

LA VIE DE FOI

La foi n'est pas un sentiment subjectif. C'est pourquoi chaque croyant cherche à s'appropriier plus pleinement la foi de l'Eglise. La foi est une lumière et non pas un manque d'évidence : ni vision, ni ignorance, elle est l'adhésion à la connaissance que l'Eglise a de Dieu, la communion à sa vie.

Éditorial _____

Jean-Pierre **BATUT** : La joie et la foi.

Thème _____

Claude **SARRASIN** : L'objet de la foi révélé par le Christ. Laurent **SENTIS** : Vertu de foi et vie dans l'Esprit.

Andreas **WOLLBOLD** : L'expérience de foi de Thérèse de Lisieux.

Leo **SCHEFFCZYK** : Le martyre et la confession de la foi.

La confession de la foi dans l'Église _____

Avery **DULLES** : La dimension ecclésiale de la foi.

Jean **BERNARDI** : Les deux symboles de la foi catholique.

Jacques **FICRIEFEUX** : La catéchèse et la grâce de la foi.

Dossier _____

Guy **BÉDOUELLE** : Hommage au cardinal Y. Congar : le père Congar et l'Eglise romaine.

Actualité _____

Jacques **BENOIST** et Denis **LYONNAIS** : Venez et voyez... Le Sacré-Cœur de Montmartre.

Christophe **CARRAUD** : En mémoire de Jean Mouton.

Signets _____

Mouchir **AOUN** : Le Liban dans le dialogue islamo-chrétien.

Xavier **TILLIETTE** : « Jésus n'a jamais ri ».

XX, 5 — n° 121, septembre-octobre 1995

ISSN X-0338-781-X
ISBN 2-9072-1256-7



9 782907

Couverture : La vie de foi est faite d'éblouissements et d'obscurités, de balbutiements et de confiance.

Pablo Picasso, *Tête de jeune homme*, 1906, © SPADEM 1995.

Le numéro : 65 F.

I,
m0

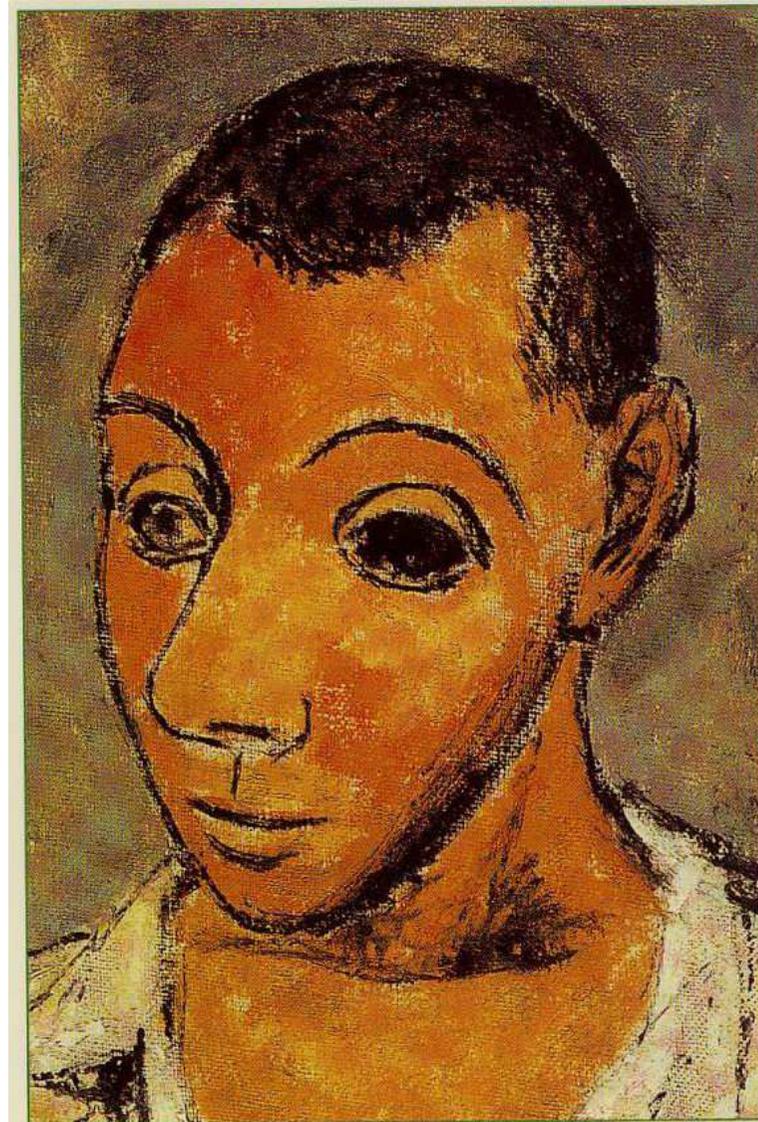
tome
XX
1995

5

LA VIE DE FOI

COMMUNIO

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE



LA VIE DE FOI

Dossier : Le père Congar et l'Église romaine

COMMUNIO

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

pour l'intelligence de la foi

LA VIE DE FOI

Après tout, cela m'est égal de vivre ou de mourir. Je ne vois pas bien ce que j'aurais de plus après la mort que je n'aie déjà en cette vie. Je verrai le bon Dieu, c'est vrai, mais pour être avec lui, j'y suis déjà tout à fait sur cette terre.

[...]

Ne vous étonnez pas si je ne vous apparais pas après ma mort, et si vous ne voyez aucune chose extraordinaire comme signe de mon bonheur. Vous vous rappellerez que c'est « ma petite voie » de ne rien désirer voir.

(Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, Derniers entretiens.)

Sommaire

ÉDITORIAL

Jean-Pierre BATUT : **La joie et la foi**

9 La foi est en même temps personnelle et ecclésiale. Elle est foi dans le Christ, dont le Mystère « pénètre jusque dans les profondeurs du cœur et de l'esprit » (saint Justin). Connaissance au-delà de toute connaissance, elle est déjà une participation à l'élan infini de la vie éternelle : expérience de la croix et entrée dans la joie des noces de Dieu et de l'humanité.

THÈME

Claude SARRASIN : **L'objet de la foi révélé par le Christ**

17 L'Ancien Testament avait révélé Dieu comme unique. Le Christ en précise le sens : Dieu n'est pas seulement unique, il est Père. Le *Je* du Christ parle d'un *Toi* qui est son Père et d'un *Lui* qui est l'Esprit. La révélation de la Trinité par le Christ accomplit celle du monothéisme biblique et fonde celle de la rédemption.

Laurent SENTIS : **Vertu de foi et vie dans l'Esprit selon saint Thomas d'Aquin**

27 La pensée de saint Thomas d'Aquin sur la vertu de foi est trop souvent séparée de l'étude des dons d'intelligence, de science et de sagesse. Pourtant, l'essentiel se trouve peut-être dans le lien entre cette vertu et ces dons. Une lecture du traité de la foi attentive à la méditation de saint Thomas se révèle alors étonnamment féconde.

Andreas WOLLBOLD : **L'expérience de foi de Thérèse de Lisieux**

45 La mystique n'est pas à côté de l'expérience de foi : elle en est le modèle même. Thérèse de l'Enfant-Jésus nous met en présence d'un itinéraire qui conduit de l'appropriation personnelle de la foi à sa mise au service de l'Église tout entière : une intimité toujours plus grande avec le Christ qui éprouve dans sa sensibilité humaine l'absence de Dieu afin de sauver les pécheurs.

Léo SCHEFFCZYK : **Le martyr et la confession de la foi**

57 Le martyr n'est pas séparé de la foi, il en découle comme sa manifestation ultime. Pourtant, un soupçon pèse aujourd'hui sur cette affirmation traditionnelle. A la fin d'un siècle où tant de saints ont été des martyrs, il importe de montrer le lien entre la confession de la foi et le témoignage suprême rendu à Dieu, à la suite du Christ, le « *Témoin fidèle* ».

LA CONFESSION DE LA FOI DANS L'ÉGLISEAvery DULLES : **La dimension ecclésiale de la foi**

71 Même si l'opinion dominante tend à faire de la religion une affaire purement privée, il n'y a pas d'adhésion à la foi chrétienne sans décision de devenir membre du peuple de la Nouvelle Alliance. L'Église fait donc partie de la foi (je crois *en* l'Église), et même temps qu'elle en est le sujet premier (*ma* foi n'est mienne que parce qu'elle est d'abord la foi *de* l'Église). L'Église désigne le Christ et manifeste son Visage : le saint est par excellence l'exégète de l'Évangile.

Jean BERNARD! : **Les deux symboles de la foi catholique**

87 L'Église catholique use couramment de deux symboles de foi : celui de Nicée-Constantinople, qui date du iv^e siècle et joua un grand rôle dans les débats sur la divinité du Christ, et celui des Apôtres, texte occidental du haut Moyen Âge, beaucoup moins précis. Si l'on met entre parenthèses l'addition du *Filioque* par les Latins, le symbole de Nicée-Constantinople paraît le mieux à même d'exprimer aujourd'hui la foi de l'Église universelle.

Jacques FICHEFEUX : **La catéchèse et la grâce de la foi**

101 Comment la catéchèse présente-t-elle la vertu de foi ? En parcourant l'histoire des catéchismes, l'auteur montre comment la justesse du *Catéchisme* du concile de Trente fut noyée ensuite dans un didactisme moralisant. À la suite du *Catéchisme de l'Église catholique*, il est temps de rendre à nos enfants une initiation harmonieuse à la vie en Dieu par les vertus théologiques.

DOSSIERGuy BÉDOUELLE, en hommage **Le père Congar et l'Église au cardinal Yves Congar : romaine**

113 Infatigable travailleur au service de l'Église, spécialiste de l'ecclésiologie qu'il a contribué à refonder à partir des textes, le père Congar n'a cessé de réfléchir à la relation entre romanité et catholicité. Considéré comme un novateur

dont les vues ont inspiré Vatican II, il se définit lui-même comme un « *témoin au milieu du changement* » dans la mesure où il conçoit la Tradition comme la « *présence active d'un principe* » dans l'histoire de l'Église.

ACTUALITÉJacques BENOIST **Venez et voyez... Le Sacré-Cœur de**
et Denis LYONNAIS : **Montmartre**

127 Le cent vingt-cinquième anniversaire du vœu d'Alexandre Legenti devenu vœu national au Cœur de Jésus, est marqué par une exposition retraçant l'histoire de la basilique du Sacré-Cœur. Ce qui demeure, à seuil du XX^e siècle, c'est l'invitation à « *venir* » et à « *voir* », dans l'Cour du Fils bien-aimé, « *les merveilles de l'amour de Dieu pour nous* ».

Christophe CARRAUD : **En mémoire de Jean Mouton**

135 Jean Mouton nous a quittés le 8 juillet 1995 ; critique, écrivain, il était aussi le fidèle héritier d'une tradition tout à la fois intellectuelle et spirituelle d'une rare élégance et d'une rare profondeur. *Communio* perd l'un de ses fondateurs, qui savait unir en une sensibilité exemplaire la vie, la culture et la foi.

SIGNETSMouchir AOUN : **Le Liban dans le dialogue islamo-chrétien**

143 Le drame de la guerre ne doit pas faire oublier la véritable identité libanaise : creuset de civilisations, enraciné dans la culture arabe, le Liban, par son histoire, son organisation politique, sa diaspora, et surtout sa multiplicité confessionnelle, est le lieu privilégié de la rencontre interreligieuse, et plus particulièrement du dialogue islamo-chrétien.

Xavier TILLIETTE : « **Jésus n'a jamais ri** »

153 Les rapports entre le rire et le christianisme sont complexes. Entre la gravité de la Croix, la simplicité de la joie chrétienne, la dérision du Christ bafoué, imitée par certains saints, le doux sourire du Sauveur et ses larmes, peut-être peut-on deviner le secret bien gardé du Christ : celui de sa joie divine.

Jean-Pierre BATUT

Éditorial

La joie et la foi

UN PRÉCÉDENT numéro de *Communio*, paru en 1988, avait déjà pour titre *La Foi*¹. Il s'agissait cependant, plutôt que de traiter de la foi théologique, d'aborder la question de l'accès à la foi. Ici, nous nous plaçons au contraire délibérément à l'intérieur de la *fides ecclesiastica*, de la confession de foi de l'Église. L'habitude prise de reléguer la foi dans le domaine des convictions personnelles, dont rien ne doit paraître au-dehors, peut bien avoir obnubilé, jusque dans l'esprit de nombreux chrétiens, la place centrale et le rôle maternel de l'Église ; il n'en reste pas moins qu'au sens catholique et apostolique du mot, il n'y a de foi qu'ecclésiale : en tant que sujet premier de l'acte de foi, c'est l'Église, et non pas nous, qui dit « *je crois* »². Pour autant, l'individu n'est certes pas dépossédé de son acte de foi personnel : il est significatif que le *Credo*, récité ensemble par les fidèles, nous fasse dire « *je crois* » et non pas « *nous croyons* ». Mais cet acte de foi n'est possible que porté par l'Église, et il utilise les paroles de la confession trinitaire consignées dans les symboles³ rédigés et conservés par la Tradition.

1. *Communio*, n° XIII, 2 — mars-avril 1988.

2. Voir l'article de Avery DULLES, « La Dimension ecclésiale de la foi », p. 71-86.

3. Voir l'article de Jean BERNARDI, « Les Deux Symboles de la foi catholique », p. 87-100.

La foi du Nouveau Testament

Avant d'être énoncée dans des « articles », la foi est un acte d'adhésion à la parole de Dieu et à Dieu lui-même qui s'est rendu témoignage en son Fils. Le témoignage rendu dans le Fils marque la différence entre la foi du Nouveau Testament et celle de la première alliance. Il ne s'agit certes pas d'une différence de nature, mais ce qui était préfiguré par la « nuée immense de témoins » qu'évoque le chapitre 11 de l'épître aux Hébreux est désormais accompli. L'accomplissement, c'est le Christ qui, pour cette raison, demande que l'on croie en lui. « Vous croyez en Dieu, croyez aussi en moi » (Jean 14, 1). La foi néotestamentaire est foi *du* Christ. Non pas au sens d'un génitif objectif (la foi qui a le Christ pour objet), ni au sens d'un génitif subjectif (l'acte de foi du Christ lui-même), mais d'un génitif « mystique ». « *La foi du Christ, c'est la foi à l'intérieur de la réalité du Christ, la foi qui participe à la plénitude de la vérité, de l'amour, de l'action, de la passion et de la résurrection du Christ, et à tous les aspects de sa réalité, et qui repose sur elle*¹ » La foi chrétienne est donc foi dans le Christ, de même que la vie chrétienne est une vie dans le Christ, et en cela radicalement nouvelle.

C'est pourquoi, de la même façon que le Christ nous précède dans la vie nouvelle, il nous précède dans la foi, en ce sens qu'il la rend possible. *Archègos tès pisteòs*, pionnier de la foi (Hébreux 12, 2) par son obéissance en toute chose, mais suprêmement devant la perspective de son heure. En ce sens toujours, c'est parce qu'il a cru *pour* nous qu'il nous est impossible désormais de croire sans croire *en* lui. *L'archegos* (pionnier, initiateur) est en même temps *teleiòtès* (perfecteur, consommateur). Si le témoignage des martyrs nous est si précieux², si leur figure se dresse toujours en face des tentatives prométhéennes d'inventer pour l'homme un salut qui lui viendrait d'ailleurs que

1. Hans Urs VON BALTHASAR, *La Foi du Christ*, Aubier, 1968, p. 39.

2. Voir l'article de Léo SCHEFFCZYK, « Le martyr et la confession de la foi », p. 57-70.

du Christ¹, c'est parce que le martyr illustre l'essence de la foi : elle n'est pas une simple *imitation*, mais une *vie en Christ*. On ne peut mourir martyr que parce que « *le mystère du Christ pénètre jusque dans les profondeurs du cœur et de l'esprit*² », et pour nulle autre raison.

La foi chrétienne ne peut donc « *se concevoir autrement que comme ce qui nous introduit dans l'attitude la plus profonde de Jésus*³ », et non comme quelque chose qui lui aurait été étranger. Il n'en est que plus nécessaire, cependant, de préciser davantage ce qui dans le Christ n'est en aucune manière réductible à notre propre vie dans la foi – ce qui lui permet, justement, de nous donner la foi. A la différence de la nôtre, la relation du Christ au Père sans médiation, puisqu'elle Le constitue Médiateur. Est absente, bien sûr, la médiation des signes chez celui qui est non seulement le signe, mais l'image même du Dieu invisible (Colossiens 1, 15). Est absente la médiation de la parole, chez celui qui est le Verbe de Dieu. *Fides ex auditu*, la foi naît de ce que l'on entend ; dès lors, demande l'Apôtre, « *comment entendre sans prédicateur* » (Romains 10, 14) ? Mais nul besoin de prédicateur, d'intermédiaire quelconque, pour le Christ révélateur⁴ parce que plénitude de la Révélation', Lui qui affirme à ses apôtres : « *Tout ce que j'ai entendu de mon Père, je vous l'ai fait connaître* » (Jean 15, 15).

Foi et vision

Si tout cela est vrai (et si ce n'est pas vrai, il n'y a plus de foi chrétienne !), il nous faut donc relativiser l'opposition

1. « *Les saints de notre siècle sont pour la plupart des martyrs. Les systèmes totalitaires, qui ont dominé l'Europe au milieu du xx^e siècle, en ont beaucoup offert à l'Église* », note Jean Paul II (*Entrez dans l'espérance*, Plon-Mame, 1994, p. 261).

2. SAINT JUSTIN, *Dialogue avec Tryphon*, 119, 5.

3. Hans Urs VON BALTHASAR, p. 48-49.

4. Voir l'article de Claude SARRASIN, « L'Objet de la foi révélé par le Christ », p. 17-25.

5. Concile œcuménique Vatican II, *Constitution dogmatique sur la Révélation divine*, § 4.

classique entre la foi et la vision pour, en toute logique, affirmer ceci : loin que la proximité du Christ avec son Père empêche de confesser en lui le pionnier de notre foi, c'est au contraire *parce qu'Il voit qu'Il croit*.

Cette communion n'exclut pas la foi, elle la fonde. Car sa foi ne repose *sur rien d'autre que sur le lien qui l'unit au Père*. Aucun signe du dehors, aucun témoignage venu d'un autre ne serait capable de la susciter et de la nourrir [...]. Il faut donc dire que Jésus voit constamment son Père, au sens où voir est pour nous l'expression naturelle de l'expérience immédiate. Sans cette vision, il n'y aurait pas en Jésus de foi en son Père ¹.

Mais de quelle vision s'agit-il ? Sans aucun doute, d'une vision compatible avec l'obéissance, avec l'ignorance du Jour ultime (Marc 13; 32), avec l'angoisse du bon pasteur qui part à la recherche de la brebis perdue, avec, surtout, le combat dans la mortelle tristesse de Gethsémani et dans la dérélition de la croix.

Voilà qui peut nous éclairer sur le caractère paradoxal du chemin de la foi : les mystiques ² sont là pour nous rappeler que ce chemin part d'un savoir, d'une expérience sensible, pour déboucher, au terme d'un dépouillement toujours plus grand, sur l'inconnaissance de la nuit. Mais ce qui est décisif, c'est qu'une telle inconnaissance est elle-même connaissance, et qu'à ce titre elle ne saurait constituer une simple étape de plus à dépasser un jour. Ce qui sera un jour supprimé, c'est le caractère de souffrance qui y est attaché dans la condition terrestre, mais *« une fois ce seuil atteint, la nuit ne cède pas la place à une lumière nouvelle, elle manifeste sa propre lumière transcendante »*. La foi *« est déjà immédiatement la participation vécue dans la nuit à l'élan infini de la vie éternelle »*.

En effet, écrivait saint Grégoire de Nysse, *« celui dont le cœur est pur voit Dieu, selon la parole véridique du Maître »*

1. J. GUILLET, *La Foi du Christ*, Desclée, 1980, p. 183-184.

2. Voir l'article d'Andreas WOLLBOLD, « L'Expérience de foi de Thérèse de Lisieux », p. 45-56.

3. Hans Urs VON BALTHASAR, *op. cit.*, p. 75.

[Matthieu 5, 8] 1... *J, mais cette Réalité illimitée et incompréhensible qu'est la Divinité n'en demeure pas moins au-delà de toute saisie* », si bien que *« le terme de la découverte devient, pour ceux qui montent, le point de départ d'une découverte de biens plus élevés encore »*. Expérience pascalle, car, poursuit notre commentateur en faisant parler l'Époux du Cantique, *« il n'est pas possible de vivre avec Moi sans avoir été changé par la myrrhe de la mort en la divinité de l'encens »*².

La joie et la foi

Peut-on aller plus loin encore ? Assurément, mais de manière seulement indirecte. La présente livraison de *Communio* comprend, comme de coutume, une rubrique « Signets ». Le lecteur y trouvera une méditation du père Xavier Tilliette intitulée « Jésus n'a jamais ri ». En sa personne qui, dans la Passion, devient *objet* de dérision, Dieu est celui à propos duquel on rit. Des sarcasmes proférés au pied de la croix aux figures les plus triviales, telle celle du mari trompé dans le théâtre de boulevard, le même tragique malentendu sur le secret de Dieu se prolonge jusqu'à la fin. La foi chrétienne, objet elle-même de dérision, serait-elle en attente d'une revanche sur ceux qui ont ri parce qu'ils croyaient savoir, porteuse d'un « rira bien qui rira le dernier » adressé, selon la formule connue, par ceux qui savent qu'ils croient qu'ils savent ? Ce serait méconnaître ce qu'est la résurrection : infiniment plus qu'un renversement de situation, une sorte de *happy end*. Elle intègre la croix et le reniement de l'homme dans le mystère des plaies glorieuses qui, sous la forme des cinq grains d'encens, viennent se planter dans le cierge pascal alors même que l'Église nous invite à entrer dans la joie de la nuit de la résurrection.

Myrrhe de la mort, encens de la divinité. Ainsi de la joie chrétienne. Elle ne trouve son sens qu'à l'intérieur du mystère

1. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Huitième homélie sur le Cantique des cantiques*.

2. *Ibid.*

de la Pâque. Ainsi de la connaissance de Dieu qui, ici-bas, a pour nom la foi. L'éternelle jubilation de la Sagesse qui « *jouait* » en présence du Très-Haut et trouvait ses délices parmi les enfants des hommes (Proverbes 8, 30-31) ne nous est apparue que cachée, en un monde où le ricanement démoniaque est venu ternir la joie de l'Annonciation pour exposer aux regards la Vierge des Douleurs. Sur le mystère de sa communion ineffable avec le Père, le Fils manifesté serait condamné au mutisme si, par le don de l'Esprit-Saint, la participation au mystère pascal ne nous introduisait dans une connaissance au-delà de toute représentation et de toute saisie. « *Il y avait une chose qui était vraiment trop grande pour que Dieu nous la montrât quand il a marché sur la terre*¹ » - j'ajouterais : pour qu'il nous la montrât sans que la logique pécheresse de notre connaissance ne nous fasse aussitôt nous méprendre et dénaturer la grâce des grâces qu'est l'entrée dans l'intimité trinitaire, si le don de l'Esprit-Saint n'avait été répandu dans nos cœurs².

Ainsi s'explique qu'un des passages centraux de l'évangile de Luc soit en même temps révélation de la connaissance du Père par le Fils (et de la joie de cette connaissance) et appel pressant à la conversion de *notre* joie, celle de l'homme encore en chemin qui s'imagine avoir déjà saisi :

Les soixante-douze revinrent tout joyeux, disant : « Seigneur, même les démons nous sont soumis en ton Nom ! » Il leur dit : « Je *voyais* Satan tomber du ciel comme l'éclair ! [...] Cependant, *ne vous réjouissez pas* de ce que les esprits vous sont soumis ; mais réjouissez-vous de ce que vos noms se trouvent inscrits dans les cieux. » À cette heure même, il tressaillit de *joie* sous l'action de l'Esprit-Saint et il dit : « Je te bénis, Père, Seigneur du ciel et de la terre, d'avoir *caché* ces choses aux sages et aux intelligents et de les avoir révélées

1. Chesterton, cité par X. TILLETTE, « Jésus n'a jamais ri », p. 153-161.

2. Voir l'article de Laurent SENTIS, « Vertu de foi et vie dans l'Esprit selon saint Thomas d'Aquin », p. 27-44. C'est la présence en nous des personnes divines, ébauche de la vie éternelle, qui ouvre nos intelligences et nos cœurs à la reconnaissance de l'enseignement salutaire contenu dans les énoncés de foi comme enseignement vrai et moyen donné pour grandir dans la relation vivante avec ces mêmes personnes.

aux tout-petits [...] Nul ne connaît le Fils sinon le Père, et nul ne connaît le Père sinon le Fils, et celui à qui le Fils veut bien le révéler [...]. » Puis, se tournant vers les disciples, il leur dit : « *Heureux* les yeux qui *voient* ce que vous voyez¹ ! »

Le chemin de la foi est celui qui nous conduit à l'accomplissement de la prière de Jésus : « *Qu'ils aient en eux ma joie en sa plénitude* » (Jean 17, 13. « *Tu verras, disait Thérèse, que la joie succédera à l'épreuve.* » Tu verras la foi s'accomplir dans la joie.

Jean-Pierre Batut, né en 1954. Ordonné prêtre en 1984 pour le diocèse de Paris. Professeur de théologie dogmatique au studium du séminaire de Paris.

1. Luc 10, 17-23.

Claude SARRASIN

L'objet de la foi révélé par le Christ

DANS le Christ, dit saint Paul, « sont cachés tous les trésors de La sagesse et de la science de Dieu » (Colossiens 2, 3). Et il confie à ses Philippiens que sa seule ambition, c'est de « le connaître lui » (Philippiens 3, 10). Connaître le Christ qui l'a saisi, Paul. L'aimer, autrement dit, comme il en a été lui-même d'abord aimé : « Il s'est livré pour moi, et ma vie, [maintenant] c'est le Christ » (Galates 2, 20). Tout se passe comme si Paul, qui n'a pas connu le Christ au moment de sa passion, se retrouvait, depuis le voyage à Damas, au pied de la croix au même titre que Jean et comme s'il recevait de là sa science du Christ. « **Te connaître lui, pour communier à ses souffrances** » (Philippiens 3, 10) : souffrances de la passion du Seigneur qui l'ont arraché à cette vie « d'avorton » (1 Corinthiens 15, 8) qu'il menait, pour le transférer dans le royaume du Fils de Dieu (Colossiens 1, 13). Paul confesse cette saisie dont il a été l'objet si gratuitement de la part du Christ, cette emprise qui se traduit par la certitude inébranlable : « Il m'a aimé. Il s'est livré pour moi », quand il était sur la croix. « Il est venu pour sauver les pécheurs dont je suis, moi, le premier » (1 Tite 1, 15). Jésus l'a fait lorsque, en face de Pilate, il a scellé son « beau témoignage » (1 Tite 6, 13). Ce témoignage, Paul et tous les apôtres en connaissaient l'objet : Jésus avait tenu à confirmer, devant son juge, ce qu'il avait soutenu devant les foules, devant les pharisiens, au cours des voyages en Galilée,

partout où il avait enseigné, dans le Temple où l'on pouvait l'entendre librement ou dans des entretiens plus familiers : *il avait témoigné d'une relation singulière avec Dieu*. C'est de cette relation singulière du Christ avec Dieu qu'il sera principalement question dans ces lignes. On mettra en effet l'accent sur ce contenu tout à fait *nouveau*, proprement *la révélation* que le Christ vient apporter, à savoir *la vie intime de Dieu*, la Trinité divine.

La révélation toute nouvelle que Jésus vient nous faire connaître accompli, sans l'abolir, ce que l'Ancien Testament avait déjà révélé. Voilà pourquoi Jésus reprend à son compte, quand il s'agit du mystère de Dieu, l'affirmation qui domine toute la Bible, à savoir qu'il *n'y qu'un seul Dieu, un Unique Seigneur*. Ainsi, quand on vient lui demander quel est le premier de tous les commandements, il se contente de rappeler le *shema Israël* : le Seigneur (Adonai, Yahvé), notre Dieu, c'est l'unique Seigneur. Ce texte de Marc 12, 29 qui reprend le Deutéronome (6, 4) est capital pour la question qui nous intéresse. Tout ce qui pourra désormais être dit de Dieu, toute vérité nouvelle dévoilée pour nous faire pénétrer dans le mystère de la vie divine, devra s'appuyer sur cette affirmation fondamentale que rien ne pourra jamais mettre en doute : *il y a un seul Dieu*, il ne peut pas y en avoir plusieurs, et de plus, il n'est en composition avec rien : c'est que tout a été fait ou créé par lui. Et ce Dieu auquel Jésus se réfère ne comprend non plus aucune division, aucune différence qui conduirait à envisager plusieurs dieux. Voilà qui est très clair et parfaitement ferme pour Jésus comme pour l'homme de l'Ancien Testament. C'est Dieu lui-même qui a commencé par révéler le mystère de son unité. Et ce que Jésus révèle à son tour apparaît dans la lumière de la révélation ancienne. Il n'y a qu'un seul Dieu, c'est le Dieu d'Abraham, de Moïse.

Mais dans cette lumière ancienne, Jésus laisse entrevoir peu à peu quelque chose de tout à fait nouveau. Il semble d'abord ne pas vouloir s'en tenir aux façons habituelles de parler de Dieu. Aux noms qui sont utilisés d'ordinaire, comme Eloïm, Adonai, Jésus préfère, quand il ne cite pas l'Ancien Testament, le mot de Père, « *votre Père* » (Matthieu 6, 26), dit-il. Et vous priez maintenant : « *notre Père* » (Matthieu 6, 9).

Pour que les juifs ne s'y trompent pas (car, pour eux, « *notre Père* », c'était habituellement Abraham), Jésus précise « *le Père céleste* », « *notre Père qui est aux cieux* ». Il désigne le Père qui a fait le ciel et la terre (Matthieu 11, 25) : c'est le Père qui nourrit les oiseaux, qui habille les fleurs (Matthieu 6, 30). C'est, pour tout dire d'un mot, *le créateur* (Colossiens 1, 16) de tout ce qui existe, et en particulier des hommes. Ce nom de Père avait déjà été utilisé dans l'Ancien Testament, mais assez rarement, pour désigner Dieu. Au contraire, c'est son utilisation habituelle qui est une véritable nouveauté dans la prédication du Christ. Constamment : le Père.

Mais surtout, certaines perspectives, insoupçonnées jusque-là, vont être révélées à partir de ce nom de « *Père* ». Quand il s'adresse à Dieu, Jésus prononce un mot que personne avant lui n'aurait osé employer pour appeler Dieu. Il dit *Abba*, en araméen : le mot a frappé ceux qui l'on entendu au point que saint Marc le rapporte tel quel dans son évangile (14, 36). C'est en effet le nom que l'on apprenait, en araméen, aux tout petits enfants pour désigner leur père. *Abba*, c'est l'équivalent à peu près exact de notre français « *papa* », pratiquement le même mot. On imagine la stupeur des contemporains de Jésus. Appeler Dieu *Abba*, c'était manifester une familiarité absolument inimaginable. Mais Jésus prend soin de justifier en quelque sorte cette familiarité – et voilà ce qu'il tiendra jusque devant Pilate et ce qui constituera son *beau témoignage* : il distingue très nettement la relation qui l'unit, lui, au Père, et celle qui unit au Père les autres hommes et les créatures. Il dit constamment : « *mon Père* » (Matthieu 7, 21 et treize autres occurrences). Et il oppose une fois « *mon Père* » et « *votre Père* » (Jean 20, 17). Quand il apprend à prier à ses apôtres, on pourrait imaginer qu'il dise : « *Prions ensemble : notre père* » ; mais il dit : « *Vous, vous priez ainsi, notre Père* » (Matthieu 6, 9). Pour moi, je l'appelle « *mon Père* », c'est-à-dire : *il existe entre nous une intimité, une familiarité rigoureusement unique*. Il y a entre toi et moi une relation incommunicable.

En face du Père se tient *le Fils, ho huïos*, comme disent les évangélistes, qui est *le Fils unique* (Jean 1, 18). Jésus fait comprendre peu à peu qu'il s'identifie, lui, avec ce Fils. Il est

lui, le Fils, le seul qui soit autorisé à dire « mon Père, *Abba* », en s'adressant à Dieu. Si des lecteurs de l'Ancien Testament étaient habitués à cette expression *fils de Dieu*, qui est attribuée le plus souvent aux hommes – Jésus, du reste, se conforme à cette façon de parler quand il affirme, par exemple, à propos d'autres discours : « *les artisans de paix seront appelés fils de Dieu* » (Matthieu 5, 9) – il est clair pourtant qu'il entend donner à l'expression un sens particulier, un sens unique quand il se l'applique à lui-même.

C'est encore en partant de l'Ancien Testament qu'il va peu à peu révéler alors son propre mystère. Il fait comprendre tout d'abord que, s'il est en relation intime avec le Père, c'est qu'il est son *envoyé*, le messie annoncé par les prophètes, attendu depuis si longtemps, et attendu comme le sauveur, comme le roi, comme le Christ, c'est-à-dire un homme, mais un homme qui dépasse la condition des autres hommes, du fait de sa qualité de messie : il est le *Fils de l'Homme* entrevu par le prophète Daniel (7, 13). Mais le Christ Jésus a comme mission spéciale d'annoncer la bonne nouvelle du salut et de révéler, dans toute la lumière possible, le mystère de Dieu son Père « *car seul le Fils connaît vraiment le Père* » ; il est seul à pouvoir exprimer sa pensée, il est sa Parole¹. Saint Jean dira *logos*, la parole (Jean 1, 1). En s'identifiant avec la parole de Dieu, l'expression de Dieu, Jésus laisse entendre qu'il est finalement plus qu'un homme. *Il est, lui, l'égal de Dieu*. Il le fait comprendre par la façon dont il parle dans ses discours. Les prophètes, avant lui, parlaient toujours « *au nom de Yahvé* », au nom du Seigneur, ils transmettaient une parole de Dieu : « *oracle de Yahvé* ». Jésus, lui, s'exprime comme aucun prophète ne l'aurait osé. Il ne parle pas « *au nom du Seigneur* », il parle en son propre nom.

Il parle en son nom alors qu'il précise qu'il parachève la parole même de Dieu quand il explique : « *Il a été dit autrefois* (et il a été dit autrefois par Dieu, c'est la loi de Moïse) : *"Tu ne tueras pas"*, – et c'était une parole dite par Dieu – *"eh bien moi je vous dis : tu ne te fâcheras pas avec ton frère"* »

1. Par Lui, le Père révèle ce qui jusque-là était tenu caché (Matthieu 11, 25 ; 17, 5).

(Matthieu 5, 31.33.38.43). C'est une précision concernant la loi de Dieu. Et peu à peu, tout au long de son existence, *il s'attribue ou se laisse attribuer ce que l'Ancien Testament n'affirmait que de Dieu seulement*. Comme s'il trouvait normal de prendre à son compte les caractéristiques du monothéisme le plus intransigeant. Non seulement il a pouvoir de parfaire la loi, ce qui est déjà quelque-chose d'énorme pour les contemporains de Jésus – la Loi communiquée par Dieu – mais il a le droit de régler le sabbat (Matthieu 12, 8 ; Jean 5, 18). Chose encore plus exorbitante : il remet les péchés (Matthieu 9, 6), ce qui est le privilège de Dieu. Il exige qu'on abandonne tout pour le suivre (Matthieu 10, 37), autant dire qu'on l'aime de tout son cœur, de toutes ses forces, au même titre que Dieu. Finalement, il fait comprendre que les hommes seront récompensés par lui et en fonction de lui (Matthieu 25, 40-43). Il dit un jour qu'il a une origine plus noble que celle qui remonte à David, sa majesté est plus grande que celle du Temple qu'il appelle la « *maison de son Père* » (Jean 2, 16). Pour finir, il est « *le Fils qui est le seul à connaître le Père* » (Matthieu 11, 27), et cette intimité entre l'un et l'autre est telle que, « *en vérité, le Père et moi, dit-il, nous sommes un* » (Jean 10, 30) ; « *le Père est en moi comme moi dans le Père* » (Jean 14, 11).

Jésus n'avait pas à dire, on le voit, « *je suis Dieu* », discours que les juifs n'auraient pas compris. Mais il a fait comprendre peu à peu qu'il était Fils de Dieu dans un sens rigoureusement unique, qu'il était *le Fils unique, en face du Père*, et qu'il était distinct de lui comme un moi en face d'un toi, mais possédant à égalité les mêmes caractéristiques qui reviennent à Dieu. Tel est le premier pas que nous faisons dans l'intimité du mystère de Dieu. Et les foules ne s'y sont pas trompées : en voyant ces muets qui parlaient, ces estropiés qui redevenaient valides, ces boiteux qui marchaient et ces aveugles qui recouvraient la vue, ils rendirent gloire au Dieu d'Israël (Matthieu 15, 20). Jésus fait les oeuvres du Dieu d'Israël, le seul Dieu.

Mais voici que Jésus, dans sa dernière conversation avec ses apôtres, et alors qu'il souligne une dernière fois la relation tout intime qui l'unit à son Père, évoque, à ce propos, un autre

qu'eux. « *Le Père est en moi, dit Jésus, et je prierai le Père et il vous donnera un autre paraclet, l'Esprit (pneuma)* » (Jean 14, 16). Ici encore, le nom prononcé par Jésus en araméen, qu'on rend en grec en disant *pneuma*, est un nom emprunté à l'Ancien Testament, et les auditeurs sont habitués à entendre parler de *l'Esprit du Seigneur*, l'Esprit de Yahvé, en hébreu la *ruah* Yahvé. Tout au long de la vie de Jésus, les évangélistes ont noté l'intervention de cet Esprit, mais jusqu'alors, on pouvait comprendre par là une sorte de puissance divine manifestant l'action de Dieu lui-même et s'identifiant avec Dieu, en union, du reste, avec la parole créatrice. Dès le commencement, il était dit que l'Esprit de Dieu *vibre* et non pas plane, au-dessus des eaux (Genèse 1, 2). Et puis la parole, alors, fait surgir la lumière. Mais ce qui est nouveau dans la révélation de Jésus, c'est qu'il parle de cet Esprit comme de quelqu'un, de même qu'il identifie la parole de Dieu avec quelqu'un qui est le Fils et finalement Jésus lui-même. L'Esprit, c'est « *un autre paraclet* » (Jean 14, 16), dit Jésus. Un autre, comme Jésus a déjà été un paraclet auprès de ses apôtres, c'est-à-dire un assistant, un avocat, un défenseur. L'action de cet Esprit est mise en parallèle avec celle du Christ. C'est *un autre* que moi. Et, comme si Jésus craignait de ne pas être compris, il insiste : « *Quand viendra le Paraclet que je vous enverrai d'auprès du Père, l'Esprit qui provient du Père, lui, il me rendra témoignage et vous aussi, vous témoignerez parce que vous êtes avec moi* » (Jean 15, 26). Saint Jean a écrit *ékeinon*, soulignant, pour ainsi dire, qu'il s'agit de quelqu'un, Lui.

C'est ainsi que s'achève la révélation du mystère de Dieu : les apôtres ont devant eux Jésus qui dit « *Moi* » en ayant conscience d'être le Fils unique du Père ; ils ont entendu Jésus s'adresser à son Père en lui disant « *Toi* », *Abba* ; et ils l'entendent enfin évoquer l'Esprit, c'est-à-dire quelqu'un de qui il dit « *Lui* », un autre que « *Moi* ». Il s'agit là de quelques *noms* très simples, auxquels s'ajoutent quelques *pronoms* très simples aussi. Mais, dans notre modeste langage humain, c'est l'expression la plus insondable du mystère. Et une seule phrase, peut-on dire, de l'Évangile résume tout : « *Allez, enseignez au nom du Père et du Fils et de l'Esprit-*

Saint » (Matthieu 28, 19). La façon même dont s'exprime celui qui a écrit ou qui a dit ces quelques mots montre qu'on ne peut pas se méprendre en définitive sur la pensée du Christ, quelle que soit, encore une fois, la façon dont ce texte a été rédigé. Il s'agit d'enseigner au nom de Dieu, bien entendu, mais, c'est, de façon équivalente, enseigner au nom du Père à qui Jésus dit « *Toi* », au nom de Jésus lui-même, le Fils qui dit « *Moi* », et au nom de l'Esprit de qui Jésus dit « *Lui* ». Il est impossible de confondre l'un avec l'autre. Chacun est différent des autres. Aucun n'est l'autre. Mais d'autre part, nommés ensemble sous le seul nom de Dieu, ils sont inséparables, ils sont également Dieu. Ils sont le seul et unique Dieu proclamé par toute la Bible.

On peut résumer, avec quelques mots seulement, l'essentiel du mystère. La grande révélation qui domine toute la Bible, c'est qu'il y a un seul Dieu, ou bien Yahvé Adonaï. Et toute la lumière va être incluse dans cette affirmation : Dieu. Unique. Seul Seigneur, etc. Jésus est donc venu accomplir l'Ancien Testament et révéler ce qui est essentiel à notre salut. Il a d'abord fait comprendre qu'il s'identifiait avec quelqu'un qu'il appelle Fils, ce Fils, bien entendu, faisant allusion à quelqu'un qu'il appelle Père, et puis enfin, quelqu'un qu'on appelle Esprit. Quelques mots, très simples, auxquels les auditeurs étaient déjà habitués, mais des noms auxquels Jésus donne un sens assez particulier ; puis, quelques pronoms pour accentuer ce qu'il veut dire. Le Fils, c'est celui qui dit « *Moi* », et dans des circonstances tellement fréquentes et tellement solennelles : on vous a dit cela, moi, je vous dis : le « *Moi* » de Jésus qui est au centre, vraiment, de la révélation. Et le Père, c'est quelqu'un à qui Jésus dit constamment « *Toi* », pour bien montrer qu'il se distingue de ce « *Moi* ». Et enfin l'Esprit, c'est quelqu'un de qui Jésus dit « *Lui* ».

Tel est le précieux trésor confié par le Christ aux Douze, que saint Paul résume ainsi : « *Pour nous, il n'y a qu'un seul Dieu, le Père, de qui tout vient et pour qui nous sommes, et un seul Seigneur Jésus-Christ, par qui tout existe et par qui nous sommes* » (Corinthiens 8, 6). Dans cette profession de foi monothéiste de Paul, on trouve déjà les expressions qui seront reprises par le Symbole de Nicée-Constantinople.

C'est ainsi que le nom de Dieu (*Theos* avec ou sans article), qui est le plus souvent employé dans le Nouveau Testament pour désigner le Père, convient également au Fils et à l'Esprit-Saint. Et dans le Symbole, le nom de Dieu qui est employé pour désigner la personne du Père dans le premier article, « *un seul Dieu, le Père tout-puissant* », est repris dans le second article pour désigner la personne du Fils, « *vrai Dieu né du vrai Dieu* ». Quant au nom de Seigneur (*Kurios*), le plus souvent employé dans le Nouveau Testament pour désigner le Fils, il convient également au Père et à l'Esprit-Saint. Et ainsi, dans le Symbole, il est employé pour désigner la personne du Fils, « *un seul Seigneur Jésus-Christ* », mais il est repris dans l'article suivant pour désigner la personne de l'Esprit-Saint « *qui est Seigneur* ». L'usage de ces noms de *Dieu* et *Seigneur* est ce qui indique au mieux l'unique divinité des trois personnes, leur parfaite consubstantialité et leur égalité.

Si nous recevons le monothéisme trinitaire de la foi de l'Église, c'est-à-dire *par l'Écriture et le Symbole*, nous devons appliquer ce *monothéisme* à toute la réflexion christologique et ne pas craindre les conclusions auxquelles conduit une telle application : le Verbe de Dieu qui s'est incarné n'est pas un autre (Dieu) que celui qui a créé la terre, les astres et tout ce qu'ils contiennent (Actes 17, 24), qui a fait alliance avec l'homme en le façonnant à son image (Genèse 1, 27) ; le Verbe de Dieu est Dieu lui-même qui a conçu et organisé les mondes « *visibles et invisibles* », « *par lui, tout a été fait* ». Celui que l'on désigne en désignant Jésus a choisi Abraham et les Pères, c'est lui qui a formé Moïse et qui s'est révélé comme Celui qui est (Exode 3, 14). Le Christ n'est pas un autre Dieu, mais le même identiquement. Celui qui a dit aux juifs : « *Avant qu'Abraham fût, Je suis* » (Jean 8, 58) a dit à Moïse : « *Je suis Celui qui est.* » Il est le seul et unique Dieu avec le Père et l'Esprit-Saint. Seulement, ce que Moïse et la nuée de témoins qui vécurent jadis de la foi n'ont fait que saluer de loin, nous le découvrons en pleine lumière, nous autres, en accueillant la révélation de ce « *Fils par lequel Dieu a parlé en ces jours qui sont les derniers* » (Hébreux 1, 2). Cette sagesse demeurée cachée jusque-là (1 Corinthiens 2, 7),

et que personne ne pouvait imaginer, c'est la vie intime de Dieu que Jésus a pour mission de *révéler*.

Aussi la révélation de la Trinité divine, et donc la révélation du Christ, ne met-elle pas fin au monothéisme. Au contraire, elle le prolonge. Elle le suppose. Elle ne peut ni s'en passer, ni le nier, ni le dépasser. Pour apercevoir le mystère du Verbe incarné et le recevoir « *tel qu'il est* » (Jean 1, 12), il faut s'assurer que le Dieu dont on parle est bien le Dieu transcendant, infiniment simple, de l'Ancien Testament, puisqu'il est identiquement « *le Dieu de Jésus-Christ* » lui-même. Le *Catéchisme de l'Église catholique* rappelle que « *la nature humaine du Christ appartient en propre à la personne divine du Fils de Dieu qui l'a assumée* » (n° 470). Ce que nul homme de l'Ancienne Alliance n'avait connu, la Vierge Marie et les apôtres ont été les premiers à l'apprendre ; c'est là proprement la *révélation du Christ*. Précisément, Dieu a voulu révéler le mystère de son *unité* avant de révéler le mystère de sa vie *trinitaire* et, « *quand vint la plénitude des temps* » (Galates 4, 4), cette révélation de la Trinité divine a été portée et communiquée par une intelligence d'homme. Le Christ est le seul à pouvoir porter ce beau témoignage. Il porte la plénitude de la révélation à la plénitude des temps. C'est en ce sens précis que l'auteur de la lettre aux Hébreux désigne Jésus comme « *le chef de notre foi qui la mène à la perfection* » (Hébreux 12, 2). Ce qui était caché, à savoir la vie des trois personnes en un seul Dieu, est révélé : « *Le Fils unique, qui est dans le sein du Père, lui, l'a fait connaître* » (Jean 1, 18).

Claude Sarrasin est né à Montréal en 1952. Il mène ses études de théologie au studium de Notre-Dame-de-Vie, puis à la faculté de théologie de Fribourg (Suisse) où il présente sa thèse de doctorat : *Théologie de l'âme du Christ selon saint Thomas d'Aquin* (publiée aux Éditions du Carmel, 1992). Ordonné prêtre en 1982, il enseigne la dogmatique au studium de Notre-Dame-de-Vie, agrégé à la faculté pontificale du Teresianum, à Rome.

encore disponibles

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

Chez votre libraire

Laurent SENTIS

Vertu de foi et vie dans l'Esprit selon saint Thomas d'Aquin

Daigne le Dieu de notre Seigneur Jésus-Christ, le Père de la gloire, vous donner un esprit de sagesse et de révélation qui vous le fasse vraiment connaître.

PAUL, Épître aux Éphésiens 1, 17.

LE CHRÉTIEN croit ce que l'Église lui enseigne au sujet du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Mais comment persévère-t-il dans l'assentiment à ces choses dont il mesure par ailleurs le caractère inévident ? En affirmant que nous croyons « à cause de l'autorité de Dieu même qui révèle et qui ne peut ni se tromper ni nous tromper », la constitution dogmatique *Dei filius* rejette clairement tout rationalisme pour qui l'adhésion de foi pourrait provenir de la « vérité intrinsèque des choses perçue par la lumière naturelle de la raison ». Mais qu'en est-il de cette autorité de Dieu qui révèle ? Quelle connaissance en avons-nous ? Si cette connaissance est objet de foi, il faudra dire que c'est en vertu de l'autorité divine que nous y avons accès. Mais n'est-on pas alors contraint de remonter ainsi à l'infini ? Si, au contraire, l'autorité de Dieu qui révèle peut être connue par la lumière naturelle de la raison, ne sommes-nous pas en train de retomber dans une sorte de rationalisme ? Dans des

1. DENZINGER-SCHONMETZGER, *Enchiridion Symbolorum*, 3008.

formulations nettement plus sophistiquées, et sous le nom d'*analyse de la foi*, ce problème a fait l'objet de nombreuses controverses parmi les théologiens catholiques, du moment où il a été posé – pour la première fois, semble-t-il – par Suarez, jusque dans les années qui ont précédé le concile Vatican II 2.

Il n'est pas question bien sûr de reprendre ici un débat sans issue, mais d'en souligner un aspect paradoxal. D'une part, ce problème est lié à une certaine interprétation déterminée des textes classiques de Thomas d'Aquin relatifs à la foi. D'autre part, nous remarquons que Thomas ne s'est pas posé à lui-même la question. Selon toute vraisemblance, la compréhension qu'il avait de sa propre pensée ne lui laissait aucune place. La controverse sur l'analyse de la foi ne dépendrait-elle pas de la méconnaissance d'un certain aspect de la pensée de Thomas d'Aquin ? Si une réponse affirmative pouvait être donnée à cette question, l'effort fourni pour retrouver le mouvement originel de la pensée de Thomas n'aurait pas seulement un intérêt archéologique (voir L. Sentis, *saint Thomas d'Aquin et le Mal*, Paris, 1992), mais pourrait contribuer à un approfondissement de la réflexion théologique contemporaine. La présente étude souhaite montrer que c'est bien le cas. On n'a pas assez remarqué que, dans la *Somme théologique*, Thomas abordait la question du motif intérieur de la foi par le biais de la lumière de foi et des dons du Saint-Esprit, et non pas à partir de l'objet formel et de la Révélation. Or, pour celui qui a perçu le rôle structurant des dons d'intelligence, de science et de sagesse pour la vie de foi, la problématique de l'analyse de la foi n'a plus lieu d'être.

Recueillir ce que la pensée de saint Thomas peut apporter à la théologie contemporaine conduit à un certain recul critique

1. Pour l'histoire de ce problème voir l'article « Foi » du *Dictionnaire de théologie catholique*, VI, col. 469-512.

2. Grâce à la nouvelle approche de la Révélation promue par la constitution *Dei Verbum*, ce problème n'est plus d'actualité, du moins dans les termes où il a été posé. Mais le problème du motif de la foi n'est pas résolu pour autant. Assurément il convient d'affirmer qu'« à Dieu qui révèle est due l'obéissance de la foi » ; la question demeure de savoir comment on sait que Dieu révèle.

vis-à-vis de certaines formulations liées à une époque différente et à d'autres préoccupations. Cette attitude est légitime si, dans un premier temps, nous avons dégagé, de la façon la plus rigoureuse possible, le mouvement originel de la pensée de notre auteur et si, dans un deuxième temps, nous avons montré que le recueil et le recul ne sont pas logiquement contradictoires. Assurément, le développement complet du programme qui vient d'être tracé dépasse le cadre de cet article. Aussi me limiterai-je à une étude des quelques passages décisifs, à mes yeux, pour l'interprétation du traité de la foi (*Somme théologique* II^a II^{ae} q 1-16), en indiquant ce qui me paraît lié à des soucis qui ne sont plus les nôtres et en soulignant au contraire ce qui me paraît éclairant pour les chrétiens de notre époque.

L'objet de la foi

Le traité de la foi commence par une interrogation sur l'objet de la foi (III^a II^{ae} q 1 a 1), c'est-à-dire ce qui nous est proposé comme devant être cru. S'agit-il vraiment de la vérité première alors que nous sommes invités à croire bien des choses qui concernent des réalités créées (l'humanité du Christ, les sacrements et tout ce qui est contenu dans la Sainte Écriture) ? La réponse repose sur une distinction entre ce qui est connu matériellement comme objet (*materiale objectum*, objet matériel) et ce qui constitue formellement quelque chose comme objet d'une faculté de connaissance (*formalis ratio objecti*, souvent traduit par « objet formel »). Dans sa jeunesse (III *Sentences* d 24 q 1 a 1 sol 1), Thomas avait, à propos de la même question, usé de la même distinction. Il avait pris la comparaison du sens de la vision : ce qui matériellement est vu, c'est la couleur, mais formellement, ce qui permet la vue, c'est la lumière. Or les articles de foi sont manifestés dans ce *lumen infusum* qu'est l'*habitus fidei* (III *Sent.* d 23 q 2 a 1). Ainsi, la vérité première joue pour la foi un rôle analogue à celui de la lumière pour la vision. En ce sens, elle est l'objet formel de la foi. Mais, dans la *Somme théologique*, Thomas envisage l'objet formel de foi de façon plus précise en établissant une comparaison avec la géométrie.

Dans cette discipline, on ne connaît vraiment un théorème que lorsqu'on en connaît la démonstration. Celle-ci qualifie le théorème comme objet de science. Avant la découverte de ces démonstrations, certaines règles de géométrie étaient peut-être connues empiriquement mais n'étaient pas objet de science au sens précis qu'Aristote donne au mot *épistèmè*. De façon analogue, ce qui constitue formellement quelque chose comme objet de foi, c'est d'être révélé par Dieu.

Que signifie pour saint Thomas le mot *revelatum* ? Selon le point de vue traditionnel, la *revelatio* n'indique pas d'abord le contenu, la chose révélée, mais l'acte de Dieu qui révèle (voir J. Ratzinger, *Transmettre la foi aujourd'hui*), l'illumination à laquelle correspond, du côté de l'homme qui en bénéficie, un charisme particulier : la prophétie. Parmi ceux qui ont reçu ce charisme, certains ont une place privilégiée –, ce sont les rédacteurs des livres saints –, et Thomas a pu écrire que notre foi s'appuie sur la révélation faite aux apôtres et aux prophètes (V^a q 1 a 8). Mais pour autant, il n'est pas exclu que Dieu accorde une révélation à d'autres personnes que les rédacteurs des livres canoniques. Et, dans ce cas, son contenu ne serait pas objet de foi. Il est donc clair que, dans notre texte, le mot « révélé » a un sens beaucoup plus précis, celui que Thomas avait élaboré en I^a q 1 a 3, lorsqu'il avait distingué les *revelata* et les *revelabilia*, distinction remarquablement mise en lumière par M. Corbin dans son étude sur le chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin.

Le problème posé était celui de l'unité de la *doctrina sacra*. Thomas avait montré qu'un enseignement autre que celui des disciplines philosophiques était nécessaire pour le salut de l'homme, parce que l'homme est destiné à une fin qui surpasse ce que la raison humaine peut concevoir. Or cet enseignement comprend certaines choses inaccessibles à la raison humaine, mais aussi d'autres qui lui sont accessibles et à propos desquelles une révélation est quand même utile, compte tenu des difficultés concrètes qui subsistent pour le plein exercice de la raison. Comment concevoir l'unité du domaine accessible et du domaine inaccessible ? La solution consiste à dire que, parmi toutes les choses que transmet la

doctrina sacra, quelques-unes sont des *revelata* –, il s'agit bien sûr de ce que la raison ne peut concevoir –, mais toutes sont des *revelabilia*, c'est-à-dire qu'elles sont objet d'une révélation possible. La *doctrina sacra* est ainsi identifiée à la *sacra Scriptura* puisque tout l'enseignement salutaire a, de fait, été révélé à ceux qui ont rédigé la Sainte Écriture. L'objet formel de l'enseignement salutaire est clairement désigné par ce mot *revelabile*. Nous devons en conclure que le *revelatum* désigne ce qui, dans la doctrine salutaire, excède les capacités de la raison humaine.

Ainsi, lorsque Thomas écrit : « *Sic igitur in fide, si consideremus formalem rationem . objecti, nihil est aliud quam veritas prima : non enim fides de qua loquimur assentit alicui nisi quia est a Deo revelatum ; unde ipsi veritati divinae innititur tamquam medio* », nous devons traduire : « *Si donc nous considérons ce qui dans la foi constitue formellement l'objet, ce n'est rien d'autre que la vérité première : en effet la foi dont nous parlons ne donne pas son assentiment à quelque chose si ce n'est du fait que cette chose est révélée par Dieu ; c'est pourquoi elle s'appuie sur la vérité divine comme moyen.* » La traduction habituelle : « *La foi donne son assentiment à quelque chose parce que Dieu l'a révélée* » laisserait en effet entendre que la Révélation divine est le motif de la foi du croyant. Mais Thomas ne dit rien de tel. La question du motif de la foi sera traitée en son temps. Pour l'instant, Thomas veut mettre en lumière le caractère spécifique de ce à quoi se rapporte la foi théologique comme telle (IIa II^{ae} q 1 a 5) – cette foi qui, dans ce qu'elle a d'essentiel, est la même pour le savant et pour l'ignorant. Or ceux des *revelabilia* qui sont objets de science pour le savant ne sont pas objets de foi pour tous puisqu'il est impossible qu'une chose soit en même temps sue et crue'. Il faut donc affirmer que la foi a pour objet propre non pas le *revelabile* mais le *revelatum*, ce qui est révélé au sens strict. Mais le révélé en tant que révélé appartient à la vérité

1. Selon Étienne Gilson, le philosophe qui connaît la démonstration de l'existence de Dieu doit aussi y croire (*Le Philosophe et la Théologie*, Paris, 1960, p. 93). Cette thèse peut dans une certaine mesure être attribuée à saint Thomas. En II^a II^{ae} q 2 a 10, en effet, l'usage de la raison est déclaré

divine, car Dieu ne peut révéler que ce qui est vrai. C'est pourquoi en définitive l'objet formel de la foi est la vérité première.

La suite de l'article ne pose guère de difficultés. Dans la mesure où l'objet de foi a été envisagé d'abord de façon restrictive, il convient de dire un mot au sujet de l'ensemble des choses, accessibles ou non à la raison humaine, que l'Écriture sainte transmet. Toutes ces choses ont en commun d'être ordonnées à Dieu. « *C'est pourquoi, de ce côté aussi, l'objet de foi est d'une certaine manière la vérité première.* »

La lumière de la foi

Dans la mesure où l'on ne cherche plus, dans la question de l'objet formel de la foi, une indication concernant la motivation intérieure du croyant, il devient possible de découvrir ce type d'indication à partir de la réflexion de Thomas sur la lumière de foi. Ce thème apparaît en *II^a II^{ae} q 1 a 4* : « *L'objet de la foi, est-ce quelque chose de vu ?* » Dans la réponse principale, Thomas distingue la science, la foi et l'opinion. Dans la science, l'évidence de ce qui est connu suffit à obtenir l'adhésion de l'intellect ; dans la foi et l'opinion, ce qui est proposé n'a pas en lui-même une force suffisante. L'assentiment est obtenu grâce à l'intervention de la volonté. S'il reste une hésitation, il s'agit d'une opinion ; s'il n'y a pas d'hésitation, il s'agit d'une foi. De notre point de vue, l'intérêt de cet article réside plutôt dans les arguments et les réponses qui leur sont données. C'est là en effet que nous pourrions trouver une indication sur ce qui stimule la foi du croyant. Après avoir évoqué, dans le premier argument, la parole de Jésus à l'apôtre Thomas : « *Celui qui m'a vu a cru* » (Jean 20, 29), Thomas d'Aquin cite dans le second argument le passage de

légitime quand la raison se présente à la volonté du croyant *consequenter*, comme ce qui vient après. Mais le point de vue est alors celui de l'existence croyante. Pour l'instant, la foi est envisagée du point de vue de son objet. Même si une telle distinction déconcerte un esprit moderne, il est indispensable de l'accepter pour entrer dans la démarche de saint Thomas.

Vertu de foi et vie dans l'Esprit selon saint Thomas d'Aquin

Paul : « *Nous voyons maintenant par un miroir et en énigme* » (1 Corinthiens 13, 12). Il répond ainsi :

Les choses qui tombent sous la foi peuvent être considérées de deux manières. Tout d'abord en particulier (*in specialiter*) et ainsi elles ne peuvent être en même temps vues et crues ainsi qu'on l'a dit. Ensuite, en général (*in generali*) c'est-à-dire sous le point de vue qui leur est commun d'être des choses à croire (*sub communi ratione credibilia*). Ainsi elles sont vues par celui qui croit. Il ne croirait pas en effet s'il ne voyait pas que ce sont des choses qui doivent être crues (*ea esse credenda*), soit à cause de l'évidence des signes, soit à cause de quelque chose d'équivalent.

Ce texte a été cité à l'appui de certaines thèses sur la crédibilité et l'apologétique soutenues par tout un courant théologique au titre d'une interprétation déterminée de l'enseignement du concile Vatican P. Ambroise Gardeil, l'un des auteurs les plus représentatifs de ce courant, définit la crédibilité comme l'aptitude d'une assertion à être crue (article « *Crédibilité* » du *Dictionnaire de théologie catholique*). Il pense qu'en droit, sinon en fait, il est possible de parvenir à une démonstration scientifique de la crédibilité du dogme catholique et même de la crédibilité de ce dogme, c'est-à-dire du devoir de le croire (*La Crédibilité et l'Apologétique*). Ces théories ont été vigoureusement critiquées par Pierre Rousselot dans son célèbre article « *Les Yeux de la foi* ». Le souci de Rousselot est de préserver le caractère surnaturel et libre de la foi. Il montre de façon convaincante comment la grâce permet à l'homme de voir qu'il peut et doit croire, mais conçoit lui aussi la crédibilité comme l'aptitude d'une assertion à être crue (*Recherches de sciences religieuses*, I, 1910).

Pour nous, l'important n'est pas de revenir sur ce débat mais de retrouver la pensée exacte de Thomas d'Aquin. Or le mot *credibilis*, dans le latin de notre auteur, ne signifie pas « *crédible* » au sens moderne de vraisemblable, digne de foi. Si tel était le cas, comment Thomas pourrait-il parler des *credibilia*, dans l'article 6, pour désigner les choses à croire et

1. Sur ce point on pourra consulter R. FISICHELLA, article « *Crédibilité* » du *Dictionnaire de théologie fondamentale*, Montréal, Paris, 1992, p. 204.

leur répartition en divers articles ? En fait, la *ratio credibilis* est la propriété de ce qui est donné pour être cru. Les *credibilia* sont donc les mêmes choses que les *revelata*. Mais en parlant de *revelata*, on évoque plutôt l'origine divine des choses à croire tandis qu'en parlant de *credibilia*, on évoque plutôt le croyant auquel ces choses sont destinées. Dans le texte que nous étudions, Thomas constate simplement que pour croire quelque chose, il faut voir que cette chose doit être crue. Le texte que nous venons de citer ne permet pas de savoir en quoi consiste exactement cette vision et ce qui la rend possible. Mais cela est clairement indiqué dans la réponse au troisième argument. Lequel est ainsi formulé : « *La foi est une lumière spirituelle, mais dans une lumière quelque chose est vu. La foi a donc pour objet des choses vues.* » Réponse :

La lumière de foi fait voir les choses qui sont crues. De même en effet que par les autres *habitus* vertueux, l'homme voit ce qui lui convient selon cet *habitus*, de même par l'*habitus* de foi, l'esprit de l'homme est incliné à donner son adhésion à ce qui convient à la vraie foi et non pas à d'autres choses.

De même, en *II^a II^{ae}* q 1 a 5, il est précisé que les fidèles ont une connaissance des choses qui sont de foi en tant que « *par la lumière de foi ces choses se manifestent comme devant être crues* (per lumen fidei videntur esse credenda) ».

La lumière de foi avait été clairement définie en *I^a II^{ae}* q 109 a 1, en lien avec la lumière de grâce. Selon notre auteur, l'intellect humain possède un *lumen intelligibile* qui lui permet de connaître certaines réalités intelligibles à partir des réalités sensibles (comprenons que Thomas fait ici allusion à l'intellect agent). Mais pour connaître certaines réalités plus élevées, il faut que cet intellect soit perfectionné « *par une lumière plus forte, comme la lumière de foi ou de prophétie, et qui est dite lumière de grâce en tant qu'elle est surajoutée à la nature* ». Mais quand nous lisons en *II^a II^{ae}* q 8 a 1 : « *L'homme a besoin d'une lumière surnaturelle pour pénétrer plus loin, jusqu'à la connaissance de choses qu'il n'est pas capable de connaître par sa lumière naturelle. Et cette lumière surnaturelle donnée à l'homme est appelée don d'intelligence* », nous comprenons que la lumière est identifiée au

don d'intelligence ou, plus exactement, à l'ensemble des quatre dons du Saint-Esprit (intelligence, sagesse, science, conseil) qui concernent la vie de l'intelligence¹.

Cette perspective est très différente de celle du *Commentaire des Sentences*. Dans cette oeuvre de jeunesse, Thomas disait que la foi perfectionne l'esprit selon un mode humain tandis que, par le don d'intelligence, « *l'esprit est élevé par une lumière surnaturelle de telle sorte qu'il soit conduit à une perception des réalités spirituelles* » et que « *cela est au-dessus du mode humain* » (*III Sentences* d 35 q 2 a 2 sol 1). Mais en commentant le traité de Boèce sur la Trinité (vers 1256), il a pris conscience du mode humain de toute connaissance de Dieu durant la vie terrestre². La distinction entre le mode humain qui serait celui des vertus cardinales et théologiques et le mode suprahumain qui serait celui des dons n'a plus cours dans la *Somme théologique*. En *I^a II^{ae}* q 68 a 2, Thomas met en lumière la nécessité des dons pour le salut en remarquant que, pour parvenir à sa fin ultime naturelle, la raison humaine est informée de façon limitée et imparfaite par les vertus théologiques. Par suite, il faut que l'homme ne soit pas dirigé seulement par sa raison mais qu'il soit mû par le Saint-Esprit. Les dons du Saint-Esprit ne sont rien d'autre que ces dispositions qui permettent à l'homme d'être stimulé³ par le Saint-Esprit. Par suite, et Thomas le dit explicitement en *I^a II^{ae}* q 68 a 8, les vertus théologiques sont meilleures que les dons et régulent ces derniers. Le don d'intelligence n'est donc pas au-dessus de la foi mais au même niveau qu'elle, et, en quelque sorte, à son service. C'est ainsi qu'en *II^a II^{ae}* q 8 a 4 ad 2^{um}, le don d'intelligence est présenté clairement comme soutien de la foi, et cela en parfait écho à *II^a II^{ae}* q 1 a 4 ad 3^{um} : « *Bien que tous ceux qui ont la foi ne comprennent pas pleinement les choses qui sont*

1. « Tous les quatre, en effet, sont ordonnés à cette connaissance surnaturelle qui est fondée en nous par la foi » (*I^a II^{ae}* q 8 a 6).

2. Voir M. CORBIN, *Le Chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin*, op. cit., p. 371-385, l'autre aspect de cette lumière de grâce étant le don de prophétie.

3. C'est le fameux *instinctus Spiritus Sancti*. Ce mot *instinctus* vient du verbe *instinguere* (stimuler).

proposées comme devant être crues, ils comprennent quand même que ce sont des choses qui doivent être crues et pour rien on ne doit s'en écarter. »

Nous percevons maintenant tout l'intérêt de la doctrine de Thomas concernant les dons du Saint-Esprit pour l'étude de la foi. Mais, avant d'étudier les aspects les plus remarquables de cet enseignement, il convient de revenir sur certains aspects de l'objet de la foi.

Vertu de foi et vie dans l'Esprit selon saint Thomas d'Aquin

Les mots et les choses de la foi

En *II^a II^{ae} q 1 a 6*, Thomas se demande si les *credibilia* doivent être distingués en certains articles. On pourrait penser que les *credibilia* sont les articles du *Credo*. En fait, ce qui, aux yeux de Thomas, est prioritaire, ce n'est pas l'articulation du texte des symboles de la foi, mais l'articulation du contenu de la foi eu égard à cette particularité qu'a l'objet de foi de se dérober au regard humain. Un article est ce qui présente une obscurité particulière. Ainsi :

Il y a une difficulté à voir que Dieu ait souffert et une autre à voir qu'une fois mort, il soit ressuscité : c'est pourquoi on distingue l'article de la résurrection d'avec celui de la passion. Mais qu'il ait souffert, qu'il soit mort et qu'il ait été enseveli, ces points n'offrent qu'une seule et même difficulté, de sorte que l'un d'eux étant admis, il n'est pas difficile d'admettre les autres : c'est pourquoi tous ceux-ci se rattachent à un seul article.

Ce principe permet de regrouper d'un côté les *credibilia* qui se rapportent à la majesté divine et d'un autre côté ceux qui se rapportent à l'humanité du Christ¹. Sept *credibilia* peuvent alors être comptés dans chacun de ces groupes. Cette structuration de l'objet de foi était déjà présente chez Alexandre de Halès et souvent exposée au Moyen Âge (voir H. de Lubac, *La Foi chrétienne*). Une telle classification déconcerte un esprit

cette manière d'appréhender l'objet de foi (*Connaître l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance*, Venasque, 1989, p. 237).

moderne. Remarquons plutôt qu'au lieu de présenter ce que nous devons croire comme une série d'affirmations, elle nous désigne, en ce qui concerne la majesté divine, une série de réalités : l'unité de Dieu, la trinité des personnes, la création, la grâce et la gloire, et, en ce qui concerne l'humanité du Christ, une série d'événements : la conception, la naissance, la passion, la descente aux enfers, la résurrection, l'ascension, le retour pour le jugement. Or, dans le *Commentaire des Sentences*, Thomas avait remarqué cette particularité et s'était interrogé. La foi a-t-elle pour objet une réalité ? N'est-elle pas plutôt présente en nous sous forme d'énoncés ? Sa réponse était très claire : la foi se rapporte à des énoncés :

Ceux qui ont dit que l'objet de la foi est simple (*incomplexum*) ont ignoré le mot propre. En effet, quand on dit : je crois l'incarnation, cela ne peut être compris en formant un concept de l'incarnation. Car celui qui comprend ce qui est signifié par le nom croirait l'incarnation. Aussi le sens est : je crois que l'incarnation est ou a été. Il est donc clair que ce qui convient à la foi en tant qu'elle est la foi est une vérité complexe (*circa verum complexum esse*)¹.

Mais, dans la *Somme théologique*, Thomas modifie sa réponse :

On peut considérer l'objet de foi de deux façons. Tout d'abord du côté de la chose crue elle-même (*ex parte ipsius rei creditae*) et ainsi l'objet de foi est quelque chose d'incomplexe à savoir la chose même dont il y a foi. Ensuite du côté du croyant et ainsi l'objet de foi est quelque chose de complexe par mode d'énoncé².

Et il précise dans la célèbre réponse au deuxième argument : « *L'acte du croyant ne trouve pas son terme dans l'énoncé mais dans la chose.* »

L'objet de la foi est en même temps l'énoncé et la réalité désignée par l'énoncé. Il faut remarquer que cette réalité échappe à l'intelligence de celui qui croit. Et pourtant le croyant a une certaine intelligence de l'énoncé. Ce décalage entre la compréhension que nous avons des mots que nous

1. III Sent. d24g1a1 sol 2.
2. *IP II* g1a2.

1. F.-M. LÉTHEL montre les origines augustinienne et patristiques de

employons et la réalité que ces mots servent à désigner peut exister en dehors du domaine de la foi. En règle générale, le signifié du mot est une certaine caractérisation qui nous permet de reconnaître la chose lorsque celle-ci se présente. Le mot désigne la chose par le biais de cette caractérisation. De toute façon, un problème se pose si la réalité que l'on souhaite désigner échappe à toute vue sensible ou intellectuelle. Comment peut-on dire que l'acte du croyant atteint la réalité même par les mots de la foi ? A cette question qui rejoint celle du motif de la foi, il me semble que la recherche thomiste concernant les dons du Saint-Esprit apporte une réponse particulièrement suggestive.

Intelligence, sagesse, science et conseil

La doctrine des dons du Saint-Esprit avait déjà été développée dans la tradition théologique et spirituelle dans laquelle saint Thomas a été formé. Mais la distinction des dons et des vertus et des dons entre eux n'apparaissait pas clairement. En ce qui concerne l'élément caractéristique du don, Thomas a souligné que, grâce aux dons, l'homme pouvait être mis en mouvement et guidé par l'Esprit-Saint. En ce qui concerne la distinction des dons et en particulier des quatre dons d'intelligence, sagesse, science et conseil, Thomas avait, dans un premier temps, transposé au plan surnaturel l'analyse de la vie intellectuelle d'un être humain qui ne serait guidé que par la lumière naturelle de la raison. Ainsi, pour le domaine spéculatif, l'intelligence est chargée de percevoir et la sagesse de juger ; pour le domaine pratique, le conseil perçoit et la science juge (*II^aIIae* q 68 a 4). Mais il a ensuite modifié son analyse, sans doute en prenant mieux conscience du rôle de l'intelligence dans la lecture de l'Écriture sainte¹, qui contient un enseignement aussi bien spéculatif que pratique. Soucieux de respecter la structure concrète de la vie surnaturelle, il distingue le don d'intelligence, chargé

1. Celui qui a la foi peut être illuminé dans son esprit sur ce qu'il a entendu. Ainsi, en Luc 24, 25 « *le Seigneur ouvrit l'esprit de ses disciples pour qu'ils comprennent (intellexerent) les Écritures* » (*II^aIIae* q 8 a 2 s.c.).

de percevoir ce que l'homme par sa raison naturelle n'est pas capable d'atteindre, et les trois autres dons qui, chacun selon leur mode propre, jouent un rôle pour le jugement.

Thomas commence son étude du don d'intelligence par une magnifique description de l'intelligence comme capacité d'aller au-delà des apparences pour pénétrer à l'intérieur :

Sous les accidents est cachée la nature substantielle des choses, sous les mots est caché ce qui est signifié par les mots, sous les similitudes et les figures est cachée la vérité figurée, de même les réalités intelligibles sont en quelque sorte intérieures par rapport aux réalités sensibles qui se font sentir extérieurement comme dans les causes sont cachés les effets et inversement. D'où, par rapport à tout cela, il peut être question d'intelligence¹.

L'intelligence ainsi définie est possible et nécessaire dans la vie de foi. Mais il faut distinguer l'intelligence parfaite qui, parvenant à l'essence de la chose et à la vérité de l'énoncé, permet de saisir certaines choses ordonnées à la foi, et l'intelligence imparfaite :

quand, à propos de l'essence même d'une réalité ou de la vérité d'une proposition, on ne connaît pas ce que c'est ni comment c'est, mais on connaît cependant que ce qui se voit au dehors n'est pas contraire à la vérité de ce qui est, c'est-à-dire que dans cette mesure d'intelligence on comprend qu'il n'y a pas à s'éloigner de ce qui est de foi à cause de ce qui se voit extérieurement. En ce sens, rien n'empêche, durant l'état de foi, d'avoir l'intelligence même des choses qui, par elles-mêmes, tombent sous la foi².

Cependant, une chose est de comprendre qu'il n'y a pas de raison valable pour s'éloigner de la foi, autre chose est de comprendre qu'il convient de s'engager volontairement dans cet acte humain qui consiste à croire. Un certain enseignement est donné à l'homme concernant ce qu'il doit croire et faire pour son salut. Par le don d'intelligence, l'homme comprend ce qui lui est enseigné et perçoit qu'il n'y a aucune raison de le rejeter ; toutefois, il n'atteint pas la vérité

1. *II^aIIae* q 8 a 1.

2. *II^aIIae* q 8 a 2.

même des réalités à croire. Aussi cette perception doit-elle être complétée par un jugement :

Il faut qu'on ait au sujet de ce qui est proposé à la foi un jugement droit au point d'estimer que l'on doit y adhérer et se détacher de ce qui est opposé. Ce jugement, quant aux réalités divines, relève du don de sagesse, quant aux réalités créées du don de science, quant à l'application aux oeuvres particulières, du don de conseil¹.

Le don de science est rattaché à la vertu de foi parce qu'il est tout spécialement chargé de discerner ce qui doit être cru de ce qui ne doit pas être cru, il se rapporte surtout à ces réalités créées que sont les énoncés. Mais notre adhésion n'est rendue parfaite que par le don de sagesse qui prend en considération non pas seulement les réalités créées mais les réalités divines elles-mêmes. À la suite de saint Augustin, saint Thomas, quand il parle de *res divinae*, pense d'abord aux trois personnes divines². Lorsque, à propos de ce qui nous est enseigné au sujet du Dieu trinitaire, nous jugeons que cela doit être cru, nous affirmons implicitement une correspondance entre ces énoncés et les réalités elles-mêmes. Et c'est là l'oeuvre propre du don de sagesse. Bien que rattaché à la charité, il joue un rôle déterminant pour affermir le croyant dans sa foi. Comment en effet celui-ci pourrait-il être mieux motivé qu'en jugeant que l'enseignement qu'il reçoit au sujet de Dieu correspond bien à la réalité ? Mais comment un tel jugement est-il possible alors que cette réalité divine et, par conséquent, la correspondance entre l'énoncé et la réalité, échappent au regard de l'homme ? On sait que, pour décrire ce don, Thomas parle de connaissance par connaturalité :

La sagesse suppose une certaine rectitude de jugement selon les raisons divines, mais cette rectitude peut survenir de deux manières. D'une part selon le parfait usage de la raison, d'autre part du fait d'une certaine connaturalité avec les choses à propos desquelles il convient de porter un jugement³.

1. *II^a II^{ae} q 8 a6.*

2. *I^a q 30 a 1.*

3. *II^a II^{ae} q45a2.*

La comparaison classique avec l'homme chaste qui juge sagement dans le domaine de la morale sexuelle nous laisse un peu sur notre faim. Car la charité, à la différence de la chasteté, nous met en relation avec autre chose qu'elle, en l'occurrence le Dieu trinitaire. Et c'est à propos de cette réalité divine qu'il convient de porter un jugement. En fait, dans un autre passage beaucoup moins cité que le précédent, Thomas a été conduit à parler d'une science des choses crues. Formule paradoxale sous sa plume !

Certes, les choses au sujet desquelles il y a foi sont des réalités divines et éternelles, cependant, cette foi est quelque chose de temporel dans l'esprit du croyant. C'est pourquoi savoir ce qui doit être cru appartient au don de science. Mais savoir les réalités crues (*scire res creditas*) elles-mêmes et en elles-mêmes par une certaine union à elles, cela relève du don de sagesse. Par là le don de sagesse répond davantage à la charité qui unit à Dieu l'esprit de l'homme¹.

Nous comprenons ainsi que, pour Thomas, le don de sagesse est en quelque sorte l'accueil par l'intelligence de cette présence divine qui est établie en nous par la grâce, c'est-à-dire de ce que la tradition nomme l'habitation des trois personnes divines en notre âme². De fait, jamais je ne pourrais juger l'enseignement qui m'est présenté comme conforme aux réalités divines si je n'avais une expérience de ces réalités. Il n'est pas nécessaire, pour qu'un tel jugement soit posé, que ces réalités soient objet d'une connaissance directe. Il suffit qu'elles disposent notre intelligence de telle sorte que nous puissions les reconnaître lorsqu'elles se présentent dans le champ de ce que nous pouvons voir et nommer.

Pour préciser ce qui vient d'être suggéré, une comparaison sera peut-être opportune. La disposition de respect nous montre en effet comment une attitude morale peut être analysée comme

3. *II^a II^{ae} q 9 a2 ad lum*

2. *I^a q 43 a5.*

3. Cette notion et l'analyse qui suit proviennent d'une étude à laquelle je me permets de renvoyer : « Penser la personne », *Nouvelle Revue théologique*, 1994, p. 679-700 et 862-873.

explicitation d'une découverte, grâce à autrui, de ce qui est déjà présent en nous. Il ne s'agit pas dans cette disposition des marques extérieures de respect que nous nous devons les uns aux autres selon la place qui nous est attribuée dans la communauté où nous vivons et les coutumes de ladite communauté, mais du sentiment que m'inspire autrui lorsque je perçois en lui un autre moi-même, une image de ce que je suis. Un tel sentiment est fondé sur notre commune appartenance à l'humanité. Jamais une telle disposition ne pourrait surgir si je n'étais pas déjà guidé par le sentiment de ma propre dignité d'homme ; et pourtant, sans la rencontre d'autrui, jamais je n'aurais pu prendre conscience de cette dimension spirituelle de mon existence. En effet, comment, en dehors de la rencontre interpersonnelle, pourrais-je demander que soit respectée en moi la dignité de la personne humaine ? La découverte de ma propre dignité est inséparable de la découverte de la dignité d'autrui. Dans le domaine de la foi, il en va de même. La mystérieuse présence des trois personnes divines en moi est inséparable de la rencontre de Dieu intervenant dans l'histoire humaine. La mission invisible du Fils de Dieu (*I^a q 43 a 5*) en mon âme me donne la possibilité de le reconnaître dans sa mission visible et historique, c'est-à-dire en Jésus de Nazareth. Mais en même temps, la venue historique me permet d'entrer en relation vivante avec le Fils de Dieu. De même qu'autrui est un miroir dans lequel je découvre ma propre dignité, de même l'enseignement salutaire est le miroir dans lequel je découvre que les trois personnes divines sont présentes en moi. Parce que le Dieu trinitaire habite en moi, je reconnais que l'enseignement salutaire me parle de lui. Mais sans cet enseignement, jamais je n'aurais pu nommer et désigner chacune des trois personnes. L'énoncé ne remplace pas la relation vivante à la réalité, mais il m'est donné comme un moyen pour grandir dans cette relation.

Au long de cette analyse, nous sommes-nous éloignés de la pensée de Thomas ? Il est permis de penser que nous nous en sommes plutôt rapprochés lorsque nous découvrons que Thomas, commentant l'épître aux Hébreux (11, 1), définit ainsi la foi en *II^a II^{ae} q 4 a 1* :

La foi est une disposition de l'esprit (*habitus mentis*) par laquelle la vie éternelle est commencée en nous et faisant en sorte que l'intellect donne son adhésion à ce qui n'est pas évident (*faciens intellectus assentire non apparentibus*).

Cette ébauche de la vie éternelle n'est autre que la présence des personnes divines que, durant notre vie terrestre, nous ne pouvons pas voir telles qu'elles sont, mais qui se manifestent quand même en disposant notre esprit de telle sorte que nous soyons inclinés à donner notre adhésion, non seulement aux énoncés, mais aux réalités que ces énoncés désignent, c'est-à-dire les personnes divines elles-mêmes. Dieu, source et terme de notre foi, se manifeste à nous par cette disposition spirituelle qui suscite non seulement l'adhésion de foi, mais encore les perceptions et les jugements qui soutiennent et accompagnent cette adhésion.

Sous la conduite de l'Esprit

Il apparaît ainsi que l'Esprit de Dieu conduit l'esprit de l'homme pour que celui-ci persévère dans son adhésion à l'enseignement salutaire. Assurément cette influence de l'Esprit est principalement d'ordre affectif et volontaire : notre foi est portée par le désir de croire, elle est formée par la charité. Mais ce dynamisme volontaire n'est pas aveugle. Il est lui-même orienté et soutenu par une activité de l'intelligence. Thomas nous permet de comprendre comment cette activité est en même temps la nôtre et celle du Saint-Esprit agissant en nous. Elle est vraiment la nôtre car les dons sont créés en nous : ils perfectionnent réellement notre intelligence, ils respectent et prolongent la démarche naturelle de celle-ci. Nous avons vu que, pour Thomas, les quatre dons d'intelligence, de science, de sagesse et de conseil ne sont rien d'autre que le déploiement du *lumen fidei*. Or notre auteur avait bien précisé, en commençant l'exposé de sa réponse en *I^a II^{ae} q 108 a 1*, que « connaître la vérité c'est faire usage (usus) d'une lumière intellectuelle ». La lumière surnaturelle qui nous est donnée va plus loin que la lumière naturelle de notre raison, mais il nous appartient d'en faire

usage, comme de la lumière naturelle de la raison. Par ses dons, le Saint-Esprit a prise sur nous, mais c'est à nous qu'il revient de lui donner prise. Nous sommes ainsi conduits dans un domaine que nous ne pouvons atteindre par la lumière naturelle de notre raison. Le Saint-Esprit, de façon discrète mais efficace, vient constamment à notre secours, non pas en nous fournissant on ne sait quel argument péremptoire, mais en inspirant sans cesse les perceptions et les jugements nécessaires pour stimuler notre foi et soutenir notre fidélité. Cette vitalité intellectuelle du croyant est indéfiniment variée selon les cultures et les tempéraments. Elle est adaptée en permanence en fonction de l'âge, de l'expérience et des besoins de chacun.

Soulignons pour terminer le rôle fondamental reconnu par saint Thomas au don de sagesse. En étant à l'origine du jugement qui motive notre foi et nous conduit au-delà des énoncés vers les réalités que ces énoncés désignent, ce don se révèle comme l'effet et le signe de la présence divine en notre âme. En mettant en valeur l'importance de ce don, et en soulignant que par lui l'intelligence parvient au point le plus élevé qu'elle puisse atteindre durant la vie terrestre, Thomas rejoint l'enseignement de saint Paul cité en exergue de cette étude. Puisse le Dieu et Père de Jésus-Christ répandre sur nous cet esprit de sagesse et faire grandir en nous la vie éternelle !

Laurent Sentis, né en 1950. École polytechnique. Prêtre du diocèse de Nanterre en 1979. Docteur en théologie. Professeur de théologie morale au séminaire de Toulon. A publié : *Saint Thomas d'Aquin et le Mal*, Paris, 1992, et divers articles de théologie morale dans *Résurrection*, *la Nouvelle Revue théologique*, *Le Supplément*, *Éthique*, *la Revue des sciences philosophiques et théologiques*.

Andreas WOLLBOLD

L'expérience de foi de Thérèse de Lisieux

« **LE** DOUTE n'était pas possible, déjà la Foi et l'Espérance n'étaient plus nécessaires, l'amour nous faisait trouver sur la terre Celui que nous cherchions » : c'est ainsi que Thérèse rend compte des entretiens (« épanchement de nos âmes ») qu'elle avait à quatorze ans avec sa sœur Céline¹. Dix ans plus tard, les brouillards où se trouve sa foi sont si profonds, écrit-elle, qu'« ils pénètrent dans mon âme et l'enveloppent de telle sorte qu'il ne m'est plus possible de retrouver en elle l'image si douce de ma Patrie, tout a disparu² ». C'est entre ces deux extrêmes que se déploie le cheminement de la sainte de Lisieux dans la foi : d'un côté une foi qui débouche déjà tout entière sur l'expérience de Dieu, de l'autre une foi qui ne franchit le mur la séparant de Dieu que dans l'effort pour « chanter simplement ce que JE VEUX CROIRE³ ». Aussi bien peut-on comprendre ces deux pôles comme les deux mouvements fondamentaux de sa foi : son entrée personnelle dans la foi de l'Église, et la mise à

1. « Manuscrit autobiographique dédié à Mère Agnès de Jésus », 1895 (abrégé ci-après : Ms A), 48 r., voir G. GAUCHER, *Thérèse Martin. Histoire d'une vie*, Éd. du Cerf, 1982.

2. « Manuscrit autobiographique dédié à Mère Marie de Gonzague », 1897 (abrégé ci-après : Ms C), 6 v.

3. MsC7v.

l'épreuve de cette même foi dans une solitude toujours croissante devant Dieu. Nous exposerons successivement ces deux mouvements, puis nous tenterons de les interpréter.

Entrée dans la foi de l'Église

Dès la petite enfance, Thérèse a reçu la foi de l'Église de la manière la plus harmonieuse qui se puisse imaginer. En témoigne le souvenir qu'elle a de son père :

Rappelle-toi que dans le belvédère.
Tu l'asseyais toujours sur tes genoux
Et murmurant alors une prière
Tu la berçais par ton refrain si doux
Elle voyait du Ciel un reflet sur ta face
Quand ton regard profond se plongeait dans l'espace
Et de l'éternité
Tu chantais la beauté
Rappelle-toi ¹ ! ...

Apprendre les choses de la foi, c'est pour elle prendre part à ce qui constitue l'univers de son père : un univers qui va de soi et qui est empreint d'une beauté profonde. Quant à la prière avec sa mère, Hans Urs von Balthasar touche juste en disant : « *Maman est l'atmosphère de l'amour, elle est avant tout l'atmosphère dans laquelle on prie [...]. Alors que la mère est absente, il apparaît clairement que l'on a toujours prié avec la mère, dans la mère, de même qu'on prie tout naturellement dans une église* ². » Tout comme Thérèse doit la vie à ses parents, elle est redevable à la communauté familiale de la croissance filiale de sa foi. Tout se passe comme si sa filiation naturelle se transposait sans rupture de continuité en filiation surnaturelle. L'intimité au sein de la famille et la foi semblent se confondre l'une avec l'autre.

1. *Les Cinquante-Quatre poésies de Thérèse*, numérotation de l'édition du centenaire, 1979 (abrégé ci-après : PN) 8, 7.

2. Hans Urs VON BALTHASAR, *Thérèse de Lisieux, histoire d'une mission*, trad. fr. Apostolat des Éditions, Paris, 1973, p. 137-138.

Très vite, cette attitude d'accueil s'approprie aussi l'aspect objectif de la foi de l'Église. A l'école, les matières préférées de Thérèse sont le catéchisme et l'histoire sainte, et à la maison, on prépare les offices religieux à l'aide de *L'Année liturgique* de Dom Prosper Guéranger. C'est ainsi que fusionnent très tôt l'enseignement de la foi et sa traduction dans la vie personnelle.

Il semble qu'il n'en aille pas pour Thérèse comme pour la plupart des gens. Alors que chez eux la foi grandit peu à peu, sa foi à elle provient d'une plénitude : « *moi qui suis toujours avec lui* ¹ ». À l'arrière-plan de cette parole, on ne peut pas ne pas penser à l'unité du Fils avec son Père telle qu'elle apparaît dans la réponse à Philippe : « *Ne crois-tu pas que je suis dans le Père et que le Père est en moi ?* » (Jean 14, 10.) Effectivement, Thérèse peut affirmer son union avec Dieu : « *Je crois n'avoir jamais été trois minutes sans penser à lui* ². »

Presque à l'insu des autres, elle développe une prédilection pour l'oraison, qui commence avec ses jeux pieux d'enfant, sa contemplation de l'océan près de Trouville, en passant par sa prière contemplative dans la chapelle de l'abbaye ou même dans son lit, pour aboutir à l'expérience vécue à l'occasion de sa première communion (« *ce n'était plus un regard, mais une fusion* »). Ses intuitions théologiques font elles aussi penser au jeune Jésus au Temple ³, par exemple quand elle explique la toute-puissance de Dieu ou quand elle n'accepte

1. Ms A 84 r. Thérèse fait allusion à la parabole de l'Enfant prodigue et à la parole du Père au fils aîné : « *Toi, mon enfant, tu es toujours avec moi* » (Luc 15, 31).

2. *Procès de l'ordinaire*, 1910-1911 (abrégé ci-après : PO), p. 246. Voir l'article de Louis MENVIELLE, « Le Regard de foi qui provoque la miséricorde », dans *Thérèse de l'Enfant-Jésus, Docteur de l'Amour*, centre Notre-Dame-de-Vie, Venasque, Éditions du Carmel, 1991, p. 201-236, et en particulier p. 203-206.

3. « *Ah ! Si des savants ayant passé leur vie dans l'étude étaient venus m'interroger, sans doute auraient-ils été étonnés de voir une enfant de quatorze ans comprendre les secrets de la perfection, secrets que toute leur science ne leur peut découvrir, puisque pour les posséder il faut être pauvre d'esprit !...* » (Ms A 49 r.)

pas l'idée que les enfants qui meurent sans baptême n'aillent pas au ciel¹.

Mais de douloureuses séparations – mort prématurée de sa mère, entrée au carmel de ses sœurs Pauline et Marie – créent dans cette harmonie des déchirures qui opprimeront gravement l'âme de Thérèse jusqu'à la nuit de Noël 1886. D'ailleurs sa foi courait depuis longtemps le risque de ne s'épanouir qu'à l'intérieur du milieu familial, sans pouvoir se confirmer, par exemple, dans la compagnie de ses camarades de classe. Elle n'avait pas encore trouvé sa stabilité personnelle, c'est pourquoi elle tendait à se confondre avec ceux qui lui étaient proches, tout en se retirant presque complètement du monde. Derrière ces séparations extérieures, il y a d'ailleurs un problème inhérent à la foi de son époque, trop liée à des conditionnements moraux. Cela se manifeste d'une manière presque cruelle dans les retraites de l'abbé Domin à l'abbaye (1884-1885) : on y propose aux élèves des considérations implacables sur les dangers du péché mortel, de l'enfer et de la communion sacrilège². Malgré toute la délicatesse de sentiment qui prévaut à l'intérieur de la famille Martin, on y trouve aussi des traces de cette piété bourgeoise qui relie ensemble l'amour et l'ordre. Ce n'est qu'en dépassant de telles conceptions que Thérèse pourra trouver sa petite voie.

Nous savons enfin que la psychologie de Thérèse était profondément blessée par la séparation d'avec sa mère, de sorte que la recherche d'une sécurité maternelle et la crainte de perdre cette sécurité étaient le moteur principal de sa vie. C'est ici qu'intervient la grâce de Noël 1886, la faisant sortir des régressions du « *cercle étroit*³ » pour la mener au cœur du

monde dont elle s'était retirée jusque-là. Maintenant, elle éprouve « *un désir extrême de savoir*¹ » et, dans le criminel Pranzini, elle découvre un véritable monde inversé, celui du mal. Derrière ces évolutions psychologiques et sociales apparaît le dynamisme propre de sa foi, qui, sortant de l'harmonie familiale où elle a grandi, se fraie un chemin dans le monde et y confirme sa solidité.

Confirmation de la foi

Dans la foi de Thérèse, c'est alors la distance entre Dieu et la créature qui ressort de plus en plus : « *Nous cheminons dans la foi, non dans la claire vision* » (2 Corinthiens 5, 7). Par rapport à Dieu, cette distance se traduit pour Thérèse par la prise de conscience toujours plus forte que sa foi ne lui appartient pas. Quand elle est dans l'incertitude sur le sourire de la Vierge, dans les scrupules qui s'emparent d'elle dès sa deuxième communion, après l'audience de Léon XIII, dans la sécheresse de sa prière au Carmel, la veille de sa profession, dans les années de maladie de son père, et enfin dans la longue nuit de la foi des dix-huit derniers mois de sa vie, Thérèse prend conscience de ses « *mains vides*² ». L'idée, habituelle à son époque, de la vie comme « *exil* » s'y concrétise durement. Auparavant, l'intimité de Thérèse enfant avec Dieu avait de quoi étonner ; maintenant, on a presque peur en la voyant repoussée toujours plus loin de Dieu : « *Faut-il tant aimer le Bon Dieu et la Sainte Vierge et avoir ces pensées-là*³ ! » Quoi qu'il en soit de la relation filiale à Dieu que Thérèse a vécue, il y a là un élément nouveau dans son expérience de foi, et elle utilise pour en rendre compte son mot clef, « *petit* ». En effet, dans toutes ses périodes de sécheresse, le tunnel où elle s'avance, ses épreuves, ses maladies, elle se perçoit petite

1. Voir Ms A 10 r. et PO, p. 547: « *Elle ne pouvait admettre (elle avait alors 9 ans) que les enfants morts sans le baptême fussent privés de la vue de Dieu. Elle aurait voulu aussi que Dieu convertît tous les pécheurs puisqu'il le pouvait.* »

2. THÉRÈSE DE L'ENFANT-JÉSUS ET DE LA SAINTE-FACE, *Œuvres complètes*, Éd. du Cerf-DDB, 1992, p. 1199-1202.

3. Ms A 46 v. II n'est pas rare, en effet, que des enfants qui ont perdu très tôt leur mère se retrouvent prisonniers de relations de substitution trop étroites et n'accèdent à l'autonomie que par une rupture soudaine de ce lien.

1. Ms A 46 v. C'est aussi le moment où elle s'ouvre à la théologie d'un Arminjon, qui joint l'amour des lettres au désir de Dieu.

2. *Les Vingt et Une prières de Thérèse*, numérotation de l'édition du centenaire, 1988, 6 : « *Acte d'offrande à l'Amour miséricordieux* ».

3. « *Carnet jaune* » de Mère Agnès de Jésus (abrégé ci-après : CJ), 10.8.7.

et pauvre. Ses désirs de sainteté n'en diminuent pas pour autant. Mais elle sent que cette distance ne peut être surmontée qu'à partir de Dieu : « *En effet le propre de l'amour étant de s'abaisser [...] en descendant ainsi le Bon Dieu montre sa grandeur infinie*¹. »

Dans cette distance, l'amour de Thérèse voit s'ouvrir un espace pour le monde (au sens johannique du monde loin de Dieu) : elle quitte la sécurité d'un monde fermé et se fraie un chemin au-dehors. Cette poussée vers l'extérieur s'élargit de plus en plus : tout d'abord en direction des « *âmes de mes sœurs*² », puis de la prière pour les prêtres et les pécheurs, puis expressément de la mission universelle dans son manuscrit B, et jusqu'à une identification avec les pécheurs, exprimée dans le « *nous* » indifférencié du manuscrit C : « *Ayez pitié de nous Seigneur, car nous sommes de pauvres pécheurs*³ ! » Seule la notion de *substitution* peut rendre compte d'une telle expérience.

Le prix à payer est élevé. La sécurité a fait place à la « *solitude du saint, incompris, méconnu, qui vit à un tout autre niveau que son entourage* ». Thérèse, qui a commencé son itinéraire dans une si grande harmonie avec son milieu, ne tarde pas à affirmer que Dieu l'« *instruisait en secret*⁵ ». Face à cela, les livres de méditation de son temps la laissent de glace. Elle ne se dérobe pas pour rendre compte de sa foi devant des prêtres et devant ses sœurs, mais l'accord d'autrefois avec son milieu est de plus en plus difficile à rétablir. Cette fissure minuscule qui s'annonçait déjà très tôt apparaît en pleine lumière dans l'épreuve de sa foi. Céline s'en souvient en ces termes :

Quelquefois, elle semblait laisser échapper son douloureux secret, et, au milieu d'une conversation tout à fait étrangère à ce sujet, elle me disait d'un ton angoissé : « Est-ce qu'il y a un

1. MSA3r.

2. PN 17, 8, 4.

3. Ms C 6 r., d'après Luc 18, 13.

4. Guy GAUCHER, « Comment est-on canonisé ? ou la solitude des saints », *La Vie spirituelle* 126 (1972), n° 590, p. 335-346 (345).

5. Ms A 33 v.

Ciel ?... Parlez-moi du Ciel... » J'essayais de lui dire toutes sortes de belles choses sur le Ciel et le Bon Dieu, j'aurais voulu m'épancher avec elle, hélas ! mes paroles ne trouvaient pas d'écho. Parfois, j'étais interrompue par un « Ah ! » désolé, mais le plus souvent il fallait changer de conversation, car mes propos semblaient augmenter sa torture¹.

Dans les derniers mois de sa vie, la foi de Thérèse se rapproche ainsi toujours plus de la passion du Christ, qui conclut son discours d'adieu par ces paroles : « *Vous me laisserez seul. Or je ne suis pas seul, parce que le Père est avec moi* » (Jean 16, 32). Non que Thérèse impute son état d'abandon à une faute de ses sœurs : elle a toujours, au contraire, reconnu leur sollicitude pleine de charité. Il s'agit simplement d'une évolution intérieure à sa foi en direction de l'imitation du Christ. Mais si elle partage sa déréliction, elle partage aussi son expérience de la proximité du Père : « *Le Père est avec moi.* » Dans sa nuit de la foi, elle affirme : « *Mon âme malgré ses ténèbres est dans une paix étonnante*². » Ce n'est donc pas le volontarisme qui la fait persister dans la foi jusqu'à écrire le *Credo* avec son propre sang, mais bien plutôt l'épreuve décisive de la « *petite voie* ». En effet, si la nuit de la foi et la maladie font qu'elle se sent toute petite, la paix qui l'habite l'aide à se savoir plus que jamais dans les bras du Père.

Sa solitude lui permet aussi de pénétrer plus avant dans la *communio* de l'Église. C'est au beau milieu de la nuit de la foi

1. *Conseils et souvenirs*, Éd. du Cerf, 1988, p. 148. Voir CJ 23.7.2 + a.

2. CJ 24.9.10 – « *Mon cœur est paisible comme un lac tranquille ou un ciel serein* » (*Correspondance générale*, lettre 245, Paris, 1972-1974). « *J'ai beaucoup souffert depuis que je suis sur la terre, mais si dans mon enfance j'ai souffert avec tristesse, ce n'est plus ainsi que je souffre maintenant, c'est dans la joie et la paix, je suis véritablement heureuse de souffrir* » (Ms C 4^v). « *Cependant les ténèbres de son âme ne lui enlevaient pas son sourire et son aimable simplicité* » (sœur Agnès de Jésus, citée d'après Emmanuel RENAULT, *L'Épreuve de la foi. Le combat de Thérèse de Lisieux*, Paris, Éd. du Cerf-DDB, p. 117). Cette paix ne l'a jamais abandonnée : « *Depuis sept ans et demi cette paix intime est restée mon partage, elle ne m'a pas abandonnée au milieu des plus grandes épreuves* » (Ms A 69 y).

qu'elle prononcera sa grande parole : « *Dans le cœur de l'Église, ma Mère, je serai l'Amour*¹. » Elle découvre aussi dans ses derniers mois sa « *mission de faire aimer le Bon Dieu comme [elle] l'aime, de donner [sa] petite voie aux âmes*². » Et si dans sa petite voie « *il y en aura pour tous les goûts, excepté pour les voies extraordinaires*³ », n'est-ce pas un signe que Thérèse est complètement revenue, dans la communion des saints, de toutes les idéalizations d'autrefois qui la campaient en « privilégiée » et en « être angélique » ? C'est enfin en 1897 qu'elle découvre le sens de la charité fraternelle et le principe de la communion ecclésiale, en vertu de laquelle « *tout ce qui [lui] appartient, appartient à chacun d'eux [les frères missionnaires], [elle sent] bien que le Bon Dieu est trop bon pour faire des partages*⁴ ». On voit qu'il ne s'agit plus seulement, comme dans son enfance, de l'accord total avec la foi reçue de l'Église, mais d'une foi qu'elle rend à l'Église enrichie de toute son expérience. Ce mouvement de restitution est l'accomplissement de sa foi. Comme dans la parabole des talents, elle rend le double de ce qu'elle a reçu et laissé grandir dans l'épreuve de sa solitude.

Pour interpréter l'itinéraire de foi de Thérèse

Dans un travail récent⁵, j'ai tenté de suivre systématiquement l'épanouissement de la foi de Thérèse. La notion de *nouvelle mystagogie* élaborée par Karl Rahner m'a permis de rendre compte de la connexion entre la foi objective de l'Église et sa traduction subjective. J'ai parlé, à ce propos, des *trois étapes mystagogiques* : le *donné*, l'*expérience* et le *renouvellement*. Selon ce schéma, l'*expérience* subjective de Dieu (c'est-à-dire l'appropriation personnelle de la foi, mais, note

1. MsB3 v.

2. CJ 17.7.

3. CJ 9.8.2.

4. Ms C 33 v.

5. Andreas WOLLBOLD, thèse de doctorat publiée sous le titre *Therese von Lisieux. Eine mystagogische Deutung ihrer Biographie* (« Studien zur systematischen und spirituellen Theologie » n° 11), Würzburg, Echter, 1994.

Thérèse, pas nécessairement la « *jouissance de la foi* ») grandit à partir du *donné* de la foi de l'Église, pour se parachèver lorsque le croyant est rendu capable de mettre son expérience de foi au service du *renouvellement* de l'Église. En d'autres termes : nous avons là, sur le plan existentiel, ce qui se faisait sur le plan liturgique dans la catéchèse de la primitive Église, avec la *traditio* et la *redditio symboli*. Dans chaque existence s'entrecroisent un mouvement de « réception » et un mouvement de « reddition », d'engagement de la foi : le premier part du *donné* pour rejoindre l'*expérience*, le second part de l'*expérience* pour déboucher sur le *renouvellement*. Ce qui vaut de tout chrétien dans son itinéraire de foi prend chez Thérèse des accents particuliers, comme nous l'avons indiqué dans les deux points précédents.

Tout d'abord, Thérèse nous fait voir dans cet itinéraire une croissance dans la filiation divine. De diverses manières, nous avons déjà laissé entendre que la foi de Thérèse se développait comme une assimilation au Christ, le Fils du Père. C'est donc comme une imitation dans la créature du mouvement d'incarnation du Fils. De même que le Fils provient du « *sein du Père* » (Jean 1, 18) et fait son entrée dans un monde qui ne le reçoit pas, de même Thérèse manifeste que le croyant, après avoir reçu la filiation divine, est entraîné avec le Christ au cœur du monde pour porter ses fardeaux. Et de même que le Fils, malgré la séparation d'avec son Père et jusqu'au cri d'abandon sur la croix, ne perd pas son unité avec lui, de même le croyant, dans sa petitesse et sa pauvreté, conserve une paix qui n'est pas « *comme le monde la donne* » (Jean 14, 27).

On constate aussi chez Thérèse une unité de fond entre foi, espérance et charité. Tandis que sa foi se développe à l'intérieur de sa relation à ses parents, on y trouve deux constantes :

D'une part, elle ne grandit que dans la charité, car la transmission de la foi n'est pas une simple information sur un univers étranger ; elle est l'explicitation de la filiation divine offerte dans le baptême. Cette relation ferme et indestructible à Dieu marque tout l'itinéraire de foi de Thérèse. « *Confiance* » et « *amour* » ne sont que la conséquence de sa foi. S'il lui arrive de chercher dans l'Écriture une nourriture pour sa foi,

c'est toujours pour renforcer la conscience de sa filiation divine. La découverte de la « *petite voie* », par exemple, se fait à partir des deux paroles scripturaires « *Si quelqu'un est tout petit, qu'il vienne à moi* (Proverbes 9, 4) et « *Comme une mère caresse son enfant, ainsi je vous consolerais, je vous porterai sur mon sein et je vous balancerai sur mes genoux* » (Isaïe 66, 13.12) ¹. À l'inverse, c'est la charité qui porte la foi lorsqu'elle est dans la nuit. Ce qui la rend capable de repousser les voix qui lui suggèrent de ne plus croire, c'est de savoir que seule est vraie sa relation d'amour au Père.

D'autre part, Thérèse vit constamment sa foi sous le signe de l'espérance. La foi n'est pas une relation entre des égaux, aboutissant à un tranquille donnant-donnant. L'attitude qui caractérise Thérèse est au contraire celle des mains vides, et de l'espoir d'être comblée par celui qui aime ce qui est petit, pauvre et vide. Ce sens de la gratuité, de l'inattendu et de l'inépuisable dans le don de Dieu fait que la foi est aussi espérance. Et cette espérance s'ouvre au monde entier : si ce qui est possible à Dieu transcende la petitesse humaine, il n'y a plus de limites pour sa miséricorde. C'est ainsi que Thérèse voulut placer à la fin de son manuscrit cette remarque : « *Dites bien, ma Mère, que, si j'avais commis tous les crimes possibles, j'aurais toujours la même confiance, je sens que toute cette multitude d'offenses serait comme une goutte d'eau jetée dans un brasier ardent* ². » Cette espérance pour le monde, qui va jusqu'à prendre la place des pécheurs, à s'asseoir à leur table – en un temps où l'on soulignait fortement les frontières entre Église et monde ! –, voilà sûrement le testament le plus magnifique laissé par Thérèse. On peut lui appliquer le mot de Péguy : « *Mais l'espérance, dit Dieu, voilà ce qui m'étonne moi-même / Ça c'est étonnant. Que ces pauvres enfants voient comme tout ça passe et qu'ils croient que demain Ça ira mieux*³. » Qu'on se garde cependant de

1. MsC3r.

2. CJ 11.7.6.

3. Charles PÉGUY, *Le Porche du mystère de la deuxième vertu*, dans *OEuvres poétiques complètes*, « Bibliothèque de la Pléiade », NRF Gallimard, 1975, p. 534.

confondre cette espérance avec un simple optimisme du salut ! De même que Jésus, dans sa passion, doit accepter de ressentir l'éloignement le plus extrême d'avec son Père, de même Thérèse doit pénétrer profondément dans la nuit pour acquérir la certitude que même là, l'amour de Dieu est à l'oeuvre pour ses frères incroyants :

Notre Seigneur au jardin des Oliviers jouissait de toutes les délices de la Trinité, et pourtant son agonie n'en était pas moins cruelle. C'est un mystère, mais je vous assure que j'en comprends quelque chose par ce que j'éprouve moi-même¹.

Ultimement, la foi accepte donc pour les autres la privation de la proximité de Jésus. La Vierge Marie est pour Thérèse le modèle de cette acceptation : « *Et tu consens pour nous à t'éloigner de Lui* ². » Ce qui compte pour la foi, ce n'est donc pas de ressentir l'intimité de Jésus, pas davantage des révélations et des expériences particulières, mais la fidélité à l'amour de Dieu jusque dans la dérélition :

Et si tu me délaisses
Ô mon divin trésor, Pri-
vée de tes caresses Je
veux sourire encor.

En paix je veux attendre
Doux Jésus, ton retour
Et sans jamais suspendre
Mes cantiques d'amour¹.

Achevons sur une perspective pastorale. L'existence et la doctrine de Thérèse font mieux comprendre la crise actuelle de la transmission de la foi. Dans une « *société sans pères* ⁴ »,

1. CJ 4.7.4, d'après une pensée de Lamennais.

2. PN 54, 22.2. Déjà, dans l'épisode du recouvrement au Temple (Luc 2, 41-50), Jésus veut, selon Thérèse, que « *sa Mère/soit plongée dans la nuit, dans l'angoisse du cœur* » (PN 54, 16, 1-2). Thérèse y consent pour elle-même et répond par des paroles où la foi se fait espérance : « *Il peut bien se cacher, je consens à l'attendre/Jusqu'au jour sans couchant où s'éteindra ma foi...* » (PN 54, 16, 7-8.)

3. PN 52, str. 14-15.

4. Titre d'un ouvrage d'Alexander MITSCHERLICH, *Die vaterlose Gesellschaft*.

la foi chrétienne sera toujours en danger, parce qu'elle ne s'apprend que de manière filiale. Il n'en sera que plus nécessaire de rechercher toujours deux conditions pour la foi commençante : d'abord, que le *donné* soit transmis dans un cadre qui favorise des relations de confiance et d'amour (famille, communauté, mouvements...). Certes, ces commencements n'auront pas toujours l'harmonie qu'a connue Thérèse, et ce n'est d'ailleurs pas souhaitable si l'on songe à l'ombre que son désir d'identification avec son milieu a projetée sur son enfance. En tout état de cause, ni les énoncés de foi, ni le réseau des relations ne doivent se refermer sur eux-mêmes : ils doivent conduire un jeune croyant à une *expérience* de plus en plus profonde de Dieu (en persistant, au besoin, dans la fidélité au long .de périodes de sécheresse !), et par cette expérience, à la prise de conscience personnelle de sa relation filiale à Dieu. Ce qui authentifiera cette expérience, c'est la capacité de demeurer attaché à l'amour de Dieu, même lorsqu'on ressent son éloignement au milieu du monde, que ce soit dans une épreuve personnelle ou en portant sa part du manque de foi des autres. Ce n'est qu'à cette condition que le croyant pourra contribuer au *renouvellement* de l'Église par les fruits qu'aura produits son expérience de Dieu.

Andreas Wollbold, né en 1960. Ordonné prêtre en 1984 pour le diocèse de Trèves. Thèse de doctorat en théologie sur la lecture mystagogique de la vie de Thérèse de Lisieux. Trois études publiées en français sur les *Poésies*, les *Récréations pieuses* et la *Correspondance* de Thérèse (*Vie thérésienne*, n° 137, janvier-février-mars 1995).

Leo SCHEFFCZYK

Le martyr et la confession de la foi

La FOI, la profession de foi et le martyr (qui témoigne du mépris de la mort) sont des grandeurs coextensives, c'est-à-dire mutuellement liées, se déployant à partir de la foi elle-même, qui s'affirme et se réalise au degré le plus élevé dans sa propre profession et dans le témoignage du sang. À cet égard, la parenté entre la foi et sa profession est relativement compréhensible, alors qu'en revanche la liaison intime entre la foi et le martyr ne paraît pas aussi déterminante. Mais la relation entre la foi et sa profession n'est pas non plus une donnée aussi incontestable qu'on pourrait le penser, surtout si l'on considère la place de la foi à notre époque.

Besoin et nécessité de la profession de foi

Les idées sur la profession et le martyr ne se trouvent pas aujourd'hui au centre de la conscience chrétienne, bien qu'une époque ait rarement été aussi riche, en matière de témoignage de la foi et du sang, que la fin de notre XX^e siècle. Il y a bien des raisons à cette apparente déficience. C'est ainsi que les mots « profession » ou « confession » suscitent une association d'idées avec le

« confessionnalisme ¹ », auquel se relie l'effet d'une démarcation, d'une autoprotection et d'un manque d'ouverture de la part de l'Église vis-à-vis des autres religions et communautés de croyance. Le maintien d'une profession spécifique semble aussi contredire la disposition au dialogue, la reconnaissance réciproque et l'engagement œcuménique. La certitude associée à la profession de sa propre foi sera jugée comme une fausse sécurité, allant à l'encontre du caractère aventureux de la foi, et rejetée aux frontières du fondamentalisme. Le moment où il convient à toute profession de défendre la vérité sera confondu avec une inquiétante apologétique. Finalement, c'est la revendication même de la vérité, attachée à toute profession, qui finit par être récusée, au nom de l'idée fondamentale, largement répandue, selon laquelle « toute vérité est authentique ». D'autre part, le caractère absolu de la vérité exige, de la part des hommes, un jugement rigoureusement sans appel, qui sera considéré comme une prétention insupportable dans le contexte du relativisme ambiant ².

Certes, il ne faut pas méconnaître qu'aujourd'hui une forme déterminée d'engagement chrétien concret et public est l'objet d'une haute estime, et d'ailleurs fréquemment réalisée : il s'agit de l'engagement pour un monde meilleur et plus juste, dont le développement correspond aussi aux aspirations du christianisme et du chrétien. Mais, strictement parlant, il ne s'agit pas dans cet engagement de la profession de foi elle-même, de son contenu le plus intime et de sa véracité, mais de son implication dans le monde et dans la société. Il s'agit bien d'une conséquence importante de la foi, mais qui ne s'identifie pas à la Révélation ou à la croyance dans le salut. Il apparaît à cet égard que l'engagement vis-à-vis du

1. K. LEHMANN, *Communauté de foi et profession. Réflexion théologique sur la confessionnalité de l'enseignement de la religion : témoignage de la foi, formation de la communauté. Réflexions et prises de positions*, Fribourg-en-Brisgau, 1993, p. 579.

2. Kierkegaard est un défenseur plus moderne de cet absolutisme : « *Le chrétien et l'absolu sont sans appel, un absolu sans regard en arrière. Le Christ dit : « Laissez les morts enterrer leurs morts »* (Journal n° 3, p. 75).

monde peut être aussi bien assumé par les non-chrétiens, et que souvent son mode d'action, en tant que résultat d'un engagement chrétien, ne se différencie pas de phénomènes extérieurs ; c'est pourquoi le chrétien ne connaîtra pas d'opposition dans ce domaine. De plus, en tant que telle, l'action du chrétien dans le monde – à laquelle il ne peut se dérober – ne peut pas représenter encore une profession formelle et directe, bien que, pour lui-même, il ait à la comprendre et à la vivre comme telle. Mais, pour fonder et légitimer cette compréhension, le chrétien qui s'éprouve dans son travail au monde a besoin de fonder son attitude sur une profession de foi particulière et formelle ; cette profession ne peut avoir sa source dans une opinion privée ou dans une conviction personnelle, mais doit être la profession de foi de l'Église telle que le Christ la lui demande, comme le fait comprendre l'épître aux Hébreux : « *Gardons indéfectible la confession de l'espérance, car celui qui en a donné la promesse est digne de confiance* » (Hébreux 10, 23).

Les tendances qui conduisent à relativiser la profession exercent également une influence profonde sur la compréhension du martyre et de l'acte radical de la confession de foi que constitue le don total de la vie. À la vérité, aujourd'hui, on ne peut généralement pas nier l'intérêt et la considération portés aux aspects historiques d'une mise en péril héroïque de sa vie au nom de la foi (pensons à la haute estime dans laquelle sont tenus des chrétiens tels que Maximilien Kolbe, Dietrich Bonhoeffer ou Édith Stein). Mais la question est de savoir si, d'ordinaire, cette reconnaissance n'est pas liée plutôt à l'émotion suscitée par une tragédie personnelle (ce qui passe à côté de la vraie nature du martyre chrétien) ou à l'étonnement que provoque le témoignage de l'héroïsme humain (que les martyrs de l'Église ne revendiquaient pas directement pour eux, car ils concevaient le martyre comme une grâce qui se manifeste en cas de faiblesse ¹). C'est pourquoi les chrétiens ne devaient pas inciter au

1. Cyprien de Carthage (mort en 280) met l'accent sur ce point : « *Lui-même [le Christ] lutte en nous, lui-même combat à notre côté.* »

martyre ¹. Il manque l'élaboration et l'intériorisation chrétiennes et théologiques du phénomène, en tant qu'il est lié au salut du monde, au développement du royaume de Dieu et de l'Église, aussi bien qu'à l'empreinte de la vie personnelle. Viennent alors les habituels obscurcissements atmosphériques de la réalité du martyr, par le désaveu de sa spécificité chrétienne, ou sous le prétexte que l'Église persécutée persécutait elle-même d'autres groupes, ou encore par la question de savoir si le Dieu d'amour pouvait demander aux hommes le martyr ².

L'Église, qui ne peut inconsidérément faire fi de ces objections, maintient cependant que la profession qui conduit au témoignage du sang est nécessaire au salut. Elle considère même le martyr, dans le concile Vatican II, comme un « *moyen de salut pour l'athéisme* » et précise : « *C'est un témoignage éclatant de cette foi que la foule des martyrs ont donné et donnent encore aujourd'hui* ³. »

La profession, structure de la foi

Il est clair, *a priori*, que foi et profession vont de pair. La constitution conciliaire de l'Église sur la foi en a apporté une confirmation simple et concrète, en commençant par cette affirmation : « *Credimus et confitemur* (Nous croyons et nous confessons ⁴). » On ne peut séparer foi et profession l'une de l'autre, si l'on ne veut pas en arriver à les défigurer l'une et l'autre. Une foi qui prétendrait éluder sa profession atteint son propre désaveu et perd sa vertu de salut (voir les paroles de Jésus dans Matthieu 10, 33) ; une profession qui ne

1. Voir les avertissements dans le *Martyre de Polycarpe*, 4 et dans les *Actes de Cyprien*, 1.

2. Voir le débat sur cette question dans *l'Encyclopédie théologique*, XXII, 2/3, 201 : « Martyre » (P. GERLETZ).

3. *Gaudium et spes*, 21. Voir aussi *Lumen Gentium*, 42. *Unitatis Redintegratio*, 4.

4. DENZINGER-HONERMANN, *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Fribourg-en-Brisgau, 1991, p. 442, 490, 568, 790.

procède pas d'une foi véritable tombe sous le verdict du pharisaïsme (voir Matthieu 23, 3-7).

Il convient cependant d'établir une distinction entre foi et profession, pour rendre visible la singularité de leur liaison. Paul met le doigt sur une telle distinction lorsqu'il dit : « *Celui qui croit avec le cœur et qui professe avec la bouche obtiendra la justice et le salut* » (Romains 10, 10). Ici se trouve exprimé, par les réalités et les actes, le fait que la foi s'enracine d'abord dans le cœur, et y trouve son « lieu », dans ce qui constitue le centre personnel et existentiel de l'être humain. La foi est l'acceptation et la reconnaissance de la parole de Dieu dans l'action personnelle de l'homme qui obéit et qui décide (voir Romains 1, 5 ; Galates 3, 2-5). C'est l'événement intime qui survient entre Dieu – par Jésus-Christ – et l'homme, dans lequel l'homme répond affirmativement à la parole de Dieu.

Cet événement, qui naturellement se produit d'abord au sein de cet espace personnel, ne peut néanmoins demeurer dans cet espace intérieur et y rester enfermé. Le croyant doit traduire en paroles l'événement de sa conversion à la foi ; il doit lui prêter sa bouche et sa parole pour que se déploie toute sa puissance de salut. Il doit l'exalter par un signe visible et quasi sacramentel, ce qui se produit avec l'expression orale de la profession. L'emprise totale et irrécusable de la parole de Dieu sur l'homme se manifeste en premier lieu par une profession et un retentissement extérieur.

De ce point de vue, la profession n'est en rien un ajout externe à la foi, n'en est pas non plus un accessoire ni une adjonction contingente. Elle est plutôt la foi dans son devenir visible, sa quasi-incarnation et sa forme achevée. Elle est l'ascension de la foi vers sa maturité et sa plénitude. Et par cette plénitude la foi se rapproche de son essence.

Tout cela peut être éclairé par l'examen des professions de foi établies et exprimées par l'Église, et qui se trouvaient déjà sous forme d'ébauche dans le Nouveau Testament. Les thèses par lesquelles Paul interprète le contenu de « *l'Évangile selon son Fils* » (Romains 1, 3-4) et défend la résurrection du Christ (1 Corinthiens 15, 3-5), ou bien parle de

l'union du Père avec le Seigneur Jésus-Christ (1 Corinthiens 8, 6) sont déjà des professions exprimées par la tradition pré-paulinienne, professions qui confortent et renforcent la foi dans un noyau de formulations¹. Elles prennent leur sens définitif à partir de deux points essentiels : elles montrent en effet, en premier lieu, que l'acte de la profession est lié au contenu des vérités fondamentales (et non, comme certains le pensent, à un simple acte de confiance) ; elles démontrent d'autre part que ce qui constitue le noyau de la foi est une garantie de salut conforme à la Révélation. Il ne s'agit pas d'une conception du monde (*Weltanschauung*) socioreligieuse, mais du mystère suprarationnel de l'événement du salut par le Christ.

Dans les temps de l'Église qui ont suivi le Nouveau Testament, de telles thèses furent à nouveau développées et mises au point, sous forme de « *symboles de la foi* » qui avaient leur place dans la prédication missionnaire (voir le commandement missionnaire chez Matthieu 28, 18-20), dans la catéchèse et dans la liturgie², avant tout pour le baptême, même si une profession baptismale sous forme de questions n'est attestée que depuis le début du III^e siècle³.

De cette « situation dans la vie » on peut conclure sur les raisons qui ont conduit à la profession de foi moderne. Il s'agissait d'abord de motifs existant chez les croyants eux-mêmes, qui visaient à s'identifier consciemment à leur propre foi, et à définir le statut de cette foi personnelle ; cela semblait nécessaire sur des points précis de l'histoire de la foi individuelle et collective. Mais d'autres raisons plus importantes se dissimulaient derrière ces motivations biographiques ou historiques. Le croyant comprend toujours sa profession comme théologique, c'est-à-dire comme une action de grâces et une glorification de Dieu par Jésus-Christ pour le don qu'il

1. Voir le mémoire de recherche de O. Kuss, *L'Épître aux Romains*, 3^e version, Ratisbonne, 1978, p. 761-766.

2. O. CULLMANN pense aussi à l'émergence de telles professions dans les situations de persécution (*Les Premières Confessions de foi chrétiennes*, Zurich, 1948, p. 13-29).

3. Voir *Encyclopédie théologique XIII*, 405-412 (A. M. RATER).

nous fait de la foi. C'est pourquoi la profession a sa place dans la liturgie, où oraison et témoignage de la foi se retrouvent dans la formule doxologique. Lorsque la foi est ressentie comme le don primordial et naturel du salut, l'homme doit en être reconnaissant. Inversement, une remise en cause ou un abandon de la profession conduira à mésestimer ce don unique en son genre, ainsi que son donateur. Le motif théologique et doxologique confère à la profession le caractère d'un culte dont aucune foi vivante ne peut se passer.

Ainsi, de même que la prière s'ancre dans la vie liturgique, la profession de foi doit aussi adopter un caractère communicatif, propre à susciter la communion. La foi, qui n'éclôt jamais sans l'entremise de cette communion, trouve aussi son écho et sa résonance dans la communauté de l'Église. C'est par la profession venue de ses propres rangs que la communauté éprouve sa cohésion, son « *unité de l'Esprit* » (Éphésiens 4, 3), par lesquelles sa nouvelle force se développe et sa ferveur à proclamer sa foi se régénère ; ainsi la vraie foi est toujours adaptée dès sa naissance à la proclamation missionnaire. Cette adéquation touche particulièrement à la situation et à la répartition temporelle de la foi ; elle se concrétise dans le caractère d'annonce qu'a la profession, de telle sorte que l'on doit trouver aussi dans cette fonction qui est la sienne la forme d'expression de la foi dans l'espace et le temps, sans renoncer à son adhésion à la source et au cœur de la foi.

Ce facteur positif, propre à la profession de foi par son originalité, sa vitalité et son ouverture au monde, ne s'appauvrit pas ou ne revient pas en arrière si l'on fait ressortir aussi, comme qualité essentielle de la profession, son itinéraire pour délimiter, spécifier et défendre la foi ; celle-ci a besoin d'autorité lorsqu'il s'agit de débattre avec l'hérésie et l'incroyance ; mais elle conserve toujours sa valeur fondamentale, dans la mesure où elle est toujours contestée et menacée par l'incroyance. A la Renaissance, les écrits de la Réforme sur la profession avaient eux aussi étudié une telle limite, pour faire ressortir ce qui revenait en propre à la profession, mais en même temps pour aplanir les divergences destructrices dans ses propres

rangs¹. Le fait qu'une telle fonction ne soit ni négative ni purement défensive a été illustré récemment par l'exemple du « Manifeste théologique de Banner » en 1933, qui est resté un titre de gloire de l'Église confessante.

Tous ces fondements de la profession résultent aussi de la nature de la foi. Mais il ne s'agit pas là d'une nature abstraite et théorique, comme pour les fondements d'un système philosophique. Cette erreur d'interprétation est à mettre en face de cette vérité : la profondeur de la foi chrétienne provient d'une rencontre avec le Christ et d'un intérêt pour sa personne. « *Le Christ habite dans vos cœurs par la foi* » (Éphésiens 3, 17). Mais le Christ a été lui-même le premier témoin de la foi. Puisqu'il est le premier, « *le véritable et le plus fidèle témoin* » de la foi (Apocalypse 1, 5 ; 3, 15) et que le chrétien est physiquement lié à ce témoin, la foi en lui doit devenir profession et témoignage. Et la profession de foi ne découle pas d'une vocation positive ultérieure, mais de l'union avec le Christ. Cet élan initial trouve son épanouissement dans le martyre.

Le martyre, accomplissement total de la foi

La foi ne se développe pas seulement dans la profession : elle s'élève aussi jusqu'au martyre. « *C'est la foi qui conduit au martyre* » car « *celui qui connaît et aime la réalité de Dieu n'a plus le pouvoir de la renier*² ». Si l'adhésion au Christ par la foi est la vérité et la vie, alors le croyant ne peut y renoncer ou la renier légitimement, sauf circonstances inconcevables. C'est ce qui fonde l'obligation chrétienne au martyre en situation de persécution.

Dans cette situation, la profession de foi chrétienne acquiert la qualité extrême que constituent le sacrifice du sang

et la véritable abnégation, dans une mort librement acceptée pour la foi et l'annonce de Dieu. L'« Église des martyrs », dans les premiers temps de la persécution, n'a pas seulement accompli cette profession de manière héroïque : elle en a également fondé la raison et la signification, bien qu'elle ait aussi connu la réalité du reniement et qu'elle ait pris en compte le fait qu'une minorité seulement était prête à ce sacrifice suprême¹. Toutefois, l'« *exhortation au martyre*² » demeurait une composante solide des prêches et des instructions de la chrétienté naissante. A l'époque se développait une « dévotion au martyre » qui se rapprochait de la profondeur mystique de la piété baptismale ; de cette manière, le martyre était compris comme un baptême d'une autre espèce, comme un baptême du sang.

Les signes de cette dévotion, qui sont encore valables aujourd'hui pour la théologie du martyre, sont imprégnés de la conviction que la plus haute forme de l'imitation de Jésus-Christ réside dans le témoignage du sang, parce qu'ainsi se manifeste une participation directe à la passion du Christ. C'est pour cela aussi que la perfection chrétienne culmine dans le martyre ; saint Thomas a justifié plus tard cette idée, dans sa morale, à savoir que le martyre (Jean 15, 13) est le signe du plus grand amour³. Les Pères en appellent ici à un important témoignage écrit, dans lequel apparaît comme exemplaire la déclaration du Christ selon Jean : « *S'ils m'ont persécuté, ils vous persécuteront vous aussi.* » Pour Origène, les martyrs souffrent avec le Christ et triomphent avec lui⁴. Saint Augustin invoque les paroles du Christ chez Jean comme une vérité et explique : « *Si le Christ est la vérité, celui qui souffre pour la vérité souffre pour le Christ, et c'est à juste titre qu'il sera couronné*⁵. »

1. Voir les écrits de l'Église évangélique luthérienne sur la profession (Assemblée de l'Église évangélique en Allemagne, Göttingen, 1987).

2. Cardinal J. H. NEWMAN, *Sermons sur catholiques et hétérodoxes* (édition intégrale des Bénédictins de Weingarten, vol. 11), Stuttgart, 1964, p. 206.

1. Comme le montrent les lettres de Cyprien de Carthage.

2. C'est le titre de l'ouvrage d'Origène, *Exhortation au martyre*, en l'an 235.

3. *Somme théologique*, II^e q 124 a 3.

4. *Exhortation au martyre*, 42.

5. Voir H. Urs von BALTHASAR, *Augustin, le visage de l'Église*, Cerf, 1958, p. 228.

L'assimilation du martyr au Christ et à l'accomplissement de la vie chrétienne ne doit cependant pas être mal interprétée du point de vue du salut individuel. Dans l'histoire du salut, le martyr est comme un mouvement qui la traverse, et qui montre bien l'opposition entre les forces divines et les forces hostiles au Christ. Ce n'est pas un moyen de perfection individuelle, mais une loi de l'histoire du salut dans le combat entre le royaume de Dieu et l'esprit du monde. Jésus s'y réfère déjà dans ses déclarations aux docteurs de la Loi :

Et voilà pourquoi la sagesse de Dieu a dit : « Je leur enverrai des prophètes et des apôtres, ils les tueront et les pourchasseront afin qu'il soit demandé compte à cette génération du sang de tous les prophètes qui a été répandu depuis la fondation du monde¹. »

Aussi le martyr n'est-il pas dans l'histoire de l'Église un accident dérangeant. Il fait partie, comme force de résistance et de croissance, de la préparation de l'avènement du Christ ; il atteint son sommet dans le destin du Christ lui-même, et il trouve son prolongement dans la vie des disciples. Dans cet esprit, saint Étienne peut dévoiler toute l'histoire d'Israël comme étant l'histoire des martyrs, qui se poursuit pour lui et pour tous les témoins (Actes des Apôtres 7, 51-53). C'est pourquoi le martyr est une constante de l'histoire du monde et du salut, qui fait apparaître à l'évidence que le « monde » oppose une résistance à l'Évangile et, dans son éloignement de Dieu, lui promet le combat, parce qu'« *il ne connaît pas Celui qui m'a envoyé* » (Jean 15, 21). Mais pour ceux qui entreprennent ce combat, cette loi rend possible la justification des puissances et des forces qui dominent tout progrès et toute réussite en ce monde. Face à l'absolutisation par l'homme du monde et de ses oeuvres, le martyr les relativise, non pas par le mépris, mais dans la certitude que ce sacrifice engage le monde sur sa voie mystique.

De ce fait, le martyr révèle aussi sa dimension ecclésiologique. L'Église des martyrs en donna d'abord une formulation extrinsèque dans cette expression : « *Semen martyrorum*

est sanguis christianorum (Le sang des martyrs est semence de chrétiens). » Mais on reconnaissait aussi le sens profond du martyr dans une Église remplie de la vérité et de la vie du Christ. Dans cette perspective, Origène considérait les périodes de persécution de l'Église comme ses noces, alors que les longues périodes de paix lui semblaient génératrices de faiblesse et de relâchement¹ – un donné d'expérience qui aujourd'hui encore conserve sa valeur. Cela explique aussi la vénération croissante qui entourait bientôt les martyrs. D'après l'Apocalypse de saint Jean, « *ils accèdent immédiatement et sans intermédiaire, en raison de leur amour parfait de Dieu et de l'abandon total de leurs biens d'ici-bas, au pied du trône de Dieu* » (Apocalypse 7, 15) ; de là ils peuvent consacrer la force de leur sacrifice à tous les croyants sur terre, et obtenir la rémission de leurs péchés².

Les idées de sacrifice et d'expiation liées au martyr permettaient aussi de révéler une relation avec l'eucharistie. On trouve déjà chez Ignace d'Antioche cette idée selon laquelle les chrétiens, par le culte de l'eucharistie, parvenaient à la communion avec le sang du Christ³. Cyprien établit une relation directe entre le calice du martyr et la coupe de la Cène. Il exhorte les chrétiens à garder toujours à l'esprit « *que de cette manière ils buvaient chaque jour au calice du sang du Christ, et que grâce au Christ ils pouvaient de cette façon, eux aussi, verser leur sang*⁴ ». Ainsi le martyr prend sa place dans l'eucharistie. Bien entendu, cela n'était valable que si la « *commémoration de la Passion* », la *memoria passionis*, n'était pas seulement célébrée pour commémorer la passion du Christ, mais aussi pour que le croyant apporte, au titre de membre du corps du Christ, sa propre souffrance

1. Dans *Homélie sur Jérémie* 4, 3.

2. ORIGÈNE, *Exhortation au martyr*, 30. C'est par la haute considération pour le martyr que s'explique aussi, dans l'Église ancienne, l'attitude particulière et la vénération envers ces chrétiens considérés comme « martyrs », alors qu'ils n'ont pas subi la mort par leur témoignage. Ils furent désignés plus tard (vers le milieu du III^e siècle) comme des « confesseurs » et différenciés des témoins par le sang.

3. *Aux Smyrniotes*, 1, 1.

4. *Épître* 58, 1.

1. Luc 11, 14.

« apostolique » à l'offrande sainte, et ajoute au sacrement une souffrance personnelle tirée de sa profession de foi. Ainsi l'eucharistie ouvre sur le martyre et représente par sa fécondité et sa profondeur le sommet des sacrements de l'Église.

L'unité de la profession et du martyre dans le témoignage de la vie chrétienne

La signification religieuse et existentielle du martyre qui vient d'être évoquée pourrait être affectée par la constatation objective qu'il ne s'agit ici que d'une valeur marginale et extrême, d'une « éventualité » que la vie chrétienne au quotidien ne peut guère concrétiser. Mais, d'une façon remarquable, la tradition chrétienne n'en a pas jugé ainsi : au contraire elle a fait entrer le « marginal » dans la vie « normale » et l'y a enraciné. Ainsi fut retiré au martyre le caractère d'une éventualité marginale ; il fut considéré comme une réalité centrale, même s'il ne lui revenait pas d'être accompli dans le sang. Déjà dans les temps anciens des tentatives étaient apparues, visant à concrétiser des « moyens de substitution » au martyre, qui remplaceraient le martyre physique ; mais ces moyens, tout en étant susceptibles de le réaliser sous une forme intérieure et spirituelle, ne pouvaient pas l'atteindre dans sa plénitude. Cyprien faisait déjà la différence entre les témoignages sanglants et non sanglants de la vie offerte au Christ¹.

À propos de cette distinction, il faut noter qu'elle n'était pas comprise comme une différenciation entre théorie et pratique, entre idéal et réalité, ou entre intention et action. L'intention du martyre était déjà souvent interprétée comme une action, et assimilée à l'expérience extérieure de la souffrance pour la foi et l'amour de Dieu. La valeur réelle du martyre non sanglant est évoquée dans les propos de saint Jean Chrysostome (mort en 407) : « Actuellement, il y a aussi des couronnes pour le combat et la victoire. » Il remarque, à propos d'une grave maladie, que le chrétien ne peut avoir

recours (comme il était d'usage à l'époque) à des incantations, mais doit endurer ses souffrances « très courageusement pour l'amour de Dieu, et avec une âme inébranlable¹ ». Grégoire le Grand, dans un sermon, fait directement référence à la vie chrétienne en temps de paix, qui ne se satisfait pas sans le témoignage retentissant du chrétien dans sa chair : « En vérité, il n'y a plus de persécution, mais notre époque paisible a aussi son martyre. Nous ne mettons plus notre cou de chair sous la hache, mais nous massacrons dans nos cœurs les plaisirs de la chair avec un glaive spirituel². » Au Moyen Âge, la courageuse intervention auprès des malades de la peste était reconnue comme une forme non sanglante du martyre, mais l'accomplissant néanmoins dans la chair. De la même manière, la spiritualité chrétienne considérait la lutte opiniâtre pour une vie chaste comme une sorte de martyre, pour autant que l'homme, dans ce combat, donnât la priorité à sa corporalité faite à l'image de Dieu et rachetée par lui sur l'esclavage du sexe non sauvé, et réalisât ainsi un élément essentiel du martyre. Il résulte de tout cela que « le martyre fait fi du présent, pour accéder aux biens invisibles de l'avenir³ ».

Ainsi le martyre, considéré comme un élément fondamental de la vie chrétienne, attire le regard sur la signification du témoignage d'une foi vivante, bien que cette foi soit interprétée comme un témoignage actif, dans une situation qui donne toute sa valeur à la consigne de l'Apôtre : « Je complète en ma chair ce qui manque aux épreuves du Christ pour son Corps qui est l'Église » (Colossiens 1, 24). D'une autre manière, Paul parle de cette vocation fondamentale quand il exhorte les chrétiens « à offrir leurs personnes en hostie vivante, sainte et agréable à Dieu » dans le service divin (Romains 12, 1). À ce titre, l'idée du martyre, aussi intempestif et provocateur qu'il puisse paraître, n'est pas un appel à l'enthousiasme pour les temps anciens des martyrs, mais le rappel objectif de la

1. *Ad Fortunatum*, 13.

1. Dans les *Sermons* (3, 5) sur la première épître aux Thessaloniens.
2. *Sermon sur l'Évangile*, I, homélie 3, 4.
3. *Somme théologique*, II' II" q 124 a 4.

gravité ¹ de la foi chrétienne et de son espérance au-delà des temps. Il confère au christianisme naissant une authenticité par son identification délibérée au destin de Jésus-Christ. Finalement, il n'a de sens que dans l'attachement au « langage de la Croix, qui est pour beaucoup une folie, mais pour ceux qui sont appelés, est puissance de Dieu et sagesse de Dieu » (1 Corinthiens 1, 18-24).

Titre original : *Glaube als Bekenntnis : Confessio und Martyrium.*

Traduit de l'allemand par Yves Ledoux.

Léo Scheffczyk, né en 1920 en Silésie. Depuis 1957, professeur de théologie systématique à l'université de Munich. Depuis 1964, a publié douze livres et édité deux recueils d'articles sur tous les domaines de la dogmatique. En français : *Création et providence* (coll. « Histoire des Dogmes »), Paris, Cerf, 1967.

1. Voir H. Urs von BALTHASAR, *Cordula, l'épreuve décisive*, Beauchesne, Paris, 1968 (pour la traduction française).

Avery DULLES, s.j.

La dimension ecclésiale de la foi

LA DIMENSION ecclésiale de la foi, qui est l'objet de cet article, peut sembler incompatible avec l'individualisme actuellement dominant. Commentant cette situation, le philosophe Whitehead a écrit que « la religion est ce que l'individu fait de son état de solitude » Aux Etats-Unis, aujourd'hui, la religion est souvent considérée comme une affaire purement privée qui ne regarde que le croyant lui-même. Souvent les gens affirment : « Personne n'a à me dire ce que je dois croire. » Or c'est justement le contraire – dire ce qu'il faut croire – qui constitue la mission essentielle de l'Église, conformément à la « règle de foi » qui lui a été remise. Elle se trouve ainsi en difficulté avec la morale américaine qui pousse chacun à suivre la voie qui lui est propre, en exaltant l'autonomie de la personne.

Individualisme et foi communautaire

Malgré tout ce qui se dit au sujet de l'individualisme, nous, les Américains, sommes en fait plutôt grégaires. Sur le plan intellectuel, la plupart d'entre nous avancent en troupeau et poursuivent les mêmes raisonnements que leurs semblables. J'ai souvent pensé qu'il y aurait davantage de foi religieuse si nous étions plus indépendants dans nos jugements.

Toute Église particulière étant une minorité consciente, seuls ceux qui sont prêts à remettre en question la culture dominante peuvent adhérer fermement à l'enseignement de l'Église.

L'individualisme religieux contient donc un élément sain, comme Whitehead l'a dit dans l'oeuvre citée plus haut : « Si vous ne vous isolez jamais, vous ne serez jamais religieux ¹. » Pour être honnête et sincère, la foi doit être personnelle, l'Évangile le dit clairement. Nous devons nous tourner vers Dieu dans l'intimité de la prière, souvent dans le silence de notre chambre, sans nous dissimuler derrière une société ou une institution, comme si elles pouvaient croire à notre place. En tant qu'individu, chacun de nous doit rendre compte à Dieu de ce qu'il fait de sa liberté, y compris de sa liberté religieuse.

Cependant la dimension individuelle de la foi doit être contrebalancée par sa dimension sociale. Notre aspiration naturelle à la communion concerne tout particulièrement la foi, une foi qui ne saurait survivre et se développer sans le soutien d'une communauté porteuse de symboles, de rites et de traditions. Ceux des croyants qui rejettent toute forme de religion établie trouvent même le moyen de fonder des Églises ou des sectes pour partager leurs principes et leurs pratiques.

En tant que religions publiquement révélées, le judaïsme et le christianisme présentent un caractère essentiellement social. La Révélation prend la forme d'une alliance entre Dieu et tout un peuple : la parole de Dieu invite à entrer dans une telle relation, sur quoi se fonde l'acte de foi. Dans l'Ancien Testament, la foi d'Israël était celle d'un peuple, et l'on peut en dire autant du judaïsme aujourd'hui.

Le christianisme s'est instauré religion de la Nouvelle Alliance ou du Nouveau Testament. Les premiers membres de la communauté ont reçu individuellement l'appel à devenir

1. Alfred North WHITEHEAD, *Religion in the Making*, Cleveland-New York, Meridian Books, 1960, p. 47. (L'édition originale a été publiée chez Macmillan en 1926).

disciples, mais ensuite ils ont été formés à la foi par la vie commune. A un moment crucial de leur formation, Jésus a demandé à l'ensemble des disciples : « Pour vous, qui suis-je ? » Pierre a répondu pour tous en confessant : « Tu es le Messie, le Fils du Dieu vivant » (Matthieu 16, 16). A cette occasion comme en d'autres, Pierre apparaît comme le porte-parole exprimant la foi des apôtres.

Les expressions ecclésiales de la foi

Durant son ministère public, puis sa vie de ressuscité, Jésus a livré toute une série de moyens comme autant de dons en vue de perpétuer la foi de la communauté qu'il laissait derrière lui. Au cours du dernier repas pris en commun, il institua l'eucharistie, sacrement de la Nouvelle Alliance en son sang. Après sa résurrection, il envoya son Esprit sur l'Église, pour lui donner éternellement part à son esprit et à son cœur. La foi fut établie et transmise par le moyen du ministère apostolique, des rites sacramentels, des livres canoniques, et par un corps enseignant. C'est ainsi que la foi chrétienne est devenue le bien commun de toute l'Église, une Église-communion aux deux dimensions inséparables : une relation verticale avec Dieu, et une relation horizontale avec les frères dans la foi.

Au sens chrétien et théologique du mot, la foi n'est pas une simple conception du monde qu'on pourrait faire sienne. Elle renferme un contenu d'origine divine qu'on ne peut connaître que par l'intermédiaire de la communauté qui professe déjà cette foi. Elle est par conséquent essentiellement liée à la décision de devenir membre du peuple de la Nouvelle Alliance, ou de le rester. Contrairement à Israël, l'Église n'est pas une société ethnique ou politique, mais une communauté universelle fondée sur la foi.

La première profession de foi est scellée par le sacrement du baptême ; celui qui le reçoit devient membre de l'Église. Paul parle d'« un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême » (Éphésiens 4, 5). Les trois « seul » se tiennent. C'est parce qu'il n'y a qu'un seul Seigneur qu'il ne peut y avoir

qu'un seul baptême, sacrement d'une seule foi. Par le baptême nous sommes plongés dans la mort du Christ qui produit la mort du péché, et nous ressuscitons avec le Christ pour une nouvelle vie éternelle. Le baptême est le sacrement où la foi se déclare elle-même. Le croyant y exprime de façon dramatique comment il se quitte lui-même pour remettre son jugement propre à l'esprit du Christ perpétué dans l'Église et par elle. On demande au candidat au baptême ce qu'il, ou elle, attend de l'Église de Dieu, et la réponse adéquate est « *la foi* ». Sans cette expression ecclésiale et sacramentelle, l'acte de foi resterait incomplet et fragile.

La foi en dehors d'une pleine incorporation à l'Église

Bien que la foi chrétienne suppose normalement l'incorporation à l'ensemble des croyants, certains de ses éléments peuvent être atteints en dehors de l'Église. Selon John Henry Newman, « *le monde baigne dans une large part de vérité catholique [...]. Dans sa plénitude et sa pureté on ne trouve cette vérité que dans l'Église seule, mais certaines bribes plus ou moins importantes s'échappent dans une large mesure pour aller pénétrer des lieux qui n'ont jamais été gratifiés de sa présence ni de son ministère* » (*Discourses to Mixed Congregations*).

Ces éléments du salut présents dans les religions et les philosophies non chrétiennes étaient considérés par les Pères grecs comme des « *semences de la parole* » et comme une préparation à l'Évangile. Dans sa déclaration sur les religions non chrétiennes, Vatican II parle de rayons de vérité divine présents là où l'Évangile n'a pas encore pénétré (*Nostra Aetate*, 2). Certains non-chrétiens, dépassant leurs propres traditions, se sont familiarisés avec l'Évangile et laissé favorablement impressionner par lui. Le Mahatma Gandhi admettait Jésus et le sermon sur la Montagne tels qu'il les comprenait, mais il rejetait le Christ de saint Paul et du dogme chrétien. Attirés par les textes de la Sainte Écriture, ces non-chrétiens amorcent une relation positive, bien qu'incomplète, avec la com-

munauté de foi, et se rapprochent inévitablement de l'Église.

Ici et là, on rencontre des chrétiens qui prétendent adhérer à Jésus tel qu'ils le connaissent d'après le Nouveau Testament, sans ressentir le besoin d'une communauté de foi quelconque. Attitude qui me paraît anormale, et, au fond, incohérente, parce que les textes des Évangiles et du Nouveau Testament sont l'expression de la foi christologique de l'Église primitive. Si l'Église, qui a établi ces témoignages et nous les a transmis, n'était pas fiable, nous ne pourrions nous fier aux Écritures¹. De plus, le Nouveau Testament nous dit que Jésus a donné l'ordre à ses disciples d'enseigner en son nom avec autorité, afin que l'Église devienne « *le pilier et le fondement de la vérité* » (1 Timothée 3, 15 ; voir Matthieu 16, 18 ; 28, 19-20 ; Luc 10, 16). Le Christ désire être trouvé non seulement dans les livres, mais avant tout dans la communauté de ses disciples.

Accepter le Dieu de Jésus-Christ dans la foi exige donc que nous dépassions une attitude individualiste. On ne peut devenir chrétien qu'au sein de la communauté que nous appelons l'Église. Cette dimension ecclésiale de la foi considérée comme acquise, je me propose maintenant d'en clarifier le sens en étudiant la relation de l'Église à la foi selon quatre aspects essentiels : comme matière ou contenu de la foi, comme sujet constitué qui croit la foi chrétienne, comme le grand témoin de la foi, et comme signe qui rend la foi raisonnable et sage.

L'Église, objet direct de la foi

Dans le Symbole des Apôtres, nous professons notre foi en la « *sainte Église catholique* ». Dans le *Credo* de Nicée-

1. Ce qui rappelle la fameuse assertion de saint Augustin : « *Je ne croirais pas à l'Évangile sans l'autorité de l'Église catholique* » (*Contra epistolam fundamenti*, Bibliothèque Augustinienne, vol. 17, § 5) ; et Richard Smrtert, *Select Library of the nicene and post-nicene Fathers*, first series, Buffalo, Christian Literature Co., 1887, 4, p. 131.

Constantinople qui nous est familier à la messe, nous développons l'expression ainsi : « *l'Église, une, sainte, catholique et apostolique* ».

Divisé en trois grandes parties qui concernent respectivement le Père, le Fils et le Saint-Esprit, le *Credo* ne fait référence à l'Église que dans la troisième place, justifiée, selon le père de Lubac, par le rôle du Saint-Esprit qui vit et agit en elle. Certains textes primitifs portaient : « *Je crois au Saint-Esprit dans la sainte Église* » (H. de Lubac, *La Foi chrétienne*).

Deux questions se posent alors. À la première – pourquoi ne suffit-il pas de croire en Dieu sans ajouter des assertions concernant l'Église ? – on peut répondre que le fait de croire en Dieu implique la foi en sa parole et en son oeuvre de salut, l'Église qu'il a fondée par le Christ et le Saint-Esprit. Notre foi dans le Christ et dans l'Esprit serait défectueuse si nous n'admettions pas l'Église dans laquelle ils sont éminemment présents et accessibles. Inversement, le fait de croire l'Église implique nécessairement que nous croyons aux personnes divines qui sont à l'origine de l'Église et de sa puissance salvifique.

À la deuxième question – est-il nécessaire d'avoir la foi en l'Église alors qu'elle est visible par tous ? – nous pouvons répondre qu'elle peut être connue sans la foi dans la mesure où elle est un objet empirique, une réalité sociologique. Mais la foi est nécessaire pour voir dans cette société humaine, parfois trop humaine, une communauté de grâce et de salut. Empiriquement, nous ne pouvons vérifier qu'elle est le peuple de Dieu, le corps du Christ et le temple de l'Esprit-Saint. La réalité intrinsèque de l'Église ne s'appréhende pas par la chair et le sang, mais uniquement par les yeux de la foi qui la contemplant dans sa dimension théologique la plus profonde¹.

1. Déclaration du *Catéchisme romain* de 1566, I^{er} partie, art. 9, n° 23 : « *Il est nécessaire de croire qu'il existe une Église une, sainte et catholique. Pour ce qui est des trois Personnes de la Trinité, Père, Fils et Saint-Esprit, nous y croyons de telle façon que nous plaçons en elles notre foi. Mais maintenant, changeant notre manière de dire, nous professons croire la sainte Église et non pas en la sainte Église. Ainsi, jusque par cette différence de*

L'Église, sujet croyant

Objet de foi, l'Église est, dans une autre optique, le sujet quasi personnel de la foi. Les auteurs classiques parlent fréquemment de la « *foi de l'Église* », celle d'une communauté croyante en tant que telle. À la messe, juste avant la communion, le prêtre demande à Dieu de ne pas considérer ses péchés, mais la foi de son Église. C'est là le sens originel du terme *fides ecclesiastica* (comme le rappelle le R. P. de Lubac dans *La Foi chrétienne*).

La « *foi de l'Église* » apparaît essentiellement dans les discussions traditionnelles au sujet du baptême des petits enfants. Saint Augustin et d'autres Pères expliquent que les enfants baptisés sont croyants dans la mesure où la foi de l'Église leur est impartie. Les théologiens modernes, à la suite de Thomas d'Aquin, pensent en général que le baptême confère le don ou la vertu de foi, mais que les croyants adultes, et particulièrement ceux qui tiennent le rôle de parrain, actualisent la foi impartie aux petits enfants baptisés, encore incapables de poser des actes de foi personnels. Sans la solidarité avec la communauté des croyants, il manquerait au baptême des enfants ce véritable sens de sacrement de la foi¹.

La « *foi de l'Église* » n'est pas moins significative pour les adultes, qui possèdent rarement une connaissance précise de toutes les vérités professées par elle. Notre foi reste en grande partie implicite dans la mesure où nous adhérons avec confiance à celle de l'Église, et nous pouvons dire en toute vérité : « *Je crois ce que croit l'Église.* »

La foi de l'Église n'est pas une réalité purement intérieure. En tant que société visible et tangible, l'Église a reçu le

langage, Dieu, auteur de toutes choses, est distingué de toutes ses créatures, et tous les biens précieux qu'il a conférés à l'Église, en les recevant, nous les rapportons à sa divine bonté. » Voir aussi le *Catéchisme de l'Église catholique* (Cité du Vatican, Bibliothèque vaticane, 1994), n° 750.

1. Voir Avery DULLES, *The Assurance of Things Hoped For*, New York, Oxford, 1994, p. 239-242.

pouvoir de formuler sa foi dans un langage humain. Selon le cardinal Ratzinger, « le symbolum (Credo) voit l'Église tout entière comme un sujet linguistique indépendant, unifié par une commune expérience de foi, et possédant donc un entendement commun » (*Principles of Catholic Theology*). D'après Thomas d'Aquin, la profession de foi du Credo est émise par la personne de toute l'Église unifiée par la foi¹. Même si le Credo est récité à la première personne du singulier, la foi professée est celle de l'Église tout entière.

Les articles du Credo et les dogmes de l'Église donnent leur expression linguistique aux divers aspects de la Révélation qui fait vivre l'Église. Face à l'individualisme et au pluralisme contemporains, qui divisent les sociétés et dressent leurs membres les uns contre les autres, même au sein de l'Église, il est essentiel de conserver des symboles communs permettant d'exprimer les propositions de foi valables par-delà toutes les différences culturelles. Ces propositions ne sont pas, à strictement parler, objets de foi, mais, tels des prismes, elles permettent à la foi de concentrer son regard sur son véritable objet : le Dieu qui parle et qui agit².

On pourrait clarifier la différence entre foi de la personne et foi de l'Église en faisant référence à l'infailibilité, qualité qui s'applique à la foi de l'Église et non au croyant pris individuellement. A moins d'une grâce spéciale qui ne pourrait être connue que par révélation privée, personne ne peut être sûr de persévérer dans la foi. Mais, dans sa providence, Dieu veille à ce que la foi collective ne s'éteigne pas. Dans l'Évangile, Jésus a promis que les « portes de l'enfer » ne prévaudraient jamais contre l'Église (Matthieu 28, 20). Il lui octroie son Esprit-Saint afin qu'elle demeure dans la vérité (Jean 14, 26 ; 15, 26-27 ; 16, 13). Le Saint-Esprit, à l'oeuvre

1. « *Confessio fidei traditur in symbolo, quasi ex persona totius ecclesiae, quae per fidem unitur* » (THOMAS DAQUIN, *Somme théologique*, II^a II^{ae} q 1 a 9 ad 3).

2. Selon l'assertion bien connue de Thomas d'Aquin : « *L'acte de foi ne se termine pas à un énoncé, mais à la chose même. Car nous ne formons les énoncés que pour avoir connaissance par eux des réalités, aussi bien dans la foi que dans la science* » (II^a II^{ae} q 1 a 2 ad 2).

dans les sacrements, l'Écriture, la Tradition, le magistère et le *sensus fidei*, empêche la foi de se corrompre, et ceux qui ont la charge de l'enseigner de se tromper irrémédiablement. En croyant, chacun de nous compte sur la foi de l'Église à laquelle il participe plus ou moins parfaitement.

Bien que distincte de celle de chaque personne, la foi de l'Église ne peut être séparée de celle des croyants eux-mêmes. Elle existe ici-bas, dans l'Église que nous voyons et touchons. Sans les croyants, la foi de l'Église disparaîtrait. Même si personne n'est certain de persévérer dans la foi, la foi elle-même nous assure qu'il y aura toujours une communauté de vrais croyants. C'est l'*una sancta* du Credo.

L'Église, témoin

L'Évangile n'est pas un message privé que l'Église pourrait garder pour elle-même, mais la Bonne Nouvelle, qui lui a été confiée pour l'ensemble de l'humanité. Consciente de sa mission, l'Église va au-devant de toutes les nations. Le témoignage fait spontanément éclore la foi. « *J'ai cru, c'est pourquoi j'ai parlé* » (2 Corinthiens 4, 13).

Selon une longue tradition théologique, le témoignage est lui-même un acte de foi, et Thomas d'Aquin établit dans la *Somme théologique* (II^a II^{ae} q 2-3) une distinction entre l'acte intérieur qui consiste à croire, et l'acte extérieur, la confession de foi. Le témoignage par lequel l'Église exprime sa foi fait autorité parce que l'Esprit du Seigneur est avec elle, elle le proclame avec confiance et ne cesse de déclarer sa foi à la face des dictateurs et des escadrons de la mort, à temps et à contretemps.

Le témoignage de l'Église est prophétique au sens où l'entend Newman dans les *Discourses Addressed to Mixed Congregations* (279). Un prophète, dit-il, « *c'est celui qui vient de Dieu, qui parle avec autorité, qui reste fidèle à lui-même, qui est précis et ferme dans ses déclarations, qui reste égal à travers les épreuves, qui peut s'attaquer à l'erreur et la vaincre. Voilà comment l'Église catholique est ap-*

parue au cours de son histoire, voilà comment elle apparaît aujourd'hui. Elle seule détient le pouvoir de contrôler la raison humaine et, par sa parole, de faire jaillir la foi chez les grands et les petits, les instruits et les ignorants, les inquiets et les moins doués. » Et dans son *Apologia pro vita sua* (chap. VII), Newman explique aussi pourquoi il convient que le prophète soit investi du don d'infaillibilité. Sans lui, l'Église n'aurait pas les moyens adéquats de proclamer la parole de Dieu et de « mettre une barrière à l'esprit humain désordonné qui tombe souvent en des excès suicidaires ».

L'Église n'est pas le témoin premier auquel se réfère la foi. D'après la tradition théologique et plusieurs conciles œcuméniques, la foi, vertu théologale, a Dieu pour véritable motivation. Selon l'expression de Vatican I, on doit croire au contenu de la Révélation, « en vertu de l'autorité de Dieu Lui-même qui se révèle » (Denzinger-Schönmetzer 3008). Si l'Église en était la motivation plutôt que Dieu, la foi cesserait d'être un acte théologique.

Tel un prophète, l'Église est le témoin de Dieu dans le monde. Pour croire, les chrétiens doivent, du moins en partie, s'appuyer sur son autorité. Nous croyons aux articles de la foi non pas pour les avoir vérifiés personnellement mais parce que l'Église, par son témoignage, nous assure qu'ils sont vrais.

Autrement dit, la foi adhère à la parole de Dieu, mais cette parole doit nous atteindre là où nous sommes. L'Église est un instrument dont Dieu se sert pour proposer et garantir sa parole. Ainsi que l'explique Thomas d'Aquin : « L'objet formel de la foi est la vérité première (Dieu) dans la mesure où elle est révélée par la sainte Écriture et par la doctrine de l'Église qui découle de la vérité première » (*Somme théologique*, II^e II^{ae} q 5 a 3). Nous affrontons l'autorité de Dieu dans la mesure où il rend sa parole pour ainsi dire lisible dans les Écritures, et audible dans l'Église qui est son témoin. En ordonnant à ses disciples de porter témoignage, Jésus déclarait : « Qui vous écoute, c'est moi qu'il écoute » (Luc 10, 16). Paul pouvait bien féliciter les Thessaloniens d'avoir reçu l'Évangile « non comme une parole humaine mais pour ce qu'elle est vraiment, comme la parole de Dieu qui agit en vous les fidèles » (1 Thessaloniens 2, 13).

Parmi les diverses formes de communication, le témoignage est par excellence le moyen de susciter la foi. Le témoin se porte garant de la vérité du message qu'il livre avec un sentiment d'urgence, mais sans chercher à contraindre. En faisant appel au consentement libre, qui implique le respect du témoin, le témoignage authentique se distingue du prosélytisme et de la propagande (voir la déclaration adoptée en 1960 par le comité central du Conseil mondial des Églises au sujet de « Témoignage chrétien, prosélytisme et liberté religieuse »). Dans la mesure où il s'agit d'un consentement à un témoignage, croire, c'est s'engager librement, avec amour et confiance, sur la parole d'autrui. Accepter un témoignage, c'est entrer en communion spirituelle avec le témoin qui le proclame. Lorsqu'il s'agit de foi divine, nous entrons en communion avec Dieu, le témoin premier, mais également avec l'Église, témoin second. Ainsi l'acte de foi nous met en communion avec la communauté qui croit et qui annonce le message de Dieu.

Quiconque rejoint cette communauté est appelé à prendre part à son témoignage collectif. Par nos paroles et par nos vies, nous sommes tous témoins de l'Évangile, ou bien contre-témoins. Isaïe nous rapporte que Dieu dit au peuple d'Israël : « Vous êtes mes témoins » (43, 10 ; 44, 8). En commentant ce texte, Simon Bar Yochai, un rabbi du II^e siècle, en tirait le corollaire suivant : « Si vous êtes mes témoins, je suis Dieu, et si vous n'êtes pas mes témoins, c'est comme si je n'étais plus Dieu¹. » A la suite du Christ qui a porté témoignage à son Père, l'Église et tous ses membres sont appelés « à proclamer les merveilles de Dieu qui vous a appelés des ténèbres à son admirable lumière » (1 Pierre 2, 9), et par là même à être témoins de Jésus-Christ. Le *Catéchisme de l'Église catholique* explique comment tout croyant, qui a reçu la foi d'autres croyants, contracte l'obligation de la transmettre, et devient ainsi un lien dans la grande chaîne des

1. Simon Bar Yochai, cité par Gabriel VAHANIAN, *No other God*, New York, G. Braziller, 1966, p. 29. Ce même texte a fourni à Yves CONGAR le titre de son ouvrage sur l'apostolat des laïcs : *Si vous êtes mes témoins*, Paris, Éd. du Cerf, 1959.

croissants : « *Je ne peux croire sans être porté par la foi des autres, et par ma foi, j'aide les autres dans la leur* » (Catéchisme de l'Église catholique, n° 166).

L'Église, signe de crédibilité

L'Écriture nous dit que nous n'avons pas à croire n'importe quel témoin, même ceux qui se prétendent prophètes. « *Éprouvez les esprits pour savoir s'ils sont de Dieu, car beaucoup de faux prophètes ont surgi dans le monde* » (1 Jean 4, 1). C'est parce que des sectes nombreuses et bizarres égarent leurs disciples que l'Église doit justifier sa prétention à se faire l'interprète autorisée du message chrétien.

D'un point de vue négatif, nous pouvons dire que l'Église ne prouve pas la vérité de son message par des preuves capables de fournir une certitude. Dans sa *Grammaire de l'assentiment*, Newman expliquait qu'il est toujours risqué d'admettre une conclusion logique, attendu que les arguments laissent la personne qui élabore un raisonnement à la merci de causes ou de faits nouveaux qui peuvent modifier ou renverser la conclusion, conclusion conditionnelle dans la mesure où elle repose sur les prémisses. « *Beaucoup, écrit-il, accepteront de vivre et de mourir pour un dogme ; personne ne sera martyr pour une conclusion. Une conclusion n'est jamais qu'une opinion* » (chap. IV, 3).

Même si dans certains cas la conclusion peut être certaine, il faut remarquer que la foi ne servirait à rien si nous pouvions démontrer rigoureusement la vérité de son contenu. Au sens religieux du mot, la foi est un assentiment libre, inspiré par la grâce et reposant sur l'autorité d'un témoin divin. La question reste posée : Comment pouvons-nous nous assurer que l'Église est un témoin qualifié ?

À une époque plus rationaliste, l'apologétique était très à la mode, mais plus les apologistes consacraient leurs efforts à établir des preuves, plus il devenait évident que la foi est un mystère de grâce. Les véritables raisons de l'assentiment ne peuvent s'exprimer par des arguments formels. Les raisons du cœur sont gouvernées par une logique instinctive plus

subtile, mais souvent plus sûre, que la déduction d'un syllogisme.

S'il est fait mention du cœur, c'est que la foi implique la volonté et les sentiments tout autant que l'esprit. Elle est un assentiment d'amour. Même après avoir perçu les raisons intellectuelles, nous restons libres de croire ou de ne pas croire. « *Personne ne croit quelque chose sans s'être tout d'abord convaincu qu'il faut le croire* » (saint Augustin, *De prædestinatione sanctorum* 2, 5). Comme tout acte libre, l'acte de foi exige que l'objet du choix soit appréhendé comme une chose bonne, non seulement en elle-même, mais également pour la personne qui choisit. Quiconque se pose la question de l'accueil de la foi doit examiner si c'est un bien que d'être croyant.

À une époque précédente, les apologistes cherchaient à prouver par l'histoire que le Christ avait établi l'Église comme son témoin à travers les âges. Lorsque ce type d'argumentation était positif, il menait tout au plus à la conclusion que c'est pour nous un devoir, une obligation, de croire l'Église, sans qu'il soit facile de le prouver par des preuves historiques. Aussi n'est-il pas surprenant qu'aujourd'hui beaucoup d'apologistes préfèrent fonder leurs preuves sur l'Église en tant que phénomène global, selon le critère que Jésus applique à la vraie prophétie : « *Tout arbre bon donne de bons fruits 1.4. C'est donc à leurs fruits que vous les reconnaissez* » (Matthieu 7, 17-20).

Tout en reconnaissant la valeur des preuves historiques des origines du christianisme, Vatican I soutenait que l'Église, en tant qu'institution vivante, était, selon la formule d'Isaïe « *un signal dressé pour les nations* » (11, 12 ; voir Denzinger-Schönmetzer (2013)). Plus précisément, ce concile décrivait l'Église comme « *une grande et perpétuelle raison de crédibilité et un témoignage irréfutable de sa mission divine* » (*ibid.*). Il faisait ressortir « *sa merveilleuse expansion, son éminente sainteté, son inépuisable fécondité en tout ce qui est bon, son unité universelle et son invincible stabilité* » (*ibid.*).

Cette proclamation, conçue dans le style ecclésiastique du XIX^e siècle, nous choque aujourd'hui. Près d'un siècle plus tard,

Vatican II a cherché à éviter toute forme de triomphalisme, en contrebalançant les qualités de l'Église par une profonde prise de conscience de la manière dont sa crédibilité s'était trouvée amoindrie par les défaillances de ses membres, clercs aussi bien que laïcs. C'est pourquoi la constitution sur l'Église sommait les catholiques « de se purifier et se renouveler afin que le signe du Christ puisse briller plus fort sur le visage de l'Église » (*Lumen gentium* 15 ; voir *Gaudium et spes* 19, 21 et 43 ; *Unitatis redintegratio* 4).

Paradoxalement, l'Église est bien plus crédible lorsque, au lieu d'attirer l'attention sur ses qualités à elle, elle désigne le Christ son Seigneur et cherche à le faire connaître et aimer. Parce que sa mission consiste à servir et à glorifier le Christ, l'Église est vraiment fidèle à elle-même lorsqu'elle s'oublie elle-même et ne pense qu'à lui. La première tâche de l'Église, c'est d'élever le Christ, comme Moïse éleva le serpent de bronze dans le désert de sorte que le peuple pût être guéri et sauvé par lui (voir Jean 3, 14-15).

Le visage du Christ, tel que nous le connaissons par les Écritures et le culte traditionnel de l'Église, possède le pouvoir mystérieux d'attirer à lui. Il se rend présent dans l'Église par le message de l'Évangile, par les sacrements et les saints qui reflètent ses traits chacun à sa manière. Je dirais que plus l'Église parvient à focaliser puissamment son témoignage sur le Christ, plus sa foi paraîtra crédible à ceux qui recherchent la vie éternelle.

Rien ne sert mieux la crédibilité de la foi que la joie, la conviction, le sens de la vie qu'elle suscite. Elle manifeste sa puissance spirituelle dans les transformations qu'elle opère chez ceux qui la professent¹, grands convertis, confesseurs, missionnaires. Le martyr est le témoin par excellence, celui qui, tout en aimant la vie, est prêt à la quitter pour une plus grande fidélité à la vérité. Dans son encyclique *Veritatis splendor* de 1993, Jean Paul II voit dans le martyr un « signe éminent de la

1. Voir Avery DULLES, « Handing on the faith through witness and symbol », *Living Light*, 27 (1991), p. 299.

sainteté de l'Église ». « Par leur exemple éloquent et attrayant d'une vie entièrement transfigurée par la splendeur de la vérité morale, écrit-il, les martyrs et tous les saints de l'Église en général, illuminent chaque période de l'histoire en réveillant son sens moral » (n° 93). Par leur vie, les saints donnent une exégèse concrète de l'Évangile et manifestent la puissance transformante de la foi.

Conclusion

Parmi les autres formes de rapports que l'Église entretient avec la foi, il eût fallu souligner le rôle privilégié de l'intercession qui s'exprime dans la prière et les sacrements. Dans la liturgie, l'Église prie fréquemment pour la conversion des non-croyants (par exemple dans les intercessions du Vendredi saint) et pour la croissance de la foi chez ses membres (par exemple dans les antiennes d'ouverture des vingt-deuxième et trentième dimanches ordinaires). Les sacrements administrés par l'Église procurent et intensifient la foi chez ceux qui les reçoivent. D'une façon ou d'une autre, ils sont tous sacrements de la foi. Comme la foi dépend de la grâce de Dieu, les prières et le ministère sacramentel de l'Église peuvent puissamment contribuer à faire naître et croître la foi.

D'une façon plus directe cependant, la foi est transmise par le témoignage de l'Église qui retentit à chaque époque et à chaque génération, appelant les hommes à croire au Christ et à l'Évangile. Ce témoignage est d'autant plus puissant que l'Église devient le signe éclatant du Christ, grâce à l'engagement et au comportement évangélique de ses membres. Ce témoignage communautaire mobilise les gens et leur permet de rejoindre la foi de l'Église, la grande croyante. Leur foi personnelle est une participation à la foi collective de l'Église. En adhérant à son message et à ce qu'elle proclame sur elle-même, les croyants font de l'Église elle aussi l'objet de leur foi.

La dimension ecclésiale de la foi ne l'empêche pas d'être un acte profondément libre et personnel, sans lequel elle ne

pourrait transformer radicalement celui qui croit ; or en se transformant, l'individu échappe à l'étroitesse d'une existence close sur elle-même, et il pénètre dans le mystère universel de la foi que Dieu a confié à l'Église en tant que corps. En permettant au mystère du Christ de s'emparer de nous, nous devenons solidaires des fidèles de toutes les nations et de tous les temps, y compris ceux des siècles à venir.

Communio

a besoin de votre avis.
Écrivez-nous.

Avery Dulles, s.j., né en 1918, a enseigné la théologie à la Catholic University of America (Washington, D.C.). Il occupe actuellement la chaire Laurence J. McGinley de religion et société à l'université Fordham (New York). Dernier ouvrage : *The Craft of Theology. From Symbol to System*, Crossroads, New York, 1995 (éd. augmentée).

Jean BERNARDI

Les deux symboles de la foi catholique

PENDANT plusieurs siècles, l'Église catholique occidentale a vécu sans aucun problème interne en usant de deux symboles de foi différents. Au cours de la liturgie du dimanche et des grandes fêtes, le chant collectif du Symbole de Nicée inculquait en chacun la dimension trinitaire qui est à la base même de la foi des chrétiens et qui conditionne leur piété. Un texte plus court et plus simple, plus christologique que trinitaire, qu'on appelait le Symbole des apôtres, était réservé à la piété privée ainsi qu'à l'administration du baptême, que l'on concevait comme une cérémonie plus familiale que communautaire. Les réformes liturgiques intervenues ces dernières années, ainsi que les innovations pratiquées dans un nombre croissant de lieux de culte, ont quelque peu brouillé le paysage. Ici, on a supprimé depuis des années toute expression du *Credo* au cours de la messe dominicale ; là, on le remplace volontiers par le chant d'un cantique dont le libellé approximatif montre bien que ses auteurs ne le destinaient nullement à l'enseignement de la foi ; plus souvent, on remplace le grand *Credo* de Nicée par le Symbole dit « des apôtres », que l'on continue par habitude à appeler ainsi, alors qu'on sait fort bien depuis longtemps que ce texte ne remonte nullement à l'âge apostolique.

Il convient de s'interroger sur le sens et la portée éventuelle d'une dérive qui pourrait n'être pas sans danger. Un

bref rappel historique ne sera pas superflu pour situer le problème dans la bonne perspective.

Les premières professions de foi

« *Allez, de toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit* »¹, prescrit Jésus aux Onze au moment de les quitter. Les Actes des Apôtres illustrent la façon dont ils ont entrepris de mettre à exécution cette ultime consigne. C'est ainsi que Philippe baptise l'eunuque de la reine d'Éthiopie après lui avoir expliqué un passage du prophète Isaïe et enregistré son adhésion à l'interprétation messianique qu'il venait de lui en donner. L'administration du baptême est conditionnée par une adhésion explicite de la part de l'intéressé².

Il y avait déjà dans le judaïsme des formules de profession de foi. La plus connue est celle qui associe des versets du Deutéronome et des Nombres³. Mais on trouve aussi l'invocation « *Adonaï adonéynou* (mon Seigneur, notre Seigneur⁴) », expression qui insère l'invocation du Dieu unique dans une proclamation de l'allégeance à son égard du peuple d'Israël tout entier. On remarquera que l'apôtre Thomas reprend cette formule en l'appliquant au Christ, mais en la modifiant : « *Mon Seigneur et mon Dieu* », dit-il, comme pour se désolidariser du peuple juif dont il est issu, puisque ce peuple n'a pas reconnu la divinité de Jésus⁵.

1. Matthieu 28, 19.

2. Actes 8, 37 : « *Si tu crois de tout ton cœur, c'est permis* [répond Philippe à la demande du baptême]. *L'eunuque répondit : je crois que Jésus-Christ est le Fils de Dieu.* » Ce verset ne figure que dans une partie des manuscrits, mais précisément les éditeurs qui l'écartent du texte primitif des Actes estiment qu'il a été inspiré par une très ancienne liturgie baptismale.

3. C'est la prière juive du *Shema Israël* (Deutéronome 6, 4-9 ; 11, 13-21 ; Nombres 15, 37-41).

4. Voir Psaume 8, 2-10, où « *Adonaï* » est prononcé à la place du tétragramme divin.

5. Jean 20, 28.

6. _____ *Les deux symboles de la foi catholique*

Pendant des siècles, les formules d'adhésion à la fois chrétienne semblent être restées liées à l'administration du baptême. On en connaît une bonne vingtaine. Leur caractéristique commune est d'être extrêmement courtes et variées. Leur variété correspond à la multiplication d'Églises locales qui ont chacune leurs habitudes et leur tradition propre, d'Églises que l'éloignement géographique les unes des autres, la précarité des moyens de communication et les nécessités d'une relative clandestinité tendaient à cloisonner¹.

Le Symbole de Nicée et ses origines

À l'aube du IV^e siècle, des conditions nouvelles apparaissent ou prennent des proportions jusque-là inconnues. Dès 313, les persécutions ont pris fin. Les Églises locales se sont multipliées, surtout dans les provinces orientales de l'Empire. Les milieux cultivés ou même intellectuels sont plus largement représentés dans ces dernières que dans les pays de langue latine. La recherche théologique s'est développée et, avec elle, « *la foi qui cherche à comprendre* » s'efforce de donner un sens au mystère des personnes divines. Lorsqu'en 324, Constantin, qui régnait jusque-là sur le seul monde latin, devient le maître de la moitié grecque de l'Empire, la plus urbanisée, la plus cultivée et de beaucoup la plus christianisée, il y trouve des cités profondément divisées depuis plusieurs années par l'enseignement d'un prêtre d'Alexandrie, nommé Arius, qui professe que le Fils est « *différent* » du Père au point qu'il ne peut être appelé Dieu que de façon accommodatrice. Le Verbe est, à l'entendre, la plus éminente des créatures, une créature que le Père s'est associée et par l'intermédiaire de laquelle le reste de la création a pris corps, mais rien de plus qu'une créature. Pour ce motif, les chrétiens sont partagés dans bien des cités, au point que deux

1. Voir DENZINGER-SCHÖNMETZNER, *Enchiridion Symbolorum definitivum et declarationum*, 1 s. Nombre d'auteurs grecs ou latins expriment des professions de foi plus ou moins élaborées, parfois susceptibles de refléter un usage liturgique.

évêques s'y opposent et que deux groupes revendiquent la propriété exclusive de la dénomination chrétienne ainsi que celle des biens d'Église, à commencer par les bâtiments du culte. Aucun pouvoir n'aime les troubles que provoquent des affrontements de ce genre. Au surplus, les gouverneurs des provinces, qui sont chargés de rendre la justice, sont démunis devant les procès qu'ils sont amenés à trancher : aucun texte de loi ne leur permet, en effet, de distinguer le propriétaire légitime des lieux disputés de l'intrus aux prétentions abusives.

C'est alors que l'évêque Ossius de Cordoue conseilla à Constantin de réunir tous les évêques de l'Empire et de les charger de rédiger ensemble le texte d'une profession de foi qui tiendrait de la ratification impériale la force d'une loi de l'Empire'. L'évêque légitime d'une ville serait celui qui aurait adhéré au texte ainsi adopté. C'est ainsi qu'a pris corps à Nicée (aujourd'hui Iznik en Turquie), en 325, le Symbole qui porte encore maintenant le nom de la ville où s'est réuni le premier des conciles œcuméniques.

À Nicée, les évêques n'avaient pris position que sur le problème du Fils, le seul qui faisait alors l'objet de discussions. A propos du Saint-Esprit, le concile s'était contenté de faire figurer son nom en guise de troisième et dernier article de la foi commune. Par la suite, la divinité du Saint-Esprit devint à son tour motif de contestations. Un autre empereur, Théodose, imita le geste de Constantin, et le deuxième concile œcuménique, réuni à Constantinople en 381, développa le paragraphe du Symbole consacré au Saint-Esprit. C'est pourquoi l'on parle aujourd'hui du Symbole de Nicée-Constantinople lorsqu'on veut être précis.

À dire vrai, les choses n'ont pas été aussi simples que ce bref résumé le donnerait à croire. A Nicée, les évêques s'étaient

mis d'accord sur un texte¹, mais, revenus dans leurs villes respectives, retrouvant leur entourage primitif et soumis aux mêmes influences et aux mêmes pressions qu'avant le concile, nombre d'entre eux ne se crurent pas liés outre mesure par l'adhésion qu'ils avaient donnée au texte élaboré en commun. Constantin dut reconnaître que sa tentative pour mettre fin aux divisions avait fait long feu, et il s'orientait dans une autre direction que le texte adopté à Nicée quand la mort vint le prendre en 337.

L'enjeu du débat portait sur un unique mot : le concile avait proclamé que le Verbe est *homoousios*, c'est-à-dire « *consubstantiel* » au Père, seule et unique façon d'affirmer sa pleine et entière divinité. Arius et ses héritiers refusaient absolument pareille formulation. Les adversaires du texte de Nicée se partagèrent bientôt en deux tendances. Les plus radicaux dirent que le Verbe était *anomoios*, c'est-à-dire « *différent* » du Père ; la majorité se réfugia derrière un mot assez vague pour pouvoir être pris dans plusieurs sens, et ils le dirent *homoios*, autrement dit « *semblable* » au Père. Dans le premier groupe, on trouvait les têtes pensantes, dans le second une majorité d'évêques². Les successeurs de Constantin en Orient, à commencer par son fils Constance, qui cherchaient une solution simple et de nature à rallier une grande majorité, favorisèrent la seconde solution. Ils s'efforcèrent donc d'obtenir l'adhésion du plus grand nombre possible d'évêques autour d'un texte qui évacuait le mot « *consubstantiel* ». C'est ainsi qu'à l'initiative de l'empereur Constance furent réunis en 359 et 360 deux grands conciles, le premier en pays latin, à Rimini, le second en terre grecque, à Constantinople. Le plus vaillant défenseur de la foi de Nicée, saint Athanase, nous a conservé les professions de foi ainsi rédigées : le mot

1. Qu'on ne s'y méprenne pas : l'orthodoxie n'était pas censée découler de la majorité des voix. On considérerait plutôt que chaque Église locale ayant conservé la tradition héritée des apôtres, la confrontation de ces traditions permettrait de mettre en évidence la teneur exacte du message original et d'éliminer les possibles déviations.

1. La minorité se rallia au texte adopté ; seuls trois réfractaires qui avaient refusé jusqu'au bout leur signature furent déposés de leur siège épiscopal.

2. Pour être tout à fait complet, des amateurs de compromis se regroupèrent un moment derrière la formule « *de substance semblable* », en grec *homoiouios*, qu'un simple *iota* distinguait de *homoousios* de Nicée. Au moins un évêque très âgé et mal-voyant s'y laissa prendre.

« semblable » en constituait le pivot ¹. Il fallait ensuite provoquer d'une façon ou d'une autre le ralliement à ce texte de tous les évêques. L'empereur Valens, lui-même baptisé dans l'arianisme, s'y employa entre 365 et 378 en faisant pression sur les évêques orientaux, qui se trouvaient sous son emprise. Quand leur signature ne pouvait être obtenue, on les envoyait en exil, ce qui ouvrait la voie à leur remplacement. Il faut préciser que les choses se déroulèrent de façon assez différente en pays latin et en pays grec. L'arianisme eut moins de prise en Occident, où l'on n'avait guère la tête théologique et où la langue latine ne disposait pas même du vocabulaire propre à formuler le problème. En conséquence, les empereurs qui régnaient à Milan n'intervinrent guère ². En revanche, les régions qui relevaient de Constantinople furent largement gagnées par le *Credo* défini à Rimini-Constantinople ³.

Le concile de Constantinople et la divinité du Saint-Esprit

Le retour à la foi de Nicée devait venir de l'avènement à Constantinople d'un souverain d'origine espagnole. Choisi à la fin de 378 par l'empereur Gratien pour partager son pouvoir en régnant sur l'Orient, Théodose, qui avait été élevé dans la foi définie à Nicée, tomba gravement malade en janvier 380. Il reçut alors le baptême à Salonique où il se trouvait et manifesta à cette occasion son adhésion au *Credo* de Nicée. Bientôt, il convoqua à Constantinople un concile qui, réuni en 381, opéra un retour à la fois définie à Nicée un demi-siècle plus tôt. Mais le deuxième concile œcuménique ne

1. Voir les textes dans A. HAHN et G.L. HAHN, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der Alten Kirche*, Hildesheim, 1962 (1^e éd. 1897), p. 208 ; J. N. D. KELLY, *Early Christian Creeds*, Londres, 1950, p. 289.

2. Constance, dont l'autorité s'est étendue au bout de quelques années sur la totalité de l'Empire, tenta d'imposer le « semblable » en Occident. Plusieurs évêques furent alors exilés, dont saint Hilaire de Poitiers.

3. Au risque de se répéter, il faut insister sur ce fait, largement occulté, que la très grande majorité des évêques étaient alors des Grecs et nullement des Latins.

s'en tint pas là. Le concile de Nicée avait voulu mettre un terme aux controverses du moment. Comme celles-ci ne portaient que sur la divinité du Verbe, le concile s'était exprimé longuement sur ce point, multipliant les expressions de nature à définir cette divinité. Sur le Saint-Esprit, dont personne ne s'occupait encore, il était demeuré laconique, se contentant de l'affirmer comme objet de la foi. En fait, pendant le demi-siècle qui s'est écoulé entre les deux conciles, les partisans de la doctrine définie à Nicée s'étaient divisés sur ce point. Les uns le jugeaient Dieu à l'égal du Père et du Fils. Le président du deuxième concile œcuménique, saint Grégoire de Nazianze, tenait même à ce qu'on reprît à son endroit le qualificatif de « consubstantiel ¹ ». D'autres se refusaient absolument à accepter la divinité du Saint-Esprit. Le concile trancha en ajoutant au *Credo* de Nicée le paragraphe que tous les chrétiens connaissent depuis ce temps.

Ainsi, le Symbole de Nicée-Constantinople, fruit des deux premiers conciles œcuméniques, est le seul qui ait une origine claire, une portée et une garantie universelles. C'est le seul qui, dans la teneur de l'original grec, figure dans l'héritage de toutes les Églises chrétiennes, unies à Rome ou séparées d'elle depuis bien plus d'un millénaire pour certaines. En ces temps d'oecuménisme affiché, c'est une considération qui ne devrait pas manquer d'inspirer les pasteurs.

Le Symbole « des apôtres »

Il en va autrement d'un symbole qu'on continue par habitude à appeler en Occident Symbole des apôtres, alors qu'on sait bien depuis longtemps qu'il est loin de remonter à l'âge apostolique. C'est un texte dont la teneur n'est attestée qu'à partir

1. Saint Grégoire de Nazianze n'a pas démissionné de son siège, comme on l'a cru, parce que la légitimité de son intronisation à Constantinople était contestée ou parce que les membres du concile refusaient la solution d'apaisement qu'il leur proposait en ce qui concerne le schisme d'Antioche, mais parce que le concile refusait d'inclure le terme « consubstantiel » dans sa définition de la divinité du Saint-Esprit.

du IX^e siècle en Gaule et qui a été adopté à Rome au X^e siècle, en un temps de grande misère intellectuelle et morale de la Ville.

Ce texte présente un inconvénient majeur : il est totalement inconnu des chrétientés orientales et il l'a toujours été. Dans les années qui ont précédé la chute de Constantinople, les derniers empereurs byzantins se sont efforcés d'opérer un rapprochement avec Rome afin d'obtenir une aide militaire des Latins contre la menace turque. C'est ainsi que l'empereur Jean VIII Paléologue se rendit en Italie, emmenant avec lui une pléiade d'évêques grecs. Au concile qui réunit, à Ferrare puis à Florence en 1438-1439, des évêques des deux bords, on s'aperçut qu'une des pierres d'achoppement à l'union résidait dans le texte du *Credo* de Nicée tel que les Latins l'avaient modifié au Moyen Âge. Le texte conciliaire déclarait que le Saint-Esprit « *procède du Père* » ; les Latins avaient ajouté « *et du Fils*¹ ». Devant la persistance de l'affrontement, un théologien latin proposa de renoncer de part et d'autre au texte de Nicée au profit du Symbole des apôtres, dont l'origine, respectable entre toutes, devait, pensait l'auteur de la proposition, l'imposer à tous. A la stupéfaction des Latins, l'archevêque d'Ephèse, Marcos Eugénicos, demanda de quel *Credo* apostolique on voulait parler, celui qu'on lui présentait étant totalement ignoré de toutes les Églises orientales. Aujourd'hui donc, toute démarche catholique propre à étendre l'usage de ce texte purement latin est de nature à creuser l'écart qui sépare l'Église catholique des Églises orthodoxes et non chalcédoniennes, et elle est propre à renforcer le malaise latent qui affecte les Églises de rite oriental unies à Rome.

Mais il y a plus. Le moment et le milieu où le symbole dont nous parlons a été rédigé ne sont pas de ceux qui brillent dans l'histoire de l'Église par l'éclat de la pensée. Sa rédaction témoigne d'une maladresse certaine en ce qui

concerne la place faite au Saint-Esprit, qui est gauchement séparé du Père et du Fils pour être rapproché de l'Église dans un paragraphe fourre-tout. « *Credo in Sanctum Spiritum, sanctam Ecclesiam catholicam...* » est-il dit : « *Je crois au Saint-Esprit, à la sainte Église catholique '...'* » C'est bien ce texte qui est reproduit dans les traductions françaises officiellement proposées aujourd'hui aux fidèles. Il y a là une ambiguïté que les rédacteurs du catéchisme publié à la suite du concile de Trente avaient relevée, puisqu'ils avaient plus ou moins adroitement corrigé ce texte de la façon suivante : « *Credo in Sanctum Spiritum. Credo sanctam Ecclesiam catholicam...* (Je crois au Saint-Esprit. Je crois [à] la sainte Église catholique...) » Cette formulation avait l'avantage de mieux faire ressortir le caractère essentiellement trinitaire de la foi chrétienne.

Aucune profession de foi ne peut être parfaite ; aucune ne peut être complète sans dégénérer en un interminable et indigeste catalogue peu propre à éclairer vraiment la foi des fidèles. Au surplus, chaque époque apporte son contingent d'erreurs nouvelles ou renouvelées qui peuvent conduire le magistère à énoncer telle ou telle profession de foi adaptée aux besoins du temps tout en restant parfaitement fidèle à la Tradition. Il n'en reste pas moins que fidélité à cette Tradition et souci d'un œcuménisme intelligent conseilleraient de structurer la foi des fidèles autour de l'unique symbole qui bénéficie de l'autorité des trois premiers conciles œcuméniques et de la ratification du siège romain².

Il convient de s'interroger sur les raisons qui conduisent aujourd'hui nombre de célébrants à effacer progressivement le Symbole de Nicée-Constantinople. Le texte de Nicée, pense-t-on, serait trop long et surtout trop peu compréhensible en usant du terme insolite qu'est le mot « *consubstantiel* ».

1. Il faut reconnaître que cette formulation repose sur une tradition ancienne dans les Églises occidentales : voir DENZINGER-SCHONMETZER, 1-36.

2. Les actes du deuxième concile ont été repris par le concile de Chalcédoine en 451. Il reste qu'il faudra bien trouver une solution au problème de l'addition du *Filioque* au Symbole de Nicée-Constantinople.

1. C'est le fameux problème du *Filioque*, toujours présent. Sur l'histoire de la question, voir l'article clair et vigoureux « *Filioque* » du *Dictionnaire de théologie* (dir. J.-Y. LACOSTE), à paraître aux Presses Universitaires de France.

Ce point mérite un examen particulier. Que signifie le mot grec *homoousios*, utilisé par le concile, décalqué en latin dans *consubstantialis* et longtemps traduit en français par « *consubstantiel* » ? Certainement pas « *de même nature* ». Le propre d'une nature, c'est de pouvoir être partagée par un nombre indéfini d'êtres. La nature humaine est partagée par $n + 1$ personnes. Tout au contraire, la philosophie ancienne définit la substance comme ce qui est propre à une réalité. La substance de Pierre, c'est ce qui fait que Pierre est Pierre, et nulle autre personne. Dans cette perspective, dire qu'un être est consubstantiel à Dieu, c'est énoncer une affirmation scandaleuse pour la raison. C'est dire en même temps que $1 + 1 = 2$ et $1 + 1 = 1$. User du terme « *consubstantiel* », c'est proclamer le caractère incompréhensible – mystérieux – de Dieu. Et c'est bien ce qui opposait au cours du IV^e siècle les tenants de la foi de Nicée aux ariens de toute nuance. L'incompréhensibilité de Dieu est considérée par les Pères de l'Église comme la pierre de touche fondamentale de l'orthodoxie, alors que les ariens conçoivent Dieu comme clairement définissable. L'arianisme, intellectuel ou populaire, consiste à évacuer le mystère. C'est pourquoi les ariens reprochaient au Symbole de Nicée d'user d'un terme incompréhensible et par-dessus le marché non scripturaire. L'actuelle traduction française « *de même nature* » rejoint pour des raisons analogues le « *semblable* » des ariens modérés¹.

Par ailleurs, on s'appuie aujourd'hui volontiers sur une distinction entre symbole baptismal et énoncé théologique. Il y aurait d'un côté un texte minimal, parfaitement clair et compréhensible par tous, et de l'autre un symbole plus théologique et dogmatique, destiné à garantir en cas de besoin l'unité doctrinale de l'Église. Cette distinction est parfaitement inopérante du point de vue historique. Dans toutes les régions où le clivage entre ariens et orthodoxes constituait

1. La théologie scolastique ayant défini au Moyen Âge qu'en Dieu – et en Dieu seul – nature et substance coïncident, on a cru pouvoir s'autoriser de ce principe pour employer un mot pour l'autre. Signalons que la traduction de *consubstantialis* par « *de même nature* » provoqua en son temps les réticences d'intellectuels chrétiens comme E. Gilson et H.-I. Marrou.

une donnée quotidienne de la vie des Églises locales, il n'y avait pas possibilité d'user concurremment de deux énoncés de la foi. Les fidèles se mobilisaient en permanence en faveur de tel évêque porteur de telle formule et contre tel autre pasteur porteur d'une autre formule. Lorsqu'il y a un changement d'évêque, ou lorsqu'il arrive qu'un évêque passe d'un camp à l'autre, il se produit un ralliement autour d'une formulation (le « *consubstantiel* » ou le « *semblable* ») et contre telle autre. L'évêque conditionne l'octroi du baptême à l'adhésion au *Credo* qui est le sien et qui est devenu celui de l'Église locale¹. On sait que la grande majorité des fidèles retardaient alors le moment de leur baptême, mais ils prenaient la précaution de s'inscrire auprès de l'évêque afin d'être sûrs de recevoir le baptême à domicile en cas de maladie grave. Il semble bien que ce geste devait s'accompagner d'une adhésion écrite au symbole de foi en vigueur dans l'Église locale, le texte de cette adhésion étant conservé dans les archives épiscopales. C'est ainsi que saint Grégoire de Nazianze, succédant sur le siège de Constantinople à une série d'évêques ariens, invite les fidèles désormais sous sa juridiction à venir modifier les termes de la profession de foi qu'ils avaient déposée par avance².

Distinguer entre deux énoncés de la foi, l'un destiné à nourrir la foi des fidèles et l'autre voué à n'être connu que de quelques spécialistes de la théologie, était praticable dans les régions latines de l'Empire, où le christianisme était encore peu répandu, où la culture l'était encore moins et où l'arianisme s'était peu propagé. C'était une conduite impensable dans les régions de langue grecque, beaucoup plus urbanisées et cultivées, beaucoup plus pénétrées par le christianisme et

1. Cela ne signifie pas pour autant que les liturgies baptismales locales se soient partagées entre les deux seuls textes de Nicée et de Rimini-Constantinople. Une grande variété d'usages semble avoir subsisté, mais il est difficile de penser que les mots clés qui mobilisaient les passions de part et d'autre n'aient pas figuré dans le symbole baptismal en vigueur là où le problème se posait.

2. « *Si les termes de ton inscription sont différents de ce que je réclame [le texte de Nicée], viens les modifier* » (*Discours 40, sur le baptême*, § 44).

où tout le monde prenait partie pour une profession de foi ou l'autre.

Le récent *Catéchisme de l'Église catholique* a choisi d'axer l'exposé complet de la foi sur les deux symboles connus des chrétiens d'Occident, le Symbole de Nicée complétant et précisant ce qui demeure sous-entendu dans le symbole occidental, mais il serait dommage que la pratique pastorale en vienne à éliminer progressivement de l'horizon des fidèles le seul texte accepté par toutes les Églises, et jusqu'à la notion de Trinité. Il serait paradoxal aujourd'hui que les Églises d'Occident s'alignent dans leur vie courante sur une formulation de la foi plus proche des « temps gothiques » que de l'âge d'or des Pères de l'Église, mais peut-être aussi plus propre à dissimuler sous le christocentrisme de la Tradition un anthropocentrisme tout moderne.

Jean Bernardi, marié, six enfants et vingt et un petits-enfants, est professeur émérite de patristique grecque à la Sorbonne (Paris-N). Spécialiste de saint Grégoire de Nazianze, il a édité, traduit et commenté plusieurs de ses discours dans la collection « Sources chrétiennes » ; il prépare avec A. Tuilier une édition complète de ses poèmes. Il est l'auteur, outre de nombreux articles, d'une thèse sur *La Prédication des Pères cappado-ciens. Le prédicateur et son auditoire* (PUF, 1968), d'un volume intitulé *Les Premiers Siècles de l'Église* (Éd. du Cerf, 1987) et de *Saint Grégoire de Nazianze. Le Théologien et son temps (330-390)* (Éd. du Cerf, 1995).

Symbole de Nicée-Constantinople (Credo)

Je crois en un seul Dieu le Père tout-puissant,
 créateur du ciel et de la terre,
 de l'univers visible et invisible.
 Je crois en un seul Seigneur Jésus-Christ
 le Fils unique de Dieu, né du Père avant tous les siècles.
 Il est Dieu, né de Dieu, lumière née de la lumière,
 vrai Dieu né du vrai Dieu
 Engendré, non pas créé, de même nature que le Père,
 et par lui tout a été fait
 Pour nous les hommes et pour notre salut
 il descendit du ciel.
 Par l'Esprit-Saint il a pris chair de la Vierge Marie
 et s'est fait homme.
 Crucifié pour nous sous Ponce Pilate,
 il souffrit sa Passion et fut mis au tombeau.
 Il ressuscita le troisième jour conformément aux Écritures
 et il monta au ciel. Il est assis à la droite du Père.
 Il reviendra dans la gloire pour juger les vivants et les morts
 et son règne n'aura pas de fin.
 Je crois en l'Esprit-Saint qui est Seigneur et qui donne la vie.
 Il procède du Père et du Fils.
 Avec le Père et le Fils il reçoit même adoration et même gloire.
 Il a parlé par les prophètes.
 Je crois en l'Église une, sainte, catholique et apostolique.
 Je reconnais un seul baptême pour le pardon des péchés.
 J'attends la résurrection des morts et la vie du monde à venir.
 Amen.

Symbole des apôtres

Je crois en Dieu le Père tout-puissant,
créateur du ciel et de la terre
et en Jésus-Christ son Fils unique notre Seigneur,
qui a été conçu du Saint-Esprit, est né de la Vierge Marie,
a souffert sous Ponce Pilate,
a été crucifié, est mort et a été enseveli,
est descendu aux enfers,
le troisième jour est ressuscité des morts,
est monté aux cieux,
est assis à la droite de Dieu le Père tout-puissant
d'où il viendra juger les vivants et les morts.
Je crois en l'Esprit-Saint,
à la sainte Église catholique,
à la communion des saints,
à la rémission des péchés,
à la résurrection de la chair,
à la vie éternelle.
Amen.

_____ **Pensez à votre réabonnement** _____

Jacques FICHEFEUX

La catéchèse et la grâce de la foi ¹

Nous savons tous que la vie chrétienne est une manière de concevoir et d'orienter la vie selon la foi. Or, la foi est fondée sur deux principes : l'un intérieur et agissant, c'est-à-dire la vertu de foi, l'aptitude à croire, qui vient de l'Esprit-Saint et nous est donnée par le baptême. L'autre, extérieur et déterminant, est constitué par les vérités à croire, enseignées par l'Église dans le *Credo*, lequel est le « symbole » des vérités : c'est là le catéchisme.

En faisant ressortir ce double aspect de la foi dans l'audience générale du 22 septembre 1971, le pape Paul VI met en évidence la nécessité de la vertu théologale de foi pour que l'homme puisse adhérer avec son intelligence et son cœur aux *vérités de la foi* déployées dans la catéchèse. Dans son exhortation apostolique sur *La Catéchèse en notre temps* (§ 20), Jean Paul II souligne également ce lien essentiel entre foi reçue au baptême et connaissance dans la foi : « *Le but spécifique de la catéchèse [...] est de faire croître, au niveau de la connaissance et dans la vie, le germe de foi semé par*

1. Ce titre est celui du § 22 du *Directoire général de catéchèse*, 1971. Ce paragraphe commence ainsi : « *La foi est un don de Dieu, don qui provoque la conversion de l'homme. "Cette foi, pour exister, requiert la grâce prévenante et aidante de Dieu, ainsi que les secours intérieurs du Saint-Esprit qui touche le cœur et le tourne vers Dieu, ouvre les yeux de l'intelligence et donne à tous la douceur de consentir et de croire à la vérité"* (Dei Verbum, 5). »

l'Esprit-Saint avec la première annonce et transmis efficacement par le baptême. » Or cette vertu infuse de la foi reçue par la grâce baptismale doit être elle-même présentée à l'enfant comme faisant partie des « *vérités de la foi* ». C'est ainsi qu'il pourra poser l'acte de foi où son intelligence et sa volonté agissent pleinement et en harmonie sous l'influence de la grâce. C'est pourquoi nous allons considérer la présentation faite, dans le catéchisme, de la vertu de foi.

L'histoire du catéchisme nous met au contact de démarches et d'instruments très divers. Présenter la place faite à la vertu de foi à ces diverses époques nous conduirait à une énumération répétitive et sûrement réductrice. Nous nous arrêterons donc à deux séries de documents : le catéchisme du concile de Trente et ses successeurs diocésains, le *Catéchisme de l'Église catholique* et les « *parcours* » actuels. Nous aurons une attention particulière pour l'ordre interne de ces documents. En effet, l'ordonnement des parties et leur importance respective expriment une volonté catéchétique et théologique.

Le catéchisme du concile de Trente ou « Catéchisme romain » (1566) et ses successeurs

Le catéchisme n'est pas un manuel destiné aux enfants, mais un guide destiné aux formateurs. Comme il est précisé dans la Préface, « *avec une profonde sagesse, nos Pères ont ramené toute la doctrine et toute la science du salut à quatre parties : le Symbole des apôtres, les sacrements, le Décalogue, le Notre Père* ». Rappelons simplement la définition de la vertu de foi qui s'y trouve : « *La foi est une vertu surnaturelle par laquelle – la grâce de Dieu nous attirant et nous aidant – nous croyons comme vrai ce que Dieu nous révèle.* »

Mais, parallèlement à ce catéchisme et à sa suite, vont fleurir une multitude de « *petits catéchismes* » destinés aux paroisses et résumant le contenu du *Catéchisme romain* sous forme de questions-réponses. Or on constate que dans la plupart de ces catéchismes, on ne trouve plus que trois parties

ordonnées différemment : les vérités qu'il faut croire (le symbole), les commandements qu'il faut observer, et les sacrements qu'il faut recevoir.

Ce plan, où le Décalogue succède au *Credo* et précède les sacrements, reflète moins une tendance particulière que la dérive générale du XVIII^e siècle vers le moralisme. La seconde partie va croître comme un polype de recommandations et de prescriptions morales, cependant que se rétrécissent les parties consacrées au symbole et aux sacrements¹.

Prenons deux exemples tirés des catéchismes à l'usage du diocèse de Fréjus-Toulon. Dans l'édition de 1833², nous trouvons les vertus à la fin de la seconde partie dont le plan est déterminé par la première question de la leçon I : « Des commandements de Dieu. »

Demande. – *Que faut-il faire pour mériter la vie éternelle ?*

Réponse. – Pour mériter la vie éternelle, il faut observer les commandements de Dieu et de l'Église, fuir le péché et pratiquer les vertus.

À la leçon XIX, « Des vertus en général », nous trouvons les questions suivantes :

D. – *Qu'est-ce qu'une vertu chrétienne ?*

R. – Une vertu chrétienne est une habitude intérieure surnaturelle qui nous porte au bien et nous le fait pratiquer avec facilité.

D. – *Combien y a-t-il de sortes de vertus chrétiennes ?*

R. – Il y en a de deux sortes, les vertus théologiques et les vertus morales.

D. – *Qu'entendez-vous par les vertus théologiques ?*

R. – J'entends les vertus qui tendent directement à Dieu.

D. – *Combien y a-t-il de vertus théologiques ?*

R. – Il y a trois vertus théologiques, la foi, l'espérance et la charité.

D. – *Qu'est-ce que la foi ?*

R. – La foi est un don de Dieu par lequel nous croyons en lui et tout ce qu'il a révélé à son Église.

1. J.-R. ARMOGATHE, « De la loi à l'Amour », dans *Communio*, n° XVII, 1, 1992, p. 5.

2. Catéchisme imprimé par ordre de Mgr Louis Michel, évêque de Fréjus, pour être seul enseigné dans son diocèse, Fabre, Draguignan, 1833.

D. – Où sont contenues les vertus que Dieu a révélées à son Église ?

R. – Ces vérités sont contenues dans l'Écriture sainte et la Tradition.

Enfin, dans l'édition de 1938 du *Catéchisme à l'usage des diocèses de France*, qui suit le même plan, nous trouvons les définitions suivantes :

D. – *Qu'est-ce qu'une vertu ?*

R. – Une vertu est une habitude ou une disposition durable, qui incline l'homme à faire le bien et à éviter le mal.

D. – *Qu'est-ce qu'une vertu théologale ?*

R. – Une vertu théologale est une vertu qui a pour objet immédiat Dieu considéré comme notre fin surnaturelle, et qui oriente directement l'homme vers lui.

D. – *Qu'est-ce que la foi ?*

R. – La foi est une vertu surnaturelle par laquelle, avec l'inspiration et l'aide de la grâce de Dieu, nous croyons que ce que Dieu a révélé et nous a enseigné par l'Église est vrai, à cause de l'autorité de Dieu même qui l'a révélé et qui ne peut ni se tromper ni nous tromper.

Précisons que, dans tous ces catéchismes que nous venons d'évoquer, sont présentés les actes de foi, d'espérance et de charité. Nous pouvons résumer cette première période en disant que la foi est présentée essentiellement comme une adhésion, au moyen de formules, à des vérités que nous ne pouvons comprendre pleinement, mais que nous devons admettre sur l'autorité de Dieu et du magistère de l'Église.

Le « Catéchisme de l'Église catholique » (1992) et les « parcours catéchétiques »

Le « Catéchisme de l'Église catholique »

Comme le *Catéchisme romain*, le *Catéchisme de l'Église catholique*¹ est destiné en priorité aux responsables de la

1. *Catéchisme de l'Église catholique*, Mame-Plon, 1992. Les références au texte du *Catéchisme de l'Église catholique* seront indiquées en renvoyant aux numéros des paragraphes concernés.

catéchèse (§ 12). La première partie du *Catéchisme*, intitulée « La Profession de foi », comprend deux sections : « Je crois – nous croyons », et « Les Symboles de la foi ». Dans la première section nous est donnée une première définition de la foi : « *La foi est la réponse de l'homme à Dieu qui se révèle et se donne à lui, en apportant en même temps une lumière surabondante à l'homme en quête du sens ultime de sa vie* » (§ 26). Cette définition structure cette section du *Catéchisme* en trois chapitres : « L'homme est capable de Dieu » ; « Dieu à la rencontre de l'homme : la Révélation et sa transmission » ; « La Réponse de l'homme à Dieu : la foi. » C'est sur ce troisième chapitre que nous allons nous arrêter quelques instants. Par sa révélation, « *provenant de l'immensité de sa charité, Dieu, qui est invisible, s'adresse aux hommes comme à ses amis et converse avec eux pour les inviter à entrer en communion avec lui et les recevoir en cette communion* » (*Dei Verbum*, 2). La réponse adéquate à cette invitation est la foi (§ 142).

Par la foi l'homme soumet complètement son intelligence et sa volonté à Dieu. De tout son être l'homme donne son assentiment à Dieu révélateur (*Dei Verbum*, 5). L'Écriture sainte appelle « *obéissance de la foi* » cette réponse de l'homme au Dieu qui révèle : voir Romains 1, 5 ; 16, 26 (§ 143). Le sens de cette obéissance est ensuite précisé : « *Obéir (ob-audire) dans la foi, c'est se soumettre librement à la parole écoutée, parce que sa vérité est garantie par Dieu, la Vérité même* » (§ 144). Deux modèles de cette obéissance nous sont donnés : Abraham et la Vierge Marie. Après quoi nous est donné l'objet de la foi : « *La foi est d'abord une adhésion personnelle de l'homme à Dieu ; elle est en même temps, et inséparablement, l'assentiment libre à toute la vérité que Dieu a révélée* » (§ 150). Cette adhésion à Dieu est inséparable de l'adhésion à celui qu'il a envoyé, lequel ne peut être reconnu comme tel que dans l'Esprit-Saint. C'est donc une dimension trinitaire de la foi qui est posée dès le départ. La foi conduit l'homme au cœur de la vie trinitaire.

Viennent ensuite les caractéristiques de la foi (§ 153-175), que nous résumerons à l'aide des « En bref » en usage dans le *Catéchisme de l'Église catholique*.

La foi est un don surnaturel de Dieu. Pour croire, l'homme a besoin des secours intérieurs du Saint-Esprit (§ 179).

« Croire » est un acte humain, conscient et libre, qui correspond à la dignité de la personne humaine (§ 180).

« Croire » est un acte ecclésial. La foi de l'Église précède, engendre, porte et nourrit notre foi. L'Église est la mère de tous les croyants. « Nul ne peut avoir Dieu pour Père qui n'a pas l'Église pour mère » (§ 181).

Nous croyons tout ce qui est contenu dans la parole de Dieu, écrite ou transmise, et que l'Église propose à croire comme divinement révélé 2 (§ 182).

La foi est nécessaire au salut. Le Seigneur lui-même l'affirme : « Celui qui croira et sera baptisé, sera sauvé ; celui qui ne croira pas sera condamné » (Marc 16, 16) [§ 183].

« La foi est un avant-goût de la connaissance qui nous rendra bienheureux dans la vie future » (§ 184).

Le deuxième passage où il est question de la foi se trouve dans la troisième partie : « La Vie dans le Christ. » Celle-ci comprend deux sections : « La Vocation de l'homme dans l'Esprit » et « Les Dix Commandements ». La première section, celle qui nous intéresse, présente la *morale fondamentale*, c'est-à-dire la rencontre entre l'agir de l'homme et l'agir de Dieu. Le point de départ est la vocation à la béatitude ; le but à atteindre, par cette coopération entre la nature et la grâce, est la sainteté. Que nous est-il dit des vertus théologiques et de la vertu de foi ?

Les vertus humaines s'enracinent dans les vertus théologiques qui adaptent les facultés de l'homme à la participation de la nature divine (cf. 2 Pierre 1, 4). Car les vertus théologiques se réfèrent directement à Dieu. Elles disposent les chrétiens à vivre en relation avec la Sainte Trinité. Elles ont Dieu Un et Trine pour origine, pour motif et pour objet (§ 1812).

Les vertus théologiques fondent, animent et caractérisent l'agir moral du chrétien. Elles informent et vivifient toutes les vertus morales. Elles sont infusées par Dieu dans l'âme des fidèles pour les rendre capables d'agir comme ses enfants et de mériter la vie éternelle. Elles sont le gage de la présence et

1. SAINT CYPRIEN, *L'Unité de l'Église*, Patrologie latine, 4, 503A.

2. *Credo* du peuple de Dieu, profession de foi solennelle, 20.

3. SAINT THOMAS DAQUIN, *Compendium de théologie* 1, 2.

5. de l'action du Saint-Esprit dans les facultés de l'être humain. Il y a trois vertus théologiques : la foi, l'espérance et la charité (cf. 1 Corinthiens 13, 13) [§ 1813].

6. La foi est la vertu théologique par laquelle nous croyons en Dieu et à tout ce qu'Il nous a dit et révélé, et que la Sainte Église nous propose à croire, parce qu'Il est la vérité même. Par la foi « l'homme s'en remet tout entier librement à Dieu » (*Dei Verbum*, 5). C'est pourquoi le croyant cherche à connaître et à faire la volonté de Dieu. « Le juste vivra de la foi » (Romains 1, 17). La foi vivante « agit par la charité » (Galates 5, 6) [§ 1814].

Le don de la foi demeure en celui qui n'a pas péché contre elle¹. Mais « sans les oeuvres, la foi est morte » (Jacques 2, 26) : privée de l'espérance et de l'amour, la foi n'unit pas pleinement le fidèle au Christ et n'en fait pas un membre vivant de son Corps (§ 1815).

Le disciple du Christ ne doit pas seulement garder la foi et en vivre, mais encore la professer, en témoigner avec assurance et la répandre : « Tous doivent être prêts à confesser le Christ devant les hommes et à le suivre sur le chemin de la Croix, au milieu des persécutions qui ne manquent jamais à l'Église » (*Lumen gentium*, 42 ; cf. *Dignitatis humanae*, 14). Le service et le témoignage de la foi sont requis pour le salut : « Quiconque se déclarera pour moi devant les hommes, je me déclarerai, moi aussi, pour lui devant mon Père qui est aux cieux ; mais celui qui me reniera devant les hommes, je le renierai, moi aussi, devant mon Père qui est aux cieux » (Matthieu 10, 32-33) [§ 1816].

Nous retrouvons dans cette présentation de la foi par le *Catéchisme de l'Église catholique* la formulation traditionnelle, et en même temps une perspective nouvelle à la lumière de Vatican II et plus particulièrement de *Dei Verbum*. Nous avons ainsi une conception plus biblique, centrée sur le salut, et donc plus personnaliste et plus totalisante de l'attitude croyante.

Mais il nous semble important de souligner là encore que la structure du *Catéchisme de l'Église catholique* est

1. Voir concile de Trente, DENZINGER-SCHONMETZER, *Enchiridion Symbolorum*, § 1545.

révélatrice d'une volonté théologique : dans la rencontre entre l'homme et Dieu, le primat revient à Dieu et à ce qu'il fait par grâce en notre faveur. En effet nous constatons que les quatre parties (*Credo*, Sacrements, Décalogue, Notre Père) s'articulent en deux volets qui éclairent le sens de la rencontre entre Dieu et l'homme : d'une part, la profession du mystère de la Foi et sa célébration par les sacrements de la foi ; d'autre part, la vie de l'homme illuminé par la foi, conduisant à une *vie en Christ* guidée par les commandements et nourrie par la prière. Or chacun de ces volets commence par manifester la vocation de l'homme à la béatitude. Le premier volet nous rappelle le désir de Dieu, inscrit au cœur de l'homme par Dieu lui-même et auquel il répond en révélant son mystère par une décision libre. C'est dans cette perspective que se situe l'exposé sur la foi. Le second volet s'ouvre sur un texte de saint Léon le Grand qui évoque la vocation de l'homme, image de Dieu et appelé à participer à la nature divine :

Chrétien, reconnais ta dignité. Puisque tu participes maintenant à la nature divine, ne dégénère pas en revenant à la déchéance de ta vie passée. Rappelle-toi à quel Chef tu appartiens et de quel Corps tu es membre. Souviens-toi que tu as été arraché au pouvoir des ténèbres pour être transféré dans la lumière et le Royaume de Dieu¹ (§ 1691).

Cette vocation dépasse les seules forces humaines et nécessite l'action des vertus théologiques : foi, espérance, charité.

Parcours catéchétiques

Si la notion de « *vertus théologiques* », en particulier de « *vertu de foi* », a disparu des parcours catéchétiques contemporains, il n'en reste pas moins que l'accent y est bien mis sur l'éducation de la foi dans des formulations à référence pédagogique : éveil de la foi, itinéraires de la foi, etc. Dans le *Texte de référence des évêques de France* (Conférence épiscopale

1. SAINT LÉON LE GRAND, *Sermo* 21, 2-3, *Patrologie latine* 54, 192A : *liturgie des heures*, office des lectures de Noël.

française, Lourdes, 1979), destiné aux auteurs de « *parcours* », nous trouvons l'objectif central de la démarche catéchétique : « *La catéchèse part de la profession de foi et mène à la profession de foi.* » Comme nous le disions plus haut, l'accent est mis sur la foi comme réponse globale et personnelle de l'homme à Dieu qui se révèle. Dans la plupart de ces parcours, une place est faite à un rappel du baptême et de la grâce de la vie nouvelle reçue. On peut toutefois regretter qu'il ne soit pas expliqué avec clarté que cette vie nouvelle est une réalité reçue de Dieu et manifestée par les vertus infuses. Enfin, s'il y a une volonté de donner à l'enfant les moyens de conformer sa vie à la parole de Dieu, cette dimension morale de la catéchèse s'appuie plus souvent sur le thème de l'Alliance que sur le Décalogue, sur la perfectibilité de l'agir humain que sur l'aide de la grâce¹.

Certes cela s'explique en partie par le souci nécessaire de sortir du cadre par trop légaliste de l'ancien catéchisme. Mais, au-delà de ces constatations, il nous semble que l'omission quasi générale d'un enseignement sur la vie théologique dans la catéchèse relève d'un problème plus profond, que nous voudrions évoquer rapidement avant d'émettre quelques suggestions.

Catéchèse et vie théologique

Depuis l'époque scolastique, l'enseignement classique de l'Église distingue et sépare trois domaines : la théologie dogmatique (ce que l'on doit croire), la théologie morale (ce qu'on doit faire pour ne pas pécher), et ce qu'on appelle aujourd'hui la spiritualité au sens de recherche de la perfection chrétienne.

1. Le plus souvent, le Décalogue est présenté aux enfants grâce au recueil des documents privilégiés de la foi : *Pierres vivantes*. Toutefois, certains parcours proposent une démarche ou des rencontres autour de « vivre en chrétien ». Soulignons particulièrement l'initiative du parcours du diocèse de Paris (*Si tu savais le don de Dieu*, Le Sénévé, Ed. du Cerf) qui consacre l'année de CM2 à la révélation de la Loi de Dieu (Décalogue, Loi Nouvelle, vie dans l'Esprit).

Cette division entre morale et spiritualité a conduit à une morale, apparemment solide car présentée comme une science rationnelle fondée sur des obligations et des interdits identifiés au Décalogue, mais souvent privée de souffle et de dynamisme. En revanche la spiritualité, qui trouve aujourd'hui un regain d'intérêt auprès de beaucoup de nos contemporains, est perçue comme fragile, car elle s'appuie sur l'expérience et le relativisme des sentiments. Cette division affaiblissante, pour la morale comme pour la spiritualité, est accentuée par notre culture dominée par les sciences et la technique, et le triomphe d'une raison sûre de son pouvoir. Cela ne peut pas être sans conséquences pour les sources mêmes de la foi.

C'est pourquoi un rétablissement des liens entre morale et spiritualité, conduisant à une théologie spirituelle, nous semble possible, comme le montre le père F.-M. Léthel, o.c.d., dans son ouvrage *Connaître l'amour du Christ, qui surpasse toute connaissance. La théologie des saints*. C'est ce qu'illustre la troisième partie du *Catéchisme de l'Église catholique*, qui ordonne la morale à la béatitude et aux vertus, manifestant ainsi le rôle prépondérant des vertus théologiques et des dons du Saint-Esprit. Nous retrouverons ainsi un dynamisme nouveau qui devrait permettre d'éviter que nos contemporains, et en particulier les jeunes, n'abandonnent la foi pour n'avoir pas trouvé de liens substantiels entre les contenus qu'ils ont appris – qu'ils réduisent souvent à une morale désuète – et l'accomplissement de leur vocation d'hommes et de fils de Dieu. Dans cette perspective, ouvrons quelques pistes pour donner à la catéchèse la dimension théologique qui lui est indispensable.

Une catéchèse du baptême plus systématique devrait permettre une relecture et un approfondissement de la grâce reçue par ce sacrement. Certes, quand nous disons aux jeunes que par le baptême ils sont devenus enfants de Dieu, il nous faut expliciter et déployer le contenu de cette réalité. L'enseignement des Pères sur la vocation de l'homme à la vision de Dieu, sur sa création à l'image et à la ressemblance, a été admirablement actualisé par les textes de Vatican II. Permettre à l'enfant de comprendre qu'il est appelé à la communion avec

Dieu, en Jésus-Christ, c'est lui permettre de mettre en oeuvre le don baptismal des vertus théologiques, comme Jean-Paul II l'a rappelé dans son homélie du 5 juin 1977 à Kalwaria Zebrzydowska.

Le baptême, on ne le reçoit qu'une fois mais il demeure en nous pour toute la vie. Une fois baptisés, nous demeurons chrétiens, et le caractère baptismal est imprimé dans nos âmes...

Car toujours demeure en nous le mystère du baptême – et celui qui se développe en tant que chrétien, c'est toujours à partir de ce baptême qu'il le fait. Il faut donc associer étroitement baptême et enseignement aux différentes étapes de la vie. Car ce baptême, c'est à chaque étape, à chaque période de la vie qu'il demeure en nous et nous fait être chrétiens, dans la mesure où en même temps il va de pair avec l'enseignement...

Le Seigneur Jésus n'a pas seulement dit aux Apôtres : « Allez, baptisant... » Mais il a dit : « Allez, enseignez, baptisant... » L'action divine par conséquent, l'action sacramentelle, doit se trouver associée à l'action humaine.

De même, nous devons trouver le moyen d'introduire dans nos parcours l'enseignement central de Vatican II: l'appel de tous à la sainteté. Cet appel est adressé à tous ceux qui croient au Christ, quels que soient leur état, leur rang et donc leur âge (*Lumen gentium*, § 40). En effet, la conception de la morale centrée sur les commandements, comme nous l'avons vu dans les catéchismes des siècles précédents, a conduit à accentuer la séparation entre morale et spiritualité : la morale avec ses préceptes serait destinée à tous afin d'acquérir le salut en évitant le péché, alors que certains autres, spécialement les religieux, s'engageraient sur le chemin de la perfection. Il nous faut avoir l'audace d'inviter les jeunes à exercer les vertus théologiques pour entrer dans la plénitude de la vie spirituelle. Il nous faut passer de l'extérieur à l'intérieur de nous-mêmes. Vivre de la vie même du Christ n'est possible que si nous nous appuyons sur les vertus surnaturelles de foi, d'espérance et de charité.

Le *Catéchisme de l'Église catholique* nous rappelle ce texte essentiel de Vatican II, et Jean Paul y revient sans cesse :

Tout ce que le Christ a vécu, il fait que nous puissions *le vivre en Lui* et qu'il *le vive en nous*. « Par son Incarnation, le Fils de Dieu s'est en quelque sorte uni lui-même à tout homme » (*Gaudium et spes*, 22 § 2). Nous sommes appelés à ne faire plus qu'un avec lui : ce qu'il a vécu dans sa chair pour nous et comme notre modèle, il nous y fait communier comme les membres de son Corps (§ 521).

En s'appuyant sur la vertu théologale de foi, vivifiée par la charité et l'espérance qui lui auront été explicitement présentées, l'enfant pourra entrer dans cette communion intime, et en vivre¹. Il est temps que l'enfant accède à ces moyens que sont les vertus surnaturelles, pour entrer dans une relation étroite et certaine avec Dieu : la relation de foi.

Jacques Fichetoux, né en 1943 à Paris. Marié, huit enfants. Maîtrise d'histoire. Directeur du service diocésain de catéchèse du diocèse de Fréjus-Toulon. Responsable du département Éthique et éducation familiale à la Confédération nationale des associations familiales catholiques. Publications : *Du réveil des parents à l'éveil des enfants*, Éditions Samuel, 1984 ; *Immolez la Pâque. Approche biblique et théologique de l'eucharistie*, Éditions Samuel, 1981 ; « Frères de Jésus », dans *Jésus vivant au cœur du Renouveau charismatique*, coll. « Jésus et Jésus-Christ » n° 43, Desclée, 1990.

1. Nous voulons ici souligner combien il est important de permettre à l'enfant d'exercer la vie théologale depuis le plus jeune âge. C'est ce que propose le cheminement catéchétique de Noëlle LE DUC, *La Révélation du Père aux enfants*, Éditions Le Micocoulier, destiné aux enfants de 4 à 7 ans. Cette démarche est elle-même appuyée sur le traité de théologie spirituelle du père Marie-Eugène DE L'ENFANT-JÉSUS, *Je veux voir Dieu*, Éditions du Carmel, 1979.

Guy BEDOUELLE, o.p.

Le père Congar et l'Église romaine

CARDINAL de l'Église romaine dans les derniers mois de sa vie, le père Yves Congar n'a cessé non seulement de la servir, mais également de s'interroger sur sa nature, son rôle dans l'histoire, et sa signification pour l'unité des chrétiens. En hommage à ce grand artisan de Vatican II, infatigable travailleur en dépit d'une maladie dont les symptômes apparurent très tôt, nous voudrions ici préciser sa pensée sur le rôle du pape et de l'Église romaine à partir de quelques articles déjà anciens mais réunis récemment¹.

Comme pour la plus grande partie de son oeuvre, l'approche du théologien dominicain est fondamentalement historique. Sa connaissance encyclopédique comme la clarté de son esprit lui permettent, en étudiant une structure ou une réalité ecclésiale, d'en dégager les constantes, les déviations, les exceptions... Cette méthode fondée sur les textes se spécifie par une étude serrée des termes, des expressions, de leur évolution sémantique, de l'usage qui en est fait dans des contextes parfois différents. S'il fallait caractériser la méthode

1. Cardinal Yves CONGAR, *Église et Papauté, Regards historiques*, coll. « Cogitatio fidei » 184, Paris, Éd. du Cerf, 1994. Ce recueil présente des articles difficilement accessibles. Le plus ancien est de 1953 et le plus récent date de 1987. Il est peu respectueux des lecteurs de ce type d'ouvrages de ne pas leur fournir d'index.

théologique du père Congar, particulièrement dans le domaine de l'ecclésiologie qu'il a contribué à refonder, on devrait parler de « sémantique historique » : c'est pour cette raison que, parfois, l'exposition de sa pensée peut paraître presque pointilliste. Il avait conscience en même temps d'exercer par là sa vocation de témoin, comme l'exigeait une vie religieuse placée sous le signe de Jean Baptiste, *amicus Sponsi*.

Après tout, sa contribution majeure à la théologie de l'Église a consisté à redécouvrir des termes essentiels, déterminants même. Comme le père de Lubac avait redéployé la richesse de l'expression « *corps mystique* » dans ses connotations eucharistiques et ecclésiologiques¹, le père Congar a contribué, on le sait bien, à la mise en évidence d'autres noms de l'Église, un peu oubliés ou méconnus, comme « *peuple de Dieu* » ou « *temple du Saint-Esprit* ». On peut, après Vatican II, en mesurer l'importance, tout particulièrement œcuménique, puisque ces noms intègrent d'une part le sacerdoce baptismal des fidèles, et d'autre part l'inhabitation du Saint-Esprit. Dans ce dernier cas, la réflexion s'appuie sur une analyse biblique très fine, qu'on trouve dans son ouvrage *Le Mystère du Temple*, qu'il avait rédigé à Jérusalem au cours de ses « années obscures », et publié dans la collection « *Lectio divina* » en 1958.

Attentif aux noms et aux titres de l'Église², le père Congar s'appuie sur d'autres travaux pour des noms tout aussi traditionnels que *Ecclesia mater*, étudié par Karl Delahaye, ou *Communio*, qui est mis en valeur par celui qui allait devenir le cardinal Jérôme Hamer.

Qu'en fut-il pour l'Église romaine ? Ceux qui ont fréquenté le père Congar savent qu'il utilisait dans la conversation

1. Le père Congar a publié dès 1937 de belles pages sur le corps mystique du Christ « *du point de vue de la vie spirituelle des fidèles* » : elles ont été reprises dans *Esquisses du mystère de l'Église* en 1941, ouvrage réédité ensuite.

2. On trouve cette attention dans toute l'œuvre, mais on peut en voir un exemple dans le chapitre « *Titres et honneurs dans l'Église* » (*Pour une Église servante et pauvre*, Paris, Éd. du Cerf, 1963).

familière, comme tout un chacun, le terme de « *Rome* », ce mot capable d'engendrer des sentiments divers et qu'il lui arrivait de prononcer avec une certaine amertume. Mais il avait bien conscience de son caractère vague et par là dange-reux. C'est pourquoi il accepte de le préciser pour le grand public dans son entretien avec Jean Puyo, lorsque sont évo-qués ses « *ennuis romains* » : « *Rome, ce n'est pas seulement le pape, mais aussi les Congrégations, les secrétaires (mi-nutanti)... un petit monde et une cour'* », dit-il, tout en affirmant son respect pour le pape et pour les hommes libres et courageux qu'il a pu rencontrer dans la curie romaine.

À l'intersection d'une théologie marquée par la rigueur conceptuelle et sémantique et d'une histoire personnelle à la fois douloureuse et glorieuse dans ses rapports avec « *Rome* », on peut tenter de préciser la position du père Congar sur l'évêque de Rome et sur l'Église romaine à travers leur titu-lature et leurs dénominations². On y verra que les conclu-sions qui en sont tirées sont marquées par une attention, une vigilance œcuménique qui fut la grande quête de toute une vie.

Les titres du pape

Les titres traditionnels du pape sont énumérés par l'*Annuario pontificio*, qui est l'annuaire officiel de l'Église catholique. Le pape régnant est « *évêque de Rome, vicaire de Jésus-Christ, successeur du prince des apôtres, souverain pontife de l'Église universelle, patriarche d'Occident, primat d'Italie, archevêque et métropolitain de la province romaine, souverain de l'État de la cité du Vatican* », liste suivie de la

1. *Une vie pour la vérité. Jean Puyo interroge le père Congar*, Paris, Éd. du Centurion, 1975, p. 102 et 104.

2. Dans le recueil *Eglise et papauté*, le père Congar s'interroge sur la sémantique historique d'expressions aussi importantes que « *droit divin* », « *magistère* », « *réception* ».

mention, empruntée à saint Grégoire le Grand : « *serviteur des serviteurs de Dieu* 1 ».

Tout au long de son oeuvre, le père Congar s'est interrogé sur ces titres, leurs liens organiques, leur validité, leur histoire, leur mécompréhension, et, le cas échéant, sur leur ambiguïté.

Le pape est en premier lieu évêque de Rome. Nul ne le nie. Les orthodoxes reconnaissent par là même qu'il est le premier des évêques. Mais en insistant comme ils le font sur le fait qu'étant évêque de Rome, le pape est aussi le « *successeur de Pierre* », les catholiques, spécialement à Vatican I, lui accordent un rôle dans l'Église qui va au-delà de ce qui lui serait accordé comme *primus inter pares*.

Les deux titres de vicaire du Christ et de successeur de Pierre sont évidemment liés. C'est parce qu'il a succédé à Pierre que le pape (Matthieu 16, 18-19) est le vicaire du Christ. Mais Pierre a-t-il jamais été évêque de Rome ? C'est ce que, sauf exceptions, les orthodoxes et les protestants refusent, s'appuyant en particulier sur la liste de la succession épiscopale du siège de Rome, fournie par saint Irénée dans *l'Adversus haereses* (III, III, 3, les apôtres Pierre et Paul étant nommés en III, III, 2). *L'Annuario pontificio*, quant à lui, renvoie au *Liber pontificales*, bien plus tardif, mais aussi à saint Jérôme dans son adaptation de la *Chronique* d'Eusèbe (PL 30, 449) 2.

On ne peut nier cependant que le pape ne soit le titulaire actuel de ce que l'Église primitive appelait la *cathedra Petri*, réalité ecclésiale que Mgr Battifol a étudiée dans un livre publié par le père Congar dans sa collection « *Unam sanctam* » en 1938, c'est-à-dire dès sa fondation aux Éditions du Cerf. Le terme est attesté en particulier chez saint Cyprien (Lettres 43, 5, 2 et 59, 14) et met l'accent sur la fonction d'enseignement.

1. Voir aussi M. GUERRA GOMEZ, *Los nombres del Papa*, Burgos, 1982.

2. Pour une discussion récente du problème, voir l'article « Pierre », *Dictionnaire historique de la papauté*, éd. Philippe Levillain, 1994, p. 1374 (Charles Pieiri).

Il faut ajouter que le pape est l'héritier non seulement du « *charisme de Pierre* », selon l'expression du père Congar, mais également de celui de Paul. Lors des actes les plus solennels de son pontificat – convocation d'un concile, canonisations, définitions dogmatiques –, l'évêque de Rome se réclame des deux apôtres ayant achevé leur confession de foi dans la Rome impériale. Pierre, c'est l'autorité du gouvernement ; Paul, la doctrine pour mettre en oeuvre la sollicitude de toutes les Églises et travailler à leur communion'.

Sans la refuser, le père Congar n'est pas partisan de l'expression traditionnelle « *vicaire du Christ* », « *car elle demande explication et risque d'être tout à fait excessive* 2 ». En fait, ce qu'il refuse, c'est plutôt l'usage maladroit ou intempestif qui a pu être fait parfois de cette expression quand on la sépare des titres d' « *évêque de Rome* » ou de « *successeur de Pierre* ». Nul ne peut être « *vicaire du Christ* » s'il n'est évêque consacré de Rome.

S'appuyant sur les discussions qui eurent lieu à Vatican I et à sa suite, le père Congar rejette le titre d' « *évêque universel* », et reconnaît au contraire, nous le verrons, celui d' « *évêque de l'Église catholique* » au sens d'authenticité doctrinale que comporte la « note » de catholicité. Le père Congar se félicite par ailleurs de l'usage constant fait par Jean Paul II de la dénomination de « *pasteur universel* », qui lui paraît mettre adéquatement en valeur la finalité spirituelle et missionnaire de la fonction pontificale 3.

Il reste un titre dont le contenu plus que la légitimité est controversé : « *patriarche d'Occident* ». Dans son article de 1983, le père Congar l'appelle « *une réalité trop négligée* ». La définition en est géographique et juridictionnelle, et se situe dans l'optique de la pentarchie chère aux orthodoxes qui fondent sur elle le gouvernement de l'Église.

1. *Église et papauté*, p. 23.

2. *Ibid.*, p. 24.

3. Voir sur ce point aussi *Entretiens d'automne*, présentés par Bernard Lauret, Paris, Ed. du Cerf, 1987, p. 71. Sur la monarchie pontificale, p. 67-69.

On sait que l'ecclésiologie orientale est bâtie sur la notion de patriarcat. L'évêque de Rome est, pour les Églises d'Orient, le patriarche d'Occident, dont la préséance, la primauté d'honneur n'a jamais, même au cœur des crises les plus difficiles, été remise en cause. Lui-même métropolitain de l'Italie dite « *suburbicaine* », le pape avait un certain contrôle sur les autres métropolitains, et surtout son nom devait être prononcé dans la liturgie, en signe de la communion qui est le mode d'être de l'Église.

Il est bien attesté que, dans le 1^{er} millénaire, les évêques de Rome sont intervenus ponctuellement dans certains cas graves concernant les Églises d'Orient, mais ce n'était certainement pas comme patriarche d'Occident, plutôt par l'exercice de la primauté romaine telle qu'ils l'entendaient. Ils intervenaient également en Occident, mais c'est là que, paradoxalement, les choses perdent de leur clarté. En effet, les deux caractères de patriarche et de chef de l'Église se sont confondus dans l'unique personne du pape, pour faire prévaloir le second. « *La primauté a absorbé le patriarcat*¹. »

Une des conséquences de ce télescopage affecte la vie conciliaire de l'Église. C'est ce que déplorait en 1433 Nicolas de Cuse, que cite le père Congar : « *Aujourd'hui, hélas, il existe un unique concile de l'Église universelle et du Siège patriarcal romain, puisque l'Église totale a été réduite à ce seul patriarcat*². » « Il s'agissait moins d'un blâme à la papauté que de la douloureuse constatation de la séparation des Églises d'Occident et d'Orient. On comprend dès lors l'importance de la phrase de Paul VI parlant du concile Lyon II célébré en 1274 comme du « *sixième concile général tenu en Occident*¹. » Le père Congar voit dans la reconsidération des droits et des devoirs du pape comme patriarche d'Occident une voie œcuménique.

De plus, dit le père Congar, « *presque (?) tous les actes d'administration que le pontife romain exerce en dehors de*

*son diocèse, même s'il y engage de fait toute son autorité, relèvent de son titre de patriarche d'Occident*¹. »

Il reste enfin la question de savoir si la primauté du pape implique nécessairement la charge de l'administration centrale, comme le développement historique a amené à le faire. Quel que soit le jugement porté sur les causes de cette évolution et sur un poids politique dans le gouvernement actuel de l'Église, cela n'en fait pas moins ressortir l'importance de la relation qui existe entre « *romanité* » et « *catholicité*² ». Ce qui est sûr, c'est que cette centralisation n'est pas de droit divin, pas plus que, pour le pape, la qualité de souverain d'un État de larges ou de petites dimensions, héritage d'une histoire.

Les noms de l'Église romaine

Que dit-on quand on affirme à la fois appartenir à l'Église « *catholique* » et « *romaine* », comme c'est le cas de certaines confessions ou professions de foi, dont la plus célèbre est celle de Pie IV, dite « *du concile de Trente* » ? Traditionnellement, et depuis les origines, on entend par là deux choses complémentaires mais distinctes. On marque d'une part que l'Église romaine a une responsabilité pour la « *catholicité* » au sens de l'universalité, mais aussi qu'elle prétend au privilège de ne pas errer dans la foi, comprenant ainsi la « *catholicité* » dans l'acception de l'intégrité, de l'authenticité, de l'orthodoxie de la doctrine. Mais les théologiens ont toujours affirmé que la doctrine de l'Église devait être universelle. Ainsi, le terme « *catholique* » est utilisé en opposition aux schismatiques ou aux hérétiques, comme le fait saint Augustin en face des donatistes. En ce sens, selon la Tradition, le pape, nous l'avons vu, utilise le titre d'« *évêque de*

1. *Ibid.*, p. 29.

2. *De concordantia catholica*, I, 17 ; II, 7.

3. Lettre du 5 octobre 1974, *Acta apostolicae sedis*, 66 (1974), p. 620-625.

1. *Église et papauté*, p. 39.

2. C'est le deuxième article du recueil : « Romanité et catholicité. Histoire de la conjonction changeante de deux dimensions de l'Église », original français d'un article paru d'abord en allemand dans *Die römisch-katholische Kirche*, Éd. W. Loser, Francfort, 1986, p. 47-87.

l'Église catholique ». C'est même cette dénomination que Paul VI a choisie pour signer en les promulguant, les textes du concile Vatican II.

C'est la communion avec l'Église romaine qui est décisive. L'Église romaine ou le pontife romain ? Dans les premiers siècles, il est vrai, ce privilège est accordé à l'Église romaine ou au Siège romain (*Sedes romana*), sans mention particulière du pape. C'est le Siège qui a le privilège de l'inerrance et qui n'est « *jugé par personne* », comme le pape lui-même, mais pour ce dernier on réserve le cas d'hérésie, ainsi que des textes de théologiens, même les plus représentatifs des droits pontificaux, l'attestent'.

La terminologie et la symbolique se précisent ensuite dans les querelles ou les essais de réconciliation avec les Églises d'Orient. Il faut « *concorde* » avec l'Église romaine pour être vraiment catholique, selon les *Dictatus papae* de Grégoire VII, quel que soit le statut théologique qu'on doit accorder à ce texte insolite. Selon Innocent III, l'Église romaine est « *tête* » (chef, *caput*) et mère des membres de toute l'Église². En un sens particulier et local, dit le grand pontife du début du XIII^e siècle, l'Église romaine est une portion de l'Église universelle, mais en un sens plus général, elle est elle-même universelle puisqu'elle est à la tête de toutes les autres. Lorsque les papes durent quitter la ville de Rome, par exemple pour Avignon, ils demeureraient évêques de Rome, et portaient le poids des privilèges et responsabilités de la « *chaire de Pierre* ».

L'étude attentive des textes historiques et surtout, juridiques amène le père Congar à souligner que l'Église romaine, telle que ces documents la conçoivent, est composée de l'ensemble des fidèles, alors même qu'ils traitent du

privilège d'inerrance dans la foi. Le terme d'*universitas fidelium* est utilisé dans ce contexte par Nicolas I^{er} au IX^e siècle, et mis en valeur par les juristes du XII^e siècle et du XIII^e siècle. Cela confirme évidemment aussi la notion de peuple de Dieu que le père Congar redécouvre en ecclésiologie. La foi appartient, dit Nicolas I^{er} dans un texte remarquable, « *absolument à tous les chrétiens* », « *elle est commune à tous* ¹ ».

Selon le père Congar, si un déplacement s'est opéré de la catholicité vers la seule Église romaine, c'est en raison de l'absence, dans la vie ecclésiale de l'Occident, des autres patriarcats orientaux. Si un déplacement similaire s'est fait de l'Église, *congregatio fidelium*, à la personne du pontife romain, c'est en réponse aux dénigrement et aux défis lancés par les réformateurs protestants. On a vu ainsi se constituer, après le grand concile réformateur du XVI^e siècle à Trente, une ecclésiologie appelée pour cette raison tridentine. Ce « *tridentinisme* » est décrit par le père Congar comme « *système à la fois théologique et juridique avec pour centre la curie romaine, bien organisée et puissante* ² ». Dans ses entretiens plus familiers de 1975, le dominicain parle de la « *théologie baroque* » qui en ecclésiologie insiste beaucoup sur l'aspect hiérarchique, situant le pape au sommet d'une vision pyramidale, qui entraînait une conception cléricale de l'Église³.

Ayant voulu dépasser cette Église-société pour « *passer à une Église peuple de Dieu [...] une Église faite par ses fidèles et non par un clergé et sa clientèle* ⁴ », le père Congar a vu adopter son approche qu'il juge plus biblique et traditionnelle, par le concile de Vatican II et spécialement dans *Lumen gentium*. Cette ecclésiologie s'est développée en même temps que s'établissait une meilleure connaissance – ou plus exactement une reconnaissance – des autres Églises

1. Par exemple Humbert de Moyenmoutier, l'un des porteurs de l'excommunication de 1054 à Constantinople (Walter ULLMAN, « Cardinal Humbert and the Ecclesia Romana », *Studi gregoriani*, IV, Rome, 1952, p. 111-127).

2. Patrologie latine 214, 762-765 : l'Église est *mater fidelium*. Le terme de « *tête* » pour désigner l'Église romaine remonte à saint Léon le Grand.

1. Citations et références dans *Église et papauté*, p. 43-44.

2. *Ibid.*, p. 60.

3. *Une vie pour la vérité*, p. 47. De même, avec la référence aux travaux de G. Alberigo, *Entretiens d'automne*, p. 9-12.

4. *Ibid.*, p. 235.

chrétiennes. Quel poids accorder dès lors à l'Église romaine dans la catholicité de l'Église ?

L'Église romaine après Vatican II

Dans son article de 1987, le père Congar tente de répondre à la question avec sa clarté coutumière. Il rappelle que, depuis leur fondation, les Églises issues de la Réforme ont récusé la prétention de l'Église romaine à leur refuser la catholicité. Calvin met l'accent sur ce qu'il appelle l'« *apostolicité de doctrine* », fidélité de la foi à l'Écriture et sa lecture des premiers siècles, qui garantit selon lui la catholicité des communautés protestantes. Les anglicans, on le sait, se veulent « *catholiques et réformés* » et insistent beaucoup sur la dénomination de « *catholiques romains* » que doivent prendre, selon eux, leurs compatriotes en communion avec le pape, ce que ces derniers, par lassitude ou par commodité, ont fini par accepter.

La catholicité n'est plus, selon la vision courante, y compris dans le catholicisme, le seul privilège de l'Église romaine. Une appréciation devenue positive – disons même une redécouverte – des Églises orientales orthodoxes, oblige à leur reconnaître cette catholicité, qui, dès lors, n'est plus liée de façon aussi nécessaire à la communion avec le Siège apostolique. « *Nous avons pris une autre conscience que dans le passé de la vérité des autres au point de vue religieux et de leurs possibilités de salut, s'agissant surtout de baptisés dont on apprécie autrement le statut chrétien et même ecclésiastique* ¹. »

Alors, comment comprendre la « *romanité* » de l'Église catholique, et quel statut lui donner ? Pour le père Congar, il convient de distinguer un niveau constitutif et un niveau qu'il appelle descriptif, historique et théologique.

La primauté de l'Église et du Siège de Rome fait partie de la constitution de l'Église, de sa structure. Dans l'Antiquité chrétienne, les témoignages sur la norme de foi apportée par l'Église de Rome sont nombreux, mais cette primauté est plutôt exprim-

mée en termes de « *charisme rayonnant pour l'utilité commune* ¹ ». Elle le sera ensuite comme autorité du pape et des cardinaux, tout en restant un charisme apostolique qui est lié au Siège de Rome, et non d'ailleurs au lieu puis matériellement.

Mais l'Église romaine à la fin du xx^e siècle, ce n'est pas seulement le catholicisme avec ses fidèles en communion et en relation d'obéissance avec le siège de Rome. C'est également, selon le père Congar, ce que l'histoire en a fait, à la fois par la théologie « *baroque* » mais aussi par le retour aux sources effectué à Vatican II.

L'Église issue du concile de Trente a en quelque sorte exagéré les qualités qui ont été nécessaires à l'Église de Rome pour maintenir la foi et la discipline et traverser les épreuves de l'histoire. Les orthodoxes reprochent à l'Église romaine son juridisme et son latinisme unilatéral ; les protestants la taxent de sacramentalisme et sont allergiques à sa piété, surtout mariale. Tous s'accordent à rejeter ce qu'ils appellent la marginalisation de l'autorité et de la personne pontificales.

Ne retenons que ce dernier point car il est décisif, comme Paul VI, puis Jean Paul II dans *Ut unum Sint*, l'ont reconnu. Dans son analyse de la théologie « *baroque* », le père Congar discerne en effet « *une tendance à isoler des instances de médiation qui devraient être maintenues dans un tout organique : les religieux à l'égard du peuple saint de Dieu, la Vierge Marie à l'égard du mystère du Christ et de l'Église, le pape à l'égard du collège des évêques, et déjà Pierre à l'égard de celui des apôtres* ² ». Par cette dernière mention, le père Congar veut parler de la lecture des textes scripturaires faite à Rome, allant jusqu'à la thèse, « *à nos yeux insoutenable* », dit-il, que les apôtres tiendraient leur « *juridiction* » de Pierre, et les évêques du pape.

Mais dans ce texte, qui est l'un de ses derniers écrits synthétiques, le père Congar montre qu'à Vatican II l'Église romaine a opéré une « *réforme* », voire une conversion. Sa

1. *Ibid.*, p. 56.

2. *Ibid.*, p. 60.

1. *Église et papauté*, p. 51.

vision de l'Église s'est élargie grâce à des décennies de ressourcement et de dialogue œcuménique. Dans sa vie secrète mais aussi historique et perceptible, « *communio en forme de société, l'Église est comme sacrement du salut et de l'union avec Dieu, le fruit de "l'économie" qui est elle-même par grâce, un effet et une suite, dans l'histoire de la "théologie", c'est-à-dire du mystère de la sainte Trinité (voir le chapitre I de Lumen gentium)* »¹.

Les fruits du renouveau conciliaire devraient, selon le père Congar, rééquilibrer les lacunes ou les excès qu'on reproche à l'Église catholique. Mais il reste aux « *frères désunis* » à comprendre qu'ils ont longtemps plutôt refusé l'Église romaine en sa forme sociologique latine que sa réalité de droit divin. Ont-ils mesuré l'ampleur de la nouvelle appréhension de la catholicité et de la romanité ?

« *Le concile Vatican II n'a rien retiré des prérogatives du pontife romain, mais il a reconnu la réalité des Églises locales ou particulières, la vérité de l'institution patriarcale, la légitimité d'une autre organisation d'Église que la latine ; il a réouvert les chapitres de la collégialité et de la vie conciliaire ou synodale* »². » L'Église ne peut être que romaine, au sens non sociologique du terme, mais « *dogmatique* ». Comment alors comprendre le dogme de 1870 ? Le père Congar avait précisé sa position dans un article plus ancien :

Partant de l'infailibilité de *l'Église*, point universellement et traditionnellement tenu, Vatican I a voulu définir que le pape est le *sujet* de cette infailibilité de façon propre, juridiquement indépendant tant de *l'Ecclesia* que du reste des évêques : point de vue juridique, laissant non touchée une théologie de la communion³.

1. *Ibid.*, p. 62. Dans son « Journal du concile », inédit, le père Congar précise « *Dans Lumen gentium sont de moi : la première rédaction de plusieurs numéros du chapitre I' et les numéros 9, 13, 16, 17, plus quelques passages particuliers.* »

2. *Église et papauté*, p. 63.

3. *Ibid.*, p. 278. Les italiques sont du père Congar. Il souligne ainsi que, se situant en opposition à la perspective juridique du gallicanisme, Vatican I répond d'abord sur le même terrain (voir le beau livre qu'il a publié en 1970, *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, p. 440-450).

On le voit, le père Congar a confiance dans l'Esprit-Saint qui assiste l'Église, qui a inspiré à Paul VI le geste, impensable en d'autres temps et destiné à les racheter, de se mettre à genoux devant l'envoyé du patriarche de Constantinople, et qui conduit Jean Paul II à se présenter dans le monde comme « *pasteur* » et « *évangélisateur* ».

Le cardinal Congar s'est défini un jour comme un « *témoin de la Tradition au milieu du changement* », en définissant cette Tradition, qu'il avait naguère bien distinguée des traditions, comme « *présence active d'un principe* » dans l'histoire de l'Église. Il fut, pourrait-on dire, un « *inventeur* », au sens où il a fait redécouvrir ce qui était caché. Telle est bien sa lecture, semble-t-il, du rôle et de la place de l'Église romaine dans l'économie du salut.

Guy Bedouelle, dominicain depuis 1965, est doyen de la faculté de théologie de Fribourg (Suisse). Il enseigne également à la faculté de théologie de Lugano et à l'université Santo Tomas de Manille. Membre du comité de rédaction de *Communio* en français depuis l'origine. Son essai *L'Histoire de l'Église*, publié en plusieurs langues, doit paraître dans la collection « *Amateca* ». Son ouvrage le plus récent : *À l'image de saint Dominique*, Éd. du Cerf, 1995.

Jacques BENOIST, Denis LYONNAIS

Venez et voyez...
le Sacré-Cœur de Montmartre
(Une exposition à la mairie
du XVIII^e arrondissement de Paris)

IL Y A CENT VINGT-CINQ ANS, la France vivait des heures sombres, mais au cœur de ses malheurs, des laïcs lançaient vers le ciel un appel sous forme de voeu. Devenu voeu national au Cœur du Christ, celui-ci s'inscrit dans le paysage parisien sous la forme de la basilique de Montmartre, ex-voto de pierre, d'art et de foi. Pour fêter cet anniversaire et rappeler cette longue aventure, diverses manifestations sont prévues : une messe solennelle avec le cardinal Lustiger pour le Christ-Roi, le 26 novembre, précédée d'un colloque les 24-25, la réédition de la vie d'Hubert Rohault de Fleury, après celle d'Alexandre Legentil, chez Téqui, un livre et une exposition présentée de juillet à septembre à la crypte du Sacré-Cœur, puis en novembre à la mairie du XVIII^e arrondissement de Paris.

Le voeu national

Les reproductions de dessins de J. A. D. Ingres présentent les fondateurs, Alexandre Legentil, auteur du voeu de Poitiers, son beau-frère Hubert Rohault de Fleury et leurs épouses, grands bourgeois parisiens cultivés, membres de la société Saint-Vincent-de-Paul. Après la défaite de Sedan (2 septembre 1870), Paris est assiégé et le territoire envahi, tandis que

que le départ des troupes françaises permet aux armées italiennes d'entrer dans Rome. Sur le *prie-dieu du père Argand*, à Poitiers, Legentil fait le voeu de construire une église dédiée au Cœur de Jésus, à Paris. Modifié par le *père Ramière*, jésuite directeur de l'Apostolat de la prière et rédacteur du *Messenger du Cœur de Jésus*, qui y ajoute la mention du pape, corrigé à la demande de *Pie IX* qui refuse de patronner des attaques anti-prussiennes et anti-italiennes (*étole* offerte au voeu national), et enfin par le cardinal Guibert (*portrait provenant de l'archevêché*), nouvel archevêque de Paris après le drame de la Commune et l'exécution de Mgr Darboy, naît le « *Voeu national au Sacré-Cœur de Jésus pour le salut de la France et la délivrance du souverain pontife* » (*textes imprimés et courriers des fondateurs*).

Montmartre

Alexandre Legentil avait pensé à l'Opéra, symbole de la fête impériale, et Charles Rohault de Fleury, père d'Hubert et architecte célèbre, proposa même un *plan de transformation* du palais de Charles Garnier. Le cardinal Guibert choisit Montmartre à l'été 1872 (*gravure d'époque*), à cause de sa position dominante, du souvenir de saint Denis, de l'abbaye Saint-Pierre, des premiers Jésuites, et de la situation défavorisée et déchristianisée du quartier. Mais la Ville, propriétaire d'une part des terrains (*plan cadastral*), dirigée par un conseil municipal fortement anticlérical, refuse de vendre. Le cardinal demande au ministre des Cultes, *Jules Simon*, une déclaration d'utilité publique pour pouvoir exproprier, et pallier les insuffisances du Concordat de 1801 qui n'a pas prévu les églises votives. Présentée par *Anselme Batbie*, nouveau ministre, après une discussion confuse entre la droite ultra qui rêve d'un retour à la monarchie absolue avec religion d'État, et une gauche au laïcisme anticlérical, représentée par Clemenceau, Tolain, Lockroy, la prudence de l'archevêque obtient le vote sur un texte minimal, à une petite majorité.

Trois propositions d'abrogation échoueront, avant celle de 1904 et *la spoliation* de 1906 liée à la séparation des Églises et de l'État. Après un procès achevé en 1930, la Ville demeure

propriétaire de l'édifice, affecté à perpétuité au culte catholique et confié à l'association diocésaine.

La souscription

Les fondateurs lancent une souscription nationale. Toutes les sommes sont acceptées, enregistrées et publiées (*listes*). Dans les paniers de quête, les Françaises jettent leurs bijoux, que l'on utilisera pour fondre le grand ostensor de Mellerio en 1913 par Thérèse Martin : il contient donc le bracelet d'enfant envoyé de Lisieux à son retour de pèlerinage à Paris et Rome. Belle image de la communion des saints que cette mise en commun des richesses des catholiques français. En 1914, le cardinal Amette estime que « 8 à 10 millions de souscripteurs ont offert plus de 46 millions de francs ». C'est la plus importante souscription publique de l'époque, c'est aussi la première église de France construite sans l'aide de l'État. Le Comité du voeu national propose de souscrire pour des chapelles, des piliers, de simples pierres, à 150 F ou 300 F (*liste*), les vitraux, les mosaïques, les statues, etc. (*maquette de stalle, cèdre offert par le Liban*). Un *Bulletin* mensuel publie les listes de souscripteurs et l'avancement des travaux.

Le concours

Le Comité organise un concours d'architecture en 1874 (*album souvenir du concours et agrandissement des projets primés*). A l'apogée du néogothique, celui-ci consacre en fait le triomphe du néoroman. Le jury couronne Paul Abadie (*buste et photographies*). Le projet retenu (*dessins originaux du concours*) satisfait à un triple besoin : un édifice monumental, affirmation de la foi ; des circulations aisées, pour accueillir les pèlerinages ; un vaste espace, pour les cérémonies solennelles et les prédications.

La construction

Surprise désagréable pour les constructeurs : le sous-sol est une couche de marne verte, impropre à supporter

l'édifice. Quatre-vingt-trois piliers s'enfoncent de 33 mètres pour trouver une couche de gypse résistant (*plan des sous-sols avec indications des piliers*). Quel symbole que cette église accrochée sur le roc !

Au rythme de la souscription, des querelles politiques et des disputes architecturales, la construction est lente. Pour garder trace de cette aventure, le Comité fait appel à un photographe, Louis-Émile Durandelle, auquel succède en 1890 Albert Chevojon (*une cinquantaine d'épreuves originales*).

Quelques dates

| | |
|------|--|
| 1875 | Pose de la première pierre |
| 1877 | Forage des puits de fondation |
| 1878 | Premières assises de la crypte |
| 1882 | Premières assises de l'église haute |
| 1884 | Mort de Paul Abadie. Honoré Daumet architecte |
| 1885 | Achèvement de la crypte |
| 1886 | Renvoi de Daumet, Charles Laisné architecte |
| 1887 | Voûte du choeur de l'église haute |
| 1889 | Inauguration de la façade sud |
| 1891 | Ouverture au culte. Mort de Laisné, Henri Rauline architecte, Charles Garnier architecte conseil |
| 1899 | Achèvement du dôme et bénédiction de sa croix |
| 1904 | Départ de Rauline |
| 1905 | Première pierre du campanile, Lucien Magne architecte |
| 1914 | Fin du campanile |
| 1916 | Mort de Magne, Jean Hulot architecte |
| 1960 | Achèvement des annexes et fermeture du chantier |

La décoration

Le Comité du voeu national a voulu un décor unifié, au service de la foi par le culte du Cœur de Jésus. Basilique nationale, le Sacré-Cœur doit aussi être un « *musée de l'art religieux français* ». Des directives précises, tirées du *programme*

iconographique du père de Franciosi, jésuite, ont présidé à la réalisation.

La sculpture ornementale, comme l'avait voulu Abadie, est d'inspiration romane, tandis que statues et bas-reliefs puisent dans le gothique ou la renaissance (*clichés Durandelle et Chevojon des modèles*). Les vitraux « à figures » ont disparu dans le bombardement de 1944 (*reproductions dans le Bulletin*), remplacés par des réalisations modernes (*esquisses de Le Chevallier*). Enfin, le Sacré-Cœur constitue le plus important programme de mosaïque du début de ce siècle avec notamment l'immense mosaïque du choeur, de 475 m² (*carton de Magne, Tête de Jeanne d'Arc de Pinta*).

Le grand orgue de Cavaillé-Coll, copie de l'orgue de Sheffield avec 74 jeux, a été inauguré en 1919. Les diocèses de Savoie ont offert la cloche de 18 tonnes, Françoise-Marguerite, appelée la Savoyarde, fondue en 1891, arrivée à Paris en 1895 (*réplique fondue pour le centenaire en 1991 par les Établissements Paccard*).

Les contestations

Dès le vote de la loi d'utilité publique, les attaques ont fusé, au nom de la République laïque, puis de la Commune, par un contresens sur l'origine du voeu. *Livres (Zola, Téry), affiches* (dont celle de *La Lanterne* présentée au musée de Montmartre), tentative d'abrogation de la loi de 1873, occupation par Sartre et Godard en 1971 (*tract*), bombe détruisant un petit dôme en 1974, les assauts ont parfois été violents.

Le sanctuaire

Le cardinal Guibert a voulu dès 1876 une chapelle provisoire, desservie par les Oblats de Marie-Immaculée. Les supérieurs successifs vont chercher à faire venir des pèlerins. Le succès sera éclatant, les montées à Montmartre de paroisses parisiennes et des diocèses de France constitueront une manifestation éclatante du catholicisme du XIX^e siècle (*bannières, images pieuses, billets de pèlerinage, etc.*).

Les chapelains ont créé une association de prière, confrérie puis archiconfrérie du Sacré-Cœur. Les « *apôtres* » et les « *zélatrices* » recrutent les nouveaux membres, les encouragent et les encadrent (*statuts, diplômes, bref d'indulgences, listes d'adhésions*). Sous l'impulsion de Mme Royer est fondée l'archiconfrérie de prière et pénitence, liée à l'archiconfrérie du Sacré-Cœur, qui connaît une extension mondiale (*liste d'adhésions, exemple du Montmartre canadien*).

Consacrer la France au Cœur de Jésus, tel était l'espoir de nos pères, qui pensaient réaliser là une demande du Christ à Louis XIV. Consécrations individuelles, dans le cadre de l'archiconfrérie (*images de consécration, actes et listes*), consécrations de familles, paroisses, diocèses, syndicats, etc. s'inscrivent dans un renouvellement des promesses du baptême, une ouverture du cœur de chaque chrétien au cœur transpercé du Sauveur. Plus discutables sont les consécrations de communes ou la consécration nationale, symbolisée par le drapeau tricolore frappé d'un cœur (*drapeaux « au cœur », souvenirs de la Grande Guerre, sauvegardes*).

L'adoration

Dès le 24 mars 1876, le Saint-Sacrement est exposé à la chapelle provisoire, une heure puis deux, trois, une journée... Les premières nuits, masculines, sont de 1878, l'adoration diurne devient quotidienne en 1883, l'adoration nocturne en 1884. Le 1^{er} août 1885, la jonction est effectuée et l'adoration devient perpétuelle.

Pratiquement, les membres de l'archiconfrérie se partagent les heures. Les Dames adoratrices viennent pour leur heure, mensuelle en général, et repartent. Les messieurs, qui se sont appelés au départ les Hommes de France, passent la nuit dans un dortoir et assurent une heure à tour de rôle. Composée autour du chapelet, de l'office des heures et de l'acte de consécration au Cœur de Jésus, l'adoration est devenue silencieuse avec Mgr Charles (*manuels, croix d'adoration*).

Une chaîne ininterrompue de jours, mais surtout d'hommes et de femmes, dans le brouhaha des jours d'été ou le silence des nuits d'hiver, dans l'allégresse de la victoire ou sous les bombes (*photographies du bombardement de la gare de La Chapelle en 1944*) prie « *pour Paris qui pleure et Paris qui s'amuse, pour Paris qui pêche et Paris qui prie* » (*vidéo DCX sur le Sacré-Cœur aujourd'hui*).

Les grandes heures de la basilique, première pierre de 1875, bénédiction et ouverture au culte en 1891, pose de la croix du dôme en 1899, consécration en 1919 (*gravures de presse, photographies*), donnent lieu à des cérémonies splendides, pour lesquelles sont réalisés des trésors d'orfèvrerie et de broderie : *truelle et marteau de 1875, ornements de soie blanche de 1891* – la chasuble représente une Trinité inspirée du Moyen Âge, le Père soutenant le Fils crucifié –, *ornement de drap d'or de 1919* – la chasuble montre deux femmes offrant le Sacré-Cœur au Christ, l'une drapée de tricolore, l'autre blanche et couronnée : les deux France, royale et républicaine, réconciliées dans le Cœur du Christ ? – *missel de consécration* – peint et enluminé par les religieuses de Saint-Louis-du-Temple. Parmi les pièces du trésor, un *calice en émail chinois*, don des Pères de la mission de Chine, un *calice aux colombes du cardinal Richard*, don du couvent des Oiseaux, la *crose du cardinal Amette*, ornée d'un Christ au Cœur.

Aujourd'hui

Devenue fraternité du Cœur de Jésus, l'archiconfrérie s'est ouverte aux foyers, qui assurent ensemble les nuits, et aux enfants adoreurs, qui s'initient à la prière d'adoration.

Six millions de visiteurs passent sur la Butte, venus de toute part. Des files de cars et des foules prennent d'assaut les pentes... Il a fallu proposer un accueil en plusieurs langues, permettre les visites tout en préservant la prière des adoreurs et profiter de l'exemple de celle-ci pour répondre aux demandes spirituelles (*divers objets touristiques, anciens et modernes*).

Pour retrouver le sens et les origines de ce monument incontournable de Paris, pour revivre l'aventure de cette construction, oeuvre d'art et oeuvre de foi, pour partager l'espérance profonde de nos pères dans la miséricorde du Cœur de Jésus, vous pouvez découvrir ces objets et documents largement inédits, humbles ou splendides, impressionnants ou émouvants, à la mairie du XVIII^e arrondissement.

Jacques Benoist, né en 1946, prêtre du diocèse de Paris (1979). Thèse de doctorat à Paris-IV, sur « Le Sacré-Cœur, spiritualité, art et politique ». Ancien chapelain de la basilique du Voeu national, aumônier du monastère de la Visitation, avenue Denfert-Rochereau. Publications : *Le Sacré-Cœur de Montmartre, 1870-1914*, thèse de doctorat, Éditions de l'Atelier, 1992. *Le Sacré-Cœur de Montmartre, un voeu national*, ouvrage collectif à l'occasion de l'exposition, Éditions D.A.A.V.P., 1995. En préparation : *Le Sacré-Cœur de Montmartre, 1919-1990*.

Denis Lyonnais, né en 1958, marié, trois enfants. Ingénieur, formateur en informatique (A.F.P.A.). Membre de la fraternité du Cœur de Jésus (foyers adorateurs). Publications : divers articles dans *Montmartre orientations*, notamment une série à partir de la thèse du père Benoist, à paraître en album chez Téqui.

Exposition réalisée conjointement par la Délégation à l'action artistique de la ville de Paris et la Basilique de Montmartre, à la mairie du XVIII^e arrondissement, place Jules-Joffrin, du 11 novembre au 3 décembre. Sur l'histoire, la théologie et la spiritualité de l'adoration eucharistique à Montmartre, voir l'article de Maxime CHARLES dans *Communio*, n° II, 5 – septembre 1977, p. 73-81.

Jean Mouton

11 juin 1899-8 juillet 1995

QUELQUES jours après la mort de Charles Du Bos, à la mi-août 1939, Jean Mouton notait ce qu'il avait vu, et les dernières heures vécues à côté de celui qui leur donnerait son visage et son nom ; ce serait bientôt un livre étrange et magnifique : *Charles Du Bos, sa relation avec la vie et avec la mort*. En voici la dernière page, le présent et le souvenir se confondent dans le temps où Jean n'a jamais cessé de vivre :

À cette heure, Charlie repose dans son éternité ; on est tout de suite frappé par une inégalité des deux côtés du visage. Du côté gauche, un peu de raideur qui donne l'impression d'un magnifique courage ; mais cette fermeté est tempérée par le côté droit qui nous enveloppe d'une immense douceur et d'une paix infinie. Une lettre reçue le matin de son ami l'abbé Zundel, lettre qu'il aura lue dans l'au-delà, l'invite à « adhérer par le Christ à tout l'inconnu de Dieu ». Charlie vit dès lors au sein de cet inconnu, auquel il a adhéré de toutes ses forces, et qui est pour lui maintenant la plus lumineuse des clartés. Nous voudrions l'interroger ; sa générosité fraternelle continue à nous faire tout partager, même dans la mort ; et la sérénité de son visage nous affirme bien qu'il sait tout. « C'est un paradis qui s'est refermé », dira une de ses amies, le lendemain de sa mort. C'est plutôt un paradis qui a trouvé sa vraie place à l'intérieur de nous-même. Son front si froid reste si tendre.

Nous ne parlerons pas de ses funérailles, si sobres et si grandes, où de nombreux amis purent encore l'entourer, et que plusieurs d'entre eux ont relatées avec une si belle émotion.

Nous conduisîmes Charlie jusqu'au cimetière, ce cimetière qu'il aimait tant. Si un lieu mérite bien le nom de « jardin des morts », c'est l'enclos de cette tombe où il va reposer. Un carré de murs recouverts d'un rosier tout bourdonnant d'abeilles forme une véritable petite cellule en plein air ; pour tout ornement, deux cyprès ; les morts vous accueillent avec une tranquille dignité.

Au moment où notre ami prenait son long quartier de repos, un grand arbre, qui derrière le mur domine la tombe, se mit à frissonner. Le vent qu'il avait entendu, le dernier soir où il était encore, au milieu de nous, marquait l'heure de son entrée dans une vie nouvelle, ce vent dont, en une phrase qu'il aimait à citer, Thomas de Quincey disait : « *It is in this world the one great audible symbol of eternity.* – C'est en ce monde le seul grand symbole de l'éternité qu'il nous soit donné d'ouïr. »

En redescendant du cimetière, nous savions qu'il nous suffirait désormais de penser à Charlie pour que la pensée de la mort nous soit plus douce.

Il n'est aucun de ces mots qui ne s'applique à ce que Jean nous a, à son tour, donné. Sans doute trouva-t-il très vite (la douleur et l'épreuve pourtant ne furent pas absentes, et toutes sortes de tourments qu'il fallait bien unir en simplement une vie, ce qui suffit) ce que du Bos appelait, en un mot que Jean, et Madge son épouse, citaient souvent, « *le sourd murmure de notre identité* » ; bien sûr ce murmure ne cesse pas ; la vie, pas plus peut-être que la naissance ou la mort, n'est dans les cris.

Il s'écoula une semaine, dix jours peut-être, et Jean partit pour la Roumanie ; un ordre de mobilisation l'« *invitait* » (c'est son mot) à rejoindre Bucarest, il y fut le 31 août 1939. Il écrivait le 28, à La Plaigne, tout près du cimetière où il repose aujourd'hui : « *Je m'étends quelques instants sur mon lit (celui de la chambre bleue), et il me semble que je descends peu à peu dans le vide, très doucement, mais comme si je ne devais plus jamais remonter.* » *Le Journal de Roumanie* ne parle guère de ces moments où le murmure s'interrompt, ou

bien ne parvient plus. C'est assez que le même fonds indistinct soit présent pour tous : mort et guerre, et à chaque instant peut-être, mort et guerre. Il ne fallait pas qu'elles nous parvinssent seules, ni ne s'établissent sur la vérité infrangible et tenue qu'elles voulaient étouffer. Mais Jean ne l'eût pas dit ainsi ; il eût mis plus de douceur, et une caressante ironie : même le pire avait toujours pour Jean un petit côté vaguement ridicule, par où l'on voyait la liberté sourire. Et devant l'excès, quel qu'il fût (ou bien ce que l'on nomme « *réalité* » lorsque précisément elle nous chasse), à quoi bon d'autres excès, même de révolte et de justice ? La profondeur de l'émotion se mesurait à son secret, et les plus vives atteintes, d'être dites de quelques mots, se soumettaient à la justesse, où la résistance et la droiture trouvaient leur vrai nom, leur nom lucide. Les enchères étaient inutiles ; et plus précieux cet infime défaut que le réel, à qui sait voir, place toujours dans les mauvais rêves, la violence et les phrases ; une toute petite voix pour décrire un détail qu'on avait oublié, – et le théâtre s'écroule. C'est un art supérieur que celui du simple regard, et Jean le possédait. Il semblait parfois que la mort si présente eût des pieds d'argile. L'important était, non de vouloir effacer ces moments de doute ou d'angoisse, puisque de toute façon ils sont là et pèsent de tout leur poids, mais de les faire taire un peu, afin de mieux entendre et de mieux voir : comme s'il fallait sauver le temps, pour d'autres qui oublient simplement qu'il se donne et se poursuit.

La vie de Jean avait une qualité particulière, une rare et simple élégance d'être par quoi nous comprenions qu'en effet c'était bien cela, « *la vie* », et plus vaste, plus profonde que nous le pensions ; comme une eau limpide qui affleure d'une vasque et se répand sans un bruit. Aux amis il offrait ce goût d'apaisement, venu de très loin, ayant traversé, il se peut, des régions d'incertitude et de pénombre. Et cela confondait : tant de douceur sur ce versant lumineux de l'ombre.

Sur une vie si longue, il semble que les faits ordinaires et communs par quoi nous nous représentons autrui n'aient plus vraiment de prise. Non que dans ses fonctions, ses voyages, ses décisions concrètes et mesurables, Jean n'ait pas fait preuve,

bien sûr, de la même attention ; l'Institut français de Gand, puis d'autres qu'il dirigea, à Bucarest durant les années de guerre, à Stockholm, à Ottawa, à Londres, marquent une carrière qui à d'autres eût suffi, et avec la même netteté, qui signifia tant de liens tissés et tant d'amitiés fécondes : et ces positions courageuses affirmées au moment où il le fallait, à Bucarest notamment, et partout la même délicatesse et la même intégrité. – Mais la vie de Jean appartient à un autre ordre que celui-là, un ordre qu' aucune frontière d'ailleurs ne sépare du premier (un diaphragme, un battement plutôt), et qui donne à tous les gestes de rendre pour ainsi dire un son plus riche et plus distinct. Ici l'être – ce mot qui revient souvent dans les livres que Jean a écrits, et qui ne désigne aucune abstraction métaphysique, non, simplement ce qui, âme et corps mêlés dans le temps, vit, porte un nom, et cela à nouveau en une certaine sonorité – l'être a sur les choses comme une avance qu'aucun objet ne peut combler. Il y avait chez Jean une extraordinaire capacité de rêve. La vie qui s'écoulait puisait à cette nappe de profondeur. Sans doute la portait-il déjà en lui ; une rencontre capitale lui permettrait de mieux s'y découvrir : ce fut celle de Charles Du Bos. Jean a vu en lui bien plus qu'un génial critique, et plus encore qu'une présence aînée et tutélaire, admirable de distinction et de sensibilité : celui qui ouvrait au temps et à son chant, et lui faisait entendre, sous tous les aspects de la vie, cela qu'il ne cesserait d'entendre. Il y a autour de cette rencontre tout un faisceau de présences, quelque chose qui a assurément la puissance d'un mythe véritable, c'est-à-dire d'une histoire fondatrice et bruisante. Présence tout d'abord de la mort, celle de Marcelle Sauvageot, que Du Bos, que lui-même ont racontée, à Davos, dans l'hiver 1934 ; puis devant elle le refus, le cri, l'excès – tout cela si violemment manifesté par René Crevel, et par son suicide un an plus tard. Et en même temps un espoir très simple et ardent, une naissance si l'on veut, et c'est l'autre rencontre que la première contenait pour y être accomplie, celle de Madge, qui était alors la secrétaire de Charles Du Bos, et que Jean épouserait en 1938. L'abbé Maurice Zundel a béni cette union. Il est difficile, en si peu de pages, de décrire cet écheveau que Jean démêlait patiemment, pour l'ordonner et comprendre aussi bien où il

plongeait, sans en oublier rien. Travail fidèle dès lors que celui de Jean, intensément fidèle ; et l'on verrait en toutes choses la même attention : le soin pris de l'héritage intellectuel et spirituel tout ensemble de Du Bos, sur lequel Madge veillait, et qu'elle protégeait pour toujours le transmettre et l'offrir à chacun, pour peu qu'on voulût être sensible à cette qualité du temps ; mais aussi, comme une conséquence si naturelle d'une façon d'être et de comprendre, le goût de ne rien négliger des aspects de la vie, des oeuvres, des voix qu'on y perçoit.

D'autres amitiés, d'autres guides s'offriraient, Claudel, Focillon, Maritain. Des livres ont été écrits, qui déposent pour cette voix profonde ; où la présence de Jean se signale avant tout par ce retrait qui fait exister les choses pour autrui, qui les fait voir parce qu'elles sont là, et qu'on ignorait qu'elles étaient là de cette façon. L'acuité du regard s'y transforme en caresse. La foi de Jean ne se séparait pas du monde. Si leur rencontre n'avait pas de toute façon ressemblé pour Jean à une évidente nécessité, elle l'eût fait par le souvenir de Du Bos, par l'ardente présence de Madge. Le profond amour des corps, de tout le monde sensible, était simple et naturel ; Jean craignait parfois qu'on n'oublîât d'y consentir, et de s'y plaire. Y déverser, au milieu des violences convenues, tant d'obsessions déguisées en pureté désincarnée, tant d'obsessions qui s'ignoraient, n'était pas un service à rendre à la création, et moins encore à l'Église. Jean n'aimait pas que le catholicisme, comme on l'a dit parfois, valût pour une hémiplegie. Une beauté caressante y avait ses droits.

À *Communio*, Jean apportait son aide et ses encouragements ; des articles parfois, où se percevait la même justesse. Le regard amical qu'il portait sur la revue savait y dénicher tel goût des systèmes, telle jubilation de l'abstraction, qui ne risquait guère d'entrer en collision avec des vies réelles ; et son admiration pour cette virtuosité de pensée, ou cette autre, gardait par-devers elle une distance affectueuse, et demandait en souriant si l'édifice qui s'élevait s'était bien assuré de reposer sur un sol. Caresser les choses, pour Jean, allait évidemment à l'opposé de l'oubli de leur matière ; c'était comme

un hommage à leur présence, une calme confiance en ce qu'elles pouvaient nous donner.

Mais, aussi bien, une telle attention aux êtres et aux choses devait elle-même se fonder sur la conscience aiguë de la présence de la mort, et sur le conflit qui malgré tout l'oppose, sans autre preuve que le don des choses, à la certitude de la résurrection, de cet « *au-delà* » que Jean, en quelques pages, voyait s'approcher dès ici, au détour d'un chemin qu'il faudrait bien suivre, et d'où l'on découvrirait, contigu au temps, un repos rempli de corps et de visages. Jean est allé très loin vers la mort ; et cette attention dont nous parlions n'eût pas été de cette acuité, si la plus profonde inquiétude ne lui avait demandé ce témoignage d'une autre nature du temps, et qu'il n'eût fallu faire pièce à ce travail de la disparition. On relira ses textes, et l'on y percevra, toujours, cette étrangère qui rôde, et que l'expérience de près d'un siècle lui montra si souveraine. Inquiétude très tôt aussi forte et puissante que la certitude et ses épreuves. Il était sans doute réservé à qui interrogeait sans cesse l'écoulement du temps et l'immuable variation de ses aspects, de devoir goûter à la vie jusqu'à ce que fût rejointe, en sa nudité, cette nappe profonde qu'on ne sait jamais décrire. – Silence, ou mutisme, se demandait-il à propos de la peinture ; il croyait, comme tant de tableaux l'ont fait, à une silencieuse conversation, qui n'aurait pas de terme : ni parole trop hâtive, ni fin. Jean, ces dernières années, se comparait à un pionnier, explorant un monde inconnu de fait à la plupart, mais un pionnier qui n'aurait aucune route à indiquer, ni rien à apporter qui eût témoigné d'une quelconque découverte ; et qui attendait un accueil, jusqu'à ce qu'une voix lui apprît ce qu'était donc cette vie, et qu'elle n'était à son tour qu'une part de la vie.

Le 14 septembre 1987, Madge mourait ; les presque huit années qui suivirent furent difficiles. Jean l'a écrit, parfois, avec cet art singulier qui donne même à l'angoisse la délicatesse qui lui manque. Reste que la vie se retirait ; il y eut des confins terrifiants, et cependant y naissait un autre genre de liberté, un espoir qu'on ne parvient jamais à figurer, parce que sans doute il est ce ,ores que l'on cherchait. La disparition de

très anciens amis, Jacques Madaule, Henri Gouhier, venait confirmer l'absence. S'avancer très loin rendait incalculable, pour ses enfants, pour ses amis, la proximité de l'affection. Il n'y avait plus sans doute que ce mot que Zundel avait écrit à Du Bos, et que Du Bos n'avait pu lire.

Nous croyions parfois que Jean appartenait à une époque très ancienne, sauvant pour nous une douceur absente, ce que nous avons envie de dire un certain et superbe état de civilisation, comme celle que Zweig allait chercher dans « *le monde d'hier* » ; mais ce n'était pas cela. Le passé ne se distinguait pas pour Jean de l'attention au présent, de l'accueil toujours empressé qu'il savait lui réserver. Il s'agissait de comprendre, d'adoucir s'il se pouvait, sans que le jour disparu prévalût sur celui qui allait venir : c'était bien, de l'un à l'autre, le même temps, et cette identité, à ce niveau d'attention, ne se perdrait pas. En sorte qu'il paraissait naturel de voir l'amitié enjamber si simplement deux générations, comme si en effet, par rapport à une autre durée dont la foi aussi nous parle, le temps ordinaire ne comptait pas. Nulle saveur d'une civilité ancienne en cela ; Jean l'inventait à chaque instant. Car il y a une politesse du mystère, qui dirait-on se répercute sur toutes choses, nous demandant pour elles plus d'égards. Avec Jean, nous la découvriions très vaste et très patiente. Notre époque, pensions-nous, est à peu de beauté, et sans doute il arrivera que nous serons jugés sur ce défaut. Mais il se peut qu'en ce jugement même nous nous trompions. Jean nous montrait une beauté ininterrompue, et que l'hommage qu'elle nous fait est parfois étrange ; c'était, à l'écouter, la gloire secrète de vivre.

Communio.

Ouvrages de Jean Mouton : *Le Style de Marcel Proust* (Corrêa, 1948) ; *Suite à la peinture* (Falaïze, 1952) ; *Charles Du Bos. Sa relation avec la vie et avec la mort* (DDB, 1954) ; *Du silence au mutisme dans la peinture* (DDB, 1959) ; *Littérature et sang-froid* (DDB, 1967) ; *Proust* (coll. « Les écrivains devant Dieu », DDB, 1968) ; *Les Intermittences du regard chez l'écrivain* (DDB, 1973) ; *Nouvelles nouvelles exemplaires* (DDB, 1977) ; *Journal de Roumanie* (L'Âge d'Homme, 1991). Il existe de nombreux articles, disséminés dans des revues ou des ouvrages collectifs (monographies, hommages), sur des hommes, des choses, des peintres, des livres, quelques films qu'il aimait ; des préfaces, des accompagnements plutôt, comme celles de l'édition (chez Stock, en 1936) du merveilleux texte de Marcelle Sauvageot, *Commentaire*, et qui ne furent pas reproduites dans la réédition récente qui parut chez Critérium ; des journaux aussi, dont l'essentiel est inédit (1934, 1946-1987, d'autres peut-être), et dont on espère une publication qui ne soit pas trop lointaine. On pourra lire de beaux et brefs textes, jusqu'alors inédits, dans le numéro que les *Écrits du Canada français* ont consacré à Jean Mouton en 1993.

Jean était d'une famille lyonnaise et beaujolaise, qui comptait dans ses membres le peintre et graveur Paul Borel (on lui doit de très beaux portraits, et de nombreuses « fresques » sur toile, dans la chapelle d'Oullins, celle des Ursulines à Versailles, dans l'église d'Ars ; peintre religieux, en cette seconde moitié du xix^e siècle, de première ampleur). Il fit ses études au collège jésuite de Jersey, que fréquentait aussi à cette époque Henri de Lubac, les poursuivit à Lyon, vint à Paris où il obtint l'agrégation de lettres et rencontra tout un monde littéraire qui venait s'ajouter à un réseau d'amis et de relations déjà fort étendu (Marcelle Sauvageot, René Crevel...) ; un temps lecteur chez Grasset, il devint précepteur des enfants du duc de Gramont, fit la connaissance d'Anna de Noailles, de la princesse Bibesco, de François et de Jean Hugo – le peintre Jean Hugo qui fut un ami très proche jusqu'à sa mort en 1984, et qui partage avec lui une subtile et précieuse élégance – ; à Montluçon, qui fut pour quelques mois son premier poste d'enseignement, il eut plusieurs fois l'occasion de rencontrer Saint-Exupéry (alors représentant de camions automobiles), puis enseigna à l'École des Hautes Études de Gand, avec Bernard Guyon et Pierre-Henri Simon ; en 1934, la mort de Marcelle Sauvageot lui fut la douloureuse occasion de rencontrer Charles Du Bos et sa secrétaire, Madge. Jean resta à Gand jusqu'en 1939 ; puis ce fut la direction de l'Institut français de Bucarest, une présence indéfectible dans les années de guerre, les derniers mois surtout, alors que tous les diplomates français (dont Paul Morand, ambassadeur de France) avaient quitté la Roumanie ; de nombreuses amitiés roumaines témoignent de sa fidèle attention dans ces moments difficiles. De 1946 à 1948, il dirige l'Institut français de Stockholm, puis devient jusqu'en 1958 conseiller culturel de l'ambassade de France à Ottawa ; en 1959, il est nommé professeur à l'Institut français de Londres, et, deux ans avant sa retraite en 1969, conseiller culturel par intérim dans cette même ville.

Jean faisait partie des membres fondateurs de *Communio*, à qui le calme rayonnement de son autorité fut si précieux. À ses enfants, Claire, Louis et Lucie, à ses petits-enfants, toute l'équipe de *Communio* dit son affectueuse et profonde sympathie.

Mouchir AOUN, m.s.p.

Le Liban dans le dialogue islamo-chrétien

DANS la surabondante littérature destinée à redessiner, surtout dans le monde occidental, le visage actuel de l'islam moderne, il n'est pas vain d'interroger l'expérience libanaise sur son apport culturel et notamment sur l'épreuve de la convivialité islamo-chrétienne. L'entreprise se réclame de deux intuitions. Tout d'abord, la nécessité de relancer, dans le champ national de cette coexistence séculaire, une réflexion sereine et objective que les rebondissements dramatiques de la guerre risquent d'infirmier au grand dam de l'identité libanaise ; ensuite, l'urgence de présenter, sur la scène internationale, un modèle de société plurielle que l'action cathartique de la crise aura conduit à son plus haut niveau. Conjuguées ensemble, ces deux intuitions se prêtent un mutuel appui dans l'orientation de notre exposé, lequel épousera délibérément la forme d'une analyse purement théorique visant à mettre en lumière les conditions qui peuvent susciter un échange fructueux entre les deux communautés libanaises. Aussi entendons-nous présenter schématiquement les multiples facteurs religieux, culturels et politiques qui pourraient et devraient conférer au dialogue islamo-chrétien libanais sa caractéristique originale.

Une précaution méthodologique s'impose d'entrée de jeu. Il s'agit, en effet, de justifier deux appellations qui, appliquées

au contexte libanais, risquent de provoquer, sinon la désapprobation, du moins l'étonnement. Si nous tenons à évoquer le christianisme libanais et l'islam libanais comme deux concepts dont l'extension embrasse la diversité culturelle des composantes fondamentales propres à chaque entité, c'est parce que nous sommes persuadé que le Liban fut et – nous l'espérons vivement – demeurera un creuset unique de civilisations. Les potentialités d'enracinement et de fusion ne manquent jamais d'y imprimer leur marque aux ensembles ethniques les plus religieusement irréductibles et les plus culturellement disparates. Il existe donc bien un christianisme libanais qui, tout en faisant partie intégrante du christianisme oriental, antiochien et arabe, offre des particularités propres aux chrétiens libanais. De même, il existe un islam libanais qui, malgré son penchant arabe prononcé, demeure, grâce à son enracinement dans le sol libanais, soustrait à la tentation d'uniformisation qui guette impitoyablement l'islam planétaire. Cependant, l'islam arabe lui-même offre l'allure d'une mosaïque étonnante de contrastes et de disparités, depuis l'islam algérien révolté par la misère sociale jusqu'à l'islam saoudien *feutré* par l'intrusion technologique, en passant par l'islam palestinien engagé dans une lutte de libération nationale. S'il est donc vrai que la guerre a malheureusement dégradé l'authenticité libanaise de ces deux communautés religieuses, il n'en demeure pas moins que leur histoire commune séculaire et l'émouvante expérience de leur coexistence ne cesseront jamais d'appeler un avenir de solidarité aux répercussions universelles.

De ce constat, la vérification est aisée. Il suffit – et là gît le fond de notre réflexion – d'exposer les déterminations positives qui, en dépit de la conjoncture politique actuelle défavorable, continuent de conditionner la vie libanaise, et qui sont susceptibles d'y faire germer l'espoir d'une nouvelle entente. Avant d'entrer dans le détail de ces facteurs, il nous reste à signaler leur caractère inévitablement synchronique, puisque l'originalité de l'expérience libanaise réside essentiellement dans le fait qu'elle totalise le plus grand nombre d'opportunités au dialogue islamo-chrétien mondial. Il va de soi que, pris séparément, ces mêmes facteurs peuvent aussi

affecter le statut du dialogue qui se noue dans des pays où se côtoient islam et christianisme.

L'appartenance arabe

Le premier trait distinctif de la convivialité libanaise consiste incontestablement dans l'adhésion spontanée et immédiate des deux communautés chrétienne et musulmane à l'arabité ambiante, perçue tout uniment comme la référence culturelle par excellence de tous les arabophones originaires de l'Orient arabe. Il est désormais révolu le temps des assimilations partielles et des confusions idéologiques, où arabité était synonyme d'islamité. C'est une simplification fallacieuse que de réduire la culture arabe à sa composante musulmane tardive. Les constantes de l'histoire antique n'autorise pas un infléchissement aussi appauvrissant. Et les considérations statistiques actuelles ne devraient aucunement influencer l'attribution des responsabilités et des mérites dans la formation et la promotion de la civilisation arabe. Car, avant que l'Orient arabe fût dominé par l'islam politique, le judaïsme arabe et le christianisme arabe étaient, à côté du paganisme nomade, les premiers formateurs de l'identité arabe. Au cours des siècles, et jusqu'à la renaissance des temps modernes, les différentes communautés chrétiennes surent contribuer massivement à la réhabilitation de la culture arabe en militant contre l'obscurantisme ottoman. Par conséquent, si le christianisme libanais cherche à faire valoir son identité arabe, c'est uniquement parce qu'il perçoit l'arabité non point comme une adhésion religieuse ou même ethnique, mais plutôt comme une référence culturelle à laquelle se sont agrégés les divers apports sémitiques que pouvait offrir l'Orient d'autrefois. En termes plus concrets, le christianisme libanais peut être arabe autant que le christianisme allemand ou le christianisme canadien peuvent être respectivement européen ou américain. C'est pourquoi il appartient exclusivement à ce christianisme libanais de restituer à l'arabité ses fondements culturels authentiques en renvoyant dos à dos l'effervescence débridée du *nationalisme panarabe* (c'est-à-dire en favorisant et en respectant la légitime

spécificité des différentes nationalités arabes) et les prétentions irrecevables du *panislamisme arabe*. À la faveur de son statut particulier, seul le christianisme libanais peut défendre cette cause commune à tous les chrétiens arabes. Et c'est justement à partir de son insertion dans cette arabité culturelle qu'il se voit en mesure d'entamer un meilleur dialogue avec l'islam libanais. Pour épargner à la pensée arabe, dans son dialogue avec le christianisme, de superposer, en son paramètre islamiste, et d'entremêler en un lourd amalgame des jugements de valeur et des préjugés tout à fait incohérents et hétéroclites, le christianisme libanais peut d'une part garantir à l'islam une parfaite intelligence des catégories fondamentales de la pensée islamique elle-même éclore au contact des juifs et des chrétiens, et d'autre part offrir à ce même islam une meilleure présentation *inculturée* de la vérité chrétienne, souvent extériorisée selon des schèmes gréco-latins étrangers à la sensibilité sémitique arabe. Il est bien évident qu'un christianisme libanais conscient de son identité culturelle arabe se trouverait dans une situation privilégiée pour mener avec l'islam un dialogue interreligieux authentique.

La diversité dans la réciprocité

Ce qui distingue également le dialogue islamo-chrétien libanais et pourrait, le cas échéant, l'investir d'une consistance et d'une efficacité jusqu'alors insoupçonnées, c'est la riche diversité confessionnelle et l'intense interférence des rapports qui se tissent au gré des exigences sociales et politiques de la convivialité libanaise. Seul au Liban l'islam peut, par ses interlocuteurs libanais, connaître et apprécier à leur juste valeur les divergences doctrinales chrétiennes et les particularismes culturels des trois Églises libanaises, catholique, orthodoxe et protestante. La complémentarité des contributions apportées par ces trois sensibilités évangéliques est de nature à révéler à l'islam l'ultime vérité du christianisme, tout en l'aidant à surmonter les écueils et les insuffisances que l'une ou l'autre approche théorique pourrait infliger au cheminement du dialogue. Et, seul au Liban, le christianisme peut,

par ses témoins libanais, enrichir sa connaissance de l'islam en y agrégeant les apports théologique, philosophique et politique des trois communautés musulmanes, sunnite, chi'ite et druze. De toute évidence, le même schéma de complémentarité s'avère aussi applicable à la tentative chrétienne de saisir l'islam dans l'intime concordance de sa vérité et de sa réalité. Il apparaît donc clairement qu'un tel dialogue libanais, conduit sous d'excellents auspices, trouvera à transmettre au monde une impulsion décisive dans l'orientation des rapports interreligieux. De surcroît, la multiplicité confessionnelle du Liban saura imprimer à ce dialogue le cachet de son réalisme, car islam et christianisme éprouvent, tout particulièrement sur le sol libanais, le statut assagissant de leur fragilité. Conscients de l'acuité des blessures qui déchirent l'unité propre de leurs communautés, ils sont mieux préparés à admettre leur altérité et leur différence. Devenue elle-même plurielle, cette conscience, ainsi configurée, témoignera sans doute du souci intense que les chrétiens libanais et les musulmans libanais ne cessent d'éprouver les uns à l'égard des autres, ce souci qui les projette dans la quête d'une meilleure intelligence de leur destin commun. Enfin, dans un autre ordre d'idées, les chrétiens libanais, en initiant leurs concitoyens musulmans à l'art de l'ouverture œcuménique qui prévaut au sein des Églises libanaises à la suite de Vatican II, espèrent voir naître entre les communautés musulmanes libanaises un réel dialogue théologique qui devrait, à son tour, avoir des incidences salutaires sur le dialogue islamo-chrétien.

Le partage du pouvoir

Grâce à la structure étatique confessionnelle et à la mentalité communautaire qui, régissant les rapports de force que déploie la société libanaise, charrie *virtuellement* un sérieux risque de dysfonctionnement et de dislocation, chrétiens et musulmans libanais surent, grâce au statut particulier de la montagne libanaise, créer et adapter un régime politique soucieux de faire participer au gouvernement du pays les représentants de la pluralité nationale. Or, nulle part ailleurs, ce partage égalitari-

re du pouvoir n'a déterminé aussi profondément l'expérience humaine de la différence. À cet égard – faut-il le répéter ? – le Liban est un modèle sans précédent. De cette assertion, la vérification s'avère aisée. Ni dans l'Occident chrétien, où les musulmans sont minoritaires, ni dans l'Orient musulman, où les chrétiens sont minoritaires, le vrai dialogue ne peut s'instaurer dans toute la gravité de ses implications. La spécificité politique du régime libanais permet effectivement de dépasser les deux modèles mentionnés plus haut, où les interlocuteurs sont souvent conditionnés par des réticences d'ordre culturel, juridique ou social, que les inégalités quantitatives ne cessent d'amplifier. S'il convient donc, loin de tout chauvinisme déplacé, de doter le dialogue islamo-chrétien libanais d'une importance capitale, c'est sans doute parce que, sous l'action de l'idée égalitaire, il s'exerce entre des croyants qui s'estiment, tous et au même titre, responsables du bien public que le Créateur leur a confié dans ce pays. À cela s'ajoute que ce dialogue peut jouir au Liban de l'appui de l'appareil législatif et exécutif du pouvoir car, au-delà du dialogue scientifique et culturel que sait merveilleusement engager l'Occident des universités et des académies, il s'avère une nécessité vitale et une condition *sine qua non* de la survie du pays. L'indifférence qui guette l'administration bureaucratique occidentale en matière de religion contraste indubitablement avec l'implication existentielle du *politique* libanais dans la promotion et la défense d'un tel rapprochement. Pour clore cette réflexion sur le partage, nous voulons espérer que l'islam libanais, après avoir été, avant l'éclatement des hostilités en 1975, en position numérique légèrement seconde (40 %) par rapport à la population chrétienne, et après avoir joui des prérogatives dues à un vrai partenaire, entreprendra aujourd'hui de favoriser ce dialogue d'égal à égal avec le christianisme qui semble hériter de cette position. Si cet islam est convaincu de l'utilité d'un pareil dialogue, il saura, faisant abstraction de son accroissement numérique, allier l'expression de sa gratitude à une attitude résolue de partage et de complémentarité.

Les épreuves de l'histoire

La quatrième caractéristique du dialogue islamo-chrétien libanais se trouve être son inscription presque providentielle dans les multiples et riches vicissitudes de l'histoire nationale. Il s'agit, en conséquence, d'un dialogue massivement chargé d'une kyrielle d'affrontements qui, dans le tragique de leur exacerbation, véhiculaient inmanquablement de nouvelles énergies. C'est pourquoi l'application d'une *tabula rasa* ne serait que par trop appauvrissante, car elle amputerait ce dialogue d'une dimension fondamentale, celle de sa permanente conflictualité, garante paradoxale de son immunité et insigne constitutif de sa spécificité. Sans doute, dès la formation officielle de la communauté musulmane libanaise au ^v siècle, l'alternance des frictions et des réconciliations a-t-elle fragilisé la convivialité libanaise. Toutefois, elle n'a pas laissé de consolider le caractère indispensable du dialogue, en tant qu'ultime recours des belligérants, et d'agrémenter toute nouvelle résolution de pacification d'une multitude de clauses préventives et de sagesse éprouvées. Conformément à cette logique, le dialogue pouvait, dans toutes les crises de l'histoire libanaise, s'annoncer comme l'unique et souverain remède. En effet, réconciliation et reprise du dialogue furent invariablement les seules issues valables aux crises politiques. Si l'on doit ainsi donner son plein sens à la contribution de l'histoire libanaise au déploiement multiforme de ce dialogue, il faut impérativement admettre que ce dernier est étroitement marqué d'un perpétuel antagonisme. L'extériorisation dramatique n'en a jamais occulté la valeur intrinsèque. En d'autres termes, le rapport islamo-chrétien libanais, eu égard à l'essence *polémique* de tout échange, s'est toujours engagé – c'est là sa spécificité – sur la périlleuse voie de la radicalité, aussi bien dans la rivalité que dans la mutualité. Cela dit, il n'est plus étonnant d'observer la place éminente qu'occupe sur la scène politique libanaise et au sein des interactions communautaires la notion axiale du *conflit légitime* dont seul l'abus a, hélas ! défiguré la nature.

L'enracinement dans le quotidien

Avant d'être un débat de savants, le dialogue islamo-chrétien libanais se révèle, essentiellement, comme un échange existentiel : il s'exerce moins comme l'aboutissement logique d'un raisonnement abstrait que comme le surgissement spontané et perpétuel d'une expérience de côtoiement journalier. Plus précisément encore, il s'agit là d'un dialogue qui inclut dans son cheminement la prise en considération des intérêts communs et des soucis partagés. Il se focalise, pour ainsi dire, non seulement sur les présupposés théoriques que recèlent les discours théologiques de part et d'autre, mais aussi et surtout sur les implications concrètes qu'entraîne une lutte quotidienne, inévitablement commune, contre les aléas de l'existence. En ce sens, c'est la *praxis engagée* qui motive, alimente et caractérise ce dialogue, et non l'inverse. D'où l'extraordinaire vitalité d'un mode de communication que seule l'expérience des sages sait inculquer aux nouvelles générations. L'urgence de cette transmission est d'autant plus amplifiée qu'aucun centre universitaire libanais ne se propose d'administrer, par la formation académique, un enseignement magistral scrupuleusement centré sur l'art du dialogue. Il n'est pas rare, néanmoins, que des instituts de théologie, tel l'institut Saint-Paul à Harissa, affectent un dispositif entier de recherches à la promotion d'un tel dialogue. Ce qui, d'ailleurs, rend possible l'émergence de cette activité intellectuelle, c'est précisément – et en cela se dévoile une cinquième caractéristique de ce rapport islamo-chrétien – la faculté innée des Libanais de surmonter les méfiances pathologiques et les crispations. À l'encontre des musulmans occidentaux minoritaires qui appréhendent l'hégémonie de la majorité, et aux antipodes des chrétiens minoritaires en pays d'islam qui redoutent l'étiollement de leur liberté, les Libanais, tant chrétiens que musulmans, forts des garanties juridiques solidement ancrées dans la Constitution et disposant d'un large éventail de connaissances favorisant l'identification objective réciproque, ne craignent pas de se livrer à un échange sincère et objectif qui, au plus intime d'eux-mêmes, les implique dans les interrogations et les remises en question les

plus fondamentales. Il va sans dire que l'inscription existentielle dans la quotidienneté libanaise confère la plus grande valeur de crédibilité à cette incessante tentative qui vise à se révéler à l'autre et à faire se révéler l'autre à lui-même.

Le rayonnement planétaire

Le dialogue islamo-chrétien libanais nous livre sa dernière particularité dans la mesure où il est habilité à propager ses ondes aux extrémités de la terre. En vertu du fameux penchant migratoire de ses habitants, le Liban se trouve investi d'une mission, celle d'apporter les acquis de son expérience. À côté de l'écriture alphabétique, habilement léguée au monde antique, les Libanais ont constamment cherché à exporter la sagesse de leur convivialité souvent tourmentée. Si la conscience catholique universelle qu'a su, à cet égard, merveilleusement traduire le pape Jean Paul II professe solennellement que, loin d'être un simple pays, le Liban est, *en soi*, une mission, c'est parce que les Libanais sont capables de porter au monde le fruit de leur expérience de coexistence. Le christianisme libanais ainsi que l'islam libanais sont ouverts au monde et, par le fait même, engagés dans un commerce permanent avec les diverses instances internationales d'orientation et de décision. S'il nous appartient de poser le dernier terme auquel il convient d'étendre nos attentes, il faudrait vraisemblablement concevoir le Liban comme le pays par excellence qui diffuse et propage les acquis incontestables de la proximité. Activement présente dans tous les continents, la diaspora libanaise, dont les dimensions numériques outrepassent désormais la population locale, s'avère capable d'entretenir cette dialectique d'intégration et d'affirmation de soi, dialectique autour de laquelle se cristallise l'apport spécifique du pays des cèdres. En intime corrélation avec son sol originaire, la diaspora libanaise dispose ainsi d'une merveilleuse aptitude à transposer l'expérience locale dans les contextes les plus différents. Si donc, sur ce plan, nous revendiquons aussi une tout autre originalité, c'est justement parce que le dialogue islamo-chrétien libanais, contrairement à un autre dialogue qui s'effectuerait par exemple dans

l'une des Républiques soviétiques indépendantes, atteint et interpelle beaucoup plus efficacement la conscience planétaire de l'humanité. Il n'entre pas dans notre dessein de dépister ici les traces et les effets d'une telle action dont la portée se révèle tellement étendue qu'il est difficile de les contraindre dans ce bref exposé. Qu'il nous suffise de mettre l'accent sur l'importance capitale d'un dialogue interreligieux destiné à exercer son influence bien au-delà de ses frontières géographiques.

S'il est clair que l'expérience libanaise de la convivialité islamo-chrétienne s'est entourée, sous l'effet délétère de la guerre, d'amples connotations dépréciatives, il n'en demeure pas moins que les preuves de l'histoire libanaise militent constamment en faveur d'une nouvelle émergence. Le tableau esquissé n'a évidemment ici qu'une vocation programmatique : en dessinant les contours de la spécificité inhérente au dialogue libanais, nous ne présentons ni un manifeste détaillé ni une plate-forme militantiste, mais une réflexion personnelle sur ce que sont, aujourd'hui, les conditions de validité et les atouts qui se profilent à l'horizon de ce dialogue. En ce premier temps de l'analyse, les balises méthodologiques importent plus que l'affectation d'un contenu quelconque. C'est ainsi que notre analyse devra en appeler à la prospective : cette spécificité exhumée réclame, en vertu de sa valeur intrinsèque, le concours de tous ceux qui désirent voir s'amorcer, à l'aube du III^e millénaire, une entente réelle et durable entre les deux grandes religions monothéistes de l'humanité. Saurions-nous accorder à cette originalité libanaise l'attention et l'intérêt qu'elle mérite ?

Mouchir Aoun, né en 1964 au Liban, missionnaire de Saint-Paul à Harissa, prêtre grec-catholique en 1992. Thèse sur « la polis heideggerienne ». Enseigne la philosophie à l'Institut Saint-Paul (Jounieh, Liban). Dirige le Centre de recherches pour le dialogue islamo-chrétien (Harissa). Rédacteur à la revue *Almaçarrat*. A traduit plusieurs ouvrages en arabe.

Xavier TILLIETTE, s.j.

« Jésus n'a jamais ri »

UN RÉCENT cahier des *Recherches de science religieuse*¹ publiait une note au titre quelque peu provocant : « Jésus n'a jamais ri. Histoire d'un lieu commun. » L'auteur, professeur de littérature à la Sorbonne, s'en prend à ce qu'il appelle un cliché. Pourtant une brève enquête lui a montré l'ancienneté de la « légende ». Elle remonte à la lettre apocryphe du Pseudo-Lentulus, citée par saint Jean Chrysostome. Il y a d'autres appuis dans la Tradition, entre autres Ludolphe le Chartreux, Bossuet, ennemi du théâtre surtout comique, écrivant à sœur Cornuau, et Baudelaire dans ses *Curiosités esthétiques*, peut-être sur une suggestion de son ami Levavasseur (« Dieux joyeux, je vous hais : Jésus n'a jamais ri »). À ces références caractéristiques d'une spiritualité, l'article rattache un thème tout différent et même opposé : Jésus objet de risée et bafoué. L'arrière-plan est évidemment la Passion, Jésus devant Hérode, revêtu d'une robe blanche², Jésus raillé par les soldats, déguisé en roi de carnaval³. De là procèdent les figures grotesques et poignantes des clowns de Rouault, tristes et las, ridicules et maquillés. Sous le fard, le sanglot. Les spectateurs s'amusent. Le rire est pour les

1. 82/2, 1994, p. 217-222 (Bernard Sarrasin).

2. Luc 23, 11.

3. Matthieu 27, 28-31.

bourreaux. Aux blasphémateurs les plaisanteries indécentes : les passants qui crient « *Si tu es le Fils de Dieu, descends de la croix !* » les princes des prêtres, les scribes et les anciens qui renchérisent : « *S'il est le Roi d'Israël, qu'il descende maintenant de la croix* ¹ ! »

Puis le rire change de camp, un autre aspect, un envers de la kénose se présente, un « *métaschématisme* » qui retourne la plaisanterie et l'avalissement afin de jeter un défi au public : c'est l'anamorphose touchante des « fous *du Christ* », bouffons volontaires, joyeux d'être chrétiens et méprisés, tenus pour fous, sur lesquels Harvey Cox a attiré l'attention, mais aussi Urs von Balthasar et d'autres ². Ils mettent en pratique la « *morosophie* » érasmienne. Derrière eux, derrière le Christ d'Érasme déguisé en silène, se profile toute une esthétique de la dérision. La Passion est feinte à l'instar d'une mascarade. Mais une étrange allégresse se peint sur les traits des humiliés et offensés, livrés aux lazzis (2 Samuel 6, 16) et aux sarcasmes. Tel David tout nu dansant devant l'Arche et raillé par Mikal, François d'Assise se dépouille comme un ver et s'exhibe en son innocence native, ravi de passer pour dérangé. Il mène le cortège des saints excentriques, que l'imitation du Crucifié incite à subir, voire à provoquer la moquerie : Philippe Néri, Jean de Kenty, Cottolengo, Jean Bosco, Thomas More, incidemment le curé d'Ars et Bernadette Soubirous, et on peut leur adjoindre des chrétiens non canonisés : Hamann, Kierkegaard, le poète Germain Nouveau,

1. Matthieu 27, 39-42. Imités aujourd'hui par les surréalistes (« *Jésus rit de bon cœur* ») et par Luis Bunuel dans *Nazarin* (l'image banale du Christ sur le mur, qui cligne de l'œil dans les cauchemars fiévreux de la malade) et dans *La Voie lactée* (à Cana, Jésus bon buveur s'esclaffe en racontant l'histoire de l'économiste infidèle).

2. Harvey Cox, *La Fête des Fous. Essai théologique sur les notions de fête et de fantaisie*, Éd. du Seuil, Paris, 1971 ; Hans Urs von BALTHASAR, *Herrlichkeit* III, 1. *Im Raum der Metaphysik*, 2, Neuzeit ; 3, *Narrentum und Herrlichkeit*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1965, p. 492-551 (a. Heilige Narren, p. 492-498 ; Érasme, p. 513-517 ; Muichkine, p. 535-548 ; le Christ clown de Rouault, p. 548-551) ; Walter NIGG, *Der christliche Narr*, Artemis Verlag, Zurich-Stuttgart, 1956 ; Stanislas BRETON, *Le Verbe et la Croix*, Desclée, Paris, 1981 (chap. 3 : « Les Fous du Christ », p. 53-75).

Louis Le Cardonnel Padre Pio. Ils ne sont pas seulement des représentants de l'humour chrétien, autre chose les pousse, l'envie de l'abaissement, la « *pieuse fraude* », l'« *hypocrisie à rebours* », et surtout la ressemblance du roi pitoyable, l'emblème de Jésus Arlequin. Le folklore russe est plein de ces « *ravis* », de ces « *saints buveurs* », et Dostoïevski a su en faire son profit, de Marmeladov à Muichkine. Le folklore juif également exhibe la figure pittoresque du *schlemihl*, chanté par Heine, finement analysé par Hannah Arendt ¹, et l'on ne peut omettre les éléments narquois mêlés à la bonne humeur des *Hassidim*, ni l'auto-ironie saupoudrée dans leur théâtre prisé de Kafka. Cette ambiguïté, rire et pitié, n'est pas sans rappeler le comique de Molière, superbement dévoilé par Alfred de Musset :

Cette mâle gaieté, si triste et si profonde,
Que, lorsqu'on vient d'en rire, on devrait en pleurer !

À propos du fameux graffite du Crucifié à tête d'âne tracé sur une pierre du mont Palatin, Louis Massignon écartait l'idée de blasphème ². Au lieu d'une image sacrilège, il y voyait le tremblement et la réticence d'une foi qui peine à accepter la réalité d'un Dieu pendu au bois. On pourrait intensifier la signification chrétienne paradoxale du croquis : se souvenant du caractère christique de l'âne, pressentir un défi effronté à la raison, une kénose renforcée, le Christ outragé, abêti, selon la métamorphose animale prédite par le psaume, *ut jumenta factus sum* (Psaume 72 [73], 22-23).

Ces considérations toutefois nous éloignent du rire attribué ou refusé au Christ. Si une contemplation presque bimillénaire n'a pas osé le découvrir sur le divin visage, alors que les martyrs « *riaient dans les supplices* », c'est peut-être qu'il

1. H. ARENDT, *La Tradition cachée*, coll. « Détroits », Christian Bourgois, 1987 ; Henri HEINE, *Hebräische Melodien* I, « Herr Schlemihl ». Charlie Chaplin est une figure du *schlemihl*.

2. « Al Hallâj. Le phantasme crucifié des Docètes et Satan selon les Yéridis », *Revue de l'histoire des religions*, mars-avril 1911, p. 198-199 (cité par Bernard Sarrasin, p. 221).

existe un lien de ce contraste, et que la piété et la sensibilité chrétiennes ne s'y sont pas trompées. Pourquoi la note iconoclaste des *Recherches de science religieuse* suscite-t-elle une gêne ? Je me rappelle au début des années soixante-dix de modestes affiches, sans doute bien intentionnées, plaquées aux arbres du boulevard Saint-Germain, qui figuraient un Jésus hilare, riant aux éclats. Pourquoi s'offusquer, si le scandale vient tout bonnement d'un cliché ? En outre le rire, abstraction faite du ricanement et de la malédiction – « *Malheur à vous qui riez !* » (Luc 6, 25) – est chose belle et saine, le propre de l'homme. Le père Pierre Rousselot disait : « *Le rire est béatifiant.* » Le proverbe dit qu'un saint triste est un triste saint, la spiritualité salésienne en a fait une règle de conduite. S'il y a le rire mauvais des nantis et des damnés, il est affirmé aussi du juste qu'il rira au dernier jour. Pascal, l'austère et douloureux Pascal, rappelle que nul n'est plus heureux ni plus aimable qu'un vrai chrétien, dont la joie est « *l'état naturel* ». Vladimir Soloviev en sa jeunesse a rédigé une page magnifique à la gloire du rire¹.

Il n'importe ! la dévotion traditionnelle répugne à détendre et à illuminer les traits du Sauveur, à ouvrir cette bouche auguste autrement que pour la parole. Dans l'Évangile les larmes dominent. Sans incliner au dolorisme, je crois qu'il y a des raisons valides de suivre l'intuition plus ou moins explicite des saints, raisons entrevues par G. K. Chesterton en une page fort belle que je citerai tout à l'heure. De toute façon, il y a un sérieux fondamental de l'existence chrétienne, et seul le sérieux permet la sécurité et la sérénité, et nous rend aptes à goûter comme il convient les joies légitimes et les plaisirs éphémères de la vie, parce que le rire est superficiel et passager, la joie trempée de gravité est intérieure

1. V. SOLVIEV, *La Sophia et les autres écrits français*, éd. François Rouleau, L'Âge d'Homme, Lausanne, 1978, p. 26-27. Dans le sillage et à l'encontre de Soloviev, il convient de rappeler la richesse de la tradition orientale sur le rire, et tous les aspects d'une hagiographie de la folie et de la dérision dans le folklore byzantin et russe, pour lesquels Marie-Hélène Congourdeau a bien voulu rédiger la note complémentaire qui suit cet article.

rieure et demeure. L'allégresse chrétienne est une allégresse rachetée, elle a coûté cher, la parole du Seigneur à sainte Angèle de Foligno retentit en nous sans fin : « *Ce n'est pas pour rire que je t'ai aimée !* » Le doux François de Sales écrit que c'est être mal à l'aise de se sentir si bien à l'aise quand Jésus sur la croix est si mal à l'aise.

Car une atmosphère de gravité plane sur la vie publique et le comportement de notre Seigneur. Également une urgence, une hâte, que Kierkegaard et Newman ont soulignée – la hâte du Royaume, l'impatience de boire le calice. Qui se hâte n'a pas le temps de s'amuser, qui est pressé n'a pas le temps de rire ; qui est totalement voué aux affaires de son Père n'a pas de place pour les divertissements dont se repaissent les hommes frivoles. Cela ne veut pas dire qu'il est indifférent, insensible à la simple saveur de chaque journée, comme s'il était un maniaque de la tâche à accomplir. Non ! Il s'accorde et il accorde à ses disciples des moments de détente et de repos, des pauses dans le travail et sur le chemin ; il accepte des invitations ; il partage les fugitifs bonheurs des siens, il les exhorte même à manger et à boire, à ne pas jeûner et à se réjouir tant que le Fils de l'Homme les accompagne ; plus tard sonnera l'heure du deuil et des pleurs. Le père Léonce de Grandmaison a décrit exquisément cet aspect de l'humanité de Jésus : « *Apparuit benignitas et humanitas Salvatoris.* »

Malgré cela nul peintre, nul artiste n'a osé imprimer un rire sur la face destinée aux soufflets et aux crachats ; aucun écrivain n'a mis sur ses lèvres les plaisanteries et les anecdotes drôles dont les hommes sont friands. Jésus en image esquisserait plutôt un sourire grave et tendre, fait de pitié et de miséricorde. Maurice Blondel signale sa physionomie énigmatique à travers les Évangiles (surtout Marc), rien qui évoque le rabbin ordinaire de Renan et de Loisy. Notre prière ne peut se détacher du souvenir de l'agneau qui porte le péché du monde. Il est vrai que le romantisme a largement façonné notre représentation du Fils de Dieu - Fils de l'Homme, mais cette représentation coïncide en somme avec la tradition la plus durable et la plus vénérable, avec l'intime conviction du Moyen Âge. Dans une page célèbre du *Cinquième Discours la religion*,

Schleiermacher a défini comme *heilige Wehmut* (sainte tristesse) la tonalité fondamentale de l'âme du Christ. Il voit cette tristesse intime se refléter dans l'évangile de Jean, le confident, l'« *ami de cœur* ». Car cet évangile culmine dans l'adieu, s'organise autour des adieux, et l'heure qui fait frémir le Messie est d'ores et déjà pressentie, anticipée, dès l'apparition publique. Pourtant, quand l'heure est venue, il profère des paroles de joie. Mais c'est une joie future, annoncée, au-delà de l'épreuve, les arrhes d'une joie promise, nimbée de ressouvenir. Il est venu dans le monde pour affronter une mort brutale et prévue, n'en déplaise à Romano Guardini ; il est voué à prendre congé, à être arraché violemment à sa mission. D'emblée la croix est d'aplomb sur l'horizon, elle dresse l'équerre qui mesure le monde, et son ombre en s'allongeant se confond avec la nuit. Mais il y a une raison plus profonde encore à l'absence du rire : c'est l'exil de l'Innocence, de l'orphelin du ciel, une nostalgie intraitable qui étouffe toute velléité de rire plus ou moins associée à nos complicités terrestres. Enfin la joie du Fils, sa joie divine, est quelque chose d'absolument secret et inaccessible, que nul ne peut ravir, mais à quoi nul ne peut prendre part. Le moment est venu de relire la belle page finale de Chesterton, tirée de son essai si tonique, *Orthodoxie*. Elle est si connue que l'on en donnera seulement des extraits :

La joie, qui fut la petite agitation extérieure du païen, est le secret gigantesque du chrétien. Et comme je clos ce livre chaotique, je rouvre l'étrange petit ouvrage d'où vint tout le christianisme et je suis de nouveau hanté par une sorte de confirmation [...]. Son pathétique [du Christ] fut naturel, presque insouciant. Les Stoïques anciens et modernes eurent l'orgueil de cacher leurs larmes. Il n'a jamais caché Ses larmes. Il les a montrées simplement, sur Son visage, à découvert [...] tel que le jour où il vit de loin Sa ville natale. Pourtant Il a caché quelque chose [...]. Il n'a jamais contenu Sa colère [...]. Pourtant il a contenu quelque chose [...]. Il y eut quelque chose qu'il cachait à tous les hommes quand il gravissait une montagne pour prier. Il y avait quelque chose qu'Il recouvrait constamment par un silence brusque ou un isolement impétueux. Il y avait une chose qui était trop grande

grande pour que Dieu nous la montrât quand Il a marché sur la terre et j'ai quelquefois imaginé que c'était Sa Joie¹.

La joie sous le voile de la tristesse serait le secret jalousement gardé par notre Seigneur. Ainsi, mais seulement ainsi, doit-on interpréter l'aveu consolant de saint Jean Berchmans : « *Ex persona Christi laetitiam didici* » (de la personne du Christ j'ai appris la joie). »

Xavier Tilliette, né en 1921, s.j. Enseigne à l'université Grégorienne. Dernières publications : *Le Christ de la philosophie* (Éd. du Cerf, 1990), *Le Christ des philosophes* (Namur, Culture et Vérité, 1993), *Recherches sur l'intuition intellectuelle de Kant à Hegel* (Vrin, 1995).

1. CHESTERTON, *Orthodoxie*, traduction Charles Grolleau, Préface de Joseph de Tonquédec, L. Rouart-J. Watelin, 1923, p. 235-236.

Marie-Hélène CONGOURDEAU

L'ambiguïté du rire dans la tradition orientale

On ne peut passer sous silence la très mauvaise réputation du rire et de la bouffonnerie chez les premiers Pères. Clément d'Alexandrie, au III^e siècle, intitule un des chapitres de son *Pédagogue* : « Du rire » (livre II, chap. 5) – et ce n'est pas pour en faire l'éloge, puisqu'il se trouve coincé entre le chapitre sur les banquets et celui sur les propos obscènes, et débute par la phrase : « *Les gens qui savent mimer le risible et, surtout, les ridicules, doivent être exclus de notre cité* ¹. » La condamnation du rire sera reprise abondamment par la tradition monastique : le moine est un homme sérieux et même grave. « *Pour le fidèle, ce n'est jamais le temps de rire* », lit-on dans la *Règle brève* de saint Basile ². Ce que Jean Climaque, higoumène ³ d'un monastère du mont Sinaï au VI^e siècle, reprendra au septième degré de son *Échelle*, en écrivant : « *Si rien n'est plus en accord avec l'humilité que l'affliction, rien non plus ne lui est plus opposé que le rire* ⁴. »

1. Trad. P. GAURIAT, *Clément d'Alexandrie. Le Pédagogue*, coll. « Pères dans la foi » 44-45, Paris, 1991, p. 154.

2. PG 31, 961.

3. L'higoumène est l'équivalent oriental de l'abbé des monastères occidentaux.

4. Trad. P. DESEILLE, *Jean Climaque. L'Échelle sainte*, Bellefontaine, 1978, p. 114.

C'est pourtant au sein de cette même tradition orientale que la dérision et même la bouffonnerie connaîtront leur plus grande fortune comme forme paradoxale de sainteté, avec le phénomène du *salos* (mot à l'étymologie incertaine que l'on traduit souvent par « *fol en Christ* »).

La folie simulée et la bouffonnerie ont pour fonction essentielle de combattre la *vaine gloire* et d'attirer sur soi le mépris, afin de ressembler au Christ outragé revêtu de la robe écarlate et moqué lors de sa passion. La tradition en remonte aux premiers moines, surtout dans les régions orientales de l'Empire byzantin. Mais le plus célèbre fut, au VI^e siècle, Syméon Salos ou le Fou qui, après avoir vécu en ermite trente ans dans le désert, s'avisa qu'il fallait se préoccuper du salut de ses frères, et par voie de conséquence passa le restant de sa vie à contrefaire la folie, en réjouissant par ses pitreries (ou scandalisant selon les cas) les habitants de la grande ville d'Emèse en Syrie. Il fit de nombreux émules, que l'on rencontre au détour des Vies de saints et des chroniques. Malgré la méfiance constante des autorités ecclésiastiques, la folie pour le Christ demeure jusqu'à la fin de l'Empire byzantin une forme d'ascèse, au moins temporaire, conçue non plus comme un aboutissement mais du moins comme une étape sur la voie de la sainteté. À Byzance, deux moines du Mont-Athos appartenant au courant hésychaste, Maxime le Kausokalybite (qui passait son temps à brûler sa cabane, d'où son nom) et Sabas de Vatopedi (qui passa pour idiot pendant des années parce qu'il ne disait mot), furent au XIV^e siècle les derniers représentants de ce courant. Mais la tradition fut reprise presque aussitôt par les chrétiens de Russie, où l'on vit éclore les figures tout aussi étonnantes des *jurodivyje* (fous en

1. Une mise au point érudite sur les *saloi* est faite par Lennart RYDEN, « The holy fool », dans S. HACKEL (éd.), *The Byzantine Saint, University of Birmingham Fourteenth Spring Symposium of Byzantine Studies*, Birmingham, 1981, p. 106-113. Une étude plus théologique et néanmoins accessible et bien documentée se trouve dans le dernier chapitre de J.-C. LARCHET, *Thérapeutique des maladies mentales*, Paris, Ed. du Cerf, 1992, p. 193 s. : « Une forme singulière de folie : la folie pour le Christ. »

Christ ¹⁾, tel saint Basile le Bienheureux à Moscou au XVI^e siècle. Dostoïevski s'inspira de cette tradition pour camper son prince Mychkine dans *L'Idiot*.

Le rire et la dérision ont ainsi deux visages dans la tradition orientale : celui du mépris des autres et de soi-même, que condamnèrent les Pères, et qui est le rire du diable ; celui de la simplicité qui se moque de la vaine gloire, pouvant aller jusqu'à l'imitation du Christ aux outrages. Comme le note le même Jean Climaque (cité au début de cette note) dans le même septième degré de son *Échelle*, « Dieu, mes amis, ne demande ni ne désire que l'homme s'afflige à cause de la douleur de son cœur ; il préfère plutôt qu'il se réjouisse et rie en son âme, à cause de l'amour qu'il éprouve pour lui ²⁾. »

Marie-Hélène Congourdeau.

Marie-Hélène Congourdeau, née en 1947, mariée, cinq enfants. Chargée de recherches au CNRS (histoire byzantine). Édition critique de *La Vie en Christ* de Nicolas Cabasilas (« Sources chrétiennes », n^o 355 et 361). Co-fondatrice de la revue *Éthique : la vie en question*. Membre du comité de rédaction de l'édition française de *Communio*.

1. Voir sur ce sujet M. EVDOKIMOV, *Pèlerins russes et vagabonds mystiques*, Paris, Éd. du Cerf, 1987, p. 51 s.

2. Trad. P. DESEILLE, *Jean Climaque. L'Échelle sainte*, Bellefontaine, 1978, p. 120.

Prochain numéro : novembre-décembre 1995
La jeunesse et l'Église

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 Made » (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)

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)

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 le 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, démocrate, 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 (1990/6)
L'Église, une secte ? (1991/2)
La papauté (1991/3)
L'avenir du monde (1985/5-6)
Les Églises orientales (1992/6)

LES RELIGIONS

NON CHRÉTIENNES

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

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)

PHILOSOPHIE

La création (1976/3)
Au fond de la morale (1977/3)
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)
L'espérance (1984/4)
L'âme (1987/3)
La vérité (1987/4)
La souffrance (1988/6)
Sauver la raison (1992/2-3)
Homme et femme il les créa (1993/2)

SCIENCES

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

HISTOIRE

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

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 et consensus ? (1993/5)
La guerre (1994/4)
La sépulture (1995/2)

ESTHÉTIQUE

La sainteté de l'art (1982/6)
L'imagination (1989/6)

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)

PROCHAINS NUMÉROS

Tu ne tueras pas
(1996/1)

Le péché et le salut
(1996/2)

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