe Gesché s'efforce de dépasser la dialectique de l'identité historique et de l'identité dogmatique de Jésus. Le concept d'identité narrative, directement issu de la philosophie herméneutique de Paul Ricoeur, est mobilisé ici : il permet à Gesché d'articuler le Jésus de l'histoire et le Jésus de la foi, et de renouveler la théologie par la philosophie.

Jean-Robert ARMOGATHE : L'ouverture des archives de la

**Vincent CARRAUD :
Congrégation pour la Doctrine
de la foi, un exemple : Montaigne
et Descartes face au Saint-Office**

99 En 1998, l'ouverture aux chercheurs des archives historiques de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi modifie considérablement notre connaissance de l'histoire doctrinale de l'Église. La lecture et l'étude des dossiers relatifs à Montaigne et à Descartes nous font connaître l'époque, peut-être révolue, où l'Église ne craignait pas de prendre parti dans les débats intellectuels de son temps.

Jean DUCHESNE : Tsunami : le Diable, probablement

117

Communio, n° XXX, 1 – janvier-février 2005

Jean-Pierre BATUT

Éditorial

Pour une lecture théologique du baptême de Jésus

« **I**L faut ...que, de ces hommes qui nous ont accompagnés tout le temps que le Seigneur Jésus a vécu au milieu de nous, en commençant au baptême de Jean jusqu'au jour où il nous fut enlevé, il y en ait un qui devienne avec nous témoin de sa résurrection. »

C'est par ces mots que Pierre, dans les *Actes des Apôtres* (1, 21-22), lorsque se pose la question du choix d'un remplaçant pour Judas, énonce les critères de ce qu'on pourrait appeler la « capacité apostolique ». Sachant que c'est Dieu lui-même qui, par le tirage au sort, fera connaître celui qu'il a choisi, l'aptitude à recevoir cette charge suppose non seulement la capacité de témoigner de la résurrection du Christ, mais aussi le fait d'avoir figuré au nombre de ses compagnons tout au long de sa vie publique.

Ces deux critères sont riches d'enseignements. Tout d'abord, ils soulignent que, si la vie terrestre de Jésus n'a de sens que parce qu'Il est ressuscité, à l'inverse, le témoignage rendu à sa résurrection n'a de sens que parce qu'il ressaisit l'ensemble de sa vie terrestre. Lorsque Matthieu et Luc rédigeront leurs évangiles, la naissance à Bethléem et les années cachées à Nazareth seront relues, elles aussi, à la lumière du Mystère pascal¹ et comme son anticipation. Mais le *témoignage apostolique* proprement dit commence à un moment

1. Voir l'article de Franciszek MICKIEWICZ, *Mystère de la vie publique de Jésus, Mystère de la lumière de Dieu*, p. 21.

ÉDITORIAL Jean-Pierre Batut

précis, qui inaugure la vie publique : ce moment est celui de la manifestation de Jésus au Jourdain et de son baptême par Jean.

Le terme de *manifestation* recouvre, il est vrai, diverses significations, comme le montre bien la fête de l'Épiphanie. La liturgie des Églises d'Orient², en particulier, a coutume de regrouper, comme autant de facettes d'un même mystère, la visite des Mages, le baptême au Jourdain et le signe de Cana : « Aujourd'hui, les mages qui cherchaient un seigneur brillant dans les étoiles, le trouvent vagissant dans une crèche. Aujourd'hui, le Christ entre dans le sein du Jourdain pour y laver le péché du monde. Aujourd'hui, le Seigneur accomplit le premier des signes du ciel en changeant l'eau en vin » (Saint Pierre Chrysologue).

Si différents qu'ils apparaissent, chacun de ces trois mystères est sous le signe du *passage*, et, comme tel, il anticipe le grand passage de la mort et de la résurrection. Passage de l'éternité à la crèche pour Celui dont l'éclat surpasse celui des étoiles ; passage, au sommet de son existence, par la coupe de la passion, source du baptême et de l'eucharistie ; passage, ici, à travers le Jourdain, comme à travers un ventre maternel, pour un nouvel engendrement qui fait mourir au péché et renaître à la vie divine.

De cette pâque, les Apôtres seront d'abord les bénéficiaires et les témoins, pour en devenir les ministres à la suite du Serviteur qui les a choisis dans ce but.

Le baptême de Jean

« Cela se passait à Béthanie *au-delà du Jourdain*, où Jean baptisait » (*Jean* 1, 28). Cette précision topographique de l'évangéliste n'est pas anodine. Elle souligne la nécessité où se trouvaient ceux qui allaient écouter la prédication du Baptiste de traverser le Jourdain et de sortir des limites traditionnelles de la Terre Sainte. Pareille démarche équivalait purement et simplement à la reconnaissance d'une *rupture d'alliance*, car le droit de demeurer sur la Terre de la promesse ne peut subsister qu'à l'intérieur de l'alliance, dont cette Terre est le gage.

Le peuple, donc, sort lui-même de sa terre. Il y a là quelque chose d'inouï. Jamais en effet, tout au long de sa dramatique histoire, le

2. Voir l'article de Marie-Hélène CONGOURDEAU, « L'icône du baptême du Seigneur », p. 51.

————— Pour une lecture théologique du baptême de Jésus

peuple d'Israël n'a quitté de lui-même sa terre. Le seul scénario connu jusqu'alors est celui d'une dépossession brutale, à la suite de laquelle le peuple, esclave et exilé, se tourne vers son Dieu en confessant son péché et en le suppliant de lui faire miséricorde. Mais voilà que maintenant, comme le souligne l'évangéliste Matthieu, alors que paraît le Baptiste, « Jérusalem *sort vers lui*, et toute la Judée, et tout le pays autour du Jourdain ; et ils étaient baptisés par lui dans le fleuve Jourdain, en confessant leurs péchés » (3, 5). Cette sortie d'Égypte à rebours est du jamais vu dans l'histoire du salut. Elle fait de la confession des péchés qui l'accompagne un acte absolument unique, qualitativement supérieur à toutes les confessions bibliques antérieures, et qui indique déjà, en lui-même, la proximité du Sauveur.

Il faut avoir compris cela pour saisir la portée du baptême de Jean. Et d'abord sa véhémence à l'endroit de ceux – car ils existent – qui ne sont venus que pour se livrer à un simulacre de confession : « Comme il voyait beaucoup de Pharisiens et de Sadducéens venir au baptême, il leur dit : “Engeance de vipères, qui vous a suggéré de fuir loin de la colère qui vient ? Faites donc un fruit digne de la conversion !...” » (*Matthieu 3, 7-8*). Pharisiens et Sadducéens, les futurs ennemis de Jésus, se raidissent devant le miracle de grâce dont le peuple est bénéficiaire. Déjà, à propos de Jean, ils disent ce qu'ils diront à propos de Jésus, prophétisant l'entrée du monde dans la conversion qui mène au salut : « Vous voyez ? Vous ne gagnez rien : regardez, le monde s'en va derrière lui ! » (*Jean 12, 19b*).

Le geste baptismal de Jean s'éclaire à partir de là. Il prophétise un nouveau Passage, du Jourdain et de la Mer, pour le Peuple d'abord, pour les nations ensuite. Dès ce moment, Israël commence à apprendre la supplication véritable, celle qui en appelle au Sang de l'alliance : « que son Sang soit sur nous et sur nos enfants ! » (*Matthieu 27, 25*).

Ayant « baptisé », c'est-à-dire « englouti » celui qui vient de reconnaître son péché, le Baptiste le fait ensuite remonter *de l'autre côté*, c'est-à-dire du côté de la Terre de la promesse. Geste prophétique par lequel Jean-Baptiste ne s'arroge certes pas un pouvoir qui n'appartient qu'à Dieu, celui de réintégrer dans l'alliance un peuple qui l'a rompue : mais après avoir clamé dans le désert « Convertissez-vous, car proche est le Royaume des cieux ! », le Baptiste, témoin de la réalité de cette conversion, se doit de symboliser par un rite la proximité de ce Royaume. Si Dieu, ainsi qu'il l'avait annoncé à Zacharie, entreprend maintenant par le ministère de son prophète de

ÉDITORIAL Jean-Pierre Batut

se préparer « un peuple aplani » (*Luc* 1, 13), cela signifie que Celui qu'on attend se tient à la porte, guettant par la fenêtre, épiant par le treillis. Il vient à la fois comme l'Époux du *Cantique* (2, 9) et comme le bûcheron qui coupe l'arbre trouvé sans fruits. Il vient comme le « plus fort » (*Matthieu* 3, 11) qui désarme « le fort » (12, 28) et s'empare de ses biens. Il vient comme le Juge eschatologique qui brûlera la bale au feu « jamais éteint » (3, 12).

Notons bien que Jean ne dit pas : « Faites-vous baptiser et vous échapperez à la colère qui vient. » Tenter d'y échapper, c'est justement ce qu'il reprochait tout à l'heure aux Pharisiens et aux Sadducéens. Si Celui qui doit venir vient pour le jugement, le baptême de Jean n'a pas pour but de détourner ce jugement, mais bien de l'accepter dans toute sa rigueur : accepter d'avoir à *passer par la mort* sans connaître précisément l'issue de ce passage.

Le plus étonnant est que cette perspective redoutable n'est pas acceptée par quelques individus seulement : c'est, souligne Luc, seul des trois Synoptiques à relever ce point, « tout le peuple » qui se fait baptiser (*Luc* 3, 21). Signe indubitable que la prédication de Jean a pleinement atteint son but et que l'avènement qu'elle annonçait peut maintenant se produire.

Accomplir la justice

De fait, aussi soudaine que celle de Jean, et comme lui suscitée par Dieu – Matthieu en souligne à dessein la similitude en employant le même verbe (voir 3, 1 et 3, 13) –, c'est maintenant l'apparition de Jésus. Compte tenu de ce qui précède, le sens de cette apparition semble clair : le Juge était annoncé, et le voilà qui vient, et avec lui vient le jugement, la colère de Dieu.

Le Juge est là, mais il se tait – comme plus tard, devant ses juges, il gardera le silence. Et voilà que, non content de se taire, il s'avance à son tour pour se soumettre en *dernier* (puisque tous ont été baptisés avant lui) au même rite que les autres. Matthieu est le seul à nous rapporter la stupéfaction de Jean, mais le quatrième évangile la sous-entend en faisant dire après coup au Baptiste : « et moi je ne le connaissais pas » (1, 31). La connaissance qu'il croyait avoir de Jésus a été en effet prise en défaut, puisqu'il a vu le Juge se soumettre au jugement. C'est alors que Jésus répond à Jean-Baptiste : « Laisse à présent. Ainsi il nous convient d'accomplir toute justice » (*Matthieu* 3, 15).

————— *Pour une lecture théologique du baptême de Jésus* —————

Cette réponse décrit avec précision l'itinéraire du disciple. Celui-ci, en effet, doit apprendre d'abord à laisser à Dieu et au Christ l'entière initiative sur sa vie ; après quoi il deviendra capable de travailler aux œuvres de Dieu en y coopérant à son tour. Le « je » du Christ deviendra un « nous ». « Ce n'est pas moi qui travaille, écrira Paul, c'est la grâce de Dieu avec moi » (1 *Corinthiens* 15, 10). Dès ce moment, le Baptiste, de prophète, devient disciple ; et, de disciple, il deviendra *témoin*. Il sera témoin devant les prêtres et les lévites envoyés vers lui (*Jean* 1, 19-34) ; il le sera surtout devant Hérode le tétrarque (*Matthieu* 14, *Marc* 6) en préfigurant par sa mort la passion de son Seigneur.

Le Seigneur et le disciple accompliront ensemble la justice. Dans le second et le troisième Isaïe, ce mot revêt une double signification : tantôt il est question de pratiquer la justice, et il s'agit alors de l'observation par l'homme des commandements de Dieu ; tantôt « la justice n'est autre que l'intervention salvifique de la miséricorde divine, intervention dont le prophète proclame la proximité » (A. Feuillet). C'est la révélation gratuite de cette justice divine qui permettra aux hommes d'y avoir accès et d'observer les commandements. « Ne pensez pas que je vienne détruire la loi ou les prophètes. Je ne viens pas détruire, mais accomplir » (*Matthieu* 5, 17) : nous sommes ici très exactement à ce point de l'accomplissement qui permettra aux hommes de devenir justes et de produire des fruits de justice.

L'accomplissement de la justice tel que Jésus le conçoit consiste à se mettre au rang des pécheurs. Et cela est « convenable », comme l'*Épître aux Hébreux* déclare « convenable » que Dieu « rendit parfait par des souffrances le Chef qui devait guider [les hommes] vers leur salut » (2, 10). La « convenance » dont il s'agit ici n'est pas, c'est trop clair, de l'ordre de la sagesse humaine, mais de l'ordre de la sagesse divine, et de la réalisation du plan de Dieu. C'est le même accord intérieur avec le plan de Dieu que montrera Marie de Béthanie en acceptant une mort qu'elle devrait rejeter comme l'avait fait Pierre (« non, cela ne t'arrivera pas ! » – *Matthieu* 16, 22), et en manifestant cette acceptation par le geste hautement symbolique de l'onction du corps de Jésus. Lorsque Jésus authentifie ce geste, il emploie, comme dans le récit du baptême, un verbe signifiant « laisser » ou « laisser faire » : « laisse-la » (*Jean* 12, 7). Pour l'heure, bien qu'il soit encore loin d'un consentement aussi total, Jean-Baptiste « laisse faire ». Il laisse Jésus prendre l'initiative

ÉDITORIAL _____ **Jean-Pierre Batut**

d'accomplir la justice en se faisant jusqu'au bout semblable aux pécheurs : à dater de ce jour, si bas que descende le regard de Dieu dans la misère des hommes, c'est sur son propre Fils qu'il viendra se poser.

Le Baptême, acte du Christ

Il faut toutefois se rappeler un point qui est loin d'être un détail. Jésus, à la différence de tous les autres, n'a pas confessé ses péchés : « Qui d'entre vous, dira-t-il, me convaincra de péché ? » (*Jean 8, 46*). Sa solidarité avec les pécheurs n'en est pas diminuée pour autant : ce qui se dévoile ici, c'est l'infinie condescendance de son amour pour eux.

La liberté souveraine de son initiative oblige du moins à écarter sans hésitation l'interprétation de l'épisode du baptême comme un récit de vocation. Il y manque en effet deux éléments fondamentaux des récits de vocation : l'appel de Dieu et la réponse de l'homme. Ici, tout ressortit à l'initiative de Jésus. Par le fait même, l'interprétation « adoptianiste » – qui verrait dans le moment du baptême celui où Jésus « devient » Fils – est tout autant à exclure (nous y reviendrons tout à l'heure). Ici, chose incroyable, Dieu ratifie, mais ne crée pas, comme Jésus, par exemple, créera les apôtres (« il en fit douze », *Marc 3, 14*). Dans l'Ancien Testament, nous n'avons qu'un seul exemple d'un événement aussi inouï où l'homme, de son propre chef, prend l'initiative de se présenter devant Dieu pour accomplir sa justice et où Dieu se contente de prendre acte de cette initiative : il s'agit de ce qu'on a coutume d'appeler la « vocation » d'Isaïe – vocation qui n'en est pas une, à la différence de celle de tous les autres prophètes, puisque Isaïe n'est appelé par personne. Purifié, il est vrai, au préalable de son péché, Isaïe répond hardiment à Dieu qui s'interroge en lui-même – « qui enverrai-je ? qui ira pour nous ? » – en disant : « Me voici, envoie-moi ! » (*Isaïe 6, 8*). Il préfigure dès lors un plus grand que lui, celui qui, s'appliquant à lui-même les paroles du psaume, déclarera un jour : « Tu ne voulais ni sacrifice ni oblation, mais tu m'as ouvert l'oreille ; tu n'exigeais ni holocauste ni victime, alors j'ai dit : « Voici, je viens ». Au rouleau du livre il m'est prescrit d'accomplir tes volontés » (*Psaume 39, 7-9*). Celui-là, c'est le Christ, qui « accomplit les volontés », c'est-à-dire réalise le plan de Dieu : lui, le Grand Prêtre qui nous sanctifie « par l'oblation de [son] Corps, une fois pour toutes » (*Hébreux 10, 10*).

Pour une lecture théologique du baptême de Jésus

Si le signe du baptême de Jésus est d'une telle densité, il est à peine nécessaire de préciser qu'il faut se garder de le lire comme un simple exemple d'humilité que Jésus donnerait à ses disciples. Le réduire à cela serait laisser de côté son caractère figuratif du Mystère pascal. La Croix n'est pas un exemple, elle est un acte efficace : s'il en découle des comportements concrets pour celui qui croit au Christ, l'enjeu est bien d'*entrer* dans cet acte, non d'y ajouter quoi que ce soit. Il ne s'agit pas, comme a pu le faire croire une lecture erronée de saint Paul, de « *compléter dans ma chair* ce qui manque aux souffrances du Christ » (*Colossiens* 1, 24), mais de « *compléter ce qui, en ma chair* » manque à ces souffrances. En elles-mêmes en effet, elles sont complètes et définitives. Il ne leur manque que d'être accueillies dans chacune de nos existences par un libre consentement sans lequel, si efficaces qu'elles soient, elles ne pourront déployer leurs effets ni chez Paul lui-même, ni chez ceux qui sont confiés à son ministère.

Du baptême à la descente de l'Esprit de filiation

Comme tout baptême pratiqué par Jean, le baptême reçu par Jésus se déroule en deux temps : une descente et une remontée. Pour Jésus, la descente préfigure la passion, la remontée la résurrection. Mais, au contraire de ce qui s'est produit pour le reste du peuple, l'épisode ne s'arrête pas là : la remontée achevée, une *théophanie*³ la suit, manifestant que le geste de Jésus a été agréé par Dieu.

Toute théophanie biblique est précédée d'un suspens, d'un silence solennel annonçant la venue de Dieu : « Lorsque l'Ange ouvrit le septième sceau, il se fit un silence dans le ciel, environ une demi-heure... » (*Apocalypse* 8, 1). Il en va de même ici : « Or, tout le peuple baptisé, Jésus aussi, baptisé, prie. S'ouvre le ciel. Descend l'Esprit saint, sous forme corporelle, comme une colombe, sur lui. Et une voix survient du ciel : "Tu es mon Fils : moi, aujourd'hui, je t'ai engendré" » (*Luc* 3, 21-22). En dehors de la mention, propre à Luc, de la prière de Jésus, et de la citation du psaume 2 (Matthieu et Marc préfèrent quant à eux citer le premier chant du Serviteur qui porte les péchés de son peuple – *Isaïe* 42, 1), le témoignage des évangiles concorde : l'Esprit saint descend sur Jésus et sa filiation divine est publiquement attestée par le Père.

3. Voir l'article de Michaël FIGURA : « Le baptême de Jésus comme révélation du Dieu trinitaire », p. 35.

ÉDITORIAL _____ **Jean-Pierre Batut**

Nous arrivons ici au point le plus délicat de la lecture de l'épisode du baptême. Si l'on écarte l'impasse exemplariste (Jésus se soumet au baptême pour nous donner un bel exemple d'humilité), il faut en effet se demander ce qui *lui* arrive dans ce mystère – en d'autres termes, s'il en ressort différent, et si cet épisode inaugural marque dans son devenir humain une étape qualitative. Mais le risque, dont l'histoire théologique démontre qu'il n'est pas vain, est alors de verser dans l'adoptianisme, cette hérésie qui consiste « à voir dans le Christ, non pas Dieu fait homme, mais un homme spécialement adopté par Dieu » (Louis Bouyer). Or cette idée, opposée à la foi chrétienne, s'est toujours arc-boutée sur le récit du baptême : à partir de la descente visible de l'Esprit sur Jésus, il est tentant et même naturel de conclure qu'il ne le possédait pas avant, et par conséquent qu'il n'était pas vraiment Fils – car l'Esprit saint est l'Esprit de *filiation* (voir *Romains* 8, 15).

« Tu es mon Fils »

Le lien entre le baptême et la filiation de Jésus est commun aux trois Synoptiques, qui utilisent tous le titre de « Fils » au moment de la théophanie. La différence, comme nous l'avons indiqué, réside dans les références scripturaires auxquelles ils ont recours.

1. Matthieu et Marc se réfèrent l'un et l'autre au premier chant du Serviteur en Isaïe : « Voici mon Serviteur que je soutiens, mon Élu en qui mon âme se complaît. J'ai mis sur lui mon esprit » (*Isaïe* 42, 1). Le passage par la version grecque, qu'utilisent nos auteurs pour citer l'Ancien Testament, est ici décisif : en traduisant l'hébreu *ebed* par *pais*, les Septante ont rendu possibles deux interprétations d'*Isaïe* 42, car le grec *pais* signifie à la fois *serviteur* et *enfant*. Or c'est le second sens, celui d'*enfant*, que choisissent les évangélistes, et qui leur permet de citer le texte d'Isaïe en le référant au statut filial de Jésus : « Celui-ci est mon *Fils*, l'Aimé, en qui je me plais » (*Matthieu* 3, 17) ; « Tu es mon *Fils*, l'Aimé, en toi je me plais » (*Marc* 1, 11). Il est clair que cela ne veut pas dire qu'ils oublient le premier sens, car c'est bien en se faisant *serviteur* obéissant au Père que Jésus accomplira sa filiation dans son existence humaine.

2. Luc, pour sa part, fait un choix différent, et réfère la parole du Père au psaume 2, 7 : « J'énoncerai le décret du Seigneur. Il m'a dit : Tu es mon Fils, moi, aujourd'hui, je t'ai engendré. »

Pour une lecture théologique du baptême de Jésus

Sachant que le psaume 2 décrit un rite de couronnement au cours duquel le roi est censé recevoir de Dieu une filiation adoptive, on est en droit de se demander pour quelle raison Luc l'a préféré au premier chant du Serviteur. N'était-ce pas prêter le flanc davantage encore aux interprétations ébionites, c'est-à-dire judaïsantes, qui rejettent les évangiles de l'enfance pour rattacher la filiation du Christ à la descente sur lui de l'Esprit au baptême ?

Pour comprendre le passage de *Luc* 3, 22, il faut le compléter par un discours central des *Actes des Apôtres*. Dans son « second livre », après avoir déjà appliqué à l'histoire de la passion les premiers versets du psaume 2 (*Actes* 4, 25-28), Luc utilise à nouveau ce même psaume lorsqu'il nous rapporte la prédication de Paul devant les Juifs pour désigner l'intronisation pascale de Jésus : « Et nous, nous vous annonçons la Bonne Nouvelle : la promesse faite à nos pères, Dieu l'a accomplie en notre faveur à nous, leurs enfants : il a ressuscité Jésus. Ainsi est-il écrit dans les psaumes : *Tu es mon Fils, moi-même aujourd'hui je t'ai engendré* » (*Actes* 13, 32-33).

La cohérence des références lucaniennes au psaume 2, celle de l'évangile et celles des *Actes*, met en évidence le but poursuivi par l'évangéliste. Là où Matthieu et Marc insistent davantage sur la reconnaissance du Serviteur comme Fils à l'intérieur de son abaissement, Luc oriente directement notre regard vers l'acte par lequel le Père exalte à sa droite, dans la résurrection, le Messie contre lequel les rois de la terre ont « conspiré » (voir *Psaume* 2, 2). Il est donc clair, chez lui comme chez les autres, que la désignation filiale introduite par la descente de l'Esprit sur Jésus ne met pas en question la génération éternelle du Verbe : elle vise spécifiquement ce qui arrive à Jésus lorsque le Père, en le ressuscitant, lui rend justice, après qu'il a été « compté parmi les criminels » et qu'on a pu le croire rejeté par Dieu, « alors qu'il portait le péché des multitudes et qu'il intercédait pour les criminels », comme l'affirme le quatrième chant du Serviteur (*Isaïe* 53, 12).

Résurrection et engendrement

La résurrection est donc tout autre chose que l'engendrement éternel du Verbe : l'erreur adoptianiste est de conduire à les confondre. Mais si leur différence est claire, l'usage fait par Luc du psaume 2 nous oblige maintenant à nous interroger sur le *rapport* que peuvent avoir entre elles ces deux réalités : si ce rapport ne nous paraît pas

ÉDITORIAL Jean-Pierre Batut

très clair, il devait l'être du moins pour les auditeurs juifs du discours de saint Paul, puisque ce dernier comptait sur la référence au psaume 2 pour les convaincre que Dieu avait ressuscité Jésus.

Un autre écrit du Nouveau Testament qui s'adresse à des chrétiens issus du judaïsme corrobore cette idée. Il s'agit de l'*Épître aux Hébreux*, et tout particulièrement de son prologue :

Après avoir... parlé jadis aux Pères par les prophètes, Dieu, en ces jours qui sont les derniers, nous a parlé par *le Fils* qu'il a établi héritier de toutes choses... Ce Fils qui soutient l'univers par sa parole puissante, ayant accompli la purification des péchés, s'est assis à la droite de la Majesté dans les hauteurs, devenu d'autant supérieur aux anges que *le Nom qu'il a reçu en héritage* est incomparable aux leurs. Auquel des anges, en effet, Dieu a-t-il jamais dit : *Tu es mon Fils, moi, aujourd'hui, je t'ai engendré?* (*Hébreux* 1, 1-5a).

En ces jours qui sont les derniers, Dieu nous a donc parlé par *le Fils*, et, ce dernier ayant accompli sa mission, il lui a conféré le *Nom de Fils*. Tout se passe comme si Celui qui depuis toujours *était* Fils, celui-là, après avoir accompli la purification des péchés, *devenait* Fils d'une manière nouvelle.

En quel sens le devient-il? Selon le témoignage unanime du Nouveau Testament, la glorification du Christ ne lui donne pas une filiation qu'il n'aurait pas possédée auparavant. Et cependant, le texte aux Hébreux nous indique sans doute possible que la réception du Nom de Fils n'est pas purement déclarative, comme s'il s'agissait seulement d'en informer l'humanité. Dans l'aujourd'hui de la résurrection, elle opère en Jésus une véritable transformation. En effet, « Jésus, tout en étant le Fils, a mené sa vie terrestre dans une condition de serviteur. Au lieu d'être complètement assumée dès le début dans la gloire de la filiation, son humanité se situait au niveau de la nôtre. La filiation divine comporte, de soi, l'immortalité; c'est une vie qui ne connaît pas de fin. Mais Jésus a pris le chemin de la mort; il lui a fallu prier pour être sauvé de la mort et il a été exaucé, mais en passant par la mort même (*Hébreux* 5, 7); c'est ainsi qu'il a obtenu que la puissance de vie indestructible pénétrât son humanité tout entière. Sa nature de chair et de sang avait besoin d'être transformée et régénérée. Et en vérité, c'était précisément dans ce but qu'il avait pris une nature semblable à la nôtre : afin de la transformer et de l'élever à la pleine dignité de Fils. »

Pour une lecture théologique du baptême de Jésus

Ces réflexions d'Albert Vanhoye⁴ récapitulent le sens de la citation du psaume 2. L'abaissement inconcevable du Fils éternel lui vaut, dans son exaltation pascale, la *communication à son humanité de ses prérogatives filiales*, et cette communication est attestée par la vie incorruptible dont il jouit désormais. On peut donc dire légitimement que Celui qui a toujours été Fils de Dieu selon sa nature divine devient maintenant Fils de Dieu selon son humanité. De même que l'engloutissement dans les eaux du Jourdain préfigurait la mort vers laquelle Jésus allait librement s'avancer, de même la parole paternelle d'intronisation filiale préfigure à son tour la transfiguration de son humanité par la puissance de l'Esprit.

Le fondement de la mission du peuple messianique

Mais il va de soi qu'une telle communication des prérogatives filiales ne profite pas qu'à Jésus, mais surtout à nous. L'humanité qu'il a assumée ne lui était en rien nécessaire, si ce n'est pour devenir l'instrument de notre rédemption, résurrection et *filialisation*.

À cet égard, un autre parallèle s'impose à qui médite la scène du baptême rapportée par saint Luc : le parallèle entre le chapitre 3 de l'évangile et le chapitre 1 des *Actes des Apôtres*, lorsque, réunis dans la chambre haute, tous d'un même cœur se tiennent en prière avec Marie, Mère de Jésus (voir *Actes* 1, 14). De même en effet que Jésus, baptisé par Jean, a demandé sur lui-même dans la prière la descente de l'Esprit, de même l'Église, s'appuyant sur la promesse de son Seigneur, a attendu dans la prière le même don divin. Et de même que l'Esprit a reposé sur Jésus, de même il repose maintenant sur l'Église qui est son Corps.

Il s'agit de l'Esprit de filiation, déjà donné en plénitude. Mais, au regard de la gloire future que nous attendons, le don de l'Esprit n'est encore réalisé qu'à titre d'« arrhes » ou de « gage ». Le serviteur, en effet, n'est pas au-dessus du maître (voir *Jean* 15, 20), et les tribulations par lesquelles celui-ci est passé affecteront aussi celui-là.

Jésus, en réalité, a reçu deux baptêmes, et non pas un seul. Le premier est reçu de Jean, le second sera reçu de ceux qui le mettront à mort. « Un baptême ! J'ai à être baptisé ! Et combien je suis oppressé jusqu'à ce qu'il soit accompli ! » (*Luc* 12, 50).

4. A. VANOYE, *Situation du Christ*, Paris, Éditions du Cerf 1969, 144.

ÉDITORIAL Jean-Pierre Batut

Quelle est la situation du Christ entre le baptême au Jourdain et le baptême de la passion? Revenons au moment où, à la prière de Jésus, l'Esprit saint descend sur lui, envoyé par le Père. La Trinité tout entière se manifeste dans cette théophanie, mais dans un ordre bien précis où le Fils apparaît comme le destinataire ultime : le Père envoie, l'Esprit est envoyé, le Fils reçoit le don. Nous avons donc la séquence trinitaire suivante : Père-Esprit-Fils.

Cet ordre d'énumération des personnes trinitaires n'est pas celui auquel nous sommes habitués lorsque nous récitons le Credo, et déjà lorsque nous lisons la finale de l'évangile de Matthieu : « Allez, faites disciples toutes les nations, baptisez-les dans le nom du Père, et du Fils, et du Saint Esprit » (*Matthieu 28, 19*). Nous avons donc affaire à deux schémas trinitaires différents, dans lesquels le Père est toujours la première personne énoncée, mais où le Fils et l'Esprit n'occupent pas la même place.

On a pu parler à ce propos d'« inversion trinitaire » (Balthasar). Sans être obligé de recourir à cette expression, il est aisé de remarquer que l'ordre trinitaire Père-Esprit-Fils a partie liée avec la mission de Jésus. Cet ordre, qui se manifeste d'ailleurs dès le moment où est annoncée à Marie la conception de son Fils (« Esprit saint viendra sur toi, Puissance du Très-Haut te prendra sous son ombre ; ainsi ce qui va naître, saint, sera appelé Fils de Dieu » (*Luc 1, 35*), est celui qui permet au Fils de devenir *obéissant au Père dans l'Esprit*, et par conséquent d'accomplir sa mission sur la terre.

Dès que s'annonce la glorification pascale, c'est l'ordre trinitaire Père-Fils-Esprit qui réapparaît : « Lorsqu'il viendra, l'Esprit de vérité que je vous enverrai d'auprès du Père, il témoignera pour moi » (*Jean 15, 26*). Dans cette position trinitaire liée à sa glorification, Jésus dispose en effet d'un pouvoir qu'il n'avait pas durant sa vie terrestre : celui de *donner l'Esprit*. Certes, avant sa résurrection, Jésus possède déjà l'Esprit, mais non point de manière à pouvoir le répandre. C'est pourquoi saint Jean n'hésite pas à dire : « il n'y avait pas encore d'Esprit, parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié » (7, 39).

Or, si l'on y réfléchit, cette situation trinitaire de Jésus dans sa vie publique n'est pas sans ressemblance avec celle de l'Église dans son pèlerinage sur la terre. Peuple de Dieu et Corps du Christ, elle est le peuple messianique sur qui repose l'Esprit saint. Mais cet Esprit qui est à l'œuvre en elle, et qu'elle communique certes, elle ne peut le donner que de manière *sacramentelle*, non de manière *universelle*. Il en va de même pour le Corps du Christ, qui est donné très réelle-

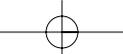
Pour une lecture théologique du baptême de Jésus

ment dans l'Eucharistie, mais à la manière d'un gage de la gloire à venir. Dans l'un comme dans l'autre cas, l'Église se manifeste *in via*, habitée très réellement par son Seigneur, mais ne voyant pas encore qu'il soit tout en tous, et cheminant elle-même vers sa propre plénitude.

On comprend ainsi de quelle manière le chrétien est un autre Christ. Durant son pèlerinage terrestre, il est lui aussi sous le régime de l'obéissance, obéissant au Père dans l'Esprit. Même s'il a reçu⁵ bien plus que le baptême de Jean, celui-ci, à cause de Jésus, est devenu pour lui le paradigme de ce qu'il doit être et faire à partir de son propre baptême : il lui a ouvert la voie de l'*imitatio Christi*, avec la même assurance que son Seigneur d'être reconnu par Dieu comme fils bien-aimé, objet de sa complaisance, et investi par lui de sa mission dans le monde.

Jean-Pierre Batut, né en 1954. Ordonné prêtre en 1984 pour le diocèse de Paris. Curé de la paroisse Sainte-Jeanne-de-Chantal. Professeur de théologie dogmatique au Studium du séminaire de Paris. Thèse de doctorat en théologie sur « Pantocrator, Dieu le Père tout puissant, Recherche sur une expression de la foi dans les théologies anténicéennes ». Membre du comité de rédaction de *Communio*.

5. Voir l'article de Richard MACHAN : « L'accomplissement du baptême de Jésus-Christ », p. 61.



Communio, n° XXX, 1 – janvier-février 2005

Franciszeck MICKIEWICZ

Mystère de la vie publique de Jésus Mystère de la lumière de Dieu

DANS sa lettre apostolique *Rosarium Virginis Mariae*, le pape Jean-Paul II écrit :

« Parmi tous les mystères de la vie du Christ, le Rosaire, tel qu'il s'est forgé dans la pratique la plus courante approuvée par l'autorité ecclésiastique, n'en retient que quelques-uns. Ce choix s'est imposé à cause de la trame originare de cette prière, qui s'organisa à partir du nombre 150, correspondant à celui des psaumes. Afin de donner une consistance nettement plus christologique au Rosaire, il me semble toutefois qu'un ajout serait opportun ; tout en le laissant à la libre appréciation des personnes et des communautés, cela pourrait permettre de prendre en compte également les mystères de la vie publique du Christ entre le Baptême et la Passion.¹ »

De fait, jusqu'à présent la méditation du rosaire sur les mystères du salut s'est arrêtée à certains événements tels que l'enfance, la passion et la résurrection de Jésus, y ajoutant la vérité sur l'élévation de Marie à la gloire du ciel, mais elle est passée complètement à côté de la vie publique du Christ, alors qu'il en est largement fait état dans les évangiles qui nous éclairent sur la vie de Jésus, sur sa personne et nous révèlent sa mission de sauveur et de messie. Une initiative assez audacieuse et inspirée du Saint Père a augmenté le

1. JEAN-PAUL II, *Rosarium Virginis Mariae*, p. 19.

BAPTÊME DE JÉSUS ET VIE TRINITAIRE – Franciszek Mickiewicz

rosaire traditionnel d'une partie, en y ajoutant cinq mystères *lumineux*. Nous voudrions, dans cet article, approfondir notre réflexion sur la vie publique de Jésus, étant entendu que l'on ne pourra pas tout y aborder.

Reprenant de façon synthétique la grande richesse de la vie publique de Jésus, nous appuierons notre réflexion sur une triade constituée de trois pôles : *le mystère, la révélation, la lumière (mystèrion, apokalypsis, phôs)*, qui apparaissent à plusieurs reprises dans les évangiles et jouent un grand rôle dans la compréhension de la personne et de la mission de Jésus-Christ.

La vie publique de Jésus comme révélation du mystère caché

Révélant sa présence au coeur du peuple élu, Dieu découvre progressivement son visage et conduit son peuple à une meilleure compréhension de sa volonté et de son action. Tous les livres saints de l'Ancien Testament ont pour but de rendre plus proche de l'homme la longue histoire d'un Dieu qui se révèle et de répondre à la question fondamentale qui se pose à lui : qui est en réalité le Dieu d'Israël, quelle est sa relation avec le peuple qu'il a choisi comme son bien, et quelle doit être l'attitude de l'homme envers lui ? Il n'est donc pas étonnant que J. Schreiner ait consacré la totalité de sa *Théologie de l'Ancien Testament*, d'une façon exclusive, à Dieu Yahwé, en faisant remarquer dans l'introduction de son ouvrage que « Yahwé se trouve au début, au milieu et à la fin de ce que veut exprimer l'Ancien Testament ². »

Les livres de l'Ancien Testament ne découvrent pas totalement la face de Dieu. L'auteur du préambule de l'Évangile de Jean affirme que « nul n'a jamais vu Dieu » (*Jean* 1, 18), reprenant ainsi une vérité qui est un dogme spécifique de l'Ancien Testament. Même à Moïse, avec qui il parle « face à face, comme un homme parle à son ami » (*Exode* 33,11), Dieu dit « Tu ne peux pas voir ma face, car l'homme ne peut me voir et vivre » (*Exode* 33,20 ; voir aussi *Juges* 13, 22). Dans les évangiles synoptiques, Jésus lui-même exprime cette vérité avec un vocabulaire qui rappelle fortement le

2. J. SCHREINER, *Théologie de l'Ancien Testament*, Warszawa 1999, p. 12.

Mystère de la vie publique de Jésus

style de Jean : « Nul ne connaît bien le Père, sinon le Fils et à qui le Fils veut le révéler (apokalypsaï) » (*Matthieu* 11, 27 ; voir *Luc* 11,22). À la lumière de sa passion, de sa mort et de sa résurrection, les apôtres ont pu comprendre que leur maître a voulu accomplir jusqu'au bout le dessein de Dieu (ce que Luc développe dans les deux livres qu'il a écrits) : sauver les hommes par le sang versé sur la croix, et leur obtenir ainsi le pardon des péchés (voir *Actes des Apôtres* 5, 31-32 ; 10, 43 ; 1 *Pierre* 1, 19), les combler d'une nouvelle vie et enfin instaurer une nouvelle création que le monde attend depuis le commencement des temps (voir *Romains* 8, 18-24 ; 2 *Corinthiens* 5, 17 ; *Galates* 6,15). Mais la rédemption n'est pas l'unique but de la venue au monde du Fils de Dieu.

Son enseignement, d'abord recueilli dans une tradition orale par l'Église primitive et ensuite mis par écrit dans les évangiles mais également transmis sous la forme d'une parole plus large, fait bien comprendre que le but de sa vie publique a été la pleine révélation de Dieu et de sa volonté, telle qu'il l'avait personnellement interprétée, afin que la vie morale de ses disciples puisse atteindre les sommets de la perfection.

Jésus est conscient que Dieu et son Royaume sont constamment cachés par le mystère (*mystêrion*), que les hommes ne peuvent pas comprendre par eux-mêmes (voir *Matthieu*, 13, 11). C'est pourquoi il a placé son Père et sa souveraineté sur toute la création au cœur de son enseignement. Il a ainsi révélé Dieu non seulement comme le créateur et le maître de l'univers, mais aussi comme le Père miséricordieux, qui aime chaque homme d'un amour infini. Sa révélation a pu atteindre la plénitude, avant tout parce que, par sa compétence et son autorité, il a surpassé tous les envoyés de Dieu qui l'avaient précédé. Il n'a pas seulement proclamé les paroles du ciel, ce qui était la mission spécifique propre aux prophètes jusqu'alors. En lui, la parole de Dieu adressée aux hommes est advenue historiquement, prenant une forme visible, devenant une lumière brillante qui a repoussé les obscurités du mensonge, du péché et de la mort. Étant l'unique et véritable Fils de Dieu, il connaissait ce qui est en Dieu d'une manière absolue et intime, dans la mesure où cette connaissance faisait partie de sa nature. C'est pourquoi l'auteur du prologue de l'évangile de Jean, après avoir affirmé que « Dieu, nul ne l'a vu, jamais » est en mesure de reconnaître que « le Fils unique, lui qui est dans le sein du Père, lui, s'en est fait l'interprète » (*Jean* 1,18). Le dernier verbe, *exêgêsato*, dans la littérature judéo-hellénistique,

BAPTÊME DE JÉSUS ET VIE TRINITAIRE – Franciszek Mickiewicz

signifie l'explication ou l'interprétation du droit, et dans l'évangile de Jean, il donne à comprendre, que Jésus à travers toute sa vie publique n'a fait qu'interpréter le Père, révélant son mystère rédempteur³. Cette phrase présente également la mission du Fils de Dieu : il a été envoyé par son Père, afin de transmettre la Parole de Dieu à l'homme et révéler les vérités les plus profondes de Dieu (voir *Jean* 3, 34). Son enseignement possède à cause de cela une dimension très personnelle, appuyée sur une connaissance profonde et intime (*Matthieu* 11, 27).

En lisant le récit des évangiles, nous pouvons remarquer que la révélation transmise par Jésus reste voilée par le rideau du *mystère* jusqu'à la fin de sa vie publique. Il en va ainsi principalement parce que lui seul, par sa personne, peut soulever le voile du silence. Cette façon de faire se voit surtout dans l'évangile de Marc et depuis W. Wrede, elle est appelée par les théologiens « le mystère messianique ». Dès le début, Jésus ordonne aux esprits mauvais de se taire car « ils savaient qui il était » (*Marc* 1, 34 ; voir aussi 1, 25 ; 3, 12). De même avec les apôtres, après la profession de foi publique de Pierre, il recommande sèchement « de ne parler de lui à personne » (8, 30 ; 9, 9). Ce qui arrive souvent aussi quand il accomplit des miracles, même quand des foules en ont été témoin ; alors qu'il est très difficile dans de telles conditions de ne rien divulguer, il insiste pour que les gens ne disent rien à personne de ce qu'ils ont vu (1, 44 ; 5, 43 ; 7, 36 ; 8, 26). En outre, plus d'une fois il voyage *incognito* (9, 30), et quand il enseigne aux foules on a l'impression qu'il ne dit pas tout : « Mais, à part, à ses propres disciples, il expliquait tout » (4, 34 ; voir aussi 7, 17-18 ; 9, 30-31 ; 10, 10). De plus Marc suggère à ses lecteurs, que le fait de parler par paraboles n'avait pas pour but de faciliter la compréhension des mystères du Royaume de Dieu, mais de les cacher : « À vous, est donné le mystère du Royaume de Dieu. À ceux du dehors, tout arrive en paraboles, pour que, regardant, ils regardent et ne voient pas, entendant, ils entendent et ne comprennent pas » (*Marc* 4, 11-12).

Ainsi donc l'activité de Jésus présente de manière paradoxale « l'économie du salut sous l'aspect d'un mystère », qui oblige l'homme à un effort de compréhension et d'acceptation.

3 Voir F. MICKIEWICZ, *Jésus-Christ – Témoin du Saint et du Juste (Apocalypse 3,14)*, dans : *Le Mystère de la Trinité*, coll. *Communio* 13 (rééd. Balter, S. Dusza, F. Mickiewicz), Pozan 2000, pp. 246-247.

Mystère de la vie publique de Jésus

Le mystère de Jésus a besoin d'une révélation

Considérant le paradoxe du mystère de Jésus, on peut affirmer que Jésus ne découvre pas tout de suite sa mission messianique, car il veut la cacher à ceux qui en sont indignes, à ceux qui ne sont pas prêts à comprendre et accepter le but et le sens de son activité rédemptrice. Dans les représentations de l'époque, les Juifs voyaient le Messie surtout comme un chef politique et un guerrier valeureux. Ils pensaient qu'il allait chasser les Romains, délivrer le pays de l'occupation et prendre le pouvoir royal.

Pendant la vie publique de Jésus, il est arrivé que certains aient mal compris sa mission (voir *Marc* 11, 9-10 ; 24, 21). On le voit même à Césarée de Philippe, où après avoir affirmé sa foi en Jésus comme Messie, Pierre demande à son Maître de ne jamais parler de la croix (*Marc* 8, 29-33). Quand Jésus essaye de cacher le mystère de sa dignité et sa vraie mission, c'est donc pour éviter une interprétation politique et nationaliste de son enseignement de la part des Juifs.

Une autre raison qui explique l'attitude de Jésus se trouve dans la dureté du cœur (*pôrôsis tês kardias*) de ses auditeurs, qui se scandalisaient parfois de sa façon d'être avec les pauvres et les petits (*Marc* 3, 5-6) ; non seulement ils ne voyaient pas dans les miracles accomplis par lui des signes de Dieu, mais en plus ils les interprétaient comme des actions de Satan (3, 22). C'est pourquoi Jésus n'a jamais répondu aux sollicitations de ceux qui lui réclamaient des miracles pour le mettre à l'épreuve (*Matthieu* 16, 1-4 ; *Marc* 8, 10-13). Parmi les incrédules se trouvent des parents de Jésus ainsi que les habitants de sa ville d'origine, Nazareth. Les premiers, à la vue de son activité qui leur paraît de plus en plus inquiétante, ont peur pour sa santé psychique et disent : « Il a perdu le sens » ainsi que le note Marc avec une audace inhabituelle chez les évangélistes (*Marc* 3, 21). D'autres ne voyaient en lui que leur ancien voisin, le fils de Marie et de Joseph « et ils étaient choqués à son sujet » (*Matthieu* 13, 57). Leur manque de foi a fait qu'il a cessé son activité parmi eux « (sauf pour peu d'invalides : il impose les mains et guérit). Et il s'étonna de leur manque de foi » (*Marc* 6, 5-6).

Mais la plus grande tristesse de Jésus venait de ce que même ses disciples les plus proches ne comprenaient pas son enseignement et ce qu'il était réellement (voir *Marc* 4, 41). Et c'est encore Marc qui insiste de façon très directe sur l'incompréhension des apôtres : « leur esprit est endurci » de sorte qu'ils n'ont pas compris la multiplication des pains (*Marc* 6, 52 ; 8, 17). Ils manquaient de foi et

BAPTÊME DE JÉSUS ET VIE TRINITAIRE – Franciszek Mickiewicz

malgré la présence de Jésus à leurs côtés, « grand thaumaturge », ils avaient peur (4, 40). Comme l'écrit J. Kudaszewicz, « l'évangile de Marc ne justifie ni n'embellit les actes des disciples, même les plus importants ; on n'y trouve pas une miette de cléralisme. Les disciples avec leurs faiblesses sont nus devant le Seigneur, qui constate leur incompréhension ». H. Langkammer n'est pas plus tendre avec eux et confirme : « Le regard très terre-à-terre des disciples les a empêchés de reconnaître la divinité de Jésus, car son idéal ne correspondait pas à leur représentation humaine de Jésus, qui ne laissait pas de place à la grâce de la foi ».

Devant leur cœur fermé et leur incompréhension, Jésus réagit par la tristesse et la colère (*Marc*, 3, 5), par de sévères réprimandes (8, 33), ou même en se fâchant (10, 14), mais jamais on ne le voit se décourager. Au contraire, tout au long de son enseignement, patiemment et lentement, il introduit les apôtres et le peuple à la compréhension de sa mission. Il est vrai que « personne ne connaît le Fils sinon le Père » (*Matthieu* 11, 27) et qu'il n'y a que lui qui puisse révéler aux hommes le mystère de son origine. Jusqu'à la résurrection de Jésus, les apôtres n'étaient pas en mesure de comprendre la mission de salut, qu'il devait, ainsi qu'il l'avait dit, accomplir par la souffrance sur la croix (voir *Marc* 8, 31). Les paroles reçues dans l'enseignement ne pouvaient suffire pour briser la barrière des limites humaines. Les disciples avaient besoin d'événements et de signes qui montreraient de façon indiscutable la dignité de Jésus, sa mission et son origine.

Parmi tous les événements qui ont marqué la vie publique de Jésus, deux jouent un grand rôle, au point que dans l'évangile de Marc, ils sont les fondements à partir desquels l'enseignement de Jésus se divise en deux parties principales. Le premier est le baptême dans le Jourdain (*Marc* 1, 9-11), le deuxième la transfiguration sur la montagne (9, 2-8). Le baptême introduit la vie publique de Jésus en Galilée, période dont le fruit est la profession de foi de Pierre à Césarée de Philippe : « Tu es le Messie » (8, 29) ; après la transfiguration, Jésus commence son voyage vers Jérusalem, qui s'achèvera avec sa passion, sa mort et sa résurrection et dont le point culminant est la confession du centurion devant la croix : « Vraiment cet homme était Fils de Dieu » (15, 39). L'élément le plus important dans ces deux événements est la voix venant du ciel (ou de la nuée), qui déclare « Tu es mon Fils, l'Aimé, en toi, je me plais » (1, 11) et « Celui-ci est mon Fils, l'Aimé, entendez-le » (9, 7). La deuxième

Mystère de la vie publique de Jésus

partie de la phrase change en fonction des circonstances différentes, mais la première reste la même et indique qui est réellement Jésus. Eusèbe de Césarée dans son commentaire d'Isaïe écrit que par la voix venant des cieux au moment du baptême de Jésus, le Père lui-même rend témoignage à son Fils⁴, pour que personne ne doute que Jésus est son Fils, envoyé pour accomplir sa mission rédemptrice.

Cette voix venant du ciel, soulignée par les évangélistes dans ces deux scènes, est justement un phénomène important pour le judaïsme. Dans l'Ancien Testament la voix de Dieu, comme l'ouverture des cieux (qui accompagne également le baptême de Jésus) est un élément important des récits de vocation prophétique (voir *Ézéchiel* 1, 28). Dans l'ancienne théologie rabbinique, il est fait assez souvent état des voix du ciel, que l'on considérait comme l'écho de la voix de Dieu, venant du ciel vers la terre en prenant la forme d'une parole humaine. Dans l'Ancien Testament cette voix apportait avec elle une mission précise (voir *Juges* 12, 1-3 ; 15, 1 ; 17, 1 ; *Exode* 3, 4 ; 1 *Samuel* 3, 4 ss ; 1 *Rois* 19, 13). Beaucoup d'exégètes pensent que dans sa version primitive, la voix venue du ciel qui se manifeste au baptême de Jésus fait référence à la tradition vétérotestamentaire du serviteur de Dieu oint par l'Esprit Saint et révèle la mission à venir de Jésus comme le Serviteur de Dieu⁵. Certains pensent que c'est seulement dans la version grecque, que Marc a recueillie lui donnant sa forme écrite, que le mot « Serviteur » (*paï̄s*) présent dans le texte d'Isaïe, a été remplacé par « Fils » (*h̄yois*), auquel a été ajouté le qualificatif de *Aimé* (*agapētos*). Par ce moyen, le texte donne au lecteur un témoignage sur une vérité christologique importante : Celui qui dans l'Ancien Testament accepte la mission du Serviteur de Dieu, c'est l'unique et bien-aimé Fils du Père.

À côté de l'enseignement de Jésus, fortement centré sur le royaume de Dieu et l'appel à la conversion, un autre aspect important de son activité publique apparaît dans les miracles. En premier lieu, se manifeste en eux le grand amour de Dieu qui se penche sur toutes les souffrances humaines, physiques et spirituelles. Bien évidemment, la réflexion sur eux ne peut s'arrêter à leur caractère bien-faisant qui en est le côté extérieur et qui correspond à la mesure

4. Eusèbe DE CÉSARÉE, *Commentaria sub Isaiam* 40 ; Patrologie Grecque 24, 366.

5. L. SABOURIN, *L'évangile de Luc : Introduction et commentaire*, Roma 1985, pp. 122-123 ; O da Spinetoli, *Luca : Il Vangelo dei poveri*, Assisi 1986², p. 157 ; S. Grasso, *Luca. Traduzione e commento*, Roma 1999, p. 129.

BAPTÊME DE JÉSUS ET VIE TRINITAIRE – Franciszek Mickiewicz

humaine de chaque guérison miraculeuse ; mais il faut aller plus en profondeur pour atteindre en eux leur signification de révélation⁶. Si on regarde les miracles d'un point de vue théologique, on remarque en eux un signe clair de l'avènement des temps nouveaux, qui sont étroitement liés à la proximité de plus en plus grande du Royaume de Dieu avec les hommes (voir *Marc* 1, 14-15). Jésus prêche l'Évangile, qui est un enseignement plein de force, ainsi que le constatent tous les témoins, quand il délivre d'un esprit mauvais un homme à la synagogue de Capharnaüm (*Marc* 1, 27). En rapportant ces faits, les évangélistes relèvent toutes sortes de réactions des gens face aux signes inhabituels donnés par Jésus : l'admiration, l'étonnement, la stupéfaction, et même la peur et l'épouvante. Déjà à l'époque du grand prophète de Dieu que fut Moïse, on savait que les miracles manifestaient la présence et la puissance de Dieu. Les signes que le Seigneur a accomplis parmi ses disciples avaient pour but de confirmer la parole proclamée au nom du Dieu unique ; ils manifestaient sa grandeur et sa gloire, révélaient sa bonté et sa fidélité envers le peuple élu et en même temps engageaient le peuple à mettre sa foi et sa confiance dans le Seigneur en le faisant reconnaître comme le Dieu unique. De cette façon, ils n'étaient pas seulement porteurs de la révélation de Dieu, mais ils apparaissaient comme une part intégrante de son être.

Tous les actes, miracles et signes de Jésus sont en réalité l'œuvre de Dieu. Cette vérité est soulignée surtout par Luc dans différents passages de son évangile (*Luc* 5, 17 ; 6, 19 ; 7, 16 ; 11,20). Sa perspective offre deux regards complémentaires sur l'activité de Jésus : à la lumière du premier, Jésus, pour accomplir ses miracles, puisait sa force en Dieu ; suivant le deuxième, c'est Dieu lui-même qui agissait en lui et opérait par ses mains les actes du salut. À travers ces actions extraordinaires, « Dieu a accrédité » Jésus (*Actes* 2, 22). Jean a davantage développé ce thème en présentant dans son évangile sept « signes ». C'est ainsi qu'il a uni thématiquement, en les reliant, les miracles et les paroles de Jésus, montrant ainsi que le Christ parle à l'homme également par ses actions. Leur rôle n'est pas seulement d'authentifier sa mission, mais aussi de rendre perceptible sa nature la plus profonde et le mystère de sa personne, manifestant symboliquement la réalité, qu'il est venu révéler et

6. L. STOCK, *Force des signes de Jésus, preuves dans l'Évangile synoptique*, Communio 9 (1989) 6, pp. 45-57.

Mystère de la vie publique de Jésus

transmettre aux hommes. Tous les signes rapportés par Jean, minutieusement sélectionnés et choisis (*Jean* 20, 30), rendent visible la manière dont Jésus accomplit le salut et restaure l'harmonie détruite par le péché. Mc Kiley remarque même que les signes décrits dans l'évangile de Jean ont la même fonction que les paraboles dans les évangiles synoptiques : ils illustrent de façon imagée, à travers des exemples concrets de son action de thaumaturge, son sublime message. La série des sept signes dans l'évangile de Jean commence avec le miracle aux noces de Cana en Galilée (*Jean* 2, 1-11). Laissant à d'autres le soin d'une étude approfondie de cet événement, on peut cependant remarquer ici qu'il a pour l'évangéliste une grande importance. Jean n'associe à ce miracle aucune parole de Jésus qui en aurait développé le sens théologique, mais il termine son récit dans un style solennel : « Tel fut le premier des signes de Jésus, il l'accomplit à Cana de Galilée et il manifesta sa gloire et ses disciples crurent en lui » (*Jean* 1, 11).

Le dernier événement de la vie publique de Jésus est le repas pascal, qu'il prit avec ses apôtres avant sa mort. Pour le Christ ce repas représente un moment crucial dans sa vie terrestre. D'un côté, il marque le terme de la vie publique de Jésus, et d'un autre il est une anticipation de sa passion et de sa crucifixion ainsi que de leur valeur rédemptrice. Il en est ainsi parce que pendant ce dernier repas Jésus a institué l'eucharistie en prononçant des mots qui, selon son commandement, seront désormais répétés à travers tous les siècles jusqu'à aujourd'hui : « Ceci est mon corps qui est pour vous, faites ceci en mémoire de moi (...). Cette coupe est la nouvelle Alliance en mon sang, chaque fois que vous en boirez, faites-le en mémoire de moi » (1 *Corinthiens* 11, 24-25). Paul, de la même façon que dans la version de Luc (22, 19-20), souligne clairement que Jésus fonde avec les hommes une *Nouvelle Alliance*. Il veut signifier par là que le Christ, par son sang effectivement versé sur la croix le lendemain, et donné aux croyants en nourriture dans l'eucharistie, a conclu avec eux une Nouvelle Alliance et leur a donné accès aux fruits de la réconciliation obtenue dans sa mort. Les mots de l'institution de l'eucharistie, reliés aux gestes de la fraction du pain et de la consommation du pain et du vin, constituent un « signe prophétique » spécifique.

Ils révèlent l'amour infini de Dieu pour l'homme, annoncent la mort prochaine de Jésus et en donnent la pleine signification dans le plan du salut de Dieu. De cette façon l'eucharistie devient la

BAPTÊME DE JÉSUS ET VIE TRINITAIRE – Franciszek Mickiewicz

véritable Pâque du Seigneur, obtenant le salut pour tous les hommes, commencement de la nouvelle Alliance de Dieu avec les hommes et accomplissement de la prophétie de l'Ancien Testament concernant le Serviteur souffrant de Dieu.

Les Mystères de la vie publique choisis par le pape Jean-Paul II

En instituant une nouvelle partie du rosaire, comprenant les mystères de la vie publique du Christ, le pape Jean-Paul II a choisi d'abord le baptême de Jésus dans le Jourdain ; puis le miracle à Cana en Galilée ; la proclamation du royaume de Dieu et l'appel à la conversion ; la transfiguration sur la montagne ; et enfin l'institution de l'eucharistie. Dans le contexte de notre réflexion, il apparaît que ce choix est d'une justesse exceptionnelle et a dû être profondément réfléchi. Mis à part les enseignements sur le royaume de Dieu, qui accompagnent tout le ministère de Jésus, chacun des autres événements se trouve placé dans les écrits évangéliques au début d'une nouvelle étape importante (le ministère en Galilée ; les miracles ; le voyage vers Jérusalem ; l'anticipation des fruits de la passion). Cependant tous ces moments de la vie de Jésus, au nombre de cinq, révèlent d'abord le mystère de Dieu le Père, et conduisent seulement après au mystère du Fils de Dieu, révélant son origine divine et sa mission messianique. D'une grande richesse théologique et d'une grande profondeur spirituelle, ils peuvent offrir une base fondamentale pour réfléchir et prier à partir de la vie et de l'œuvre rédemptrice de Jésus-Christ, le Fils de Dieu, le seul Seigneur et Sauveur.

En reconnaissant la justesse exceptionnelle du choix des mystères lumineux opéré par le Pape, on peut aussi s'étonner du nom qu'il leur donne et y découvrir une grande profondeur théologique et spirituelle.

La révélation de Jésus – lumière des hommes

Dans une courte introduction à la nouvelle partie des mystères du rosaire, Jean-Paul II écrit :

« Passant de l'enfance de Jésus et de la vie à Nazareth à sa vie publique, nous sommes amenés à contempler ces mystères que l'on

Mystère de la vie publique de Jésus

peut appeler, à un titre spécial, mystères de lumière. En réalité, c'est tout le mystère du Christ qui est lumière.⁷ »

En lien avec ces propos on pourrait ajouter que dans toute l'Écriture Sainte la lumière est un symbole important, qui dans un premier temps se réfère à la nature du Dieu invisible et inconnaissable. Il est le reflet de sa gloire et de sa majesté ainsi que l'écrit le prophète : « Son éclat est pareil au jour, des rayons jaillissent de ses mains » (*Habacuc* 3, 4), et le psalmiste confirme : Dieu est « drapé de lumière comme d'un manteau » (*Psaume* 104, 2). Dans ce contexte, ce symbole est doté d'un champ sémantique particulier, qui recouvre tous les aspects et la résultante de l'action divine : la vie, le bonheur, le salut, la paix, la bénédiction, la présence de Dieu, le jour du Seigneur. Contrairement à la lumière, l'obscurité dans la conception biblique constitue un élément primordial, existant avant la toute première intervention de Dieu, qui appelle la lumière à l'existence (*Genèse* 1, 2) et constitue ainsi un symbole de danger et de mort (*Psaume* 23, 54).

S'appuyant sur cette base théologique, les écrivains du Nouveau Testament ont attribué à Jésus le symbole de la lumière. Dans l'évangile de l'enfance de Luc, le vieillard Syméon appelle Jésus « lumière pour une révélation aux nations » (*Luc* 2, 32). Dans le texte grec, l'expression *phôs eis apokalypsin ethnôn* peut être traduite (en utilisant une petite paraphrase éclairante) : « la lumière servant à révéler aux hommes ». Cette partie du cantique de Syméon renvoie aux paroles du cantique de Zacharie, dans lequel on trouve une confirmation que, grâce à la Miséricorde de Dieu, l'astre d'en haut nous a visités « pour éclairer ceux qui demeurent dans la ténèbre et l'ombre de la mort » (*Luc* 1, 78-79). Une idée identique apparaît chez l'évangéliste Matthieu, qui commente le début de la vie publique de Jésus dans les termes suivants : « ainsi s'accomplit l'oracle d'Isaïe le prophète : (...) Le peuple qui demeurait dans les ténèbres a vu une grande lumière ; sur ceux qui demeuraient dans la région sombre de la mort, une lumière s'est levée » (*Isaïe* 9,1). Mais en d'autres passages du livre d'Isaïe, le salut eschatologique est également décrit comme un triomphe de la lumière ou comme une transformation de l'obscurité en lumière (*Isaïe* 25, 7-8 ; 26, 19 ; 60, 1-3). On trouve également dans les textes de l'Ancien Testament, concernant les temps messianiques, et aussi en *Luc* (1, 77 ; 2, 30) la

7. JEAN-PAUL II, *Rosarium Virginis Mariae*, p. 21.

BAPTÊME DE JÉSUS ET VIE TRINITAIRE – Franciszek Mickiewicz

lumière comme symbole de salut et de révélation, qui devient accessible à l'homme à travers la personne et l'œuvre de Jésus-Christ. Jésus «éclaire» les nations, c'est-à-dire qu'il les aide à découvrir le mystère de Dieu, qui était resté caché jusqu'à maintenant. Il se trouve ainsi au cœur de l'histoire de la rédemption. Il est le point d'arrivée où s'achève l'Ancien Testament et le point d'entrée de la rédemption, qui doit s'étendre à toutes les nations appelées à former un unique peuple de Dieu.

L'image de la lumière attribuée à la personne de Jésus apparaît encore plus souvent dans l'évangile de Jean. Jésus est appelé lumière (*phôs*), d'abord dans le Prologue, où ce symbole est relié à la vie (*Jean* 1, 4-9). Plus loin Jésus parle de lui-même : « C'est moi la lumière du monde. Qui me suit ne marchera pas dans les ténèbres, mais aura la lumière de la vie » (8, 12). « Tant que je suis dans le monde, je suis la lumière du monde » (9, 5). « Moi, lumière, je suis venu dans le monde, pour que tous ceux qui croient en moi ne demeurent pas dans les ténèbres » (12, 46). Dans toutes ces affirmations on fait le lien avec les idées de l'Ancien Testament ainsi que l'enseignement des Esséniens. Chez les prophètes le messie attendu est appelé la lumière du peuple, parce que, par lui, le salut parviendra à tous les opprimés, et ce jusqu'aux confins du monde (*Isaïe* 42, 6 ; 49, 6). Dans le livre de la *Sagesse*, la lumière revêt un trait moral : la lumière de Dieu guide les fidèles sur le chemin du bien (*Psaume* 89, 16) et aide les gens à mener une vie droite ; en elle se trouvent la sagesse de Dieu et la parole de Dieu (voir *Siracide* 2, 13 ; *Proverbes* 4, 18, *Sagesse* 6, 12 ; 7, 26). Enfin les membres de la communauté de Qumran ont souvent opposé l'obscurité à la lumière, parlant en permanence de la lutte des fils de la lumière contre les fils de l'obscurité ; en outre ils enseignent que la fidélité persévérante à l'Alliance permet de se purifier de ses péchés et conduit à la contemplation de la lumière de la vie.

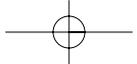
Selon saint Jean, Jésus est la lumière qui donne la vie. Par sa vie et son enseignement il révèle la vérité de Dieu, permettant à l'homme de sortir de l'obscurité qui mène à la condamnation. Sa parole révélatrice mène à une plus grande connaissance de Dieu en même temps qu'elle sanctifie l'existence de l'homme, en lui montrant le but et le sens de la vie. : Jésus-Christ est la lumière du monde, car il réalise le salut promis dès le commencement du monde Il est non seulement la parfaite révélation de Dieu, mais aussi la vie des hommes, car il libère du péché et délivre de la mort. C'est pourquoi

Mystère de la vie publique de Jésus

il n'est pas étonnant que, lors de la dernière Cène, il dise de lui qu'il est pour le monde « le chemin, la vérité et la vie » (*Jean 14, 6*). On peut vraiment affirmer que tout son mystère est pénétré de la lumière de la révélation divine. Chaque événement de sa vie, chacun de ses enseignements et de ses miracles illumine d'une certaine manière l'obscurité spirituelle de notre nuit, permet de connaître la plénitude de la vérité qui est en Dieu, et conduit à la vie éternelle. Sa lumière continue à briller sur le monde à travers la parole de son Évangile ; grâce à la médiation de l'Église elle est accessible à tout homme qui la cherche sincèrement et, plein de bonne volonté, veut accueillir sa vérité.

Traduit du polonais par le Père Dukiel
Titre original : *Tajemnice publicznej dzialalnosci Jezusa
Tajemncami bozej swiatlosci*

Franciszek Mickiewicz, né en 1962, 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.



Communio, n° XXX, 1 – janvier-février 2005

Michaël FIGURA

Le baptême de Jésus comme révélation du Dieu trinitaire

Début des mystères de la vie publique de Jésus

Le baptême de Jésus dans le Jourdain par Jean-Baptiste se situe au commencement des mystères de sa vie publique. D'après l'évangile de saint Luc, un voile de silence recouvre les 18 années qui séparent Jésus à 12 ans dans le Temple (*Luc 2, 41-52*) de sa première apparition publique à l'âge d'environ 30 ans (*Luc 3, 2*). Les synoptiques rapportent l'événement du baptême de Jésus (*Marc 1, 9-11* ; *Matthieu 3, 13-17* ; *Luc 3, 21-22*) ; il n'est pas décrit par Jean (1, 29-34), mais simplement présumé par le témoignage du Baptiste : « Et moi j'ai vu et je témoigne que c'est lui, le Fils de Dieu » (1, 34). L'épisode qui suit immédiatement le baptême est décrit par les évangélistes comme processus de révélation. Jésus est appelé par la voix céleste, qui est celle du Père : « mon Fils, l'Aimé en qui je me plais ». L'Esprit descend sur Jésus sous la forme d'une colombe : C'est ainsi que depuis les temps les plus anciens dans l'Église, le baptême de Jésus est apparu comme la révélation du Dieu trinitaire¹ et comme l'envoi en mission de Jésus par le Père dans la puissance de l'Esprit, jusqu'à sa passion (Agneau de Dieu).

1. Voir Henri CROUZEL, *Le baptême selon les Pères anténicéens* in *Plérôma, Salus carnis*, Mélanges en l'honneur du Père Antonio Orbe s.j., édité par Eugenio Romero-Rose, Saint-Jacques de Compostelle, 1990, pp. 479-503, et en particulier pp. 488 ss.

BAPTÊME DE JÉSUS ET VIE TRINITAIRE ——— Michaël Figura

D'après les *Actes des apôtres* (1, 22 et 10, 38), le baptême de Jésus, dont l'historicité ne peut plus être sérieusement contestée², tient déjà une place affirmée dans la prédication de la communauté primitive. Pourtant le baptême de Jésus par Jean semble avoir posé des difficultés à la communauté chrétienne, difficultés sur lesquelles il faut maintenant revenir.

Le baptême de Jésus d'après les synoptiques

L'équipement messianique de Jésus d'après Marc 1, 9-11

La scène du baptême de l'évangile de Marc passe du récit (verset 9) à la « vision interprétative » (verset 10) : Jésus voit (*eiden*) les cieus se déchirer et l'Esprit descendre sur lui (*katabainon*) comme une colombe³. Le déchirement des cieus indique que Dieu intervient sur terre soit pour un acte de salut, soit pour un acte de jugement (voir *Isaïe* 11, 2). L'Esprit qui descend sur Jésus montre qu'il est l'oïnt eschatologique (*Isaïe* 11, 2) et la voix qui vient du ciel – une périphrase pour Dieu – s'adresse à Jésus en disant : « Tu es mon fils, l'Aimé, en toi je me plais. » À l'arrière-plan de cette désignation de Jésus, il y a le début du premier chant du serviteur souffrant : « Voici mon serviteur que je soutiens, mon élu en qui je me complais. J'ai mis sur lui mon Esprit (...) » (*Isaïe* 42, 1).

Le don du *Pneuma* à Jésus est interprété, dans la scène baptismale de Marc, comme acte d'élection messianique. Jésus est en même temps constitué, dans la plus étroite relation à Dieu, « plénipotentiaire eschatologique ». Les formules énergiques « tu es » et « en toi » du discours divin montrent à l'évidence que c'est Jésus, et non Jean-Baptiste, qui constitue la figure salvifique décisive.

2. Voir par exemple Joachim GNILKA, *Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte* [Jésus de Nazareth, Message et histoire], Fribourg-en-Brisgau, 1990, p. 83.

3. Voir Rudolf PESCH, *Das Markusevangelium* [L'évangile de saint Marc, 1^{re} partie], Fribourg-en-Brisgau, 1976, p. 92 : « Il suffit de consulter une liste vétérotestamentaire d'oiseaux connus pour se rendre compte qu'aucun autre ne pouvait servir de figure de comparaison pour l'Esprit divin. *La colombe est donc la figure de comparaison appropriée (et par là nécessaire) à une vision de l'effusion d'en haut de l'Esprit.* »

— Le baptême de Jésus comme révélation du Dieu trinitaire

La réception du baptême de Jean comme expression de l'obéissance de Jésus selon Matthieu 3, 13-17

Jésus commence son activité publique en se rendant au Jourdain pour se faire baptiser par Jean qui, au début, se récuse. Le récit s'ouvre par un dialogue où le baptême que Jean accomplit au Jourdain est confronté à celui que Jésus va administrer. En tant que précurseur de Jésus, Jean annonce la venue de quelqu'un qui est plus *fort* que lui et qui administrera un autre baptême que le sien : « Moi, je vous baptise en eau, pour une conversion. Mais celui qui vient derrière moi est plus fort que moi, et je ne suis pas digne de porter ses chaussures. Lui vous baptisera en Esprit saint et en feu ! » (*Matthieu* 3, 11). Apparaît alors déjà la différence, et même la controverse qui reste virulente jusqu'à nos jours, entre le baptême d'eau et le baptême de feu. Matthieu fait de la rencontre de Jésus avec le Baptiste une scène de reconnaissance dans laquelle celui-ci reconnaît en Jésus celui qui lui avait été annoncé ». Et ce qui détermine Jean à baptiser Jésus, c'est l'indication donnée par *Matthieu* (3,15), qu'ainsi toute justice sera accomplie. Le mot justice a fait difficulté. Joachim Gnilka constate, d'après des interprétations plus récentes, que justice dans ce passage veut dire pour l'homme à qui l'exigence divine s'adresse : « Le baptême de Jean est cette tâche prévue par Dieu, préordonnée en vue de l'histoire de Jésus, et assignée au Baptiste en tant que précurseur. »

La péricope est révélatrice de la christologie de l'évangile de Matthieu. Le baptême de Jésus n'est pas décrit autrement chez *Marc*. Une fois que Jésus est remonté du Jourdain, les cieux s'ouvrent (à lui) : l'Esprit de Dieu peut alors descendre et venir à lui comme une colombe. Des cieux ouverts une voix se fait entendre : Dieu parle. Cependant, à la différence de chez *Marc*, il ne s'adresse pas directement à Jésus, en employant la deuxième personne, mais à ceux qui se tiennent là, à la troisième personne : « Celui-ci est mon fils, l'Aimé en qui je me plais (3, 17). » C'est ainsi que reposent maintenant sur Jésus cet Esprit de Dieu par l'action duquel il avait pris chair dans le sein de la Vierge Marie (voir *Matthieu* 1, 20) et la faveur divine (*eudokia*). C'est pourquoi il est l'unique porteur de salut.

Jésus commence son activité publique par le baptême où l'Esprit de Dieu plane sur lui comme au matin de la Création, et l'équipe pour sa mission : *accomplir toute justice*. Cela veut dire que Jésus, par toute sa vie, et surtout par ses souffrances et par sa mort,

BAPTÊME DE JÉSUS ET VIE TRINITAIRE ——— *Michaël Figura*

accomplit la volonté de Dieu, se substituant à l'humanité, séparée de Dieu par le péché, jusqu'au sacrifice de sa vie.

Du point de vue exégétique, la question d'une manifestation de la Trinité dans la péricope matthéenne du baptême de Jésus reçoit une autre réponse. Aujourd'hui encore prédomine l'opinion selon laquelle on ne saurait trouver dans ce passage une « affirmation trinitaire claire ».

L'Évangile apocryphe aux Hébreux se réfère à *Matthieu* 3, 14-17, lorsqu'il dit au fragment 2 : « D'après l'évangile, composé en hébreu, que les Nazaréens lisent, toute la source de l'Esprit saint est descendue sur lui (le Christ). Nous trouvons plus loin, dans l'évangile que nous venons de mentionner, ces paroles : Mais il se produisit, dès que le Seigneur fut remonté de l'eau, que toute la source de l'Esprit saint descendit et reposa sur lui et lui dit : "Mon Fils, j'attendais dans tous les prophètes que tu viennes afin que je puisse reposer en toi. Car tu es mon repos ; tu es mon Fils unique, celui qui règne éternellement." »

Le baptême de Jésus comme révélation de son onction par l'Esprit selon Luc 3, 21-22

Le récit baptismal de l'évangile selon saint Luc rapporte lui aussi la déclaration divine sur Jésus : « Tu es mon fils : moi aujourd'hui, je t'ai engendré », autrement dit sa condition de Fils de Dieu, et son onction messianique par l'Esprit saint. Jésus apparaît ainsi comme le « plus fort » que Jean avait annoncé (voir verset 16). Pour Luc, il est important que ces événements se produisent alors que Jésus, une fois baptisé, est en prière. Car le troisième évangéliste décrit volontiers Jésus comme celui qui prie (voir 5, 16 ; 9, 18 ; 9, 28). Les deux volets de l'œuvre lucanienne montrent l'Esprit saint envoyé sur ceux qui prient (voir *Luc* 11, 13 ; *Actes* 4, 31 ; 8, 15 *ss* ; 13, 2 *ss*).

Jésus, lui-même oint par l'Esprit saint, sera désormais celui qui dépasse Jean le Baptiste en inaugurant le baptême d'Esprit qu'il a lui-même reçu après le baptême d'eau du Jourdain. Jésus est désormais « rempli de l'Esprit saint » (*Luc* 4, 1), il agit « dans la force de l'Esprit » (*Luc* 4, 14) qui est descendu sur lui (*ep' auton*, 4, 22), au baptême comme une colombe, l'habilite à résister à la triple tentation de Satan dans le désert (voir *Luc* 4, 1-13) et à accomplir sa mission messianique qui est d'annoncer le Royaume de Dieu. Lors de son « discours inaugural » à la synagogue de Nazareth, il rapporte à lui la parole du prophète Isaïe sur le messie de Yahvé, sur qui

— Le baptême de Jésus comme révélation du Dieu trinitaire

l'Esprit repose (*Isaïe* 61, 1 *ss*). Et l'Esprit qui repose sur lui le conduit à la mort sur la croix. D'après l'évangile de Luc, Jésus meurt en prononçant les paroles du *Psaume* 31 (verset 6) : « Père, entre tes mains, je remets mon Esprit. Et après ces paroles, il expira » (*Luc* 23, 46).

L'Esprit est désormais envoyé vers le monde par celui qui reste pourtant sur la croix le Fils bien-aimé et le Serviteur élu. Le baptême chrétien présuppose la mort et la résurrection de Jésus et confère la plénitude de l'Esprit saint. Il ne peut donc pas être identifié purement et simplement au baptême de Jean dans le Jourdain. Pourtant, du fait que Jésus s'est soumis lui-même en signe d'abaissement (*kenosis* : kénose) au baptême de Jean, celui-ci vaut comme fondement et modèle du baptême chrétien, ainsi que comme révélation de la Trinité, depuis les temps les plus anciens de l'Église.

Le témoignage de Jean-Baptiste sur Jésus d'après Jean 1, 29-34

Il est fait seulement allusion au baptême de Jésus dans la péricope johannique, car ce qui importe avant tout au quatrième évangéliste, c'est le témoignage même du Baptiste : il est venu pour faire savoir à Israël (1, 31) que Jésus est le messie, « l'agneau de Dieu » (1, 29) et « l'élu de Dieu » (c'est-à-dire le « Fils de Dieu », (1, 34)⁴. Ce sont les deux idées maîtresses de la péricope au centre de laquelle se trouve la vision du Baptiste : « J'ai vu l'Esprit comme une colombe descendre du ciel et demeurer sur lui » (1, 32) ; vision qui est à la fois le fondement et l'objet du témoignage de Jean-Baptiste. Jusqu'à cette vision, il n'avait pas connaissance de celui qui venait après lui. Cela ne signifie pas que Jésus était pour lui quelqu'un de complètement inconnu, mais simplement que jusqu'à ce moment-là, il ne le connaissait pas comme messie. Vision qui lui révèle, en même temps qu'il baptise dans l'eau, sa véritable vocation : il est le *témoin* de la descente de l'Esprit sur Jésus, celui sur qui l'Esprit vient reposer. Et il rend ainsi ce témoignage à Jésus : « C'est lui qui baptise en Esprit saint » (1, 33). Comme dans les synoptiques, l'objet central de la vision est ici l'Esprit saint, qui descend du ciel sur Jésus. Cependant, seul l'évangile selon saint Jean mentionne à cette

4. Voir Donatien Mollat, *La parole et l'Esprit. Exégèse spirituelle I*, Paris, Éditions du Cerf, 1980, pp. 86 *ss*.

BAPTÊME DE JÉSUS ET VIE TRINITAIRE ——— Michaël Figura

occasion, par deux fois, que l'Esprit *demeure* sur Jésus⁵. Il caractérise l' élu de Dieu par le fait que l'Esprit repose sur lui. L'évangile de Jean revient ainsi au passage déjà mentionné d'*Isaïe* 11, 2 où il est dit du rejeton de la souche de Jessé que « L'Esprit du Seigneur reposera sur lui ».

C'est ainsi qu'à Jean-Baptiste est révélée la relation permanente entre Jésus et l'Esprit saint qui caractérise le messie.

La colombe, messagère divine et symbole familial d'Israël, annonce et manifeste de façon décisive que Jésus est le messie sur qui l'Esprit descend. Et parce que l'Esprit repose sur lui, Jésus peut baptiser dans l'Esprit saint, après le témoignage rendu par Jean-Baptiste. La grande nouveauté de l'évangile de Jean tient à ce que toute l'action de Jésus consiste à baptiser dans l'Esprit saint. Cela ne signifie pas qu'il s'agit directement du sacrement chrétien du baptême, mais d'abord de la mission de Jésus qui consiste à apporter aux hommes un « baptême dans l'Esprit saint »⁶.

À l'intérieur du témoignage de Jean-Baptiste, il y a encore la désignation de Jésus comme « agneau de Dieu qui enlève le péché du monde »⁷ : qualifié d'*agneau*, Jésus est d'abord présenté comme serviteur et comme élu de Dieu (*Jean* 1, 34). Pourtant l'évangéliste va plus loin et voit dans cette idée une allusion au Serviteur souf-

5. En ce qui concerne la signification théologique du mot « demeurer » (*menein*), voir Donatien Mollat, *Saint Jean, Maître spirituel*, Paris, Beauchesne, 1978, pp. 131-137 ; Klaus Scholtissek, *In ihm sein und bleiben. Die Sprache der Immanenz in den johanneischen Schriften* [En lui être et demeurer. Le langage de l'immanence dans les écrits johanniques], Fibourg-en-Brisgau, 1999.

6. À la différence des synoptiques, on trouve dans l'évangile de Jean deux indications qui montrent que Jésus lui-même a baptisé (3, 22 ; 4, 1 *ss*). D'après Rudolf Schnackenburg, on ne peut conclure de cette différence à la non historicité du témoignage johannique. Au contraire : « Le baptême a presque encore pour lui (Jésus) la même signification que pour son précurseur (...) Les Pères ont réfléchi à la signification de ce baptême dans l'activité terrestre de Jésus. On ne peut l'identifier ni avec le baptême de Jean ni avec le baptême chrétien à venir. D'après les vues de l'évangéliste, il ne peut pas encore être question de baptême dans l'Esprit (voir 7, 39) et nos sources actuelles ne disent rien sur le fait que Jésus ait pu pratiquer le simple baptême de pénitence de Jean » (note 10, p. 449).

7. Dans ce qui suit, je m'appuie sur les notes que j'ai prises pendant le cours de mon professeur romain le Père Donatien Mollat lors du 1^{er} semestre de l'année 1968-1969. Voir maintenant aussi Donatien Mollat, *Études johanniques*, Paris, Seuil, 1979, pp. 59 *ss*.

— Le baptême de Jésus comme révélation du Dieu trinitaire

frant qui, comme un agneau, est conduit à l'abattoir et qui donne sa vie comme sacrifice d'expiation pour les péchés (voir *Isaïe* 53, 7-10). Jean, dans son évangile, montre qu'il sait que la purification du monde, certes déjà accomplie par la Parole (*Jean* 15, 3), réclame aussi de Jésus le sang de sa croix et « sa chair pour la vie du monde » (*Jean* 6, 51). Il dira ensuite expressément dans sa première *Lettre* : « Le sang de son Fils Jésus nous purifie de tout péché (...). Il est l'expiation de nos péchés, pas seulement de nos péchés, mais aussi de ceux du monde entier » (1 *Jean* 1, 7 ; 2, 2). Cependant le quatrième évangéliste n'en reste pas au Serviteur souffrant. L'image du *serviteur* et de l'*agneau de Dieu* trouve pour lui son ancrage ultime dans celle de l'*agneau pascal*. L'image de l'agneau qui enlève le péché du monde se situe au commencement et au terme de l'évangile de Jean. Elle relie le témoignage de Jean-Baptiste sur le baptême de Jésus au témoignage du disciple que Jésus aimait (*Jean* 19, 26) sur la mort de Jésus crucifié. Car à la croix se manifeste en pleine vérité le mystère du nouvel agneau pascal rédempteur, encore voilé au début de l'évangile. Or, parmi les prescriptions de Yahvé à Moïse et à Aaron relatives à la fête de Pâques, se trouve aussi celle-ci qui concerne l'agneau pascal : « Vous ne briserez aucun de ses os » (*Exode* 12, 46). Cette prescription de Dieu s'accomplit désormais en Jésus mort : « Venant sur Jésus, voyant qu'il était déjà mort, ils ne lui brisèrent pas les jambes. Mais un des soldats de sa lance pique le côté, et aussitôt sortent du sang et de l'eau. Et celui qui a vu témoigne et son témoignage est vrai (...). Car cela est arrivé afin que l'Écriture s'accomplisse : *pas un os de lui ne sera brisé* » (*Jean* 19, 33-36).

Selon le quatrième évangile, le baptême dans l'Esprit saint, celui qui enlève le péché du monde, est un mystère d'eau et de sang, un tel lien renvoyant aux deux sacrements fondamentaux de l'Église : le baptême et l'eucharistie.

Le baptême de Jésus comme premier mystère de sa vie publique dans la théologie des Pères

Les Pères se sont très tôt posé la question de savoir pourquoi Jésus, qui n'avait aucun péché, se fit baptiser par Jean dans le Jourdain. Pour Origène « Le baptême de Jean, qui était un baptême de "conversion" [*metanoia*] et une étape sur le chemin du baptême plus parfait du Christ, n'opérait pas le "pardon des péchés". Mais

BAPTÊME DE JÉSUS ET VIE TRINITAIRE ——— Michaël Figura

lorsque le Christ vint se faire baptiser par Jean, beaucoup tombèrent dans l'erreur car ils crurent qu'il se faisait baptiser en vue de la conversion. C'est pourquoi le Précurseur voulut l'empêcher de se faire baptiser par lui et lui dit : « moi, j'aurais besoin d'une telle purification, mais pas toi. Car comment "l'agneau de Dieu qui enlève le péché du monde" aurait-il besoin d'une telle purification ? » (*Catena*, fragment 53 sur *Matthieu* 3, 14).

À quoi font écho nombre de témoignages patristiques.

Ignace d'Antioche affirme avec *Matthieu* 3, 15, que Jésus a été baptisé par Jean afin que soit accomplie par lui toute justice. L'évêque martyr comprend ici la justice au sens biblique [*ts^edaqa, dikaiosynè*] comme salut et sainteté (*Lettre aux Smyrniotes* 1, 1). Jésus est né et baptisé pour purifier par ses souffrances les eaux du baptême (*Lettre aux Éphésiens* 18, 2).

Dans son *Dialogue* avec le juif Tryphon, l'apologète et martyr Justin mentionne soigneusement le baptême de Jésus auprès de qui un feu fut allumé au Jourdain et sur qui l'Esprit saint descendit sous la forme d'une colombe. Jésus accepta le baptême de Jean pour expier les péchés des hommes. « Et nous savons qu'il ne s'approcha pas du fleuve comme quelqu'un qui aurait eu besoin d'être baptisé, ni que l'Esprit saint descendit sur lui sous la forme d'une colombe comme s'il ne suffisait pas qu'il fût né et crucifié, mais [c'était nécessaire] pour le genre humain, qui était tombé depuis le péché d'Adam au pouvoir de la mort et de la tromperie du serpent... » (*Dialogue* 88, 4).

Clément d'Alexandrie résume ainsi les différentes réponses de la théologie prénicéenne : « C'est ainsi par exemple que retentit pour le Seigneur, lorsqu'il fut baptisé, une voix venue du ciel qui rendit témoignage au bien-aimé : "Tu es mon Fils bien-aimé, aujourd'hui, je t'ai engendré." Nous, les sages, posons-nous maintenant la question : Si le Christ est aujourd'hui à nouveau engendré, est-il déjà parfait ou bien, hypothèse complètement inadmissible, est-il imparfait ? S'il est imparfait, c'est qu'il doit encore apprendre. Or il est évident qu'il n'a rien à apprendre puisqu'il est Dieu (...). Et s'il est parfait, pourquoi le parfait se fait-il baptiser ? Il devait, dit-on, aller jusqu'au bout de la tâche humaine qu'il avait assumée. Très juste. C'est aussi mon avis. Est-il rendu parfait au moment même où il est baptisé par Jean ? Manifestement. N'apprit-il ainsi rien de lui ? Rien certainement. Fut-il rendu parfait par le seul bain et sanctifié par la descente de l'Esprit ? Cela se conçoit. Mais cela se produit aussi en

— Le baptême de Jésus comme révélation du Dieu trinitaire

effet pour nous pour qui le modèle est devenu le Seigneur : par le baptême nous sommes illuminés, par l'illumination, nous sommes adoptés, par l'adoption, nous sommes rendus parfaits, par cette perfection, nous devenons immortels» (*Le Pédagogue* I, ch. VI, 25, 1-26, 1).

Pour Origène, Jésus est venu à Jean pour sanctifier les eaux du baptême avec lesquelles nous sommes baptisés (*Catena*, fragment 56 sur *Matthieu* 3, 15 & 16; *Homélie sur l'évangile de Luc*, VII, 1). Dans ses *Homélie sur saint Luc*, le grand Alexandrin prêche aussi sur le baptême de Jésus : « On doit dire que par le baptême de Jésus le ciel a été ouvert, et que le Saint Esprit est descendu pour procurer la rémission des péchés, évidemment pas à celui qui “n’a pas connu le péché et dans la bouche de qui aucun mal n’a pu être trouvé” (1 *Pierre* 2, 22, voir *Isaïe*, 53, 9), mais au monde. Après que le Seigneur “fut remonté dans les hauteurs et qu’il eut conduit ceux qui étaient captifs avec lui” (*Psaume* 68, 19; voir *Éphésiens* 4, 8), il devait nous envoyer l’Esprit qui était descendu sur lui, ce qu’il a fait réellement après sa résurrection en disant : “Recevez l’Esprit saint. Si vous remettez à quelqu’un ses péchés, ils lui seront remis ; si vous les lui retenez, ils lui seront retenus” (*Jean* 20, 22 ss). L’Esprit saint descendit sur le Sauveur sous la forme d’une colombe, d’un oiseau doux, innocent et candide. Nous sommes ainsi exhortés à imiter la candeur de la colombe (voir *Matthieu* 10, 16). Tel est l’Esprit saint : pur, enjoué, s’élevant dans les hauteurs» (*Homélie*. 27, 5).

Après le baptême, Jésus continue à être conduit par l’Esprit saint : « En recevant la colombe, il était le Sauveur, “plein d’Esprit saint”, cet Esprit saint qui était descendu sur lui du ciel “sous la forme d’une colombe”. Il demeure “sous la conduite de l’Esprit”. Car si “tous ceux qui sont conduits par l’Esprit de Dieu sont fils de Dieu” (*Romains* 8, 14), il est lui “Fils de Dieu”, au sens propre du terme, bien plus que tous les autres. Car il est écrit : “Il fut conduit au désert par l’Esprit et pendant quarante jours il fut tenté par le diable” (*Luc* 4, 1 ss)» (*Homélie*⁸, 29, 2). Pour Origène, le baptême conféré par Jean a été transformé par le baptême de Jésus en un baptême de même nature que celui que Jésus confèrera. Au fragment 52, relatif à *Matthieu* 3, 13, il remarque que celui qui baptise n’est pas nécessairement meilleur (*kreisson*) que celui qui est baptisé. Au fragment 55, relatif à *Matthieu* 3, 15, il affirme : « Car celui qui est parfait selon la Loi [Jésus] et qui a reçu le baptême de Jean est parvenu à

8. *Sources chrétiennes* 87, pp. 360 ss.

BAPTÊME DE JÉSUS ET VIE TRINITAIRE ——— *Michaël Figura*

l'accomplissement de la Loi. Voilà donc pourquoi le Christ, parfait d'après la Loi, fut baptisé du baptême de Jean, voilà pourquoi aussi il dit : il convenait que nous le fassions ». La colombe qui s'envola de l'arche est une image de cette colombe sous la forme de laquelle l'Esprit saint descendit sur Jésus. « Car là où il y a réconciliation avec Dieu, là il y a la colombe, comme dans l'arche de Noé. Et maintenant voici que l'Esprit vient sous la forme d'une colombe, lui qui annonce au monde la miséricorde de Dieu. »

Origène affirme aussi que dans le baptême de Jésus la Trinité se trouve pour la première fois révélée : « Jésus devait avoir trente ans lorsqu'il vint au baptême et vit les cieux s'ouvrir et l'Esprit de Dieu descendre sur lui sous la forme d'une colombe. C'est ici que pour la première fois le mystère (*sacramentum*) de la Trinité commença à devenir manifeste (*patescere*) » (*Homélie sur la Genèse*⁹ II, 5).

Pour *Hilaire de Poitiers*, le baptême de Jésus dans le Jourdain est une image de la sanctification de l'homme par le bain d'eau : « Il vint aussi à Jean, celui qui était né d'une femme, soumis à la Loi et devenu chair par le Verbe. Il n'avait certes pas besoin du baptême du fait qu'il avait été dit de lui : il n'a pas connu le péché (1 *Pierre* 2, 22). Mais là où il n'y a pas de péché, il n'y a pas non plus à pardonner. Car il avait adopté le corps et le nom de notre existence créée (*creationis nostrae*), et il n'était pas nécessaire pour lui d'être lavé, mais il fallait que soit sanctifiée par lui la purification dans les eaux de notre baptême. Finalement il fut dissuadé par Jean de se faire baptiser, lui qui est Dieu, mais il lui enseigna qu'en tant qu'homme il devait en être ainsi. Car toute justice devait être accomplie par lui, par lui seul la Loi pouvait être portée à son terme. Ainsi, d'après le témoignage du prophète [Jean-Baptiste], il n'avait pas besoin de baptême, pourtant, par l'autorité de son exemple, il menait à leur terme les mystères du salut humain en sanctifiant l'homme par son incarnation et par son baptême ». Saint Hilaire parle ensuite de la descente du Saint-Esprit qui suit le baptême, de l'ouverture du ciel et de la voix céleste qui atteste en Jésus le Fils de Dieu. Tout ceci s'est produit « afin que nous reconnaissons d'après ce qui a été réalisé de parfait dans le Christ, qu'après le bain d'eau du baptême, l'Esprit saint descend des portes célestes sur nous, nous comble de l'onction de gloire et qu'ainsi nous devenons enfants de Dieu par l'adoption de la voix céleste » (*In Matthaëum*¹⁰ 2, 5-6).

9. *Sources chrétiennes* 7bis, p. 102.

10. *Sources chrétiennes* 254, pp. 108-111).

— Le baptême de Jésus comme révélation du Dieu trinitaire

Dans ses catéchèses sur les sacrements, Ambroise, l'évêque de Milan, s'arrête longuement sur le baptême de Jésus. À l'instar d'Origène et d'autres Pères, Ambroise part du grand mystère du Jourdain, qui possède une *puissance salutaire*. Le Syrien Naaman, frappé par la lèpre, est guéri de ses plaies par cette puissance salutaire des eaux du Jourdain (2 Rois 5, 1-14). Saint Ambroise voit dans cet épisode une anticipation de la puissance salutaire unique de ces eaux dans lesquelles réside la grâce du Christ. « L'eau ne guérit point si le Saint-Esprit n'est pas descendu et ne l'a pas consacré (...). Pourquoi le Christ est-il aussi descendu, sinon pour que la chair soit purifiée, cette chair qu'il avait prise de notre nature? Car il n'était pas nécessaire que le Christ fût lavé de ses péchés puisqu'« il n'avait pas connu le péché » (1 Pierre 2, 22). Mais c'était pour nous qu'il le fallait parce que nous demeurions prisonniers du péché. Si c'est à cause de nous qu'il y a baptême, c'est pour nous que sa forme est fixée, que la forme de notre foi est manifestée » (*De sacramentis* 1, 15 ss).

Dans les *Sermons sur l'évangile de saint Jean* qu'il a donnés dans sa ville d'Hippone entre 414 et 417, Augustin traite minutieusement de Jean 1, 29-33 et se sert aussi de la présentation du baptême de Jésus dans les synoptiques. Il pose à ce sujet la question : « Le Seigneur devait-il être baptisé? Et moi, qui pose cette question, je réponds bien vite : le Seigneur devait-il être enfanté? le Seigneur devait-il être crucifié? le Seigneur devait-il mourir? le Seigneur devait-il être enseveli? S'il a assumé ainsi pour nous de si grands abaissements, ne devait-il pas assumer aussi le baptême? Et en quoi était-il utile qu'il reçoive le baptême du serviteur (Jean-Baptiste)? Eh bien pour que tu ne rougisses pas de recevoir, toi, le baptême du Seigneur (...). Ce n'est pas à cause des liens d'un quelconque péché que le Seigneur vint à Jean. Comme les autres évangélistes le disent, Jean répond au Seigneur qui vient à lui pour être baptisé : *Tu viens à moi? Mais c'est moi qui dois être baptisé par toi*. Et que lui répond-il alors? *Laisse faire; toute justice doit être accomplie*. Qu'est-ce que cela signifie : *toute justice doit être accomplie*? Je suis venu mourir pour les hommes, ne devrais-je pas aussi être baptisé pour les hommes? » (*In Ioannis evangelium tractatus* IV, 13-14). À propos de Jean 1, 33, l'évêque d'Hippone pose des affirmations trinitaires qui rappellent son chef-d'œuvre dogmatique *De Trinitate* (399-419) achevé peu de temps après ses *Traité sur l'évangile de saint Jean*. Il demande à Jean-Baptiste qui l'a donc envoyé baptiser dans l'eau et qu'est-ce qui lui a été dit. Saint Augustin donne la réponse

BAPTÊME DE JÉSUS ET VIE TRINITAIRE ——— Michaël Figura

suiuante: «Le Père ne t'a pas envoyé sans le Fils, mais c'est conjointement que le Père et le Fils t'ont envoyé. Si le Fils t'a donc envoyé, conjointement avec le Père, comment peux-tu ne pas connaître celui par qui tu as été envoyé? Celui qu'en vérité tu avais vu, c'est lui qui t'a envoyé afin que tu le reconnasses dans la chair et c'est lui qui t'a dit: *celui sur qui tu verras descendre et reposer l'Esprit comme une colombe, c'est lui qui baptise dans l'Esprit saint*» (*ibid.*, V, 1).

Le baptême de Jésus dans la théologie, la piété et la mystique

Dans la troisième partie de sa *Summa theologiae*, dans laquelle Thomas d'Aquin traite du mystère de l'incarnation, en présentant les mystères du Christ, il montre qu'il s'agit en même temps de la vie chrétienne car tous les mystères de la vie de Jésus en sont la cause exemplaire (*causa exemplaris*). Saint Thomas traite du baptême de Jésus en *Somme Théologique III, 39*. Il y reprend les questions qui avaient intéressé les Pères. Avec eux, il part de la question de savoir s'il convenait que le Christ fût baptisé. Il répond par l'affirmative en renvoyant à l'*Ambrosiaster*, à saint Jean Chrysostome, à saint Grégoire de Naziance et à saint Augustin. Le Christ n'a pas été baptisé pour être lavé du péché mais pour laver le péché par sa mort. Du fait que le Christ est venu non seulement pour accomplir l'Ancien Testament, dont le «baptême» était dans une certaine mesure la circoncision, mais aussi pour commencer le Nouveau, «il voulut non seulement être circoncis mais aussi baptisé» (*Somme Théologique III, 39, 1 ad 2um*). Mais le Christ devait-il être baptisé du baptême de Jean? Thomas part de saint Augustin qui commente ainsi *Jean 3, 22*, où il est dit que Jésus aurait baptisé en Judée: «Le baptisé (Jésus) a baptisé. Mais ce n'est pas du baptême dont il a été baptisé qu'il a baptisé» (*In Ioannis euangelium tractatus XIII, 4*). Jésus baptise de «son baptême», c'est-à-dire du baptême dans l'Esprit saint, autre que le baptême de Jean, car le Baptiste ne baptisait pas «dans l'Esprit mais dans l'eau». Jésus pouvait recevoir le baptême d'eau de Jean, mais il n'avait pas besoin du baptême dans l'Esprit saint (*spirituale baptisma*), «lui qui était rempli dès l'instant de sa conception de la grâce de l'Esprit saint». Bien que Jésus n'eût pas eu besoin de baptême, il se fit pourtant baptiser par Jean «afin que les hommes s'approchent du baptême dont ils avaient besoin»

— Le baptême de Jésus comme révélation du Dieu trinitaire

car le baptême du Christ purifie du péché et confère la grâce (*Somme théologique* III, 39, 2). L'Aquinat se demande ensuite si Jésus a été baptisé au moment approprié. Il tient pour convenable que Jésus se soit fait baptiser dans sa trentième année car le baptême de Jésus « à l'âge parfait » signifie que le baptême nous fait parvenir, d'après *Éphésiens* 4, 13, à l'état d'homme parfait (*Somme Théologique* III, 39, 3). Il n'y a pas pour saint Thomas de difficulté à ce que Jésus soit baptisé dans le Jourdain. Car la traversée du Jourdain par laquelle le peuple d'Israël parvient en Terre promise était une figure du baptême qui, par la renaissance opérée à partir de l'eau et de l'Esprit, mène au Royaume de Dieu (*Somme Théologique* III, 39, 4). L'ouverture du ciel après le baptême de Jésus signifie que le chemin du ciel s'ouvre au baptisé (*Somme Théologique* III, 39, 5). Le fait que le Saint-Esprit soit descendu sur Jésus sous la forme d'une colombe « appartient au mystère de tous ceux qui seront baptisés par la suite. Car tous ceux qui sont baptisés du baptême du Christ reçoivent le Saint-Esprit (...). C'est pourquoi il convenait aussi que le saint-Esprit descendît sur le Christ baptisé » (*Somme Théologique* III, 39, 6). Dans le baptême de Jésus, qui est pour saint Thomas une manifestation de la Trinité, notre baptême est anticipé (*Somme Théologique* III, 39, 8).

Les mystères de la vie de Jésus occupent une place importante dans la piété et la mystique du Moyen Âge. Les raisons en remontent aux temps patristiques, notamment chez Origène et Grégoire de Nysse. La piété cistercienne, avec saint Bernard de Clairvaux, poursuit dans cette voie. Dans ses *Sermons (sermones per annum)*, il traite deux fois du baptême de Jésus. Dans le premier sermon, pour la fête de l'épiphanie du Seigneur, il parle des trois apparitions qui sont célébrées dans cette fête : l'apparition du Seigneur avec l'évangile des mages venus d'orient (*Matthieu* 2, 1-12), le baptême de Jésus au Jourdain et la transformation de l'eau en vin aux noces de Cana (*Jean* 2, 1-11).

Voici ce que dit saint Bernard au sujet de la deuxième apparition du Seigneur : « Lorsque le Seigneur eut déjà en effet accompli trente ans dans la chair (...), il vint au milieu de la foule du peuple à Jean ; il vint comme quelqu'un d'ordinaire bien qu'il fût le seul à être sans péché. Qui alors aurait pu le prendre pour le Fils de Dieu ? Qui aurait pu supposer qu'il s'agissait du Seigneur de gloire ? (...) Lui qui voulait opérer la purification des péchés, vois, il vient balayer nos immondices (...). Tu veux te faire baptiser Seigneur Jésus ? Pourquoi donc ? Pourquoi faut-il que tu sois baptisé ? (...) "Moi", dit

BAPTÊME DE JÉSUS ET VIE TRINITAIRE ——— Michaël Figura

Jean, “je devrais être baptisé par toi, et c’est toi qui viens à moi?” (*Matthieu* 3, 14). Quelle humilité tant chez l’un que chez l’autre, et cela sans comparaison ! Comment ne pourrait-on pas s’abaisser devant un Dieu si humble ? “Laisse faire”, dit le Seigneur, “car il nous convient d’accomplir toute justice” (*Matthieu* 3, 15). Jean accepte et obéit ; il baptise l’agneau de Dieu et purifie les eaux. Nous avons été purifiés, mais pas lui, car pour nous laver, les eaux se reconurent purifiées (...). Il y a un témoignage encore plus grand que celui de Jean : le témoignage de la colombe qui descendit (...). Vois : c’est le témoignage de Dieu son Père » (Saint Bernard *Œuvres complètes*).

Pour la fête du baptême du Seigneur le dimanche qui suit l’Épiphanie (*in octava epiphaniae*), Bernard prêcha sur la deuxième apparition de la gloire du Seigneur. Il part de la différence entre la circoncision et le baptême, montrant que la circoncision était le symbole de l’Ancienne Alliance, le baptême l’entrée dans la Nouvelle : « S’il (Jésus le Christ) n’avait assumé que le baptême, cela aurait pu éveiller l’impression qu’il avait évité la circoncision parce qu’il n’avait plus rien à voir avec elle ; s’il ne s’était fait que circoncire et s’il n’avait pas reçu le baptême, comment aurais-je pu être convaincu de fuir la circoncision et de recevoir le baptême ? Mais du fait qu’il se fit baptiser après avoir été circoncis, il a enseigné que je dois me tenir à ce qu’il a reçu en dernier » (*ibid.*, p. 358 ss).

À partir de saint Bernard de Clairvaux, un vaste courant, passant par la « *devotio moderna* », « *l’imitatio Christi* » de Thomas de Kempen, et « *la vie du Christ* » de Ludolphe de Saxe, aboutit aux « *Exercices* » de saint Ignace de Loyola. La contemplation sur le baptême de Jésus, qui se situe au 5^e jour de la 2^e semaine des *Exercices spirituels* (voir n° 158), n’est compréhensible qu’en lien avec la contemplation des mystères de la vie du Christ (voir pour le baptême de Jésus n° 273).

Le grand mystère du Jourdain

Le Jourdain joue un grand rôle dans l’histoire du peuple de Dieu comme en témoigne l’Ancien Testament. Au Yabboq, qui se jette dans le Jourdain, Jacob combattit avec Dieu (*Genèse* 32, 23-33) ; Josué conduisit le peuple à travers le Jourdain (*Josué* 3, 1-17) ; Elie fut emporté dans le tourbillon de feu au bord du Jourdain (*2 Rois* 2, 1-18) ; dans les eaux du Jourdain, Naaman, comme on l’a vu, fut guéri de

— Le baptême de Jésus comme révélation du Dieu trinitaire

sa lèpre. Les Pères de l'Église ne manquèrent pas de rappeler ces événements lorsqu'ils traitèrent du baptême de Jésus au Jourdain.

C'est ainsi qu'Origène prie Dieu de lui livrer la compréhension spirituelle de la traversée du Jourdain par Josué (= Jésus). Partant de 1 *Corinthiens* 10, 1-4, où il est question de la traversée de la mer Rouge, Origène transpose les propos de saint Paul au Jourdain : « Vous devez savoir, frères, que tous nos pères ont traversé le Jourdain et que tous ont été baptisés dans l'Esprit et dans l'eau en vue de Jésus » (VI, 44, 228)¹¹. Le Jourdain représente dans la pensée d'Origène un grand mystère : VI, 47, 244). C'est le seul fleuve à apporter le salut : « Car comme personne n'est bon sinon Dieu, l'unique, aucun fleuve n'est bon comme le Jourdain, lui qui est même en mesure de libérer de la lèpre celui qui avec foi laisse laver son âme en Jésus » (VI, 47, 245).

Le Jourdain qui, à travers le baptême de pénitence de Jean, a pris sur lui les péchés des hommes, est sanctifié en exposant ses eaux chargées de péché à Jésus et à l'Esprit. Origène n'hésite pas à identifier Jésus et le Jourdain : « Par Jourdain on doit entendre le Verbe de Dieu qui s'est fait chair et qui a planté sa tente parmi nous (*Jean* 1, 14), Jésus (...) » (VI, 42, 220).

De l'identification du Jourdain à Jésus il n'y a plus qu'un pas avec l'identification du Jourdain au baptême : le Jourdain signifie désormais l'eau du baptistère. C'est ce qui est manifesté aujourd'hui par la consécration festive de l'eau baptismale dans la nuit de Pâques : « Dieu éternel et tout-puissant, ton Fils bien-aimé a été baptisé par Jean dans le Jourdain et oint par toi de l'Esprit saint. » On retrouve le lien entre le Jourdain et le baptême chrétien dans la collecte de la fête du baptême : « Dieu éternel et tout-puissant, par le baptême au Jourdain l'Esprit saint descendit sur notre Seigneur Jésus-Christ que tu as manifesté comme ton Fils bien-aimé ; fais que nous aussi qui sommes renés de l'eau et de l'Esprit saint, nous nous tenions en ta faveur et vivions comme tes fils de la plénitude de l'Esprit. »

Ceci introduit à la question de l'institution et de l'évolution du baptême chrétien dans l'histoire.

11. *Sources chrétiennes* 147, pp. 302 ss.

BAPTÊME DE JÉSUS ET VIE TRINITAIRE ——— Michaël Figura

La révélation comme mission

L'étude des péripécopes sur le baptême ainsi que celle des textes patristiques a clairement montré que le baptême de Jésus au Jourdain a été compris dès les temps les plus anciens comme révélation du Dieu trinitaire : la voix céleste se réfère à Dieu le Père. La colombe est une image de l'Esprit saint et Jésus, qui remonte du Jourdain après le baptême de Jean, est désigné comme le Fils bien-aimé qui a trouvé toute la faveur du Père. Cette révélation trinitaire est étroitement liée à la mission de Jésus, comme il apparaît de manière particulièrement claire dans le témoignage du Baptiste sur Jésus, « l'agneau de Dieu qui enlève le péché du monde » (*Jean* 1, 29 ; voir 1, 36). En tant qu'agneau de Dieu, Jésus, conformément à *Isaïe* 53, se substitue aux péchés de son peuple (voir verset. 8). Le *Catéchisme de l'Église catholique* affirme que « le baptême de Jésus est l'acceptation et l'inauguration de sa mission de serviteur souffrant. Il se laisse compter parmi les pécheurs (...). Déjà, il anticipe le "baptême" de sa mort sanglante » (n° 536). Ce baptême sanglant renvoie à la question de Jésus à Jacques et à Jean, les fils de Zébédée : « Pouvez-vous boire au calice que je vais boire ? ou pouvez-vous recevoir le baptême dont je vais être baptisé ? » (*Marc* 10, 38). Calice et baptême signifient, dans ce contexte, le martyre. Dans l'*Évangile de Luc* se trouve cette parole de Jésus : « Je dois être baptisé et quelle n'est pas mon angoisse jusqu'à ce qu'il soit consommé » (*Luc* 12, 50). D'après Origène, le martyre est un baptême parce que c'est ainsi que Jésus lui-même a désigné ses souffrances (*Exhortation au martyre* 37 ; 39).

Le baptême comme premier mystère de la vie publique de Jésus nous renvoie à sa mission de rédempteur, comme le pape Jean-Paul II s'en est exprimé longuement dans les deux encycliques : *Redemptoris Missio* (1990) et *Redemptor hominis* (1979).

Traduit de l'allemand par Eric Iborra
Titre original : *Die Taufe Jesu als Offenbarung*

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

Communio, n° XXX, 1 – janvier-février 2005

Marie-Hélène CONGOURDEAU

L'icône du baptême du Seigneur

Une lecture liturgique

LA fête du Baptême du Christ, ou Théophanie, est une des douze grandes fêtes de la liturgie byzantine¹. Comme chaque grande fête, elle compose une symphonie de thèmes qui s'entrecroisent, issus principalement de l'Écriture et de sa méditation : elle rend ainsi visible aux yeux du corps la lecture typologique de la Bible inaugurée par les auteurs patristiques². Au même titre que les commentaires exégétiques, les homélies des prédicateurs et les hymnes liturgiques, l'icône est un élément de cette relecture continue de l'Écriture qui tisse l'être chrétien. Avec les textes de la liturgie, elle appartient à l'herméneutique chrétienne de l'Écriture. Nous allons essayer de décrypter quelques traits de cette herméneutique.

Au point de départ se trouvent les récits évangéliques. Nous prendrons le récit de Matthieu (*Matthieu 3, 13-17*), et nous le suivrons pas à pas en voyant comment l'icône récapitule un processus interprétatif.

1. Les onze autres sont : la Nativité de la Mère de Dieu, Noël, la Présentation de Jésus au Temple, l'Annonciation, la Résurrection de Lazare, les Rameaux, Pâques, l'Ascension, la Pentecôte, la Transfiguration, la Dormition de la Mère de Dieu.

2. On ne doit pas confondre la lecture allégorique, qui voit dans les récits de l'Ancien Testament les symboles de réalités invisibles, avec la lecture typologique qui y voit l'annonce du mystère du Christ.

DU BAPTÊME DE JÉSUS AU BAPTÊME CHRÉTIEN — Marie-Hélène Congourdeau

« Alors paraît Jésus. De Galilée, il vient au Jourdain »

La mention du Jourdain évoque au lecteur familier de la Bible plusieurs épisodes. Le premier est le passage du Jourdain, sous la conduite de Josué, pour l'entrée en terre promise. Pour laisser passer l'Arche d'Alliance et le peuple, le Jourdain s'arrête de couler : « Aussitôt que les prêtres portant l'arche de Yahvé, Seigneur de toute la terre, auront posé la plante de leurs pieds dans les eaux du Jourdain, les eaux du Jourdain seront coupées, celles qui descendent d'amont, et elles s'arrêteront comme en une seule masse » (*Josué* 3, 13). Un second épisode, assez semblable, se trouve dans le livre des Rois : après qu'Elie a été enlevé au ciel dans un char de feu, Élisée ramasse son manteau et va sur la rive du Jourdain. « Il prit le manteau d'Elie et il frappa les eaux (...) qui se divisèrent d'un côté et de l'autre, et Élisée traversa » (*2 Rois* 2, 14). Ces épisodes sont déjà mis en relation par une relecture méditative dans le psaume 114 (113) : « La mer voit et s'enfuit, le Jourdain retourne en arrière. (...) Qu'as-tu, mer, à t'enfuir, Jourdain, à retourner en arrière ? ». Ce psaume lie ensemble le passage de la mer Rouge (la mer s'enfuit) et la traversée du Jourdain (qui rebrousse chemin pour laisser passer l'Arche et le peuple). Les deux épisodes se retrouvent dans la lecture du baptême de Jésus par la liturgie, d'autant plus facilement que le passage de la mer Rouge a été lu dès les premières catéchèses chrétiennes comme un type du baptême.

La liturgie du Baptême du Christ reprend donc le psaume 114 (113) et le paraphrase abondamment dans ses hymnes. Un tropaire de l'office de l'aurore énonce : « Le Jourdain autrefois remonta vers sa source au contact de la mélote d'Élisée, lorsqu'Elie eut été enlevé, et ses eaux se divisèrent de part en part. La rivière devint sous ses pas une route ferme, pour figurer réellement le baptême grâce auquel nous traversons les flots mouvants de la vie.³ » Le thème de l'eau est très prégnant dans cette fête, et la participation personnifiée de la mer et du Jourdain atteste le caractère cosmique de cet événement, auquel participent les éléments.

Sur nombre d'icônes du Baptême du Seigneur, le Jourdain et la mer se trouvent représentés sous forme de personnages assis dans le fleuve, au-dessous du Christ : d'un côté, le Jourdain qui se détourne, de l'autre, la mer (parfois sous la forme d'une sirène) prête

3. F. MERCENIER et F. PARIS, *La prière des Églises de rite byzantin*, II. *Les fêtes fixes*, Amay-sur-Meuse, 1939, p. 151.

L'icône du baptême du Seigneur

à s'enfuir. Parfois aussi, un dragon symbolise le caractère mortifère des eaux avant leur purification par le Christ (voir Léviathan : *Job* 40, 25-41, 26) ; là aussi, la liturgie a contribué à introduire ce thème dans la fête : « J'ai hâte de faire périr l'ennemi caché dans les eaux, le prince des ténèbres, pour délivrer le monde de ses filets en lui accordant la vie éternelle. ⁴ » Ces figures allégoriques sont en outre le signe de la victoire du christianisme sur les cultes païens.

L'icône très sobre représentée sur la couverture de ce cahier ne comporte pas ces détails. En revanche, on voit dans le fleuve se profiler une croix rouge : cette croix annonce la Crucifixion qui est l'aboutissement de la marche inaugurée en ce jour par le Christ. Si la Croix annonce la mort (renforçant le symbole de la mer qui engloutit les vivants), la couleur rouge symbolise la vie et donc la Résurrection. C'est tout le mystère de l'économie salutaire qui est ici esquissé.

« Il vient vers Jean pour être baptisé par lui »

Jean est le Précurseur, le Prophète des derniers temps, celui qui prépare la venue du Sauveur. Il représente symboliquement l'Ancien Testament (voir *Jean* 11, 2-11). La Nouvelle Alliance vient recevoir de l'Ancienne le baptême qui l'inaugurera. Là encore, l'événement a une portée cosmique, que manifeste la liturgie du jour : « Accomplissant son ministère prophétique, Jean reculait de peur. Les bataillons des anges étaient frappés de stupeur en te voyant baptisé dans les flots, et tous ceux qui sont dans les ténèbres étaient inondés de lumière et te chantaient, toi qui es apparu et as tout illuminé. ⁵ »

« Laisse faire pour l'instant ; c'est ainsi qu'il nous convient d'accomplir toute justice »

Le dialogue entre Jean et Jésus est traditionnellement rapproché de celui qui a lieu entre Pierre et Jésus au moment du lavement des pieds, lorsque Pierre refuse que Jésus lui lave les pieds. Jésus lui dit

4. Idiomèle de l'office du milieu du jour, Mercenier-Paris, p. 159.

5. Romanos le mélode, *Hymne XVII, Prooimion*, éd. José Grosdidier de Matons, *Romanos le mélode, Hymnes*, tome II (Nouveau Testament), *Sources chrétiennes* 110, 1965. Romanos le mélode est un poète liturgique byzantin du VI^e siècle.

DU BAPTÊME DE JÉSUS AU BAPTÊME CHRÉTIEN — Marie-Hélène Congourdeau

alors : « Si je ne te lave pas, tu n'auras pas de part avec moi » (*Jean* 13, 8). C'est le mystère de la kénose du Christ qui est exprimé dans ces deux scènes : Jean, qui ne se juge « pas digne de dénouer la courroie de ses sandales » (*Matthieu* 3, 11) (rôle de l'esclave) se voit demander le baptême ; Pierre, qui sait que Jésus est « le Christ, le Fils du Dieu vivant » (*Matthieu* 16, 16), doit accepter que celui-ci lui lave les pieds (autre fonction d'esclave). Dans les deux cas, le Seigneur prend la place de l'esclave, illustration concrète de l'abaissement de l'Incarnation : « Il s'anéantit lui-même (*héauton ékénôsen*), prenant la condition d'esclave » (*Philippiens* 2, 7). En rapprochant les deux scènes, la lecture patristique des évangiles souligne la dimension kénotique du Baptême du Christ.

Le dialogue de Jean et de Jésus a tant frappé les esprits que la première hymne que Romanos le mélode consacre à la fête de l'Épiphanie est justement une paraphrase de ce dialogue, où il développe tous les paradoxes de la scène : « Jean, en voyant le fleuve dans le désert, la rosée dans la fournaise, la pluie sur la Vierge, fut ému de crainte, de même que son père avait tremblé devant Gabriel. (...) Arrête, Rédempteur ! Que cela te suffise, n'allons pas plus loin. Je sais qui tu es : la lumière inaccessible. ⁶ »

Sur l'icône du Baptême, la nudité de Jésus représente cette nudité du Christ dépouillé de sa gloire divine pour revêtir Adam qui avait « su qu'il était nu » (*Genèse* 3, 10) quand il avait perdu sa tunique d'innocence. « C'est pour toi qui es nu que je me mets nu et reçois le baptême. ⁷ » « Ce fut une chose stupéfiante de voir le créateur du ciel et de la terre nu et recevant le baptême comme un esclave de la main d'un esclave, pour notre salut ; et les chœurs des anges étaient hors d'eux-mêmes de crainte et de joie. ⁸ » La position de Jésus, plus bas que Jean-Baptiste, accentue aussi cette descente du Sauveur dans notre humanité pécheresse.

« Aussitôt baptisé, Jésus remonta de l'eau »

Dans son baptême, Jésus s'est enfoui dans l'eau, symbole de mort, et en émerge comme un Ressuscité. N'oublions pas que la première acception du verbe grec *baptizô* est : plonger, immerger. La triple

6. Romanos le mélode, *Hymne XVI*, strophe 4.

7. Romanos le mélode, *Hymne XVI*, strophe 3.

8. Idiomèle de None, Mercenier-Paris, p. 163.

L'icône du baptême du Seigneur

immersion/émersion des rites du baptême orthodoxe reproduit les trois jours que Jésus passa dans le tombeau, accentuant la convergence entre le baptême et la Résurrection. La liturgie insiste sur ce bref séjour du Christ dans l'eau du Jourdain, qui de cette eau de mort (déluge, mer Rouge) fera la source de la vie. « Le Christ est apparu dans le Jourdain pour sanctifier les eaux.⁹ » Le symbolisme cosmique amené par l'eau, joint à la dimension kénotique évoquée plus haut, introduit un nouveau thème, celui du monde céleste assistant à cet événement stupéfiant qu'est la descente du Verbe dans la chair, accomplie dans cette mise du Seigneur très pur au rang des pécheurs qui demandent la purification de leurs péchés : « Les puissances angéliques étaient présentes près du Jourdain comme au ciel, contemplant avec crainte et admiration l'excessif abaissement de Dieu et comment celui qui régit le réservoir élevé des eaux se plongeait dans l'onde avec son corps, lui le Dieu de nos pères.¹⁰ »

L'icône reprend et orchestre tous ces thèmes : le Sauveur est debout, enveloppé par les eaux du Jourdain comme par les parois d'une grotte. La forme du Jourdain évoque la grotte de la Nativité, ou encore celle du tombeau de Lazare dans les icônes correspondantes. Réceptacle de son incarnation (Bethléem) mais aussi de sa sépulture (tombeau), cette forme allongée qui ceint le Christ enveloppe entièrement son corps, signe de l'immersion du baptême. Sur l'icône reproduite ici, la tête « émerge » de la grotte liquide, signe de résurrection. De sa main droite, le Christ bénit les eaux, signe qu'il les a sanctifiées par son simple contact. Ainsi, ayant revêtu la nudité du Christ, à l'image de celle d'Adam, les eaux acquièrent la faculté de revêtir du Christ les fidèles baptisés : « Vous tous qui avez été baptisés en Christ, chante-t-on à chaque grande fête en lieu et place du *Trisagion*¹¹, vous avez revêtu le Christ, Alléluia. » Les anges se tiennent sur la berge du Jourdain, en face de Jean : des deux côtés du Christ, les deux faces du monde qu'il est venu réunir : la terre et le ciel, « l'univers visible et invisible »¹². Parfois les anges tendent des linges pour recouvrir le corps du Christ à sa sortie des eaux ; parfois,

9. Trotaire de l'aube, Mercenier-Paris, p. 151.

10. Trotaire de la septième ode des Matines, Mercenier-Paris, p. 191.

11. *Trisagion* : triple invocation à Dieu dans la liturgie byzantine : « Dieu saint, Dieu fort, Dieu immortel, prends pitié de nous ».

12. Le symbole de Nicée-Constantinople.

DU BAPTÊME DE JÉSUS AU BAPTÊME CHRÉTIEN — Marie-Hélène Congourdeau

comme ici, leurs mains sont simplement recouvertes par un pan de leur manteau, en signe de vénération¹³.

« Et voici que les cieux s'ouvrirent »

L'ouverture des cieux au moment du baptême du Christ a été lue par les Pères comme une réponse à la clôture du paradis après la faute d'Adam (voir *Genèse* 3, 24), et au cri d'Isaïe : « Ah, si tu déchirais les cieux ! » (*Isaïe* 63, 19) Le thème revient au moment du martyre d'Etienne, qui « voit les cieux ouverts et le Christ debout à la droite de Dieu » (*Actes* 7, 56). La liturgie évoque explicitement ce symbolisme : « Le Christ est baptisé et il sort des ondes ; en même temps que lui, il fait sortir l'univers et il voit ouverts les cieux qu'Adam avait fermés à lui-même ainsi qu'à ses descendants.¹⁴ » L'icône représente souvent cette ouverture des cieux par un arc de cercle d'où sort une lumière au triple rayon.

« Il vit l'Esprit de Dieu descendre comme une colombe et demeurer sur lui »

La colombe du baptême, qui descend du ciel et repose sur le Christ, évoque le début de la *Genèse*, lorsque l'Esprit de Dieu « planait sur les eaux » (*Genèse* 1, 1), tel un oiseau au-dessus de sa couvée. Ainsi, « sous la forme d'une colombe », l'Esprit descend et demeure (ou repose) sur Jésus émergeant de l'eau, révélant ainsi sa messianité (messie en hébreu = Christ en grec = oint ou chrismé en français ; voir *Luc* 4, 18). L'image de la colombe pour signifier l'Esprit se trouve déjà dans la lecture juive de la *Genèse*. Un passage du Talmud énonce ainsi : « L'Esprit de Dieu planait sur la surface des eaux comme une colombe qui plane sur ses petits sans les toucher.¹⁵ » Si le texte talmudique est postérieur aux évangiles, il

13. Les mains couvertes viennent du cérémonial de la cour byzantine (inspirée par la cour des souverains hellénistiques) : on ne s'approchait de l'empereur que les mains couvertes.

14. Du moine Cosmas (de Maiouma), *Idiomèle de Vigile*, Mercenier-Paris, p. 179S.

15. Talmud, *Hagigah* 15a, cité par Jean-Paul II dans son audience du 12 avril 2000.

L'icône du baptême du Seigneur

exprime une tradition probablement antérieure, et c'est dans cette tradition que s'inscrit le récit évangélique.

C'est cependant un autre passage biblique qui a principalement inspiré les Pères : celui qui montre la colombe que Noé lâche à la fin du déluge, pour voir si l'eau a baissé, et qui revient avec un rameau d'olivier dans son bec. Là encore, la colombe est associée à l'eau, et l'émersion de Jésus hors des eaux du Jourdain évoque la sortie de la nature vivante (hommes et animaux) hors du déluge mortifère. Jean Chrysostome développe ce rapprochement dans une homélie sur l'évangile de saint Matthieu : « La colombe ne porte plus maintenant un rameau d'olivier, mais elle montre aux hommes celui qui va les délivrer de tous leurs maux, et elle nous marque les grandes espérances que nous devons concevoir. Elle ne fait point sortir de l'arche un seul homme pour repeupler la terre, mais elle attire toute la terre au ciel et, au lieu d'un rameau d'olivier, elle apporte aux hommes l'adoption des enfants de Dieu.¹⁶ »

Sur l'icône, la colombe est ainsi portée vers le bas par le rayon de la lumière qui jaillit des cieux. Entre le ciel et la terre, elle tient une place analogue à celle de l'étoile, elle aussi venue des cieux, qui s'arrête (comme un oiseau qui plane) au-dessus de l'endroit où se trouve l'Enfant (voir *Matthieu 2, 9*).

« Et voici qu'une voix venue des cieux disait : Celui-ci est mon fils bien-aimé »

La voix du Père, semblable à un coup de tonnerre (voir *Jean 12, 29* : lorsque le Père dit au Christ qu'il a glorifié son nom, « la foule qui se tenait là et qui avait entendu disait que c'était un coup de tonnerre »), a été rapprochée par les Pères du psaume 29 (28) : « Voix du Seigneur sur les eaux ; voix du Seigneur sur les eaux innombrables, voix du Seigneur qui fracasse les cèdres. » Ce psaume est chanté à tous les offices des Heures de la liturgie byzantine pour la fête du Baptême du Christ.

Mais comment représenter une voix ? Les iconographes ont choisi la plupart du temps de la représenter simplement par la lumière qui descend des cieux ouverts ; certains montrent une main qui symbolise le Père. La voix est essentielle, car si l'Esprit reposant

16. Jean Chrysostome, *Homélie 12 sur Matthieu*.

DU BAPTÊME DE JÉSUS AU BAPTÊME CHRÉTIEN — Marie-Hélène Congourdeau

sur Jésus le désigne comme Christ, c'est la voix du Père qui explicite sa filiation divine : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé ». C'est elle qui fait de la fête une théophanie, une révélation de Dieu présent dans le Christ : « Avant, dit Jean Chrysostome, il était inconnu du peuple ; par le baptême, il se révèle à tous. ¹⁷ »

La voix du Père, le corps du Verbe fait chair, la colombe de l'Esprit : la fête du Baptême du Christ est une fête de la Trinité, et l'icône de cette fête a longtemps été l'icône par excellence de la Trinité, la *Philoxénie d'Abraham* ¹⁸ n'accédant que tardivement à ce statut. Cette dimension trinitaire est particulièrement mise en honneur par la liturgie : « La Trinité notre Dieu s'est révélée à nous aujourd'hui sans division, car le Père donne à haute voix un témoignage manifeste à son Fils ; l'Esprit descendit des cieux sous la forme d'une colombe, le Fils inclina sa tête très pure devant le Précurseur et reçut le baptême. ¹⁹ » « Ce fut la Trinité qui se manifesta dans le Jourdain. ²⁰ »

Sur l'icône, la Trinité est parfois symbolisée par trois rayons de lumière qui sortent des cieux ouverts, et cette manifestation (épiphanie) de la Trinité comme une lumière a valu à la fête sa qualité de « fête des lumières ». Toute la liturgie ruisselle de cette lumière, dans ses textes comme dans ses flambeaux que l'on mène en procession le jour de la fête : « Celui qui est entouré de lumière comme d'un vêtement (*Psaume* 104 (103), 2) a daigné, pour nous, devenir semblable à nous. Il se couvre aujourd'hui des flots du Jourdain. ²¹ »

D'autres lectures, plus savantes, peuvent être faites de cette icône du Baptême du Christ. Cette brève évocation n'a pour objet que de pointer la dimension liturgique et spirituelle de la fête qui commémore le baptême de Jésus par Jean dans le Jourdain. Cet événement historique, qui donna lieu à des controverses (notamment de la part de ceux qui y voyaient l'adoption de l'homme Jésus par Dieu) nous parvient revêtu de significations multiples. Les récits évangéliques sont déjà une relecture de l'événement, fruit d'une méditation des

17. Jean Chrysostome, *Homélie 37 sur le baptême*.

18. L'hospitalité d'Abraham à Mambré : voir l'icône « de la Trinité » d'Andreï Roublev.

19. Idiomèle de la Paramonie (veille), Mercenier-Paris, p. 155.

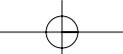
20. Tropaire de la 8^e ode, Mercenier-Paris, p. 192.

21. Du moine Cosmas, idiomèle de la Vigile, Mercenier-Paris, p. 179.

L'icône du baptême du Seigneur

Écritures par les évangélistes. Les Pères de l'Église ont continué cette méditation en trouvant d'autres relations entre les textes de l'Ancien et du Nouveau Testaments, inséparablement imbriqués, pratiquant allégrement une lecture intertextuelle avant la lettre. La liturgie, principalement dans ses hymnes, enrichit encore le tableau en mettant des mots sur l'expérience spirituelle que suscite cette lecture. L'icône met en images ce que la liturgie a mis en mots.

Marie-Hélène Congourdeau, née en 1947, mariée, cinq enfants, un petit-enfant ; membre du Comité de rédaction de l'édition française de *Communio*. Chargée de recherche au CNRS (histoire byzantine). Dirige la collection « Pères dans la foi » (Éditions Migne). A publié entre autres : Nicolas Cabasilas, *La vie en Christ*, « Sources Chrétiennes » 355 et 361, ainsi que deux romans : *Le silence du roi David* et *Quand viendra le Jour de Seth* (Presses de la Renaissance).



Communio, n° XXX, 1 – janvier-février 2005

Richard MACHAN

L'accomplissement du baptême de Jésus-Christ

LE mystère du baptême de Jésus accompagne les chrétiens des premiers siècles comme la première manifestation de la Trinité divine et par là même comme une image de ce qui se passe dans tout baptême sacramentel. Vers quelle direction tourner nos regards, sinon vers l'événement du baptême de Jésus-Christ? Que peuvent percevoir nos oreilles, sinon les paroles authentiques de Jésus sur le baptême, afin de déployer dans nos vies le mystère insondable de notre renaissance comme enfants de Dieu? C'est dans un regard plus profond sur Jésus-Christ, dans une écoute plus fidèle de sa parole, que nous comprendrons qu'il ne s'agit pas seulement d'une seule et unique théophanie au bord du Jourdain, mais de bien plus que cela. D'une part, Jésus accomplit le baptême de Jean le Baptiste, mais d'autre part il saisit toute son existence comme un accomplissement progressif de l'événement du Jourdain.

Déjà éclairés par ces premières remarques, nous sommes invités à repenser notre propre baptême en contemplant celui de Jésus, auquel se rapporte tout ce qui compte dans notre vie de façon durable, et à en considérer les effets dans le déroulement et les difficultés de l'existence. Cet exposé se propose de considérer notre propre baptême, non pas comme un événement du passé, mais comme un acte encore effectif dans le présent, d'où nous pouvons extraire notre vie et nos capacités créatrices, comme d'une source vive qui nous emporte vers l'inconcevable accomplissement de l'amour.

DU BAPTÊME DE JÉSUS AU BAPTÊME CHRÉTIEN ——— Richard Machan

Le baptême de Jean

Jean, qui vit dans le désert desséché, se dirige vers les eaux du fleuve en appelant à la conversion et au changement de vie. Son appel pénètre les cœurs dans ce désert sans eau, et ceux qui se rendent compte que leur vie est un désert stérile, doivent se plonger dans cette source. Le baptême donne corps à l'aspiration humaine de renouvellement de l'existence et d'une naissance nouvelle. Avec le baptême de Jean, il s'agit ici d'un *signe* de conversion, qui inclut le désir de rémission des péchés et d'un changement de vie : « Moi, je vous baptise avec l'eau, comme signe de conversion » (*Matthieu 3, 11a*). Le fait d'être plongé dans l'eau est un autre signe du besoin profond de purification (« ils reconnaissaient leurs péchés », *Matthieu 3, 6*) ; par là les hommes retournent au « sein de sa mère » pour renaître à un amour libre en cherchant à sortir des eaux de la vie et de la mort. Dans la mission de Jean, se matérialise tout le sentiment religieux de l'humanité, avec son aspiration à la pureté et à un nouveau départ dans cette manifestation divine.

Jean parle de Celui qui doit venir, comme de Celui qui, même s'il doit baptiser (on pourrait même dire « immerger »), ne le fait plus dans l'eau : « Moi, je vous baptise dans l'eau... Mais lui vous baptisera dans l'Esprit-Saint et dans le feu » (*Matthieu 3, 11* ; comparer à *Marc 1, 8* ; *Luc 3, 16* ; *Jean 1, 33*). Jean est parfaitement conscient de la différence entre son propre baptême et celui qu'apportera Celui qui doit venir : il nous plongera dans l'Esprit-Saint et dans le feu. La renaissance symbolique du baptême de Jean dans l'eau ramène à l'accomplissement eschatologique du « Juge à venir » dans la sainte tempête (le vent et le feu). Les mots « Esprit et feu » peuvent être compris comme « vent de feu », ou « tempête de feu », comme symbole du jugement. Une opposition très claire est posée ici entre l'eau et le feu¹, qui signifie peut-être la différence entre la forme extérieure de l'acte et son contenu intérieur. Dans les propos de Jean sur la conversion et la rémission des péchés, ce contenu brille de tous ses feux, et il est réalisé en Jésus-Christ comme don de l'Esprit, comme renouvellement intérieur et comme chemin vers l'accomplissement. Nous ne devons pas oublier que ce renouvellement est tou-

1. Voir R. PESCH, *L'Évangile de Marc I*, Herder, Fribourg-Bâle-Vienne 2000, 84 ss, et la littérature citée dans cet ouvrage. Voir aussi J. Gnllka, *L'Évangile de Matthieu I*, Herder, Fribourg-Bâle-Vienne 2000, pp. 70-72 (en allemand).

L'accomplissement du baptême de Jésus-Christ

jours redevable à Celui qui vient, lui qui vient pour le jugement (*crisis*), pour séparer en chaque homme le bien du mal, et libérer en lui ce qui est bon. Celui qui vient baptisera dans le flot puissant de l'Esprit et dans le feu brûlant de l'amour divin, ce feu qui consume tout ce qui n'est construit qu'avec du bois, du foin ou de la paille, et qui fera rayonner la créature de l'Esprit de Dieu.

Le baptême de Jésus-Christ

Considérons maintenant le baptême de Jésus-Christ lui-même, comme le décrivent les Évangiles. Jésus vient vers Jean le Baptiste pour être baptisé, pour être plongé par Jean dans l'eau. Il s'agit d'un acte symbolique de *solidarité avec les pécheurs* qui cherchent pardon et renaissance. Lorsque Jésus *descend* avec le peuple dans l'eau, comme l'Agneau qui porte les péchés du monde, il le fait pour prendre sur lui ce que d'autres veulent laisser de côté – les péchés. Par cet acte il s'enfonce vers les plus petits, qui cherchent la conversion, il se fait l'un d'entre eux. Lorsqu'il *remonte* ensuite de l'eau, c'est l'Esprit qui *descend* sur lui pour demeurer sur lui. L'Esprit se penche vers les profondeurs de l'humanité, dans lesquelles le Fils se trouve solidaire de tous les fils d'Adam. Le Fils est pour ainsi dire immergé dans le projet trinitaire de rédemption, pour que le Père en fasse don au monde (voir *Jean* 3, 16). Et le Père qui l'a envoyé témoigne lui-même : « Tu es mon Fils (bien-aimé) : moi, aujourd'hui, je t'ai engendré » (*Luc* 3, 22).

L'événement au bord du Jourdain est le point de départ d'une liaison définitive entre deux niveaux qui jusqu'alors s'opposaient de façon hostile. D'un côté se trouve le monde du péché, de l'autre le Fils dans sa relation profondément aimante et obéissante avec son Père, dans l'Esprit. Au Jourdain, le Christ, au vu et au su de tous, devient un membre du monde pécheur, dans lequel il se laisse plonger, avec tant d'autres, par Jean. En lui se rencontrent pour la première fois « le ciel et la terre », le « ciel » comme vie divine et la « terre » comme vie blessée par le péché. Cette rencontre atteindra son point culminant sur la Croix et à la résurrection, afin de faire entrer le monde entier dans la vie divine en Christ.

Au Jourdain, Jésus se fait *solidaire* de tous ceux qui sont conscients de leur faute et qui de ce fait ont soif de purification. Nous pouvons parler du Christ comme d'un « être-pour-autrui » – le

DU BAPTÊME DE JÉSUS AU BAPTÊME CHRÉTIEN ——— Richard Machan

Christ « ressemble » aux hommes jusqu'aux limites ultimes, jusqu'à devenir péché sans pour autant pécher : « Celui qui n'avait pas connu le péché, il l'a fait péché pour nous, afin qu'en lui nous devenions justice de Dieu » (2 *Corinthiens* 5, 21). Sur la Croix il se fait solidaire même de ceux qui ne ressentent aucun désir de pardon – il entre dans leur « vie sans Dieu ». Mais ce n'est pas seulement de solidarité qu'il s'agit. Au cours de la vie du Christ apparaît de plus en plus clairement un aspect essentiel de sa personne divine et de sa mission : « l'être-pour-autrui ». La solidarité du Christ (son « être-avec ») n'est définitivement possible que pour une raison plus profonde, de par le principe christologique de « l'être-pour », par sa « pro-existence » – ce *pro nobis* déjà présent dans son Incarnation – comme nous le reconnaissons dans le *Credo*, et le percevons de son rayonnement issu des profondeurs de l'amour intratrinitaire. Ce fondement christologique se manifeste et se développe au cours de la vie du Christ jusqu'à la révélation suprême de sa « pro-existence » sur la Croix, où son cœur devient source baptismale pour le monde.

L'accomplissement du baptême de Jésus

En examinant plus attentivement les Évangiles synoptiques de Marc et de Luc, nous trouvons encore d'autres passages où Jésus parle de son propre baptême, en évoquant ouvertement quelque chose de bien différent de l'événement du Jourdain : « Pouvez-vous boire la coupe que je dois boire, et être baptisés du baptême dont je dois être baptisé ? » Ils répondirent : « Nous le pouvons » Jésus leur dit : « La coupe que je dois boire, vous la boirez, et le baptême dont je dois être baptisé, vous en serez baptisés » (*Marc* 10, 38). « Je dois recevoir un baptême, et quelle est mon angoisse jusqu'à ce qu'il soit consommé ! » (*Luc* 12, 50).

Dans ces deux passages, les termes « coupe » et « baptême » sont des images de la souffrance et de la mort sur la Croix. Jésus parle aussi de l'accomplissement de sa mission, sur la Croix, bien qu'il ait déjà été baptisé dans le Jourdain. Il parle de sa propre fin comme d'un baptême, qu'il attend et qu'il redoute. Le calice représente souvent la souffrance que Jésus, au Jardin des oliviers, accepte librement des mains de son Père. Le baptême, qui est toujours mis en relation avec l'eau, est ici, en revanche, une image de la détresse et de la mort, il matérialise une situation qui vient submerger

L'accomplissement du baptême de Jésus-Christ

l'homme comme un fleuve puissant, comme une mer². L'engloutissement, sur la croix, dans la mort de l'homme est précisément ce pour quoi Jésus est venu dans le monde. Toute la mission du Christ trouve son accomplissement à Jérusalem à *l'heure de la Croix*. C'est vers ce *baptême*, vers cette *plongée dans la mort humaine* que Jésus est conduit par l'Esprit-Saint, car l'Esprit est celui qui se trouve toujours auprès de Jésus depuis son baptême au Jourdain, et qui modèle toute son activité publique jusqu'à l'heure des ténèbres et de la Croix.

Les évangélistes attestent ainsi d'un « double baptême » de Jésus. Le premier est le baptême conféré par Jean-Baptiste au début de sa vie publique. C'est le baptême par *l'eau et l'Esprit*. Le second baptême est la mort de Jésus sur la Croix. Jésus lui-même se le représente par avance comme son propre baptême. Nous pouvons peut-être le décrire comme le baptême *par l'Esprit et le feu*. Comme baptême avec l'Esprit, car c'est l'Esprit qui a conduit Jésus du Jourdain à la Croix, et c'est dans cet Esprit que Jésus s'est livré au Père. Le feu peut aussi bien signifier la souffrance que la divinité, car la mort de Jésus est inséparable de sa résurrection. C'est l'Esprit qui a illuminé et inspiré son corps et toute son action terrestre. Il est le feu de l'amour, dans lequel le Fils s'est livré au Père et au monde, lui donnant par là un signe parfait de l'amour du Père.

Le baptême dans le Jourdain est un événement qui manifeste pour la première fois, par l'ouverture des cieux, la relation du Fils au Père et à l'Esprit, et à sa propre mission. C'est sur la croix que ce qui fut montré au Jourdain se réalise pleinement. Le Fils ne se plonge plus dans l'eau d'un fleuve, mais dans les eaux de la mort, et nous y contemplons la totalité de sa mission messianique : aimer dans l'obéissance jusqu'à la mort sur la croix, aimer jusqu'au bout. Il n'est pas seulement solidaire des pécheurs, mais il efface tout le péché du monde. L'amour divin entre le Père et le Fils dans l'Esprit-Saint est manifesté, son œuvre inimaginable de salut du monde est accomplie.

Après le baptême au Jourdain, l'Esprit-Saint vient sur Jésus. Dans l'événement de la croix Jésus rend l'Esprit à son père, afin qu'après la résurrection cet Esprit puisse être répandu sur l'Église et sur le monde entier. Le Saint-Esprit vient sur les Apôtres dans la

2. Voir à ce sujet R. PESCH, *L'Évangile de Marc II*, Herder, Fribourg, 1977, pp. 157 ss (en allemand).

DU BAPTÊME DE JÉSUS AU BAPTÊME CHRÉTIEN ——— Richard Machan

tempête comme un feu, pour les plonger à leur tour dans la mort de Jésus-Christ et dans sa mission. « Ne savez-vous pas que, baptisés dans le Christ Jésus, c'est dans sa mort que tous nous avons été baptisés ? » (*Romains* 6, 3 ; voir aussi versets 4-8). *La théophanie de la croix est l'accomplissement existentiel de la théophanie du Jourdain.*

La croissance dans la mission de Jésus-Christ

La tension intérieure qui est celle de l'événement du baptême de Jésus-Christ, nous renvoie immédiatement au mystère du baptême chrétien. L'eau du Jourdain symbolise l'eau du baptême sacramentel, que nous recevons au commencement de notre vie chrétienne. Mais en même temps, nous participons alors au baptême de feu du Christ sur la croix, nous sommes « plongés » dans sa mort et dans sa résurrection. Par l'Esprit-Saint nous recevons notre renaissance et le pouvoir de devenir enfants de Dieu (voir *Jean* 1, 12). Et sur chaque baptême retentit encore aujourd'hui, comme autrefois au-dessus du Christ, la voix du Père : « Tu es mon fils bien-aimé » (*Luc* 3, 22). Comme Jésus, nous recevons l'Esprit-Saint, et par cet Esprit nous devons nous aussi nous laisser conduire – ce n'est que de cette manière que nous pouvons devenir réellement enfants de Dieu : « Car tous ceux qui se laissent conduire par l'Esprit de Dieu sont fils de Dieu » (*Romains* 8, 14). Nous sommes désormais unis au vrai Fils unique de Dieu, qui est l'icône parfaite du Père, et qui rétablit en nous, par le sacrement du baptême, l'image de Dieu détruite par le péché.

Dans cette union au Christ, nous sommes de nouveau conduits, comme Jésus-Christ lui-même, par l'Esprit-Saint sur le chemin de notre mission. Ce n'est que de cette manière que nous devenons capables de devenir toujours plus ressemblants au Christ, et de progresser toujours davantage dans sa mission – c'est-à-dire avant tout dans son propre don de soi. Cette capacité de croissance, l'homme l'a perdue à cause du péché. Mais maintenant que nous sommes renouvelés, nous pouvons grandir à nouveau, sous la conduite de l'Esprit-Saint, dans la figure de sa mort – dans la figure du don qu'il fait de lui à son Père et au monde. Nous pouvons prendre part à sa grâce « d'être-pour-autrui », et devenir semblables à lui dans sa résurrection : « Car si c'est un même être avec le Christ que nous sommes devenus par une mort semblable à la sienne, nous le serons aussi par une résurrection semblable » (*Romains* 6, 5). Dans notre

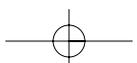
L'accomplissement du baptême de Jésus-Christ

propre don d'amour, nous pouvons atteindre l'accomplissement du baptême – être plongés entièrement dans le don de Jésus-Christ, créés par lui à son image.

Le baptême sacramental de chacun d'entre nous est un commencement et un signe comme le fut le baptême du Christ au Jourdain. Sous la conduite de l'Esprit nous devons dans notre vie aller du signe à la réalité de l'amour, d'une possibilité nouvelle à la réalisation de notre vocation : être inclus totalement dans son amour. Sans le baptême il n'est pas réellement de salut, car le salut est une vie dans l'amour, où l'homme reçoit et donne. À la fin de notre vie nous serons alors plongés dans le feu de l'amour du Christ, et c'est son amour qui nous jugera. Nous serons jugés sur et par l'amour (Jean de la Croix). Par l'amour qui est ce feu divin, ce regard des ressuscités et des glorifiés, cet amour qu'il nous dispense pour nous purifier et libérer notre propre amour. C'est ainsi que nous serons baptisés par l'Esprit et le feu.

Traduit de l'allemand par Isabelle Ledoux-Rak
Titre original : *Die Fülle der Taufe Jesu Christi*

Richard Machan, né en 1964. Études de théologie à Olomouc et à Rome ; enseigne la dogmatique à l'Université d'Olomouc en République Tchèque. Membre de la rédaction tchèque de *Communio*.



Communio, n° XXX, 1 – janvier-février 2005

Église Saint-Eustache
Mardi 26 octobre 2004

Homélie du Cardinal Jean-Marie Lustiger à l'occasion des funérailles du Père Louis Bouyer

PERMETTEZ-MOI d'abord de dire avec quelle tendresse respectueuse je prie pour le Père Bouyer, car je fais partie de cette génération pour qui il a été un maître et un initiateur providentiel.

Je viens de lire quelques lignes de ses *Mémoires*, qui ne sont pas encore publiés ; il porte sur son œuvre ce jugement étonnant :

« Je crois bien que c'est pour enseigner, écrit-il, et pour enseigner la religion chrétienne comme la seule inspiration possible d'un humanisme qui ne soit pas un leurre, que j'étais fait. Mes livres me semblent, sans plus, le fruit d'un travail longtemps poursuivi, qui reste l'ouvrage, simplement, d'un professeur honnête et compétent. Et, contribuant à leur production plus encore qu'en en procédant, le ministère sacerdotal que j'ai exercé, si limités que soient les fruits qu'il a portés, n'en a pas moins été lui-même la plus efficace motivation de mon propre développement, aussi bien spirituel qu'intellectuel. »

Ce jugement a, certes, sa part de vérité. Le Père Bouyer fait preuve d'une exigeante lucidité sur lui-même. Il nous permet, bien plus, de mesurer l'obscurité dans laquelle il se trouvait au moment où il a écrit ces lignes sur sa propre existence. D'une certaine façon, ce n'est que justice, au sens de la justice divine. Car il a été un initiateur et un maître merveilleux, un maître à penser. Il a été donné, d'une façon providentielle, à l'Église dans un moment critique, avec la singularité de sa personnalité, de son destin, de sa culture éblouissante et de son génie, pour détecter le trésor enfoui et le remettre en

IN MEMORIAM : LOUIS BOUYER — Jean-Marie Lustiger

évidence et en cohérence avec la totalité du mystère chrétien. Au fond, de tout cela, qui a été son œuvre, il n'a jamais eu, à proprement parler, la récompense ici bas.

Toute l'admiration qu'il a pu susciter, le crédit qu'il a pu avoir et l'action considérable qu'il a pu mener, il n'en a eu souvent pas d'autre récompense que les contradictions. Car son humour parfois ravageur, sa lucidité toujours pénétrante et souvent anticipatrice des mouvements de l'histoire et de l'évolution de la société et de l'Église l'ont rendu très « inopportun », « importun », alors qu'il était providentiellement envoyé à ces générations-ci.

Ce qu'il faudrait maintenant écrire de sa vie – ce sera fait j'espère par ceux qui l'ont le mieux connu – ce sont incontestablement les fruits portés pour l'Église, au point que, comme peut-être vous l'avez entendu dire, le Pape Paul VI a voulu l'élever au cardinalat, cardinalat qu'il a refusé disant que cela donnerait sans doute trop de complications au Saint-Père, étant donné sa mauvaise réputation dans notre pays. Son rôle, si important, est demeuré caché par la singularité de sa personne et l'originalité de son génie.

J'en témoigne à titre personnel : il nous a rouvert les grands chemins de la Tradition, non pas en se détournant des épreuves et des contradictions du temps présent, mais en nous apprenant au contraire à y faire face et à porter sur ses travaux un regard à la fois bienveillant et critique et à y trouver notre miel, dans une intelligence encore plus profonde de la tradition chrétienne. Les exemples seraient innombrables, tant son œuvre nous fait parcourir les aspects les plus divers du mystère chrétien.

Ainsi, son itinéraire personnel du Protestantisme à l'Église a fait de lui paradoxalement, malgré les polémiques, l'un des œcuménistes les plus perspicaces, qui a ouvert et interprété l'histoire de l'Église – il a enseigné aussi l'histoire de l'Église au temps où j'étais parmi ses élèves. Sa position est aujourd'hui – bien que, si j'ose dire, hors de mode – probablement la plus riche de fécondité pour l'avenir de ce que certains appellent « l'impasse du mouvement œcuménique ». En fait, il ne cesse de progresser, et probablement reviendra-t-on un jour à la vision que le Père Bouyer a eue et de la Réforme et de l'Orthodoxie et du Catholicisme.

Voici un autre exemple : formé initialement dans la critique libérale de l'Écriture, devenu ensuite élève d'Oscar Cullmann, il a su – ce fut l'un de ses cours, que j'ai pu suivre et qui nous a enthousiasmés pendant l'année 1946, avant d'être publié en volume sous le titre *La Bible et l'Évangile* – nous donner une entrée spirituelle et

— *Homélie à l'occasion des funérailles du Père Louis Bouyer*

croyante dans l'Écriture, qui assume l'apport critique et historique dû à l'immense effort de recherche d'un siècle d'exégèse allemande, américaine aussi et surtout britannique. Oui, il a su donner une vision positive de l'Écriture reçue dans la foi de l'Église, alors que l'exégèse « scientifique » de l'époque semblait ne pouvoir triompher qu'en réduisant à ses propres normes la Parole dont elle entreprenait l'étude jusqu'à lui interdire de parler...

Combien nombreux sont les domaines où rien n'a échappé à sa perspicacité, à son érudition, à son ouverture d'esprit. Il était le moins conformiste des théologiens et parmi les plus traditionnels. Ceci, à bien le comprendre, peut se lire dès les premières pages d'un des premiers volumes qui l'a rendu célèbre, *le Mystère Pascal*, conçu, je l'imagine, dans les interstices de liberté que lui laissait sa tâche à Juilly. On y perçoit ce génie qui ressaisit l'essentiel de façon neuve, en puisant ce qui est constitutif de la Révélation et de son expression dans la Tradition.

Ceci étant, il a été un homme de combat et non seulement un homme d'humeur, même si parfois l'humeur provoquait au combat. Car il voyait juste et loin, sauf que – il l'a appris à ses dépens – les vérités ne sont pas toujours bonnes à dire ; bien sûr, il y a la manière, et la sienne était peut-être trop indépendante, trop nette et en même temps trop pleine d'esprit pour être complaisante et, encore moins, démagogique.

Il a été vraiment un homme de Dieu, un savant, un théologien, un homme de réflexion, un homme de recherche, un prêtre. L'appréciation d'une modestie excessive qu'il a portée sur son œuvre écrite, en la ramenant à l'acte d'enseigner, fait partie de ces retours sur soi qu'il a été amené à faire au cours des ans, mais elle le place dans sa juste situation par rapport à son Seigneur.

J'ajoute que dans la tradition catholique le théologien est toujours celui qui a reçu la charge d'enseigner et qui l'exerce..., fût-ce à titre posthume et comme malgré soi, comme ce fut le cas, par exemple, des contemplatives proclamées « Docteurs » de l'Église.

*

Puissent tous ceux qui sont redevables au Père Louis Bouyer d'avoir découvert la richesse de la Tradition, la beauté du Mystère chrétien, garder l'amour inconditionnel et indéfectible, l'amour que les enfants – « les fils qui sont libres », comme dit le Seigneur dans

IN MEMORIAM : LOUIS BOUYER — Jean-Marie Lustiger

ce propos que l'évangéliste saint Matthieu (17, 27) nous rapporte – portent à leur Mère l'Église, l'Église, Épouse du Christ. Cette force spirituelle, cette force théologique est l'héritage auquel il nous faut tenir, car il nous a, d'une certaine manière, aidés à passer les récifs d'une époque incertaine en espérant qu'une génération future prenne le relais d'un itinéraire aussi singulier que fécond.

En implorant la miséricorde divine pour lui, nous le faisons avec la confiance des enfants qui prient leur Père des Cieux pour l'un des leurs. Nous savons que la miséricorde infinie du Christ est secourable et pleine de tendresse pour celui qui a été « un bon et honnête serviteur ». Puisse le Seigneur l'accueillir en tenant compte de tout ce qu'a produit, dans ce temps, en fécondité spirituelle et en découverte de son amour, l'œuvre de son serviteur, le Père Louis Bouyer.

Jean-Marie Lustiger, né en 1926. Prêtre en 1954. Aumônier de la Sorbonne jusqu'en 1969. Curé de Sainte-Jeanne-de-Chantal (Paris) jusqu'en 1979, puis évêque d'Orléans jusqu'en 1981. Archevêque de Paris depuis 1981. Cardinal en 1983. Élu à l'Académie française en 1995. Dernières publications : *La promesse « Essais de l'École Cathédrale »*, Parole et Silence, Paris, 2002 ; *Comment Dieu ouvre la porte de la foi*, Desclée de Brouwer, Paris, 2004.

Jean DUCHESNE

Qui a encore peur de Louis Bouyer ?

NUL n'a plus désormais besoin de redouter les flèches expertement décochées par le Révérend Père Louis Bouyer, de l'Oratoire, sur ce qui dévertèbre la vie chrétienne sous prétexte de la simplifier, l'adapter, la moderniser, etc. Le mardi après-midi du Congrès d'évangélisation « Paris Toussaint 2004 », ses obsèques ont été célébrées en l'église Saint-Eustache par le Cardinal-Archevêque de Paris en présence du Nonce apostolique en France ¹.

Il était connu depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale, lorsque le succès populaire de ses premiers livres révélèrent en cet ancien pasteur luthérien un des « penseurs » du renouveau liturgique et un théologien en qui les Jean Daniélou, Yves Congar, Henri de Lubac, Hans-Urs von Balthasar, Marie-Joseph Le Guillou – autrement dit ceux qui libéraient le catholicisme de tout complexe face à la culture du XX^e siècle – reconnurent leur pair.

Par la suite, le Père Bouyer a simplement continué à travailler, à l'écoute du « monde » aussi bien que de Dieu ², mais en faisant sien le conseil de La Fontaine sur lequel s'achèvent ses *Mémoires* encore inédits : « Pour vivre heureux, vivons cachés ». De fait, il n'a jamais

1. Voir dans ce numéro l'homélie prononcée par l'Archevêque de Paris, en hommage à son ancien professeur.

2 Les fondateurs de l'édition de *Communio* en français en sont, entre autres, les témoins.

IN MEMORIAM: LOUIS BOUYER ————— *Jean Duchesne*

mendié le compliment ni quêté la notoriété. Il n'a pourtant pas poussé la discrétion jusqu'à se taire ou mâcher ses mots. Il n'a jamais non plus renoncé aux recherches, à l'enseignement ni aux publications, pas plus qu'à la prédication et à la direction spirituelle.

Sa disparition peut être considérée comme une délivrance. D'abord de la maladie qui l'avait diminué. Ensuite des mésinterprétations de sa carrière et de ses critiques des tâtonnements dont un certain après-Concile fut la conséquence avant d'être le prétexte. Enfin de l'œuvre qu'il laisse et qui peut déployer son ampleur et sa fécondité, maintenant que s'efface avec lui le contexte où elle a été publiée. Non que la personnalité de l'auteur soit sans intérêt. Ses *Mémoires* ne manqueront pas de lui rendre justice. Cependant, au-delà d'un itinéraire qui n'a rien de banal³, ce texte éclairera, bien plus qu'une partie de l'histoire de l'Église dans la seconde moitié du XX^e siècle, une production de quelque cinquante livres⁴ qui méritent d'être lus ou relus pour eux-mêmes.

Il serait présomptueux de prétendre pouvoir dresser si vite un tableau complet et définitif de travaux aussi abondants et diversifiés. Il est néanmoins temps de commencer à en souligner certaines lignes de force, en concédant d'emblée que d'autres approches sont certainement possibles, que dans cette synthèse certains aspects ne sont pas ou mal intégrés et que ceux qui sont évoqués réclament force précisions, développements et nuances.

1. La première originalité de l'œuvre du Père Bouyer est vraisemblablement qu'il a toujours tenu à ne pas séparer la théologie de la spiritualité ni de la liturgie. Les modes de fonctionnement universitaire, dans les facultés catholiques comme profanes, ont poussé

3. Louis Bouyer est né à Paris le 17 février 1913. Ordonné pasteur luthérien en 1936, il est reçu dans l'Église catholique en 1939 à l'abbaye de Saint-Wandrille. Il est alors professeur de lettres à Juilly et devient prêtre de l'Oratoire en 1944. De 1946 à 1962, il enseigne à l'Institut catholique de Paris. Consultant de commissions romaines pour la préparation puis l'application du Concile Vatican II, il poursuit jusque dans les années 1990 un enseignement semestriel essentiellement aux États-Unis, écrivant ses livres, fruits de ses cours, dans ses résidences de Bretagne puis de Normandie, avant de se retirer à Saint-Wandrille. En 1999, les soins qu'exige sa santé imposent son transfert chez les Petites Sœurs des Pauvres de l'avenue de Breteuil à Paris, où il décède le 22 octobre 2004.

4. Voir la bibliographie ci-après, qui ne comporte pas les quelques livres (romans, nouvelles) parus sous des pseudonymes. La liste des articles et contributions à des ouvrages collectifs comporterait plusieurs centaines de titres.

Qui a encore peur de Louis Bouyer ?

aux spécialisations, subdivisant la théologie elle-même en plusieurs branches : fondamentale, dogmatique, historique, morale, etc. Le Père Bouyer ne s'est jamais enfermé dans un seul domaine académiquement délimité, moins d'ailleurs par principe que pour rendre service en occupant des chaires vacantes ou pour intervenir dans des débats auxquels il lui semblait pouvoir et donc devoir participer. Cette polyvalence n'est pas sans rappeler celle du Père de Lubac, qui ne se voulut jamais touche-à-tout mais rappelait volontiers ce que ses écrits devaient à leurs « occasions »⁵.

Toujours est-il qu'un tel éclectisme, qu'il ait été le fait de circonstances ou de la Providence, ne fut subi ni chez l'un ni chez l'autre. Le Père de Lubac structura lui-même son œuvre en vue de sa publication intégrale en Italie, en dégageant sans peine la cohérence et l'unité⁶. Et le Père Bouyer produisit pour sa part une grande synthèse en neuf tomes. On pourrait *a priori* l'estimer purement théologique, et techniquement telle. Ce serait néanmoins oublier qu'elle comporte non pas deux, mais trois trilogies⁷.

5. Voir *Théologies d'occasion*, DDB, 1984, préface : « Tout fut d'abord d'occasion, soit en ce sens banal qu'il fallait accueillir une demande [...], soit aussi – là est le vrai sens – parce qu'une situation donnée, dont l'enjeu pouvait être grave, semblait m'inviter à intervenir dans quelque débat » (p. 5). Une différence est que le Père de Lubac ne voulut jamais écrire ses mémoires, ni offrir de « jugements sur les contemporains, ni réflexions sur la vie spirituelle dans l'Église et sur l'apostolat », s'y déclarant « inapte » (*Mémoire à l'occasion de mes écrits*, Culture et Vérité, Namur, 1985, avant-propos, p. 8). Cette dissemblance n'empêcha pas le Père Bouyer de multiplier – ce qui est, entre autres, à son honneur – envers son aîné des attentions que celui-ci apprécia fort dans ses dernières années, l'invitant en particulier plusieurs fois à passer l'été avec lui à Saint-Wandrille.

6. Traduction italienne par les Éditions Jaca Book, Milan. Ce plan est naturellement repris pour la réédition complète en français, actuellement en cours, aux Éditions du Cerf, par les soins de l'Association Internationale Cardinal Henri de Lubac.

7. Et même quatre, si l'on considère que *Le sens de la vie monastique*, *Le sens de la vie sacerdotale* et *L'initiation chrétienne* constituent un ensemble traitant des vocations respectivement religieuse, presbytérale et baptismale ou (plus précisément) familiale. Cette quatrième trilogie (en fait antérieure aux autres) sur les « états de vie » dans l'Église a, il est vrai, été complétée par deux autres livres : *Humain ou chrétien ?* (qui prolonge *L'initiation* en rejetant radicalement l'alternative) et *Mystère et ministères de la femme* (qui a autorisé à assimiler le Père Bouyer aux féministes les plus enragées). Voir à ce propos *Le métier de théologien*, pp. 165-177.

IN MEMORIAM : LOUIS BOUYER ————— *Jean Duchesne*

Des deux premières, une seule est théologique à proprement parler (au sens strict de « doctrine sur Dieu »), puisque chaque volume porte sur une des personnes de la Trinité : *Le Fils éternel*, *Le Père invisible*, et *Le Consolateur*⁸. L'autre, dont le thème est « l'économie du salut », comprend une anthropologie à partir d'une étude de la dévotion mariale (*Le Trône de la Sagesse*), une « sociologie surnaturelle » (*L'Église de Dieu*) et une vision générale et dynamique de la création (*Cosmos*). Il est à relever que la culture contemporaine, aussi bien scientifique que littéraire et artistique, joue un rôle essentiel dans ce troisième volet de ce triptyque consacré à « l'économie du salut », que l'histoire précède comme une nécessité l'approche doctrinale dans le deuxième, et que la prière de la piété la plus humble et la plus commune a toute sa place dans le premier.

La dernière trilogie recoupe encore plus explicitement le domaine de la théologie avec ceux de la liturgie et de la spiritualité : *Mysterion* rappelle l'enracinement de la notion de mystère dans le culte et son prolongement dans la mystique ; *Gnôsis* situe la connaissance de Dieu dans les lectures des offices et la contemplation ; *Sophia* montre enfin comment la Sagesse divine permet le passage nécessaire de la théologie à la « doxologie », c'est-à-dire à la glorification de Dieu où action liturgique et contemplation mystique se rejoignent, se fondent et atteignent leur but eschatologique⁹.

S'il faut donner une citation où le Père Bouyer dit explicitement que la pratique sacramentelle et l'engagement spirituel sont les conditions nécessaires de la théologie, il n'y a pas si loin à chercher. Cela se trouve dans le tout premier numéro de *Communio* en français : « Ce travail [théologique] doit s'opérer comme à l'intérieur d'un effort de prière et de sanctification personnelles ; effort qui ne vaudra lui-même que dans la mesure où le "docteur" aspirant se laissera enseigner par l'Église priante et vivante, et d'abord au cœur eucharistique de sa prière et de sa vie tout entière.¹⁰ »

8. Voir dans la bibliographie les références complètes de ces ouvrages, ainsi que de tous les autres du Père Bouyer qui seront cités.

9. Le Père Bouyer n'avait pas encore conçu entièrement cette troisième trilogie quand ses entretiens avec Georges Daix, publiés dans *Le métier de théologien*, lui ont donné l'occasion d'analyser lui-même son œuvre. À cette occasion, s'il annonce bien *Mysterion* et *Gnôsis* (pp. 204-205), il n'évoque pas encore *Sophia*.

10. « Situation de la théologie », *Communio*, I, 1 (septembre 1975), page 46. Également : « Aussi n'est-ce qu'en s'insérant et se ré-insérant sans cesse dans cette expérience eucharistique de l'Église "reconnaissant" le Mystère de Dieu

Qui a encore peur de Louis Bouyer ?

On discerne ici la logique qui a poussé le Père Bouyer à publier aussi bien son monumental compendium doctrinal et un *Dictionnaire théologique* que (d'un côté) *Le mystère pascal*, *Le rite et l'homme*, *La vie de la liturgie* ou *Architecture et liturgie*, et que (de l'autre côté) son *Histoire de la spiritualité chrétienne*, son *Introduction à la vie spirituelle* ou ses études sur tel saint ou telle personnalité de la vie de l'Église¹¹, sur la vie monastique, la spiritualité de Cîteaux, la dévotion mariale, la vie sacerdotale, la méditation contemplative, etc.

2. Le sous-titre de *Gnôsis*, un des derniers livres du Père Bouyer, suggère une deuxième caractéristique de son œuvre : c'est, en effet, « La connaissance de Dieu selon les Écritures. » Le premier ouvrage du jeune pasteur luthérien avait été une traduction de l'Évangile de saint Jean, avec une introduction et un commentaire. On a donc là une constante de tous ses efforts. Si la théologie, la liturgie et la spiritualité sont pour lui inséparables, c'est parce qu'elles ont une source commune, qui n'est autre que la Parole de Dieu. C'est ce qu'il a le plus nettement exprimé dans *La Bible et l'Évangile*, fruit de conférences à l'Institut Catholique de Paris, ensuite publiées puis rééditées en collection de poche¹².

révélé en Jésus-Christ, en s'y livrant par l'Esprit saint, dans la prière et toute la vie de foi, que le théologien peut "théologiser" si l'on peut dire » (p. 47). Les « dissociations » ruineuses entre théologie et Écriture ainsi qu'entre théologie et vie spirituelle, et donc finalement entre pensée et vie, avaient déjà été analysées dès 1963 par Marie-Joseph Le Guillou, o.p., dans *Le Christ et l'Église*, Éditions du Centurion, Paris, pp. 290-301, en référence explicite à la thèse du Père Bouyer sur l'ecclésiologie de saint Athanase (*L'Incarnation et l'Église*). Ce fut le même Père Le Guillou qui en 1971 réussit à saluer dans *Le Monde* la parution de *L'Église de Dieu* comme « un événement théologique ».

11. Soit (par ordre historique) : Antoine du Désert, Hadewijch d'Anvers, Érasme, Thomas More, Thérèse d'Avila, Philippe Néri, John Henry Newman, Thérèse de Lisieux, Élisabeth de la Trinité, Edith Stein, Dom Lambert Beauduin.

12. De même que *La Bible et l'Évangile*, *Le mystère pascal* et *l'Initiation chrétienne* ont été repris en collection de poche, tandis que *Un Socrate romain : saint Philippe Néri*, *La vie de saint Antoine*, *Le trône de la Sagesse*, *Parole, Église et sacrements* et le *Dictionnaire théologique* ont été réédités du vivant de l'auteur. Par ailleurs, vingt-sept des livres du Père Bouyer ont été traduits en anglais, et cinq (*Liturgical Piety*, *Liturgy and the Religious Life*, *The Liturgy Revived*, *Liturgy and Architecture*, et *Newman's Vision of Faith*) ont été d'abord rédigés en anglais, le second et le cinquième n'ayant pas encore été traduits en français.

IN MEMORIAM : LOUIS BOUYER ————— **Jean Duchesne**

En un mot, c'est le même Verbe qui parle dans l'Ancien Testament, qui se fait chair avec le Nouveau, qui agit concrètement dans les célébrations sacramentelles, nourrit la prière personnelle et la mystique, et qui constitue à la fois l'origine et la référence permanente de la connaissance que les hommes peuvent avoir de Dieu. Il n'est pas lettre morte, vestige abandonné aux fouilles des archéologues, ni texte purement formel, livré au scalpel de la critique, mais bel et bien vivant, de la vie même, toujours actuelle, de Dieu qui s'y dit et accomplit là son dessein¹³. La compétence du Père Bouyer aussi bien en exégèse, comme élève d'Oscar Cullmann, qu'en théologie « classique », comme disciple du Révérend Père Guy de Broglie, s.j., interdit qu'on l'accuse d'avoir ignoré ou méprisé ces deux domaines et leurs exigences scientifiques au profit d'un « biblisme » aveuglément tyrannique¹⁴.

Cette insistance sur la place essentielle de l'Écriture dans l'existence chrétienne est d'ailleurs ce qui valut à l'auteur du *Mystère pascal* ses premiers ennuis avec la « modernité » dont on avait d'abord vu en lui un champion : « J'ai rencontré [...] une opposition non pas universelle mais très forte, en particulier de clercs et de religieuses pour qui la réforme de la liturgie, ce devait être de se débarrasser de tout cet élément biblique. Or la liturgie, pour moi, ce n'est que la Parole de Dieu gardée dans sa continuité jaillissante et suscitant la réponse de l'homme. [...] Lorsque l'on considère la Parole de Dieu comme une simple communication intellectuelle, qui en elle-même et par elle-même a besoin d'un supplément extérieur pour qu'il y ait vie, on tombe inévitablement dans une conception de la liturgie qui se ramène à un pur et simple didactisme.¹⁵ » Comme tout se tient,

13. Dans sa préface à la traduction allemande (qu'il a lui-même assurée et éditée) du *Métier de théologien*, Hans-Urs von Balthasar relevait avec une perspicacité qui ne surprendra pas : « Presque à chaque page, on retrouve cette conviction, qui est fondamentale chez le Père Bouyer, de l'inséparabilité de la vérité et de la vie. »

14. Dans son introduction à *L'Église de Dieu* (pp. 12-13), le Père Bouyer dit sa dette envers Oscar Cullmann et Guy de Broglie. À cette occasion, l'hommage au Père Congar est particulièrement appuyé. Le Père de Lubac, le Dr. Ramsey, Boulgakov et Lossky (voir *infra*) sont également nommés, de même que Dom Lambert Beauduin (auquel le Père Bouyer consacra un livre entier), le « moine de l'Église d'Orient » (voir *Le métier de théologien*, p. 13) et le discret Révérend. Père Christophe Dumont, o.p. – qui écrivit pourtant pour *Communio*, n° VII (1982), 3, pp. 66-77.

15. *Le métier de théologien*, page 54 (voir pp. 127-128). En ces occasions, le Père Bouyer rappelle sans faux fuyants ce qui l'opposa au Père Daniélou (pro-

Qui a encore peur de Louis Bouyer ?

ce n'est pas seulement le culte mais également la théologie et la spiritualité qui se trouvent dénaturés si l'Écriture, au lieu d'être la Parole vivante, n'est plus qu'un texte : on en tire des « vérités » de sa fabrication et à sa mesure, qui mutilent la fidélité doctrinale aussi sûrement qu'elles ôtent à la prière personnelle tout interlocuteur et tout horizon eschatologique¹⁶.

3. Il est à remarquer que, lorsque le Père Bouyer se fâcha, dès *avant* le Concile, avec certains des plus actifs promoteurs du « renouveau liturgique », on le soupçonna d'être resté prisonnier de sa « première formation protestante »¹⁷. C'était bien mal juger un artisan à la fois efficace et convaincu de l'œcuménisme. Ses intuitions à ce niveau constituent, après l'interdépendance de la théologie, de la liturgie et de la spiritualité, et le rôle capital de la Bible et de l'Évangile dans la vie chrétienne, un troisième thème majeur de son œuvre. Il est même permis d'estimer qu'existent là des ressources susceptibles de relancer le cheminement vers l'unité.

visoirement) et au couple Maritain. L'importance décisive qu'il reconnaît aux Pères de l'Église le rapproche pourtant du patrologue jésuite, qui partagea finalement (et amplement) son engagement en faveur de la Tradition vivante. Et l'amitié admirative de Paul VI (qui voulut, semble-t-il, lui conférer la même dignité cardinalice – voir les *Mémoires* à paraître) aurait pu (de même que le respect de saint Thomas d'Aquin) constituer un point commun avec les Maritain. Si, apparemment, le Père Bouyer refusa le chapeau, ce fut pour la même raison qu'il déclina de participer au lancement de *Communio* en France en entrant au comité de rédaction : par crainte que sa « mauvaise réputation », suite à *La décomposition du catholicisme* et au moment où il préparait *Religieux et clercs contre Dieu*, nuise aux efforts entrepris. Cela ne l'empêcha pas ni de collaborer à la revue ni de tout faire pour soutenir Paul VI.

16. Qu'il soit permis de suggérer ici que cette intuition fondamentale du Père Bouyer ne concerne pas que la pratique sacramentelle et culturelle, car elle doit aussi (et non moins) orienter la catéchèse et la prédication si celles-ci ne se limitent pas à « un pur et simple didactisme » : il faut aussi initier non seulement à la prière personnelle mais encore à la liturgie. Car cette dernière n'est pas simplement nécessaire pour « faire » ici-bas son salut en en recevant concrètement les grâces. Elle est également appelée à être anticipation de l'éternité bienheureuse dont il est indispensable d'acquérir et de développer (si l'on peut dire) le goût. Il ne s'agit de rien de moins que cultiver le désir du paradis où la glorification de Dieu fond et harmonise enfin en « doxologie » la connaissance intellectuelle, la vision mystique et personnelle, et la célébration collective et eschatologique du Mystère par excellence.

17. *Le métier de théologien*, p. 53.

IN MEMORIAM: LOUIS BOUYER ————— *Jean Duchesne*

L'ouvrage décisif est en l'occurrence, bien sûr, *Du protestantisme à l'Église*. Il suffit d'y mettre le nez pour s'apercevoir qu'il n'y a rien là d'autobiographique qui ne soit rigoureusement intellectuel et théologique. Le converti y démontre simplement que ce qu'il nomme « les principes positifs de la Réforme » (gratuité du salut, souveraineté de Dieu, autorité des Écritures...) ne trouve à s'épanouir pleinement que dans la tradition apostolique et romaine. C'est la prise de conscience de ce « pouvoir d'assimilation de la Vérité » (comme disait Newman) qui a motivé la conversion du jeune pasteur luthérien, le conduisant à devenir prêtre de l'Oratoire béruillien et à être inhumé à l'abbaye bénédictine de Saint-Wandrille où il avait été reçu dans l'Église catholique soixante-cinq ans plus tôt.

Mais un autre livre, heureusement réédité il n'y a pas si longtemps, pose encore plus nettement les conditions de l'unité. C'est *Parole, Église et sacrements dans le protestantisme et le catholicisme*. Relevons-y dans la conclusion : « Nous ne demanderons pas à nos frères séparés de renoncer à rien de ce qu'il y a de positif, d'authentique dans leurs grandes institutions religieuses. Nous leur demanderons au contraire d'en tirer intrépidement toute la logique. [...] Cependant, pour avoir le droit de leur demander un tel effort, il faut que nous, catholiques, nous en fassions un autre qui n'est sans doute pas moins grand, ni moins urgent [...]. Il faut [...] qu'avant de nous presser de dire “non” devant les erreurs, [...] nous soyons attentifs à savoir dire un “oui” franc et sans réserve à toutes les vérités, même et surtout si ce sont des vérités auxquelles nous sommes trop peu habitués à penser. [...] Il faut que [notre] témoignage soit rendu à toute cette vérité, et non pas simplement à certains de ses aspects, auxquels peut-être la routine, la facilité ou la simple paresse d'esprit nous limitent habituellement. ¹⁸ »

À quoi il faut s'empresse d'ajouter que l'œcuménisme dont il est ici question ne concerne pas que le protestantisme dans ses diverses variantes. Louis Bouyer y a appartenu dans sa jeunesse. Lui-même luthérien, il a fréquenté ceux de Suède et de Norvège, et aussi, à la Faculté de Théologie protestante de Paris, les calvinistes. Il a également été proche de l'Église « établie » d'Angleterre et noué une amitié durable avec le Dr Arthur Michael Ramsey, avant que celui-ci ne devienne Archevêque de Cantorbéry et Primat de la Communion anglicane. Il a encore été invité à enseigner chez les « évangéliques »

18. Réédition de 1991, pp. 96-98.

Qui a encore peur de Louis Bouyer ?

de Brown University, à Providence, dans l'état de Rhode Island aux États-Unis.

Mais pendant ses études à Paris, il s'est encore passionné pour l'orthodoxie. Ses rencontres avec Serge Boulgakov et Vladimir Lossky¹⁹ ont été à la source de cette intelligence du christianisme oriental qui s'est encore manifestée avec *En quête de la Sagesse* – un extraordinaire petit livre d'itinéraires en Orient, qui mène de l'Athènes préchrétienne à l'eschatologie « en passant par la nouvelle et la troisième Rome » (à savoir Constantinople et Moscou). Dans la même perspective œcuménique, *Vérité des icônes* n'exprime pas une admiration naïve d'apostat occidental pour l'art religieux de Byzance et de la Russie, mais dégage les convergences entre d'une part l'iconographie et le style des églises orthodoxes et d'autre part l'architecture aussi bien que la peinture des chrétientés latines et même nordiques passées à la Réforme.

Le tableau ne serait pas complet si l'on omettait l'assomption du judaïsme au sein et même au cœur de l'entreprise œcuménique : dans *Eucharistie*, le Père Bouyer, s'inspirant notamment des travaux de Joachim Jeremias, a en effet démontré l'enracinement de la messe dans les liturgies de la synagogue.

4. La connaissance et le goût de l'Antiquité comme des grandes cultures européennes n'est pas un simple trait biographique, après tout bien normal chez un prêtre qui s'honora, alors même qu'il enseignait à l'Institut Catholique de Paris et dans des universités américaines, de demeurer professeur de « lettres » dans le secondaire au collège oratorien de Juilly²⁰. Car l'omniprésence des arts et tout particulièrement de la littérature est une quatrième caractéristique de l'œuvre du Père Bouyer. C'est, bien sûr, un point commun avec le Père von Balthasar. Ils sont l'un et l'autre non seulement polyvalents en théologie (entendue au sens large), polyglottes et « poly-culturels », mais aussi grands amateurs de poésie, et leur dimension internationale s'explique sans doute en partie par là.

La raison de cette audience est que l'expression littéraire la plus haute est ce qui exprime le mieux « l'âme » d'une culture, en y intégrant nécessairement une ouverture religieuse, bien davantage

19. Voir *Le métier de théologien*, pp. 152-154.

20. Le Père Bouyer eut parmi ses élèves à Juilly le futur comédien Philippe Noiret. Celui-ci a plusieurs fois dit à la télévision sa dette envers son ancien professeur, qui non seulement lui fit découvrir le théâtre mais encore persuada ses parents de le laisser s'y lancer.

IN MEMORIAM: LOUIS BOUYER ————— **Jean Duchesne**

mystique (dans la vision) et liturgique (dans les formulations) qu'intellectuellement (et laborieusement) théologique. On retrouve ici l'intuition fondamentale du Père Bouyer sur l'unité de la vie de l'esprit et sur l'enracinement de l'humanisme véritable et total dans le christianisme²¹.

Chez le Français, cependant, l'intimité est plus profonde avec l'univers anglo-saxon. Le Suisse certes s'y meut à l'aise et s'intéresse à Hopkins, tout comme, symétriquement, Hölderlin habite la mémoire de son ami à demi américanisé²². Il n'en reste pas moins que le « spécialiste » de la liturgie (domaine où apparemment nul autre théologien de son calibre ne s'est investi aussi constamment et profondément) a également entretenu et même jeté des passerelles entre « l'ancien » et « le nouveau monde ». S'il a été accueilli si régulièrement aux États-Unis, ce ne fut pas uniquement, à l'instar de quantité d'autres et non des moindres (de Bergson à Ricœur, pour ne parler que des Français, et encore aujourd'hui), en tant qu'auteur « exploitable » de livres remarquables en Europe, mais aussi comme héritier et continuateur d'écoles et de traditions spirituelles dont l'importance là-bas est généralement méconnue ici (où s'est quasiment perdu le souvenir d'un tel enracinement, alors que le catholicisme d'outre-atlantique garde conscience de ce qu'il doit aux religieux français et même au clergé diocésain de chez nous²³).

En retour, le Père Bouyer a intégré dans son œuvre une part importante de l'imaginaire anglophone. C'est sans doute pourquoi un écrivain français d'une stature incontestée qui ne se lassa jamais d'échanger avec lui était citoyen américain : il s'agit de Julien

21. La dimension foncièrement religieuse de la poésie a été étudiée par le Père Bouyer dans un ouvrage encore inédit, *Religio poetae*, où il analyse Henry Vaughan (un des « cavaliers » parmi les poètes « métaphysiques » du XVII^e siècle anglais) et les romantiques Coleridge, Wordsworth, Shelley et Keats, avant de finir sur Hopkins. Il projetait des explorations analogues des domaines allemand, italien et espagnol (y compris d'Amérique latine).

22. Voir d'un côté (Balthasar sur Hopkins) *La Gloire et la Croix*, II, 2 (traduction française, Aubier, Paris, 1972, pp. 231-276), et de l'autre (Bouyer sur Hölderlin) *En quête de la Sagesse*, p. 21.

23. Exemples : les diocèses du Texas ont été pour la plupart créés par des prêtres qui avaient fui les persécutions révolutionnaires ; de même pour un des tout premiers séminaires (Mount St. Mary's à Emmitsburg dans le Maryland) ; le premier évêque de New York se nommait Dubois ; la bienheureuse Philippine Duchesne et ses Religieuses du Sacré-Cœur ouvrirent en 1812 la première école accessible aux Indiens ; l'Université de Notre-Dame (Indiana) fut fondée

Qui a encore peur de Louis Bouyer ?

Green, qui le cite dans son *Journal* à pas moins de vingt-sept reprises²⁴. En ces temps où l'Amérique semble parfois difficile à comprendre, il n'est pas exagéré de suggérer qu'une telle connivence ou communion profonde offre quelques ressources, si l'on veut bien admettre que les attitudes circonstanciées se fondent sur des mentalités et des visions du monde qui ont elles-mêmes des origines inséparablement culturelles et spirituelles.

Dans cette perspective, il convient de mentionner les relations personnelles qu'eut le Père Bouyer avec Thomas Stearns Eliot, avec la romancière Elizabeth Goudge et surtout avec John Ronald Reuel Tolkien²⁵. À ce propos, ce qui est remarquable est que le théologien français ne s'est pas contenté de saisir l'intérêt d'une telle « mythologie » et de pénétrer en jubilant dans cet univers légendaire, car il a lui-même raconté des histoires presque aussi fantastiques – il est vrai sous des pseudonymes – à l'intention de grands enfants et même de vraiment jeunes²⁶. Cette activité littéraire à dimension ludique doit assurément être prise au sérieux, car l'auteur y déploie un imaginaire qui n'est pas gratuit ni uniquement personnel, mais demeure explicitement nourri par une foi sans crispation, débordante, libérée du ghetto néo-clérical aussi bien que des cadres académiques. Cette exubérance créatrice n'est pas sans rappeler celle d'un Clive Staples Lewis...

*

Ainsi, ceux dont il faut rapprocher le Père Bouyer ne manquent pas. Autant dire qu'il fut loin d'être isolé. Au milieu de ses pairs et

en 1841 par une congrégation aujourd'hui disparue en France : les Pères de la Sainte-Croix, etc. Le Père Bouyer enseigna à Mount St. Mary's et à Notre-Dame.
24. Voir, au tome V des *Œuvres complètes* de Julien Green dans l'édition de la Pléiade, l'index des noms, p. 1722.

25. Voir en attendant la publication des *Mémoires*, Michaël Devaux, « Louis Bouyer & J. R. R. Tolkien : une amitié d'écrivains », *Cahier d'études tolkieniennes* n° 2, Éditions Ad Solem, Genève, 2003, pp. 85-146. Le Père Bouyer s'est également plu à décrire *Les lieux magiques de la légende du Graal*.

26. Il est maintenant permis de révéler que le Père Bouyer s'est caché sous le nom de Louis Lambert pour *Prélude à l'Apocalypse ou les derniers chevaliers du Graal* (Critérion, Limoges, 1982, 438 pages), et sous celui de Prosper Catella pour *Les Hespérides* (Éditions S.O.S., Paris, 1985, 234 pages), ce dernier volume ayant été rédigé pour des adolescentes. Il existerait également deux romans de jeunesse, à caractère autobiographique, suivant l'exemple de Newman avec *Loss and Gain*.

IN MEMORIAM: LOUIS BOUYER ————— *Jean Duchesne*

amis, néanmoins, il garde une irrépressible originalité. Celle-ci ne réside pas, bien sûr, dans quelques publications polémiques²⁷, ni même dans l'importance qu'il a plus et mieux que quiconque reconnue à la liturgie. Elle se trouve plutôt dans « un style vibrant aux phrases pleines » (selon le Père von Balthasar²⁸), parfois longues et complexes en reflet d'une pensée bouillonnante et subtile, dont les harmoniques et les ramifications creusent les horizons. Le lecteur qui craindrait d'être dépassé aurait tort²⁹ : rien de tout cela n'est hermétique ni ne réclame une attention paralysante, et s'avère au contraire puissamment stimulant. Décidément, il n'y a pas de raison – si tant est qu'il y en ait jamais eu de bonnes – d'avoir peur de Louis Bouyer.

Jean Duchesne, né en 1944. ENS Saint-Cloud, agrégation d'anglais. Professeur de chaire supérieure au lycée Condorcet (Paris) et à Sainte-Marie de Neuilly. Dernières publications : *Vingt siècles. Et après ?* coll. « Communio », PUF, Paris, 2000 ; *Retrouver le mystère*, Desclée de Brouwer, Paris, 2004. Marié, cinq enfants, quatre petits-enfants.

27. On ne peut guère, si l'on ne compte pas quelques articles de revue, classer dans cette catégorie que *Humain ou chrétien ?* (avant le Concile), *La décomposition du catholicisme, Religieux et clercs contre Dieu* (après) et, à un degré assurément moindre, *Mystère et ministères de la femme* – soit quatre livres sur près de cinquante, et parmi les plus brefs. Mais, de même que, dans le dernier de ces « écrits de combat », la critique de l'éventuelle ordination de femmes ne saurait laisser ignorer l'étude plus positive du rôle essentiel de la féminité dans le christianisme, de même les trois autres livres polémiques contiennent en symétrie, au-delà des dénonciations, des éléments constructifs qui ne sont certainement pas négligeables et qui empêchent décidément la balance de pencher du côté du négatif.

28. Dans la préface de sa traduction allemande du *Métier de théologien*.

29. L'allure du Père Bouyer était tout aussi inimitable que son style : le feutre rabattu sur les lunettes, la barbe blanche mangeant tout le bas du visage mais trop soigneusement taillée pour être vraiment orientale, le col ecclésiastique à la mode anglicane et le costume de velours noir composaient un personnage d'abord vaguement inquiétant, qui s'avérait ensuite, si l'on savait décrypter les détails de son accoutrement, un œcuméniste non seulement croyant mais encore pratiquant, et enfin, quand on avait le bonheur de le recevoir ou même d'être reçu par lui, un hôte délicat avec lequel le temps ne comptait plus et qui s'entendait mieux encore avec les enfants que sa première apparition avait pu troubler... Pour voir en lui un « grand méchant loup », il fallait prendre la fuite en s'arrêtant sur les apparences et en se bouchant les yeux et les oreilles !

Communio, n° XXX, 1 – janvier-février 2005

Révérend Père Louis BOUYER,
de l'Oratoire, (1913-2004)

Bibliographie

1. *Le quatrième évangile*. Introduction à l'Évangile de Jean, traduction et commentaire, Éditions Je sers, Paris, 1938, 232 pages. Deuxième et troisième éditions, coll. « Bible et vie chrétienne », Casterman-Éditions de Maredsous, Tournai, 1955 et 1963, 240 pages.
2. *L'Incarnation et l'Église Corps du Christ dans la théologie de saint Athanase*, coll. « Unam Sanctam » n° 11, Éditions du Cerf, Paris, 1943, 160 pages.
3. *Le mystère pascal* (Paschale Sacramentum). Méditation sur la liturgie des trois derniers jours de la Semaine Sainte, coll. « Lex orandi » n° 4, Éditions du Cerf, Paris, 1945, 472 pages. Réédité en 1965 dans la collection « Foi vivante », n° 6, 448 pages.
4. *Un Socrate romain : saint Philippe Néri*, coll. « Pages catholiques », Albin Michel, Paris, 1946, 64 pages, réédition Éditions S.O.S., Paris, 1979, 96 pages.
5. *La vie de saint Antoine*. Essai sur la spiritualité du monachisme primitif, coll. « Figures monastiques », Éditions de Fontenelle, Abbaye de Saint-Wandrille, 1950, 242 pages. Réédité dans la collection « Spiritualité orientale », n° 22, Abbaye de Bellefontaine, 1978, 242 pages.
6. *Le sens de la vie monastique*, Éditions Brepols, Tournai-Paris, 1950, 314 pages.
7. *La Bible et l'Évangile*. Le sens de l'Écriture : du Dieu qui parle au Dieu fait homme, coll. « Lectio divina », Éditions du Cerf, 1952, 278 pages. Réédité dans la collection « Livre de Vie » n° 29-30, Éditions du Seuil, Paris, 1962, 320 pages.

IN MEMORIAM: LOUIS BOUYER

8. *Newman. Sa vie. Sa spiritualité*, Éditions du Cerf, Paris, 1952, 488 pages.
9. *Le culte de la Mère de Dieu*, coll. « Irénikon », Éditions de Chèvotogne, 1952, 40 pages.
10. *Du protestantisme à l'Église*. Préface du Révérend Père Guy de Broglie, s.j., coll. « Unam Sanctam » n° 27, Éditions du Cerf, Paris, 1955, 254 pages.
11. *La spiritualité de Cîteaux*, au Pertulan chez Flammarion, Paris, 1955, 252 pages.
12. *Autour d'Érasme*. Études sur le christianisme des humanistes catholiques, Éditions du Cerf, Paris, 1955, 196 pages.
13. *La vie de la liturgie*. Une critique constructive du mouvement liturgique. (Traduction abrégée de l'ouvrage américain *Liturgical Piety*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1955.) Coll. « Lex orandi » n° 20, Éditions du Cerf, Paris, 1957, 334 pages.
14. *Le trône de la Sagesse*, essai sur la signification du culte marial, Éditions du Cerf, Paris, 1957, 296 pages.
15. *L'initiation chrétienne*, Plon, Paris, 1958, 216 pages. Réédité dans la collection « Livre de Vie » n° 52, Éditions du Seuil.
16. *Humain ou chrétien ?*, coll. « Présence chrétienne », Desclée de Brouwer, Paris, 1958, 164 pages.
17. *Le sens de la vie sacerdotale*, Desclée, Tournai, 1960, 98 pages.
18. *Parole, Église et sacrements dans le protestantisme et le catholicisme*, Desclée de Brouwer, Paris, 1960, 98 pages. Réédition, coll. « Essai », Desclée, Paris, 1991, 100 pages.
19. *Introduction à la vie spirituelle*. Précis de théologie ascétique et mystique, Desclée, Tournai, 1960, 320 pages.
20. *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, t. I de l'*Histoire de la spiritualité chrétienne*, Aubier, Paris, 1961. Deuxième édition révisée et augmentée, 1966, 648 pages.
21. « La spiritualité byzantine », in *La spiritualité de Moyen Âge*, t. II de l'*Histoire de la spiritualité chrétienne*, Aubier, Paris, 1961, pages 647-696.
22. *Le rite et l'homme*. Sacralité naturelle et liturgie, coll. « Lex orandi » n° 32, Éditions du Cerf, Paris, 1962, 308 pages.
23. *Dictionnaire théologique*, Desclée, Tournai, 1963, 668 pages. Réédition Desclée, Paris, 1990, 354 pages.
24. *Dom Lambert Beauduin : un homme d'Église*, Casterman, Tournai, 1964, 186 pages.
25. *La spiritualité orthodoxe et la spiritualité protestante et angli-*

Bibliographie du R.P. Louis Bouyer

- cane*, t. III de l'*Histoire de la spiritualité chrétienne*, Aubier, Paris, 1965, 312 pages.
26. *The Liturgy Revived*. A Doctrinal Commentary of the Conciliar Constitution on the Liturgy, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1965, 206 pages.
27. *Eucharistie*. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique, Desclée, Tournai, 1966, 454 pages. Réédition Desclée, Paris, 1991, 476 pages.
28. *Architecture et liturgie* (traduction de l'américain par G. Lecourt de *Liturgy and Architecture*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1967, 128 pages), Éditions du Cerf, Paris, 1967, 112 pages. Réédition, coll. «Foi Vivante», Éditions du Cerf, Paris 1991, 108 pages.
29. *La décomposition du catholicisme*, coll. «Présence et pensée» n° 13, Aubier, Paris, 1968, 168 pages.
30. *L'Église de Dieu, Corps du Christ et Temple de l'Esprit*, Éditions du Cerf, Paris, 1970, 706 pages.
31. *Le Fils éternel*. Théologie de la Parole de Dieu et christologie, Éditions du Cerf, Paris, 1974, 536 pages.
32. *Religieux et clercs contre Dieu*, coll. «Présence et pensée» n° 28, Aubier, Paris, 1975, 128 pages.
33. *Mystère et ministères de la femme*, coll. «Présence et pensée» n° 31, Aubier, Paris, 1976, 112 pages.
34. *Le Père invisible*, Approches du mystère de la divinité, Éditions du Cerf, Paris, 1976, 392 pages.
35. *Le métier de théologien*, entretiens avec Georges Daix, Éditions France-Empire, Paris, 1979, 256 pages.
36. *En quête de la Sagesse*. Du Parthénon à l'Apocalypse en passant par la nouvelle et la troisième Rome, Éditions du Cloître, Jouques, 1980, 64 pages.
37. *Le Consolateur* : Esprit saint et vie de grâce, Éditions du Cerf, Paris, 1980, 472 pages.
38. *La méditation contemplative*, Éditions C.L.D., Chambray-lès-Tours, 1982, 178 pages.
39. *Cosmos*. Le monde et la gloire de Dieu, Éditions du Cerf, Paris, 1983, 400 pages.
40. *Vérité des icônes*. La tradition iconographique chrétienne et sa signification, Éditions Critéon, Limoges, 1984, 144 pages.
41. *Sir Thomas More, humaniste et martyr*, Éditions C.L.D., Chambray-lès-Tours, 1984, 112 pages.
42. *Mysterion*. Du mystère à la mystique, Éditions O.E.I.L., Paris, 1986, 384 pages.

IN MEMORIAM: LOUIS BOUYER _____

43. *Les lieux magiques du Graal*. De Brocéliande à Avalon, l'imaginaire médiéval, Éditions O.E.I.L., 1986, 144 pages.
44. *Gnôsis*. La connaissance de Dieu dans l'Écriture, Éditions du Cerf, Paris, 1988, 192 pages.
45. *Newman's Vision of Faith*. A Theology for Times of General Apostasy. Ignatius Press, San Francisco, 1988, 214 pages. Introduction traduite et publiée dans *Revue catholique internationale Communio*, n° XII [1987], 3, pages 115-122).
46. *Figures mystiques féminines*. Hadewijch d'Anvers, Thérèse d'Avila, Thérèse de Lisieux, Elisabeth de la Trinité, Edith Stein, Éditions du Cerf, Paris, 1989, 192 pages.
47. *Sophia ou le monde en Dieu*, Éditions du Cerf, Paris, 1994, 222 pages.

Alberto ESPEZEL

L'identité narrative de Jésus

DANS ces pages, notre but est de montrer la présentation qu'Adolphe Gesché fait de l'identité narrative de Jésus dans son livre *Le Christ*. L'auteur cherche à dépasser la dialectique entre le Jésus de l'histoire et le Christ de la foi, dialectique qu'il situe entre identité historique et identité dogmatique. Aussi présente-t-il le concept d'*identité narrative* – concept qui sera ci-dessous éclairci –, comme le lien qui articule et introduit ces identités, tout en les accompagnant et en leur étant coextensif.

Pour Gesché, l'historique – l'identité historique de Jésus – est formé de ce que les hommes ont vu et perçu des événements qui sont survenus avec Jésus (p. 70). L'identité dogmatique, pour sa part, se compose du Jésus cru et confessé, sans ignorer que l'interprétation de cette identité a connu elle aussi une histoire de vingt siècles, qui a marqué notre culture occidentale et nous a montré le visage d'un Dieu *capax hominis*, capable de contenir l'homme, comme l'atteste son amour pour l'homme, son image.

Il me paraît utile de parler brièvement de deux autres concepts fondamentaux de Ricœur, qui nous aideront à mieux comprendre leur utilisation théologique par Gesché.

L'héritage de Ricœur

Ricœur met en parallèle le récit historique et le récit de fiction pour souligner la structure narrative commune aux deux types de

SIGNETS _____ **Alberto Espezal**

récits et chercher leur façon respective de se référer à la réalité des faits humains, et leur prétention correspondante à la vérité.

En dépit de leurs différences, « il s'agit d'appréhender comme un tout les modalités narratives des discours déployés depuis le récit de fiction (conte, légende, drame, roman, film) jusqu'aux formes empiriques qui incluent l'histoire, la biographie et l'autobiographie. Ricœur s'efforce d'atteindre un concept de vérité capable d'embrasser les façons qu'ont la fiction et l'histoire de se référer au réel. Ce concept de vérité devrait pouvoir s'appliquer à l'intentionnalité commune de tous les modes de l'acte de raconter. Il arrive à la conclusion que « l'histoire et la fiction se réfèrent toutes deux à l'action humaine, même si elles le font sur la base de prétentions référentielles différentes. Seule l'histoire peut articuler la prétention référentielle en accord avec les règles de l'évidence de tout le corps des sciences. Ainsi, dans le sens conventionnel du mot « vérité », seule la connaissance historique peut énoncer sa prétention à se référer à la réalité de l'action humaine, comme une prétention à la vérité. Le récit de fiction, de son côté, prétend à la vérité – en ce sens plus précis – d'une manière analogique seulement.

Ricœur montre de façon convaincante que nos langues conservent une certaine corrélation entre l'*acte de raconter ou écrire l'histoire* et le fait d'*être dans l'histoire*, entre *faire l'histoire* et *être historique*. En d'autres termes, la forme de vie dont le discours narratif est une partie, est notre condition historique même. À son tour, le mot « histoire », dans la majorité des langues européennes, contient l'intéressante ambiguïté de signifier à la fois ce qui s'est réellement produit et le récit de ces événements. Quelque fiction qu'il y ait dans un texte historique, sa prétention est d'être une représentation de la réalité... dans la mesure où le monde qu'il décrit – monde de l'œuvre – prétend valoir comme événements effectifs du monde réel.

Concernant la notion d'événement, Ricœur soutient que c'est un préjugé de soutenir qu'un fait tient une signification fixe qui pourrait être enregistrée comme un témoin parfait, capable de donner une description intégrale sitôt que le fait s'est produit.

Tout récit contient une dimension chronologique ou épisodique des faits et une dimension configurative de sa succession, qui réalise un effort pour appréhender la liaison entre les événements successifs. Pour cette raison, ce que les historiens tiennent pour des faits n'est pas donné, mais construit (et ordonné dans le temps).

L'identité narrative de Jésus

L'identité narrative de Jésus

Venons-en maintenant à Gesché. Comme nous l'avons dit au début, l'auteur s'efforce de dépasser la juxtaposition de l'identité historique et de l'identité dogmatique. Il s'efforce de les articuler. Cependant il faut le faire en redécouvrant la *situation narrative* des récits évangéliques, dès lors que cette situation est le point de départ et la porte d'entrée de la question christologique (*Le Christ*¹, p. 76).

Suivant Ricœur, Gesché affirme qu'« il faut réduire la distance entre l'histoire et la fiction, et reconnaître la référence croisée qui les lie. Le récit historique n'est pas une pure représentation du passé : il y a une part de reconstruction. Et le récit de fiction n'est pas une pure et simple imagination : il comporte des éléments de révélation et de réalité de l'expérience humaine. L'histoire et la fiction sont deux aspects d'un même processus d'identification. *L'identité narrative est le produit de l'entrecroisement de l'histoire et de la fiction* (Ricœur). Chacun des deux types de récit tient sa nécessité de l'autre. L'histoire se sert de la fiction pour refaçonner le temps, et la fiction se sert de l'histoire avec le même objectif. De cet échange mutuel naît le temps humain, qui est le temps raconté (*LC*, p. 82).

Concernant l'Écriture, Gesché explique que « toute l'exégèse contemporaine nous montre la structure narrative dans les écrits bibliques. Dieu est nommé sous une forme narrative (Ricœur). C'est dans la chose racontée que Dieu est nommé. C'est pourquoi l'on parle aujourd'hui de la narrativité de Dieu. Cette manière de parler de Dieu apparaît comme la forme originale et originelle de la Bible » (p.88). C'est de façon analogique qu'est posée la question dans les Évangiles : « Et vous ? Qui dites-vous que je suis ? » (*Matthieu* 16, 15). « Jésus demande qu'on le raconte et que cela soit raconté. Comme si l'Évangile savait qu'il n'y a pas de conscience qui ne passe par une altérité et une reconnaissance (*LC* p. 90). La question de l'identité est posée délibérément par le récit comme son centre. Le récit construit le caractère durable d'un personnage, son identité narrative (Ricœur). À Emmaüs, il est nécessaire que Jésus recoure à l'Écriture, à son récit, pour que les disciples comprennent (*Luc* 24, 25-27) et que son identité leur apparaisse » (*LC*, p.91).

Gesché considère que « Les Évangiles ne sont pas des œuvres historiques (*même s'ils contiennent des références à l'histoire, plus qu'on ne croit*) (c'est moi qui souligne). Ils ont été écrits, comme

1. Noté *LC* dans la suite du texte.

SIGNETS

 Alberto Espezal

Jean le dit expressément, afin que leurs lecteurs croient en Jésus comme les témoins eux-mêmes y ont cru, c'est-à-dire comme ils l'ont compris et déchiffré en tant que Seigneur et Messie, en tant que Christ (*Jean* 20, 31 ; *Jean* 17, 20) (p. 92). Pour cette raison, l'Évangile nous présente le Jésus cru (*creditus*) plus que le Jésus décrit (*descriptus*). L'itinéraire est théologique, non pas anecdotique... L'Évangile est une icône théologique, une théologie iconique de Jésus (*LC*, p.92). Les Évangiles nous montrent du doigt une épiphany de Jésus, une révélation de ce qu'il représente devant leurs yeux : le Sauveur et le Seigneur. De même, les donateurs des triptyques médiévaux montrent du doigt la personne qui est l'objet de leur foi (*LC*, p. 95). Les narrateurs de l'Évangile nous parlent moins de Jésus que de ce qu'ils ont compris de Lui. Ils donnent témoignage de leur foi. Nous avons vu sa gloire.

En un certain sens, ils n'en transmettent pas plus sur ce qui s'est passé entre les années 30 et 60 que sur ce qui s'est passé jusqu'aux années 30. Ils nous parlent moins de l'aventure originelle que de ce qu'elle a provoqué en eux comme découverte (LC, p. 95) (c'est moi qui souligne).

L'auteur prétend chercher un troisième terme dans ce débat sur le Jésus de l'histoire et le Christ de la foi, entre l'historicité pure (presque la simple facticité) et la foi sans attache, déliée de toute insertion dans l'histoire. « L'Évangile travaille l'histoire (le Jésus de l'histoire) et l'ouvre au destiné (le Christ de la foi) » (*LC*, p.99).

La foi en Jésus-Christ et en sa figure, par conséquent, est moins la révélation d'un invisible caché *au-delà* du visible (et qui s'avérerait absent d'une certaine façon) qu'un invisible caché *dans* le visible (et qui s'avère alors présent).

Le passage par l'identité narrative du lecteur

L'auteur montre que l'identité narrative advient et passe maintenant par la nôtre, par notre identité narrative. Lecteurs ou auditeurs du texte, nous en faisons partie, nous y participons (au raconté : Jésus-Christ) et nous répondons nous aussi à la question : « Qui dites-vous que je suis ? » C'est pour cela que les premiers chrétiens ne concevaient pas la lecture de l'Évangile en dehors du milieu liturgique (de la célébration eucharistique), où l'auditeur se découvrait impliqué et était interrogé à son tour, comme Pierre à Césarée (*LC*, p. 115).

Gesché montre comment un texte demeure inachevé dans l'attente d'être lu. « Le vrai lecteur maintient avec le livre une relation créa-

L'identité narrative de Jésus

trice. Le livre a besoin de lui, tout comme le lecteur a besoin du livre» (Steiner). On peut penser ici à une analogie musicale, où le destiné de la musique se joue à la fois et indissolublement du côté du compositeur (identité historique), de l'interprète (identité narrative), et de l'auditeur (identité dogmatique, confessante), et ce dans un même acte musical. La lecture est une «expérience vive», comme dit Ricœur... un texte n'a de sens que s'il maintient ouverte une dynamique, sans laquelle il n'est rien d'autre qu'un texte mort ou inexistant. «Le monde du texte se découvre en attente de son accomplissement, sans lequel la signification de l'œuvre littéraire est incomplète» (Ricœur), cité dans *Le Christ* (p. 117).

Les identités de Jésus

Gesché pose son concept d'identité narrative comme un concept instrumental qui donnerait leur sens et leur liberté aux deux autres identités (*LC*, p.118). «La narration est d'une certaine manière le lieu premier où se prend et se comprend l'identité que nous cherchons. C'est là qu'elle est née, en tous cas pour nous. Avant l'identité historique (qui aujourd'hui ne peut être jugée adéquatement qu'à partir de l'identité narrative), comme avant l'identité dogmatique (qui ne pourrait être atteinte qu'en sa source), *l'identité narrative constitue en somme la charnière, le lieu où tout se décide* (c'est nous qui soulignons). Elle constitue le nœud, le premier *analogon* de tout déchiffrement de Jésus, et s'il fallait choisir parmi toutes, il faudrait lui donner le privilège absolu. C'est pourquoi, en réalité, elle permet de rendre à elles-mêmes la question historique et la question dogmatique et de conserver à chacune ses droits. Nous pouvons ici préciser plus en détail ce qu'apporte l'identité narrative, pour une part à l'identité historique et pour l'autre à l'identité dogmatique» (*LC*, p. 119).

Quant à l'identité historique, «nous devons, contre la tendance fidéiste, résister au rejet de l'histoire, à l'ahistoricisme idéaliste... Ricœur a insisté sur le fait que dans l'identité narrative il n'y avait aucune suspension ou exclusion de la référence, rien dans le texte qui fasse écran, comme s'il constituait tout l'horizon de la vérité et du réel (*Temps et récit*, t. III, p. 11, 148-150, 228, 245, 259 et ss). Ainsi accorde-t-on à l'histoire ce qu'elle a de plus précieux et définitif, à savoir le fait de rencontrer à nouveau la source toujours vive et originale de ce qu'est *devenue* l'expérience christologique. Dans la recherche des origines il n'y a pas seulement une volonté de renouer avec les faits, mais aussi le désir et la nécessité de remonter

SIGNETS _____ **Alberto Espezal**

au moment originel pour réserver, à ce qui a suivi (le dogme, la confession de la foi, le credo), la ferveur des commencements, sous peine de tomber dans l'inauthenticité ou la mauvaise foi (*LC*, p. 120).

Nous arrivons ainsi au cœur de l'argumentation de Gesché sur l'articulation entre identité narrative et identité historique : « Le passage premier par l'identité narrative permet aussi d'aborder la question historique d'une manière moins crispée. Nos textes n'ont jamais prétendu à l'exhaustivité historique ou à la précision documentaire ; ils n'ont cherché à retenir que les faits saillants qui ont décidé la foi. Le lecteur qui a une préoccupation historique sera donc moins étonné de ce qu'il a souvent l'occasion de *rencontrer dans ses textes finalement assez peu d'histoire*, et moins scandalisé des résultats nécessairement maigres de ses recherches. Il s'agit bien plus de textes qui racontent le chemin d'une foi que de textes qui apportent des informations. Le passage par l'identité narrative permet ainsi d'aborder la question historique de manière moins impatiente, qu'il s'agisse de l'impatience du croyant, qu'une précipitation apologétique peut porter à vouloir trop prouver par l'histoire ; ou de celle de l'historien, tenté de réduire la figure de Jésus aux seules sources (*d'ailleurs assez maigres*) qu'il a légitimement pensé retenir. L'histoire n'est pas l'unique refuge de la vérité (*LC*, p. 121).

L'identité narrative montre, pensons-nous, l'identité historique, laquelle n'est pas peu de chose, en tant que fait originaire décisif qui fonde tout. Justement, en ce sens, nous avons cité l'auteur à la page 120 quand il dit avec raison qu'il s'agit de « donner à l'histoire ce qu'elle a de plus précieux et définitif, à savoir, de rencontrer à nouveau la source toujours vive et originale de ce qu'est devenue l'expérience christologique. » Et dans la première note de la page 58 il cite D. Marguerat : « Les historiens ne disposent sur la vie d'aucun autre personnage de l'Antiquité d'une documentation historique aussi abondante et aussi proche de l'événement (fondateur) » (D. Marguerat, « *Jésus de l'histoire* », p. 597).

Pour cette raison, la phrase de l'auteur, peu après, qui affirme que les textes montrent *assez peu d'histoire* (en français dans le texte) s'avère rhétorique et ne me paraît pas convaincante. Nous dirions la même chose des sources, *les traces, au reste assez ténues* (en français dans le texte, puis traduit) de Jésus (*LC*, p. 121).

Il me semble qu'il reste en-deçà de Ricœur – du moins en partie – dans l'accent qu'il met à montrer avec force et conviction la référentialité de tout récit, ce qu'il appelle la *dimension référentielle du discours narratif*, qui fait allusion à ce dont on a réellement rendu compte, et sa conception objective de l'événement, à partir du

L'identité narrative de Jésus

concept d'*occurrence* (*Histoire comme récit*, p. 18) et par conséquent sa prétention à la vérité, la prétention du texte historique à être une *représentation de la réalité*, avec ce que nous pourrions appeler son réalisme narratif, sans oublier le moins du monde de reconnaître le labeur configuratif et subjectif de celui qui raconte. Ces dimensions nous paraissent considérablement obscurcies chez Gesché.

Que les Évangiles soient des documents de la foi est hors de question, mais il faut ajouter à cela leur prétention à se référer à une figure historique concrète. L'identité narrative, si bien montrée par Gesché, pointe, comme l'auteur le montre peut-être de façon insuffisante (malgré la citation de Marguerat), vers son identité historique réelle. Les Évangiles montrent tout d'abord le Jésus cru (*creditus*), mais ils le font à travers un Jésus décrit (*descriptus*), objet d'un récit dont l'intrigue narrative n'est pas fictive mais est à la fois un récit de fiction et d'histoire. Nous sommes conscients de la prétention à la vérité aussi bien du récit historique que du récit de fiction, mais nous pensons que le récit évangélique conserve un mode de référence à la réalité des faits de Jésus comme pour soutenir la consistance historique de sa figure en chair et en os.

Pour cette raison l'opposition répétée entre les années 0-30 et les années 60-90 me paraît fort peu convaincante. Paul lui aussi est narratif, à sa façon (quand il raconte la rencontre de Damas et son expérience du Ressuscité, par exemple), mais tout le Nouveau Testament montre et indique un Jésus réel qui a fait et vécu de nombreuses choses, et qui est le fondement de la foi même racontée. Que les Évangiles racontent la foi de la communauté n'empêche pas qu'ils se réfèrent aussi au Jésus réel et historique dans son chemin de vie, de mort et de résurrection. Il y a chez l'auteur un savoir dialectique qui contredit sa volonté explicite d'intégrer les trois identités de Jésus. Il reste aussi en deçà du regard synoptique d'un Schnackenburg, quand parlant de ce qu'est un Évangile il affirme : « avec le regard sur Jésus s'entrelace le regard sur la communauté de foi qui le suit sur sa route... » (*Die person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien*, Fribourg-Bâle-Vienne, 1993, p. 22).

Quant à la relation entre identité narrative et identité dogmatique, Gesché soutient que « repassée par sa source première (narrative), la figure dogmatique du Christ, qui mourra toujours d'être répétitive et déliée de sa découverte première, recouvre sa sonorité... Ici aussi il ne s'agit pas de défaire cette identité confessante de Jésus qui s'est progressivement établie dans la foi vivante, dans la foi *vive* de l'Église. Mais il est nécessaire de la reconquérir de manière moins fixe et crispée, de produire une dogmatique vivante.

SIGNETS

 Alberto Espezal

Pour cette raison, ce que disait déjà Thomas d'Aquin (sur la formulation dogmatique qui s'achève dans la *res*) rencontre sa confirmation dans la théorie de l'identité narrative. Cette dernière nous fait entrer dans l'identité dogmatique en conservant à celle-ci son caractère médiateur et dynamique, et non pas immédiat et statique. Fixé, le dogme court le risque de se changer en une mémoire morte, de ne pas demeurer une mémoire vive, comme il convient qu'il soit s'il désire garder son éloquence et sa voix (*LC*, p. 123): « On ne peut écouter le dogme que si l'on entre dans la narration. *Elle le précède et doit le prolonger en l'accompagnant. Elle lui est coextensive et consubstantielle* (c'est nous qui soulignons). Il faut demeurer dans une logique de découverte et de cercle dynamique (*LC*, p. 124).

Sans l'identité narrative, on n'est plus impliqué et, bien vite, on n'est plus ouvert à la confession de foi. Celle-ci s'endort alors pour devenir une simple proposition classifiée, dont ne sont plus compréhensibles et vivantes la question et la réponse qui l'animent et la rendent intelligible, audible ou lisible (*LC*, p. 124). De la sorte, l'identité historique et l'identité dogmatique se rencontrent dans l'identité narrative et le binôme est affaibli. Il garde son sens et sa vérité, mais devient dialectique et non plus réductif. Sans les confondre, il faut « unir les identités », au lieu de se maintenir dans le *stress* des identités exclusives et fermées, et il faut faire valoir une vision digne de toute époque (*LC*, p. 125).

Excellente nous paraît la présentation de l'identité narrative comme coextensive, parallèle et consubstantielle (dans le sens de ce qui doit l'accompagner) à la dogmatique. Il me semble qu'il faudrait voir ces identités en mouvement et en une sorte de succession herméneutique vivante et organique, à partir, je suppose, de l'identité narrative qui nous porte, comme nous le disions, vers l'identité historique et vers l'identité dogmatique et crue, qui jaillit aussi de l'identité narrative. De cette façon, à partir des récits du Nouveau Testament et spécialement des Évangiles, et parmi eux en particulier des synoptiques, l'identité narrative est la première porte d'accès à la figure de Jésus, qui nous porte à son identité historique et à son identité dogmatique.

Une observation naïve, si l'on veut, pour cet ouvrage écrit à partir d'une certaine optique de théologie fondamentale : où est la fonction de l'Esprit saint dans cette présentation des identités ? Dans ce témoignage monumental de la foi que sont les Évangiles qui ébauchent les trois identités de la figure du Christ (narrative, historique et dogmatique), quelle place est faite à l'Esprit et au sujet croyant communautaire, l'Église ? Parce que dans ce processus de configuration, de fiction et d'implication que présentent les Évangiles, il y

L'identité narrative de Jésus

a un moment transcendant de la communauté croyante, l'Église, qui dépasse et élève les capacités humaines des premiers témoins, moment qui illumine le travail configuratif au service des trois identités et que la tradition appelle inspiration (entendue en un sens très large et dans le respect de l'identité de ceux qui, dans la communauté, achèvent d'écrire et ainsi de coaguler leurs propres traditions).

Ce même Esprit est aussi présent dans l'acte de foi de celui qui reconnaît les identités de Jésus dans leur articulation mutuelle. Et la configuration de l'identité dogmatique de Jésus (liée intrinsèquement à l'identité narrative, comme nous l'avons vu) n'est en rien étrangère à l'œuvre de l'Esprit qui anime l'Église croyante, à celle qui concerne le croyant qui confesse sa foi. Le moment ecclésial de la communauté croyante animée par l'Esprit pour configurer le Nouveau Testament et l'interpréter à travers les siècles pourrait bien être davantage présente dans le travail de Gesché.

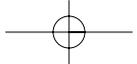
Du point de vue de la théologie en général, il me semble que l'effort remarquable de Gesché pour utiliser dans le champ de la théologie l'instrument philosophique du chrétien Ricœur, en récupérant la matrice narrative du Nouveau Testament, et en même temps en réfléchissant sur son historicité (en tenant en compte que Ricœur aussi a développé une importante théorie de la connaissance historique), contribue, parmi d'autres, à ouvrir un chemin prometteur.

D'un côté, il permet de penser avec souplesse la complémentarité des identités narrative, historique et dogmatique, et la façon dont elles s'ouvrent les unes aux autres, et il ouvre aussi la possibilité de penser une historicité analogique et non univoque ou monolithique. De l'autre, il offre un service de médiation plus utile au dialogue nécessaire entre Écriture et dogmatique. L'identité narrative de Jésus offre en effet un premier accès à ce qui sera bientôt le Jésus cru.

En dépit des objections que nous avons signalées, il nous semble que le travail de Gesché s'inscrit dans un chemin prometteur qui demande à être continué. Pour finir, nous voudrions dire que l'auteur montre un style philosophico-poético-théologique méditatif et dialogué (qui rappelle Steiner) plein de beauté, parfois subtil et ardu, qui constitue un exemple de dialogue entre culture et foi. Ce n'est pas en vain que cette œuvre générale (*Dieu pour penser*) a mérité le grand prix de philosophie de l'Académie française en 1998.

Traduit de l'espagnol par Dominique Poirel
Titre original : *La identidad narrativa da Jésus*

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



Communio, n° XXX, 1 – janvier-février 2005

Jean-Robert ARMOGATHE et Vincent CARRAUD

Ouverture des archives de la Congrégation pour la Doctrine de la foi

Un exemple : Montaigne et Descartes face au Saint-Office

L'ouverture des archives

En 1998, le pape Jean-Paul II, sur la demande du cardinal Joseph Ratzinger, préfet de la Congrégation pour la doctrine de la foi, décida d'ouvrir aux chercheurs les archives historiques de la congrégation (ACDF) jusqu'en 1903, c'est-à-dire jusqu'à la fin du pontificat de Léon XIII¹. Les pages qui suivent ont pour seul but de signaler l'intérêt et l'importance de la décision de livrer à la publicité ces archives jusqu'ici secrètes.

L'ouverture des archives constitue un événement capital pour notre compréhension de l'histoire doctrinale de l'Église : il ne fait aucun doute que leur exploration accroîtra très sensiblement notre connaissance des objectifs réels et des procédures de la censure doctrinale romaine à l'époque moderne. Mais ce n'est pas tout. Car, ce faisant, l'accès aux archives modifiera en profondeur l'image que les historiens se faisaient du rapport de l'Église à l'enseignement et à la culture de son temps, spécialement scientifiques, philosophiques et théologiques – car un imprimé n'est ni reçu et lu, ni éventuellement censuré, de la même manière selon qu'il s'agit d'un

1. Le 15 février 2003, la Congrégation pour la doctrine de la foi a ouvert ses archives jusqu'en 1939 pour l'Allemagne, le nazisme, le fascisme et la condamnation du racisme.

SIGNETS ——— *Jean-Robert Armogathe et Vincent Carraud*

ouvrage destiné à l'enseignement ou non. De même on découvrira que l'Église, par le biais public de la censure, n'a pas craint de prendre parti *intellectuellement* à propos d'ouvrages dont nous n'aurions pas soupçonné *a priori* qu'ils la concernassent en aucune manière (par exemple des publications strictement philosophiques ou scientifiques éditées en Angleterre). Ainsi, loin de ne valoir que comme simples recueils de jugements de conformité doctrinale, les archives de la Congrégation romaine, à travers ces jugements mêmes, s'avèrent aussi un remarquable lieu d'examen et de discussion des progrès contemporains de la science, de la philosophie et de la théologie. Que l'Église romaine, par le biais du Saint-Office, ait été à ce point partie prenante dans les débats intellectuels de l'époque moderne est saisissant. Qu'elle l'ait été de moins en moins, et que la crise moderniste dont nous sommes toujours les héritiers, un siècle plus tard, ait rompu cette riche confrontation intellectuelle, ne l'est pas moins.

Décision de grand enjeu historique donc. Pour autant, on ne saurait en attendre des scoops retentissants et directement exploitables par les grands media : l'affaire Galilée est l'arbre qui a longtemps caché la forêt dense et profonde dans laquelle quelques explorateurs courageux, souvent mal récompensés de leurs longs efforts – c'est un travail d'archives ! – progressent avec lenteur et difficulté. Il est donc encore trop tôt pour proposer une évaluation globale et systématique de la richesse de ce trésor éparpillé. Mais les premiers textes publiés de ces fonds inédits permettent d'ores et déjà de mieux connaître le fonctionnement de la censure intellectuelle et de donner un avis général sur l'intérêt de l'ACDF pour les historiens de la philosophie moderne. C'est pourquoi les signataires de cette présentation s'estiment en mesure de fournir aux lecteurs de *Communio* – qui voudront bien excuser le caractère inhabituellement technique de cette présentation – un échantillon qu'ils croient significatif de l'intérêt de l'accès aux archives de la Congrégation pour la doctrine de la foi. Cet échantillon expose les dossiers des censures de deux figures majeures de la culture et de la philosophie modernes, qui ne furent ni théologiens, ni professeurs de théologie, ni même de philosophie : Montaigne et Descartes.

L'ouverture des archives de la Congrégation...

L'appareil et sa fonction

Les archives de la Congrégation pour la doctrine de la foi réunissent deux fonds anciens distincts : celui du Saint-Office et celui de l'Index².

Créé en 1542 par Paul III (Constitution *Licet ab initio*) comme *Sacrée Congrégation de l'Inquisition romaine et universelle*, le Saint-Office, dicastère le plus important de la Curie romaine³, avait une tâche doctrinale et disciplinaire : son contrôle s'exerçait en particulier au moyen des Tribunaux d'Inquisition sur les territoires où cette institution était en vigueur, comme l'Espagne et la plupart des États italiens. Créée en 1571 par Pie V, la Congrégation de l'Index se contentait de l'interdiction des livres imprimés : sa mission principale était la mise à jour de l'*Index*, c'est-à-dire l'Annuaire, des livres interdits. Elle fut supprimée en 1917⁴, ses archives étant versées dans celles du Saint-Office. Celui-ci changea de dénomination en 1965 pour devenir l'actuelle Congrégation pour la doctrine de la foi⁵. Les pratiques judiciaires du Saint-Office et les documents de la Congrégation étaient protégés par un secret très sévère, *arctissimum secretum*, qui rendait extrêmement difficile la consultation de l'ACDF. La décision de 1998 a donc ouvert l'accès à un fonds historique d'une très grande valeur, resté jusqu'alors tout à fait inaccessible aux historiens.

Ces deux fonds ont cependant été sérieusement malmenés au fil des siècles : la première fois dès le 18 août 1559, où la mort du pape Paul IV fut suivie d'une émeute populaire, mais surtout en 1810, où l'Empereur Napoléon ordonna le transfert des archives pontificales à Paris. En avril et en juillet 1810, les nombreux volumes de *Décrets*, les lourds fascicules et paquets de pièces des procès, furent transportés avec d'autres documents dans des chariots⁶ pour organiser à

2. G. HENNINGSEN, J. TEDESCHI, and J. AMIEL, eds., *The Inquisition in Early Modern Europe: Studies on Sources and Methods*, DeKalb, Northern Illinois University Press, 1986.

3. C'est par conséquent la plus ancienne des neuf Congrégations de la Curie romaine. L'unique organisme qui lui soit antérieur est la Secrétairerie d'État, fondée par Innocent VIII en 1487, sous le nom de « Secrétairerie apostolique ».

4. *Motu proprio Alloquentes* de Benoît XV (25 mars 1917).

5. Le *motu proprio Integrae servandae* de Paul VI (7 décembre 1965) se trouve sur le site www.vatican.va.

6. Deux chariots disparurent dans un torrent près de Parme, huit caisses tombèrent dans un canal entre Turin et Suse...

SIGNETS ——— Jean-Robert Armogathe et Vincent Carraud

Paris les *Archives de l'Empire* (un premier lot de 3239 cartons avait précédé en février)⁷. À la chute de l'Empire, Louis XVIII ordonna la restitution des archives pontificales. Avant, puis après les Cent jours, l'abbé Marino Marini eut la charge de rapatrier ces centaines de caisses. Plusieurs milliers de volumes furent vendus à des papiers ou brûlés, afin d'abaisser les coûts de l'opération. Ajoutons qu'au XIX^e siècle, à deux reprises, le palais romain du Saint-Office fut saccagé et ses archives pillées. Malgré ces dégâts, l'ensemble du fonds de l'ACDF reste très imposant.

Les deux signataires, historiens de la philosophie moderne, se sont intéressés aux censures portées au XVII^e siècle : de longues recherches leur ont permis de retrouver et de publier les dossiers de Montaigne et de Descartes, d'autres chercheurs s'intéressant à Galilée, à Bacon, à Spinoza, à Malebranche ou à Locke. Les textes déjà publiés, complétés par les recherches des signataires dans ces fonds inédits, permettent d'esquisser une première caractérisation du fonctionnement de la censure intellectuelle⁸. Deux remarques s'imposent d'emblée.

La première est l'inadéquation de l'appareil à sa fonction : la vérification de l'orthodoxie des auteurs et l'interdiction des livres hérétiques à partir d'une commission romaine. L'expansion de l'imprimerie et l'importance des pays protestants rendaient difficile un travail d'interdiction. Sans compter que les pays catholiques (Venise, mais aussi la France ou l'Espagne) revendiquaient leur autonomie vis-à-vis des décisions romaines. L'interdiction d'un ouvrage par son inscription dans l'*Index* romain ne dépassait pas beaucoup les limites des États pontificaux, sauf si d'autres autorités nationales prenaient le relais : c'était la tâche des nonces d'insister auprès des souverains catholiques pour faire appliquer les décisions de l'*Index*. Par exemple, lorsque, le 3 août 1656 parut un décret de l'*Index* interdisant les écrits d'Antoine Arnauld (sans pour autant les

7. À l'hôtel de Soubise, en attendant le grand projet d'un Palais des archives sur le Champ-de-Mars, où le passé devait faire face à l'avenir (le Palais du Roi de Rome, sur la colline du Trocadéro).

8. Ugo BALDINI, «Le Congregazioni romane dell'Inquisizione e dell'Indice e le scienze, dal 1542 al 1615», in *L'Inquisizione e gli storici: un cantiere aperto* (Atti dei convegni Lincei, 162), Rome 2000, pp. 329-364; Francesco Beretta, «L'archivio della Congregazione del Sant'Ufficio: bilancio provvisorio della storia e natura dei fondi d'antico regime», *Rivista di storia e letteratura religiosa* 37, 2001, pp. 29-58.

L'ouverture des archives de la Congrégation...

censurer, d'ailleurs), le théologien de Port-Royal écrit à son frère Henri : « Nous ne voyons pas que jusqu'à cette heure nos ennemis tirent grand avantage de cet *Index* ». Et Arnauld, fin connaisseur des choses romaines, poursuit : « en France, on ne fait pas grand cas de ces censures de l'*Index*, comme en effet il n'y a rien de plus misérable pour ceux qui savent comment cela se fait »⁹. Bref, si l'on nous permet une analogie anachronique, l'interdiction romaine ne fait pas plus d'effet à Arnauld qu'une recension défavorable de son livre dans un grand quotidien n'en ferait à un essayiste contemporain.

Ajoutons que les censures comportaient d'infinies nuances, les *notes théologiques*, qui pouvaient se limiter à trouver telle proposition « offensive aux oreilles pieuses » (*piis auribus offensiva*) jusqu'à la qualification suprême d'« hérétique », avec une subtile hiérarchie de degrés¹⁰. En raison même de la technicité des notes, la réception des censures était donc délicate et se prêtait rarement à l'alternative sommaire condamné/non condamné.

La seconde remarque porte sur la non systématisme des censures ; entendons qu'aucune réelle politique d'ensemble ne pouvait s'appliquer aux livres parus, pour des raisons de fait. En effet, les deux congrégations concernées, Saint-Office et Index, ne pouvaient travailler que sur des documents qu'on leur soumettait, c'est-à-dire sur des dénonciations. Pourquoi tel ouvrage, telle édition, telle traduction fait-elle soudain l'objet d'un examen, puis d'une condamnation ? Simplement parce que l'ouvrage est arrivé un jour sur le bureau du secrétaire du Saint-Office. Il faut ensuite trouver un censeur – et même souvent deux, successivement, parce que la procédure régulière demandait deux avis distincts pour décider du sort d'un ouvrage. Ces censeurs devaient, par raison de commodité, habiter Rome ; outre leur champ de compétence propre, ils devaient être capables de lire l'ouvrage quand il n'était pas en latin. On devait aussi veiller à ce qu'ils ne soient pas tous les deux du même ordre religieux (par crainte d'avantager telle ou telle école de théologie). Surchargés de travail (ils étaient souvent enseignants dans

9. Antoine ARNAULD, *Œuvres complètes*, éd. de Lausanne, 1775-1783, t. 1, p. 148.

10. Les notes ont été minutieusement étudiées par Bruno Neveu, *L'erreur et son juge. Remarques sur les censures doctrinales à l'époque moderne*, Naples, 1993 ; voir aussi son article dans *Communio*, XX, 6, 1995, pp. 111-137 : « Pouvoir et savoir : l'Église et la régulation théologique ».

SIGNETS ——— Jean-Robert Armogathe et Vincent Carraud

leur couvent), non rémunérés pour cette expertise, les censeurs prenaient leur temps, plusieurs mois, avant de rendre un avis plus ou moins détaillé. Après le premier avis, on devait souvent demander et attendre un second censeur. Si l'auteur était un religieux, on pouvait s'attendre à des pressions de son Ordre¹¹ ; de même, s'il avait des appuis personnels en Cour de Rome¹². La congrégation du Saint-Office se prononçait ensuite (pour les cas plus difficiles, le secrétaire établissait une relation, la *positio*, résumant les pièces et les avis), et faisait signer au pape la sentence. Dans le cas d'une condamnation (soit avec corrections, soit définitive), elle était transmise à la congrégation de l'Index pour publication.

Toutes ces procédures étaient écrites, et donnaient lieu à de minutieuses transcriptions, de main-courante en protocoles et en procès-verbaux.

En parcourant les registres du Saint-Office, on se rend compte qu'au XVII^e siècle, l'attention de la Congrégation est centrée sur les risques d'hérésie, souvent pour illuminisme (fausses béates, apparitions prétendues, faux miracles) ; le jansénisme et le quiétisme mobilisent ses forces ; elle réagit aussi à la contestation du pouvoir pontifical face aux prétentions nationales. Les grandes censures théologiques ou philosophiques restent rares. Elles n'en sont que plus intéressantes : c'est le cas des deux dossiers que nous avons plus précisément étudiés, et qui nous paraissent exemplaires.

La censure des Essais de Montaigne

On sait que Montaigne se rendit en Italie en 1581 avec les premiers exemplaires de son livre d'*Essais*. Comme ouvrage nouveau, il fut retiré de ses bagages pour examen, lorsqu'il arriva dans les États pontificaux. Nous savons par son *Journal* (notre seule source¹³) qu'il

11. Par exemple les Minimes interviennent vivement en 1707-1708 pour empêcher la condamnation de la *Philosophia Maignani scolastica* (Toulouse, 1703) du P. Jean Saguens, apologie de son confrère cartésien le P. Maignan.

12. Ainsi le prêtre sicilien, chapelain du roi d'Espagne, Giuseppe Balli (1567-1640), soupçonné de proposer une explication non satisfaisante de la transsubstantiation eucharistique, fait en 1628-1629 le siège d'Urbain VIII, s'appuyant sur de hautes relations familiales comme le cardinal Ludovico Ludovisi, archevêque de Bologne (1595-1632).

13. À cette période, selon le *Diario* de la Congrégation de l'Index, c'est-à-dire les procès-verbaux des réunions, la Congrégation ne s'est pas réunie pendant

L'ouverture des archives de la Congrégation...

fut convoqué par le Maître du Sacré-Palais, c'est-à-dire le théologien du pape, qui lui fit quelques reproches, dont Montaigne a conservé une liste approximative : faire un usage païen du mot *fortune*, avoir décerné des éloges à des poètes hérétiques, avoir dit du bien de Julien l'apostat, s'être opposé aux « exécutions inhumaines », avoir des vues originales sur l'éducation, soutenir enfin qu'il fallait l'âme pure pour prier¹⁴. Une seconde entrevue, juste avant le départ d'un Montaigne gratifié du titre de « citoyen romain », fut plus paisible, et le Père Fabri, selon Montaigne, fit force compliments à l'auteur, qui tint compte, dans la réédition de 1582, de certaines remarques. Cette première censure resta toute verbale, enjolivée de compliments, sans mesure de coercition. Elle tenait plus des recommandations pour améliorer une prochaine édition que d'une menace de condamnation. Ce passage, intéressant à plusieurs égards, mérite une citation entière : « Le 15 avril, je fus prendre congé du Maître *del Sacro Palazzo* et de son compagnon, qui me prièrent de ne me servir point de la censure de mon livre, en laquelle autres Français les avaient avertis qu'il y avait plusieurs sottises ; qu'ils honoraient et mon intention et affection envers l'Église et ma suffisance, et estimaient tant de ma franchise et conscience qu'ils remettaient à moi-même de retrancher en mon livre, quand je le voudrais réimprimer, ce que j'y trouverais de trop licencieux et, entre autres choses, les mots de *Fortune*. Il me sembla les laisser fort contents de moi. Et pour s'excuser de ce qu'ils avaient ainsi curieusement vu mon livre et condamné en quelques choses, m'alléguèrent plusieurs livres de notre temps de cardinaux et religieux de très bonne réputation, censurés pour quelques imperfections, qui ne touchaient nullement la réputation de l'auteur ni de l'œuvre en gros.¹⁵ »

Neuf ans plus tard, en 1590, une traduction partielle en italien paraît à Ferrare, chez Benedetto Mamanello : *I discorsi politici et militari del cavaliere Montagne...* Certains critiques modernes ont cru voir dans cette traduction partielle et révisée un effet de la censure romaine, une tentative de produire un écrit acceptable par les Inquisiteurs. Cette lecture est malheureusement contredite par les documents que nous avons retrouvés dans l'ACDF. En effet, dix ans après la

plus d'un an, du 28 février 1581 au 5 avril 1582. Par ailleurs, les archives des Maîtres du Sacré Palais restent introuvables.

14. Voir le *Journal de voyage*, éd. F. Rigolot, Paris, PUF, 1992, p. 119.

15. *Ibid.*, p. 131.

SIGNETS ——— *Jean-Robert Armogathe et Vincent Carraud*

publication de cette traduction partielle, le samedi 15 janvier 1600, dans des circonstances que nous ignorons, la congrégation de l'Index a décidé de demander à l'Inquisiteur de Ferrare un avis sur les *Essais imprimés jadis dans sa ville, désignés en latin comme Discursus militares*¹⁶. L'Inquisiteur local, le Père Giovanni Battista Scarella, o.p.¹⁷, fait diligence : il rédige lui-même, en italien, un *votum* d'une page, cosigné par son *socius*, le Père Giovanni Maria du couvent Saint. Dominique de Ferrare, le 23 février 1600¹⁸ :

« *Errori notati nelli discorsi politici et militari del cavaliere Montagne...* »

1° : Au chap. 2, f° 14, le goût du bien et du mal dépend en grande partie de l'opinion que nous en avons ;

2° : f° 20 : les martyrs ont supporté leurs épreuves de leurs propres forces sans faire mention de la grâce ;

3° : Les choses ne sont d'elles-mêmes ni douloureuses ni difficiles, mais c'est la véritable faiblesse qui les rend telles ;

4° : Donne trop d'importance à l'opinion et à l'imagination dans les actions humaines, et on pourrait supprimer tout ce chapitre comme incongru ;

5° : Au chap. 12, f° 22, réunit dans un seul exemple la très sainte mort du Christ et celle du fameux Mahomet ;

6° : F° 23, au nombre de ceux qui moururent entre les cuisses des femmes, il mentionne un pape ;

7° : Au chap. 14, quelques-uns attribuent à la force de l'imagination les stigmates de s. François ;

8° : Par la force de l'imagination, les corps se soulèvent tous seuls de leur place ;

9° : La croyance aux miracles dans les visions et les enchantements maléfiques provient principalement de l'imagination trop exaltée par l'auteur dans ce chapitre 14 et de même au chapitre 16, f° 37 ;

10° : Il tient pour étrangère la loi reçue par un peuple qui ne comprend pas, et publiée dans une langue inconnue ou non pratiquée par ce peuple lui-même ;

16. ACDF, *Index*, Diari I f° 127r.

17. Lorenzo PALOTTO *Giovanni Fontana, vescovo di Brescia (1590-1611)*, Ed. Cartografica, Seminario diocesano di Ferrara-Comacchio, 2002.

18. ACDF, *Index*. Prot T IIa-18 f° 404.

L'ouverture des archives de la Congrégation...

11° : Au chap. 29, Boniface VIII est devenu pape comme un renard, a vécu comme un lion et est mort comme un chien ;

12° : Au f° 38 mentionne le nom de Machiavel en marge ;

Le 26 février 1600, la congrégation accuse réception de cette censure¹⁹.

Quelle suite a-t-elle été donnée ? Le livre n'apparaît pas dans la liste affichée en 1603, ni dans l'*Index librorum prohibitorum* de 1640. Rome avait alors la pratique de laisser carte blanche aux Inquisiteurs locaux pour la censure d'ouvrages « che non trattano de religione ex professo » (selon la réponse du Père Fabri à l'inquisiteur de Modena en janvier 1583). Aucune sanction ne semble, une nouvelle fois, avoir frappé le texte de Montaigne.

Il convient d'ajouter qu'une seconde traduction italienne des *Essais*, complète cette fois-ci, fut établie par un religieux jésuite, prieur de son ordre (les *jésuites*), le Père Girolamo Canini, et parut à Venise en 1633, sans rencontrer, semble-t-il, aucun obstacle ecclésiastique (il est vrai que la *Sérénissime République* a toujours gardé ses distances par rapport aux instances romaines de censure).

Le livre de Montaigne a poursuivi sans obstacle sa diffusion dans les pays catholiques pendant plusieurs décennies. Une traduction espagnole, restée manuscrite et aujourd'hui disparue (*Experiencias y varios discursos de Miguel, Señor de Montaña*), par l'abbé Diego de Cisneros, a reçu l'approbation civile et ecclésiastique en septembre 1637²⁰.

Une troisième fois, les *Essais* furent examinés par la congrégation de l'Index. Ils apparaissent dans la session que la Congrégation tient au Quirinal le mardi 3 septembre 1675²¹. L'ouvrage est confié au minime Antonio Gillio, qui fut consultant pour d'autres ouvrages en langue française. Il a fait diligence, puisque la congrégation est en mesure de lire son *votum* le mardi 28 janvier 1676, pour conclure à l'interdiction de l'ouvrage²².

Nous avons eu la bonne fortune de retrouver ce *votum* inédit de 1675-1676 : *Censura in Prolusiones Michaelis Montani*²³. Sans

19. ACDF, Index. Diari I f° 130v.

20. Signalée par GALLARDO (1776-1852) dans son *Ensayo de una Biblioteca española de libros raros y curiosos*, 4 vol., Madrid, Rivadeneyra, 1863-1889, réimpr. Madrid, Gredos, 1968, t. 2, n° 1838.

21. ACDF, Index. Diari I.7 (1665-1682), p. 91.

22. ACDF, Index. Diari I.7 (1665-1682), p. 92.

23. ACDF [Prot. R2, Iia-40, f° 353r-355r. Nous publions le document latin dans les *Nouvelles de la République des Lettres* (Naples).

SIGNETS ——— *Jean-Robert Armogathe et Vincent Carraud*

entrer dans le détail, on peut dire qu'il attire l'attention des commissaires sur deux aspects des *Essais* : une certaine désinvolture dans le traitement de l'histoire ecclésiastique et un grand nombre d'obscénités. Il conclut que ce livre doit être interdit, parce qu'il contient beaucoup de choses soit suspectes d'hérésie soit contraires aux bonnes mœurs.

La congrégation suivit l'avis du censeur, et mit donc à l'*Index*, en 1676, les *Essais*, qui avaient échappé aux précédents examens de 1581 et de 1600. On aura relevé que les motifs qui entraînent, avec un siècle de retard, la condamnation, n'ont rien à voir avec les critiques émises en 1581 par le Maître du Sacré-Palais. Le Père Fabri n'avait alors pas été ému, ni par les critiques faites par l'auteur sur certains ecclésiastiques, ni par les passages gaillards. Il s'était préoccupé de points qui risquaient de donner raison aux protestants, ce qui était son souci premier. Un siècle plus tard, les préoccupations (et le goût) ayant changé, c'est surtout l'aspect « libertin » qui choque dans Montaigne – il choque aussi Pascal, pourtant admirateur des *Essais*²⁴, et les auteurs de la *Logique de Port-Royal*, Arnauld et Nicole, lui font, à la même époque, de vifs reproches :

« Il est plein d'un si grand nombre d'infamies honteuses et de maximes épicuriennes et impies, qu'il est étrange qu'on l'ait souffert si longtemps dans les mains de tout le monde, et qu'il y ait même des personnes d'esprit qui n'en connaissent pas le venin.

Il ne faut d'autres preuves de son libertinage que cette manière même dont il parle de ses vices ; car reconnaissant en plusieurs endroits qu'il avait été engagé en un grand nombre de désordres criminels, il déclare néanmoins en d'autres qu'il ne se repent de rien et que, s'il avait à revivre, il revivrait comme il a vécu ; ...paroles horribles et qui marquent une extinction entière de tout sentiment de religion.²⁵ »

En 1674, c'est Malebranche qui consacre un chapitre entier de *La Recherche de la vérité* (II, III, V) à la critique du « livre de Montaigne ». On pourrait même faire l'hypothèse que ce furent l'une ou l'autre de ces charges qui suscitérent à Rome l'examen de l'ouvrage à nouveaux frais et entraînérent sa condamnation.

24. *Pensées*, éd. de Port-Royal XXVIII, 43 = (Lafuma 680) : « Les défauts de Montaigne sont grands. Mots lascifs : cela ne vaut rien, malgré Mademoiselle de Gournay ».

25. *Logique de Port-Royal*, 1666, 3^e partie, chap. XX.

L'ouverture des archives de la Congrégation...

Ainsi, la mise à l'*Index* des *Essais* ne fut pas causée par le scepticisme de leur auteur : à aucun moment les aspects philosophiques n'apparaissent dans les motifs de censure. Et la condamnation de 1676 ignore même les griefs théologiques qui avaient inquiété le Père Fabri en 1581. La preuve *a contrario* est procurée par un ouvrage publié l'année suivante : *L'Esprit des Essais de Michel, Seigneur de Montaigne*²⁶. L'auteur anonyme de cet abrégé a voulu « non pas réformer [l'ouvrage], mais [...] faire une agréable réduction, dans laquelle il paraît dans toute la force et la vivacité de son esprit ». Pour atteindre ce dessein, il a retiré ou traduit toutes les citations latines et coupé les passages licencieux. Sous cette veste modernisée et expurgée, les *Essais* ont continué leur chemin, rien apparemment dans la philosophie de leur auteur ne semblant porter atteinte à l'orthodoxie catholique.

La mise au jour des censures de Montaigne rend donc caduques bien des interprétations militantes du rapport des *Essais* à l'Église catholique et de l'Église aux *Essais*, et de façon plus générale, au scepticisme : le point est essentiel, moins pour disqualifier ces lectures très datées, que pour envisager à nouveaux frais, et pour ainsi dire à partir de son origine principale, le rapport de l'Église au scepticisme – la « sceptique chrétienne » s'est souvent avérée importante dans le dispositif apologétique de la première moitié du XVII^e siècle. Si, en un siècle (de 1581 à 1676), la lecture des *Essais* par les censeurs du Saint-Office a changé, elle s'est en gros modifiée comme s'est modifiée la réception culturelle et philosophique de Montaigne : elle s'est essentiellement moralisée. Mais cette évolution ne rend que plus sensible un invariant doctrinal d'importance : le scepticisme n'est pas en lui-même un motif de censure.

La censure des *Œuvres* de Descartes

Descartes avait de son vivant rencontré l'opposition des théologiens réformés, à Leyde et à Utrecht. Ces disputes ont envenimé son séjour aux Pays-Bas, ont occupé plusieurs années de vie et ont certainement contribué à lui faire accepter l'invitation de la reine Christine de Suède pour se rendre à Stockholm. Calvinistes de stricte orthodoxie, les théologiens Voetius, Schoock et Revius lui reprochaient,

26. Privilège du 16 décembre 1676, achevé d'imprimer mai 1677, in-12°, 540 pages.

SIGNETS ——— *Jean-Robert Armogathe et Vincent Carraud*

pour l'essentiel, le doute (est-il licite de douter, fût-ce provisoirement, de l'existence de Dieu ?), sa théorie de la liberté (jugée proche des jésuites, voire pélagienne), la faiblesse de la preuve *a priori* (insuffisante, selon eux, pour rétablir une existence divine effacée par le doute, tandis que les preuves traditionnelles, par les effets, étaient affaiblies)²⁷.

Du côté catholique, on sait que la Compagnie de Jésus fut divisée, mais elle refusa d'enseigner dans ses collèges la nouvelle philosophie (ce que leurs rivaux, les Oratoriens, s'empressèrent de faire) et plusieurs jésuites attaquèrent Descartes de son vivant, de l'auteur des *Septième objections* (le Père Bourdin) au Père Thomas Compton Carleton, auteur d'une *Philosophia universa* (Anvers, 1649), qui souligne le risque que le refus de la réalité des accidents fait courir à l'explication traditionnelle de l'eucharistie, désignée par *transsubstantiation* (si les accidents ne sont pas réels, comment la blancheur, apparence du pain, peut-elle rester dans l'hostie quand la substance du pain est devenue celle du corps du Christ ?). Après la mort de Descartes, dans la seconde moitié du siècle, c'est du reste sur la physique eucharistique que se cristallisa l'essentiel du débat et que portèrent la plupart des condamnations universitaires. Pour ce qui concerne les dossiers du Saint-Office et de l'Index romain, c'est en 1671-1673 qu'on met en cause la conformité de l'explication physique cartésienne de la présence réelle avec la doctrine de l'Église : de quelle manière le corps et le sang du Christ peuvent-ils être dits « présents » dans le pain et le vin après la consécration ? Un dossier du Saint-Office, dans l'ACDF, réunit l'essentiel des documents²⁸. Les deux années d'examen de la position cartésienne ont finalement abouti à une lettre circulaire de l'Inquisition romaine, communiquée le 2 octobre 1673. Il s'agissait là d'une procédure disciplinaire, et non pas d'une décision doctrinale : cette mesure réglementaire ne pouvait s'appliquer que dans l'aire où l'Inquisition romaine était reçue, c'est-à-dire à peu près les États pontificaux ; et elle visait à refuser l'approbation d'imprimer aux auteurs niant la réalité des accidents. Cette mesure est intéressante à un double titre : d'une part, elle sera invoquée pour justifier la condamnation doctrinale de l'atomisme, d'autre part elle démontre la faiblesse même d'une telle condamnation, qui, n'ayant pas été obtenue par un jugement théologique, se trouve renforcée dans une mesure réglementaire, en inter-

27. L'opposition au scepticisme, jugé mener nécessairement à l'athéisme, a été beaucoup plus forte en site calviniste que chez les catholiques.

28. St. St. O3-f.

L'ouverture des archives de la Congrégation...

disant la publication de livres contenant ces thèses, ce qui n'en interdisait pas l'enseignement ni la diffusion manuscrite.

Malgré ce double intérêt, c'est la première condamnation de Descartes (qui ne porte pas sur la question eucharistique), que nous voulons présenter, car elle nous paraît plus significative²⁹ du type de travail opéré par les censeurs romains. Le fait de la condamnation de Descartes a toujours été connu ; nous avons retrouvé les censures qui l'ont motivée.

En mai 1662, Rome s'inquiète de l'enseignement donné à l'Université de Louvain : n'est-on pas en train d'abandonner l'enseignement traditionnel de la philosophie au profit de nouveautés cartésiennes ? À l'origine de l'enquête romaine, il semble bien se trouver diverses rivalités d'enseignants et un fait personnel : un champion de la nouvelle philosophie, Arnold Geulincx, qui était diacre, était en 1658 passé au protestantisme, quittant sa chaire de Louvain et s'enfuyant à Leyde pour se marier et y enseigner. La Faculté des arts, concernée, tente pendant l'été des réponses dilatoires, appuyée par la Faculté de médecine : la Faculté de théologie, pendant ce temps, condamne des thèses « cartésiennes ». Appelée à se saisir de l'affaire, la congrégation du Saint-Office suit la procédure habituelle, partageant entre deux censeurs la lecture des œuvres du philosophe français : il s'agissait d'un carme déchaux, Giovanni Agostino della Natività (Tartaglia) et d'un somasque, Stefano Spinula. Le premier reçoit les *Meditationes de prima philosophia* et les *Specimina* (c'est-à-dire la traduction latine du *Discours de la méthode*, des *Météores* et de la *Dioptrique*), tandis que l'examen des *Principia* et du *de Passionibus animae* (traduction latine des *Passions de l'âme*) était confié au second. Une année s'écoula probablement avant la rédaction des censures, dont l'une (Spinula) est sans date, tandis que la lettre d'accompagnement de Tartaglia est datée du 28 septembre 1663. Nous avons longuement commenté, en les publiant, ces deux documents inédits³⁰.

29. Et moins complexe à exposer en quelques pages : quelque étonnant que cela puisse aujourd'hui nous paraître, le dossier de 1671-1673 conjoint en effet la question eucharistique telle qu'elle se pose dans la théorie cartésienne à celle de l'atomisme, contre lequel une vigoureuse offensive philosophique est menée à la fin du siècle.

30. Jean-Robert ARMOGATHE, Vincent CARRAUD, « La première condamnation des *Œuvres* de Descartes, d'après des documents inédits aux Archives du Saint-Office », *Nouvelles de la République des lettres* (Naples), 2001 – II, pp. 103-137 ; le texte latin des censures a été publié dans *Bulletin cartésien XXX, Archives de philosophie*, 2002.

SIGNETS ——— *Jean-Robert Armogathe et Vincent Carraud*

Le mercredi 10 octobre 1663, la Congrégation du Saint-Office, réunie à Rome au couvent dominicain de la Minerve, en présence de quatre cardinaux, entend lecture de deux censures sur les livres de René Descartes. Elle décide de condamner les quatre ouvrages *sous réserve de corrections* et transmet la sentence à la Congrégation de l'Index³¹. Celle-ci rend le 20 novembre un décret sur plusieurs ouvrages, étendant la prohibition, dans les mêmes termes, à d'autres écrits de Descartes : *Notae in programma*, *Epistola Patri Dinet*, *Epistola ad D. Gisbertum Voetium* et l'ensemble réuni comme *Opera philosophica (editio secunda ab auctore recognita)*. Ce décret de l'Index fut largement connu en Europe, par le *Journal des savants* (4 janvier 1666) et par la transcription qu'en donna le médecin de Louvain Plempius dès la nouvelle édition de ses *Fundamenta medicinae* (1664) et le récollet Willem van Sichen dans son *Cours de philosophie* (1666).

Les auteurs des deux censures portent le titre de « qualificateurs » et sont des experts extérieurs au Saint-Office (à la différence des « consultants », qui assistent aux séances et délibérations de la Congrégation). Nous avons pu retrouver quelques indications sur les deux censeurs de Descartes. Tartaglia n'avait encore rien publié, mais il apparaît dans l'ACDF comme qualificateur pour d'autres écrits, le plus souvent philosophiques³². Spinula, qui enseignait alors la philosophie morale à Gênes, devint plus tard évêque de Savone. Au moment où la Congrégation du Saint-Office lui confie le soin de juger les *Principia* et les *Passions de l'âme*, il est l'auteur d'un livre important, *Novissima Philosophia*³³, dans lequel il attaque les théologiens jésuites espagnols. Un autre savant auteur, le cistercien Caramuel, le qualifie de « très savant et très érudit ». Deux hommes différents, un expert du Saint-Office, d'une part, un professeur de philosophie scolastique d'autre part. Les deux experts

31. Rappelons que cette condamnation (« decreverunt quod prohibeantur donec corrigantur ») constitue le degré le plus bas des condamnations, celui des condamnations de troisième classe : elle ne s'étend évidemment ni à la personne ni même aux *Opera omnia*. Elle signifie que la doctrine contenue dans les livres mis à l'Index peut être enseignée, à charge pour l'enseignant de corriger les thèses dangereuses qui doivent l'être.

32. Il publia en 1670 des *Discorsi sacri*. Il meurt en 1672, laissant un manuscrit inachevé sur la grâce, contre Jansénius (*Bibl. Casanat.*, Rome MS 1744).

33. Gênes, 1651 (*Bibl. Angelica*, Rome, cote XX.20.12). Spinula enseignait la philosophie morale à Gênes.

L'ouverture des archives de la Congrégation...

consultés étaient tout à fait aptes à lire, à partir de leur formation scolastique, des textes philosophiques. En particulier, le récent ouvrage de Spinula le rendait pleinement compétent pour s'intéresser aux *Principes*.

Ces deux censures sont l'œuvre de savants théologiens, qui lisent les textes sans parti pris : Tartaglia ne dissimule pas l'intérêt qu'il a pris à sa lecture des *Méditations* :

« J'ai admiré chez l'auteur un esprit subtil, inventant des spéculations neuves, l'élégance d'un style peu ordinaire, et la modestie avec laquelle il soumet ce qu'il écrit à la censure des théologiens, et je rends hommage aux mérites de cet écrivain. »

Les deux textes ne témoignent d'aucune connaissance des censures déjà établies (en particulier universitaires) : comme dans d'autres censures philosophiques³⁴, nous voyons les deux experts romains lire les textes qui leur sont confiés et donner leur avis, sans se soucier d'autres autorités (à commencer par les avis des philosophes et des théologiens de Louvain). Loin de reprendre les censures déjà formulées³⁵, ils lisent d'un œil neuf les quatre ouvrages qui leur ont été confiés.

Spinula, le philosophe, s'attache aux deuxième et troisième parties des *Principes*. Il a évidemment repéré l'art. 36 de la seconde partie, en effet décisif, et saisi comment les articles 45 à 47 de la troisième partie constituent un traité de méthode à l'intérieur de la cosmologie cartésienne, qu'il écarte comme nouvelle. En particulier, l'importance de l'article 47 n'a pas échappé à son acuité : il a parfaitement vu comment Descartes prétend expliquer l'état actuel du monde sans recourir à la matière première, aux formes substantielles et aux accidents réels, à partir du seul arrangement des parties inégales de l'unique et même matière divisible des corps du monde. Si sa lecture de la deuxième partie des *Principes* va aussi immédiatement à la thèse cartésienne de l'illimitation du monde, il ne craint pas d'en

34. Voir Marta Fattori, « "Vafer Baconus" : la storia della censura del *De augmentis scientiarum* », *Nouvelles de la République des Lettres*, 2000, II, p. 97-130 ; « Altri documenti inediti dell' "Archivio del S. Uffizio" sulla censura del *De augmentis scientiarum* di Francis Bacon », in *Nouvelles de la République des Lettres*, 2001-1, pp. 121-126.

35. Sur d'autres censures, voyez Trevor McClaughlin, « Censorship and Defenders of the Cartesian Faith in Mid-Seventeenth Century France » *Journal for the History of Ideas*, 40, 1979, pp. 563-581.

SIGNETS ——— *Jean-Robert Armogathe et Vincent Carraud*

tirer une conclusion sur l'existence des mondes possibles explicitement opposée au propos cartésien. Dans sa censure des *Passions de l'âme*, il s'inquiète essentiellement du mécanisme de l'auteur. Là encore, il concentre son attention sur un passage en effet décisif, l'articulation des première et seconde parties et par deux fois relève ce que Descartes dénonce comme des erreurs pour les retourner contre lui. Si sa lecture n'est pas exempte d'interprétations que nous jugerions nous-mêmes, aujourd'hui, discutables, elle n'en est pas moins fort intéressante : et dans la dernière proposition le physicien cède la place au théologien pour censurer la possibilité revendiquée par Descartes d'acquérir un empire absolu sur ses passions.

Le théologien Tartaglia s'est attaché aux *Méditations*, *Objections* et *Réponses*, dont il a fait une lecture attentive. Il a d'abord retenu deux doctrines cruciales dont il indique très précisément les lieux problématiques :

1/ la liberté, singulièrement le refus cartésien de la liberté d'indifférence (*Méditation IV^{es}* et *VI^{es} Réponses*) ;

2/ l'eucharistie, plus exactement, à partir de la doctrine physique de l'eucharistie, la négation des accidents réels (*VI^{es}* et *IV^{es} Réponses*) – comme on vient de l'indiquer, c'est cette doctrine qui fera l'objet quasi exclusif des condamnations postérieures. Après ces deux pierres de touche, très sensibles en théologie, mais à propos desquelles il déclare prononcer un jugement principalement philosophique, Tartaglia suit l'ordre des *Méditations* à partir de la *III^e*, en continuant de reprendre à son compte certains arguments des *I^{es}* puis des *II^{es} Objections* : le qualificateur approuve manifestement bien des points des objections de Caterus et de Mersenne. Ce qui concerne la *Seconde Méditation* ne donne pas lieu à un développement autonome ; il est surtout remarquable que rien ne concerne la *Première Méditation*. C'est dans cette troisième partie de la censure que le qualificateur s'est montré le plus original, car la plupart de ses critiques admettent un véritable fil conducteur, le concept proprement cartésien d'évidence, à partir d'une quadruple entrée :

- a) l'évidence de l'existence de Dieu (*Troisième Méditation*) ;
- b) la soumission de l'évidence du vrai à l'évidence de l'existence de Dieu (*Quatrième Méditation*) ;
- c) la foi divine (*II^{es} Réponses*) ;
- d) l'évidence problématique du *cogito* (*Seconde Méditation*).

Dans les deux cas, on ne peut qu'être frappé par le caractère essentiellement *philosophique* des censures. Savoir lire le plus grand de ses contemporains, devoir, par profession, le faire à partir

L'ouverture des archives de la Congrégation...

de ce que Descartes appelait des « préjugés », et le faire cependant en toute probité, voilà qui n'est sans doute pas une vertu méprisable. D'autres censures philosophiques ont été étudiées et publiées³⁶ : l'ensemble ainsi mis à jour témoigne d'un refus fréquent de la nouveauté, et de la défense d'une philosophie « d'École » appuyée sur Aristote, rejoignant en ce sens, contre le cartésianisme, les critiques et censures des orthodoxies protestantes, luthérienne et calviniste. Cette défense repose sur des lectures attentives, promptes à repérer les innovations, soucieuses également de ce qui peut être enseigné dans les écoles, pour les jeunes gens. Dans tous les cas, on ne peut manquer d'être sensible au sérieux des censeurs et à ce que nous appellerions aujourd'hui leur indépendance : non certes une liberté de jugement qui serait évidemment contradictoire avec l'exercice même de la censure doctrinale, mais, dans le cadre de ce qu'ils pensaient être l'orthodoxie, une indépendance réelle envers les décisions des universités, des diocèses, des ordres religieux ou tout simplement les pressions des pouvoirs politiques.

Quand l'Église lisait des livres

On ne reviendra pas sur l'intérêt historique de l'accès aux archives de la Congrégation pour la doctrine de la foi. Nous avons essayé de le mettre en évidence d'un double point de vue : celui de l'histoire de l'Église, singulièrement des objectifs et des procédures de la censure doctrinale romaine à l'époque moderne ; et celui de l'histoire des idées, en l'occurrence le scepticisme moderne et le cartésianisme. D'autres périodes sont explorées, d'autres dossiers essentiels et d'autres documents décisifs vont pouvoir être découverts. De l'ouverture de ces archives, tous les historiens ont à se féliciter – non seulement tous les historiens, mais tous ceux qui s'efforcent un tant soit peu de comprendre l'Europe moderne et contemporaine.

Il y avait sans doute bien des motifs à la suppression de l'*Index* et, avec lui, à l'exténuation de la procédure qui a conduit, pendant plusieurs siècles, aux censures doctrinales. On peut évaluer très

36. Francis Bacon (Marta Fattori), Spinoza (Pina Totaro), Malebranche (Gustavo Costa), le cartésien Antoine Le Grand (J.-R. Armogathe), l'atomisme (J.-R. Armogathe).

SIGNETS ——— *Jean-Robert Armogathe et Vincent Carraud*

différemment l'origine et le développement de ces procédures dans l'Église moderne, qui ont indéniablement accru le pouvoir de la papauté – quoique moins sensiblement qu'on ne l'a souvent dit. On peut se demander, en comparant l'histoire moderne de l'Église à son histoire médiévale, si la finesse du jugement doctrinal dont témoignent les censures a accompagné un effort particulier d'élaboration théologique ou si au contraire ce développement juridique sans précédent n'a pas été l'effet d'une certaine stérilité proprement théologique de l'époque moderne. On peut aussi se demander, en comparant cette fois l'histoire moderne de l'Église à son histoire contemporaine, si la fin de la carrière juridique du jugement de l'Église a coïncidé avec un nouveau progrès du travail théologique (spécialement dogmatique) de l'Église elle-même, ou si l'un et l'autre ont désormais pratiquement disparu. Ces questions, qui relèvent de l'histoire de l'Église dans la longue durée, sont essentielles et méritent d'être posées. Mais elles admettent deux conditions traditionnelles : éviter la prévention et la précipitation. Éviter la précipitation : l'objectivité historique devant une longue période, la possibilité de dégager le sens d'institutions si complexes et de leur fonctionnement requièrent un travail méticuleux et détaillé. On a trop longtemps opposé la quête du sens et l'érudition : la seconde est une condition nécessaire à la première. Éviter la prévention, en s'abstenant de tout jugement de valeur porté *a priori* ou hâtivement : les signataires de ces pages ne se sont ni réjouis ni affligés, ils ont cherché à comprendre. Comprendre quoi ? Cette étrange époque où l'Église lisait des livres, même de philosophie.

Jean-Robert Armogathe, né à Marseille (1947), prêtre de Paris (1976), est directeur d'études (*Histoire des idées religieuses et scientifiques dans l'Europe moderne*) à l'École pratique des hautes études. Prochaine publication : *L'Antéchrist. Exégèse et politique à l'âge classique*, Fayard, 2005.

Vincent Carraud. Membre du comité de rédaction de *Communio* francophone. Les deux auteurs ont publié (avec M. Devaux et M. Savini) *Bibliographie cartésienne (1960-1996)*, 534 p., Conte, Lecce, 2003.

L'étude complète sur Montaigne paraîtra dans les *Mélanges à la mémoire de Bruno Neveu*, éd. par J.-M. Quantin et J.-Cl. Waquet.

Communio, n° XXX, 1 – janvier-février 2005

Jean DUCHESNE

Tsunami : le Diable, probablement

LA catastrophe qui a dévasté les côtes du sud de l'Asie a relancé tout un débat théologique. Reprenant les diatribes antireligieuses qu'avait inspirées à Voltaire le tremblement de terre de Lisbonne en 1755, d'aucuns n'ont pas laissé passer l'occasion de remettre en question la bonté de la création et, dans la foulée, l'existence même de Dieu. Les répliques des croyants ont été pour le moins timides. Elles se sont généralement limitées à l'expression d'une compassion sincère (quoique peu originale) pour les victimes, accompagnée de l'assurance de prières (certes plus caractéristiques mais non moins désemparées) et d'engagements à la solidarité concrète (dont évidemment nul n'a l'exclusivité puisque tous en ont le devoir). N'y a-t-il donc qu'à s'avouer ébranlé, supplier Dieu sans comprendre comment il a pu permettre cette horreur et participer aux quêtes en célébrant la fraternité universelle par de vertueux bêlements ? Faut-il se résigner à subir l'absurdité en s'efforçant simplement d'en atténuer les effets ? Non.

Le Créateur peut-il avoir des remords ?

Remarquons d'abord que ce cruel désastre met à mal un certain écologisme, qui présume intégralement bonne la nature et ne connaît de coupable que la folle cupidité des hommes. En l'occurrence, le mal semble rigoureusement anonyme, impersonnel, inhumain, mécanique, et la responsabilité ne peut en être attribuée à quiconque.

SIGNETS

 Jean Duchesne

Mais il ne reste alors plus qu'un petit pas, en apparence insignifiant à franchir, pour conclure que, si le Créateur existe, il est pire qu'un juge qui sanctionne sans pitié, attendu qu'il punit même des innocents. Dans ces conditions, il peut sembler finalement plus raisonnable d'estimer que le monde et la vie qui s'y manifeste ne sont que les résultats instables d'enchaînements aveugles, de causes et d'effets purement matériels. Tout est explicable, mais rien n'a vraiment de sens – c'est-à-dire ni signification ni finalité.

La foi biblique et chrétienne interdit cependant de céder à la tentation de cette morne passivité. Oui, la création est bonne, enseigne la *Genèse*. Certes, le péché des hommes y introduit du désordre, la corrompt et la menace, mais il n'est évidemment pas la cause directe des catastrophes « naturelles ». Celles-ci ne peuvent être tenues pour des châtiments infligés par un Créateur déçu et vexé. C'est le sens de l'Alliance « noachique » : le déluge n'a pas pour but d'effacer une œuvre qui s'avérerait trop imparfaite (comme si Dieu avait raté son coup et s'avérait ainsi faillible, acculé à des repentirs colériques où il se nierait lui-même, comme en une ultime et fatale bévue, en reniant ce qu'il a imprudemment et maladroitement entrepris) ; Dieu promet au contraire à Noé qu'aucun cataclysme ne viendra plus « ravager la terre ». C'est qu'aucune perversion en ce monde, si destructrice et suicidaire soit-elle, n'a le pouvoir de faire avorter le dessein divin.

À l'échelle du cosmos

Cependant, si l'égoïsme des hommes ne suffit pas à justifier tous les dérèglements de leur environnement, ce n'est pas uniquement parce que « Dieu est Dieu », à la fois irrésistible, délicat et fidèle, sans rien donc d'un (effectivement improbable) gaffeur vindicatif. C'est aussi parce que le péché « originel » n'est pas l'unique ni même la première source du mal. Il en serait plutôt une dérivée. Ce n'est même pas « la chair », c'est-à-dire la vie biologique avec sa dimension animale, qui serait mauvaise. Dieu veut au contraire la préserver et même la sauver. Il est s'engagé pour cela devant Noé, dans une alliance qui précède les promesses faites à Abraham et à la descendance de celui-ci, puis à Moïse. Mais, en amont de la tentation prototypique du mal, il y a le Mauvais en personne, qui apparaît dans la *Genèse*, sitôt après la Création, sous la figure du serpent.

Satan s'est rebellé *avant* Adam et Ève. C'est lui « l'Ennemi ». Il ne se contente pas de détourner de Dieu l'humanité. Il s'acharne encore à entraîner avec elle dans sa propre chute la création tout

Tsunami : le Diable, probablement

entière. Non qu'il risque d'y parvenir totalement : il n'est pas plus en son pouvoir qu'en celui des hommes dans leurs pires folies d'anéantir l'ouvrage de Dieu. Mais il ne sera vaincu qu'à la fin des temps. C'est un combat à l'échelle du cosmos, où s'affrontent les « puissances » dont parlent abondamment la Bible et l'Évangile en nous laissant d'ordinaire un peu perplexes. Or ce sont les dimensions mêmes de cette guerre qui conduisent à la perte de vue. Et il faut, pour en réveiller la conscience, de ces événements qui rendent scandaleusement incompréhensible notre univers.

Comment ne pas pressentir, derrière la vague monstrueuse qui a dévasté les côtes de l'Indonésie et du Sri Lanka, la « patte » du Diable ? Ce mal n'est anonyme qu'en apparence. Une telle intuition invite en tout cas à prier autrement et (peut-être) un peu moins mal, en reconnaissant une portée supplémentaire à des formules devenues trop familières.

Au « ciel » comme sur terre

« Que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel » peut alors rappeler, en effet, qu'il ne s'agit pas de souhaiter simplement que Dieu s'impose en ce monde à la manière dont il ferait déjà la loi « au ciel ». Car c'est aussi bien « là-haut » qu'« ici-bas » qu'il faut espérer que « son règne » s'établisse, et ce n'est pas encore arrivé, même si la rébellion était vaine et si, dans sa Passion et sa Résurrection, le Christ a vaincu le désespoir et la mort. Tant que Satan et ses troupes sévissent, « le ciel », le monde angélique, est non moins le lieu de la lutte. Pour « que la volonté de Dieu soit faite sur la terre », il faut que soient soumis jusqu'en leur repaire immatériel les démons jaloux qui viennent la ravager.

Et « délivre-nous du Mal » prend un sens fort précis en se souvenant que « le Mauvais », le « Malin » non seulement est homicide de par sa nature même de corrupteur de tout le créé, mais encore fait douter survivants et témoins de la bonté et même de l'existence d'un Créateur et Rédempteur (tout en se dissimulant admirablement lui-même dans l'opération, puisqu'il ne saurait subsister de Diable s'il n'y a plus de bon Dieu...).

Le vrai scandale

Il faut aller plus loin. Que la Révélation amène à discerner l'action du Diable derrière cet insupportable massacre d'innocents peut rappeler que le véritable scandale ne réside pas dans un nombre

SIGNETS _____ **Jean Duchesne**

exceptionnel de victimes en une seule fois, mais bel et bien dans la mort elle-même, dans toute mort, si « normale » qu'elle paraisse, si attendue qu'elle soit. Toute « chair » est appelée par Dieu à partager sa « gloire ». Comme le rappelle la liturgie du baptême, Satan est « l'auteur du mal » qui défigure la création, et la mort n'est que son œuvre la plus irrécusable parmi tant d'autres qui abîment ce que Dieu fait et qui est « bon ».

Le risque est ici, bien sûr, de se laisser fasciner, polariser, paralyser. Nier l'existence du Démon est une faiblesse. Mais, à l'inverse, le voir partout est pire. Lui nier tout pouvoir équivaut à se laisser rouler en refusant de le savoir. Lui en prêter plus qu'il n'en a revient à lui prêter main forte.

Le Diable n'est connaissable qu'à la lumière de la Révélation du dessein divin de salut pour l'humanité et de son accomplissement en Jésus-Christ. Il est comme l'ombre que fait apparaître cette lumière lorsque, avant de pouvoir nous envelopper, elle nous éclaire afin que, si fort que soufflent les tempêtes, nous ne cheminions plus dans les ténèbres.

A nos lecteurs

Il y a plus d'un an vous avez abonné de nombreux lecteurs francophones qui, malgré leur désir, ne pouvaient économiquement le réaliser.

Votre mobilisation a porté ses fruits : ne la relâchez pas.

Dans un monde toujours plus chaotique, les chrétiens ont le droit de confesser leur foi. Ils ont aussi le devoir de la soutenir par une argumentation.

Communio s'efforce de les y aider. Sans renier les exigences de rigueur qui sont les nôtres, nous essayons de présenter des analyses plus claires sur le thème principal, et de renforcer la part des articles hors-thème, littéraires, artistiques ou d'actualité.

De nombreux chrétiens, étudiants ou personnes âgées, séminaristes ou prêtres, souhaitent se former avec *Communio*, mais n'ont pas les moyens de s'y abonner. C'est pourquoi nous avons prévu un abonnement de parrainage. En versant 61 €, vous permettrez à un étudiant étranger de recevoir la revue pendant 1 an. 56 € correspondent à un parrainage en France. Vous connaîtrez le nom et l'adresse des bénéficiaires.

N'hésitez pas, également, à faire connaître la revue à des amis, des collègues, des membres de votre paroisse : 60 % de nos lecteurs nous ont connu par le bouche à oreille.

Au nom du comité de rédaction et de tous nos lecteurs,
je vous remercie de faire vivre la revue.

Isabelle Ledoux-Rak, présidente de l'association *Communio*.

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

Ci-joint un chèque de : 61 € pour l'étranger
 56 € pour la France et la Belgique

Nom :

Adresse :

.....

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

COMMUNIO

pour l'intelligence de la foi

Publiée tous les deux mois en français par « Communio », association déclarée à but non lucratif selon la loi de 1901, indépendante de tout mouvement ou institution. Présidente-directrice de la publication : Isabelle LEDOUX-RAK. Directeur de la collection : Olivier BOULNOIS. Directeur de la rédaction : Olivier CHALINE. Rédacteur en chef : Serge LANDES. Rédacteurs en chef-adjoints : Thierry BEDOUELLE et Laurent LAVAUD. Secrétaire de rédaction : Marie-Thérèse BESSIRARD. Secrétaire général : Patrick CANTIN.

CONSEIL DE RÉDACTION EN FRANÇAIS

Jean-Robert Armogathe, Nicolas Aumonier, Jean-Pierre Batut, Thierry Bedouelle, Olivier Boulnois, Rémi Brague, Vincent Carraud (Caen), Olivier Chaline (Rouen), Georges Chantraine (Namur), Marie-Hélène Congourdeau, Jean Duchesne, Irène Fernandez, Marie-Christine Gillet-Challiol, Paul Guillon, Yves-Marie Hilaire (Lille), Pierre Julg (Orléans), Serge Landes, Laurent Lavaud, Isabelle Ledoux-Rak, Corinne Marion, Jean-Luc Marion, Éric de Moulins-Beaufort, Dominique Poirel, Béatrice Prunel-Joyeux, Robert Toussaint, Isabelle Zaleski.

COMITÉ DE RÉDACTION EN FRANÇAIS

Jean-Luc Archambault, Jean Bastaire (Grenoble), Guy Bedouelle (Fribourg), Françoise Brague, Régis Burnet, Christophe Carraud, Jean Congourdeau, Michel Constantini (Tours), Mgr Claude Dagens (Angoulême), Marie-José Duchesne, Stanislaw Grygiel (Rome), Roland Hureau, Didier Laroque, Étienne Michelin, Paul McPartlan (Londres), Jean Mesnard, Xavier Morales, Miklos Vetö (Poitiers), et l'ensemble des membres du conseil de rédaction.

Rédaction : ASSOCIATION COMMUNIO, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris, tél. : 01.42.78.28.43, fax : 01.42.78.28.40, courrier électronique : communio@neuf.fr

Abonnements : voir bulletin et conditions d'abonnement.

Vente au numéro : consultez la liste des libraires dépositaires.

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

ALLEMAND : Internationale Katholische Zeitschrift « Communio »

Lindenmattenstraße 29, D-79117 Freiburg i.B.

AMÉRICAIN : Communio International Catholic Review

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

BRÉSILIEN : Revista Internacional Católica Communio

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

CROATE : Svesci Communio

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

ESPAGNOL : Communio Revista Católica Internacional

Responsable : Felipe Hernández, Ediciones Encuentro, S.A., Cedaceros, 3.2°, E-28014 Madrid.

ESPAGNOL POUR L'ARGENTINE : Communio Revista Católica Internacional

Responsable : Alberto Espezel, Av Alvear 1773, AR-1014 Buenos Aires.

HONGROIS : Communio Nemzetközi Katolikus Folyóirat

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

ITALIEN : Communio Revista Internazionale di Teologia e Cultura

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

NÉERLANDAIS : Internationaal Katholiek Tijdschrift Communio

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

POLONAIS : Międzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio

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

PORTUGAIS : Communio Revista Internacional Católica

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

SLOVÈNE : Mednarodna Katoliška Revija Communio

Depala Vas, 1, SLO-1230 Donžale.

TCHÈQUE : Mezinárodní Katolická Revue Communio

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

UKRAINIEN : Ukraine Communio

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

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

COMMUNIO

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

AIX-EN-PROVENCE :

Librairie du Baptistère
13, rue Portalis

ANGERS : Richer
6, rue Chaperonnière
20, rue Saint-Pierre

BEAUVAIS :
La Procure Visages
101, rue de la Madeleine

BESANÇON : Chevassu
119, Grande-Rue

BORDEAUX :
Les Bons Livres
35, rue Fondaudège

BOULOGNE :
La Procure Jiicob
263, bd Jean-Jaurès

BREST : La Procure
2, rue Boussingault

CANNES :
Lerina Boutique
Île saint-Honorat

CHÂLON-SUR-SAÔNE :
Siloë Châtelet
23, rue du Châtelet

CLERMONT-FERRAND :
– La Procure
1, place de la Treille
– Vidal-Morel
3, rue du Terrail
– Librairie Religieuse
1, place de la Treille

DOURGNE :
Siloë Saint-Benoît
Abbaye en Calcat

FRIBOURG (Suisse) :
– Librairie Saint-Paul
Pérolles, 38

GAP : Librairie Alpine
13, rue Carnot

GENÈVE : Labor et Fides
rue de Carouge, 53

GRENOBLE :
Librairie Notre-Dame
2, rue Lafayette

JOUARRE :
Abbaye de Jouarre
6, rue Montmorin

LA ROCHELLE :

Le Puits-de-Jacob
32, rue Albert-1^{er}

LILLE : Tirloy
62, rue Esquemoise

LIMOGES :
Librairie Catholique
6, rue de la Courtine

LOURDES : Les Bons Livres
74, rue de la Grotte

LYON : Emmanuel
20, rue Sainte-Hélène
– Librairie Saint-Paul
8, place Bellecour

MARSEILLE 6^e :
Librairie Saint-Paul
47, bd Paul-Peytral

MONTPELLIER : Logos
29, bd du Jeu-de-Paume

MULHOUSE : Alsatia
4, place de la Réunion

NANCY :
Enseignement Religieux
42 bis, cours Léopold

NANTES : Siloë LIS
2 bis, rue Georges-Clemenceau

NICE : La Procure
10, rue de Suisse

NÎMES : Biblica
23, bd Amiral-Courbet

ORLÉANS :
La Procure Saint Patern
109, rue Bannier

PARAY-LE-MONIAL :
Apostolat des Éditions
16, rue de la Visitation

PARIS 4^e : École-Cathédrale
8, rue Massillon
– Sources Vives de Jérusalem
10, rue des Barres

PARIS 5^e :
– La Procure des Missioins
30, rue Lhomond

PARIS 6^e :
– Apostolat des Éditions
46-18, rue du Four
– La Procure
3, rue de Mézières

PARIS 7^e :

– Saint-François-Xavier
12, pl. Président Mithouard
– Stella Maris
132, rue du Bac

PARIS 12^e :
– L'Appel du Livre
105, rue de Chatenton

PARIS 16^e :
– Guettier
66, avenue Théophile-Gautier
– Notre-Dame-d'Auteuil
2, place d'Auteuil

PAU : Saint-Joseph
1, place de la Libération

POITIERS : Librairie Catholique
64, rue de la Cathédrale

QUIMPER : La Procure
9, rue du Frouit

REIMS : Largeton
23, rue Carnot

RENNES : Matinales
9, rue de Bertrand

ROUEN : La Procure
rue du Grand Pont

SAINT-BRIEUC :
Siloë Saint-Brieuc
11, rue Saint-François

SAINT-ÉTIENNE :
Culture et foi
20, rue Berthelot

STRASBOURG : Alsatia Union
31, place de la Cathédrale

TOULON :
– Librairie Catholique Saint-Louis
6, rue Anatole-France
– La Procure Le Sacré Cœur
35, rue de la Scellerie

TOULOUSE :
– Jouanaud
19, rue de la Trinité
3, rue Croix-Baragnon

VALENCE : Le Peuple Libre
2, rue Émile-Augier

VANNES : La Procure
55, rue Mgr Thréhiou

VERSAILLES : Siloë CLR
16, rue Mgr Gibier

Prochain numéro : mars-avril 2005

Hans Urs von Balthasar et la culture européenne

Titres parus

LE CREDO

La confession de la foi (1976/1)
 « Jésus, né du Père avant tous les siècles » (1977/1)
 « Né de la Vierge Marie » (1978/1)
 « Il a pris chair et s'est fait homme » (1979/1)
 La passion (1980/1)
 « Descendu aux enfers » (1981/1)
 « Il est ressuscité » (1982/1)
 « Il est monté aux cieux » (1983/3)
 « Il est assis à la droite du Père » (1984/1)
 Le jugement dernier (1985/1)
 L'Esprit Saint (1986/1)
 L'Église (1987/1)
 La communion des saints (1988/1)
 La rémission des péchés (1989/1)
 La résurrection de la chair (1990/1)
 La vie éternelle (1991/1)
 Le Christ (1997/2-3)
 L'Esprit saint (1998/1-2)
 Le Père (1998/6-1999/1)
 Croire en la Trinité (1999/5-6)
 La parole de Dieu (2001/1)
 Au-delà du fondamentalisme (2001/6)
 Les mystères de Jésus (2002/2)
 Le mystère de l'Incarnation (2003/2)
 La vie cachée (2004/1)
 Le baptême de Jésus (2005/1)

LES SACREMENTS

Guérir et sauver (1977/3)
 L'eucharistie (1977/5)
 La pénitence (1978/5)
 Laïcs ou baptisés (1979/2)
 Le mariage (1979/5)
 Les prêtres (1981/6)
 La confirmation (1982/5)
 La réconciliation (1983/5)
 Le sacrement des malades (1984/5)
 Le sacrifice eucharistique (1985/3)
 L'Eucharistie, mystère d'Alliance (2000/3)
 La confession, sacrement difficile ? (2004/2)

LES BÉATITUDES

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

POLITIQUE

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

L'ÉGLISE

Appartenir à l'Église (1976/5)
 Les communautés dans l'Église (1977/2)
 La loi dans l'Église (1978/3)
 L'autorité de l'évêque (1990/5)
 Former des prêtres (1990/5)
 L'Église, une secte ? (1991/2)
 La papauté (1991/3)
 L'avenir du monde (1985/5-6)
 Les Églises orientales (1992/6)
 Baptême et ordre (1996/5)
 La paroisse (1998/4)
 Le ministère de Pierre (1999/4)
 Musique et liturgie (2000/4)
 Le diacre (2001/2)
 Mémoire et réconciliation (2002/3)
 La vie consacrée (2004/5-6)

LES RELIGIONS NON CHRÉTIENNES

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

L'EXISTENCE DEVANT DIEU

Mourir (1976/2)
 La fidélité (1976/3)
 L'expérience religieuse (1976/8)
 Guérir et sauver (1977/3)
 La prière et la présence (1977/6)
 La liturgie (1978/8)
 Miettes théologiques (1981/3)
 Les conseils évangéliques (1981/4)
 Qu'est-ce que la théologie ? (1981/5)
 Le dimanche (1982/7)
 Le catéchisme (1983/1)
 L'enfance (1985/2)
 La prière chrétienne (1985/4)
 Lire l'Écriture (1986/4)
 La foi (1988/2)
 L'acte liturgique (1993/4)
 La spiritualité (1994/3)
 La charité (1994/6)
 La vie de foi (1994/5)
 Vivre dans l'espérance (1996/5)
 Le pèlerinage (1997/4)
 La prudence (1997/6)
 La force (1998/5)
 Justice et tempérance (2000/5)
 La transmission de la foi (2001/4)
 Miettes théologiques II (2001/5)
 La sainteté aujourd'hui (2002/5-6)
 La joie (2004/4)

PHILOSOPHIE

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

Le corps (1980/6)
 Le plaisir (1982/2)
 La femme (1982/4)
 La sainteté de l'art (1982/6)
 L'espérance (1984/4)
 L'âme (1987/3)
 La vérité (1987/4)
 La souffrance (1988/6)
 L'imagination (1989/6)
 Sauver la raison (1992/2-3)
 Homme et femme il les créa (1993/2)
 La tentation de la gnose (1999/2)
 Fides et ratio (2000/6)
 Créés pour lui (2001/3)
 La Providence (2002/4)

SCIENCES

Exégèse et théologie (1976/7)
 Sciences, culture et foi (1983/4)
 Biologie et morale (1984/6)
 Foi et communication (1987/6)
 Cosmos et création (1988/3)
 Les miracles (1989/5)
 L'écologie (1993/3)
 La bioéthique (2003/3)

HISTOIRE

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

SOCIÉTÉ

La justice (1978/2)
 L'éducation chrétienne (1979/4)
 Aux sociétés ce que dit l'Église (1981/2)
 Le travail (1984/2)
 Sainteté dans la civilisation (1987/5)
 Foi et communication (1987/6)
 La famille (1986/6)
 L'Église dans la ville (1990/5)
 Conscience au consensus ? (1993/5)
 La guerre (1994/4)
 La sépulture (1995/2)
 L'Église et la jeunesse (1995/6)
 L'argent (1996/4)
 La maladie (1997/5)
 La mondialisation (2000/1)
 Les exclus (2002/1)
 Église et État (2003/1)
 Habiter (2004/3)

LE DÉCALOGUE

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

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

Prochain numéro
mars-avril 2005

*Hans Urs von Balthasar
et la culture européenne*



Dépôt légal : février 2005 – N° de CPPAP : 0106 G80668
N° ISBN : 2-915111-05-7 – N° ISSN : X-0338-781-X – N° d'édition : 95196 –
Directeur de la publication : Olivier Boulnois – Composition : DV Arts Graphiques
à Chartres – Impression : Imprimerie Sagim-Canale à Courtry
N° d'impression : 8008.

