

revue
catholique
internationale



communio



Dieu Père

www.communio.fr

revue
catholique
internationale



communio

Dieu Père

Je ne passerai pas sous silence ce père si tendre, qui rappelle son fils prodigue et qui l'accueille avec joie quand il fait pénitence après avoir connu la pénurie ; il immole le veau gras, il célèbre sa joie par un festin. Pourquoi pas ? Il avait retrouvé le fils qu'il avait perdu ; il l'avait senti plus cher, pour l'avoir regagné. Qui devons-nous reconnaître en ce père ? Dieu, évidemment : personne n'est père comme lui, personne n'est bienveillant comme lui.

TERTULLIEN, *La pénitence*, VIII

(Traduction Charles MUNIER, in *Sources Chrétiennes* 316, p. 179).

En reprenant une nouvelle fois, à la fin de sa carrière, le motif du denier de César, Titien place au-dessus du denier la main de Jésus qui désigne le Ciel. Par son regard et son geste, il renvoie à Celui de qui vient tout bien : le Père invisible que, dans son obéissance filiale, le Christ ne cesse de révéler.

Publication diffusée avec le soutien
de la Fondation des Monastères



www.fondationdesmonasteres.org

Éditorial  9 Florent Urfels : Difficile paternité

Thème  Dieu Père

21 François Lestang : Devenir Père de tous – Projet de Dieu selon la *Lettre aux Éphésiens*

De la bénédiction initiale aux salutations finales, la figure de Dieu comme Père traverse toute la Lettre aux Éphésiens. Le mystère qu'elle déploie est celui d'un projet cohérent, commencé dans la résurrection du Fils, étendu aux croyants, et se déployant jusqu'à atteindre le cosmos entier, en une eschatologie de croissance pour que tout ce que le Père a créé par sa Parole soit rassemblé en son Fils, dans les cieux et sur la terre.

31 Arnaud Clément : Dieu à l'horizon de la paternité

Cet article montre, à partir de la phénoménologie de Levinas, comment l'idée de Dieu apparaît à l'horizon de la paternité. L'étude des moments essentiels de la description que sont la vie solitaire, l'amour érotique, la relation à l'enfant, la fraternité et le monothéisme permet de donner un sens phénoménologique au Dieu père en pensant la façon dont l'amour divin laisse sa trace dans l'expérience de l'amour paternel.

41 Justina Metzdorf :

« N'appellez personne votre Père sur la terre ! » –

Matthieu 23, 9 et l'image chrétienne de Dieu et de l'homme

Le commandement de Jésus de n'appeler personne sur terre « Père » (Matthieu 23,9) a été lu depuis la Réforme principalement comme une preuve biblique contre la structure hiérarchique de l'Église. Les Pères de l'Église ont mis un accent différent. Partant de l'adresse à Dieu, « Père », que Jésus partage avec ses disciples, les interprètes patristiques développent une conception chrétienne de l'homme basée sur la relation unique du Christ avec le Père.

55 Philippe Capelle-Dumont : Paternité de Dieu et initiative divine – Le logos kénotique et l'alliance

Comment dire l'initiative divine à même le cours du monde, comme principe du monde, inscrite au cœur de la vie des hommes alors qu'en est écartée toute acception fataliste mais aussi contestée toute efficience ? L'entrée dans l'intelligence chrétienne de la paternité créatrice de Dieu constitue un chemin de réponse que la présente étude, en sollicitant de manière conjointe les concepts fondamentaux d'événement, de kénose et d'alliance, s'efforce d'éclairer.

67 Paul Mattei : Dieu le Père, Dieu unique – Quelques jalons patristiques sur *Jean 17, 3*

« Toi, le seul vrai Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus Christ » (Jean 17, 3) : comment les Pères des premiers siècles ont-ils interprété ce verset où le Père est « le seul vrai Dieu » ? À première vue, il semble cautionner la subordination de Jésus au Père et encourager de possibles dérives trinitaires. Une enquête précise et documentée permet pourtant, au-delà de la variété des expressions, de constater un consensus : la vie éternelle est la connaissance conjointe de l'Unique et de son Envoyé.

91 Jean-Pierre Batut : Le Père tout-puissant à l'épreuve du mal

Devant le mal que nous subissons, la notion de « châtement divin » a mauvaise presse. Elle a pourtant le mérite de dévoiler le phantasme de toute-puissance qui habite l'humanité. Pour nous guérir de ce phantasme, le châtement se révèle figure du salut. Et le salut, à son tour, en appelle à la capacité de notre humanité à renoncer à la démesure et à se tourner vers l'alliance.

Signets

101 Denis Biju-Duval : L'âge des sacrements – Réflexions théologiques et pastorales

L'âge des sacrements a rarement fait l'objet d'une réflexion théologique. La notion de « disciple missionnaire » développée par le pape François replace l'initiation sacramentelle dans la perspective de la nouvelle évangélisation : l'auteur propose de prendre en compte les besoins spirituels et catéchétiques des enfants et de leurs familles et de repenser l'offre sacramentelle dans les rythmes actuels du développement humain et spirituel des jeunes.

118 Jean-Robert Armogathe : Notre-Dame de Kibeho, signe d'espérance pour l'Afrique

Reconnues par l'Église en 2001, les apparitions de la Vierge à Kibeho, au Rwanda, à partir de 1981, appelant à la prière, au jeûne et à la pénitence furent comprises rétrospectivement comme l'annonce du terrible génocide de 1994.

Cette première reconnaissance officielle d'une apparition mariale au cœur de l'Afrique est un appel à la paix et à la réconciliation et constitue une espérance pour l'Afrique et pour le monde.

TABLE OF CONTENTS

Editorial  9 Florent Urfels: Difficult fatherhood

Theme  God as father

21 François Lestang: To become the Father of all— God’s Plan according to the *Letter to the Ephesians*

From the opening benediction to the closing greetings, the figure of God the Father can be found throughout the Letter to the Ephesians. The mystery that it unfolds is that of a coherent plan, begun with the resurrection of the Son, extended to believers, and expanding to reach the entire cosmos, in an eschatology of growth, so that everything the Father created by his Word may be brought together in his Son, in the heavens and on earth.

31 Arnaud Clément: God on the horizon of fatherhood

Using Levinas’ phenomenology, this article shows how the idea of God appears on the horizon of fatherhood. The study of the description’s essential moments, which are the solitary life, erotic love, the relationship to the child, brotherhood, and monotheism, makes it possible to give a phenomenological meaning to God the Father by thinking about the way divine love leaves its footprint in the experience of paternal love.

41 Justina Metzdorf: “Call no one on earth your father!” – Matthew 23:9 and the Christian image of God and man

Jesus’ command to call no person on earth “Father” (Matt. 22:9) has been read, since the Reform, primarily as a biblical proof against the hierarchical structure of the church. The Church Fathers chose a different emphasis. Starting from the way of addressing God, “Father,” which Jesus shares with his disciples, the patristic interpreters develop a Christian conception of man based on the unique relationship of Christ with his Father.

55 Philippe Capelle-Dumont: Divine fatherhood and divine initiative – the kenotic logos and the covenant

How does one describe the divine initiative in the course of the world, as the principle of the world, inscribed at the heart of the life of men, while at the same time ruling out any fatalist assumption, but also contesting any efficiency? The entry of Christian intelligence into the creative fatherhood of God constitutes a way towards an answer that the present study, by conjointly soliciting the fundamental concepts of event, of kenosis, and of covenant, makes an attempt to clarify.

- 67 Paul Mattei: God the Father, the one God – A few patristic signposts in *John 17,3*

“You, the only true God, and the one whom you sent, Jesus Christ” (John 17:3): how did the Fathers of the first centuries interpret this verse, in which the Father is “the only true God”? At first glance, it seems to endorse the subordination of Jesus to the Father and encourage possible trinitarian deviations. However, moving beyond the variety of expressions, a precise and well-documented investigation allows for a consensus to be ascertained: eternal life is the conjoined knowledge of the One and of the One Whom He Sent.

- 91 Jean-Pierre Batut: The all-powerful Father tested by evil

In the face of the evil we suffer, the notion of “divine punishment” has poor press. It has the merit, however, of unveiling the fantasy of omnipotence that dwells in humanity. To heal us of this fantasy, punishment reveals itself as a type of salvation. And salvation, in turn, calls upon the capacity of our humanity to renounce excess and to turn to the covenant.

Notes and Comments

- 101 Denis Biju-Duval: The age of the sacraments – Theological and pastoral reflections

The age of the sacraments has rarely been the object of theological reflection. The notion of the “missionary disciple” developed by Pope Francis places sacramental initiation in the perspective of the new evangelization: the author proposes to take into account the spiritual and catechetical needs of children and of their families and to rethink what can be offered sacramentally in terms of the current rhythms of human and spiritual development among young people.

- 118 Jean-Robert Armogathe: Our Lady of Kibeho, a sign of hope for Africa

In 2001, the Church recognized the apparitions of the Blessed Virgin Mary at Kibeho, in Rwanda, beginning in 1981. Calling for prayer, fasting, and penance, these apparitions were retrospectively understood as having predicted the horrific genocide of 1994. This first official recognition of a Marian apparition in the heart of Africa is a call to peace and reconciliation and provides hope for Africa and for the world

Difficile paternité

Florent
Urfels

● Éditorial

Au lecteur habituel de *Communio*, il pourrait sembler que ce cahier constitue une fâcheuse répétition du récent numéro consacré au « Dieu unique » (mai-août 2020), de la série sur le Notre Père (six numéros entre 2015 et 2020), ou des plus anciens « La paternité » (novembre-décembre 2009) et « Dieu le Père » (novembre-février 1998). C'est un fait, la paternité de Dieu est à ce point centrale dans la foi chrétienne que ce thème ne saurait en soi prétendre à l'originalité éditoriale. Et cependant il n'est pas impertinent d'y revenir, encore et toujours, pour au moins deux raisons.

La première tient, précisément, à sa centralité reconnue. S'il est vrai que la mission du Christ n'a pas consisté à se révéler d'abord lui-même mais à révéler son Dieu et Père (voir *Jean* 1,18 auquel répond *Jean* 20,17 : « Je monte vers mon Père et votre Père, vers mon Dieu et votre Dieu »), renouer les fils de cette Révélation aide à éviter l'erreur de perspective parfois appelée « Jésusisme », selon laquelle la vie et les enseignements du Christ en son humanité comptent davantage que la nouvelle situation de fils de Dieu qu'il nous offre par sa Pâque et par ses sacrements. Erreur en général pratique plus que doctrinale, pas moins périlleuse pour autant.

La deuxième raison est davantage conjoncturelle. Quoiqu'un phénomène de ce genre soit délicat à mesurer, il n'est pas faux que nos sociétés occidentales sont marquées par un effacement de la masculinité en général et de la paternité en particulier. Elles seraient même en passe de rompre – enfin ! – avec le modèle patriarcal grâce à de nouvelles lois permettant aux femmes de concevoir des enfants, sans vie matrimoniale ni commerce sexuel avec un homme. Certains s'en réjouissent, d'autres s'en désolent et tentent de réactiver d'une manière ou d'une autre les valeurs supposées masculines ou paternelles. Le débat n'est pas médiocre, peut-être n'est-il pas toujours mené, au moins du point de vue chrétien, à la bonne hauteur. Que les chrétiens se sentent concernés par la question, qu'ils soient d'ailleurs plus que d'autres attaqués par les partisans du nouveau modèle de société, cela n'est pas surprenant. Qu'ils réagissent par des raccourcis historiques ou des considérations psychologiques simplistes, voilà qui étonne davantage. Car ce qui est en jeu dans l'effacement de la paternité humaine, ce n'est pas seulement un certain modèle de société, c'est aussi et peut-être d'abord la possibilité d'accueillir la Révélation du Christ comme une *bonne nouvelle*. Nous sommes ici ramenés à une problématique du même genre que la nature et la grâce. Nul doute que la paternité divine transcende la manière humaine d'être père, mais sans cette dernière il n'est aucun chemin nous permettant d'accéder à la première. Et c'est bien ce chemin qui, en retour, projettera la lumière la plus vive sur l'évolution sociétale que

Éditorial ● nous traversons. Voici la base sur laquelle les chrétiens doivent mener leur discernement et proposer des réponses. Gageons qu'elles seront alors plus percutantes qu'une apologie paresseuse de la « famille traditionnelle » ...

Économie et théologie

Revenons à l'énoncé formant le titre du présent cahier : « Dieu Père ». Que signifie-t-il dans son apparente simplicité ? Saint Thomas nous avertit : deux choses à la fois. Car « le nom de Père, pris au sens personnel, est propre à la personne du Père ; pris comme attribut essentiel, il est commun à toute la Trinité, car c'est à la Trinité entière que nous disons : "Notre Père"¹ ».

On pourra contester la conception thomasiennne d'une oraison dominicale adressée à la Trinité mais tel n'est point notre propos. Ce qui importe ici, c'est la distinction et l'articulation d'une titulature immanente (le Père engendre de toute éternité son Verbe sans sortir de lui-même) et d'une titulature économique (c'est en tant que créatures rachetées que nous nous adressons à Dieu comme à notre Père²). La religion israélite a déjà perçu le second aspect : « C'est toi, Seigneur, notre père, Notre-rédempteur-depuis-toujours, tel est ton nom » (*Isaïe* 63,16) et il est pressenti par les païens eux-mêmes. Zeus est « père des dieux et des hommes », l'hymne du stoïcien Cléanthe lui adresse cette belle demande : « Préserve les hommes de l'ignorance, ô Père ». En revanche seule la foi chrétienne a découvert la fondation de cette paternité économique dans la paternité théologique, dans l'intimité de la vie de Dieu pour ainsi dire avant même la Création des hommes. Et, paraphrasant Karl Rahner, nous pourrions poser comme thèse principale du christianisme que « la paternité économique est la paternité théologique, et réciproquement³ ».

Notre cahier explicite ce passage de l'économie à la théologie, de la théologie à l'économie. Les articles qui le composent convergent tous vers ce centre. François Lestang, commentant la belle confession paulinienne – « je tombe à genoux devant le Père, de qui toute paternité au ciel et sur la terre tient son nom » (*Éphésiens* 3,14-15) – nous expose une paternité

1 THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, I, Q. 33, a. 3.

2 On distingue, à la suite des Pères, l'action salutaire de Dieu dans la Création et l'histoire, ou *économie*, et la réflexion sur sa vie trinitaire la plus intime, ou *théologie*. Du fait que ce dernier terme a vu son sens s'élargir, on parle aujourd'hui plutôt de *Trinité immanente*, par opposition à la

Trinité économique.

3 L'axiome fondamental : « La Trinité qui se manifeste dans l'économie du salut est la Trinité immanente, et réciproquement » remonte à 1965. On le trouve dans Karl RAHNER, *Dieu Trinité, Fondement transcendant de l'histoire du salut*, Paris, Cerf, 1999, p. 29.

té divine se déployant dans l'histoire comme un projet de Salut, jusqu'à atteindre le cosmos tout entier⁴. Arnaud Clément, dans la perspective de Levinas, revient sur la genèse phénoménologique de l'idée de Dieu et sa liaison avec l'amour paternel⁵. Justina Metzdorf saisit à bras-le-corps le commandement déroutant du Christ: «Ne donnez à personne sur terre le nom de père» (*Matthieu 23,9*) et montre comment l'interprétation anti-hiérarchique des Modernes contraste avec l'interprétation christologique des Pères (!) de l'Église⁶. Philippe Capelle-Dumont interroge l'affirmation du *Credo*: «Je crois en Dieu le Père tout-puissant, créateur de ciel et de la terre», laquelle ne relève pas d'une ontologie de la causalité mais bien d'une révélation surnaturelle⁷. Il s'agit moins, pour l'Église, de reconnaître en Dieu la raison première justifiant «pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien⁸» que de confesser sa foi en une alliance nouée par Dieu avec sa Création tout entière. Et cette alliance a déjà une saveur christique, car le Père s'y abaisse kénotiquement par amour de sa créature. «Ainsi parle le Seigneur, lui qui t'a créé⁹, Jacob, et t'a façonné, Israël: Ne crains pas, car je t'ai racheté, je t'ai appelé par ton nom, tu es à moi» (*Isaïe 43,1*). De son côté, Paul Mattei se livre à une minutieuse étude de l'interprétation patristique de *Jean 17,3*: «La vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi le seul vrai Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus Christ». La vulgate académique s'en trouve relativisée, selon laquelle les Latins distinguent les hypostases dans l'unité de la substance divine tandis que les Grecs ramènent à l'unité vivante de la périchorèse¹⁰ le Fils et l'Esprit d'emblée saisis dans leurs processions à partir du Père. En réalité, chez les uns comme chez les autres, c'est toujours la communion des Trois ouverte à la divinisation de l'homme qui forme l'ossature de la théologie¹¹. Jean-Pierre Batut enfin, inspiré par la récente pandémie et les multiples crises qu'elle provoque, revient sur la notion d'un Père dont la toute-puissance ne se manifeste pas dans la vengeance aveugle mais dans l'invitation adressée aux hommes de recevoir le Salut¹².

Dans ces contributions, il est toujours question du rapport complexe de voilement et dévoilement de Dieu qui s'opère en nos âmes lorsque

4 Voir F. LESTANG, «Devenir Père de tous – Projet de Dieu selon la *Lettre aux Éphésiens*», p. 21 dans ce cahier.

5 Voir A. CLÉMENT, «Dieu à l'horizon de la paternité», p. 31 dans ce cahier.

6 Voir J. METZDORF, «N'appellez personne sur terre votre père!» *Matthieu 23, 9* et l'image chrétienne de Dieu et de l'homme», p. 41 dans ce cahier.

7 Voir P. CAPELLE-DUMONT, «Paternité de Dieu et initiative divine – Le logos kénotique et l'alliance», p. 55 dans ce cahier.

8 Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, § 7.

9 En hébreu *barah*, que l'on retrouve en *Genèse 1,1*. Sa caractéristique est de n'admettre que Dieu comme sujet.

10 La périchorèse ou *circumincension* entend saisir l'immanence mutuelle des hypostases divines, selon la révélation du Christ en *Jean 14,11.20*: «Le Père est en moi et moi en lui».

11 Voir P. MATTEI, «Dieu le Père, Dieu unique – Quelques jalons patristiques sur *Jean 17, 3*», p. 67 dans ce cahier.

12 Voir J.-P. BATUT, «Le Père tout-puissant à l'épreuve du mal», p. 91 dans ce cahier.

Éditorial ● nous confessons sa paternité – passage de l'économie à la théologie, de la théologie à l'économie. Le développement doctrinal qui part du quatrième évangile pour arriver au concile de Nicée (325), où la parfaite divinité du *Logos* est dogmatiquement affirmée, emprunte le chemin de l'économie vers la théologie. Il procède de la paternité expérimentée par les hommes pour remonter au-delà de toute expérience : c'est en Dieu que réside le mystère de paternité et de filiation distinguant le Père et le Fils dans une commune divinité. Le chemin doit cependant se poursuivre dans l'autre sens, redescendant de la théologie à l'économie. Parce que la paternité parfaite, en Dieu lui-même, n'implique pas la subordination du Fils au Père, notre manière de vivre la paternité humaine, selon la chair ou l'esprit, doit s'en trouver transformée. Nous l'avons déjà souligné : sans l'expérience la plus commune de la paternité humaine, la paternité divine nous serait à jamais obscure. Mais sans la foi en Dieu Père, Fils et Saint-Esprit, nous courons toujours le risque d'être rivés à des concrétisations maladroites ou perverses de la paternité. La foi trinitaire *confirme et critique* dans le même temps notre manière d'être père.

Les figures de la paternité

Accueillir la paternité de Dieu comme une bonne nouvelle, ou plutôt comme *la* bonne nouvelle, ne va pas de soi. La trajectoire spirituelle doit emprunter différentes figures de l'Écriture et de la Tradition qui, toutes, en révèlent quelque chose mais conduisent aussi plus loin qu'elles-mêmes. Retenons-en trois, à titre de proposition : la Loi, l'Autorité, l'Origine.

Le mot hébreu *torah* signifie plus que le *nomos* grec – instruction d'un côté, loi de l'autre. Mais on peut faire crédit aux traducteurs juifs de la Septante d'avoir évité le contresens en rendant systématiquement l'un par l'autre. Si l'objectif de Dieu est d'instruire son peuple, de lui communiquer une connaissance vraie et féconde de la Création comme du Créateur, cette instruction passe par un ensemble ordonné de commandements, bref par une loi. Pour rester fidèle à Dieu, il y a des choses à faire, il y a des choses à ne pas faire. Car le Salut, tel que l'entend la Bible, ne se limite pas à la dimension intellectuelle de l'homme, il ne consiste pas en la révélation de quelque concept ou image de Dieu. Bien plutôt rejoint-il l'homme au cœur même de son existence et de sa liberté, dans son action, dans son faire. En ceci la Loi est bien la figure première de la paternité. Par le prescrit et l'interdit, un père apprend de multiples choses à ses enfants, il leur apprend surtout à se retrouver dans un monde complexe et pas toujours hospitalier, il leur apprend à agir droitement et justement, il leur apprend à vivre. « Vous observerez mes décrets et mes ordonnances ; l'homme qui les mettra en pratique y trouvera la vie. Je suis le Seigneur » (*Lévitique 18,5*).

On trouve dans l'Épître aux Galates (3,12) une citation de ce verset du Lévitique mais pris en quelque sorte dans une logique renversée. Paul, qui veut déloger ses auditeurs de la tentation judaïsante, présente la Loi comme un lieu permettant certes la vie, mais une vie encadrée, bornée, limitée. La vie dans les commandements n'est pas la vie tout court – c'est-à-dire la vie de Dieu. La Loi implique morsure de l'esprit, contrainte de la spontanéité, ce dont il ne faudrait pas se satisfaire trop vite car Dieu recherche des fils qui lui parlent et non des enfants muets comme les esclaves (*infans*, sans parole). « Avant que vienne la foi en Jésus Christ, nous étions des prisonniers, enfermés sous la domination de la Loi » (*Galates 3,23*). « Tant que l'héritier est un petit enfant, il ne diffère en rien d'un esclave » (*Galates 4,1*). C'est pourquoi le don de la Loi est aussi une épreuve pour Israël. Il est possible de se satisfaire d'une lettre muette et de s'enfermer soi-même dans un légalisme mortifère. Ou symétriquement, parce que l'on perçoit trop bien le danger, de rejeter toute forme de Loi en entretenant l'illusion du « tout est permis », « il est interdit d'interdire ». Mais ces deux attitudes passent à côté de la Loi comme figure du Père et bloquent tout progrès spirituel authentique. Comme le résume Paul Beauchamp :

L'alternative de la Loi est autre que ce qu'elle paraît. Son dispositif peut fonctionner comme une trappe qui immobilise, ou au contraire comme un appareil donc les déclics successifs obligent l'homme à changer de place et l'éduquent peu à peu à se mouvoir. [...] L'alternative de surface – faire ou ne pas faire ce qui est commandé – en cache une autre plus fondamentale : entendre une voix, ou se faire de l'obligation une image muette et stérile¹³.

Entendre dans la Loi la parole du Père, qui n'exténue pas mais au contraire suscite la parole des fils, tel est le mouvement spirituel que cette Loi recèle. L'esprit n'est pas au-delà de la lettre, il est *dans* la lettre, en un sens quasi sacramentel. De sorte que l'on ne peut se passer de la lettre, pas plus qu'on ne saurait célébrer l'Eucharistie sans pain ni vin. Par conséquent et dans la mesure même où elle est prise selon l'esprit, la Loi ne conduit ni à l'asservissement ni à la révolte mais à un approfondissement de l'être paternel. Recueillons-le dans le terme d'Autorité.

L'étymologie latine nous renvoie au champ sémantique de la croissance : *auctoritas* vient de *augere* qui signifie « faire pousser », « faire grandir », « augmenter ». Le grec *exousia* n'est pas très éloigné, mais insiste plutôt sur la provenance : « tirer un bien à partir de quelque chose », d'où : « pouvoir de réaliser quelque chose ». Les deux se rejoignent pour pu-

13 Paul BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament*, Paris, Seuil, 1977, p. 39-40.

Éditorial ● rifier les connotations souvent déplaisantes que le mot véhicule et que l'on retrouve dans l'adjectif « autoritaire ». L'autorité ne consiste pas à imposer tyranniquement sa volonté à autrui mais à user de ses propres pouvoirs d'action pour l'aider à grandir. Certes, elle suppose une relation asymétrique. On parle à juste titre de la soumission aux autorités, que celles-ci soient politiques, morales, ou même scientifiques. La parole de l'autorité, qu'elle nous plaise ou non, s'impose à nous. Elle n'a pas besoin de notre ratification pour changer notre existence. Mais lorsque l'autorité est juste, elle n'a d'autre but que le bien de celui qui y est soumis, de sorte qu'on peut parler sans exagération d'une autorité au service des autres. Tel est bien le point où divergent autorité et asservissement. L'intérêt du maître est de pérenniser la dépendance de celui qui le sert. L'objectif de celui qui a l'autorité est de ne plus l'exercer parce que la croissance de celui qu'elle sert aura atteint sa perfection. « Aussi est-ce par l'amour que l'autorité devient conforme à son essence : vouloir de sa propre fin, et dans la communion de l'amour qu'elle existe comme médiatrice du Bien commun¹⁴. »

Dans l'Ancien Testament, l'autorité de Dieu sur son peuple ne se limite pas à la prérogative de l'élection – « vous serez mon peuple, je serai votre Dieu » – ce qui laisserait la porte ouverte à un arbitraire d'autant plus tyrannique qu'il est divin. Cette autorité se négocie également dans l'événement salutaire par excellence, celui auquel renvoient plus ou moins tous les livres de la Bible : l'exode hors d'Égypte. C'est parce que Dieu a libéré Israël de l'esclavage qu'il a l'autorité nécessaire pour lui donner une Loi. En ce sens, la Loi n'est pas première mais seconde, elle est fondée sur autre chose qu'elle-même, précisément l'autorité du Père. Les schémas d'alliance (*berith* en hébreu), d'origine hittite ou assyrienne, mettent d'ailleurs bien ce point en valeur en faisant précéder les commandements imposés au vassal par une titulature rappelant les bienfaits passés dont le souverain a déjà donné la preuve¹⁵. De manière très significative, lorsque les scribes deutéronomistes d'Ézéchias rapatrient le concept politique de *berith* dans leur pensée religieuse, la titulature devient : « Je suis YHWH ton Dieu, qui t'ai fait sortir du pays d'Égypte, de la maison d'esclavage » (*Deutéronome* 5, 6). Ainsi et en dépit de l'ordre canonique qui place la Loi avant le corpus prophétique, c'est bien la perspective prophétique qui doit servir de guide pour interpréter les cinq livres de Moïse. Dit autrement, le Salut ne consiste pas dans l'établissement de quelque nomisme théocratique figé sur la prérogative de l'élection abrahamique (dérive qu'un verset comme *Exode* 19,6 pourrait entretenir) mais dans l'accueil toujours

14 Gaston FESSARD, *Autorité et bien commun*, Paris, Aubier-Montaigne, 1969, p. 114.

15 On pourra consulter l'étude ancienne mais toujours valable de Jean L'HOURS, *La morale de l'Alliance*, Cahiers de la Revue Biblique, 5, 1966.

renouvelé d'un Dieu guidant et sauvant son peuple à travers les soubresauts de l'histoire. Or l'histoire est par essence un lieu ouvert, un lieu où on expérimente l'inattendu, la nouveauté qui inquiète ou au contraire fascine. Comment ne pas revenir ici aux avertissements splendides du Deutéro-Isaïe faisant paradoxalement mémoire de l'exode pour annoncer qu'on l'oubliera, tellement le salut à venir (dans l'immédiat, le retour d'exil) sera plus merveilleux encore ?

Ne faites plus mémoire des événements passés, ne songez plus aux choses d'autrefois. Voici que je fais une chose nouvelle: elle germe déjà, ne la voyez-vous pas ? Oui, je vais faire passer un chemin dans le désert, des fleuves dans les lieux arides. Les bêtes sauvages me rendront gloire – les chacals et les autruches – parce que j'aurai fait couler de l'eau dans le désert, des fleuves dans les lieux arides, pour désaltérer mon peuple, celui que j'ai choisi (*Isaïe* 43,18-20 ; voir *Jérémie* 23,7-8).

Il est remarquable que le même Deutéro-Isaïe approfondisse sa réflexion en direction non pas seulement d'un avenir merveilleux mais aussi de cette forme de passé absolu qu'est l'Origine de l'histoire et du monde. Alors seulement mûrit dans l'Ancien Testament la foi en un Dieu créateur dont la domination sur l'intégralité de ce qui existe est sans concurrence possible.

Ne savez-vous pas, n'avez-vous pas entendu, ne vous a-t-on pas annoncé dès le commencement, n'avez-vous pas compris comment la terre a été fondée ? À qui pourriez-vous me comparer, qui pourrait être mon égal ? – dit le Dieu Saint. Levez les yeux et regardez : qui a créé tout cela ? Celui qui déploie toute l'armée des étoiles, et les appelle chacune par son nom. Si grande est sa force, et telle est sa puissance que pas une seule ne manque (*Isaïe* 40, 21.25-26).

Ainsi la foi au Dieu créateur – et partant le « monothéisme biblique¹⁶ » – ne découle-t-elle pas d'une interrogation métaphysique sur les éléments matériels ou idéels assurant la permanence du monde, comme on peut l'observer dans la riche pensée des Grecs¹⁷. Elle dérive plutôt de la conviction que, si Dieu tient à ce point l'histoire dans sa main, alors les dieux des nations ne sont que des constructions illusoire de l'esprit humain. Seul le Dieu d'Israël est le Dieu vivant et vrai, à l'Origine de tout.

16 Je mets des guillemets car Rémi Brague nous a avertis de l'ambiguïté de ce terme tardif et savant : « monothéisme ». Voir *Du Dieu des chrétiens et d'un ou deux autres*, Paris, Flammarion, 2009.

17 La doctrine biblique de la *creatio ex*

nihilo ne sera énoncée explicitement qu'au 1^{er} siècle av. J.-C., à la toute fin de ce parcours réflexif sur l'Origine (voir *2 Maccabées* 7,28), non sans influence de la philosophie grecque et bien sûr en réaction critique contre elle.

Éditorial

La paternité de Dieu, parce qu'elle s'accomplit dans l'histoire, est fondatrice de l'histoire elle-même. Elle en est l'Origine et l'homme ne la découvre pas ailleurs. Ici le latin est plus suggestif que le grec, qui hésite entre *genesis*, *katabolè*, voire *ktisis*. *Origo*, de son côté, renvoie au lever d'une étoile, puis à la provenance, la cause, la source. Cette dernière est bien l'origine du cours d'eau, mais elle-même est souvent souterraine donc cachée et insaisissable. Si par malheur la source se trouve empoisonnée par quelque cadavre, tout ce qui en provient sera imbuvable. Ainsi l'origine est-elle présente à l'ensemble, elle est même présente au terme, mais sous la forme du non-maîtrisable. Il arrive que l'homme soit saisi d'angoisse devant ce retrait de l'Origine qui dit à la fois ce que sa vie possède d'irrécusable et de fugace. Advient alors la tentation de mettre la main sur l'Origine, de prétendre la découvrir comme on découvre la nudité de son père, ce que la Loi interdit formellement (voir *Lévitique* 18,7) parce que la confusion des générations fait tomber dans l'idolâtrie. Sa ruse consiste à réduire l'Origine, qui fonde le temps et l'histoire, au commencement, qui est dans le temps, un instant du temps. On s'empare du commencement et l'on croit avoir saisi l'Origine. Là encore Paul Beauchamp avait finement balisé les enjeux spirituels et doctrinaux d'une telle méprise.

« Commencement » a donc deux sens dans l'usage courant [...] : le mot désigne à la fois la première manifestation, et ce qui la fonde. Cette ambiguïté, qui a place dans l'expérience, peut être recueillie dans le langage. Mais s'il faut la lever, ce qui fonde la première manifestation recevra le nom d'origine. L'origine est avant le commencement ; la différence entre l'origine et le commencement cause toute série, meut toute série vers sa fin¹⁸.

Si c'est bien la différence entre l'Origine et le commencement qui meut l'histoire, la confusion des deux immobilise le temps. Elle emprisonne dans l'image fantomatique d'un dieu déchiré entre la pure transcendence et la totale immanence. Ou bien l'on rate le commencement, et l'on n'a plus rien de Dieu parce qu'il est parti sans retour, comme un train dont on aperçoit les feux arrière sur le quai de la gare. Ou bien l'on touche le commencement et l'on absorbe dieu, sans reste.

Cette conception pervertie du Père n'est pas absente de certaines représentations de la Révélation où il s'agit de remémorer un donné tout entier présent au commencement, mais périodiquement et fatalement oublié par les hommes¹⁹. Adam savait tout, cependant le temps use la

18 Paul BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament*, Paris, Seuil, 1977, p. 124.

19 Ce modèle affleure dans le *Livre des Jubilés*. Noé est le premier à fêter la Pentecôte mais la tradition a été ensuite per-

due par ses descendants. Les patriarches la retrouvent, puis elle est encore oubliée par les Israélites. Finalement un ange doit la révéler encore une fois à Moïse (voir *Jubilés* 6,10).

mémoire et donc Dieu envoie à intervalles réguliers un prophète reconduire l'humanité à cette vérité première, ni plus, ni moins. Toute idée de croissance ou de développement dans la Vérité révélée est ici exclue. Or Newman nous l'a rappelé en des termes souvent mal compris et caricaturés, mais néanmoins parfaitement exacts : « vivre, c'est changer ». L'idolâtre, de son côté, reste fermé à une Vérité vivante. Il oscille entre désespoir (« je n'ai rien ») et arrogance (« j'ai tout »), offrant par-là aux hommes la grimaçante caricature d'un Père ou absent ou écrasant, mais jamais d'un Père qui *donne la vie*. N'est-ce point là, pourtant, le propre du Père, comme la tradition chrétienne a su le reconnaître en méditant l'enseignement, la vie, la mort et la Résurrection de Jésus ?

Que veut dire « origine » ? Origine : ce qui est avant le commencement et que certains nomment Dieu, ce que les chrétiens nomment, par image, le « Père ». Origine, ce qui donne naissance à la nouveauté et ne s'épuise pas en elle. Origine qui n'a pas de fin mais qui ne s'accomplit que dans une nouvelle nouveauté²⁰.

L'amour seul est digne de foi

Nous l'avons déjà souligné, les figures de la paternité jusqu'ici présentées ne peuvent être soustraites à la critique d'un esprit soupçonneux. Parce qu'elles ne sont que figures, elles n'échappent pas au régime de l'ambiguïté. La Loi est un pédagogue qui permet à Israël, à tout homme en définitive, de s'orienter corps et âme vers Dieu. Mais, sous couvert d'une finalité aussi honorable, ne cacherait-elle pas la volonté de puissance d'un dieu qui entend maintenir sa créature dans une sujétion humiliante ? L'Autorité est celle du Dieu de l'exode, du Seigneur qui entend les cris de souffrance d'un ramassis d'esclaves (voir *Exode 2,24*) et intervient dans l'histoire pour en faire un peuple, lui donner une terre, un avenir de paix et de prospérité. Mais ne s'agirait-il pas plutôt d'une subtile manipulation de la conscience humaine, dans la mesure où un dieu soucieux du bien de sa créature obtient plus facilement son assentiment à ses desseins ? N'y a-t-il pas, au fondement même du schéma d'alliance, une forme de chantage affectif ? « Puisque j'ai été bon avec toi, tu dois reconnaître mon Autorité et t'y soumettre ». L'Origine, enfin, pousserait à son terme le scénario retors d'un dieu ennemi des hommes. L'Origine se retire du commencement pour permettre à l'homme d'échapper à l'illusion d'une maîtrise idolâtrique du divin, nous dit-on. Mais sans l'Origine la vie ne se transmet plus, ne coule plus. La source se tarit. La mise en liberté qu'elle représente pour la créature ne serait qu'un châtement déguisé, ou plus exactement un avant-goût de ce châtement si elle ne faisait amende

20 Paul BEAUCHAMP, « Nouveauté de l'Esprit », in *Conférences. Une exégèse biblique*, Éditions Facultés jésuites de Paris, 2004, p. 100.

Éditorial ● honorable et suppliait le Créateur de ne point l'abandonner à ses seules forces. «La créature sans le Créateur s'évanouit» (*Gaudium et spes*, 36). Si cela est vrai, que représente en termes d'autonomie réelle le statut de créature? La vie nous serait donnée, certes, mais que signifie un don tel qu'à tout instant le donateur divin se rappellerait opportunément à notre bon souvenir et nous enjoindrait de bien utiliser ce don, de ne pas le gâcher... ou il nous en cuira!

Nietzsche, Marx et Freud, les «maîtres du soupçon» repérés par Paul Ricoeur, ont fait école. Il ne manque pas aujourd'hui de réinterprétations du christianisme, parfois grossières, parfois pénétrantes, prétendant ôter le masque d'une religion qui n'est pas seulement erronée mais encore mensongère. Le croyant lui-même intériorise le soupçon et éprouve la puissance corrosive d'une question comme: «Et si le Père était autre que celui auquel je crois?» Se la poser n'est pourtant pas, en soi, un péché. Il peut s'agir d'une purification de l'image et des concepts que nous appliquons à Dieu, selon le mouvement d'une saine analogie. Il peut s'agir aussi d'un véritable doute qui affaiblit la vie spirituelle. Car, contrairement à la vision popularisée par un certain existentialisme, la foi n'est pas opposée à la certitude mais à l'auto-fondation. Croire en Dieu implique de se reposer sur un Autre comme sur un rocher qui ne se dérobera pas (on sait que telle est l'étymologie de *'emouna*, la foi en hébreu), non pas d'osciller perpétuellement entre: «peut-être que oui» et: «peut-être que non». Nul ne saurait trop longtemps «clocher des deux jarrets» (1 Rois 18,21), l'on finit toujours par se stabiliser sur une position ferme.

Mais comment rejoindre cette assise de la foi en Dieu Père, s'il est vrai que la raison ne va pas sans critique et la critique sans le doute? Comment accueillir, une fois pour toutes, dans la pure et simple reconnaissance de l'enfant, la difficile paternité de Dieu?

C'est à ce point que nous devons quitter la perspective du *quoad nos* pour nous élever à celle du *quoad se*²¹, c'est-à-dire la paternité comme mystère immanent à Dieu lui-même. La théologie thomiste la plus traditionnelle, on le sait, la déploie en suivant la *taxis*²² trinitaire: d'abord la première procession qui distingue les deux hypostases du Père et du Fils, puis la seconde procession qui pose le Saint-Esprit dans sa commune spiration du Père et du Fils. Cette manière de faire est absolument légitime et l'on peut à juste titre estimer que la théologie trinitaire de

21 La distinction *quoad se*, *quoad nos*, littéralement «jusqu'à soi», «jusqu'à nous», reprend celle de la Trinité immanente et de la Trinité économique.

22 La *taxis* ou «ordre» désigne en théologie l'ordre d'énonciation de la foi tri-

nitaire: «Je crois en Dieu Père, Fils et Saint-Esprit», lequel exprime un ordre de processions en Dieu lui-même. Toute la difficulté consiste à penser ensemble la *taxis* et l'égalité divinité des trois hypostases ainsi ordonnées.

saint Thomas est un chef-d'œuvre de précision conceptuelle, très fidèle au donné scripturaire comme aux déterminations dogmatiques des grands conciles. On y décèle malgré tout un déséquilibre infinitésimal, comme une forme très atténuée de macédonisme²³. En effet, contrairement à l'engendrement, la spiration telle que Thomas la comprend ne distingue qu'une hypostase divine et non pas deux. Mais alors cette hypostase, venant seulement « après » les deux autres, leur est-elle tout à fait égale en divinité ? Comment expliquer que le Père et le Fils obtiennent en quelque sorte leur divinité « en même temps », tandis que celle du Saint-Esprit est repoussée « ultérieurement », une fois seulement établie celle du Père et du Fils²⁴ ? N'y aurait-il point là un symptôme parmi d'autres de cette faiblesse pneumatologique que les Églises d'Orient reprochent régulièrement au christianisme latin ?

C'est bien conscient de ces enjeux spirituels et œcuméniques que Hans Urs von Balthasar s'est efforcé, dans sa *Théologique*²⁵, de dépasser la difficulté. À ses yeux, elle traduit une certaine *hubris* de la pensée parce qu'elle n'a pas pris toute la mesure de l'expressivité du Logos. Or cette mesure, c'est l'Amour et rien d'autre. La thèse est très forte : il n'est d'expressivité authentique que commandée par le motif de l'amour. Au plan des créatures, la distorsion est toujours possible. Des mots en apparence onctueux peuvent traduire un mépris profond pour l'interlocuteur. Mais, en Dieu, rien de cela n'est concevable. Une expressivité divine qui ne serait pas amoureuse ne pourrait que déchirer Dieu en de multiples hypostases inférieures à son essence, selon le schéma ontologique d'un Plotin. Et telle n'est pas la foi de l'Église !

Le motif est en même temps le contenu de ce qui est communiqué : en un mot, ce qui du Père est visible dans le Logos, c'est encore une fois l'amour dans toutes ses dimensions divines, et donc également dans toutes les conséquences qui en résultent pour une possible création. Si donc le Logos en Dieu est défini comme le lieu où se développe une logique divine, celle-ci – sans se supprimer elle-même en tant que logique – ne peut être qualifiée que comme une logique de l'amour. Elle exprime l'amour du fondement originaire, qui coule en elle, non seulement comme une force venant de l'extérieur, mais aussi comme son essence intime²⁶.

23 D'après Macédonius, évêque de Constantinople entre 341 et 360, auquel on attribue (peut-être faussement) l'hérésie niant la pleine divinité du Saint-Esprit.

24 On objectera que la temporalité exprimée dans ces phrases n'a pas lieu d'être en Dieu. Certes. Mais elle existe malgré tout dans notre langage et c'est bien ici que se révèle la faiblesse théologique. Dans la perspective de Tho-

mas, il est possible de dire – et donc de penser – l'égale divinité du Père et du Fils mais très difficile d'y intégrer celle du Saint-Esprit.

25 Hans Urs von BALTHASAR, *La Théologique. II. Vérité de Dieu*, Culture et Vérité, Bruxelles, 1995.

26 *Ibid.*, p. 164. Je remercie le P. Philippe Capelle-Dumont de m'avoir signalé ce texte.

Éditorial ● Si d'une part le motif d'expression du Père est l'amour, si d'autre part le Saint-Esprit procède du Père par mode de volonté et donc d'amour, alors il n'est plus possible de décrire la procession du Verbe sans y engager en même temps celle du Saint-Esprit. La *taxis* trinitaire n'est pas remise en cause mais nous avons désormais le langage pour penser ensemble, dans le même mouvement, les deux processions. Ce langage est tout simplement celui de l'amour²⁷. Nous avons aussi, par surcroît, la réponse à notre question de départ : comment trouver ou retrouver le sens de la paternité divine, une paternité qui serait définitivement hors de portée du soupçon ? En effet, si la paternité vraie ne se déploie jamais en dehors de l'Amour, y compris en Dieu, d'abord en Dieu, alors le soupçon n'a plus vraiment prise sur son objet parce qu'il ne comporte plus aucune ambiguïté. À ce niveau, *l'apparaître* et *l'être* coïncident absolument car il est question de vérité et non de figure. Ce qui ne veut pas dire que sa négation par l'homme soit impossible. Mais alors elle ne portera plus sur Dieu, elle portera sur le négateur lui-même. Nier ce Dieu-Père, c'est démontrer sa propre incapacité à accueillir non pas seulement l'expressivité de Dieu, mais toute expressivité. C'est se mettre hors-jeu des relations humaines les plus élémentaires, les plus simples, les plus concrètes, pour cette raison précise que l'on ne veut pas croire *dans* (et non pas *à*) l'expressivité de l'amour. Une telle négation n'est pas digne de foi.

*Prêtre du diocèse de Paris, professeur à la Faculté Notre-Dame du Collège des Bernardins, Florent Urfels est également aumônier de l'École Normale Supérieure et de l'École Nationale des Chartes.
Il est membre du Comité de rédaction de Communio.*

27 On retrouve ici une des intuitions fortes de Balthasar : seuls les saints parlent vraiment bien de Dieu. Rien

n'a été plus dommageable à la théologie comme à la mystique que la séparation des deux, déjà actée au XIV^e siècle.

Devenir Père de tous – Projet de Dieu selon la *Lettre aux Éphésiens*



François
Lestang

« Seigneur, montre-nous le Père, et cela nous suffit¹ », s'exclame l'apôtre Philippe (*Jean* 14,8). Si l'on cherche à contempler le Père dans les lettres pauliniennes, il convient de se tourner vers *Éphésiens*, qui offre en six chapitres plus d'occurrences du terme *pater* appliqué à Dieu² que la longue *Lettre aux Romains* elle-même. De plus, elle présente cette particularité d'être la seule du corpus à mentionner le Père dans sa salutation finale: « Que la paix et l'amour soient accordés aux frères avec la foi, de la part de Dieu, le Père, et du Seigneur Jésus-Christ! Que la grâce soit avec tous ceux qui aiment notre Seigneur Jésus-Christ dans l'impérissable! » (*Éphésiens* 6, 23-24). Enfin, elle invite à l'investigation lorsqu'on y lit que Dieu est « Père glorieux » (*Éphésiens* 1,17), qu'il est « Père de tous, au-dessus de tous, par tous et en tous » (*Éphésiens* 4,6), ou que le « Paul » des *Éphésiens* conclut la première partie de sa lettre en écrivant: « je fléchis les genoux devant le Père (*pros ton patera*), de qui toute famille (*pasa patria*) dans les cieux et sur la terre tient son nom » (*Éphésiens* 3,14-15).

Pour contempler le Père dans son projet d' « adoption filiale » (*Éphésiens* 1,5), de « récapituler tout dans le Christ, ce qui est dans les cieux comme ce qui est sur la terre » (*Éphésiens* 1,10), nous commencerons par étudier ce qui nous est dit de la relation entre le Père et le Fils, puis nous regarderons ce qu'implique pour les croyants leur adoption filiale. Nous serons alors en mesure de comprendre ce que peut désigner la nomination de toute *patria* selon le *pater*, au sein d'une théologie marquée par ce que Chantal Reynier appelle élégamment « eschatologie de croissance³ ». Un dernier mot avant de nous lancer dans notre parcours; avec de nombreux chercheurs⁴, nous

1 Sauf indication contraire, les traductions bibliques proviennent de la *Nouvelle Bible Segond* (Villiers-le-Bel, Alliance Biblique Universelle 2002).

2 Toutes les lettres pauliniennes mentionnent Dieu le Père dans leur adresse, jusqu'à trois fois pour *Galates*. Dans le corps des lettres, Dieu est qualifié de *pater* 7 fois dans *Éphésiens*, contre seulement 4 dans 2 *Corinthiens*, 3 dans *Romains*, *Colossiens* ou 1 *Thessaloniens*, 2 dans 1 *Corinthiens* et *Philippiens*, 1 fois dans 2 *Thessaloniens* et jamais dans 1 et 2 *Timothée*, *Tite* et *Philémon*. Jésus est qualifié de « son Fils » 4 fois dans le corps de *Galates*, 3 fois dans celui de *Romains*, et 1 fois dans 1 *Corinthiens* et 1 *Thessaloniens*. Quant

à l'expression « Fils de Dieu » appliquée à Jésus elle n'apparaît qu'en *Galates* 2,20 et *Éphésiens* 4,13. On mesure donc l'importance de la présence de Dieu comme *pater* dans la *Lettre aux Éphésiens*.

3 « L'ère inaugurée par le Christ est la dernière. On passe d'une eschatologie conçue comme fin à une eschatologie de croissance continue » (Chantal REYNIER, *Évangile et mystère. Les enjeux théologiques de l'épître aux Éphésiens*; Lectio Divina 149; Paris, Cerf 1992, p. 227).

4 Tels que Jean-Noël Aletti sj, Edouard Cothener, Romano Penna, Michel Quesnel ou Benoît Standaert osb; contrairement à eux, Chantal Reynier opte pour l'authenticité paulinienne.

considérons que la *Lettre aux Éphésiens*, chef-d'œuvre de la théologie paulinienne, n'est pas de la main de l'apôtre mais de celle d'un de ses disciples, lequel fournit en cet exposé du mystère de la volonté du Père (voir *Éphésiens* 1,9) bien des motifs de « célébrer la gloire de sa grâce » (*Éphésiens* 1,6).

1. « Béni soit le Dieu et Père de notre Seigneur Jésus Christ » (1,3)

1.1 Jésus et son Père : celui qui est prié

Après son adresse initiale, la lettre débute par une bénédiction en volutes, rebondissant de relative en relative pour former une seule phrase, des versets 3 à 14, à la louange du Dieu et Père de Jésus. Ce n'est pas une prière, puisqu'on ne s'adresse pas directement au Père, mais comme une invitation à ce que « nous » et « vous » puissent se disposer à la louange, à la bénédiction.

Cette désignation de Dieu comme Père, si elle n'est pas absente de la révélation prophétique (voir *Isaïe* 63), est un point majeur du message de Jésus. Tant la *Lettre aux Galates* que celle *aux Romains* affirment aux croyants qu'en eux, l'Esprit de Dieu crie vers Dieu en l'appelant *abba* (*Galates* 4,6 ; *Romains* 8,15), le mot même que Marc met sur les lèvres de Jésus à Gethsémani (*Marc* 14,35). Comme on le sait, lorsque les disciples demandent à Jésus de leur apprendre à prier, il les tourne vers le Père (*Luc* 11,18), qui voit dans le secret (voir *Matthieu* 6).

Comme dans les autres lettres du corpus paulinien, *Éphésiens* ne nous rapporte pas d'épisode de la vie de Jésus, se concentrant sur le mystère pascal de mort, résurrection et ascension. Mais la disposition générale de la lettre, qui commence en bénissant le Père et se conclut en demandant au Père paix et amour, évoque bien que le Père, pour Jésus comme pour les croyants, est celui que l'on peut invoquer dans l'épreuve, celui qui nous accueille, celui auprès duquel désormais « nous avons accès » (*Éphésiens* 2,18).

1.2 Le Père et son Fils : l'œuvre de salut dans la résurrection

Comme dans tout le corpus paulinien, l'accent n'est pas sur l'incarnation du Fils⁵ mais sur la Passion et la Résurrection. Et même dans

5 On pourrait se demander si l'envoi du Fils évoqué en *Galates* 4,4 a comme référence l'Incarnation ou la Passion. La liturgie catholique romaine emploie ce verset pour le 25 décembre et le 1^{er} janvier, mais probablement à contre-emploi par rapport au contexte paulinien, qui ne veut connaître que Jésus, et Jésus crucifié

(voir *Galates* 3,1 ; 6,14). Des questions du même genre se posent à propos de l'éloge du Christ présenté en *Philippiens* 2,6-11, qui ne traite probablement pas de la pré-existence du Fils. Voir Camille FOCANT, « La portée de la formule *to einai isa theo* en Ph 2,6 », *New Testament Studies* 62 (2016) pp. 278-288.

Thème

ce mystère, si la croix est mentionnée, ainsi que le sang versé, la seule action du Père en faveur de son Fils mentionnée est celle de la résurrection : « L'opération souveraine de sa force, il l'a mise en œuvre dans le Christ, en le réveillant d'entre les morts et en le faisant asseoir à sa droite dans les lieux célestes, au-dessus de tout principat, de toute autorité, de toute puissance, de toute seigneurie, de tout nom qui puisse se prononcer, non seulement dans ce monde-ci, mais encore dans le monde à venir » (*Éphésiens* 1,19-21). Ce qui manifeste le Père, c'est qu'il donne la vie, mais pas n'importe quelle vie, celle inscrite dans la bénédiction inaugurale : les « lieux célestes ». Son œuvre est donc plus rédemptrice et eschatologique que créationnelle ; si création il y a, elle relève de la « nouvelle création » (voir *Galates* 6,15 ; 2 *Corinthiens* 5,20).

1.3 Le projet du Père dans le Fils : adoption filiale et récapitulation

Un élément récurrent de la longue bénédiction tournée vers le Père qui inaugure la *Lettre aux Éphésiens* est la place donnée au Fils, par la répétition de l'expression « en lui/en lequel » (*en autô/en hô*) (*Éphésiens* 1,4.6.7.9.11.13). La désignation majeure de Jésus dans la lettre est celle de « oint » (*christos*⁶), ce qui évoque sa mission ; il n'est appelé qu'une seule fois « Fils de Dieu » (4,13), et une fois « aimé » (1,6 : *en tô agapetô*), ce qui peut évoquer la figure d'Isaac, tel que désigné dans l'épisode de la Ligature (*Genèse* 22,2 : *labe ton huion ton agapêton*). Le rôle du Fils est essentiel pour porter à bien le projet de celui qui est désigné comme son Père, à savoir associer à cette filiation de nombreux croyants, ce qu'exprime le terme d'adoption filiale (*Éphésiens* 1,5 ; voir *Galates* 4,5 et *Romains* 8,15.23 ; 9,4), terme uniquement paulinien. Ce projet d'association à la filiation de l'unique et de partage d'héritage signale la « richesse de compassion » (*Éphésiens* 2,4) du Père qui donne la vie aux croyants, autrefois morts à cause de leurs péchés.

François
Lestang

La *Lettre aux Éphésiens*, dans le sillage de celle aux *Colossiens*, étend le projet de Dieu à l'ensemble de la création, ce qu'exprime le verbe « récapituler » (*anakephalaioô*) ; mais, contrairement à l'emploi qu'en fera saint Irénée⁷, le projet de récapitulation n'est pas accompli mais en cours, dans la logique d'une « eschatologie de croissance » qui ne concerne pas que les croyants, mais bien tout l'univers créé qui va être

6 Le nom propre de Jésus revient 19 fois, presque toujours qualifié de « Seigneur » ou de « Christ » (sauf en 4,21). L'adjectif substantivé *christos* apparaît 46 fois, 28 fois précédé par l'article, et 17 fois associé à Jésus. On a 10 fois l'ordre « Christ Jésus » et 7 fois l'ordre « Jésus Christ ».

7 51 occurrences des mots « récapitulation » et « récapituler » dans *Contre les hérésies*, surtout dans les livres III (16

fois) et V (26 fois). De manière exemplaire : « Lorsqu'il s'est incarné et s'est fait homme, il a récapitulé en lui-même la longue histoire des hommes et nous a procuré le salut en raccourci, de sorte que ce que nous avions perdu en Adam, c'est à dire d'être à l'image et à la ressemblance de Dieu, nous le recouvrons dans le Christ Jésus » (III,17) (Sources Chrétiennes 210-211 ; Paris, Cerf 1974)

mis sous un seul chef, le Christ, tête de l'Église (voir *Colossiens* 1,18-20). C'est ainsi que les croyants, « créés en Jésus-Christ pour des œuvres bonnes » (*Éphésiens* 2,10), doivent « montrer dans les temps à venir la richesse surabondante de [la] grâce » du Père. C'est dire que l'histoire n'est pas conclue, mais qu'elle suppose au contraire un engagement des croyants, et que l'effet cosmique de la récapitulation est lui aussi situé dans un « temps à venir », bien qu'il soit commencé.

2. « Imiter Dieu, comme des enfants bien aimés » (5,1)

2.1 Imiter le Père ?

Dans les lettres qu'il adresse à des communautés qu'il a fondées, Paul les exhorte à l'imiter, lui et ceux qui se comportent comme lui, en témoins de la Croix du Christ. C'est ainsi qu'il écrit aux Corinthiens : « Je vous avertis comme mes enfants bien-aimés. En effet, quand vous auriez dix mille surveillants dans le Christ, vous n'avez pas plusieurs pères : c'est moi qui vous ai engendrés en Jésus-Christ par la bonne nouvelle. Je vous y encourage donc, imitez-moi » (1 *Corinthiens* 4,16-18 ; voir 1 *Corinthiens* 11,1 ; *Galates* 4,12 ; *Philippiens* 3,17 ; 1 *Thessaloniens* 1,6). L'imitation⁸ permet la croissance de la communauté, dans une étape de fondation : ayant été engendrés à la vie de l'Évangile, ils ont besoin de modèles pour savoir comment se conduire « en Christ », et c'est cela que propose Paul à travers son exemple. Ainsi les « enfants » ressembleront à leur « père », celui qui leur a annoncé l'Évangile et les a introduits par la foi dans le « maintenant » de la nouvelle création, mais qui est aussi envers eux comme une « nourrice » (1 *Thessaloniens* 2,7), et qui souffre pour eux à nouveau les douleurs de l'enfantement (*Galates* 4,19). C'est dire que le modèle paulinien comprend traits féminins autant que masculins.

On peut alors s'étonner de lire dans les exhortations de la deuxième partie de la *Lettre aux Éphésiens* : « Soyez bons les uns envers les autres, pleins d'une tendre bienveillance ; faites-vous grâce, comme Dieu vous a fait grâce dans le Christ. Imiter donc Dieu, comme des enfants bien-aimés, et vivez dans l'amour, tout comme le Christ aussi nous a aimés et s'est livré lui-même à Dieu pour nous en offrande et en sacrifice, comme un parfum de bonne odeur » (*Éphésiens* 4,32-5,2). Il ne s'agit plus d'imiter Paul, dont la figure est désormais réduite à celle du « prisonnier du Christ Jésus » (*Éphésiens* 3,1 ; voir 4,1) porteur d'une intelligence particulière du « mystère caché de tout temps en Dieu, le créateur de tout » (*Éphésiens* 3,9).

8 Nous prenons la *mimesis* paulinienne dans un sens positif, davantage proche d'Aristote que de Platon. Voir les ana-

lyses de Jo-Ann A. BRANT, "The place of mimesis in Paul's thought" *Studies in Religion/Sciences religieuses* 22 (1993) 286-300.

Imiter le Père que l'on n'a jamais vu, c'est partager ses traits de comportement perçus. Ici, c'est principalement dans le pardon que se situe l'imitation, avec le verbe *charizomai*. Il s'agit de faire grâce comme le Père, lui dont la grâce ouvre à une vie de résurrection avec le Christ (voir *Éphésiens 2,4-6*), mais aussi d'aimer comme il nous a aimés, en nous associant à son Fils.

2.2 L'œuvre du Père en faveur des croyants

Être avec le Christ, c'est en effet être au bénéfice de la même faveur de la part du Père. Celui-là a été réveillé des morts et le Père l'a fait asseoir dans les lieux célestes (*Éphésiens 1,19-21*) ; les croyants de même peuvent confesser : « à cause du grand amour dont il nous a aimés, nous qui étions morts du fait de nos fautes, il nous a rendus vivants avec le Christ — c'est par grâce que vous êtes sauvés. Il nous a réveillés ensemble (*sunegeiren*) et fait asseoir ensemble (*sunekathisen*) dans les lieux célestes, en Jésus-Christ » (*Éphésiens 2,4b-6*). Cette association au Christ, marquée par le préfixe verbal *sun-* (avec), manifeste l'effectuation du projet d'adoption filiale : la faveur de vie faite au Fils est la même que celle faite aux fils. Mais cette association ne s'arrête pas là, puisqu'elle s'étend aux catégories ethniques, pour les transcender, pour les associer désormais dans le même culte rendu au Père, pour « célébrer la gloire de sa grâce » (*Éphésiens 1,6*).

François
Lestang

2.3 Juifs et non-Juifs dans la même filiation, dans la même prière

La bénédiction initiale, après avoir évoqué le projet de récapitulation en Christ, continue en distinguant entre « nous » et « vous » (*Éphésiens 1,11-13*), entre ceux qui ont « d'avance, mis [leur] espérance dans le Christ » et ceux qui, ayant entendu l'Évangile, sont « venus à la foi ». La distinction est certes temporelle, mais elle est aussi ethnique, puisqu'elle désigne d'une part les enfants d'Israël et d'autre part les Nations. L'œuvre de paix du Christ, selon le dessein du Père, réconcilie les uns et les autres avec Dieu (*Éphésiens 2,16*) et désormais, « par lui, en effet, nous avons les uns et les autres accès auprès du Père, dans un même Esprit » (*Éphésiens 2,18*). Cet accès auprès du Père est de type cultuel, comme le précise la fin du chapitre 2 qui parle de ce « sanctuaire saint » (*naon hagion*) et de cette « demeure de Dieu » (*katoikētērion tou Theou*) que deviennent les croyants.

Le Père est celui vers lequel va la prière commune des croyants juifs et des croyants issus des nations, ceux-ci étant associés à ceux-là, selon le mystère révélé au chapitre 3 : « Les non-Juifs ont un même héritage (*sugkléronoma*), sont un même corps (*sussōma*) et participent à la même promesse (*summetocha tēs epaggēlias*), en Jésus-Christ, par la bonne

nouvelle» (*Éphésiens* 3,6). L'œuvre du Père, réalisée en ceux qui croient en son Fils, est de partager l'héritage, d'intégrer dans un même corps, à savoir l'Église, et de recevoir la même promesse. Notons que l'emploi répété du préfixe *sun-* indique bien qu'il ne s'agit pas en *Éphésiens* de fonder « un seul peuple », mais bien de « créer un homme nouveau », dans lequel l'identité juive ou l'identité non-juive ne sont pas supprimées mais bien associées⁹, dans la même grâce filiale, dans la même intimité avec le Père. La dimension eschatologique est, là encore, prépondérante par rapport aux distinctions liées à la création et à l'histoire. C'est ce qui permet d'élargir encore la vision, en considérant comment le projet de récapitulation du Père s'adresse à toute *patria*, qui « tire son nom » (*Éphésiens* 3,15) de lui, le « Père de tous » (4,6).

3. « Un seul Dieu, le Père de tous » (*Éphésiens* 4,6)

3.1 Une thématique hellénistique ancienne

Après avoir exhorté les croyants à conserver l'unité (*henotés*) donnée par l'Esprit aux croyants, la *Lettre aux Éphésiens* énumère sept éléments qui sont « uniques » (*heis/mia/hen*) : le Corps, l'Esprit, l'espérance, le Seigneur, la foi, le baptême, le Père. Partant du corps qu'est l'Église (voir *Éphésiens* 1,22-23), la liste culmine donc avec le Père, appelé « un seul Dieu et Père de tous (*pater pantôn*), qui est au-dessus de tous, par tous et en tous » (*Éphésiens* 4,6). Comme l'écrit Jean-Noël Aletti : « L'intérêt de la progression des v.4-6 est de montrer comment Paul part de l'Église pour arriver à une affirmation concernant le créé : c'est à partir de l'*eschaton* que se fait la remontée vers le *prôton* ou, en d'autres termes, c'est parce que l'Église, comme *humanité nouvelle*, vit vraiment ce qu'elle est, qu'elle peut mieux comprendre et dire comment Dieu est le créateur¹⁰. »

Comment comprendre cette expression d'une paternité universelle qui est en même temps supériorité et intériorité ? S'agit-il d'une origine toujours présente qui laisse sa trace dans toutes les réalités engendrées ? Depuis Homère et Hésiode, la mythologie grecque sait affirmer de Zeus, Dieu suprême du panthéon, qu'il est « père des hommes et des dieux » (*Odyssée*, I, 28). Après les poètes et les auteurs tragiques, bien des philosophes grecs ont repris cette affirmation, de Pythagore

9 C'est à notre sens bien ainsi qu'il convient de lire *Galates* 3,28 sur le sens du « ni Juif ni Grec ». Sur l'union paradoxale de croyants d'origine juive et païenne, voir Jean-Noël ALETTI, « Les difficultés ecclésiologiques de la *Lettre*

aux Éphésiens. De quelques suggestions », *Biblica* 85.4 (2004) 457-474, spécialement pp. 465-667.

10 Jean-Noël ALETTI, *Saint Paul. Épître aux Éphésiens* (Études bibliques. Nouvelle série 42; Paris, Gabalda 2001) p. 213.

et Platon à Philon d'Alexandrie, en passant par les stoïciens, considérant le dieu loué comme origine universelle et comme souverain¹¹.

Mais dans notre lettre, qui certes confesse incidemment que Dieu est « le créateur de tout » (*Éphésiens* 3,7), le mystère révélé est que c'est en passant par le Corps du Fils, qui a vocation à tout récapituler, que le Père est « père de tous », sans qu'il ne s'agisse ni d'une immanence ni d'un panthéisme : il est unique, le Père de Jésus, dans le Corps duquel il veut rassembler tout le créé, sur la terre et dans le ciel. Pour le dire autrement, *Éphésiens* met davantage l'accent sur le projet divin d'être « père de tous » que sur une origine commune. La distinction de Dieu d'avec les créatures est marquée par « au-dessus de tous », venant ainsi éloigner la compréhension du « en tous » comme panthéisme, tandis que le « par tous » reprend les *patria* du ch. 3, tant terrestres que célestes, qui sont nommées par l'unique Père, et vers lesquelles nous nous tournons maintenant.

3.2 Toute *patria* nommée d'après lui, dans le ciel et sur la terre

Si l'adoption filiale des croyants leur a donné « accès auprès du Père », c'est pour lui parler, pour entendre sa voix, en un mot pour prier. Or c'est bien ce que rapporte « Paul » en écrivant à la fin du chapitre 3, « je fléchis les genoux devant le Père, de qui toute famille (*pasa patria*) dans les cieux et sur la terre tient son nom ». Comment convient-il de comprendre le terme *patria* ? En quel sens le nom du Père est-il associé à chacune de ces réalités ?

François
Lestang

Notons d'abord que *patria*, bien que de la même racine que *pater*, ne recouvre pas dans l'usage de la langue grecque du début de notre ère le sens abstrait de « paternité », traduction choisie par la Bible de Jérusalem et conservée par la Traduction Liturgique de la Bible, à la suite de la Vulgate. Tous les commentateurs récents d'*Éphésiens*¹² indiquent que cela ne convient pas à l'usage du grec de la Septante ou de la Koiné. D'ailleurs, lorsque la lettre en vient aux conseils domestiques, rien dans l'adresse aux pères (*pateres* - *Éphésiens* 6,4) ne mentionne le Père, mais seulement le Seigneur. On est loin de l'affirmation de Plutarque, « les pères sont les effigies (*agalmata*) du Père de tous, de Zeus » (*Fragmenta* 46) ou des remarques de Flavius Josèphe disant que Dieu prend à cœur

11 Voir l'épais dossier rassemblé par George H. VAN KOOTEN, « The Divine Father of the Universe From the Presocratics to Celsus: The Graeco-Roman Background to the "Father of All" in Paul's Letter to the Ephesians » dans : Felix Albrecht & Reinhard Feldmeier (ed.), *The Divine Father. Religious and*

Philosophical Concepts of Divine Parenthood in Antiquity (Themes in biblical narrative 18 ; Leiden, Brill 2014), pp. 293-323.

12 À l'exception de F. F. Bruce (1984). Le terme abstrait *patrotês* semble naître sous la plume de Basile le Grand.

la cause des pères humains parce qu'il est lui-même « père de toutes les races d'hommes » (AJ 4,262).

Le terme *patria*, bien attesté dans la Bible grecque, y désigne des groupements d'individus, soit ayant un ancêtre commun (d'où « famille », « descendance » voir *Luc* 2,4), soit partageant un territoire commun (d'où « patries », « nations » ; voir *Actes* 3,25 citant *Genèse* 12, 3). Ce qui complique la tâche du traducteur de notre verset est que la *patria* doit être tant céleste que terrestre. Aussi Chantal Reynier¹³ propose-t-elle de traduire par « configuration », alors que Jean-Noël Aletti¹⁴ préfère garder le terme de « famille », pour faire le lien avec l'adoption filiale évoquée ci-dessus, certains textes rabbiniques considérant les anges comme « famille d'en haut¹⁵ ».

Dans la logique de la récapitulation projetée par le Père, toute unité partielle, qu'elle soit sur la terre ou dans le ciel, n'advient en tant que telle que par la volonté du Père, qui l'a nommée et l'a fait advenir. Comme le note Jean-Noël Aletti, « en disant que c'est lui qui *nomme* (et fait donc venir à l'existence) tous les êtres, le texte écarte élégamment l'idée d'une paternité par engendrement ». En affirmant que toute *patria* « tient son nom » (*onomazetai*) du Père, c'est bien le rassemblement de toutes les distinctions qui sera rendu possible dans le Christ, ce Fils dont il a été dit qu'il est « au-dessus de tout principat, de toute autorité, de toute puissance, de toute seigneurie, de tout nom qui puisse se prononcer (*onomazomenou*) ».

Thème

Conclusion

Vers la fin de son premier chapitre, l'auteur de la *Lettre aux Éphésiens* déclare prier « afin que le Dieu de notre Seigneur Jésus-Christ, le Père glorieux (*ho pater tēs doxēs*), vous donne un esprit de sagesse et de révélation qui vous le fasse connaître » (*Éphésiens* 1,17). La révélation qui est donnée du Père, c'est d'abord son œuvre de grâce envers le Christ, par la résurrection et la session dans les cieux. On aimerait

13 Chantal REYNIER, *L'épître aux Éphésiens* (CbNT 10 ; Paris, Cerf 2004) p. 122. Dans le même sens, Ernest Best (1998) traduit *patria* par « social grouping ».

14 ALETTI, *Éphésiens*, 193. C'est aussi le choix de Michel BOUTTIER [*Saint Paul aux Éphésiens* (Commentaire du Nouveau Testament. Deuxième série 9b ; Genève, Labor et Fides 1991) p. 155], ainsi que de LINCOLN (1990) ou HOEHNER (2010), tandis que Romano PENNA (2001) préfère *stirpe*, « lignée, descendance ». Quant à VAN KOOTEN (Voir

Note 11), qui commence son texte en traduisant *patria* par « lignage ou 'paternité' », il choisit pour finir « lignage ».

15 TB Berakhot 17a : « Fais régner la paix dans la famille (*pamalia*) d'au-dessus comme dans la famille (*pamalia*) d'en bas ». Le mot araméen, décalque du latin *familia*, revient à propos des anges en TB Sanhedrin 38b et 67b, et déjà dans le Targum sur Ct 1,15. Le sens est proche du grec *oikeia* « maisonnée », affirmé des croyants en *Éphésiens* 2,19 : « membres de la maison de Dieu ».

en connaître plus sur la vie intra-trinitaire, mais pour cela il faudrait scruter les écrits johanniques, spécialement le discours après la Cène (*Jean* 13-17). Le projet de grâce du Père envers les croyants, associés au Christ dans sa résurrection, c'est leur prédestination à former un seul Corps, et à bénir le Père pour cette glorieuse manifestation de son amour, du fait de leur adoption filiale. Celle-ci leur assure une intimité avec le Père pour le prier, sans distinctions entre enfants d'Israël et gens des Nations, et leur demande d'imiter le père dans sa miséricorde. C'est enfin le projet cosmique d'une récapitulation de toutes choses, le Dieu créateur de la diversité par sa parole, lui qui a nommé toutes choses, voulant tout rassembler dans le Christ. Comment ne pas le proclamer digne d'éloge et de gloire, ce Père qui « nous a choisis avant la fondation du monde [...] afin de célébrer la gloire de sa grâce » (*Éphésiens* 1,4.6) !

François Lestang, né en 1965, prêtre de l'Institut du Chemin Neuf, est professeur de Nouveau Testament à l'Université Catholique de Lyon (Unité de Recherche « Confluence: Sciences et Humanité- UCLy) et formateur à l'Institut de Théologie des Dombes (01). Spécialiste des Actes des Apôtres et des lettres pauliniennes, il a publié Annonce et accueil de l'Évangile. Les figures individuelles de croyants dans le deuxième voyage missionnaire de Paul (Ac 16,6-18,18) (Études Bibliques 60; Pendé, Gabalda 2012) et co-dirigé « Vous serez mon peuple et je serai votre Dieu ». Réalisations et promesse (Le Livre et le Rouleau 51; Namur, Lessius 2016) et « Souvenez-vous ! » La mémoire sélective de l'épître de Jude (Cahiers de la Revue Biblique 87; Louvain, Peeters 2016). Il prépare pour le Cerf un commentaire scientifique sur la Lettre de saint Paul aux Colossiens. Il intervient régulièrement sur les antennes de RCF et a publié Ce que dit la Bible sur la nuit (Bruyère-le-Châtel, Nouvelle Cité 2013) et Ce que dit la Bible sur le chant (Bruyère-le-Châtel, Nouvelle Cité 2015).



Le discours rationnel rencontre une difficulté de méthode en traitant de l'expérience de Dieu. S'il l'explique en renvoyant à des causes naturelles, il présuppose qu'il n'y a pas une expérience *de* Dieu, mais seulement de phénomènes que l'individu attribue à Dieu ; si, au contraire, il reconnaît à l'expérience un caractère divin, il renonce par là même à l'expliquer rationnellement. Ce dilemme renvoie le discours à ses présupposés, qui sont soit ceux de la science (qui parle du monde sans Dieu), soit ceux de la religion (qui parle du monde avec Dieu), mais semble interdire une synthèse des deux parce qu'il place celui qui parle dans l'obligation de trancher par avance, dans une croyance pré-rationnelle, la question de l'existence de Dieu.

La phénoménologie a l'immense mérite de remettre en cause cette façon d'aborder l'expérience. Sa méthode, qui consiste à mettre entre parenthèses notre croyance en l'existence de ce qui est extérieur à nous (les choses, le monde, Dieu), permet d'aborder les phénomènes avec un regard neuf. Si, en effet, on met hors circuit la question de l'existence de Dieu pour se tourner vers l'expérience du divin, c'est-à-dire les circonstances où Dieu vient à l'idée, on peut alors décrire cette expérience pour elle-même et dévoiler son sens.

Cela ne vaut pas seulement de phénomènes dits religieux, comme le culte ou la prière, mais aussi de l'existence humaine dans ses catégories les plus fondamentales. C'est du moins ce que soutient Emmanuel Levinas, qui affirme, fidèle en cela à l'enseignement biblique, que l'on ne saurait parler de Dieu en dehors de la relation à autrui. Dieu nous vient à l'idée dans le visage de l'autre homme, et le face à face avec autrui est tel que Dieu y passe en laissant sa trace. Or c'est précisément dans l'expérience de la paternité que Levinas a pour la première fois décrit la façon dont Dieu entrait dans la relation à autrui. Aussi prendrons-nous son chef d'œuvre de 1961, *Totalité et infini*, pour guide dans une description qui tâchera d'aboutir à l'idée de Dieu père en partant de l'expérience humaine de la paternité.

1. L'amour érotique

Pour décrire la paternité, il faut commencer par caractériser la solitude, c'est-à-dire le soi. Être soi, avoir à être soi à chaque instant, malgré

la douleur et l'angoisse de la mort, constitue un drame que Levinas reconduit à deux tendances essentielles : l'effort d'être et le besoin d'évasion. En effet, ce que je suis ne m'est pas donné une fois pour toutes, comme si j'étais quelque chose de fixe et d'immuable. Je change avec le temps, et mon existence subjective consiste à me retrouver toujours le même en dépit des changements. La première tendance du sujet est donc l'identification de soi avec soi. Or à côté de cette tendance que la philosophie a souvent décrite, Levinas en décèle une autre : le désir de sortir hors de soi. Si mon existence entière est marquée par l'effort d'être moi-même, je peux aussi ressentir cette identité comme un enchaînement à l'existence et une souffrance. L'ennui, le dégoût, la nausée sont des noms pour cette fatigue d'être soi ; l'évasion et le désir désignant quant à eux la quête d'un ailleurs où l'on n'aurait plus à être soi.

Mais comment faire ? Ne plus être soi, s'évader hors de soi, c'est mourir. Comment vivre une évasion qui ne soit pas la fin de la vie ? L'exotisme du voyage, la volupté du plaisir sont à cet égard des promesses d'un instant qui déçoivent aussitôt – car elles n'empêchent pas que l'on revienne à soi. Du reste, veut-on vraiment quitter sa prison individuelle, ou plutôt s'évader tout en restant soi-même, troquer l'esclavage de l'existence pour la « vraie vie » dont les prophètes et les poètes nous disent qu'elle est ailleurs ? À ce stade, le questionnement du moi solitaire est sans espoir. Seul face au drame de son existence, il ne peut que se résigner, comme Hamlet, à l'alternative sans issue entre être et ne pas être – être soi ou mourir. Les possibilités qui me sont offertes, les projets que je me donne n'y changent rien : je suis, et c'est tout ce que l'existence a à m'offrir.

S'évader est donc impossible à l'individu seul. Mais il y a autrui. En quoi le face à face avec lui constitue-t-il pour moi une évasion réelle ?

On pourrait d'abord le montrer à partir de la parole. Levinas nomme « visage » l'autre qui se révèle à moi en me parlant. La parole d'autrui est un appel qu'il m'adresse à lui répondre, une invitation à parler à mon tour pour satisfaire sa demande, à me soucier de lui avant de me soucier de moi-même. En passant de la solitude au dialogue, je délaisse le souci exclusif que j'ai de ma personne pour m'inquiéter du sort d'autrui. Ce passage de l'indifférence à la responsabilité pour l'autre est bien l'évasion que nous cherchons : dans la parole, je suis moi mais il en va d'autre chose que de moi-même, je sors de moi pour me soucier d'autrui.

Nous voudrions cependant insister sur l'autre forme d'évasion que *Totalité et infini* décrit : la paternité.

Thème

Nous quittons ici le discours universel sur l'humain pour adopter une perspective masculine¹. Il importe d'emblée de noter que Levinas distingue le point de vue érotique sur l'amour du point de vue biologique, et même scientifique en général. La science interprète la relation sexuelle comme un simple moyen au service d'une fin qui dépasse les amants : la perpétuation de l'espèce, la transmission des gènes. Or l'amour érotique est porteur d'un sens qui ne se réduit pas à ce calcul darwinien : quand on l'explique en renvoyant à la lutte pour la survie, on manque la relation qui s'instaure entre des êtres singuliers et insubstituables : un lien d'unique à unique dont le sens ne peut pas être saisi de l'extérieur. Quel est-il ?

Les événements de la vie amoureuse – faite de désir, de caresse et de volupté, oscillant entre la pudeur et l'obscénité, le respect et la profanation, le sérieux et le rire – doivent être décrits en première personne pour cerner la teneur propre du phénomène érotique. Suivons le cas exemplaire de la caresse et notons combien celle-ci diffère d'une prise. Dans les gestes quotidiens, la main se saisit d'un objet, exerce sur lui sa force, le manipule, l'étudie : elle sait ce qu'elle veut et le soumet à sa volonté. Mais quand elle caresse, la main touche sans saisir et cherche sans savoir ce qu'elle va trouver. Si la caresse avait pour but de prendre possession du corps qui s'offre à elle, elle échouerait toujours devant cette chair qu'elle ne peut faire sienne. Ni pouvoir ni savoir, la caresse est un Désir :

Arnaud
Clément

Elle est comme un jeu avec quelque chose qui se dérobe, et un jeu absolument sans projet ni plan, non pas avec ce qui peut devenir nôtre et nous, mais avec quelque chose d'autre, toujours autre, toujours inaccessible, toujours à venir. La caresse est l'attente de cet avenir pur, sans contenu. Elle est faite de cet accroissement de faim, de promesses toujours plus riches, ouvrant des perspectives nouvelles sur l'insaisissable. Elle s'alimente de faims innombrables².

Ce jeu de la caresse distingue absolument l'amour érotique du besoin sexuel. Le besoin seulement instinctif que l'être sexué ressent est,

1 Le lecteur pourra se demander ce qui, dans les lignes qui suivent, vaut aussi pour la maternité, et permet de se former une idée de la parenté en général. Derrida a noté que « *Totalité et infini* pousse le respect de la dissymétrie jusqu'au point où il nous paraît impossible, essentiellement impossible, qu'il ait été écrit par une femme. Le sujet philosophique en est l'homme [vir] » (Jacques DERRIDA, « Violence et métaphysique », in *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967,

p. 228, note 1). Cette remarque vise en particulier la phénoménologie de l'éros et de la paternité que nous commentons ici. Elle peut constituer le départ d'une critique de la perspective adoptée par Levinas. Sur ce point, nous renvoyons à l'essai de Catherine CHALIER, *Figures du féminin : Lecture d'Emmanuel Levinas*, Paris, Editions des femmes Antoinette Fouque, 2006.

2 Emmanuel LEVINAS, *Le temps et l'autre* (1947), Paris, PUF, 1983, p. 82-83.

comme tous les appétits, un manque qui demande à être comblé pour disparaître une fois la satisfaction obtenue. Mais le geste, par excellence amoureux, de caresser, n'est pas un besoin que le contact physique apaise. Amant, je caresse mon amante d'une main qui hésite entre la retenue pudique du respect et la profanation obscène de l'audace ; et la chair que ma main parcourt, à la fois se donne et se dérobe. Ma caresse, loin d'épancher ma soif, l'accentue encore et fait naître la volupté, qui est la jouissance de la jouissance même.

En ce sens, la caresse des amants n'a jamais de fin. Elle vaut mieux que la fusion des corps fantasmée dans leur rêve de ne former plus qu'un : elle constitue une relation entre êtres qui demeurent *distincts* tout en brisant leur solitude. Et c'est en quoi l'amour érotique offre aux individus une évasion hors d'eux-mêmes. Certes, l'évasion serait illusoire si elle se résumait à l'élévation du plaisir où être soi devient, l'espace d'un instant, une volupté. Mais le Désir survit à la disparition du plaisir, car sa logique est tout autre : il est une faim qui ne fait que s'accroître. Il m'ouvre sur autrui et me le présente comme absolument insaisissable, en sorte que notre relation est sans terme, infinie, toujours à-venir.

2. L'enfant

Thème

L'avenir des amants a encore un deuxième sens : la venue de l'enfant. Si on arrêterait la vie des amants à l'amour érotique, on pourrait la présenter comme une petite société fermée sur elle-même dans l'indifférence au monde. Toutefois l'amour est fécond, et en engendrant l'enfant il restitue les amants à la société humaine.

Il importe donc de souligner combien l'enfant excède, dans leurs pouvoirs comme dans leurs projets, les deux sujets qui lui ont donné naissance. Pour la philosophie moderne, le moi est un sujet, c'est-à-dire un être qui pense et agit en étant lui-même l'origine de sa pensée et de son action. Conscient de soi, maître de soi, le sujet est l'individu autonome qui se représente ses possibilités et se donne pour projet d'accomplir celles qui lui semblent désirables. Mais Levinas veut montrer que la paternité du moi est une subjectivité d'un autre type. Être père, c'est vivre une vie où l'on n'est plus maître de ses possibilités, s'ouvrir à « l'au-delà du possible ».

Cette expression, d'abord négative, conteste l'idée que l'enfant soit une possibilité du moi : non seulement parce que la venue de l'enfant échappe à ma volonté, mais surtout au sens où elle n'est possible que pour le couple. Au-delà de mon individualité, l'enfant ne se montre qu'à l'horizon de la relation amoureuse. Ce fait banal qu'il faut être deux pour avoir un enfant traduit un sens original de la possibilité :

possible de deux sujets et non plus d'un. Allons plus loin : l'enfant est aussi au-delà du possible même – entendu comme ce que je peux faire, comme pouvoir. De l'enfant, je ne peux ni me représenter ce qu'il sera, ni garantir que mon action l'engendrera, ni connaître le père qu'il fera de moi. L'avenir de l'enfant est un mystère que je peux m'efforcer de réaliser, mais en aucun cas maîtriser ni conformer à un projet – fût-ce un projet rêvé à deux.

Ces remarques sont essentielles à la juste description du rapport d'identité qui lie le père à son enfant. Jusqu'à présent, nous avons limité notre propos aux amants et simplement envisagé leur fécondité comme une possibilité. Il faut maintenant faire entrer l'enfant dans le duo amoureux et demander : qu'est l'enfant pour le père ? Quel rapport y a-t-il de l'être de l'enfant à celui du père ?

Levinas répond que l'enfant démultiplie le moi du père. Dans sa signification courante, le moi est un être qui se retrouve continuellement le même au fil de sa vie, s'identifie avec soi sans pouvoir sortir de lui-même. Être moi, c'est être séparé des autres de façon infranchissable, de telle sorte que rien de moi ne se retrouve en l'autre. Or cette signification ne s'applique plus à la fécondité, car mon enfant est moi :

Par une transcendance totale – la transcendance de la trans-substantiation – le moi est, dans l'enfant, un autre. La paternité demeure une identification de soi, mais aussi une distinction dans l'identification. [...] Mon enfant est un étranger (*Isaïe* 49), mais qui n'est pas seulement à moi, car il est moi. C'est moi étranger à soi⁵.

Arnaud
Clément

L'enjeu de ces lignes est de dégager un sens nouveau de l'identité. La fécondité tranche avec toutes les autres relations humaines – y compris l'amour érotique où l'identité de l'amant ne fusionne pas avec celle de l'aimée. C'est dans la paternité seulement que le père entre en relation avec un « autrui », c'est-à-dire un être autre absolument autre que moi, qui, en même temps, est moi. Il y a là un paradoxe logique : l'enfant, à la fois, est et n'est pas moi.

On comprend sans mal que l'enfant soit un *autre* pour le père : les parents engendrent un être distinct. De même, on conçoit sans peine que le père se retrouve dans son enfant (par le jeu des ressemblances) et qu'il projette son identité en lui, qu'il dise « mon enfant est moi » par métaphore désignant le lien de filiation. Néanmoins Levinas va plus loin ici et prête à cette affirmation un sens littéral. À ses yeux, « être » ne signifie pas seulement « exister en première personne », dans l'in-

3 E. LEVINAS, *Totalité et infini* (1961), Paris, Le livre de poche, 1990, p. 299.

tériorité du quant à soi. La fécondité ne dévoile rien de moins qu'un nouveau sens de l'être : elle introduit une multiplicité dans l'être, où l'individu est à la fois lui-même et un autre.

Par conséquent, le père connaît dans l'enfant une identité d'un genre nouveau, qu'aucune expérience antérieure ne pouvait lui donner. Selon notre texte, il s'agit d'un changement de la substance du père en la substance de l'enfant, d'une transsubstantiation. Le moi paternel se renouvelle en engendrant le moi filial, sans qu'à son tour ce nouveau moi soit absorbé dans le moi du père. Dans un autre passage, Levinas a encore recours à un motif religieux pour expliciter le sens de cette identité remarquable :

La grande force de l'idée de création, telle que l'apporta le monothéisme, consiste en ce que cette création est *ex nihilo* – non pas parce que cela représente une œuvre plus miraculeuse que l'information démiurgique de la matière, mais parce que, par là, l'être séparé et créé n'est pas simplement issu du père, mais lui est absolument autre. La filialité elle-même ne pourra apparaître comme essentielle à la destinée du moi que si l'homme maintient ce souvenir de la création *ex nihilo*, sans lequel le fils n'est pas un vrai autre⁴.

Thème

Levinas distingue ici deux types de production. Il y a d'abord l'acte par lequel le démiurge travaille la matière en lui imprimant la forme souhaitée. L'objet produit est issu de son producteur et, en ce sens, n'est pas *autre* que lui : le moi s'identifie avec son œuvre. Au contraire, l'acte de création *ex nihilo* engendre un être absolument distinct de son créateur. – On notera que Levinas inverse l'usage habituel de cette distinction. D'ordinaire, on insiste sur le fait que la production *ex materia* est la transformation d'une matière déjà présente, alors que Dieu créateur fait surgir le monde du néant. Pour Levinas, ce qui importe n'est pas le processus causal de fabrication mais l'altérité de la créature au créateur. La création authentique est la naissance d'un être indépendant de son créateur, imprévisible, libre. Voilà donc en quoi la paternité est une création : l'enfant est issu du père, et pourtant il est autre.

Précisons encore ce lien exceptionnel à l'aide d'un troisième motif biblique :

Cette relation du père au fils, ne vient pas *s'ajouter* au moi du fils d'ores et déjà constitué, comme une bonne fortune. L'*Éros* paternel investit seulement l'unicité du fils – son moi en tant que filial ne commence pas dans la jouissance, mais dans l'élection⁵.

La paternité n'est pas le pouvoir – naturel ou conventionnel – dont le père jouit sur son enfant, mais l'*amour paternel* qui est *élection* de l'enfant par le père. Transsubstantiation, création et élection dénomment l'amour qui engendre un enfant indépendant du père. L'enfant est élu de son père en tant qu'il est issu de lui, aimé par lui, mais autre que lui. De fait, le père est bien dans une relation originale d'identité avec son enfant : une identité amoureuse.

3. La fraternité

L'amour est bien le maître-mot de la phénoménologie de la paternité. En premier lieu, il désigne la relation d'identité que nous venons de décrire : l'union *dans* la séparation. L'enfant ne vient pas seul au monde. Aimé par son père, il est de cette façon accueilli dans la société des hommes, uni à l'humanité toute entière. Cet accueil l'attache aussi bien à l'humanité présente qu'aux générations passées et à venir, dans le temps sans fin, infini, que la fécondité rend possible. La venue d'un enfant introduit une rupture dans le temps – toute naissance étant événement –, mais l'amour des parents intègre le nouveau venu à l'histoire humaine, rétablissant un lien par-delà la rupture.

Ce lien est la seconde forme de l'amour. Celui-ci ne désigne pas seulement l'unification des hommes dans la famille, car la famille n'est pas une totalité fermée sur elle-même. L'amour paternel, qui fait de l'enfant l'unique aimé de son père, singularise l'enfant *parmi* tous les autres. Il révèle ainsi, réciproquement, la fraternité humaine :

Arnaud
Clément

La paternité se produit comme un avenir innombrable, le moi engendré existe à la fois comme unique au monde et comme frère parmi frères. Je suis moi et élu, mais où puis-je être élu, sinon parmi d'autres élus, parmi les égaux. [...] L'élection du moi, son ipséité même, se révèle comme privilège et subordination – parce qu'elle ne le met pas parmi les autres élus, mais précisément en face d'eux, pour les servir et que personne ne peut se substituer à lui pour mesurer l'étendue de ses responsabilités⁶.

L'amour paternel est pour l'enfant un privilège, parce qu'il lui offre la possibilité de s'individualiser dans la singularisation parmi tous les autres hommes. Toutefois, ce privilège n'a rien d'un droit de naissance et ne saurait s'entendre en un sens dynastique. Il désigne plutôt le privilège de celui qui est élu à une charge importante et qui en mesure tout le poids. Être homme, c'est être responsable – la phénoménologie de la paternité rejoint l'éthique. Levinas décrit ici l'entremêlement

6 *Ibid.*, p. 312.

de deux significations amoureuses: l'amour familial est accueil de l'enfant qui le prépare à sa vie humaine, adulte, responsable; l'amour éthique, quant à lui, désigne l'obligation de chacun de venir au secours de son prochain.

L'amour parental se manifeste ainsi comme un répit qui donne à l'enfant le temps de grandir à son humanité. Rappelons que pour Levinas, tout individu doit supporter une charge éthique écrasante. Le commandement: « Tu aimeras ton prochain comme toi-même » la résume, que Levinas traduit sous la forme: « Tu aimeras ton prochain; cet amour, c'est toi-même ». Je ne suis moi qu'à répondre à l'appel au secours d'autrui, du proche comme du lointain. L'humanité entière me concerne, et j'en ai la charge. Je suis, pour reprendre le mot de Dostoïevski que Levinas cite souvent, responsable de tout et de tous, et moi plus que tous les autres⁷. Comment supporter le poids d'une telle responsabilité? Grâce à l'amour parental qui donne à l'enfant d'être accueilli par autrui avant d'assumer à son tour sa responsabilité.

4. Dieu père

Cette intrigue humaine, éthique, laisse alors passer la trace de Dieu:

Le monothéisme signifie cette parenté humaine, cette idée de race humaine qui remonte à l'abord d'autrui dans le visage, dans une dimension de hauteur, dans la responsabilité pour soi et pour autrui⁸.

Levinas ne se contente pas de rapprocher la paternité du monothéisme: il fait surgir le monothéisme comme une signification présente à l'intérieur du phénomène de la paternité. Dans un geste audacieux, le Dieu unique est abordé comme une signification dont le phénoménologue expose le sens. Celui-ci développe les significations de la relation père-enfant, remontant à la relation première qui unit tous les hommes, la responsabilité, et à travers celle-ci, à Dieu qui enjoint aux hommes de s'aimer les uns les autres. Dieu entre dans le discours phénoménologique comme le sens le plus haut de l'amour, amour divin qui fait la parenté des hommes, Dieu présent à l'horizon de la paternité et père lui-même.

Cette paternité divine se laisse approcher à l'aide des deux significations de l'amour que nous avons dégagées. Si je peux appeler Dieu du nom de « père », c'est d'abord au sens où Il m'a créé responsable d'autrui, et où Il me donne mon être en m'appelant à faire la part qui est la

7 Fiodor DOSTOÏEVSKI, *Les frères Karamazov* (1880), Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1952, p. 310.

8 E. LEVINAS, *Totalité et infini*, op. cit., p. 236.

mienne dans la communauté humaine. Tous les hommes sont frères au nom de Dieu qui les a faits responsables les uns des autres. Mais Dieu est aussi père dans le mouvement inverse de l'amour qui allège gracieusement cette charge. Dieu vient au secours de notre obligation humaine en nous aidant paternellement à l'accomplir.

Comment comprendre cette venue de Dieu dans la phénoménologie de la paternité ? Sa présence est-elle métaphorique, réelle ? Est-elle démontrée ou seulement suggérée ? Traduit-elle le passage de la description rationnelle à la profession de foi ? Si tel était le cas, nous abandonnerions la phénoménologie qui a la prétention d'être une science dénuée de toute croyance. Au contraire, Levinas précise qu'autrui « ne joue point le rôle de médiateur. Autrui n'est pas l'incarnation de Dieu, mais précisément par son visage, où il est désincarné, la manifestation de la hauteur où Dieu se révèle⁹ ».

Cette manifestation reste mystérieuse, son ambiguïté demeure. La psychologie y voit la divinisation du père dans le regard ascendant que l'enfant porte sur lui – mais c'est là déjà interpréter le phénomène. Le phénomène lui-même se situe en deçà, dans l'énigme irrésolue de la hauteur d'autrui. La transcendance, selon le mot de Jean Wahl, est une trans-ascendance : elle va de la hauteur d'autrui à la hauteur de Dieu, sans que l'on puisse décrire la première sans la seconde. De même, la paternité suggère ce mouvement ascendant de la hauteur du père à la hauteur de Dieu – Dieu présent au cœur de l'expérience humaine de la paternité.

Arnaud
Clément

*

La Bible se plaît à nommer Dieu en associant à son nom celui de ses témoins¹⁰ : Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, Dieu de Moïse, Dieu d'Isaïe ; Dieu de l'étranger, de la veuve et de l'orphelin¹¹ – les témoins anonymes soutenant ici le nom divin. Mais cette dernière formule n'est-elle pas étrange ? Elle évoque Dieu dans l'horizon d'une triple absence : l'étranger, c'est autrui dans l'absence du lien de fraternité ; la veuve, la femme au mari emporté par la mort ; l'orphelin, l'enfant privé d'un parent. L'évocation du nom de Dieu à côté de ces trois figures de l'autre dans sa faiblesse suggère un Dieu Père, d'une

9 *Ibid.*, p. 77.

10 « En effet, dans la Torah, Dieu n'est pas pensé comme un principe ou une idée de la raison, Il se présente Lui-même comme "le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob" (*Ex* 3, 6), c'est-à-dire qu'Il lie son nom à des noms humains. Abraham, Isaac et Jacob n'étaient

évidemment que les premiers d'une liste sur laquelle le nom de chacun (e) peut venir s'inscrire s'il ou elle témoigne de Celui qui l'appelle » (Catherine CHALIER, « Témoignage et théologie », in *Emmanuel Levinas et les théologies*, Pardès 2007/I (N°42), éd. In Press, p. 25).

11 Par exemple *Deutéronome* 10, 16-19.

paternité divine, plus haute que la paternité naturelle, qui fait de tous les hommes des frères malgré l'absence d'un père commun, veille aux côtés de la veuve et protège l'orphelin. L'étrangeté de la formule vient alors de ce qu'elle nomme le Père divin dans l'absence du père humain : Dieu venant au secours de l'étranger, de la veuve et de l'orphelin, Dieu père offrant sa paternité en remède à leur esseulement.

Arnaud Clément est docteur de philosophie de l'université de Caen, auteur d'une thèse soutenue en 2017 sur l'idée de l'infini dans la pensée d'Emmanuel Levinas. Il est professeur de philosophie dans l'académie de Versailles et membre associé de l'équipe de recherche Identité et Subjectivité. Il participe depuis 2015 aux Éditions Conférence, pour lesquelles il a notamment traduit La philosophie de Leopardi d'Adriano Tilgher.

Thème

« N'appellez personne votre Père sur la terre ! » –
Matthieu 23, 9 et l'image chrétienne de Dieu
et de l'homme



Justina
Metzdorf

Dans un roman d'aventures qui appartient à la Collection pseudo-Clémentine et dont le fond textuel remonte probablement au début du III^e siècle, le narrateur, Clément de Rome, raconte ce qui suit : l'apôtre Pierre et trois jeunes hommes, Clément, Nicétas et Aquila, rencontrent un « vieillard » qui les observe avec méfiance en train de prier et qui, ensuite, les entraîne dans une discussion philosophique au cours de laquelle il défend la thèse que la prière est totalement insensée, puisque de toutes façons Dieu ne s'occupe pas du cours du monde. Dès le début de la discussion, Clément s'adresse au vieux philosophe avec respect, en lui disant « mon père ». Au cours de l'échange, alors qu'il apparaît qu'aucune partie ne parvient à convaincre l'autre, se déroule la scène suivante :

Aquila intervint : « Quelle nécessité avons-nous d'appeler cet homme "père", quand nous avons reçu le commandement de n'appeler personne "père" sur cette terre ? » Puis, se tournant vers le vieillard : « Ne t'offusque pas, père, nous avons reçu en effet le commandement de n'appeler personne de ce nom. » Quand Aquila eut prononcé ces mots, toute l'assemblée se mit à rire, y compris le vieillard et Pierre. Et comme Aquila demandait la raison de cette hilarité générale, je [le narrateur] lui dis : « C'est que tu fais toi-même ce que tu reproches à autrui, en donnant au vieillard le nom de "père" ! »

Dans la suite de la discussion, Clément et ses compagnons continuent bien évidemment d'utiliser le titre « mon père » pour le vieux philosophe.

L'unique Père au ciel et les multiples pères dans l'Église – une contradiction ?

Cet épisode plein d'humour met en lumière la manière dont déjà, dans l'Église antique, on a cherché à comprendre correctement le commandement de Jésus : « N'appellez personne sur la terre votre père » (*Mat-*

1 Ps-CLÉMENT, *Recognitiones* VIII 8, 2 sq. (GCS 51, 221), « Le Roman pseudo-clémentin » (trad. A. Le Boulluec), *Écrits apocryphes chrétiens*, t. II, Paris, Gallimard, « La Pléiade », 2005 p. 1886. Sur la question de la transmission textuelle et de la datation, voir F. PASCHKE,

« Zur Pseudoklementinen-Ausgabe der Berliner Akademie. Überlieferungsverhältnisse, Editionsprinzipien, Stand der Arbeiten » in : *Bulletin d'information de l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes* 15 (1969) 57-67, p. 57 sq.

thieu 23, 9). Faut-il le prendre strictement au pied de la lettre, si bien qu'il faille abandonner non seulement le titre usuel de respect envers des hommes plus âgés, mais aussi peut-être la désignation du père charnel? Aujourd'hui, si l'on cherche le verset «*Matthieu 23, 9*» sur le serveur Internet de son choix, on sera conduit, dès les premiers résultats, à des forums de discussion : la désignation du pape comme «*Saint Père*» serait-elle contradictoire avec l'interdiction de Jésus d'appeler «*père*» quiconque sur terre? Dans un livre où il examine les racines bibliques des traditions catholiques (2009), le converti Scott Hahn rapporte comment, jeune homme, il avait été éduqué, par la communauté ecclésiale à laquelle il appartenait alors, à contrer la foi catholique, en traquant des objections contre elle dans la Bible, et comment, en la matière, *Matthieu 23, 9* avait joué un rôle tout à fait décisif comme argument biblique puissant contre le titre usuel des ecclésiastiques catholiques, «*Père*²». Un coup d'œil dans la littérature exégétique de la dernière décennie montre que la parole de Jésus entraîne très manifestement à réfléchir, voire à remettre en question, non seulement les titres et les désignations ministérielles dans l'Église mais aussi parfois toute sa structure hiérarchique. Ulrich Luz, dans son commentaire de *Matthieu*, à la fin de son interprétation des versets 23, 8-10, tire la conclusion suivante :

Thème

Une Église sans haut ni bas, une Église du service, une Église faite d'égaux, de frères et sœurs solidaires – voici ce dont Matthieu rêve. L'unique paternité de Dieu exclut dans l'Église non seulement d'autres dieux, mais aussi des patri-arches (*sic*) humains. [...] Une Église hiérarchique de type catholique ou des Églises institutionnelles de type protestant, avec des structures de pouvoir empruntées au monde, sont donc, du point de vue de Matthieu, en contradiction fondamentale avec la foi³.

Une remise en question aussi fondamentale et aussi ample de la structure hiérarchique de l'Église peut-elle être effectivement déduite des paroles de Jésus en *Matthieu 23, 8-10*, voire être fondée à partir d'elles? Tout d'abord, on ne peut pas ignorer comment, dans la réception de l'interprétation de l'*Évangile de Matthieu*, une telle affirmation non seulement s'est rencontrée sans cesse (au moins depuis la Réforme), mais aussi a dominé pendant longtemps la littérature exégétique⁴.

Dans cette contribution sur le verset 23, 9, je ne souhaite pas approfondir davantage la discussion sur les titres, les ministères et les struc-

2 Voir S. HAHN, *Signs of Life. 40 Catholic Customs and Their Biblical Roots*, New York, 2015.

3 U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 18,25)*, Zürich, 1997 (EKK 1/3)

p. 314 sv.

4 Voir H. CLARKE, *The Gospel of Matthew and Its Readers. A Historical Introduction to the First Gospel*, Bloomington / Indiana 2003, p. 185.

tures ecclésiastiques qu'il a suscitées. Je chercherai plutôt, y compris à l'aide de suggestions d'interprétation venant de la tradition de l'Église primitive, à éclairer les sens de ce verset qui sont largement restés dans l'ombre, sous la pression des discussions, des controverses théologiques (et de politique ecclésiastique) à l'époque moderne et contemporaine.

Matthieu 23, 9 dans le contexte du « discours contre les hypocrites »

Le commandement de Jésus – « N'appellez personne sur la terre votre père, un seul, en effet, est votre Père, celui qui est au ciel » (*Matthieu 23, 9*) – est en rapport assez étroit avec ce qu'on appelle le « discours contre les hypocrites » qui traverse tout le chapitre 23 de l'Évangile de *Matthieu* et qui est dirigé contre « les pharisiens et les scribes ». Le changement de destinataire à l'intérieur de cette composition du discours est remarquable. En introduction, l'évangéliste nomme comme destinataires « le peuple et les disciples ». C'est pour eux que Jésus parle tout d'abord des pharisiens dont il critique l'attitude et le comportement (*Matthieu 23, 1-7*), puis il se tourne vers le peuple et ses disciples, en ce qu'il exige d'eux une attitude qui doit être en parfaite contradiction avec celle des pharisiens (*Matthieu 23, 8-12* : « Mais vous... ») ; ensuite, Jésus s'adresse directement aux pharisiens et aux scribes (*Matthieu 23, 13 sv* : « Malheureux êtes-vous »). C'est à l'intérieur de ce contexte plus large que se trouve le commandement de n'appeler personne sur terre « père », encadré immédiatement par l'interdiction de se définir soi-même comme « rabbi » et comme « docteur » :

Justina
Metzdorf

Mais vous, ne vous faites pas appeler rabbi ; car un seul est votre maître, mais vous tous, vous êtes des frères. Et n'appellez personne sur terre "père", car un seul est votre père, celui qui est au ciel. De même, ne vous faites pas donner le nom de « docteur », car vous avez un seul docteur, le Christ (*Matthieu 23, 8-10*).

Les versets 8-10 forment une petite unité tripartite dont les parties sont mises fortement en parallèle. Le verbe « appeler » est répété trois fois, de même l'épithète très appuyée « un seul ». Dans la recherche des années 80 et 90 du siècle dernier, on a beaucoup débattu pour savoir si les versets 8-10 étaient entièrement ou en partie dus à des rédacteurs ou si au moins une partie d'entre eux remontait au Jésus pré-pascal⁵. La plupart des commentateurs s'accordent à dire que dans ces versets, voire dans tout le chapitre 23, transparaîtrait une réflexion critique de l'évan-

5 Voir U. LUTZ, *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 18-25)*, op.cit., p. 298, et la note 264 ; voir également G. LOH-FINK, *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?*

Freiburg, Basel, Wien 1982, p. 58 sv ; J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium Zweiter Teil*, Freiburg, Basel, Wien 1988 (HThKNT 1/2) p. 277.

géliste sur l'état de sa propre communauté⁶. La recherche des premières places, le désir de gloire et la suffisance due au rang seraient des tentations auxquelles les chrétiens menaceraient de succomber, tout comme les pharisiens et les scribes critiqués par Jésus dans le discours contre les hypocrites⁷. On peut aussi noter que Matthieu force le trait en ce qui concerne la malignité des pharisiens et qu'ainsi il ne fait pas droit à la réalité historique. Ce fait est considéré comme un indice de ce que les pharisiens, ici, devraient être compris en premier lieu comme des figures symboliques représentant les chrétiens eux-mêmes. Joachim Gnilka parle en ce sens de la « pertinence ecclésiologique⁸ » du chapitre 23 et caractérise les versets 8-10 comme une « petite règle de la communauté⁹ ». Pour le verset 9, Gerhard Lohfink affirme au contraire : « Ici ce n'est pas seulement l'Esprit de Jésus qui se révèle, mais c'est le Jésus historique lui-même qui parle¹⁰. » À partir de cet état des lieux, je voudrais d'abord écarter la question de savoir si et de quelle manière la situation de l'Église primitive peut être retrouvée en *Matthieu 23* et, en premier lieu, étudier la manière dont *Matthieu 23, 9* peut être placé dans la prédication de Jésus et compris à partir de ce contexte.

Le titre de Dieu « Père », déclaration sur l'image chrétienne de l'homme

Thème

Lorsque Jésus parle en *Matthieu 23, 9* de « l'unique Père, celui du ciel », résonne dans cette formule aussi bien le titre de Dieu dans le *Notre Père* que, par l'intensif « unique », la confession du monothéisme venue de *Deutéronome 6, 4* : « Écoute, Israël, le Seigneur, ton Dieu, est l'unique. » Ainsi, en *Matthieu 23, 9*, sont traitées aussi bien la relation à Dieu que la compréhension de Dieu transmises par Jésus à ses disciples. Dans l'*Évangile de Matthieu*, Dieu est appelé plus de quarante fois « Père » : c'est à l'évidence plus fréquent que dans les deux autres Évangiles synoptiques. Mais *Matthieu 23, 9* ne traite pas seulement du Père céleste, mais aussi des pères terrestres. Au regard de l'unique Père du ciel, personne sur la terre ne doit être appelé « père ». Dieu est de manière absolue et exclusive le Père un et unique : au « un » s'oppose « personne ». En *Matthieu 23, 9*, il s'agit donc également de cet aspect de la paternité absolue de Dieu, et particulièrement en ce qui concerne les disciples de Jésus : « votre Père ». Les Pères de l'Église comprennent ainsi *Matthieu 23, 9* en quelque sorte comme une glose du *Notre Père*. Dans les commentaires patristiques, un des axes de l'interprétation du verset est de montrer quelles conséquences le titre de Dieu, « notre Père qui es aux cieux », a pour l'image chrétienne

6 Voir U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 18-25)*, op.cit., p. 307 ; voir également R. T. FRANCE, *The Gospel of Matthew*, Grand Rapids, Cambridge 2007, 764.

7 Voir J. GNILKA, *Das Matthäusevange-*

lium Zweiter Teil, op.cit., p. 276.

8 J. GNILKA, op.cit., p. 277.

9 J. GNILKA, *Ibid.*

10 G. LOHFINK, *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?* op.cit., p. 60.

de l'homme. Ils considèrent *Matthieu 23, 9* à partir de la possibilité que Jésus offre à ses disciples de participer à sa propre relation à Dieu, son Père : ce qui vaut pour Jésus, d'après le témoignage des Évangiles, de manière bien réelle et historiquement fondée – à savoir, qu'il n'a pas d'autre Père que Dieu – devient pour les chrétiens une réalité sacramentelle par la foi et par le baptême. Ce qui sert de texte de référence à Origène à propos de *Matthieu 23, 9* est désormais la déclaration sur la filiation divine tirée du Prologue de l'Évangile de Jean (voir *Jean 1, 12 sv.*):

Car tu es né de nouveau non pas seulement de l'eau, mais aussi de l'Esprit Saint, et tu as reçu « l'Esprit de filiation », si bien que l'on peut dire de toi : « né non de la chair, ni du vouloir de l'homme, mais de Dieu ». C'est pourquoi tu n'appelles personne sur la terre « Père », dans le même sens que tu dis « Notre Père¹¹ ».

Tout d'abord, il importe de voir qu'Origène n'exclut pas l'utilisation du terme « père » pour des relations interhumaines, mais qu'il ajoute « non dans le même sens » en commentant *Matthieu 23, 9*. Selon Origène, l'homme entre ainsi par le baptême dans une relation à Dieu tout à fait nouvelle, qualitativement autre, qui le rend capable de s'adresser à Dieu en tant que « Père ».

Cyrille d'Alexandrie prolonge et approfondit cette anthropologie de la filiation divine (qui s'appuie sur *Jean 1, 12 sv.*), en montrant comment tout l'événement de l'Incarnation de Dieu vise à établir l'humanité dans la relation filiale¹². À l'instar d'autres Pères de l'Église, Cyrille attribue *Jean 1, 12*, « né ni du sang, ni de la volonté charnelle ni de la volonté de l'homme, mais de Dieu » tout d'abord au Christ, et il y voit une allusion à la naissance virginale. Le fait que Jésus Christ, comme homme, n'ait eu aucun père humain mais qu'il vienne entièrement de Dieu dans son existence humaine fait de lui le « Premier de la Création restaurée pour Dieu par la sanctification ». Pour Cyrille d'Alexandrie, la naissance de la Vierge est donc en premier lieu une affirmation sotériologique. Puisque le Christ, sans père humain, est vraiment devenu un homme véritable, le « Fils unique et exclusivement véritable » pouvait transmettre sa relation à Dieu aux baptisés, si bien qu'ils « se présentent comme nés de l'Esprit, et non pas d'hommes ». Selon Cyrille, le commandement de n'appeler personne sur terre « père » rappelle la participation sacramentelle des chrétiens à la relation filiale exclusive du Christ au Père : « Son Père, il nous l'a donné, à nous aussi, comme Père », si bien que « nous n'avons plus Adam pour père¹³ ». Ce qui est en jeu n'est rien de moins que l'existence chrétienne en tant que « création nouvelle » (*2 Corinthiens 5, 17*).

Justina
Metzdorf

11 ORIGÈNE, *Commentaire sur Matthieu 12* (GCS 38, p. 23).

12 CYRILLE D'ALEXANDRIE *De incarna-*

tione unigeniti 704a-e (SC 97, p. 270-274).

13 CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Quod unus sit Christus* 724e (SC 97, p. 334).

Il devient ici évident que les théologiens de l'Église primitive mettent l'accent dans leurs commentaires sur la question de savoir ce que signifie pour les hommes de pouvoir appeler Dieu leur Père. « Un seul est votre Père » est en ce sens une affirmation de l'anthropologie chrétienne, qui est développée de manière essentiellement christocentrique.

Le Père au ciel et les structures et comportements sociaux sur terre

L'affirmation « Un seul est votre Père, celui du ciel », outre son caractère anthropologique fondamental, revêt aussi d'autres dimensions. Dans l'exégèse contemporaine, on insiste particulièrement sur les conséquences relationnelles et sociales induites par l'image du Père révélée par Jésus. Dans le contexte de la prédication de Jésus, cheminer vers la filiation divine, dans le sens de *Matthieu 23, 9*, exige d'en tirer des conséquences très concrètes pour l'orientation de sa vie, à savoir se détourner de tout ce qui émet une prétention à la paternité sans être Dieu. Beaucoup de récits de vocation et de suite du Christ dans les Évangiles comportent comme élément essentiel la séparation d'avec la famille d'origine. Et l'abandon du père y est spécialement évoqué, comme dans le récit de l'appel de Jacques et de Jean : « Eux, aussitôt, laissant la barque et leur père, le suivirent¹⁴ ». C'est dans ce contexte aussi que Jésus exprime lui-même le rejet de sa propre famille d'origine en *Marc 3, 21. 32-35* qui culmine avec la sentence : « Quiconque fait la volonté de Dieu, celui-là m'est un frère et une sœur et une mère. » Dans la recherche récente, on a caractérisé l'attitude de Jésus envers l'image traditionnelle de la famille comme un « éthos afamilial », mais on a également remarqué que Jésus estime hautement certains principes de solidarité familiale et qu'il exige leur respect¹⁵. On le voit par exemple dans sa critique de la piété hypocrite de l'offrande du *korban*, qui permet d'échapper à sa responsabilité financière envers des parents âgés et nécessiteux (voir *Marc 7, 10-13* par.), et dans son appel à accueillir dans la famille des enfants (orphelins) en son nom (voir *Marc 9, 37* par.). De même, l'interdiction absolue du divorce ne vise pas la destruction de la famille mais au contraire son renforcement (voir *Marc 10, 1-12* par.). Cependant, il ne faut pas négliger le fait que Jésus attaque les conventions sociales, lorsqu'il attribue la réalité « Père » uniquement à Dieu. Dans son livre publié au début des années 1980, *L'Église que voulait Jésus*, Gerhard Lohfink intitule un chapitre « La fin des pères¹⁶ ». Dans ce chapitre, Loh-

14 Voir également *Luc 14, 26* et *Matthieu 10, 35. 37*.

15 Le concept d'« éthos afamilial » a été forgé par Gerd Theissen, voir G. THEISSEN, *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, troisième édition augmentée, Tübingen 1989 (WUNT 19) p. 210, 249, 253, 269. Une critique de la position

de Theissen est développée par : W. STEGEMANN, *Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christuskommunitäten in der mediterranen Welt*, deuxième édition revue et augmentée, Stuttgart, Berlin, Köln, 1997, p. 184 sv.

16 Voir G. LOHFINK, *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? op.cit.* p. 57-63.

fink fait ressortir la signification de *Matthieu* 23, 9 comme une phrase-clef pour la fondation de la « nouvelle famille de Dieu », dans laquelle il n'y aura plus de nouveaux pères, mais désormais seulement un Père unique. Jésus dépossède les pères temporels et révolutionne ainsi les structures traditionnelles de pouvoir¹⁷. Cette observation sur la « fin des pères » dans le message de Jésus a été non seulement confirmée mais aussi approfondie, dans l'exégèse des dernières décennies, par la réception renforcée des études socio-historiques¹⁸. En considérant l'arrière-plan, présent dans toutes les cultures antiques méditerranéennes, du vaste pouvoir et de la puissance d'un père sur la vie de ses enfants, S. Bartchy comprend la demande de l'homme que Jésus appelle à le suivre : « Permits-moi d'enterrer d'abord mon père » (*Matthieu* 8, 21 sv.), plutôt dans le sens où le père n'est pas encore mort, et où l'homme veut demeurer jusqu'à la mort de son père, dans la famille, comme un fils obéissant. Et c'est seulement lorsqu'il sera libre, après la mort de son père, qu'il voudra suivre Jésus¹⁹. Lorsque Jésus lui répond : « Laisse les morts enterrer leurs morts », selon S. Bartchy, c'est une expression subtile du fait que l'homme restera toute sa vie durant prisonnier de ces relations mortifères de pouvoir et de dépendance, si bien qu'il faut s'attendre à ce qu'après la mort du père, lui-même prenne sa place et reproduise le même système à la génération suivante. Quand Jésus nous appelle à abandonner les pères terrestres et à nous attacher à la famille du Père divin, il nous propose de prendre une décision vitale qui nous offre une liberté toute nouvelle. On le voit très clairement aussi dans cette parole très dure : « Qui ne hait (*miseîn*) son père et sa mère, n'est pas digne de moi » (*Luc* 14, 26). Avec le mot « *miseîn* » (haïr), Jésus n'exige certainement pas de développer une attitude émotionnellement négative envers les parents. Le mot doit être compris comme une parole forte et radicale correspondant à la décision claire qui est exigée. Cette interprétation est confirmée par le commentaire le plus ancien qui ait été conservé de *Luc* 14, 26, transmis par Clément d'Alexandrie. Clément constate tout d'abord que l'ordre de Jésus doit être reçu comme étant choquant :

Justina
Metzdorf

Le Dieu de la paix, qui impose d'aimer même les ennemis, ne peut tout de même pas exiger la haine contre ceux qui nous sont les plus chers ainsi que la séparation d'avec eux²⁰ !

Clément résout ce caractère choquant en disant que Jésus fait allusion à une situation où la volonté des parents est en contradiction avec la volonté de Dieu et dans ce cas, une décision claire est exigée :

17 Voir ID. *op.cit.* p. 62 sq.

18 Je dois des suggestions précieuses et des références bibliographiques à l'article de S. SCOTT BARTCHY, « Who Should Be Called Father? Paul of Tarsus between the Jesus Tradition and Patria Potestas », in *Biblical Theology Bulletin* 33 (2003) p. 135-147.

19 Voir S. BARTCHY, *op.cit.*, p. 137.

20 CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Quis dives salvetur* 22, 3 (GCS 17, p. 174), tr. fr. *Quel riche sera sauvé?*, SC 537, Paris, Cerf, 2011 et *Riches et pauvres dans l'Église ancienne*, Paris, Éd. J. P. Migne (Lettres chrétiennes, 2), 2011, p. 53-85.

Représente-toi l'affaire comme un litige. Imagine-toi que ton père est à côté de toi et dit : « Je t'ai engendré et élevé, suis-moi et fais avec moi ce qui est injuste, sans te soumettre à la loi du Christ. » [...] Mais de l'autre côté, entends le Sauveur : « Je t'ai fait renaître, [...], je t'ai libéré, sanctifié, délivré, [...] je vais te montrer le visage de Dieu, du Père infiniment bon. N'appelle personne sur terre ton Père ! Les morts doivent enterrer les morts, mais toi, suis-moi ! »

Selon Clément, Dieu est le seul véritable père, car la vie qu'il est capable d'offrir est « impérissable, éternelle, transcendante ». En outre, dans cet extrait du traité *Quel riche sera sauvé ?* un autre aspect a toute son importance : la pensée de l'obéissance, liée à la prétention d'être père. N'accepter que Dieu comme Père signifie également se soumettre à sa volonté et ne plus s'assujettir à aucune autre volonté. Cela précipite inévitablement le chrétien dans un conflit avec le « monde », ses échelles de valeur et ses prétentions. Clément écrit : « Qui connaît Dieu seul comme Père, [...] méprise les tracasseries d'ici-bas [...] et fixe son attention sur le Père seulement, en imitant les petits enfants²¹ ».

Thème

Pour ceux qui se savent enfants de Dieu, vaut en outre l'invitation de Jésus : « Ne vous souciez pas du lendemain » (*Matthieu 6, 34*), ce qui signifie pour Clément, « renoncer aux soucis de la vie et s'en tenir fermement au Père », car « votre Père céleste sait que vous avez besoin de tout cela » (*Matthieu 6, 32*). Tout attendre de Dieu a cependant pour conséquence que « celui qui accomplit ce commandement, [...] est considéré par le monde comme égaré hors du droit chemin, mais par Dieu comme aimé de lui ». Qui appelle Dieu « Père » ne peut donc accepter aucune compromission avec les systèmes sociaux, politiques ou idéologiques qui ont une prétention totale sur l'homme. Origène l'exprime ainsi : « Qui a reçu "l'esprit de filiation" (*Romains 8, 15*), [...] celui-là n'est plus fils d'aucun de ceux qu'il y a sur terre, ici-bas²² ».

Dans son explication du *Notre Père*, Cyprien de Carthage décrit ce que signifie être inséré par le baptême dans la relation filiale du Christ au Père : « L'homme nouveau, né à nouveau et rendu à son Dieu par sa grâce, dit en tout premier lieu : "Père", car il a déjà commencé à être son fils, [...] et il a déjà commencé à ne connaître et à ne contempler comme son Père que celui qui est au ciel²³ ». Cyprien tient compte ici du fait que la réalité nouvellement créée par le baptême doit être aussi réalisée au cours de la vie humaine. Le baptême est en premier lieu le début du chemin qui mène au Père.

21 CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Pédagogogue* I, V, 17, 1 (GCS 12, p. 100, tr. fr. M. Harl, SC 70, p. 141).

22 ORIGÈNE, *Commentaire sur Matthieu* 12 (GCS 38, p. 23).

23 CYPRIEN DE CARTHAGE, *De dominica oratione* 9 (CSEL 3A, p. 272), tr. fr. M. Poirier, *Prier en Afrique chrétienne*, Éd. J. P. Migne, Paris, 2016, p. 59.

« N'appellez personne votre Père sur la terre ! »

Dieu est le Père non seulement des chrétiens, mais aussi de toute la Création

La relation à Dieu « Père » est donc également profondément liée à la compréhension de Dieu comme « unique ». Irénée utilise *Matthieu* 23, 9 comme preuve scripturaire contre la représentation gnostique selon laquelle le Créateur du monde ne serait pas identique au Père et, par suite, le Dieu vétêrotestamentaire serait un autre Dieu que le Dieu néotestamentaire, mais aussi contre l'enseignement gnostique des éons²⁴, selon lequel les éons sont appelés « dieux, pères et docteurs²⁵ ». Irénée voit donc dans le discours du « Père unique » la preuve que l'Écriture Sainte dans son ensemble, Ancien et Nouveau Testament, témoigne de la révélation d'un seul et même Dieu. Le Père de Jésus Christ n'est pas un autre Dieu que celui qui s'est révélé à Moïse dans le buisson. En outre, Irénée insiste sur le fait que ce Dieu biblique est l'unique créateur du cosmos et qu'il n'y a pas d'autre cause à côté de lui. Clément d'Alexandrie dit en ce sens que toutes les réalités créées peuvent être tenues au mieux pour des « accoucheurs », mais pas comme des « créateurs de l'être²⁶ ». Cette idée est encore tout à fait présente au IV^e siècle, chez Jean Chrysostome, par exemple, et chez Jérôme, qui comprennent *Matthieu* 23, 9 comme l'explication évidente que Dieu est « la cause de tout le cosmos²⁷ » et le « créateur de notre vie²⁸ ». En nommant Dieu, notre « seul » Père, nous exprimons, au-delà de la relation entre Dieu et l'homme, l'image de son être singulier de Créateur. Chrysostome comprend l'épithète « un seul » comme l'expression de la distinction claire entre la dénomination « Père » pour Dieu et toute forme d'utilisation humaine du langage au sein de la Création²⁹. L'Église n'a pas renoncé à cet usage linguistique. En tous cas, le terme « Père » ne fut pas supprimé de l'usage quotidien et de ses contextes habituels d'utilisation. Cependant, l'on découvre dans les premiers commentaires chrétiens de *Matthieu* 23, 9 une distinction minutieuse des relations dans lesquelles est employé le concept de paternité.

Justina
Metzdorf

« N'appellez personne sur terre "Père" » - la compréhension littérale est trop restreinte

Au IV^e siècle, Jérôme estime qu'il s'agit d'un pseudo-conflit, lorsqu'on remet en question, à l'aide de *Matthieu* 23, 9, l'habitude ecclésiastique de recourir aux dénominations « docteur » et « père » :

24 Chez les gnostiques, les éons sont des puissances éternelles qui émanent de l'Être suprême et par lesquelles il gouverne le monde (NdE).

25 IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies* 4, 1, 1 (SC 100, p. 392-394).

26 CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*

3, 12, 87, 4 (GCS 52, p. 236).

27 JEAN CHRYSOSTOME, *Homélie sur Mt* 72, 3 (PG 58, p. 670).

28 JÉRÔME, *Commentaire sur Mt* 4, 184 (PL 26, p. 167, SC 242).

29 Voir JEAN CHRYSOSTOME, *Homélie sur Mt* 72, 3 (PG 58, p. 670).

La question est de savoir pourquoi l'Apôtre [Paul], contre ce commandement (*Matthieu* 23, 8. 10), s'est caractérisé comme le docteur des nations et pourquoi les moines des monastères de Palestine et d'Égypte s'appellent mutuellement, selon l'usage universel, "Pères". C'est ainsi que l'on peut résoudre la question : une chose est d'être père ou docteur par nature, une autre en raison de la bonté. Lorsque nous appelons un homme « père », nous apportons de l'honneur à son âge, mais nous ne le décrivons pas comme le créateur de notre vie³⁰.

Déjà Origène, dans son commentaire sur *Matthieu*, indique qu'une interprétation de ce qui est transmis par Jésus, qui n'interroge pas l'intention de Jésus, peut être erronée³¹. Il ne cesse de mettre en garde dans ses commentaires de l'Écriture contre une interprétation irréfléchie, superficielle des paroles de Jésus. Dans *l'Histoire Lausiacque*, Palladius évoque un jeune homme, du nom de Heron, « saisi d'une arrogance effrénée, si bien qu'il regardait les pères avec mépris et qu'il outrageait même le bienheureux Évagre avec ces mots : "Ceux qui suivent tes enseignements errent ; car l'on ne doit pas avoir d'autre maître que le Christ, et lui seul"³²." » Heron lance à la figure de son maître Évagre le Pontique la parole de Jésus tirée de *Matthieu* 23 et s'appuie ainsi sur l'autorité de Jésus lui-même, pour ne pas avoir à reconnaître l'autorité de son maître. Palladius juge cette manière d'utiliser l'Écriture comme un « engourdissement du cœur » et un « aveuglement ». De même, Jean Chrysostome insiste dans son commentaire de *Matthieu* à propos du verset 23, 9, sur le fait que le commandement de Jésus ne doit pas être compris dans son sens littéral apparent : « Cela ne signifie pas que tu doives dédaigner tes parents³³ ». Chrysostome lui aussi refuse par là une compréhension qui verrait la parole de Jésus comme une invitation à déroger à la courtoisie et à la crainte envers les parents. « N'appeler personne sur terre "Père" », Jésus ne l'ordonne pas à ses disciples, « afin qu'ils n'appellent ainsi plus personne, mais afin qu'ils sachent qui l'on doit appeler Père au sens véritable (*kyriôs*³⁴) ». Selon Chrysostome, une application toute littérale et superficielle de *Matthieu* 23, 9 aux relations familiales et culturelles ne convient pas au sens du commandement.

30 JÉRÔME, *Commentaire sur Mt* 4, 184 (PL 26, p. 167).

31 Voir ORIGÈNE, *Commentaire sur Matthieu* 15, 2 (GCS 40/2, p. 352).

32 PALLADIUS, *Historia Lausiaca* 26, 2 (De Heron), in A. Wellhausen, *Die lateinische Übersetzung der Historia Lausiaca des Palladius. Textausgabe mit*

Einleitung, Berlin / New York 2003 (PTS 51), p. 582 ; tr. fr. de N. Molinier, *Spiritualité orientale* 75, Éd. de Bellefontaine, 2010.

33 JEAN CHRYSOSTOME, *Homélie sur Mt* 50, 3 (PG 58, p. 507sq.).

34 Id. 72, 3 (PG 58, p. 670).

Le Père unique au ciel et les multiples pères dans l'Église – pas de contradiction!

Un coup d'œil sur les sources bibliques et extrabibliques montre que le titre respectueux «Père», à l'égard des hommes plus âgés ou socialement mieux placés, était tout à fait usuel à l'époque vétérotestamentaire, tout comme à l'époque de Jésus et à l'époque rabbinique³⁵. Il en est de même pour la dénomination «Maître» ou «Rabbi». Il est remarquable que cette pratique juive du titre respectueux et de l'utilisation des dénominations «Père» et «Maître» pour des érudits et pour des hommes hautement considérés a été reprise par l'Église primitive, de manière manifestement tout à fait consciente, dans le nouveau contexte qui était le sien. Dans l'Église, il y eut dès le début des docteurs. Les *Épîtres de saint Paul* en témoignent pour la première génération de chrétiens (voir *1 Corinthiens* 12, 28) ainsi que l'*Épître de Jacques* pour la fin du premier siècle, elle qui rappelle la grande responsabilité qui incombe au docteur (voir *Jacques* 3, 1³⁶). Paul se définit lui-même comme *père* et appelle les chrétiens de la communauté de Corinthe *ses enfants* (*1 Corinthiens* 4, 15). Cette relation père-fils ne semble pas avoir été perçue comme une opposition ou une contradiction avec le fait que Paul s'adresse également aux chrétiens de ses communautés avec le terme de «frères» et qu'il est lui-même désigné comme «notre bien-aimé frère Paul» (*2 Pierre* 3, 15), même s'il avertit ses «frères», les enseigne et les réprimande avec autorité.

Justina
Metzdorf

Les Pères de l'Église expliquent *Matthieu* 23, 8b: «Vous êtes tous frères», à partir de *Matthieu* 23, 9: «Nous nous appelons "frères", car nous venons du même Dieu unique³⁷». Cette origine commune a des conséquences pour la coexistence dans l'Église, et c'est ici qu'il convient de situer *Matthieu* 23, 9 dans le contexte étroit et plus vaste de ce qu'on appelle le «discours contre les hypocrites»: Origène actualise tout le chapitre 23, en appliquant à l'Église de son temps la critique de Jésus à l'encontre des pharisiens et des docteurs de la Loi:

Il se trouve également dans l'Église du Christ de tels hommes, [...] qui aiment les premières places et font beaucoup pour devenir tout de suite diacres. [...] Et ceux qui veulent devenir diacres essaient par

35 Voir par exemple *1 Samuel* 24, 11; *2 Rois* 2, 12 sv.; 5, 13. Le titre du traité *Pirkei Avot* («Sentences des pères») de la Mishna témoigne également de l'usage courant de la langue. Pour des exemples et des remarques sur l'évolution et l'utilisation du terme «Père» dans le judaïsme antique, voir H. L. STRACK – P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testa-*

ment aus Talmud und Midrasch, t. 1, *Das Evangelium nach Matthäus*, München, 1922 [1956], p. 916-919.

36 Voir également *Éphésiens* 4, 11. 2 *Pierre* 2, 1 et 2 *Timothée* 4, 3 qui abordent le problème du «faux» docteur.

37 CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates* V, 14, 98, 1 (GCS 52, p. 390, SC 278).

tous les moyens de se saisir des premières places, celles de ceux qui sont appelés prêtres. Cependant, certains ne sont même pas satisfaits de cette situation, et mettent tout en branle pour être appelés évêques par les hommes— ce qui signifie Rabbi³⁸.

Toutefois, de cette observation, Origène ne tire nullement la conclusion que les ministères ecclésiastiques contreviennent dans leur principe au commandement de Jésus. Bien au contraire, Origène comprend les ministères dans l'Église comme une participation au Christ et à son œuvre, laquelle est fondée dans le baptême :

Lorsque quelqu'un [...] a reçu « l'esprit de filiation », si bien que l'on dit de lui qu'il [...] est né de Dieu, lorsqu'il dit : « Notre Père, qui es aux cieux », et proclame la parole divine, il ne se présente en aucun cas de manière à être appelé maître, car il sait bien que le Christ est en lui [...]; mais il se reconnaît lui-même comme serviteur selon le commandement du Christ qui stipule : « Celui qui, parmi vous, est le plus grand, qu'il soit le serviteur de tous ». Oui, le Christ lui-même, bien qu'il fût réellement le maître, se reconnaissait comme serviteur, lorsqu'il disait : « Mais moi, je suis au milieu de vous, non pas comme celui qui est à table, mais comme celui qui sert » (*Luc 22, 27*³⁹).

Thème

Les commentaires patristiques de *Matthieu 23, 9* insistent avant tout sur la signification du titre de Dieu, « Père », pour la compréhension chrétienne de l'homme baptisé qui, par sa communion avec le Christ, participe à sa relation filiale au Père. L'horizon théologique de ce passage ouvre un espace qui permet de se libérer des discussions stériles sur les structures ecclésiastiques et, en revanche, de porter notre regard sur la splendeur de l'image chrétienne de l'homme.

(Traduit de l'allemand par Philippe Saudraix. Titre original: « Nennt niemanden auf Erden euren Vater! – Mt 23,9 und das christliche Gottes- und Menschenbild »)

Dr. Justina Metzdorf, bénédictine de l'abbaye Mariendonk (à Grefrath, Allemagne), enseigne l'exégèse du Nouveau Testament à la Hochschule für katholische Theologie de Cologne; dernière publication: Das Matthäusevangelium, Kapitel 19-21 in Novum Testamentum Patristicum, t. 6, Vandenhoeck & Ruprecht, 2020.

38 ORIGÈNE, *Commentaire sur Mt 12* (GCS 38, p. 22 sq.).

39 ORIGÈNE, *ibid.*: voir également 10 (GCS 38, p. 18).

Paternité de Dieu et initiative divine – *Le logos kénotique et l’alliance*



Philippe
Capelle-Dumont

Nous croyons en Dieu le Père
qui a puissance sur le tout (*eis hēna theōn patēra pantokrātora*),
qui a fait le ciel et la terre, le tout visible et invisible.

Symbole de Nicée-Constantinople

L’idée de paternité divine trouve dans la tradition chrétienne une figure inédite d’accomplissement. Si elle s’articule, dans les deux « Symboles de la foi » – *des Apôtres* et de *Nicée-Constantinople* –, à celles de « toute-puissance » et de création », elle en bouleverse les significations antérieurement formées, ouvrant à une intelligence inouïe du mystère divin.

Son concept se trouve en effet attesté au sein de plusieurs religions anciennes du Proche-Orient ou de l’Extrême-Orient tel le Bouddhisme¹. Dans le *Timée* de Platon, en résonance avec les traditions religieuses de la Grèce, la paternité divine est associée à l’idée de « fabricant », d’auteur de l’univers: « « Auteur et père du tout » (*poiētēn kai patēra toude tou pantos*) (28c); « Artisan-démiurge, père des œuvres » (*dēmiourgōs patēr te ergōn*) (41a).

Présente dans l’Ancien Testament avec ses 14 occurrences, de façon moindre dans les Écrits de Qumran (voir notamment l’hymne IX, 29-36), consolidée dans la pensée rabbinique en raison de l’influence chrétienne naissante, la figure de Dieu-Père se décline dans le Nouveau Testament à proportion de ses 241 occurrences, dont plus de la moitié dans les écrits johanniques. Cette dernière donnée quantitative saisissante n’est cependant que l’indicateur d’une prise de position théologique fondatrice à laquelle le destin du christianisme est entièrement lié.

1. « Sur le tout, la puissance du Père ». *Pater Pantokrātōr*

Dieu le Père engendre et crée.

Dès le II^e siècle, Justin, premier philosophe converti au christianisme, s’en fait précocement l’écho en réunissant dans l’idée de paternité divine les deux thèmes de la génération et de la création :

1 « Le Grand Brahma, le Conquérant, l’Inconsidéré, le Tout-Voyant, le Tout-Puissant, le Seigneur Souverain, le Créateur, le Chef, le Normateur et le Souverain, le Père de tous ceux qui

ont été et seront », Kevatta (Kevaddha) Sutta: À Kevatta, *Digha Nikaya 11* du Canon Pali (traduction française du Pali par Thanissaro Bhikkhu, 1997). Access to insight (BCBS Edition), 2013.

Le Père du tout (*pántōn patri*), qui est inengendré (*agennētōn*) n'a pas de nom qui lui soit imposé, car recevoir un nom suppose quelqu'un de plus ancien qui donne ce nom. Ces mots : Père (*patēr*), Dieu (*theós*), Créateur/Constructeur (*ktístēs*), Seigneur (*kúrios*), Maître (*Despótēs*) ne sont pas des noms mais des désignations tirées de ses bienfaits (*eupoión*) et de ses œuvres (*érgōn*). Quant au Fils, le seul qui soit proprement appelé "Fils", le Verbe existant avec lui et engendré par lui avant les créatures, quand au commencement, il créa et ordonna par lui l'univers².

Ainsi que le formalisera conséquemment Origène³, la paternité de Dieu n'est pas un accident ou une simple modalité de sa toute-puissance initiatrice, elle la précède et l'irradie de son énergie propre. Non plus, elle ne saurait être seulement tenue pour l'expression de sa relation aux créatures : le Père est celui du Fils engendré non pas créé (*gennēthénta, ou poiēthénta; genitum, non factum*). Aussi n'est-ce point la Création qui « fait » la paternité de Dieu, mais l'inverse : la paternité de Dieu « fait » la Création en vertu d'une initiative qui lui est propre.

Elle ne pouvait donc être en christianisme une simple convenance lexicale optionnelle ; elle désigne ce qui ne convient qu'à l'Éternel, dans une exclusivité que le Fils a révélée : « N'appellez personne votre Père sur la terre car vous n'en avez qu'un, le Père céleste » (*Matthieu 23, 9*). Non moins cependant devenait-elle une paternité partagée avec les disciples : « Quand vous priez, dites : Père » (*Luc 11,2*), « Notre Père » (*Matthieu 6,9*). Dieu est appelé Père non seulement par son Fils unique (*monogénē, le monogène, unigénitum*) mais aussi, fraternellement, par les disciples. La Paternité éternelle de l'engendrement a été révélée dans la médiation du Christ (« par qui tout a été fait » *per quem omnia facta sunt*) à même la Paternité créatrice et toute puissante.

Assurément l'expression « Dieu tout-puissant » (*Theòs pantokrátōr*) est-elle la plus fréquemment utilisée dans la période patristique d'avant le IV^e siècle, précédant le Concile de Nicée. Mais l'association de la titulature paternelle dont elle deviendra l'objet dans les Symboles de la foi, relève d'un double rapport, d'une part - de façon essentielle - au Nouveau testament et aux formules baptismales trinitaires, d'autre part au legs sémantique du grec « Pantokrátōr ».

2 SAINT JUSTIN, *Seconde apologie*, 6,1, éd. Wartelle, trad. modifiée, *Études augustinienne*, 1987, p. 205.

3 « Celui qui attribue un commencement à la Parole de Dieu et à la Sagesse de Dieu, ne bafoue-t-il pas davantage encore de façon impie le Père inengendré,

en lui refusant d'avoir toujours été père, d'avoir engendré une Parole et eu une Sagesse dans tous les temps et siècles antérieurs, de quelque façon qu'on puisse les nommer ? », ORIGÈNE, *De Principiis*, I, 2, 3, Sources Chrétiennes, Cerf, 252, 116-117.

Ce vocable est de fait déjà présent dans nombre de récits de la mythologie grecque, y désignant notamment Jupiter comme « Souverain du monde ». Il avait été mobilisé dans la *Septante* pour rendre plusieurs désignations bibliques, tels « El Shaddaï » tirée du livre de la *Genèse* 17,1 ; 35,11 (traduit hypothétiquement par « Dieu montagnard » ou « Dieu protecteur », voire « le Très-haut »), ou encore « Yahvé sabbaôth » tiré des livres prophétiques (indûment traduit par « Dieu des armées »). Moyennant quoi, il entraînait une possible inflexion du sens biblique, en faveur d’un Dieu « Maître du monde ». C’est naturellement, en quelque sorte, que le Pantokrátôr, dans la formulation des deux *Credo*, fut associé par les premiers auteurs chrétiens, à l’acte paternel de la Création du monde. Il convenait en effet de déclarer le Dieu du salut non pas seulement comme père d’un groupe particulier mais comme initiateur de l’universel - ce dont le livre de l’*Apocalypse* fournit plusieurs attestations⁴. On retrouve significativement cette connexion « Toute-puissance - Création », chez Clément de Rome (I^{er} siècle) dans son *Épître aux Corinthiens*, chez Justin dans sa *Première Apologie*⁵, ainsi que dans l’*Ad Autolyicum* de Théophile d’Antioche (II^e siècle⁶). La formulation de celui-ci est particulièrement éloquente : « Tout-Puisant (*pantokrátôr*) parce que lui-même tient tout et embrasse tout⁷ ». En introduisant ici les deux verbes « *kratei* » (tient) puis « *emperiekhei* » (renferme, embrasse), Théophile décline le « Pantokrátôr » non point comme le souverain dominateur mais comme celui qui tout uniment *subvient* et *enveloppe*, accompagne activement et protège pleinement. En établissant le lien entre Création et amour, Irénée en donnera la clef principale : « Celui-ci est le Créateur : selon son amour, il est notre Père ; selon sa puissance, il est notre Seigneur ; selon sa sagesse, il est celui qui nous a faits et modelés⁸ ».

Philippe
Capelle-Dumont

La traduction latine de « pantokrátôr » par « omnipotens » a résulté d’un choix certes marqué par des versions anciennes, empreintes de la mythologie grecque, qualifiant de « maître de l’univers » chaque divinité romaine. Toutefois, le périmètre sémantique latin de « potens/posse » débordait celui du grec « kratôr/kratein » en direction du possible, surpassant alors celui de domination. Que Dieu « omnipotens » soit désormais compris comme capable de tout, i.e. comme maître du possible et de l’impossible, cela renvoyait pourtant davantage au vo-

4 Voir *Apocalypse* 16, 14 ; 19, 15 ; 1, 8 ; 4, 8 ; 11, 17 ; 15, 3 ; 16, 7 ; 19, 6 ; 21, 22.

5 Par exemple : « Le Dieu Père de l’univers (*patròs pantôn*) et Seigneur (*despôtou*) », JUSTIN, *Apologie en faveur des chrétiens adressée à Antonin*, dite *Première Apologie*, I, 12, 9.

6 « Père, parce qu’il est avant tout (*tà hólta*) ; démiurge et créateur (*poiētês*) parce qu’il a fait de rien toutes choses (*tôn hólôn*) ;

Très-Haut, parce qu’il est au-dessus de tout ce qui est », THÉOPHILE D’ANTIOCHE *Ad Autolyicum*, 1,4, *Trois livres à Autolyicus*, Sources Chrétiennes, Paris, éditions du Cerf, 1948, Vol. 20, 64.

7 *Ibidem*.

8 IRÉNÉE DE LYON, *Adversus haereses*, V, 17, 1 ; traduction française par A. Rousseau, *Contre les hérésies*, Paris, Cerf, 1991 (3^e éd.), p.69.

cable « pantodynamos » - dont l'usage se trouve attesté dans les livres grecs tardifs de l'Ancien testament (voire notamment le *Livre de la Sagesse* 7,23) ainsi que dans la littérature chrétienne du I^{er} siècle⁹. Cependant, la distinction instruite par saint Augustin, entre « omnipotens » et « omnitenens¹⁰ » (celui qui tient, conserve tout) – ce dernier étant à ses yeux plus conforme au « pantokratôr¹¹ » –, n'empêchera guère le succès du premier dans toute la patristique latine.

Mais une autre trajectoire spéculative, inspirée par le schème kénotique venait heurter la conception grecque qui solidarise la toute-puissance divine et son immutabilité. La nouveauté portée par le Père créateur se redoublait de la nouveauté portée et révélée par la kénose du Fils rédempteur.

2. Initiative et kénose

La nouveauté kénotique de Dieu bouleverse l'idée même de nouveauté.

Comme le faisait observer Hans Urs von Balthasar, l'une des difficultés théoriques majeures que les Pères de l'Église ont dû affronter concernait l'articulation entre la nouveauté de l'Incarnation et l'idée gréco-antique du « Dieu immuable¹² ». Une première réception de la question s'est focalisée sur l'idée d'humiliation délibérée : pour Athanase d'Alexandrie, mais aussi pour saint Augustin, Dieu, en s'incarnant, n'a pas connu un accroissement de son être mais, prenant la forme d'esclave, il s'est abaissé : l'événement d'Incarnation comme geste kénotique.

Cette affirmation pouvait-elle se concilier celle de l'immutabilité de Dieu ? La réponse d'Hilaire de Poitiers fut lumineuse : « Celui qui porte la marque de la forme de Dieu, doit nécessairement porter en lui l'image entière de la divinité. C'est la raison pour laquelle l'Apôtre nous présente celui que Dieu a marqué de son sceau comme demeurant dans la forme de Dieu¹³ ». Dit autrement, tout de Dieu se produit en vertu de la liberté souveraine de Dieu. Dieu est tellement Dieu qu'il

9 Voir CLÉMENT D'ALEXANDRIE, à propos du Pseudo-Tertullien, *Eclogae Propheticae* 26, éd. Otto Stählin, Série : *Die griechischen christlichen Schriftsteller*, t. 17, Leipzig, Hinrich, p.144.

10 Terme attesté antérieurement chez TERTULLIEN, *Carmen adversus Marcionem*, 5,9,5, Patrologie latine, T. 2, 1089 a.

11 Voir SAINT AUGUSTIN, *In Johannis evangelium*, 106, 5, éd. Willems, *Corpus Christianorum*, t. 36, p. 611 ss ; Ed. fran-

çaise de M.-F. Berrouard, *Homélies sur l'évangile de Jean*, Bibliothèque augustiniennne T. 75, Institut d'études augustiniennes Paris, 2003, p.90-92.

12 Hans Urs von BALTHASAR, *Pâques le mystère*, Paris, éditions du Cerf 1981. Nous suivons ici plusieurs de ses observations.

13 HILAIRE DE POITIERS, *De Trinitate*, Livre VIII, 45 ; édition A. Martin : *La Trinité, le Fils de Dieu*, Paris, DDB 1981, p.158-159.

peut, en vertu de sa seule initiative, renoncer à tous ses attributs. Ainsi était préservé le concept d’immuabilité alors même qu’était pleinement honorée la nouveauté de l’Incarnation.

Dieu a donc pris une initiative à l’égard des humains dont la clef n’est pas la souveraineté abstraite mais la bonté intrinsèque que traduit la kénose. Origène écrivait ainsi :

On doit oser dire que la bonté du Christ apparaît plus grande et plus divine et vraiment à l’image du Père, quand il s’humilie dans l’obéissance jusqu’à la mort [...]; elle apparaît mieux de cette façon que s’il avait tenu pour un bien inaliénable son égalité avec Dieu et s’il s’était refusé à devenir esclave pour le salut du monde¹⁴.

Thomas d’Aquin prolongera ; les données de l’Écriture lui apparaissent à cet égard sans équivoque par son insistance sur le lien entre la libre décision du Christ et sa condition d’humble serviteur¹⁵.

Ces quelques références suffisent à en attester la longue mémoire théorique : la tradition ecclésiale n’a pas cantonné la kénose à la seule humanité de Jésus mais l’a placée dans l’acte divin qui l’envoie en mission. Le premier risque était toutefois de faire de la kénose un moment inscrit dans la logique des nécessités divines. Ainsi les kénoticiens du XIX^e siècle, G. Thomasius (1802-1875) et W. F. Gess (1819-1891), qui ont pris en charge cette question sous influence hégélienne, ont porté le refus de l’immuabilité divine à sa plus extrême conséquence métaphysique. Certes, pour Thomasius, le Fils a kénotiquement abandonné les attributs relatifs à la Trinité économique – toute puissance, omniscience, omniprésence – mais a gardé les attributs absolus de la Trinité immanente – vérité, sainteté, amour – et ainsi conservé sa nature divine¹⁶. Mais Gess, en contestant l’affirmation chalcédonienne de la double essence de Jésus, disqualifiant ainsi la distinction entre attributs relatifs et attributs absolus en Dieu, a destitué le Logos divin de toutes les propriétés de Dieu jusqu’à sa conscience divine - le Verbe ne retrouvant celle-ci que progressivement, en prenant conscience de soi comme homme¹⁷.

Philippe
Capelle-Dumont

Les théologiens dits de la « Mort de Dieu » en ont renforcé le pli : Dieu en Jésus-Christ n’existe plus comme « transcendant » : se vidant de sa Seigneurie

14 ORIGÈNE, *In Johannem* I,32, Patrologie Grecque, XIV 85D.

15 THOMAS D’AQUIN, *Summa theologiae*, IIIa, 9. 14, a 1.

16 Gottfried THOMASIUS, *Christi Person und werk*, T. II, 1857. Cité dans Paul Henry art. « Kénose » *Dictionnaire de la*

Bible, Supplément, sous la direction de L. Pirot et de A. Robert, Paris, Letouzey, tome 5, 1957, p.139.

17 Wolfgang Friedrich GESS, *Die Lehre von der Person Christi* (1856), cité par P. Henry, *Ibid.*, p.140.

rie, Dieu n'a plus à être pensé comme Dieu : telle serait la kénose de Dieu. Comprendons : sa nouveauté kénotique culmine dans sa disparition¹⁸ !

Mais en rivant l'initiative divine de la Création au geste kénotique, c'est une alternative radicale qu'aura constituée à cet égard la thèse du théologien orthodoxe Boulgakov (1871-1944) : Dieu assume de toute éternité la responsabilité du succès de la Création et, en prévision du péché, assume éternellement la Croix – « La Croix du Christ est inscrite dans le monde depuis sa Création¹⁹ ». Boulgakov opérait ce redressement théologique en déployant la dimension principalement trinitaire de Dieu ; le Père, le Fils et l'Esprit sont engagés en plénitude dans le geste kénotique : le Père en tant qu'il envoie son Fils et le livre, le Fils qui se sacrifie, l'Esprit-Saint en tant qu'il est la force inspiratrice du devenir du monde. Que le monde créé ne parvienne point, dans le processus de son devenir, à recueillir la plénitude du Fils envoyé du Père, faisait signe vers l'humble puissance divine qui conditionne la kénose de l'Esprit²⁰.

3. Création et événement

Le logos kénotique accomplit l'histoire de la Création.

Thème

Dès la première patristique, l'idée de Création fut entendue à la fois comme événement de la Création originelle *ex nihilo* (en référence à 2 Maccabées 7, 28) et comme événement dans la Création, ce en vertu d'une intimité ontologique que donne à entendre la mission du Fils.

En effet, comme le soutient résolument Grégoire de Nysse, c'est le Christ qui inaugure la « nouvelle Création » : le cosmos devient, par l'incarnation rédemptrice, christocentrique. Venu de Dieu, Dieu lui-même fait homme, il est, en tant que rédempteur, au cœur de l'articulation entre Création et re-Création, là où l'homme se présente enfin à l'image de son Créateur : « En ce jour est créé aussi le véritable homme, celui qui est fait à l'image et à la ressemblance de Dieu. Tu vois quel monde ce jour inaugure, ce 'jour que fit le Seigneur' et dont le Prophète dit qu'il n'est ni un jour semblable aux autres jours, ni une nuit pareille aux autres nuits²¹ ». L'événement de re-Création qui intervient à même la Création, n'est donc pas seulement inscrit dans la suite événementielle de celle-ci, il en est, en vertu de la Résurrection, la clef eschatologique. C'est pourquoi

18 Voir par exemple Dorothee SÖLLE, *Politische theologie*, Kreuz-Verlag, Stuttgart, Berlin, 1971.

19 Serge BOULGAKOV, *Du Verbe incarné* (1933), Paris, Aubier, 1946, p.281.

20 *Id.* p.306

21 GRÉGOIRE DE NYSSE, *De tridui inter*

mortem et resurrectionem domini nostri Jesu, in *Le Christ pascal*, Paris, Migne, 1994, p.51. Voir à cet égard le commentaire de Jean DANIELOU, *Grégoire de Nysse et son milieu*, Cours polycopié (non daté) Institut catholique de Paris, p.141-156.

la nouvelle Création n’est ni totalement intelligible ni immédiatement abordable par le sujet humain rivé à sa condition pécheresse.

Pourtant, sur cet horizon eschatologique qui surpasse l’Histoire sans l’annihiler, l’Église fait davantage que diffuser le message chrétien, elle est, selon Grégoire, investie de la figure eschatologique de la re-Création à la manière dont elle porte la naissance de l’homme nouveau, un nouveau-né : « Ce nouveau-né est conçu par la foi ; la régénération due au baptême le conduit à la lumière ; l’Église est sa Mère, les enseignements sont le sein, le pain d’en-haut sa nourriture ; il mûrit dans la vie céleste, se marie et vit avec la sagesse²² ».

On en comprend l’audace que nombre de données factuelles, d’hier et d’aujourd’hui, contrarieraient aisément : pour Grégoire, c’est par la médiation ecclésiale inscrite dans la médiation christique de la Re-création, que Dieu « soutient » (*perikratei*) et « conserve » (*suntèrei*) la création dans l’être, parce qu’il « relie » (*sunèkhei*) le tout²³. Toute demande de réforme de/dans l’Église (*semper reformanda*) peut-elle s’exonérer de ce trait fondamental ? Saint Augustin lui-même a décliné l’événement *dans* la Création, par les deux notions solidaires de « omnificans » – qui traduit l’actualisation de la Création originelle du monde – et de l’« omnitenens » – au sens relevé plus haut, de « soutien du tout²⁴ ». Le monde créé n’est certes pas assigné à une programmation totalisante ; mais pas davantage à la liberté des seules improvisations ; il est investi d’une initiative qui, paradoxalement, ménage la distance de la créativité eschatologique divino-humaine.

Philippe
Capelle-Dumont

Ainsi peut être thématiquement, après le « moment » eschatologique du Christ, le statut de l’événement *dans* la Création, *i.e.* de la finitude historique et de ses potentialités. Par sa distinction fondamentale entre « distentio », « intentio » et « aversio », saint Augustin a homologué solidairement trois figures temporelles *dans* la Création ; comme temps discontinué (« temps » signifie « sécable »), comme visée résolue du Royaume de Dieu, et comme poids continu de la condition de pécheur²⁵. Selon un autre lexique, contre-distinguant l’esthète et l’éthicien du « religieux », Kierkegaard a conféré aux concepts d’« instant » et de « reprise » (mal rendu par « répétition ») une densité inouïe, à savoir la présence de l’éternel immémorial dans l’événement de la Création temporelle. L’instant en tant que reprise est « le concept de temporalité par où le temps interrompt constamment l’éternité et où l’éternité pénètre sans cesse le temps²⁶ » ; il est alors anticipation, il est marqué du sceau eschatologique.

22 *Id.* p. 49-50

23 GRÉGOIRE DE NYSSE, *Contre Euloge*, tome II, Sources chrétiennes, Cerf, 2010, p. 125-126.

24 SAINT AUGUSTIN, *Confessions*, XI,

13 ; *La Genèse au sens littéral*, IV, 12.

25 *Id.* *Confessions*, X-XI, 1

26 SØREN KIERKEGAARD, « Le Concept d’angoisse », *Cœuvres complètes*, Vol VII, Paris, L’Orante, 1973, p. 188.

Il conviendrait à ce stade – ce que le cadre de cette étude ne permet pas – d’interroger les concepts scientifiques formés dans l’ordre *cosmologique* et *biologique*, tels ceux d’ « émergence » et d’ « évolution », dès lors que l’événement se décline comme *initium*. Portons seulement une double attention à la logique de revendication transhumaniste aussi bien qu’à celle des « Gender studies » ou des déterminations bioéthiques qui brouillent en ces lieux les repères séculaires. Leur projet commun est ordonné sur un temps sans origine, sur une liberté initiatrice qui ne fait de contrat qu’avec le futur. Tel est le point. Le théologien rejoint ici le métaphysicien qui demande : quel est le statut d’une temporalité progressive où la puissance inspirante de l’héritage immémorial est reléguée ? Le transhumaniste, tout comme le théoricien du « Genre » ne congédient certes jamais entièrement le biologique, mais le tiennent pour un simple puits, une réserve où l’on « absorbe », sans rapport actif à l’antériorité mystérieuse, créatrice du possible.

4. L'événement de la Révélation

La Création est une révélation que met en lumière la Révélation de ce « Nom au-dessus de tout nom » par qui tout a été fait.

Thème

Dans *L'étoile de la Rédemption*, Franz Rosenzweig consacre tout un « Livre » à l’idée de Révélation comme alternative à l’idée de « totalité » hégélienne. Tel est le défi métaphysique assumé comme tel : comment ce qui se révèle, devenant manifeste, littéralement un phénomène, peut-il demeurer caché ? Réponse : « La Création n’est pas seulement Création du monde, c’est un événement qui se passe en lui-même en tant qu’il est caché²⁷ ».

Comprenons : la Création comme telle toujours déjà *révèle* ; mais cette révélation-*là* en appelle d’emblée une autre, afin que, contre la dilution de Dieu dans l’immanence du monde, se dise la facticité *irréductible* de la Révélation : « Pour recouvrer la ‘facticité’ de Dieu qui risquait de se perdre dans sa nature cachée, il ne faut pas en rester à sa première révélation dans une infinité d’actes créateurs ; là, Dieu menaçait de se perdre de nouveau derrière l’infinité de sa Création et, du fait même, de redevenir caché²⁸ ». Dieu, en créant, se manifestait mais il manifestait la relation mystérieusement cachée à sa puissance créatrice : « De la nuit de son obscurité, autre chose doit émerger que sa simple puissance créatrice, que quelque chose qui maintienne dans une visibilité la vaste infinité des actes créateurs de sa puissance ». Une autre Révélation est donc exigée pour que, d’une part, la Création puisse se révéler selon

27 Franz ROSENZWEIG, *L'étoile de la rédemption* Traduction française par A. Derczanski et J.-L. Schlegel, Paris, Seuil, 1982, p.190.

28 *Id.*, p. 192.

son mode propre de révélation et que, d’autre part, la Révélation puisse se révéler en tant que telle : « Aussi la première Révélation, celle de la Création, réclame-t-elle l’irruption d’une « seconde Révélation, d’une Révélation qui ne soit rien que Révélation, d’une Révélation au sens plus strict du mot, ou plutôt : au sens le plus strict du mot²⁹ ».

L’enjeu est double : (a) assurer l’événementialité propre de la Révélation afin que soit préservée l’accessibilité à l’originaire de l’événementialité de la Création ; (b) en réciproque : préserver le phénomène de Révélation attestée par la Création pour que soit évitée toute dilution de la Révélation dans la magie et redonnée sa portée au « miracle authentique³⁰ ».

C’est contre Hegel que Rosenzweig a voulu redonner une dignité métaphysique aussi bien à la Création qu’à l’idée de Révélation, toutes deux menacées par leur confusion. Mais c’est contre l’idée de Création que le « second Heidegger » a développé sa pensée de l’événement. À ses yeux, que Dieu soit créateur du ciel et de la terre, n’était pas à proprement parler une « Révélation » de Dieu, mais une explication des étants ; autrement dit, la théologie serait restée prisonnière du schème grec de la production³¹. Non sans lointaine influence luthérienne, il aura ainsi refoulé l’idée que la Création puisse relever de l’authentique événementialité de l’« Ereignis » i.e. à la fois comme surgissement, déploiement, survenance, avenance³². Mais Heidegger a voulu ignorer le surcroît de foisonnement, réel et possible, d’impliqué dans l’idée de Création divine, paternelle, christique et spirituelle. ... Une création, dont le triple caractère inaugural, décisionnel et eschatologique l’éloigne tant de l’idée grecque de production que du concept néoplatonicien d’émanation. L’en-

Philippe
Capelle-Dumont

29 *Ibid.*

30 *Id.* p. 132

31 « La théorie catholique de la création [...] a une certaine tendance à rationaliser. Quand, ce faisant, elle se réfère à Aristote, cela n’est pas seulement faux mais avant tout surérogatoire », Martin HEIDEGGER, « Exercice de lecture », Texte inédit, tiré d’un résumé des *Protocoles du semestre d’hiver 1950-51*, traduction française par J. Beaufret in *Heidegger et la question de Dieu*, Paris, Grasset, 1980, p.333.

32 Martin HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie Vom Ereignis*, (1936-38) ; traduction française par Fr. Fédier : *Apports à la philosophie. De l’avenance*, Paris, Gallimard, 2013.

C’est au titre d’une pensée de l’événement inspirée par le second Heidegger que J.-L. Nancy a estimé devoir instruire un refus théorique de la Création biblique. Son motif : l’alternative radicale des termes « ex

nihilo » et « Dieu ». Comprendons : ou bien il s’agit du Dieu qui crée, alors le monde ne surgit pas de « rien » ; ou bien il s’agit effectivement d’un monde *ex nihilo*, alors c’est l’athéisme qui s’impose. Afin d’être pleinement honorée comme événement du monde, la Création impliquerait ainsi sa dé-théologisation. L’argument a séduit. Il néglige cependant cette donnée essentielle ; (a) dans la tradition de l’*ex nihilo*, il est une séquence précisément codée qui permet à saint Augustin, son premier grand théoricien, de récuser, à propos du monde, l’idée d’« engendrement » – voir la *Cité de Dieu*. En sollicitant le lexique de l’*initium* de l’*incipere* (entreprendre), il insiste sur le caractère de nouveauté radicale de la Création inscrite dans le dessein éternel de Dieu. La notion d’*ex nihilo* renvoie en effet à celle d’une différenciation : logique kénotique du don paternel, d’où s’entend, en alliance, la création même du temps.

jeu : l'irréductibilité de la paternité créatrice qui, par amour, crée un autre que soi, capable d'acquiescer et pro-crée, mais aussi de nier et détruire.

Toutefois, l'irréductibilité de la Création reste encore indéterminée tant que la distinction entre la cosmologie et l'anthropologie n'est pas intégrée dans son concept. En effet, la Création est celle d'un monde et, de façon non moins irréductible, celle du sujet humain. Or, seule la créature humaine est dite bibliquement à l'image et la ressemblance du Créateur, non pas seulement conçue comme un « vivant miroir de l'univers » (Leibniz). C'est pourquoi l'événementialité de la Création se dédouble : mondaine et humaine - le monde offert à l'humain et l'humain invité à le nommer (*Genèse 2,19ss*). Son intelligibilité requiert ainsi la mise en mémoire de l'« alliance ».

5. Création et alliance

Le logos kénotique est au cœur du mystère de l'alliance.

Nous en venons à l'élément ultime dans lequel est révélé et reçu le mystère de la paternité initiatrice de Dieu. L'alliance, en effet, est la donnée principielle et du judaïsme et du christianisme. Elle ne forme pas seulement un thème biblique ou le simple fil conducteur d'événements canoniquement privilégiés. Elle traduit la relation fondatrice entre Dieu et son peuple, mais aussi l'appel kénotique du Père maintes fois réitéré et définitivement scellé en Jésus le Messie.

Thème

Le thème de l'alliance est certes présent et largement sollicité dans le Proche-Orient ancien dès le III^e millénaire avant JC, en tant que phénomène politico-diplomatique³³ ; elle exprime alors la modalité de règlement des relations entre groupes humains, peuples, pays, royaumes, souverains ou vassaux : rapports d'égalité ou de domination, institués et parfois ritualisés, toujours garantis par des divinités-témoins. Or, la reprise de l'alliance dans le monde hébraïque fut non point d'abord ni essentiellement politique mais centralement « théologique » : Dieu n'est plus le simple témoin des alliances humaines, il en est l'initiateur, le partenaire, l'acteur. Il est exact que les premiers écrits des Hébreux conçoivent leur union avec Dieu sans recourir à la notion de « berith », à travers des bénédictions patriarcales, des rites nationaux (des lévites et des aaronides) et à l'élection d'une dynastie. La première alliance « berith » est abrahamique ; dans la Torah, elle se formule d'abord par l'élection d'un roi de Juda³⁴, héritier des promesses divines faites à Abraham, ensuite dans l'accord selon lequel, par la médiation de Moïse, le peuple s'engage à observer les com-

33 Nous nous permettons de renvoyer à ce sujet au tome I de notre *Principe d'alliance : Phénoménologie de l'alliance*, Paris, Hermann, 2021, § 2.

34 Voir *Genèse 49,8ss*.

mandements divins. C’est dans le Livre du *Deutéronome* que l’alliance-berith est présentée comme un don gratuit fait à son peuple ainsi élu.

Ainsi, la mise en jeu biblique de l’alliance est foncièrement duelle, traduisant l’initiative divine qui comme telle se dédouble. Elle résulte d’abord de ce que Dieu, dans la libre souveraineté de son amour abondant, décide d’instaurer. Aussi trouve-t-on principalement dans *Genèse* 6, 18 ; 9,9.11.17 ; 17,7.19.21 (de façon moindre dans *Exode*) la formule de l’hébreu : « heqim berith » qui signifie « établir une alliance ». Cette ‘première’ alliance initie un nouveau monde, crée une nouvelle terre. Mais, dans les textes deutéronomistes, une autre formule : « karat berith » qui se traduit par « conclure une alliance » exprime une autre écriture de l’alliance, résultant de ce que Dieu et le peuple *décident* en signatures distinctes. Cette ‘seconde’ alliance initie une nouvelle création, expression ultime de la kénose divine mais, ce faisant, elle déplie le caractère principalement kénotique de l’établissement divin de l’alliance. De là seulement peuvent s’entendre ces mots sagement provocateurs de Levinas : « C’est certainement une grande gloire pour le créateur que d’avoir mis sur pied un être capable d’athéisme, un être qui, sans avoir été *causa sui*, a le regard et la parole indépendants et est chez soi³⁵ ». Liberté native du sujet qui résiste à toute annexion et s’instaure selon l’originnaire mystérieux du don parfait de l’alliance.

Philippe
Capelle-Dumont

Alliance noachique de l’ordre cosmique, alliance abrahamique de l’ordre croyant, alliance mosaïque de l’ordre normatif et alliance christique du salut universel dans la mort/résurrection : alliance « nouvelle et éternelle ». L’alliance divine est ainsi constitutive des ensembles cosmique et humain où Dieu, deux fois, *révèle* et *se révèle* : et dans la Création et dans le procès de Révélation rédemptrice du Nom au-dessus de tout nom (*Philippiens* 2, 9). Loin de référer à une détermination régionale, décorative ou simplement métaphorique de l’Église, l’alliance lui est consubstantielle, liée à sa naissance, à son existence, à sa propre initiative.

Conséquence. Le Nom de « Dieu » tel que le christianisme le décline ne s’exonère jamais de ce que la paternité initiatrice ainsi révèle : elle offre à celui qu’elle engendre ou crée de quoi se mettre à distance de qui il (se) reçoit, ouvrant, par surcroît, à la reconnaissance d’un don plus grand encore. C’est donc bien en vertu de son statut d’indépendant que le sujet créé est, avant toute réponse explicite, un « répondant ».

Explication. On ne s’étonne guère de ce que le Dieu « créant » et « appelant » soit la condition effective du « Me voici » (*Hi Nemi*), l’accusatif de la réponse humaine, ce à mille lieues du « Je viens » fièrement assertif.

35 Emmanuel LEVINAS, *Totalité et infinité*. Essai sur l’extériorité, La Haye / Boston / Londres, M. Nijhoff, éd. 1980, p.30.

Mais en tant que « répondant », il honore l'image de son Créateur, lequel toujours déjà *répond* autant qu'il *appelle*. Voici donc le grand mystère de l'alliance kénotique dont le texte biblique fournit l'indice. Dans *Esaië* 52, 6, on lit en effet : « Dès lors, dit Dieu, mon peuple va savoir quel est mon Nom ; dès lors, de ce jour, il va savoir que je suis celui-là même qui affirme : 'Me voici' (*Hi Neni*³⁶) ». Traumatisme par excellence : le Nom de Dieu est riche non seulement du « Je suis » (*Exode* 3,14 ; *Jean*, 8,58), mais aussi, en tension harmonieuse avec elle, du « Me voici » de sa réponse éternelle. Pauvre sujet humain, je réponds au *tout-autre* divin qui me répond en se signant sur la Croix de son *altération* éternellement aimante. Telle est, par la kénose du Père, du Fils et de l'Esprit - le logos kénotique, la révélation inouïe de l'alliance créatrice et rédemptrice.

Après la Pentecôte, ce traumatisme s'accroît : « L'Esprit saint et nous-mêmes avons en effet décidé », écrivent audacieusement les Apôtres et les Anciens (*Actes* 15, 28). L'alliance de la décision divino-humaine forme ainsi la structure fondamentale de la mission apostolique, d'une mission kénotiquement *confiée* dans l'Esprit et, à ce compte, *co-initiatrice* du temps de l'Esprit vivifiant : « Celui qui croit en moi fera les mêmes œuvres (*érga*) que moi ; il en fera même de plus grandes (*meízona*) » (*Jean* 14, 12).

Thème

Le Père Philippe Capelle-Dumont, né en 1954, ancien vicaire épiscopal du diocèse de Beauvais, docteur en philosophie (Sorbonne) et docteur HDR en théologie (Strasbourg) est doyen honoraire de la faculté de philosophie de l'Institut catholique de Paris et professeur titulaire à l'université de Strasbourg où il dirige la Revue des sciences religieuses. Président d'honneur de l'Académie catholique de France, chercheur associé à l'université de Paris-Sorbonne, directeur de la collection « Philosophie & Théologie » aux éditions du Cerf, il est l'auteur d'une quarantaine d'ouvrages dont certains sont traduits en plusieurs langues.

Dieu le Père, Dieu unique – Quelques jalons patristiques sur *Jean 17, 3*



Paul
Mattei

Le travail portera sur un verset de l'évangile de *Jean* (17, 3) tel qu'expliqué dans la patristique. Pourquoi *Jean 17, 3* ? Avant de répondre, trois préalables.

D'abord, le texte grec, latin et français du verset :

Αὕτη δέ ἐστιν ἡ αἰώνιος ζωή, ἵνα γινώσκωσίν σε τὸν μόνον ἀληθινὸν θεόν, καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν χριστόν.

Hæc est autem uita æterna: ut cognoscant te, solum Deum uerum, et quem misisti Iesum Christum (Vulgate; les textes vieux latins ne comportent pas de variante significative¹).

La vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi, le seul vrai Dieu et celui que tu as envoyé, Jésus Christ (TOB).

Ensuite, sa situation dans l'Évangile johannique. Il appartient à la grande prière sacerdotale qui clôt les discours d'adieu que cet Évangile prête à Jésus lors de la Cène.

Enfin, une première paraphrase, pour fixer les points saillants. À prendre le verset *sicuti est*, il institue, ou laisse entendre, un rapport complexe entre le Père et Jésus Christ :

- Il fait du Père le *seul vrai Dieu* ;
- Il distingue de lui Jésus Christ comme son *envoyé* dont l'éventuelle origine supra-humaine n'est pas mentionnée ;
- Dans le même temps, d'une part il place Jésus Christ à côté du Père ; d'autre part il affirme que la vie éternelle est la connaissance conjointe du seul vrai Dieu et de Jésus Christ.

1 Les textes vieux latins (VL) sont les traductions latines antérieures à la Vulgate de Jérôme (NdE).

Sur les VL de *Jean 17, 3*, indications très succinctes mais suffisantes dans : R. BRAUN, *Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, seconde éd. revue et augmentée, Paris 1977 (Coll. des Études augustiniennes.

Série Antiquité - 70), p. 67, n. 3. Il observe que *monon* y est rendu quasiment toujours par *solum* – excepté dans le *codex Vercellensis* (IV^e s.), qui porte *unum* ; il n'a pas vu que cette dernière leçon est celle de Novatien ; quant à *unicum* qui se lit dans Tertullien, *Prax.* 3, 1, je jugerais qu'il ne l'a employé que pour mieux faire ressortir l'opinion de ses adversaires.

Sur ce socle, l'orientation du présent article. J'écarte toute investigation sur la signification du verset dans la christologie johannique telle que les exégètes modernes la décrivent. On n'oubliera pas deux traits, cependant.

Premier trait. Il y a dans ce verset comme l'énoncé d'une règle de foi. On y retrouve un écho de toute la christologie johannique – à savoir une christologie fonctionnelle, ainsi que le prouve l'emploi du verbe « envoyer » (*pempein*), si important chez Jean, mais aussi, au-delà, une christologie qui dit quelque chose du rapport de Jésus Christ à Dieu : Jésus est « celui en qui Dieu se fait connaître parce qu'il est en Lui² ».

Second trait. Il convient de pointer d'emblée, *in abstracto*, les difficultés particulières que ce verset était susceptible de soulever dans une doctrine trinitaire ou une christologie patristiques dominées, du moins à partir d'une certaine époque, par les notions « statiques » de nature (essence ; substance) et de personne.

L'orientation étant ainsi balisée, passons maintenant à la problématique et aux enjeux. Quant à la problématique : si le Père est le Dieu unique, comment situer Jésus par rapport lui ? Quant aux enjeux : poser la question comme il vient d'être fait, c'est s'interroger sur le paradoxe du monothéisme chrétien tel qu'éclairé par les Pères, dans la, ou les, perspective (s) qui furent propres à chacun – enjeux à la fois historiques et actuels.

Thème

Un mot sur les auteurs que je me propose d'étudier. Par la force des choses je choisirai un échantillon, et mon choix, sans être subjectif ni arbitraire, sera conditionné par mes recherches antérieures. J'insisterai plus sur les Latins que sur les Grecs, et je ferai une part belle à des écrivains, spécialement anténicéens³, d'habitude laissés en retrait⁴ ; les Grecs serviront, avant tout, de points de comparaison. D'où les lacunes, assumées⁵ : je ne poserai que des jalons dont je juge qu'ils permettront de saisir l'essentiel, sans biais et sans caricature.

J'entends tirer des lignes ou, si l'on veut, dégager des constantes. Sans présupposer que l'exégèse des Pères sur Jean 17, 3 se déploie d'une manière homogène. Je serai attentif à déterminer la visée propre de chacun des auteurs. Car je tiens que, sur l'interprétation surtout d'un unique verset, il faut renoncer à l'idée d'un « développement » organique de la doctrine.

2 Voir note complémentaire p. 85.

3 Antérieurs au Concile de Nicée (325) – Nde.

4 Je veux parler de Cyprien et Novatien, mais aussi d'Ambroise dont, jusqu'il y a peu, il était de bon ton de tenir l'œuvre dogmatique, en matière de doctrine

trinitaire et de christologie, pour pure répétition de ce qu'avaient trouvé, avant lui, les Grecs ...

5 Je pense à Didyme l'Aveugle et aux Cappadociens. Mais, vu le parti rédactionnel adopté, un Athanase, si l'on me passe ce mot cavalier, suffisait.

Voici, en conséquence, la sélection retenue. Parmi les Grecs : après un aperçu sur le I^{er} s., coup d'œil sur deux « orthodoxes » (Origène et Athanase) et un « arien » (Eunome). Parmi les Latins : Tertullien, Cyrilien, Novatien, Hilaire de Poitiers, Ambroise, Augustin⁶.

Comment procéder ? À l'approche analytique succédera une approche synthétique.

La première avancera auteur par auteur, dans une histoire bipartite (avant et après Nicée) : suite de sondages ou, si l'on veut, de *membra disiecta*. L'organisation chronologique essaiera d'atténuer l'impression de fragmentation – sans pour autant donner l'illusion d'un déroulement d'une seule coulée. Telle quelle, vu ses limites démonstratives, l'analyse devra être « ressaisie » dans une synthèse.

Celle-ci comportera deux paliers logiquement liés mais traités chacun, pour l'essentiel, selon une méthode propre, ces méthodes étant à la fois différenciées et complémentaires : (1) *Jean 17, 3* comme « lieu » du couple « distinction / unité » (portée dégagée en remplaçant *Jean 17, 3* dans une série de versets cardinaux) ; (2) *Jean 17, 3* comme « lieu » du couple « unité / unicité » (portée dégagée en étudiant l'articulation des éléments du couple, au terme d'une enquête sur le vocabulaire et sur la théologie qui le sous-tendent). Le but sera de tirer au clair ce que la patristique, d'une façon dont, je le répète, il ne faut pas préjuger qu'elle fut unanime, entend par *Dieu unique*.

Paul
Mattei

1. Les auteurs. Approche analytique. Avant Nicée

1.1 Les Grecs⁷

a) Premiers pas

Jean 17, 3 n'est à peu près pas utilisé, si je me fie à *Bibl. Pat.* I, par les écrivains du I^{er} siècle. Rien dans Justin (mais Justin connaissait-il l'*Évangile de Jean*⁸ ?), ni non plus dans Irénée. Une allusion partielle,

6 Dans ce qui suit, je renvoie aux collections patristiques connues (par exemple *Corpus Scriptorum Christianorum Latinorum*, Turnhout, Belgique, depuis 1953 [CSCL]). Avec une mention spéciale pour les deux séries françaises que sont les *Sources chrétiennes* (SC) et la *Bibliothèque Augustinienne* (BA).- Comme on le verra, mes relevés s'appuient sur les matériaux collectés dans la série *Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*, Strasbourg puis Lyon, depuis 1975 (*Bibl. Pat.*).

7 Sur les questions que pose la doctrine trinitaire et la christologie des Grecs avant Nicée (en particulier sur le monarchianisme et l'adoptianisme), voir M. SIMONETTI, *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, Rome 1993 (recueil d'articles).

8 Les critiques répondent souvent par la négative à cette question. Opinion contraire dans M. FÉDOU, « La doctrine du Logos chez Justin : enjeux philosophiques et théologiques », *Kentron* 25, 2009, p. 145-158 (accessible en ligne).

et peu caractérisée, chez Théophile d'Antioche, dans une citation qu'il fait des *Oracles Sibyllins*, et pour en tirer argument en faveur de l'unicité du Dieu chrétien (« un seul Dieu », *Ad Autol.* 2, 36) : allusion, néanmoins, peut-être intéressante dans la mesure où elle suggère que, vers 180, la mention de Jésus Christ en *Jean* 17, 3 ne faisait pas obstacle à l'utilisation du verset comme attestant l'unicité⁹.

Chez les Grecs, il faut attendre Clément d'Alexandrie pour que *Jean* 17, 3 soit cité (*Quis diues* 7, 1.3 ; *Strom.* 5, 10, 63, 8). Mais là encore il est question de la connaissance du Dieu unique, et Jésus Christ n'est pas nommé.

b) Origène¹⁰

Les références, dans toute son œuvre, sont assez nombreuses. Je me cantonne à celles qui se lisent dans le *Comm. à la Lettre aux Romains* : 2, 5, 10, 23.24*.25* ; 3, 1, 13 ; 6, 5, 9 ; 8, 2, 1¹¹. Deux traits principaux en ressortent : l'envoyé est désigné comme le Fils ; le Christ donne la connaissance et la vie parce qu'il est lui-même lumière et vie (en 6, 5, 9, *Jean* 17, 3 éclairé par le rapprochement avec *Jean* 14, 6 « Moi, je suis le Chemin, etc. »).

Ce qui signifie que, d'un côté, quant à la forme théologique, on passe d'une théologie des missions à une théologie des substances et que, quant au fond de la pensée, il est simultanément stipulé que le Christ est Dieu puisque, comme Dieu, ou plutôt sur mandat de Dieu, il donne la connaissance et la vie et qu'il est distinct de Dieu en tant que Fils. Donc unicité d'une côté, unité et distinction à la fois de l'autre. Ce qui n'est pas explicité ici, c'est que le Dieu un et unique est proprement le Père, parce que le Père est *fons divinitatis* et qu'il a un Fils réel, issu de lui¹².

Thème

1.2 Les Latins

a) Tertullien¹³

Jean 17, 3 est chez lui rarissime. Selon *Bibl. Pat.* II, une réminiscence en *Prax.* 25, 2 de *Jean* 17, 1-11 : mais il ne s'agit à la vérité que d'un souvenir de *Jean* 17, 1.11 (voir CSCL *ad loc.*) et *Jean* 17, 3 est ignoré. Seul *Prax.* 3, 1 est à retenir :

9 À vrai dire, *Bibl. Pat.* I renvoie aussi à Clément de Rome, *Cor.* 59, 3 ; de même A. JAUBERT, éd. SC, *ad loc.* Pâle, et passe-partout, référence à l'unicité, et surtout, complexité du rapport de Clément à la littérature johannique (voir SC, cit., p. 53-56).

10 Directement utile à notre propos, au milieu d'une littérature immense, le livre peu cité de H. CROUZEL, *Origène et Plotin. Comparaisons doctrinales*, Paris 1991

(coll. « Croire et savoir », 17).

11 À en juger d'après *Bibl. Pat.* III, *Jean* 17, 3 se rencontre dans un nombre notable d'œuvres d'Origène, mais, à l'exception du *Comm. in Rom.*, très peu souvent dans chacune d'entre elles, y compris le grand *Comm. in Ioh* (voir n. suiv.). [L* marque les allusions.]

12 Voir note complémentaire p. 85.

13 Voir note complémentaire p. 85.

Tous les gens simples, pour ne pas les appeler gens sans réflexion et ignorants, qui toujours forment la majorité des croyants, ne comprenant pas, puisque la règle de foi elle-même fait passer des multiples dieux du siècle au Dieu unique et véritable, qu'il faut croire que ce Dieu est certes unique, mais avec son économie, prennent peur, parce qu'ils présument qu'économie signifie nombre et disposition de la Trinité, division de l'unité, alors que l'unité, faisant découler d'elle-même la Trinité, n'est pas détruite, mais organisée, par elle. Ainsi ils vont criaillant que nous prêchons deux et trois dieux, tandis qu'ils se prétendent, eux, les adorateurs d'un seul Dieu, comme si l'unité irrationnellement concentrée ne faisait pas l'hérésie et la Trinité rationnellement déployée ne constituait pas la vérité¹⁴.

Dans ces lignes, qui forment la *propositio* (au sens rhétorique) de son discours, l'Africain s'en prend aux *idiotae* lesquels, stylés par les unitariens (Praxéas à Carthage), au nom de l'unicité du Dieu des chrétiens (*monarchia*) refusent l'*œconomia*, c'est-à-dire l'organisation interne de l'être divin : pour Tertullien le Dieu unique est trine. Il y a là une allusion latente à l'intégralité de Jean 17, 3 : car si seuls les mots « au Dieu unique et véritable » (*ad unicum et uerum deum*) font sans conteste référence à notre verset, le morceau ne se comprend bien que si Tertullien avait en tête la totalité de celui-ci, c'est-à-dire la mention de Jésus Christ à côté de Dieu.

Paul
Mattei

La pensée s'organise ainsi autour de trois concepts : unicité (sous forme adjective : *unicus, unus*), unité (*unitas*) et distinction (sommairement cernée, de manière indirecte mais positive, par le vocable *trinitas* et par le recours, négatif, au terme repoussoir *diuisio*). L'articulation de ces trois concepts constitue tout le problème. Pour l'instant, le Carthaginois ne va pas plus loin : la résolution du problème sera l'objet du traité entier ; mais l'allusion cursive à Jean 17, 3 permet de supposer dès ce moment que le principe d'unicité et d'unité est dans le Père en ce que celui-ci a un Fils, son parfait rejeton dont il est l'origine (et, à travers le Fils, un Esprit).

b) Dans le sillage de Tertullien

Les vues de Tertullien sur Jean 17, 3 se retrouvent chez ses deux héritiers immédiats, Cyprien de Carthage et Novatien de Rome. Comme, des deux, Cyprien est le moins spéculatif, et qu'il se rencontre chez Novatien des inflexions suggestives, je commencerai par Cyprien, bien que les écrits où celui-ci mentionne Jean 17, 3 soient postérieurs de plusieurs années au *De Trinitate* de Novatien¹⁵.

14 Texte latin en CSCL 2, 1954, p. 1161, l. 1-12, trad. P.M.

15 Le *De Trinitate* de Novatien fut rédigé dans la décennie 240 : voir MATTEI, art cité (*infra*, n. 17), p.162. Les traités de

Cyprien allégués ici datent de l'épiscopat de celui-ci (248-258) : voir L. DUQUENNE, *Chronologie des lettres de S. Cyprien. Le dossier de la persécution de Dèce*, Bruxelles 1954 (« Subsidia Hagiographica », n° 54).

• Cyprien¹⁶

L'évêque de Carthage cite à cinq reprises *Jean* 17, 3. Soit, dans l'ordre alphabétique des titres abrégés : *Dem.* 23 ; *Ep.* 73, 17, 1 ; *Fort.* 2 ; *Or.* 28 ; *Quir.* 2, 1 (donne les vv. 3-5).

Dem. 23 est le plus dépouillé des cinq : incluant *Jean* 17, 3 parmi d'autres versets, il affirme devant les païens, sans plus, que le salut ne s'obtient que par la foi au Dieu unique et en Jésus Christ. *Or.* 28 ne dit pas davantage ; on remarquera toutefois que *Jean* 17, 3 s'y trouve rapporté en même temps que *Deutéronome* 6, 5 tel que Jésus l'aurait invoqué d'après *Marc* 12, 29 : ce qui souligne la nécessité de la foi au Dieu unique, mais intégrant la foi en Jésus Christ, et insinue une compatibilité sans s'expliquer sur le comment de celle-ci. Le même appariement *Jean* 17, 3 / *Deutéronome* 6, 4 (*Marc* 12, 29) se constate en *Fort.* 2.

Les deux autres citations permettent d'aller plus loin. L'insertion du verset en *Quir.* 2, 1 sous le *titulus* : « Que le Christ est le Premier-né et que le même est la Sagesse de Dieu, lui par qui toutes choses ont été faites » laisse conjecturer ceci : l'unicité divine n'est pas blessée s'il est vrai que le Christ est Fils, Premier-né et Sagesse de Dieu – mais là non plus le *comment* du fait n'est pas explicité, le genre littéraire des *Testimonia* interdisant, au demeurant, ce genre d'élucidation.

Thème

C'est l'*Ep.* 73 qui offre le développement le plus riche. Cette lettre est, chez Cyprien, une des pièces les plus importantes de la controverse baptismale. Il s'agit, au chapitre 17, de montrer que l'expression néotestamentaire « baptême au nom de Jésus » sous-entend forcément le Père. Double intention polémique, contre les juifs d'abord, pour leur prouver que le Père n'est jamais sans le Fils, contre les partisans de Marcion ensuite, pour leur faire voir que nommer le Fils seul implique, les juifs étant les premiers visés, que le Dieu unique et véritable que ceux-ci se targuaient de connaître seuls est le Créateur. L'argumentation est menée en contexte sacramentel, elle a un contenu sotériologique dont le foyer se révèle être ce que nous avons décelé chez Origène : le Christ est Dieu puisque comme Dieu, ou plutôt sur mandat de Dieu, il donne la connaissance et la vie.

• Novatien¹⁷

Des deux passages du *De Trinitate* de celui-ci où figure *Jean* 17, 3 (*Trin.* 16, 4 ; 26, 17) il faut transcrire le premier :

Si le Christ est un homme seulement, pourquoi a-t-il donné une règle de foi conçue en ces termes : “La vie éternelle, c’est qu’ils te connaissent, toi, le Dieu unique et véritable, et celui que tu as envoyé, Jésus Christ” ? S’il ne voulait faire entendre qu’il est Dieu aussi, pourquoi a-t-il ajouté : “... et celui que tu as envoyé, Jésus Christ” ? C’est qu’il a voulu qu’on le reçût aussi pour Dieu. Car, s’il ne voulait pas laisser entendre qu’il fût Dieu, il aurait ajouté : “... et celui que tu as envoyé, l’homme Jésus Christ”. Mais en réalité, il n’a rien ajouté, et il ne s’est pas révélé à nous comme un homme seulement, il s’est joint à Dieu, afin de laisser entendre, par cette conjonction, qu’il est Dieu aussi – et tel est le cas¹⁸.

Ces lignes entrent dans une longue série de péricopes bibliques, scandée par l’anaphore « Si le Christ est un homme seulement » (*Si homo tantummodo Christus*, chap. 14-16) et dirigée contre les adoptianistes. Jean 17, 3 affirme, selon Novatien, que, en se plaçant à côté de Dieu, le Christ se déclare lui aussi Dieu, encore qu’il soit distinct du Père : mais, une fois de plus, le mécanisme de la compatibilité n’est pas élucidé.

Trin. 26, 17 semble ne rien ajouter : le chapitre tout entier n’est qu’un condensé des démonstrations qui précèdent, et le rappel qui y est fait de Jean 17, 3 n’est qu’un reflet de *Trin.* 16, 4. Avec néanmoins une précision notable : la mention du Père et du Christ ensemble, en tant que tous deux source de vie, constitue une *definitio* de la *regula* ; or l’expression *regula fidei* se trouve employée, en *Trin.* 1, 1, comme ayant pour objet le Père et, en 9, 1, le Fils, mais jamais l’Esprit, dont il est déclaré seulement qu’il « explique la règle de foi » (*regulam ueritatis expedit*, *Trin.* 29, 19) : « binitarisme » qui fait le Fils Dieu comme le Père ; le simple emploi du nom *regula* en *Trin.* 26, 17 souligne la divinité du Fils.

Paul
Mattei

En réalité, si l’on veut saisir le mécanisme métaphysique, c’est au dernier chapitre du *De Trinitate* (*Trin.* 31) qu’il faut se reporter. Là Novatien examine *ex professo* la relation du Père et du Fils. À la lumière de ce chapitre on peut en général résumer la doctrine du Romain comme voici. Voulant affirmer, contre les sabelliens, que le monothéisme n’est pas anéanti par la distinction du Père et du Fils et, contre les adoptianistes, que le Christ « n’est pas un homme seulement », il allègue que le Fils est d’autant plus Dieu qu’il est plus soumis au Père, plus « transparent » à lui, si j’ose dire ; d’où des formules subordinatianistes virulentes, en particulier en *Trin.* 31, et une représentation de la naissance du Fils comme une « mission » hors du Père ; si consubstantialité et génération éternelle il y a là en arrière-plan, le plus frappant est que Novatien ne le suggère que par des voies surprenantes et détournées, qu’il s’agit de comprendre. En

18 Texte latin en CSCL 4, 1974, p. 40, l. 31-40 (DIERCKS). Trad. PM.

tout cas c'est cette doctrine qui explique à la fois que le Père soit seul le véritable Dieu, en ceci qu'il demeure *fons diuinitatis*, et que le Fils soit Dieu, sans que cela fasse qu'il y ait deux dieux, en ceci qu'il tient du Père tout ce qu'il est et tout ce qu'il a dans une dépendance radicale. L'exégèse novatienne de Jean 17, 3 est à replacer dans cette pensée globale qui en toute hypothèse ne saurait se ramener à des doctrines « orthodoxes » ou « hérétiques » ultérieures (nicéennes ou « ariennes »).

2. Les auteurs. Approche analytique. Après Nicée¹⁹

2.1 Les remises en cause « ariennes »

a) L'écho répété d'une utilisation « arienne » du verset chez Hilaire de Poitiers

Parmi les nombreuses références (citations et allusions) à Jean 17, 3 dans le *De Trinitate* hilarien (14 en tout), plusieurs (4) sont pour montrer quel mauvais usage les subordinatianistes « ariens » (*in concreto* « homéens » et aussi, sans doute, « anoméens²⁰ ») faisaient du verset : 1, 29 ; 4, 8 (le Père seul vrai Dieu en tant qu'*inmascibilis*, « inengendré ») ; 6, 9 (un seul Dieu véritable, la génération étant repoussée comme résurgence de l'idée de prolation valentinienne²¹) ; 9, 2 (il n'y a qu'un Dieu véritable et donc, quand le Christ est dit Dieu, cela ne peut l'être que d'une manière impropre).

Thème

Dans ces quatre passages, le diagnostic d'Hilaire ne change pas : les « ariens » utilisent Jean 17, 3 pour séparer Jésus Christ du Dieu unique et véritable et le ravalier, peu ou prou, au rang de créature. Hilaire n'est pas l'expositeur froid de la doctrine homéenne, mais un controversiste ; toutefois, la double donnée qu'il livre (utilisation de Jean 17, 3 par les « ariens » et sens de cette utilisation) est crédible. C'est ce que garantit l'exploitation du verset, quelques mois plus tard, par l'anoméen Eunome.

b) La première *Apologie* d'Eunome²²

Il s'y trouve trois références à notre verset, chacune assortie d'un commentaire que je résume :

19 Pour approfondir ce qui n'est qu'éfleuri dans cette section (touchant en particulier le positionnement des différents partis théologiques), voir le livre majeur de M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, Rome 1975 (« *Studia Ephemeridis Augustinianum*, 11).

20 *Homéens* : ceux qui soutiennent que le Fils est semblable (*homoios*) au Père, sans préciser davantage ; *anoméens* : tendance extrême de l'arianisme qui dissocie le Père

du Fils, Jésus de Nazareth, car l'essence de Dieu est d'être inengendré – NdE.

21 Depuis Irénée, la patristique répète que la théologie des Éons du Plérôme telle que développée par les écoles valentiniennes n'est qu'une resucée du polythéisme. Même si Tertullien fit un usage, il est vrai modéré, de l'exemple donné par ceux en qui les modernes verraient, à l'inverse, les premiers penseurs « trinitaires » du christianisme...

22 Voir note complémentaire p. 86.

- 17: le Père est seul Dieu véritable à l'exception de tout autre;
- 21: cette assertion forme le cœur des paroles prononcées par le Christ;
- 22: elle s'explique ontologiquement parce que le Père seul est inengendré; or (et c'est là comme l'on sait, l'épicentre de la pensée d'Eunome) il y a identité entre divinité et innascibilité (« agennésie »); le Monogène, qui par définition est engendré, est donc une créature.

2.2 La réplique nicéenne. Les Grecs. Athanase²³

Je considérerai les *Trois discours contre les ariens*. Là, trois occurrences: 2, 81; 3, 9; 3, 38 (allusion). Dans ces occurrences l'interprétation de Jean 17, 3 n'est qu'une pièce subordonnée entrant dans une argumentation plus vaste.

En 2, 81, subordination à l'interprétation, qui occupe la moitié du livre (depuis le chap. 44 jusqu'à la fin), d'une autre péricope d'où les ariens prétendaient tirer beaucoup: *Proverbes* 8, 22s. Jean 17, 3 sert à préciser que Jésus Christ est la Sagesse qui, dans les derniers temps, a pris chair, s'est faite homme et a subi la mort pour nous donner la connaissance et la vie même du Dieu qui l'a engendrée. On discerne dans cette précision l'argument sotériologique cher à Athanase: le Fils divinise parce qu'il est Dieu, et le salut parfait ne nous advient que parce que le Monogène revêt notre humanité pour nous rendre participants à sa divinité.

Paul
Mattei

La citation en 3, 9 prend place également dans une argumentation plus vaste (1-9) sur Jean 14, 10 (« Je suis dans le Père et le Père est en moi »). Le Père est dit seul Dieu par opposition aux nombreux faux dieux des païens, mais cela n'exclut pas le Fils qui, engendré de lui, est en lui, comme « le rayonnement (est) dans la lumière » (analogie cardinale dans Athanase; de même, un peu plus haut, en 3, 6).

L'usage de Jean 17, 3 en 3, 38 est à première vue plus étonnant. Toute cette section du livre 3 porte sur l'ignorance du Fils. Le Verbe incarné, est-il dit dans le contexte immédiat, a interrogé, par exemple sur la mort de Lazare: il a pris sur lui, de la sorte, notre ignorance pour nous faire partager la connaissance du Père et de lui-même, ou (dit autrement) il a pris sur lui, jusque dans ses limitations, la totalité de notre nature, afin de nous faire partager celle du Père et la sienne²⁴. Toujours l'argument sotériologique.

²³ Voir note complémentaire p. 86.

²⁴ L'enseignement d'Athanase sur la « science humaine du Christ », en CA 3, 35-50, est complexe. Il semble que succes-

sivement l'évêque envisage une ignorance réelle, puis une ignorance économique (« dans notre intérêt »). Il n'y a pas lieu ici d'explorer cette difficulté plus avant.

2.3 La réplique nicéenne. Les Latins (Augustin excepté)

a) Hilaire de Poitiers²⁵

Je m'en tiendrai au *De Trinitate* – c'est-à-dire à ce qu'Hilaire y expose de sa propre doctrine, en contraste avec ce qu'il présente comme celle des hérétiques. Le détail s'organise comme suit, livre par livre :

- 1, 38 (allusion ; première ébauche de l'exégèse hilarienne : le Christ Dieu unique et véritable en tant que né du Père unique et véritable).
- 3, 14 (l'envoyé est l'engendré : la mission dit la génération) ; 3, 22 (allusion rapide ; le Fils fait connaître le Père).
- 6, 24 (allusion ; le Christ vrai Fils seule voie d'éternité) ;
- 9, 28 (le Père seul Dieu n'est pas solitaire, ayant réellement engendré un Fils, de telle façon qu'il n'y a pas deux dieux) ; 9, 32 (la vie éternelle ne vient que par le Christ, si on l'admet comme vrai Fils, sans séparation d'avec le Père) ; 9, 33 (le Père et Jésus Christ donnent ensemble la vie éternelle – et cela suffit, sans qu'il y ait besoin de rien ajouter d'autre, à prouver que Jésus Christ est Dieu : claire mise en œuvre de l'argument sotériologique) ; 9, 34 (si le Père est le seul Dieu, à l'exclusion du Fils, alors le Fils n'est pas non plus Seigneur ; argument dialectique *ad hominem*, qui se retrouvait, sans référence à *Jean 17, 3*, en 8, 35, et qui ici débouche à nouveau sur l'argument sotériologique) ; 9, 35 (une fois de plus, l'argument sotériologique : le Fils n'est pas une créature, puisque, si on le méconnaît, la connaissance du Père, auquel il est associé, n'est pas possible) ; 9, 39 (toute l'économie antérieure prépare à comprendre en sa plénitude *Jean 17, 3*, qui exprime le cœur de la foi).

Thème

Il ressort de ce tableau que l'exégèse hilarienne de *Jean 17, 3* s'ordonne selon deux lignes. D'abord l'argument sotériologique, pour rendre compte du fait que le Christ est Dieu ; on est dans l'ombre d'Athanas. Ensuite, pour rendre compte du comment du fait, un argument d'ordre ontologique, partout présent, mais qui n'est pas toujours formalisé : ce sont les notions symétriques, fondamentales chez lui, de *génération* et de *naissance* réelles et éternelles qui expriment tout à la fois la prééminence du Père en tant qu'origine, la distinction du Père et du Fils et leur unité de substance. Nous verrons plus loin les sources de ces notions et dans quel ensemble il importe de les resituer.

b) Ambroise²⁶

Dans le *De fide ad Gratianum libri V*, Jean 17, 3 fait l'objet de rapides réminiscences en 2, 3, 33 et 3, 3, 22, et d'une allusion un peu plus nette en 4, 10, 137. Sa présence est surtout massive au livre 5 (5, Prol. 15; 5, 1 *Tit.*, et toute la suite des chapitres 1-3, § 16-48; allusions en 5, 13, 154; 5, 6, 69; 5, 9, 117). De fait, comme le verset se révèle particulièrement difficile, en ce qu'il paraît distinguer Jésus Christ du seul vrai Dieu, et donc donner des armes aux ariens, il n'est pas étonnant qu'Ambroise en ait repoussé l'examen circonstancié très tard dans le *De fide*, au dernier livre, où il lui consacre deux sections entières²⁷.

L'argumentation d'Ambroise, prise *en gros*, comporte deux temps :

1 • Le Christ est nommé en même temps que Dieu comme celui qui procure la vie éternelle : unité d'opération qui induit unité (générique) de substance.

2 • Le Christ est cité à part de Dieu pour que l'on ne le confonde pas, à l'encontre des sabelliens, avec le Père.

Ainsi, pour le Milanais, le verset dit l'unité et la distinction : équilibre entre l'excès arien et l'excès sabellien²⁸. La valeur de l'adjectif *solum* (*Deum*) appliqué au Père n'est pas clarifiée : mais on aperçoit que, dans ce terme, Ambroise entend que le Père est *fons diuinitatis* : ce qui est cohérent avec ce qui précède, dans le sens de ce que j'appellerai plus loin, en m'en expliquant, le néo-nicéisme d'Ambroise, lequel fait sienne en l'espèce la ligne qui était déjà celle d'un Hilaire de Poitiers.

Paul
Mattei

2.4 Augustin : une nouvelle approche de Jean 17, 3²⁹ ?

Il serait démesuré de prétendre traiter de l'exégèse de Jean 17, 3 dans toute l'œuvre de l'évêque d'Hippone, même si, semble-t-il, le verset en tant que tel semble n'y jouer qu'un rôle secondaire. Je m'en tiendrai au *De Trinitate* et à celui des *Tractatus in Ioannem* dévolu à Jean 17, 3 (*In Ioh. tract.* 105, spéc. § 3³⁰).

26 Voir note complémentaire p. 87.

27 Sous les titres (remontant à Ambroise lui-même?) : « Sur ce qui est écrit : 'Pour qu'ils te connaissent, toi le seul vrai Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ' » (§ 16-29); « Lorsqu'on dit seul Dieu, cette formule implique aussi le Christ » (§ 30-48).

28 La foi droite en la Trinité est un équilibre entre deux excès hérétiques : motif qu'Ambroise doit sans doute à Hilaire, lequel le devait et à Novatien et aux ho-

méousiens qu'il avait fréquentés durant son exil en Asie Mineure. Voir MATTEI, « De Novatien à Hilaire », p. 108-109.

29 Sur la pensée trinitaire d'Augustin, au milieu d'une bibliographie océanique, je ne retiendrai, pour la rigueur de ses analyses, que le livre capital de N. CIPRIANI, *La teologia di sant'Agostino. Introduzione generale e riflessione trinitaria*, Rome, 2015 (« Studia Ephemeridis Augustinianum », 143).

30 Voir note complémentaire p. 87.

De l'examen de ce corpus étroit il ressort qu'il est régi par deux thèmes porteurs. Le premier de ces deux thèmes occupe la quasi-totalité des citations faites en *Trin.* Le second, peut-être plus important pour nous ici, ne fait l'objet que d'un seul texte dans ce même ouvrage (avec prolongement dans le *Sermon sur Jean* cité ci-dessus.)

1 • Premier thème : *Jean* 17, 3 interprété dans le cadre de l'enseignement augustinien sur la contemplation de Dieu (*Trin.* 1, 8, 17 ; 1, 13, 30 ; 1, 13, 31 ; 4, 18, 24 ; 14, 19, 25)

Précisons : contemplation de Dieu dans le Christ glorifié, vrai Dieu et vrai homme, Fils de Dieu et fils de l'homme. Cette contemplation est réservée aux élus, les damnés n'ayant que la vision du Christ-homme, dans son rôle de juge qui les condamne. Car, et c'est là un aspect que nous n'avons pas relevé chez les auteurs précédemment passés en revue, il s'agit de vision eschatologique. Non seulement la perspective est sotériologique mais le contenu est eschatologique³¹.

2 • Second thème : sens de la formule *unus uerus Deus* (*Trin.* 6, 9, 10)

Le texte dans sa plus grande partie mérite d'être rapporté :

Thème

Et puisque nous avons montré comment il peut être dit "le Père seul", parce qu'il n'y a de Père que lui, il faut examiner l'assertion selon laquelle le seul vrai Dieu n'est pas le Père seul, mais le Père, le Fils et l'Esprit saint. En effet, si l'on demande : le Père seul est-il Dieu ? comment répondre que non, à moins peut-être de dire que le Père est certes Dieu, mais non le seul Dieu, et que le seul Dieu c'est le Père, le Fils et l'Esprit saint ? Mais que faisons-nous du témoignage du Seigneur ? Il parlait au Père (Père était le nom de celui auquel il s'adressait) et il lui disait : "Or, la vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi le seul vrai Dieu". Paroles que les ariens entendent en ce sens que le Fils n'est pas le vrai Dieu. Mais laissons là les ariens : nous avons à voir si nous ne sommes pas forcés de comprendre que, par ces mots adressés au Père : "C'est qu'ils te connaissent, toi le seul vrai Dieu", le Christ a voulu insinuer que le Père seul est vrai Dieu pour aussi nous empêcher de penser qu'il n'y a de Dieu que les trois ensemble, Père, Fils et Esprit saint. Ne tirons-nous donc pas du témoignage du Christ que le Père seul est vrai Dieu, que le Fils seul est vrai Dieu, que l'Esprit saint seul est vrai Dieu, et qu'ensemble le Père, le Fils et l'Esprit saint, c'est-à-dire la Trinité dans son ensemble, sont non pas trois vrais dieux, mais le seul vrai Dieu ? Et puisqu'il a ajouté : "Et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ", ne

faut-il pas sous-entendre: “est le seul vrai Dieu”, et ordonner ainsi les mots: “C’est qu’ils te connaissent, toi et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ, comme le seul vrai Dieu³²?”

Que le Dieu unique n’est pas le Père seul, mais la Trinité, cette formule – on le constate dès la première lecture – n’est pas un axiome posé d’emblée. C’est au contraire la proposition qu’Augustin se donne pour intention d’établir (« il faut examiner l’assertion, » / *consideranda est illa sententia*, etc.), ou plutôt dont il s’efforce de montrer qu’elle n’est pas contraire à l’assertion posée par le Christ lui-même en *Jean 17, 3*.

Ce constat est si justifié que, au chapitre suivant, qui continue celui-ci, l’évêque recourt à des citations d’Hilaire, lesquelles vont du Père vers le Fils et l’Esprit. Plus largement, dans de nombreux autres textes, Augustin fait du Père le *principium* (*Trin.* 4, 29; cf. *Sermo* 33, 3: *exordium*³³).

On ne prendra donc pas pour argent comptant la thèse sur laquelle nous reviendrons plus loin, d’après laquelle la méthode d’Augustin en matière de doctrine trinitaire consisterait à partir de l’unité de nature pour rejoindre, tant bien que mal, à travers la théologie des relations et les images psychologiques, la pluralité des Personnes – là où la démarche des Grecs, plus dociles au donné scripturaire, fait le chemin inverse.

Paul
Mattei

On observera que le texte tel que nous l’avons découpé s’achève par l’ébauche d’un argument de type « philologique » (grammatical ou rhétorique), qui consiste à remettre dans l’ordre naturel des paroles censément bâties, pour parler comme Tertullien en un tout autre contexte (*Res.* 43, 7), *turbate per hyperbaton*: recours à un procédé herméneutique traditionnel, du reste emprunté dans son principe aux théoriciens de l’*ars oratoria*³⁴.

3 • *In Ioh.* 105, 3 ne contredit pas ces analyses. Le *Tractatus* 105, comme l’ensemble des *Tractatus* 55-124, daterait de 419 et années suivantes; les livres I-XII *De Trinitate* remontent à 399-412³⁵; *In Ioh.* 105, 3 est donc postérieur à *Trin.* 9, 10. Il résume *Trin.* 9, 10: il en réitère sans plus, quasi *ad uerbum*, la conclusion (« La Trinité elle-même est l’unique et seul vrai Dieu » / *ipsa Trinitas unus solus uerus Deus*), après en avoir repris l’argument philologique (« l’ordre des mots est: “C’est qu’ils te connaissent, toi et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ, comme le seul vrai Dieu” » / *ordo uerborum est, “ut te et quem misisti Iesum Christum cognoscant solum*

32 Texte latin en BA 15, 1955, p. 492. Trad. P.M.

33 Voir CIPRIANI, *op. cit.*, p. 173.

34 Sur ce procédé « philologique » déjà chez un Tertullien, voir J.-C. FRE-

DOUILLE, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris, 1972' (« Collection des Études Augustiniennes ». Série *Antiquité* - 47), p. 138 et n. 249.

35 Voir note complémentaire p. 87.

uerum Deum”). C’est que l’accent ne porte pas là-dessus. Mais sur la notion de communauté de gloire entre le Père et le Fils, c’est-à-dire l’égalité.

3. Éléments de synthèse

3.1 Jean 17, 3 comme « lieu » du couple « distinction / unité »

On l’a vu : il ne paraît pas que Jean 17, 3 ait jamais vraiment suscité une attention privilégiée, quoique certains « Pères » y aient identifié une formulation de la *regula fidei*. À l’inverse, on l’a vu aussi, son exégèse peut s’envisager comme un point nodal où confluent plusieurs éléments doctrinaux. Elle offre donc l’occasion d’inventorier ces éléments et, réciproquement, ne livre tout son sens que replacée dans celle d’une constellation de versets – (pour faire court, je me bornerai à une poignée de versets johanniques).

Jean 17, 3 dit la distinction. Il dit en effet la mission. Là intervient Jean 14, 28 : « Le Père est plus grand que moi ». Jusqu’au IV^e siècle, unanimement, la patristique comprend cette parole comme voici : le Fils se reconnaît dépendant du Père dans l’ordre des missions et, partant, dans l’ordre des relations (la mission révélant *ad extra* la relation *ad intra*), mais non point subordonné dans sa substance. Subordinationisme d’ordre “économique” et non pas “ontologique”³⁶. Telle est l’exégèse qui prévaut jusque chez Hilaire et qui éclaire, de manière oblique, Jean 17, 3 (ce qui y est insinué du Fils envoyé par le Père et du rapport du Fils au Père). On voudra bien se rappeler que c’est seulement dans un second temps qu’en est attestée une autre, d’ailleurs infidèle à la signification johannique authentique : le Fils, qui est égal au Père *qua Deus*, lui est inférieur *qua homo*. L’explication fait sa première apparition, semble-t-il, dans des écrits attribués à Athanase ; elle est exclusive chez Ambroise, qui peut-être l’emprunte à ceux-ci : la distinction des natures humaine et divine dans le Verbe incarné lui fournissait ce que j’appellerai une « clé exégétique » qui lui permettait de « neutraliser » commodément, et sans paraître rien concéder, les versets « subordinatians », favorables, en apparence, aux « ariens ». Ce parti interprétatif devait passer chez Augustin et, par lui, dans la tradition théologique latine subséquente³⁷.

Jean 17, 3 dit l’unité. Sous ce rapport il dit d’abord la communauté des actions : le Fils, comme le Père, ou plutôt le Père par le Fils com-

36 Voir note complémentaire p. 87.

37 Je ne donne aucune référence précise à Hilaire, *Trin.*, Ambroise, *Fid.* et Augustin, *Trin.* : on les retrouvera dans les études et *Indices* des éditions signalés ci-dessus, n.25.26.29. Je m’attarderai davantage sur Athanase : dans les *Discours contre les ariens*, Jean 14, 28, qui d’ailleurs y est rare-

ment invoqué, reçoit toujours l’explication traditionnelle ; en revanche, dans le *De Incarnatione et aduersus Arianos* 4 (PG 26, 989C) par exemple, est esquissée une exégèse selon les deux natures : mais l’œuvre n’est pas, apparemment, authentique, quoiqu’elle ressortisse à un « ambiente atanasiáno » (SIMONETTI, *La crisi*, p. 456).

munique la vie éternelle. À ce propos, l'éclairage vient du recours que la patristique fait à *Jean 5, 19*: « Ce que le Père fait le Fils le fait pareillement ». Il s'agit de l'unité d'opération: premier degré, constatable extérieurement, de l'unité.

Un pas de plus. Spécifiant l'unité d'opération, *Jean 17, 3* dit la *coïncidence*. Cet aspect rejoint ce qu'exprime *Jean 14, 9*: « Qui m'a vu a vu le Père ». Le Fils est Image: les Pères n'entendent pas cette propriété, si souvent attestée dans l'Écriture, d'une façon univoque; leurs conceptions se rangent sur un arc tendu entre deux pôles dont l'un réfère l'image à la *personne divine* (ainsi dans Origène et dans Athanase: le Fils est Image, l'homme est « à l'image », c'est-à-dire image de l'Image), et l'autre à l'*humanité glorieuse* du Christ où éclate sa pleine divinité (ainsi dans Irénée). Je n'ai pas à entrer dans plus de détails; ce qu'il me suffit de relever, c'est qu'à ce motif du Fils Image se raccrochent deux lignes de l'interprétation patristique de *Jean 17, 3*:

- l'argument sotériologique déjà ébauché dans Origène et qui est le pivot chez Athanase;
- la perspective de la contemplation eschatologique qui prévaut chez Augustin.

Paul
Mattei

Enfin, par-delà la parfaite unité d'opération, *Jean 17, 3* dit la communauté de substance, ou plutôt la suggère en conjoignant le Père et le Fils, ou, plus exactement encore, en mettant le Fils, à l'exclusion de tout autre, aux côtés du Père. Le rapprochement est à faire avec *Jean 10, 30*: « Le Père et moi sommes un ». L'unité de substance est, équivalamment, l'unité générique.

Les interprétations de *Jean 17, 3* en tant que révélateur de l'unité entrent globalement dans un enseignement qui par degrés passe de l'identité d'opérations à l'égalité, puis de l'égalité à l'unité générique. Telle est la démarche qui sous-tend les démonstrations d'Hilaire dans le *De Trinitate* et celles d'Ambroise dans le *De fide*: démarche typique de ce que l'on peut appeler le néo-nicéisme³⁸, et qui conduit au bord de l'unicité – c'est-à-dire de l'unité numérique.

3.2 *Jean 17, 3* comme « lieu » du couple « unité / unicité »

a) Le matériel verbal

38 Sur cette démarche par degrés, voir les titres donnés *supra*, n. 26. Pour autant l'étiquette « néo-nicéisme » ne doit

pas être reçue sans quelque discernement: voir mon art. cité note suivante, *pag. laud.*

Pour exprimer la distinction entre unité générique et unité numérique le grec et le latin disposent de la distinction grammaticale entre neutre et masculin. *Vnus/heis*, qualifiant Dieu (ou le Père) et employé au masculin singulier, signifie l'unité numérique; qualifiant le Père et Fils, et employé au neutre (*unum/ben*), il signifie l'unité générique³⁹. Le neutre dénote la substance: semblablement, dans les formules christologiques qui tentent de cerner ce qui fait l'unité du Verbe incarné dans la dualité de ses natures, il est couramment affirmé que le Christ n'est pas *alius et alius* mais *aliud et aliud*⁴⁰. Pour la doctrine trinitaire, la patristique latine, dès Tertullien, refuse d'employer *unus* en un sens unitarien (plus tard sabellien): elle souligne que si Dieu est *unus*, le Père n'est pas pour autant *singularis* (Tertullien) ni *solitarius* (Novatien; Hilaire).

L'usage des substantifs correspond à celui des adjectifs et de leur genre. Pour ne pas sortir, là non plus, du domaine latin, au neutre *unum* chez Tertullien et chez Hilaire correspond le vocable *unitas* (rien de caractéristique chez Novatien; dans le *De fide* ambrosien, *unitas* dénote fréquemment l'unité de pouvoir et d'opération); face à *unitas*, *unio*, dans Tertullien comme dans Hilaire, désigne l'unicité (chez Hilaire, à plusieurs reprises le mot fustige l'unitarisme sabellien⁴¹).

Thème

b) Le soubassement théologique de l'usage linguistique

J'ai affirmé plus haut qu'une tendance majeure de la réflexion patristique sur le couple unité/unicité se déploie en une démarche inductive qui parvient jusqu'à l'unité de substance, mais souvent ne présente l'unicité que comme un horizon. Le sens prêté à *Jean 17, 3*, pareillement, pose le couple unité/unicité, mais l'articulation des deux éléments qui composent cette structure binaire reste à élucider. Au-delà de l'unité se pose la question de l'unicité, affirmée par ailleurs dans un verset souvent invoqué et, à l'occasion, dans le même contexte que *Jean 17, 3*, à savoir: *Deutéronome 6, 4*.

Dans cette élucidation, il me semble qu'un *topos* d'origine philosophique a joué un rôle adjuvant. Il s'agit de l'idée selon laquelle l'*un* est antérieur au nombre (voir Platon, *Parm.* 142c-143a; Aristote, *Met.* A 987b). Cette idée aide à admettre que, en Dieu, l'*unitas* (le fait que le Père et le Fils soient *unum*) exclut la pluralité des substances concrètes («substances premières»). L'*unum* divin transcendant implique l'*unus*. C'est ce que suggère par exemple Ambroise, *De fide* I, 2, 17-18. Seulement, nous

39 Voir note complémentaire p. 88.

40 En grec *allo kai allo*, et non pas *allos kai allos*. Voir Grégoire de Nazianze, *Lettre 101 au prêtre Clédonios* (= *Première lettre théologique*), § 20-21 (SC 208, p. 44.46).- Quand Athanase (*Discours*

contre les ariens 3, 4) déclare: «... même si le Fils est autre chose (*hétéron*) en tant qu'engendré, il est la même chose (*tauton*) en tant que Dieu», le contexte lève le doute sur le neutre *hétéron*.

41 Voir note complémentaire p. 88.

nous trouvons là, au mieux, je crois, devant une représentation dont il reste à rendre raison.

Quand ils en appellent à Jean 17, 3, nos auteurs contemplant l'unicité à partir du Père. Dans cette optique, la notion de génération, ou de naissance, est la plus compréhensive. Cela est patent chez Hilaire : la *natiuitas* éternelle du Fils engendré par le Père dit à la fois la distinction et l'unité et préserve la prééminence du Père, *fons et origo*⁴² ; la spéculation hilarienne a été préparée, chez les Grecs, par Athanase, chez les Latins, par Tertullien et, à un degré moindre, par Novatien⁴³ ; elle est continuée par Ambroise. Hilaire parachève sa théologie de l'unicité en recourant à Jean 14, 11 « Je suis dans le Père et le Père est en moi ». La circumincession, ou compénétration du Père et du Fils, qu'exprime cette *sententia* donne de concevoir pleinement l'unicité ; Jean 14, 11, est un verset central chez Hilaire : à travers lui, il le resterait chez Ambroise.

Quelles que soient les particularités de chacun, les Pères envisagent l'unicité à partir du Père, Dieu unique. Affirmation constante, pour le coup, dont Augustin, tout pesé, ne se démarque pas, on l'a vu.

En guise de conclusion

Paul
Mattei

Je voudrais pour achever souligner trois grands traits, avec une certaine vigueur, sur la base de ce que signifie Jean 17, 3 chez les Pères, ainsi que, dans une suffisante appréhension, je crois, de sa diversité, nous l'avons déterminé à partir de l'échantillon sélectionné.

Quant au *contenu* : le couple unité/unicité chez les Pères satisfait dans son principe à une double affirmation polémique. Il s'agit, contre les religions païennes, d'affirmer le monothéisme biblique. Il s'agit, contre les philosophes, de montrer que l'Un, ce sont les Trois : c'est entre les Trois et la créature que (même chez Origène) se creuse un abîme ontologique.

À cet égard on ne sera pas dupe de l'assimilation que, dans les *Confessions*, Augustin paraît opérer entre la Triade plotinienne et la Trinité chrétienne : Augustin, qui aussi bien dans ces pages n'entend pas faire

42 Au surplus, la *natiuitas* éternelle du Fils issu du Père entre en harmonie avec la *natiuitas* temporelle du Verbe fait chair au sein de la Vierge. Consonance entre la relation et la mission.

43 Tertullien emploie le syntagme *natiuitas perfecta*, qu'Hilaire reprend très souvent. Novatien n'emploie que *natiui-*

tas, sans qualificatif ; mais il a une formule (le Père n'a jamais été sans le Fils) qu'Hilaire répète dans son *Commentaire sur Matthieu*. Voir tous éclaircissements et références utiles dans l'article « De Novatien à Hilaire », p. 109-114.

44 Voir note complémentaire p. 88.

œuvre de professeur d'histoire comparée des pensées philosophiques et des doctrines chrétiennes, n'identifie en aucune façon le Père à l'Un au-delà de l'être⁴⁴.

Quant à la *perspective* : par-delà la double pointe polémique, la forme de *Jean 17, 3* invitait à ne considérer la spéculation théologique que dans la perspective existentielle qui la justifie en dernier ressort : celle du salut et de la contemplation eschatologique – de la communion, par le Christ, à la vie du Père.

Le maître-mot ici est « divinisation ». À son propos, je dois ajouter ceci. Dans cet article, j'ai pris soin de ne pas pécher par réductionnisme et je pense n'avoir pas gommé la variété des points de vue et des situations. Mais il est un point de convergence, inattendu, et que je n'ai pas abordé jusqu'ici car sa visée est au premier chef anthropologique : la notion de « divinisation » vaut pour Augustin comme elle vaut pour Athanase ; contre une idée longtemps reçue la recherche la plus récente a mis en pleine lumière que, dans ce domaine, rien n'autorise à opposer l'évêque d'Hippone aux Pères grecs⁴⁵.

Thème

Quant à l'*approche* : un second point de convergence. À la différence du précédent, j'y ai déjà insisté. J'y reviens : *il n'est pas vrai que l'approche trinitaire des Grecs soit au rebours de celle des Latins* – d'Augustin et, a fortiori, de ses grands prédécesseurs, Tertullien (et Novatien), Hilaire, Ambroise. Il n'existe pas là-dessus de clivage entre Orient et Occident. Il importe de rompre résolument avec les schémas élaborés, voici plus de cent-vingt ans, par le P. Théodore de Régnon dans les quatre tomes de ses *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité* (Paris 1892-1898), et que trop de chercheurs vont, encore aujourd'hui, répétant de confiance⁴⁶.

Ce qu'au fond l'on aperçoit, dans la patristique, c'est le souci constant de méditer sur le paradoxe du Dieu unique des chrétiens, que traduit le concept central de *communion* : *communion de Trois, communion des hommes avec Trois*, de façon ordonnée – avec le Père, par le Fils, dans l'Esprit, comme tout vient du Père, par le Fils, dans l'Esprit.

Paul Mattei (né en 1953 à Marseille) est professeur émérite de l'Université Lumière-Lyon II où il a enseigné la littérature latine. Conseiller scientifique de Sources chrétiennes, il est professeur invité au Patristicum (Rome). Il appartient à la Pontificia Academia Latinitatis. Dernière publication :

Le christianisme antique. De Jésus à Constantin, Armand Colin, Paris, 2020³. *Bibliographie complète sur le site des Sources chrétiennes* :

<https://www.sources-chretiennes.mom.fr/index.php?pageid=equipe&id=783> 

Notes complémentaires

- **Note 2**: É. COTHENET, in *Introduction à la Bible* (Édition nouvelle). T. III, *Introduction critique au Nouveau Testament*, sous la direction d'A. GEORGE et P. GRELOT. Vol. 4. *La tradition johannique*, par M. É. BOISMARD et É. COTHENET, Paris 1977, p. 256.- Sur la nature fonctionnelle de la christologie johannique, et plus globalement de la christologie néotestamentaire, il faut toujours renvoyer au classique qu'est le livre d'O. CULLMANN, *Christologie du Nouveau Testament*, Neuchâtel 1968³, spéc. 4^e partie «Les titres relatifs à la préexistence de Jésus», p. 213-273.- Pour un commentaire récent du Quatrième évangile, voir les deux volumes de J. ZUMSTEIN, *L'Évangile selon saint Jean: 1-12; 13-21*, Neuchâtel, respect. 2014-2007.
- **Note 12**: Dans le *Comm. in Ioh.* Jean 17, 3 ne se lit qu'en 2, 2, 13-18 (le passage, important et souvent cité, est difficile; il appellerait des analyses très fines dont la longueur excéderait le cadre du présent article, déjà trop copieux; je dois m'en tenir à quelques observations que d'aucuns jugeront schématiques, et que je préfère, en conséquence, ne produire qu'en note). Le Père, seul vrai Dieu, peut seul être dit *ho theós* (avec article); les autres êtres, qui participent de lui, ne peuvent être dits que *theós* (sans article): c'est le cas du Logos Sauveur. Cependant, celui-ci est l'Image en qui tous les êtres raisonnables sont «à l'image» et il défie tous ceux qui sont appelés à être «dieux». Aussi bien la Trinité, en dépit des différences entre le Père, le Fils et l'Esprit, constitue une réalité qui transcende les créatures. Sur la complexité de la triadologie d'Origène, voir, outre le livre d'H. CROUZEL mentionné n. 10 (spéc. p. 123-133), les notices «Dio (Padre)» et «Trinità» (M. SIMONETTI) ainsi que «Figlio» (D. PAZZINI) dans *Origene. Dizionario: la cultura, il pensiero, le opere*, a cura di A (dele) MONACI CASTAGNO, Rome, 2000.
- **Note 13**: Sur la doctrine trinitaire (la «triadologie») de Tertullien, deux études primordiales: R. BRAUN, *Deus Christianorum*. (voir plus haut, n. 1); J. MOINGT, *Théologie trinitaire de Tertullien*. Vol. 1, *Histoire, doctrine, méthodes*; vol. 2: *Substantialité et individualité*; vol 3: *Unité et processions*, Paris 1966; vol. 4: *Répertoire lexicographique et tables*, Paris 1966.1969 (Coll. «Théologie», 68-70.75). Voir aussi G. L. PRESTIGE, *Dieu dans la pensée patristique*, trad. française Paris 1955, spéc. p. 98-109. Il ne semble pas toutefois que Jean 17, 3 soit pris en compte dans ces études (BRAUN, p. 66, n. 3 et 67, n. 3, y recourt, mais en passant, dans son chap. 1 sur «Le Dieu unique»).
- **Note 16**: Vu le tour d'esprit de Cyprien, les études consacrées à sa doctrine trinitaire et à sa christologie sont rares. Il faut remonter, en fait, au vieux livre d'A. D'ALÈS, *La théologie de saint Cyprien*, Paris 1922, p. 1s.- Sur Jean 17, 3 chez Cyprien, voir M. A. FAHEY, *Cyprian and the Bible: a Study in Third-Century Exegesis*, Tübingen 1971, p. 399-400.

Paul
Mattei

● **Note 17:** Sur la doctrine trinitaire et christologique de Novatien, je renvoie à mon article « Novatien, *De Trinitate* 31. Texte et traduction. Commentaire philologique et doctrinal », *Memorie dell'Accademia delle Scienze di Torino* 20, 1996, p. 159-257 – ainsi qu'à plusieurs comptes rendus que j'ai donnés, notamment sur les travaux, contestables, d'un chercheur américain, J. L. PAPANDREA, qui prétend trouver dans Novatien une anticipation des dogmes de Nicée et de Chalcédoine (par ex. « *Chronica Tertulliana* 2015 », *REAug.* 62, 2016, p. 375-376; je remploie ici quelques phrases de cette recension).

● **Note 22:** Sur Eunome et son *Apologie*, qui date de 360-361, voir: B. SESBOÛÉ éd. (avec la coll. de M. DE DURAND et L. DOUTRELEAU), BASILE DE CÉSARÉE, *Contre Eunome* suivi de *Eunome, Apologie*, 2 vol. SC 299-300, Paris 1982-1983, t. 1, p. 23-24.- Sur l'usage arien de *Jean 17, 3*, depuis Arius lui-même, voir SIMONETTI, *La crisi*, passim (cf. « *Indice biblico* », p. 581).- Sur la date du *De Trinitate* d'HILAIRE voir plus bas, n. 25.

● **Note 23:** Sur la pensée athanasienne, voir en dernier lieu X. MORALÈS, *La théologie trinitaire d'Athanase d'Alexandrie*, Paris 2006 (Coll. des Études augustiniennes. Série Antiquité - 180). Éléments importants sur le Fils Image du Père dans R. BERNARD, *L'image de Dieu d'après saint Athanase*, Paris 1952 (coll. « Théologie », 25), spéc. p. 91-126 (sur l'« argument sotériologique », notamment dans les *Discours contre les ariens*, voir p. 94; cet argument est aussi dans la *Lettre sur les synodes*, [359-361: voir éd. SC n° 563, p. 160-168], chap. 51, 1-2).- Les trois *Discours* sont l'œuvre dogmatique la plus importante de l'Alexandrin. Il est couramment admis aujourd'hui que les deux premiers datent d'environ 339; le troisième, dont l'authenticité a été suspectée, à tort, par C. KANNENGIESSER, est plus tardif. Voir ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Les Trois Discours contre les ariens*. Traduction et notes par A. ROUSSEAU, ouverture et guide de lecture par R. LAFONTAINE, Bruxelles 2004, p. 16-18. (Les *Discours* sont désormais en SC, n° 598-599, 2019.)

● **Note 25:** Sur quelques aspects importants de la doctrine d'Hilaire, au moins dans le *De Trinitate* et le *De synodis* (en particulier la notion de génération / naissance), voir MATTEI, « Lecture du *De synodis* d'Hilaire de Poitiers. L'idée et le mot de *natiuitas* », *Annuario Historiae Conciliorum* 35, 2003 (*Actes du VII Simposio Internazionale « I Padri della Chiesa e le scuole teologiche nei Concili »*, Rome, Pontificia Università della Santa Croce, Facoltà di Teologia, 6-7 mars 2003), p. 200-210. Reproduit dans J. GROHE, J. LÉAL et V. REALE éd., *I Padri della Chiesa e le scuole teologiche nei Concili*, Rome 2006, p. 215-224); « De Novatien à Hilaire », dans D. BERTRAND dir., *Dieu Trinité d'hier à demain avec Hilaire de Poitiers*, actes du congrès-colloque du Futuroscope de Poitiers (15-17 novembre 2002), Paris 2010, p. 101-129. Voir aussi le commentaire de M. CORBIN, *La Trinité chez saint Hilaire de Poitiers*, t. I: livres I-VII; t. II: livres VIII-XII, Paris, 2016-2017 (coll. « Cerf-Patrimoines »).- Éd.-trad. du *De Trinitate* en SC n° 443-448-462, 1999-2000-2001 (par J. DOIGNON, M. DE DURAND, M. FIGURA, C. MOREL, G. PELLAND); indications sur la chronologie des divers livres du traité, t. I, p. 46-49.

Thème

● **Note 26** : Sur la doctrine trinitaire d'Ambroise, peu de chose. Voir les travaux de C. MARKSCHIES : *Ambrosius von Mailand und die Trinitätstheologie. Kirchen- und Theologiegeschichtliche Studien zu Antiarrianismus und Neunizänismus bei Ambrosius und im lateinischen Westen (364-381 n. Chr.)*, Tübingen 1995; « Ambrogio teologo trinitario », *La scuola cattolica* 125, 1997, p. 741-762. Quelques éléments supplémentaires relatifs au néo-nicéisme ambrosien dans MATTEI, « Ambroise, *De fide libri V ad Gratianum*. État de quelques questions », communication à la Journée d'études ambrosiennes *Les traités d'Ambroise de Milan. Quaestiones disputatae*, 15-16 novembre 2018 [Actes pour paraître dans la *RevSR* 94, 2020] (article rétrospectif et programmatique qui donne un aperçu de la tradition manuscrite de *Fid.*; résume les questions chronologiques et historiques que pose la rédaction du traité en deux temps, I-II puis III-V; s'attache, sur exemples, à quelques considérations doctrinales).

● **Note 30** : On prendra une mesure plus complète de la présence de Jean 17, 3 dans toute l'œuvre augustinienne à l'aide de deux répertoires : (1) le dossier manuscrit compilé par A.-M. LA BONNARDIÈRE dans le cadre de ses vastes enquêtes sur les *Biblia Augustiniana* (les fichiers de cette vaillante, et modeste, chercheuse sont conservés aujourd'hui, et consultables, aux Sources Chrétiennes, Lyon); (2) La *Vetus Latina Database. Bible Versions of the Latin Fathers*, on line (nlle. éd. 2020). Je remercie Mlle Marie PAULIAT d'avoir bien voulu vérifier pour moi, sur place, aux Sources, en ces temps de « confinement », l'un et l'autre répertoire.

Paul
Mattei

● **Note 31** : Jean 17, 3 est pareillement invoqué dans une visée eschatologique par MARIUS VICTORINUS, *Aduersus Arium* 3, 8 (la citation du verset en 1, 14, seule autre occurrence dans toute l'œuvre du rhéteur philosophe romain est seulement pour affirmer, sans commentaire, que « avoir la vie, c'est croire en Dieu et en son Fils »). Il y aurait à épiloguer sur la notion d'Un chez Marius Victorinus : comme je l'ai fait plus haut (n. 12), et plus rigoureusement, je préfère n'en rien dire plutôt que de schématiser.

● **Note 35** : Sur la date d'*In Ioh.* 55-124, voir M.-F. BERROUARD, in BA 74A, 1993, p. 9-52. Sur celles des livres, ou groupes de livres, de *Trin.*, voir A. TRAPÈ-F. MONTEVERDE, *Introduzione generale a sant'Agostino*, in *Nuova Biblioteca Agostiniana. Opere di sant'Agostino*, Rome 2006, p. 75. [Les Introductions données par M.-F. BERROUARD aux divers tomes de son édition de l'*In Ioh.* en BA sont rassemblées dans un seul volume de la « Collection des Études Augustiniennes » (*Série Antiquité* - 170), 2004; j'utilise ici la BA.]

● **Note 36** : Sur un tel subordinatianisme, différent *toto caelo* de celui des « ariens », voir W. MARCUS, *Der Subordinatianismus als historiologisches Phänomen: Ein Beitrag zu unserer Kenntnis von der Entstehung der altchristlichen Theologie und Kultur unter besonderer Berücksichtigung der Begriffe OIKONOMIA und THEOLOGIA*, Munich 1963. Sur les premiers développements d'une théologie des missions divines, voir G. AEBY, *Les missions divines de saint Justin à Origène*, Fribourg (Suisse) 1958 (« Paradosis », 12).

● **Note 39:** À ce point il conviendrait d'introduire un développement sur ce que l'on nomme le « *comma Iohanneum* », c'est-à-dire la glose à 1 Jean 5, 8 qui se glisse à partir du IV^e s. dans les textes bibliques latins (mais les prémices se trouvent déjà dans Cyprien) et qui donne au verset une allure ouvertement trinitaire. Sur cette curiosité exégético-philologique, voir quelques éléments dans l'éd. SC (n° 500) de Cyprien, *De ecclesiae catholicae unitate*, p. 190-191 (n. 1).- Je ne dirai rien de l'emploi de l'adjectif *unus* dans le syntagme qui chez les Latins se lit dès Tertullien: *una substantia (unius substantiae)*; dans ce syntagme, ce qui pose question, c'est le substantif. Voir MATTEI, « Aspects de l'influence de Tertullien sur le développement des doctrines trinitaire et christologique dans la patristique latine », dans *TERTULIANUS AFER. Tertullien et la littérature chrétienne d'Afrique (I^{er}-VI^e siècles)* [Actes du Colloque organisé le 4 avril 2014 à l'Université Paul Valéry-Montpellier III], études réunies par J. LAGOUANÈRE et S (abine) FIALON, Turnhout 2015, (« Instrumenta Patristica et Mediaevalia », 70), p. 21-41 spéc. p. 26-27.

● **Note 41:** Sur ces variations du vocabulaire de l'unité, premières approches dans MATTEI, « De Novatien à Hilaire » (*supra*, n. 25), p. 117-118 (et notes). Sur le couple *unitas/unio*, bibliog. de base dans ID., « *Marginalia lexicalia*. Remarques sur quelques éléments du vocabulaire de Tertullien. À l'occasion de deux publications récentes », dans *Regards sur le monde antique. Hommages à Guy Sabbah*, Lyon 2002, p. 173-186, spéc. 184-186.

● **Note 44:** J'adopte de la sorte sans hésitation la position qui fut celle de G. MADEC et que celui-ci n'a cessé de défendre avec force. Voir par exemple: *La patrie et la voie. Le Christ dans la vie et la pensée de saint Augustin*, Paris 1989¹ (coll. « Jésus et Jésus-Christ », 36), p. 43-46.239-244; *Le Dieu d'Augustin*, Paris 1998 (col. « Philosophie et théologie »), p. 104-107.155-158; *Chez Augustin*, Paris 1998 (« Collection des Études Augustiniennes ». Série Antiquité - 160), 2^e section « Le christianisme comme accomplissement du platonisme », p. 41-69.

● **Note 45:** Voir G. POGGIALI, *La divinizzazione dell'uomo in Sant'Agostino. Dalla rigenerazione all'amore di Dio*, Rome 2017 (coll. « Fides et ratio » 1). Voir aussi deux conférences: I (sabelle) BOCHET, « De la divinisation dans l'œuvre d'Augustin », Colloque « Sources chrétiennes »: apport grec et latin à la culture européenne, Athènes, 23-25 février 2018 (à présent dans les Actes publiés, Athènes 2019, p. 157-200); G. RÉMY, « La divinisation dans l'œuvre d'Augustin », Colloque *La divinisation chez les Pères de l'Église*, organisé à Metz, les 21 et 22 mars 2018, par M (arie) -A (nne) VANNIER.

● **Note 46:** Rejet répété, inlassablement (à juste titre), par CIPRIANI, *La teologia (supra*, n. 29): voir les réf. aux 9 occurrences dans l'« Indice degli autori moderni », s.v. « De Regnon (*sic*) Th. », p. 299. Même rejet dans MADEC, *Le Dieu d'Augustin*, p. 159.- Sur la supposée attitude des Latins antérieurs à Augustin, voir une formule typique en BA 15, p. 24: comme lui ils auraient pris « de préférence l'unité de Dieu, sa nature, comme point de départ de leurs exposés ».- Deux réflexions subsidiaires, rapidement: (1) Dans l'*Expositio fidei* qui ouvre, après le Prologue, le livre I du *De fide* ambrosien

Thème

(1, 6-8), le premier verset biblique expressément cité est *Deutéronome* 6, 4. Mais (à supposer que cette citation ne vise pas les seuls ariens, accusés par Ambroise de reconnaître plusieurs « puissances », à l'instar des Gentils), on voit, en lisant impartialement le morceau entier, que tout de suite le Milanais passe à l'évocation de *l'una potestas* et de *l'unitas naturae*, avec rappel de la formule baptismale en *Matthieu* 28, 19 et de *Jean* 10, 30. (2) Étant admis qu'il existe bien, dans la théologie latine, au Moyen âge et au-delà, au moins un type de composition qui commence par le *De Deo uno* pour se poursuivre par le *De Deo trino*, c'est à savoir quand cet usage a commencé. Dans une étude sur le florilège augustinien dû, dans la décennie 430, à Vincent de Lérins (in J. Delmulle et al. éd., *Flores Augustini. Augustinian Florilegia in the Middle Ages* [Actes de la Table ronde tenue à Leuven les 19-21 avril 2017], Leuven 2020 [« Spicilegium Sacrum Lovaniense. Études et documents », 57], p. 11-30, spéc. 26), j'ai affirmé que la présentation faite par Vincent de la Trinité relève « d'une conception dite "occidentale", qui s'alimente au *De trinitate* augustinien ». De fait, le *titulus* au moins du chapitre où sont classés les extraits relatifs à la triadologie semble révélateur. Il n'est pas opportun ici d'approfondir. Il me suffira d'avancer, à titre d'hypothèse, que peut-être la *cosiddetta* « conception occidentale » a ses prémices dans un désir de simplification, de type « pédagogique », comme il sied à un *compendium*.

Paul
Mattei

Le Père tout-puissant à l'épreuve du mal



Jean-Pierre
Batut

« L'homme moderne a fini par en vouloir à tout ce qui est *donné*, même sa propre existence. À en vouloir au fait même qu'il n'est pas son propre créateur, ni celui de l'univers. Dans ce ressentiment fondamental, il refuse de percevoir rime ni raison dans le monde donné. Toutes les lois simplement données à lui suscitent son ressentiment. Il pense ouvertement que tout est permis et croit secrètement que tout est possible. »

Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme*,
in Textes complémentaires : « En guise de conclusion, Chapitre XIII (1951) »,
Collection « Quarto », Gallimard, 2002, p. 872.

La question du mal sera toujours la *crux interpretum* et plus généralement la *crux credentium*. Le monde incroyant dans lequel nous vivons met les chrétiens en demeure d'y répondre de manière totalement immanente, en renonçant en particulier à maintenir l'affirmation d'un lien quelconque entre le mal et le péché. Au plus fort de la crise du SIDA, dans les années quatre-vingts, la seule chose qui semblait intéresser la masse des commentateurs était d'arracher aux croyants la concession suivante : « Non, le SIDA n'est pas un châtement divin ! » Il était significatif de voir qu'une fois cette concession obtenue, tout ce que « la religion » pouvait dire par ailleurs se retrouvait frappé de non pertinence. Tout se passait donc comme si l'intérêt pour les réponses de la foi ne subsistait qu'en creux, non dans ses affirmations positives mais seulement dans les manœuvres d'intimidation dont elle faisait l'objet : gare à eux s'ils ont encore l'outrecuidance de ressortir leurs vieilles lunes ! La foi avait donc le choix entre deux formes de disqualification : la première consistant à maintenir des assertions réputées d'un autre âge, la seconde à y renoncer et à se retrouver, par le fait même, privée de tout intérêt – son seul intérêt résidant aujourd'hui pour certains dans ce qui lui reste de capacité à déclencher des polémiques.

Peu nombreux étaient ceux qui, à cette époque, s'avisèrent de se demander s'il n'y avait pas derrière cette attitude l'expression d'un besoin pathétique d'auto-justification. Il serait trop simple en effet que la négation de Dieu entraîne automatiquement avec elle la disparition de la peur de Dieu : elle réapparaît dans ce qui se présente comme un démenti au phantasme de toute-puissance qui habite notre humanité. Dans sa constitution *Gaudium et Spes*, le concile Vatican II a justement magnifié la conscience comme « le centre le plus secret de l'homme, le sanctuaire où il est seul avec Dieu et où sa voix se fait entendre¹ », et souligné la « manière admirable [dont] se découvre à la conscience cette loi qui s'ac-

¹ Constitution pastorale *Gaudium et Spes*, § 16.
Spes sur l'Église dans le monde de ce

complit dans l'amour de Dieu et du prochain». Il aurait peut-être été plus en phase avec notre post-modernité athée en soulignant que le rôle de la conscience est plus souvent encore d'être une instance d'inquiétude: «pour ceux qui vont de péché mortel en péché mortel [...] le bon esprit les aiguillonne et mord les consciences par la *syndérèse* de la raison²».

Mal commis, mal subi et contingence

Le lien entre le mal commis et le mal subi, sans être toujours un lien directement causal, est toujours un lien métaphysique. « Est-ce lui qui a péché ou bien ses parents ? » (*Jean 9, 2*). On souligne que Jésus élude la question qui lui est posée devant l'aveugle-né, avec le lien causal mécanique qu'elle sous-entend. Mais on oublie trop de relier la réponse « ni lui ni ses parents » avec ce que déclare Jésus à la fin de l'épisode: « C'est pour un jugement que je suis venu en ce monde: pour que voient ceux qui ne voient pas et pour que ceux qui voient deviennent aveugles », et « si vous étiez des aveugles vous seriez sans péché; mais vous dites: 'nous voyons!': votre péché demeure » (*Jean 9, 39.41*).

Thème

Ce qui s'est passé au moment du SIDA s'est reproduit presque à l'identique à l'occasion de la crise sanitaire du Coronavirus. Nombre d'ecclésiastiques, et parfois des plus haut placés, se sont empressés d'anticiper la question embarrassante qu'ils redoutaient en assurant d'entrée de jeu que le Coronavirus n'était pas un châtement divin. On peut douter cependant que ces dénégations soient suffisantes pour apaiser la mauvaise conscience de nos contemporains, alors que de nombreux scientifiques soulignent le lien causal entre les pandémies et la mondialisation des échanges, et que d'autres agitent le spectre de l'apparition de nouveaux virus à la faveur du réchauffement climatique et de la disparition dramatiquement accélérée du *permafrost* des zones arctiques, toutes choses dans lesquelles l'humanité porte une responsabilité quasi certaine. Il apparaît donc nécessaire d'avoir le courage d'affronter à frais nouveaux la question du lien entre mal subi et mal commis et, par voie de conséquence, de s'interroger sur la notion de « châtement divin » – notion anthropomorphique et ambiguë entre toutes, mais qui nous dit quelque chose de la capacité de la Providence divine à utiliser les événements de ce monde pour s'adresser à l'humanité et l'exhorter à la conversion.

On se souvient des deux faits divers rapportés par Luc en son chapitre 13: les Galiléens massacrés par Pilate au moment même où ils rendaient un culte à Dieu en lui offrant un sacrifice et les victimes de la chute de la tour de Siloé. Jésus ne craint pas de souligner le scandale:

2 IGNACE DE LOYOLA, *Exercices spirituels* n°314. La « *syndérèse* » désigne, dans le langage scolastique, la loi naturelle que

Cicéron disait innée dans la conscience des hommes.

« Croyez-vous que, pour avoir subi pareil sort, ces Galiléens fussent de plus grands pécheurs que tous les autres Galiléens ? [...] Ou ces dix-huit personnes que la tour de Siloé a fait périr dans sa chute, croyez-vous que leur dette fût plus grande que celle de tous les autres habitants de Jérusalem ? Non, je vous le dis, mais si vous ne vous mettez à faire pénitence, vous périrez tous pareillement » (*Luc 13, 2.4-5*).

Admettons un instant que quelques Galiléens présents ce jour-là aient pu se soustraire à la cruauté de Pilate, et que des passants ou des badauds se soient tenus suffisamment à distance pour ne pas être écrasés par la chute de la tour de Siloé. Pourrait-on alors transposer le propos de Jésus en disant : « Amen, je vous le déclare, la survie de quelques-uns a démontré que ces Galiléens et ces habitants de Jérusalem, à la différence de tous les autres, avaient fait pénitence ! » On voit tout de suite l'incongruité de cette transposition. En réalité, le propos n'est transposable que sous forme interrogative : « Croyez-vous que, pour avoir échappé à la mort, ces Galiléens et ces habitants de Jérusalem avaient davantage fait pénitence ? »

Il découle de cela deux conséquences : la première est que si le mal subi a un rapport avec le péché ce rapport ne s'applique pas terme à terme, et que la mise en garde « vous périrez tous de la même manière » ne désigne pas la manière de mourir, mais le fait d'être voués à la mort dans ce qu'elle a d'absurde, d'imprévisible et de négateur des capacités humaines ; la seconde est que la justice immanente ne s'applique pas toujours (la seule justice universelle est d'ordre eschatologique) et que le monde tel que nous le connaissons est largement régi par la contingence. La contingence coexiste paradoxalement avec la causalité et elle a au moins un point commun avec elle : la providence divine demeure totalement libre de la transcender et de faire advenir dans ce monde, quand bon lui semble, des éléments caractéristiques du nouvel éon. Ce droit que Dieu se réserve correspond à la possibilité du miracle, par lequel quelque chose du monde définitif de la résurrection fait irruption de manière prophétique à l'intérieur du monde ancien.

Jean-Pierre
Batut

« Châtiment divin » et salut dans la Bible

Certains Galiléens réchappés du massacre avaient peut-être fait pénitence, d'autres non ; et parmi les victimes il en allait de même : certaines étaient peut-être dignes d'être épargnées, d'autres non. Les récits de rétribution sont donc à lire en clef eschatologique, faute de quoi on se méprend sur leur nature : il en va ainsi particulièrement du *Livre de Job*, dont la fin heureuse se situe précisément au-delà de la mort. La thématique du châtiment est absente du livre de Job, sauf dans les discours convenus de ses amis qu'il rejette résolument : « En vérité, quand vous

pensez triompher de moi et prouver ma culpabilité, sachez que c'est Dieu qui m'opprime et qui m'enveloppe de son filet!» (19, 5). Et quand on lui objecte la toute-puissance de Dieu et ses décrets insondables, il démasque avec une ironie amère l'inanité de cet argument : « Comme tu sais bien soutenir le faible, [...] quels bons conseils tu donnes à l'ignorant, comme ton savoir est fertile en ressources ! Mais ces discours, à qui s'adressent-ils, et quel est l'esprit qui sort de toi ? » (26, 2-4). Il faudra la manifestation de Dieu lui-même pour que Job s'avoue vaincu, non par la démonstration de puissance divine, mais parce que « maintenant mes yeux t'ont vu » (42, 5). La vision de Dieu que Jésus déclarera promise aux cœurs purs (*Matthieu 5, 8*), par-delà toute argumentation face au mystère du mal, est une figure de la résurrection ; et en définitive, ce n'est pas pour avoir fait pénitence après avoir péché que Job est rétabli dans son bonheur d'autrefois, mais parce que dans sa justice irréprochable il a porté le châtiment divin sans murmurer contre Dieu. Job ne se comprend que comme figure du Christ.

Thème

Remontons le cours des livres bibliques en retournant au récit du Déluge (*Genèse 6-8*). Le récit débute bien comme un récit de châtiment : « Le Seigneur vit que la méchanceté de l'homme était grande sur la terre [...] Il se repentit d'avoir fait l'homme [...] Et le Seigneur dit : « Je vais effacer de la surface du sol les hommes que j'ai créés [...] car je me repens de les avoir faits. » » Ainsi, constatant que les hommes ne sont pas dignes de l'existence que Dieu leur a donnée, Dieu décide de les faire disparaître. Il se « repent » d'avoir créé des êtres libres et décide qu'on ne l'y reprendra plus désormais.

Pourtant, dès le second verset du récit un élément nouveau apparaît : « Mais Noé avait trouvé grâce aux yeux du Seigneur » (6, 8). Pourquoi a-t-il trouvé grâce ? Non par un décret arbitraire de Dieu, mais parce que « Noé était un homme juste, intègre parmi ses contemporains, et il marchait avec Dieu » (6, 9). Ainsi, à cause d'un seul juste, le projet de Dieu se modifie et Dieu ordonne la construction de l'arche grâce à laquelle non seulement Noé, mais aussi sa famille et avec elle les représentants de toutes les espèces vivantes seront sauvés. Ce que l'humanité n'arrive pas à faire en notre temps (puisque à cause d'elle les espèces disparaissent les unes après les autres de la terre), Dieu le fait grâce à Noé et avec lui.

Par le fait même, Dieu renonce à tirer un grand trait sur sa création : il lui donne un nouveau départ. Le Déluge, qui se présente de prime abord comme un acte de châtiment, est en fait un acte de salut. C'est d'ailleurs ainsi que l'interprètera la *Première Lettre* de saint Pierre en expliquant que le Déluge était la prophétie du *baptême*, « ce baptême qui vous sauve à présent [...] par la résurrection de Jésus Christ qui a accepté la mort pour que nous héritions de la Vie éternelle » (*1 Pierre 3, 21-22*).

On pourrait faire le même constat avec d'autres passages, la Tour de Babel par exemple (*Genèse 11*), et c'est bien ainsi que la tradition juive et chrétienne la plus authentique interprète ces récits : ce sont toujours, en leur fond, des récits de salut.

Remarquons encore deux points capitaux :

1 • Tout d'abord, il se dégage de l'histoire de Noé que Dieu ne repart jamais à zéro pour faire autre chose : cela veut dire que la création est certes pervertie, abîmée par le péché, mais qu'elle n'est pas devenue pour autant « irrécupérable » – en d'autres termes, qu'elle demeure *sauvable*.

2 • Ensuite, il y a malgré tout une condition pour que cette création puisse être effectivement sauvée : il faut trouver quelque part au moins *un ami de Dieu* – une liberté humaine qui *accueille ce salut au nom de tous*. Et si malgré toutes les recherches il ne s'en trouve pas ? Si l'on en est réduit à dire, avec le psalmiste, qu'il n'y a « plus un homme de bien, pas même un seul » (*Psaume 14, 3*) ? Dans ce cas, Dieu se chargera lui-même d'en donner un aux hommes. C'est en quoi consiste très précisément le salut en Jésus Christ : « Si, par la faute d'un seul, la multitude est morte, combien plus le don conféré par la grâce d'un seul homme, Jésus Christ [se répand] en abondance sur la multitude ! » (*Romains 5, 15*). Jésus est le vrai Noé, le Noé définitif. Jadis, Dieu lui-même avait fermé sur Noé la porte de l'arche (*Genèse 7, 16*), et « le vingt-septième jour du second mois » (*8, 14*) Noé en était ressorti : un jour, on fermera sur Jésus la porte du tombeau, et le troisième jour il en ressortira ressuscité. De la malédiction de la croix (« maudit soit celui qui est pendu au bois » : *Deutéronome 21, 23* ; *Galates 3, 13*), Dieu a tiré le salut.

Jean-Pierre
Batut

Patience et puissance de Dieu

Il apparaît dans tout ce qui précède que c'est à partir du salut qu'il convient de considérer le mal, et non l'inverse. Le mal apparaît toujours comme *ce qui n'aurait pas dû être et pouvait ne pas être*. Et s'il en est ainsi, « nous pouvons espérer sa disparition et entrevoir la "fin" où il ne sera plus³ ». Mais pourquoi cette fin apparaît-elle toujours si lointaine, alors que le triomphe pascal du Christ a déjà été remporté ? Qu'attend donc Dieu pour faire justice une fois pour toutes ?

Pour être chrétienne jusqu'au bout, la réponse à cette question doit se situer à l'intérieur du *proprium et specificum* de la révélation biblique, à savoir *l'alliance*. En accompagnant l'histoire humaine par sa divine providence, Dieu n'y intervient pas comme un *deus ex machina*, mais

3 André LÉONARD, *Les raisons de croire*, Communio-Fayard 1987, p. 189.

à travers des libertés humaines qu'il sollicite. Les exemples abondent : quand son peuple opprimé en Égypte l'a pratiquement oublié et a cessé de croire qu'il pouvait intervenir en sa faveur, Dieu appelle Moïse (*Exode* 3). Mais on voit aussitôt qu'il ne suffit pas de l'appeler : Dieu doit le convaincre d'accepter la mission qu'il lui confie, et cette entreprise n'est pas gagnée d'avance : Dieu est contraint de déployer de grands efforts et des prodiges et finalement de se mettre en colère pour convaincre Moïse d'obtempérer (*Exode* 4, 1-17). Or, si Moïse n'avait fini par dire oui à Dieu, jamais le peuple hébreu n'eût été délivré et l'histoire du salut se serait arrêtée en chemin. Et que dire, dans la même perspective, du « oui » de Marie et du « oui » du Christ lui-même ! La prise au sérieux de l'alliance comme confrontation des libertés nous préserve d'imaginer le salut dans l'histoire comme entièrement joué d'avance.

Faisons un pas de plus. Dans un contexte théologique post-nicéen où l'on prenait grand soin, par réaction à l'arianisme, de ne pas différencier les prérogatives du Père et celles du Fils « Dieu de Dieu, lumière de lumière », Ambroise de Milan s'était offusqué d'une affirmation d'Origène : « *c'est par son Fils que le Père est tout-puissant*⁴ ». Ambroise craignait en effet qu'en liant la toute-puissance à la paternité, on soit tenté de la dénier au Fils du seul fait qu'il n'engendre pas. D'où cette objection étrange : « *Si c'est parce qu'il a un Fils que le Père est tout-puissant, c'est donc qu'il pourrait être [encore] plus tout-puissant en en ayant plusieurs*⁵ ! ». La mise au comparatif du qualificatif le plus absolu qui soit (tout-puissant) a de quoi déconcerter, et c'est bien l'effet qu'Ambroise voulait produire sur son lecteur en réfutant une affirmation qui lui paraissait absurde. Mais l'objection, comme on va le voir, est moins étrange qu'il n'y paraît, et même théologiquement très féconde.

Que la puissance du Père (et sa providence) s'exerce par son Fils par qui il a tout créé, cela relève de la théologie trinitaire. Dans l'acception de la toute-puissance que recouvre le mot *pantocrator*, cela relève en particulier de l'histoire du salut : le titre divin *pantocrator* désigne en effet non pas une toute-puissance absolue (à quoi tend la traduction latine *omnipotens* à laquelle se réfère Ambroise⁶), mais la souveraineté de Dieu sur l'univers et singulièrement sur l'histoire⁷. Mais si Dieu est le Seigneur de

4 ORIGÈNE, *Peri Archôn* (Traité des Principes) I, 2, 10.

5 AMBROISE DE MILAN, *De Fide*, 4, 8, 85 (PL 16, 633 C) : « *Non est ergo naturae, non est potentiae in Christo aliqua, quia non generavit, infirmitas; quia generatio, sicut saepe iam diximus, non ad sublimitatem potentiae, sed ad proprietatem refertur naturae. Nam si ideo omnipotens Pater, quia Filium habet; omnipotentior ergo esse potuit, si plures haberet.* »

6 Voir ALPHONSE DE HALLEUX, « Dieu le Père tout-puissant », RTL 8 (1977), p. 401-422 (repris dans *Patrologie et œcuménisme*, Recueil d'études, « Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 93 », p. 68-89, Louvain 1990).

7 Je me permets de renvoyer à mon *Pantocrator. Dieu le Père tout-puissant dans la théologie pré-nicéenne*, Paris 2009 (Institut d'Études augustiniennes, Série Antiquité, 189).

l'histoire, c'est comme on l'a vu à travers des libertés qu'il exerce cette seigneurie : des justes de l'Ancien Testament à Marie et à Jésus, ces libertés forment une longue chaîne dont chacun des maillons est irremplaçable.

C'est ainsi que l'on peut soutenir sans paradoxe que le Père est d'autant plus tout-puissant sur le monde et son histoire que sa puissance peut passer à l'acte à l'intérieur de ce monde, ce qui ne peut advenir que par l'engagement de libertés créées. Or c'est la liberté créée du Fils qui va porter cette puissance à son point culminant en faisant basculer le destin du monde du côté du salut et de la vie éternelle. Tous les justes qui ont précédé le Christ dans l'Ancien Testament et tous les saints qui le suivront dans l'économie nouvelle engagent leur propre liberté dans le sillage de la sienne, au point de ne plus faire qu'un avec elle. On peut donc dire, en toute vérité, que la toute-puissance paternelle de Dieu grandit dans la mesure même où il « conduit à la gloire un grand nombre de fils » comme le dit l'Épître aux Hébreux (2, 10), tout en maintenant fermement que cette exigence n'entraîne en rien une dépendance de la part de Dieu car c'est toujours Lui qui « opère en [nous] le vouloir et l'opération même, au profit de ses bienveillants desseins » (Philippiens 2, 13) : l'alliance et la capacité à y être fidèle renvoient toujours à la grâce de Dieu.

Cette logique d'alliance est parvenue à son accomplissement avec la naissance de l'Église qui est le Corps du Christ. Ainsi la toute-puissance providente de Dieu continue-t-elle à s'exercer jusqu'à ce que ce Corps ait atteint sa plénitude. Il ne lui manque rien d'autre en effet, depuis l'offrande pascale du Christ, que l'adhésion et la coopération de chacun des membres de l'Église, ainsi que l'écrit Origène dans un commentaire lumineux de 1 Corinthiens 15, 27-28 :

Jean-Pierre
Batut

Quand moi, qui suis le dernier et le pire de tous les pécheurs, il m'aura achevé et rendu parfait (*consummatum fecerit et perfectum*), alors il « achève son œuvre » ; maintenant son œuvre est encore imparfaite, tant que moi je demeure imparfait. Enfin, tant que moi je ne suis pas soumis au Père, lui non plus on ne peut pas dire qu'il soit soumis au Père (voir 1 Corinthiens 15, 28). Non que lui-même manque de soumission auprès du Père, mais c'est à cause de moi, en qui il n'a pas encore achevé son œuvre, qu'il est dit n'être pas soumis. Car nous lisons que « nous sommes le corps du Christ et ses membres par une part (*ex parte*) » (1 Corinthiens 12, 27⁸). »

8 *Homélie sur le Lévitique VII, 2* (Sources chrétiennes 286, p. 312-314). On notera, autant qu'on puisse le déduire de la traduction latine, qu'Origène comprend l'expression paulinienne *kai melè ek merous* non comme « membres chacun

pour sa part », mais comme « membres pour une part ». On trouve un commentaire analogue du même passage chez GRÉGOIRE DE NAZIANZE : *Discours 30* (quatrième *Discours théologique*), 5, Sources chrétiennes 250, p. 232-234.

Par son caractère éphémère, inachevé, en partie chaotique, et surtout soumis au péché et à la mort, ce monde nous adresse un message. Il nous dit qu'il n'est pas encore lui-même, que sa perfection est en avant de lui, dans un avenir qui lui est promis : « La création tout entière gémit en travail d'enfantement » écrit saint Paul (*Romains* 8, 22). Et elle n'est pas seule à gémir : « Nous-mêmes, qui possédons les prémices de l'Esprit, nous gémissons nous aussi intérieurement dans l'attente de la rédemption de notre corps » (8, 23). Nous aussi, nous sommes « en travail » : ce qui peu à peu se forme en nous, c'est l'humanité nouvelle recrée à l'image du Fils bien-aimé. Jésus a séjourné trois jours dans le tombeau, non comme un cadavre en décomposition, mais comme le grain de blé qui meurt pour donner beaucoup de fruit : dans le Samedi Saint de l'histoire de l'Église, nous sommes en germination, nous aussi, en vue de la gloire sans prix qui nous est promise.

Conclusion : de quel péché la catastrophe est-elle le nom ?

Dans l'histoire du monde créé il y a des *catastrophes*. Le sens premier du verbe grec qui correspond à ce mot est très instructif : il signifie « retourner », comme on retourne le sol avec une charrue, et par extension « mettre sens dessus dessous », « bouleverser ». Quand Jonas parcourt Ninive pendant quarante jours, il ne dit pas « encore quarante jours et Ninive sera détruite », mais « encore quarante jours et Ninive sera bouleversée » (*Jonas* 3, 4). Que se passe-t-il alors ? « Les gens de Ninive crurent en Dieu ; ils publièrent un jeûne et se revêtirent de sacs depuis le plus grand jusqu'au plus petit » (3, 5). Ils tirent parti de la « catastrophe », ils se laissent « bouleverser ». La « catastrophe » n'est pas d'abord destruction, elle est d'abord bouleversement : nous en faisons l'expérience en ces mois si particuliers de la pandémie où notre vie est bouleversée et où plus rien ne tient de ce sur quoi nous nous appuyons d'habitude. Mais le plus important n'est pas la catastrophe elle-même : c'est l'interprétation que nous en faisons.

Dans ce qui échappe à notre pouvoir et nous fait du mal, nous pouvons voir simplement quelque chose de fâcheux ou de dramatique qui tient en échec nos capacités humaines, médicales en l'occurrence. Mais nous pouvons aussi y voir un châtement. Quoi qu'il en soit de notre allergie instinctive à ce terme, il a déjà le mérite d'introduire la référence à Dieu à l'intérieur de notre monde. Son mérite ne s'arrête pas là : il insinue que Dieu fait usage des causes secondes pour nous adresser un message : « si vous ne vous convertissez pas, vous périrez ». Rien n'empêche qu'il le fasse à travers les conséquences d'un comportement mauvais : si je conduis imprudemment par exemple, j'aurai un accident qui

Thème

sera la punition de ma manière de conduire, punition que je m'infligerai à moi-même. Mais rien n'empêcherait non plus qu'il le fasse à travers des châtements temporels dont il déciderait directement⁹, même si le salut en Jésus Christ nous tourne désormais essentiellement vers une rétribution eschatologique.

Ces différentes lectures peuvent coexister : le coronavirus est un fléau qui, dans un premier temps du moins, nous a trouvés impuissants à le combattre. Il est aussi la conséquence de comportements que nous considérons comme allant de soi et qu'il nous faudra remettre en question : la circulation sans répit, sans entraves, sans régulation, des hommes et des choses ; la « religion du flux » (Sylvain Tesson) et la recherche du profit. Il cache aussi un *signe de Dieu* qu'il nous revient de déchiffrer et qui est un appel à une vie différente.

Pour se prononcer sur le contenu de cet appel, il est nécessaire de chercher à qualifier le (s) péché (s) qu'il met en lumière. Ce (s) péché (s) peuvent être différents selon les personnes et selon les époques. S'il est permis de se risquer à qualifier le péché majeur de l'époque où nous vivons, je me référerai volontiers à Albert Camus qui écrivait en 1948 : « La modernité a fait sombrer l'Europe dans la *démésure* ». La démesure n'est autre que le fait d'oublier que nous sommes des êtres limités, que l'univers ne nous est pas soumis, en un mot que *nous ne sommes pas Dieu*. Notre revendication de puissance, au lieu de prendre place à l'intérieur du pouvoir royal du Christ, se dresse alors monstrueusement contre la conduite de l'histoire par la providence du Père.

Jean-Pierre
Batut

L'athéisme contemporain n'est guérissable qu'à la condition de reconnaître d'abord notre véritable condition : nous ne sommes pas Dieu, nous ne sommes *que* des hommes. Aimés de Dieu qui jamais ne renonce à nous proposer la béatitude que nous ne pouvons trouver qu'en lui, nous ne pouvons être délivrés de notre misère qu'à condition de rendre les armes. La tâche des chrétiens consiste en grande partie à témoigner de cette condition indispensable et de la paix qu'elle procure, même s'ils se heurtent au désespoir d'un monde qui s'inflige à lui-même les souffrances dont il accuse un Dieu auquel il a cessé de croire : « Oui, la folie des hommes m'apparaissait moins que leur entêtement, leur malice, l'aide sournoise qu'ils apportent, sous le regard de Dieu, à toutes les puissances de la confusion et de la mort¹⁰. » À cela il n'est

9 On voit cela en particulier dans les *Actes des Apôtres* : châtement d'Ananie et de Saphire (5, 5.10), châtement d'Hérode qui s'était divinisé lui-même (12, 23), châtement du mage Élymas qui s'était

opposé à la prédication de Paul et Barnabé (13, 11).

10 G. BERNANOS, *Journal d'un curé de campagne*, Pléiade *Œuvres romanesques*, Gallimard 1961, p. 1153.

pas d'autre remède que de laisser Dieu libérer nos libertés pour que, recevant en Christ leur stature filiale, elles prennent part à sa victoire et en rendent possible le plein achèvement.

Jean-Pierre Batut, né en 1954. Études d'allemand et de philosophie. Ordonné prêtre en 1984 pour le diocèse de Paris, professeur de théologie dogmatique à l'École Cathédrale (Paris) et à la Faculté Notre-Dame (1985-2009) et curé de paroisse (2000-2009). Évêque auxiliaire de Lyon de 2009 à 2014, puis évêque de Blois depuis 2015. Membre du comité de rédaction de Communio. Principales publications : Dieu le Père tout-puissant, Paris 1998; Pantocrator. Dieu le Père tout-puissant dans la théologie prénicéenne, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2009 (ISBN 13 : 978-2-85121-235-1); Qui est le Dieu des chrétiens?, Paris 2011 (avec R. Bague); À partir du Credo, Parole et Silence 2013; Les Pères de l'Église, première rencontre entre foi et raison, sous la direction d'Élie Ayroulet, Lyon 2015.

Thème

Parce qu'elles sont en première ligne dans le domaine de la catéchèse des enfants et des jeunes, les paroisses sont confrontées depuis fort longtemps à la question dite de l'âge des sacrements. Nous entendons ici évidemment parler surtout des âges du baptême, de la première communion (elle-même précédée d'une première confession) et de la confirmation. Plus largement, on peut y intégrer la question des célébrations importantes qui rythment le parcours catéchétique des enfants et des jeunes, en particulier en France, l'âge de la « profession de foi » (souvent devenue aujourd'hui « fête de la foi »). Comme on le verra par la suite, ces âges ont connu des variations, même si par le passé, le contexte culturel et religieux en faisait des objets de forte cohésion sociale et religieuse. De nos jours, les signes se multiplient de la désagrégation de ces références : bien sûr chez les familles pour lesquelles le catéchisme des enfants est surtout un rite social, mais aussi sous d'autres formes chez les familles catholiques pratiquantes. Par le passé, chaque étape s'insérait dans un

parcours de consolidation et de structuration de la vie de foi capable dans l'ensemble d'engendrer les nouvelles générations d'adultes chrétiens. On assiste aujourd'hui au phénomène quasi inverse : chaque étape semble l'occasion, pour des enfants et des jeunes de plus en plus nombreux, de quitter la paroisse, et avec elle la formation catéchétique et la pratique religieuse. Seule une minorité d'entre eux reprendra contact avec l'Église par la suite, à l'occasion d'un mariage ou d'un baptême d'enfant. Du côté des familles pratiquantes, le problème est différent : on se plaint souvent qu'un âge des sacrements pensé pour une majorité de familles peu pratiquantes soit aussi imposé à leurs enfants, qui aspirent aux sacrements d'une manière beaucoup plus précoce.

Dans cette courte étude, nous voudrions faire un point historique sur la situation, afin de mieux comprendre les causes de la crise actuelle. Nous serons alors amenés à indiquer quelques clés qui devraient aider à l'affronter en termes de nouvelle évangélisation.

1. Une histoire pastorale chaotique

1.1 Avant le Concile

La France de la fin du XIX^e siècle et du début du XX^e était assez massivement catholique. L'initiation sacramentelle concernait donc peu les adultes, et sur-

tout les enfants. Elle s'intégrait dans des rythmes à fort enracinement sociologique. Le tout-petit était baptisé très vite après sa naissance, par crainte qu'il puisse mourir prématurément, privé de ce sacrement, et qu'il n'accède qu'aux

1 Voir dans *Communio* l'article décisif du cardinal Marc OUELLET, « La confirmation, sacrement de l'initiation chrétienne », dans *Rites et ritualité*, XXXVIII, 2 n° 226, mars-avril 2013, p.116-125. Celui d'Hans Urs von BALTHASAR, « La catéchèse se fonde-t-elle sur la théologie ou sur la foi ? » dans *Le catéchisme*, n° 45 (VIII-1,1983, p.22-27) et l'éditorial de Mgr Matthieu ROUGÉ, ainsi que l'article de Mgr Roland MINNERATH, « Pour une catéchèse au service de l'initiation sacramentelle », dans *La grâce du catéchisme*, XLIV 2-3 n° 262-263, mars-juin 2019, p.8-12 et p.13-25 (NDLR).

limbes (cette croyance était assez largement diffusée par le clergé pour justifier la nécessité du baptême des tout-petits). La catéchisation accompagnait ensuite la vie scolaire de l'enfant. Elle était puissamment implantée dans la population (encore 80 % d'enfants catéchisés en 1950), et elle prenait fin en général vers les 12 ans, l'âge d'entrée en apprentissage professionnel ou de travail à plein temps dans l'exploitation agricole familiale. C'est à ce moment-là qu'était célébrée la première communion : elle concluait le catéchisme de manière très solennelle et coïncidait humainement avec l'entrée en adolescence. Quant à la confirmation, elle ne faisait pas l'objet d'une pastorale très définie et l'âge de sa réception dépendait plus des occasions de visites de l'évêque à la paroisse que d'un âge spécifique.

Signets

La demande du Pape saint Pie X de donner la première communion aux enfants de manière beaucoup plus précoce provoqua une première restructuration de ce parcours. Le critère pour que l'enfant puisse la recevoir devenait personnel : il était désormais lié principalement à sa capacité à reconnaître la présence eucharistique du Christ et à son désir chrétien de le recevoir. À cela s'ajoutait évidemment la nécessité d'intégrer spirituellement le sens du péché et du pardon de Dieu, puisque l'enfant devait se confesser avant de communier. On estima alors que la plupart des enfants n'en devenaient capables qu'après 2 ou 3 ans de catéchisme, soit vers les 9 ans, sans exclure qu'une vie familiale profondément chrétienne conduise, avec la grâce de Dieu, certains enfants à être prêts beaucoup

plus tôt, dès 6 ou 7 ans. En France, cela conduisit à distinguer la « communion privée », c'est-à-dire chronologiquement la véritable première communion, célébrée en général durant le temps du catéchisme, voire dans certains cas avant même son commencement, et la « communion solennelle » qui prolongeait, toujours vers les 12 ans, l'ancienne première communion. Elle en maintenait les formes spirituelles et cérémonielles (retraite spirituelle préparatoire, aube, cierge, etc.), et constituait toujours la célébration conclusive du catéchisme des enfants. La différence était bien sûr qu'il ne s'agissait plus de la première communion elle-même, mais de son actualisation festive et communautaire.

Dans ce cadre qui devait perdurer jusque dans l'immédiat après-Concile, la Confirmation restait comme auparavant en marge des efforts pastoraux. En précisant qu'elle était normalement « différée jusqu'à l'âge de sept ans environ », le Code de Droit Canonique de 1917² avait formulé juridiquement l'approche commune de l'époque. L'horizon de compréhension restait l'unité originelle de la Confirmation avec le sacrement de baptême, dont les Églises orientales sont encore aujourd'hui les témoins. La Confirmation n'était donc « différée » dans l'Église latine que pour valoriser le lien avec le ministère épiscopal et pour que le destinataire puisse en avoir un minimum d'intelligence (celle que l'on devient apte à exercer à partir de l'âge de raison). Toujours à propos de ce sacrement, la relative absence d'une vraie réflexion théologique et pastorale à son sujet fit que passa quasiment inaperçu un problème qui

ne devait émerger que bien longtemps après. Dans le cadre d'une première communion relativement tardive en effet, l'ordre traditionnel de l'initiation, baptême – confirmation – eucharistie, était globalement maintenu: l'enfant qui faisait sa première communion à 12 ans était en général déjà confirmé, ou le serait sous peu. Ce n'était plus le cas dans le cadre d'une première communion précoce. Désormais, la plupart des premiers communiantes ne seraient confirmés que plus tard, voire bien plus tard.

1.2 À partir des années 60

Pendant un demi-siècle environ, la situation resta à peu près stable. C'est à partir des années 60 que se développent de nouveaux problèmes pastoraux qui auront d'importantes conséquences quant à l'âge des sacrements. C'est l'époque où la sécularisation et l'individualisme commencent à produire de puissants effets, en particulier sur le terrain de la pratique religieuse. Pour mémoire, les baptêmes des tout-petits représentent 78 % des naissances en 1970, 51 % en 2000 et 36 % en 2013. Il s'agit là des conséquences du recul global de la vie de foi chez les parents, souvent aussi d'une vision individualiste du baptême: « Il choisira lui-même quand il en aura l'âge », entend-on alors de plus en plus fréquemment. On assiste parallèlement à une croissance des baptêmes en âge scolaire et à l'âge adulte, très loin cependant de compenser l'hémorragie: le total des baptêmes en France reste en constante et rapide régression.

Parce qu'il reste affectivement dans la dépendance de ses parents, l'enfant baptisé continue à suivre le catéchisme

auquel ils l'inscrivent. Les statistiques de la catéchisation des enfants de France restent donc assez élevées dans les années 70. Elles vont cependant littéralement implorer par la suite: globalement, on passe d'un taux de catéchisation des enfants de l'ordre de 80 % en 1950 à moins de 10 % aujourd'hui.

De plus, dès l'adolescence, le jeune est attiré vers d'autres horizons, en particulier ceux de la société de consommation en plein essor, que savent si bien faire miroiter la radio et la télévision désormais présentes dans la presque totalité des foyers. Il s'éloigne alors de la vie de l'Église. Pour lui désormais, la vie est ailleurs, bien plus attirante que ce qu'offre une Église qu'il perçoit vieillissante et ennuyeuse. Ainsi, de plus en plus, la « communion solennelle » n'est pas seulement la fin du catéchisme des enfants mais aussi celle de la pratique religieuse tout court. Autrement dit, l'acte religieux qui devait présider à l'entrée dans une vie chrétienne adulte devient celui qui y met fin, l'occasion d'une hémorragie de plus en plus impressionnante en termes de pratique sacramentelle des jeunes.

Entre temps, la scolarité obligatoire s'est beaucoup allongée: jusqu'à 14 ans d'abord, puis dans les années 70 à 16 ans. De plus en plus de jeunes vont jusqu'au baccalauréat (habituellement vers les 18 ans), puis ils prolongeront aussi leurs études avant d'entrer dans la vie professionnelle. La pastorale des adolescents et des jeunes n'arrive pas à suivre: après la communion solennelle, elle ne rejoint plus qu'une petite minorité et n'arrive pas à dépasser les obstacles de la mentalité dominante héritée du passé, selon laquelle cette célébra-

*Denis
Biju-Duval*

tion vers 12 ans marque la fin du catéchisme obligatoire. Du coup, le gros des études de la plupart des jeunes se passe désormais sans qu'aucune proposition d'Église ne parvienne à les accompagner dans leur formation. Sauf rare exception, ceux qui persévèrent au-delà de la profession de foi sont en général une minorité issue des familles les plus pratiquantes.

La première tentative de réaction de la pastorale catéchétique française consiste à changer la signification de ce que l'on appelait jusque-là « communion solennelle » : à partir du début des années 70, on parlera de la « profession de foi ». Avec sa référence eucharistique, la communion solennelle présupposait en effet la foi des jeunes. Or c'est elle qui est désormais fragilisée et mise en danger, surtout à partir de l'adolescence. C'est donc sur elle que doit porter l'effort pastoral. Le sacrement dont il s'agira de faire mémoire ne sera plus alors l'eucharistie mais le baptême : c'est lui qu'en faisant sa « profession de foi », le jeune choisira de faire consciemment sien, alors qu'il n'avait pas encore la capacité personnelle d'en comprendre la signification et d'y adhérer quand il l'avait reçu tout-petit. Constatant par la suite que ce rapport des adolescents à la foi est de plus en plus fragile et incertain, on n'osera plus les « obliger » à une véritable profession de foi et l'on finira par parler, de manière plus floue, de « fête de la foi », chaque jeune restant libre de s'y référer comme il lui convient selon le point où il en est. Respect du jeune ? Relativisme croissant ? Il est bien difficile d'en décider dans un contexte ecclésial post-1968, où nombre des animateurs de catéchèse ne sont eux-mêmes plus très au clair avec la foi qu'ils

sont censés transmettre, et où la plupart des « parcours catéchétiques » alors en usage posent eux aussi problème en la matière, comme devait le montrer la fameuse polémique entre Rome et l'Épiscopat français sur « Pierres Vivantes » au cours des années 80. Notons à ce sujet que les familles peu pratiquantes sont restées assez étrangères à ces changements pastoraux et terminologiques. En témoigne chez eux la persistance de l'expression « faire sa communion », qui remonte avant même l'institution de la communion solennelle.

La deuxième tentative consiste à proposer une étape ultérieure de la formation chrétienne : il s'agit de combler le grand vide pastoral laissé par une profession de foi devenue synonyme pour les jeunes de plus de 12 ans de fin du catéchisme, et d'éloignement de l'Église. C'est ainsi qu'arrive sur le devant de la scène le sacrement de Confirmation. On l'a vu, la réflexion pastorale à son sujet restait jusque-là marginale et son intégration dans l'initiation chrétienne peu valorisée. Ici, on pense la proposer aux jeunes de manière beaucoup explicite et structurée, comme le but sacramentel de la catéchèse des collégiens ou des lycéens. Si les indications de l'Épiscopat français sur l'âge de la confirmation restent vagues (« vers l'adolescence »), on assiste alors un peu partout, surtout à partir des années 80, à la mise en place d'une pastorale de ce sacrement qui en situe beaucoup plus tardivement la célébration, vers les 15-18 ans. On voit alors la Confirmation comme l'entrée dans l'âge adulte de la foi, le moment où le jeune est appelé à prendre conscience de son identité chrétienne et ecclésiale et à en assumer les responsabilités. C'est là une traduction pastorale d'une

certaine théologie post-conciliaire du laïcat, très liée à l'expérience de l'Action Catholique qui cherchait précisément à valoriser l'image du baptisé adulte militant et engagé dans l'Église et dans le monde.

Or depuis quelques années, on assiste au début d'un reflux : plusieurs diocèses français ont pris la décision de revenir à un âge de la Confirmation plus précoce, proche de l'âge de la première communion. Pourquoi cela ? Parce qu'à l'échelle de 20 à 40 années de cette pastorale de la Confirmation tardive, les résultats concrets s'avèrent décevants, voire franchement problématiques. Tout d'abord, on n'a réussi à récupérer que très marginalement les jeunes qui s'éloignaient de l'Église après la profession de foi. L'immense majorité n'est pas revenue, de sorte qu'en France désormais, la presque totalité des adultes baptisés ne sont pas confirmés. Certains pourraient l'être à l'occasion de leur mariage à l'Église, comme on le fait quasi systématiquement en Italie. Malheureusement, la pastorale des jeunes n'est désormais plus proportionnée en France à l'ampleur des déficits humains et spirituels qu'elle rencontre. Elle n'a pas la capacité de transformer en « obligation d'être confirmé pour se marier » une situation qu'elle a elle-même créée : d'abord par le passé en laissant quasi inaperçu le sacrement de Confirmation (qu'elle donnait cependant à presque tous), et désormais en la reportant d'une manière telle que ceux qui s'en trouvent privés parce que trop tôt partis, ne s'en rendent même pas compte. Aussi, seul un nombre très exigu de fiancés sont confirmés à l'occasion de leur mariage : ce qui est normalement

la règle canonique, à savoir être confirmé pour pouvoir se marier, est devenu l'exception en France. Plus largement, il est vrai que les services diocésains du catéchuménat accueillent aussi désormais des adultes seulement baptisés (ou ayant éventuellement fait leur première communion) qui demandent à compléter leur initiation chrétienne ; c'est là l'une des formes du phénomène dit des « recommençants », mais il s'agit du petit nombre, au regard de la foule des baptisés non confirmés.

Cela conduit à un problème d'élitisme pastoral. L'initiation a normalement pour but le plein accès à la vie chrétienne ordinaire (« ordinaire » n'ayant pas ici le sens péjoratif de quelconque ou peu important, mais un sens positif : « dans l'ordre normal et essentiel des choses »). C'est pourquoi, entre autre, les futurs époux chrétiens doivent en principe être confirmés : se marier sacramentellement est une capacité ordinaire de la vie chrétienne. Or en pratique, ce ne sont plus les chrétiens ordinaires qui sont confirmés, mais ceux qui sont engagés et militants : ceux déjà, que leur enracinement dans des familles très pratiquantes a permis de résister à l'hémorragie post-profession de foi, ceux qu'ensuite on retrouvera dans des mouvements de jeunes puis d'adultes, ou des responsabilités d'Église. Cela conduit inévitablement à une vision pélagienne du sacrement : au lieu d'être le don de l'Esprit Saint qui assure pour tous les baptisés le déploiement de leur être-chrétien vers le plein agir chrétien, la Confirmation devient la récompense de ceux qui ont persévéré, le diplôme catholique de ceux qui sont aptes à militer. Elle est donc le privilège d'une élite, tandis que les chrétiens ordinaires

*Denis
Biju-Duval*

sont devenus en pratique les « baptisés non confirmés ».

Ce qui est ignoré là, c'est tout le champ ordinaire de l'expression de la vie théologale, dans le rapport à Dieu comme dans les défis de la condition humaine et dans la vie quotidienne. La grâce de la Confirmation n'est pas là pour couronner les efforts des jeunes qui ont déjà réussi à affronter ces défis : elle vient normalement les y soutenir et les en rendre plus pleinement capables. Comme le suggère l'expression du Code de 1917, « différée jusqu'à l'âge de 7 ans environ », ces défis naissent en fait dès qu'émergent les facultés sur lesquelles viennent se greffer les vertus théologiques, à savoir l'intelligence et la liberté. Dès ce moment, l'enfant devient capable de mieux comprendre sa foi, d'exercer une authentique charité, de s'intégrer progressivement dans la communauté chrétienne. Il peut aussi faire l'expérience du péché, de la lutte contre lui et de la conversion. C'est du reste au même moment qu'il devient aussi apte à discerner la présence du Christ dans l'Eucharistie. Dès lors, les grâces de la Confirmation le concernent tout autant que celles de la communion.

Par ailleurs, au moment où la plupart des évêques français s'engageait dans une pastorale de la Confirmation retardée, beaucoup de perplexités s'exprimèrent dans le monde théologique de la liturgie, de la patristique, et de l'œcuménisme (avec l'orthodoxie surtout). Ce qui était en cause, c'était précisément la dislocation de l'initiation : non seulement son début et son terme devenaient si distants qu'il était difficile d'y lire une unité dynamique, mais son ordre originel était perturbé. D'un point de

vue œcuménique, on pouvait même se demander si orthodoxes et catholiques orientaux d'une part, et catholiques latins d'autre part, parlaient des mêmes sacrements, tant les pratiques en étaient venues à diverger. Du point de vue de l'économie de l'initiation chrétienne, il est de fait difficile de comprendre qu'un sacrement soit encore nécessaire après celui de la plénitude qu'est l'Eucharistie. Déjà sous cet angle, il devient quasiment inéluctable de voir la Confirmation devenir un complément facultatif voire inutile, et ce n'est sans doute pas un hasard si la théologie sacramentaire latine est si incertaine quant au statut de ce sacrement. Ne se trouve-t-on pas au fond face à un ultime avatar du peu de considération de la théologie latine pour la Personne de l'Esprit Saint et pour son rôle dans la vie chrétienne ? Ce qui est perdu de vue en pratique, c'est en tout cas, dans l'initiation chrétienne, l'unité dynamique qui lie confirmation et eucharistie : parce qu'elle donne sacramentellement accès à la plénitude d'exercice du sacerdoce, de la prophétie et de la royauté baptismale, la confirmation tend vers l'eucharistie, et vice versa, parce que l'eucharistie est la plénitude de l'initiation, on ne voit pas au nom de quoi priver de la confirmation l'enfant que l'on reconnaît apte à communier.

Il ne s'agit pas là, du reste, d'un simple problème de tradition liturgique, ni de seule dogmatique sacramentelle, mais à proprement parler de théologie pastorale : en quoi les rythmes de l'initiation chrétienne, avec leur dimension sacramentelle, rejoignent-ils et mettent-ils en lumière la structure anthropologique profonde de la croissance humaine et chrétienne ? Encore aujourd'hui, cette

question appelle études et approfondissements.

1.3 En Italie

Sans entrer dans les détails, l'Italie n'a pas répondu de la même manière que la France aux problèmes pastoraux qui sont liés à l'âge des sacrements. On a suivi les demandes du Pape saint Pie X sur la première communion précoce. Elle a été avancée, comme en France autour des 9 à 10 ans, après 2 ou 3 ans de catéchisme. La différence est qu'elle a gardé la solennité qu'elle avait auparavant quand elle était célébrée vers 12 ans. Il n'y a donc pas eu comme en France d'institution d'une « communion solennelle » : c'est la Confirmation qui est venue tenir lieu de célébration conclusive du catéchisme des enfants. Célébrée autour de l'adolescence, avec quelques variations d'un diocèse à l'autre, la Confirmation est donc reçue par la plus grande partie des enfants qui fréquentent le catéchisme. De ce point de vue, elle reste donc bien un sacrement de l'initiation en vue de la vie chrétienne ordinaire. Comme en France cependant, mais dans une moindre mesure, elle arrive tardivement par rapport à la première communion et pose donc problème par rapport à l'économie globale de l'initiation.

Après la Confirmation, le phénomène de la désaffection des jeunes pour la pratique religieuse est analogue à celle qui se produit en France après la profession de foi. Elle est quantitativement moindre du fait d'un meilleur enracinement de la pratique religieuse, mais elle s'aggrave rapidement au fil du temps. Il est vrai que les cours (confessionnels) de religion, proposés par les lycées d'État

au choix des parents puis des lycéens eux-mêmes, leur permettent en proportion significative de développer une culture religieuse plus riche que celle des jeunes français et de garder un certain contact avec le monde de la foi et de l'Église. Mais c'est de culture religieuse qu'il s'agit alors, non plus de catéchèse et de développement de la vie de foi en tant que telle. On se retrouve donc en plein paradoxe pastoral : pour la plupart des jeunes, la première grâce visible du sacrement de Confirmation semble consister en la fin de leur vie d'Église et de leur pratique religieuse... Ceci, en attendant le mariage : sa perspective joue un grand rôle dans le maintien d'une fréquentation élevée du catéchisme jusqu'à la Confirmation, y compris chez les familles peu pratiquantes. C'est elle aussi, hélas, qui les conduit à suspendre ensuite la pratique religieuse, dans l'idée que le jeune a désormais « tout ce qu'il lui faut ».

*Denis
Biju-Duval*

Depuis quelques années, se développe en outre une autre hémorragie dans la fréquentation du catéchisme, et ce dès après la première communion. Le nombre des baptisés non confirmés augmente donc en Italie, mais un nombre significatif d'entre eux retrouveront l'Église à l'occasion de leur mariage, et ils devront alors se préparer aussi à la Confirmation. D'une manière générale, la nécessité de la Confirmation pour pouvoir se marier à l'Église reste donc un repère clair pour la plus grande partie de la population. Malgré son efficacité significative, ce dispositif pastoral ne permet pas, loin s'en faut, de « récupérer » tous ceux qui avaient abandonné le catéchisme avant la Confirmation, ne serait-ce que parce que le mariage a

l'Église connaît lui aussi une crise grave en Italie.

Notons enfin que çà et là, on voit poindre en Italie l'idée de retarder davantage la confirmation pour, comme en France, la célébrer vers les 15-18 ans. Quelques diocèses prennent déjà des mesures en ce sens. Cela conduit évidemment à une question : les effets d'une telle décision pourraient-ils être similaires à ceux qui se sont vus en France ? Le risque y était grand, car on reportait la Confirmation au-delà de la célébration massivement perçue comme la conclusion du catéchisme (la profession de foi). Les conséquences que nous avons décrites étaient donc largement prévisibles. En Italie par contre, il s'agit de retarder la célébration conclusive elle-même, dans un contexte où elle reste largement perçue comme nécessaire en vue du mariage à l'Église. En cas de retard généralisé de la confirmation, on peut donc prévoir raisonnablement qu'en Italie, le nombre de baptisés non-confirmés devrait croître, sans atteindre toutefois la proportion catastrophique qu'il a en France.

1.4 Bilan

Quelles leçons tirer de toutes ces évolutions ? La toute première, bien évidemment, concerne les évolutions culturelles et religieuses profondes que connaissent les pays occidentaux dits de vieille chrétienté. Autrefois, l'âge des sacrements offrait des repères clairs pour la presque totalité de la population, et il faisait l'objet de sa part d'une adhésion spontanée, en vertu d'une quasi évidence communautaire. Les problèmes qui n'ont fait que grandir ces dernières décennies sont en grande

partie liés à la désagrégation de cette « culture de chrétienté ». À défaut d'offrir une solution pastorale immédiate, cela nous permet du moins d'affirmer une chose : on ne pourra avancer qu'en perspective de nouvelle évangélisation. Comme le montrent les diverses tentatives de faire varier l'âge des sacrements et des grandes célébrations comme la profession de foi, la véritable question de fond reste non traitée, à savoir : comment la catéchèse des enfants et des jeunes peut-elle porter du fruit quand elle n'est plus nourrie par la culture chrétienne qui la soutenait autrefois. Dit plus prosaïquement, comment « l'heure de caté », avec ses perspectives d'initiation sacramentelle, peut-elle résister aux 20 heures d'écrans dont s'imprègne le jeune dans la même semaine, et à l'océan de paganisme sécularisé qui caractérise quasiment tout le reste de son existence, de la famille à la scolarité, en passant par les loisirs ? En termes de fréquentation du catéchisme et de pratique religieuse, les hémorragies qui suivent immédiatement la première communion, la profession de foi, et en Italie la confirmation, laissent bien sûr un goût amer. Les déplacer n'est pourtant pas en soi la réponse : on ne fera au mieux que déplacer les hémorragies, à moins qu'on ne les aggrave en déstabilisant un peu plus ce qui reste de repères religieux dans les familles. Autrement dit, l'âge des sacrements ne saurait être repensé qu'à l'intérieur de perspectives pastorales globales de nouvelle évangélisation.

Du coup, dans ce contexte de dislocation des cohérences culturelles et religieuses du passé, définir pour tous un « âge des sacrements » a-t-il encore un sens ? Peut-on user d'une même péda-

gogie pastorale et sacramentelle pour des jeunes aux profils et aux besoins spirituels désormais si différents ? Pour les rejoindre tous, on propose en général une sorte de catéchisme de niveau intermédiaire, une cote mal taillée : elle se révèle sans effets durables pour les enfants à qui manque une véritable expérience de foi vécue en famille, mais elle est aussi incapable de nourrir la foi des enfants et des jeunes qui ont déjà une vie spirituelle soutenue. Bref, on ignore ce principe pédagogique élémentaire si bien exprimé par les anglo-saxons : « pour éduquer John, il faut connaître John ». Il ne saurait bien sûr s'agir de passer à une pastorale du pur cas par cas : ce serait amoindrir gravement la dimension communautaire et ecclésiale de la catéchèse et des sacrements. Il convient cependant d'identifier dans les nouvelles générations les lignes de fracture qui déterminent de profondes différences dans les problèmes pastoraux qui se posent, et dans les réponses qu'ils appellent. Or tant au plan des besoins spirituels des enfants que de leur capacité à persévérer dans la vie de foi, l'expérience de la vie chrétienne en famille s'avère de grande importance.

La plupart des enfants qui n'ont reçu par leur famille que le baptême, sans aucune initiation à la vie de foi, tendent à vivre la catéchèse et l'initiation sacramentelle comme une étrangeté par rapport au reste de leur vie. On ne s'étonnera donc pas qu'ils abandonnent la pratique religieuse dès que cela leur devient possible : en général après la profession de foi en France, et après la confirmation en Italie, et malheureusement de plus en plus dans les deux pays à l'issue de la première communion. On débouche alors sur cette ab-

surdité pastorale d'actes sacramentels qui conduisent en pratique à la fin du peu de vie chrétienne que la catéchèse avait tenté de susciter : la « première communion » devient la « dernière communion », la « fête de la foi » devient l'enterrement de la vie de foi, et en Italie, l'Esprit Saint conféré lors de la « cresima » (confirmation) ne porte comme fruit visible que l'abandon de la pratique sacramentelle.

Quant aux enfants issus de familles profondément chrétiennes, ils persévèrent bien davantage au-delà de la profession de foi et de la confirmation, mais il semble que ce soit plus du fait de l'enracinement familial de leur expérience théologique que de la catéchèse ordinaire : souvent, ils s'y ennuiant, ils s'y sentent sous-alimentés spirituellement, et ils ont soif des sacrements beaucoup plus tôt qu'à l'âge officiellement prévu. Il n'est pas rare d'en voir désirer recevoir la première communion dès l'âge de 6 ans, et ce pour de bonnes raisons spirituelles. Certains commencent aussi très jeunes à témoigner de leur foi et à évangéliser leurs camarades, sans que l'Église pense à soutenir ce dynamisme par le sacrement de confirmation. Les confondre avec le tout-venant, c'est donc d'une manière générale léser leur droit aux biens spirituels tel que l'a défini le Code de Droit Canonique de 1983. C'est aussi priver l'Église d'un potentiel de sainteté et d'apostolat qui ne demanderait qu'à éclore.

On donne alors habituellement le prétexte pastoral qu'il est bon qu'ils vivent l'initiation sacramentelle « avec les autres », de manière communautaire et ecclésiale. On a aussi éventuellement peur que les parents moins pratiquants

*Denis
Biju-Duval*

Signets

vivent mal que leurs propres enfants reçoivent les sacrements plus tard. En outre, il semble a priori plus commode de gérer pastoralement des groupes d'âge que de s'intéresser aux évolutions spirituelles différenciées des enfants et des jeunes. Mais tout cela ne tient pas. Que reste-t-il de l'expérience communautaire quand la plupart des enfants ou les jeunes ne sont pas motivés par le Christ, mais par les cadeaux d'usage, et la perspective d'être « libérés » des obligations religieuses ? N'est-il pas possible d'imaginer des solutions pastorales qui promeuvent la dimension communautaire sans la confondre avec le nivellement ? Quant aux parents peu pratiquants, sont-ils vraiment incapables de comprendre que sans aucun jugement les concernant, il est juste que chaque enfant soit accompagné spirituellement et sacramentellement selon ses rythmes propres ? Ce qu'ils acceptent volontiers pour l'éducation musicale ou sportive cesserait-il d'être valable quand il s'agit de foi ? Bref, la situation présente conduit à affronter de vrais défis pastoraux qui appellent imagination et créativité : faute de quoi ce que l'on espérait encore sauver à court terme continuera à décliner à plus long terme, comme le montrent les statistiques de la catéchisation dans la plupart des pays occidentaux.

Une autre question importante émerge : celle de l'économie de l'initiation sacramentelle et de son rapport avec la croissance de la personnalité chrétienne. Cette croissance a des composantes anthropologiques structurelles d'une part, et culturelles d'autre part. Et de fait, changer l'âge des sacrements ou de certaines célébrations comme la profession de foi, c'est

vouloir honorer les défis qui émergent de situations culturelles et religieuses nouvelles. Il est vrai que les étapes de la croissance humaine et spirituelle (âge de raison, puberté, choix de vocation, etc.) peuvent connaître de sérieuses changements d'équilibre au fil de l'histoire. On l'a vu plus haut : la formation des jeunes s'est considérablement prolongée, et l'âge des grands choix vers la future profession est passé en quelques décennies de 12-14 ans à 18-20 ans, voire au-delà. On est en droit de s'interroger sur l'évolution que pourraient en subir les célébrations qui accompagnent ces étapes. Toutefois, ces variations culturelles et religieuses sont toujours relatives à la même nature humaine et à sa condition fondamentale. Autrement dit, le mystère de l'Incarnation appelle une réflexion spécifique sur la manière dont l'initiation sacramentelle et ses rythmes fondamentaux rejoint la nature humaine et ses étapes structurelles de croissance. On l'a vu à propos de la Confirmation : en France et en Italie, l'attention s'est focalisée sur des étapes relativement tardives de la croissance de l'enfant et du jeune, la puberté, la fin de la scolarité. Or c'est là une orientation relativement récente : la pastorale antérieure pointait plutôt sur l'âge de raison. En définitive, que devrait-il en être ? Le mystère de l'Incarnation n'implique-t-il pas de penser plus profondément les rapports entre les étapes sacramentelles de l'initiation et les étapes de la croissance humaine ?

Essayons d'y voir plus clair sur toutes ces questions, afin de faire émerger quelques repères fondamentaux d'une action pastorale future.

2. Points de repères et orientations

2.1 Catéchèse et éducation chrétienne

On l'a vu, la crise de la catéchèse et les difficultés pastorales concernant l'âge des sacrements nous viennent en grande partie de la sécularisation, et de la perte d'un terreau culturel chrétien commun. Il est clair, par conséquent, qu'il serait pastoralement stérile d'agir sur l'âge des sacrements sans chercher à reconstituer plus globalement autour des enfants et des jeunes des lieux d'éducation et de socialité chrétiens. C'est du reste parce qu'elles la garantissent encore fréquemment que les familles pratiquantes restent des lieux de meilleure transmission de la foi : non seulement cette socialité existe en leur sein même, mais elles sont plus soucieuses que d'autres d'offrir à leurs enfants les lieux qui la permettent (écoles catholiques, patronages, mouvements de jeunes, etc.). Cela conduit en pratique à deux priorités liées à la catéchèse :

- Tout d'abord, les responsables de la catéchèse, à commencer par le curé, doivent considérer que leur but n'est pas simplement la catéchisation de l'enfant ou du jeune, mais l'évangélisation de tout son cercle familial. Lenjeu est ici de reconstituer ce minimum de cohérence entre la catéchèse reçue, l'initiation sacramentelle et la vie quotidienne dont la famille reste le cœur. Sans cette cohérence de base, l'expérience montre qu'il se dépense beaucoup d'énergie en paroisse pour des résultats concrets de plus en plus catastrophiques à mesure que progresse la culture sécularisée. Tant que la culture était imprégnée de foi, les paroisses n'éprouvaient pas

l'urgence d'une attention pastorale spécifique à ce sujet, et cela explique que pendant des décennies, peu ait été proposé à ce sujet. Ce temps est clos : ce que la culture de nos pays n'offre plus, c'est aux communautés chrétiennes de le proposer. Et il y a beaucoup à imaginer, à inventer en la matière. Notons qu'il ne s'agit pas ici simplement d'obliger les parents à suivre une catéchèse d'adultes quand ils inscrivent leur enfant au catéchisme : s'il leur manque déjà les ressources intérieures pour la pratique sacramentelle, il est à craindre qu'ils n'aient pas non plus le courage d'assumer de telles exigences. Mais évangéliser, c'est annoncer une bonne et belle nouvelle, c'est donc attirer plus qu'obliger. La question devient alors : à partir de quelles aspirations positives, à partir de quelles difficultés vécues par ces familles, est-il possible de leur faire découvrir le Christ comme « le chemin, la vérité et la vie » et de les attirer à lui ? Ici, la créativité pastorale inspirée par une charité incarnée est de mise.

- La deuxième priorité consiste à articuler beaucoup plus fortement que par le passé catéchèse et éducation chrétienne. Il n'est bien sûr pas toujours possible que l'enfant inscrit au catéchisme s'insère immédiatement dans des lieux éducatifs chrétiens, mais il faut considérer ces propositions comme des priorités pastorales. L'Église est loin d'être dépourvue en la matière : entre scoutisme, écoles catholiques, patronages (ou oratorio en Italie), et autres mouvements de jeunes, elle dispose d'instruments éducatifs nombreux et puissants. Parfois malheureusement ils sont considérés par les paroisses comme des concurrents à

*Denis
Biju-Duval*

leurs propres propositions, alors qu'ils en constituent un complément essentiel. Par rapport au passé, il ne s'agit donc plus de le considérer comme optionnel, ou réservé à une minorité de familles, mais de viser à une articulation de plus en plus systématique entre la catéchèse paroissiale et propositions d'éducation chrétienne globale.

Ce n'est que dans ce contexte que la question de l'âge des sacrements retrouve un sens. Quand la rupture est trop forte entre catéchèse et éducation, le sacrement n'est plus perçu comme vague étape de croissance, et l'attention de la plupart de ceux à qui ils sont destinés se focalise au mieux sur les cadeaux qu'ils reçoivent à cette occasion. Dans un cadre éducatif chrétien plus large, ils redeviennent ce qu'ils sont, un don de grâce dont le sens spirituel personnel est vécu d'autant plus profondément qu'il est aussi partagé par l'entourage familial et éducatif, par les communautés d'appartenance, et en particulier par les jeunes du même âge.

Signets

2.2 Enfants et jeunes issus de familles pratiquantes

Il n'est pas ici question simplement des familles qui « vont à la messe le dimanche » pour se conformer aux usages de leur milieu, en y traînant éventuellement leurs enfants, de plus en plus récalcitrants à mesure qu'ils grandissent. Nous voulons plutôt parler des familles qui sont pour leurs enfants de vrais lieux de communion de foi vécue : des familles où la dimension de foi entre spontanément dans les échanges, des familles où l'on prie ensemble, des

familles où actes et décisions se discernent à la lumière de la foi. Certains prétendront qu'il ne vaut plus la peine d'en parler, tant ces familles sont devenues l'exception. C'est tout le contraire qui est vrai. De par leur aspiration à la sainteté, elles ont des besoins spirituels spécifiques qui demandent à être honorés. Le principe canonique du « droit des fidèles aux biens spirituels³ » a de ce point de vue une signification qui va bien au-delà du juridique : il rappelle que la pastorale sacramentelle est service de la sainteté du Peuple de Dieu avant que d'être un problème d'organisation. De plus, si l'évangélisation du semblable par le semblable est une composante essentielle de la mission de l'Église, alors aussi peu nombreuses soient-elles, ces familles ont un rôle de première importance à jouer : sans elles, l'évangélisation des autres familles sera défailante, sans leurs enfants et leurs jeunes, l'évangélisation des autres jeunes manquera d'un dynamisme qui lui est nécessaire. La question devient alors : quels sont les besoins de ces familles, en particulier en matière d'initiation sacramentelle ?

Dans de tels contextes, l'expérience montre que la vie théologique de l'enfant se déploie par l'imprégnation progressive de ses facultés humaines en croissance. Déjà présente en germe depuis le baptême du tout-petit, la vie de la grâce trouve à s'exprimer chez l'enfant en synergie avec ce qu'il reçoit de ses parents, et avec sa propension naturelle à grandir en l'intériorisant. S'il est vrai que les vertus théologiques de foi, d'espérance et de charité viennent se greffer sur les facultés d'intelligence et de vo-

lonté, alors les sacrements qui les nourrissent concernent l'enfant dès l'âge de raison. On constate de fait qu'en général, l'enfant accède à la notion de Dieu vers les 4-6 ans, et qu'il devient alors capable de l'aimer et de le prier. En lien avec l'éducation familiale, il découvre aussi l'appel à aimer autrui, l'appel à la sainteté et *a contrario* sa propension à pécher. Son expérience élémentaire de la récompense et de la peine lui fournit un premier accès au mystère de la Passion du Christ comme rédemption et source du pardon offert. Et s'il est vrai que la capacité de distinguer l'être et le paraître tient à la définition même de l'intelligence, l'enfant est capable d'accéder dès l'âge de raison au mystère de la présence réelle du Christ dans l'Eucharistie : cela *paraît* du pain, *c'est* Jésus. Enfin, l'expérience montre d'une part que la foi des enfants et leur innocence sont attaquées de plus en plus tôt dans le milieu scolaire, et d'autre part qu'ils deviennent capables de témoigner de leur foi auprès de leurs camarades, voire de leurs maîtres d'école.

Aussi faut-il porter une attention pastorale toute particulière à l'âge de raison comme temps favorable pour que sur la base du baptême reçu peu après la naissance, le jeune enfant de telles familles accède à la totalité de l'initiation sacramentelle : la première confession puisque le sens du péché et du pardon sont là, la confirmation puisque l'enfant développe déjà ses capacités d'agir en chrétien et de témoigner de sa foi, et la première communion puisqu'il devient capable de reconnaître le Christ dans l'Eucharistie et de désirer le recevoir.

N'oublions pas du reste que ce sont d'abord les parents chrétiens qui sont aptes à reconnaître en leur enfant les signes de cette capacité sacramentelle : l'Église leur en reconnaît explicitement la mission avec l'aide du Curé⁴.

Il est clair qu'ensuite, ces dons tôt reçus demandent à être constamment nourris et actualisés à mesure que l'enfant grandit. Ils le seront si, comme on l'a vu, il peut vivre sa foi dans le cadre d'une proposition d'éducation chrétienne globale, dans sa famille et au-delà. Ils le seront aussi dans la mesure où ces propositions, et en leur sein la catéchèse, seront pensées en fonction du déploiement des facultés du jeune en croissance (nous y reviendrons car c'est là un point qui, lié à la nature humaine et à la culture commune, concerne tous les jeunes). Enfin, ils le seront dans la mesure où la vie dans l'Esprit Saint reçu à la Confirmation sera valorisée.

Denis
Biju-Duval

Il s'agit au fond d'imprimer dans la formation catéchétique du jeune et dans ses rythmes sacramentels la logique interne de l'identité de « disciple missionnaire » qu'à si bien mise en exergue le Pape François dans son Exhortation *Evangelii Gaudium*, à la suite de ses prédécesseurs Jean Paul II et Benoît XVI. Le chrétien n'est pas d'abord un disciple, puis plus tard éventuellement un missionnaire, comme laisserait croire la pastorale de la confirmation tardive : il est dès le départ missionnaire parce que disciple. Comme l'exprimait saint Jean Paul II, « la mission découle non seulement du précepte formel du Seigneur, mais aussi de l'exigence profonde de la vie de Dieu en

4 CIC c. 914. C'est donc de la part du Curé (ou d'un évêque s'il émet des normes à ce sujet) un abus de pouvoir que d'imposer unilatéralement un âge obligatoire de la première communion.

nous» (*Redemptoris Missio* n.II). C'est donc dès le départ que les sacrements sont appelés à nourrir cette logique, et que la catéchèse et la vie chrétienne communautaire doivent la soutenir et la former en épousant les capacités humaines du jeune en croissance.

2.3 Enfants et jeunes issus de familles peu pratiquantes

Dans le cadre de la catéchèse paroissiale, nous visons ici les familles qui ont conservé l'habitude de faire catécheriser leurs enfants mais qui, du moins jusque là, n'ont eu qu'une pratique sacramentelle occasionnelle, voire quasi absente. On les appelle parfois « chrétiens festifs » : ceux dont la pratique religieuse se focalise sur quelques grandes fêtes liturgiques de l'année (Noël, les Rameaux, Pâques, l'Assomption, la Toussaint), et sur les grands événements familiaux (essentiellement, le baptême, la première communion, la profession de foi -ou la confirmation en Italie-, le mariage et les obsèques). Ces familles voient souvent le catéchisme comme le passage obligé pour que leurs enfants accèdent à ces événements dont elles ne retiennent souvent qu'une signification initiatique sacrale et morale vague.

On l'a vu, l'urgence est dans ce cas de faire de l'inscription au catéchisme l'occasion de propositions évangélisatrices à destination de toute la famille. Pour les enfants en particulier, il s'agit, dans les contenus mêmes de la catéchèse, de partir pour ainsi dire de zéro, tant dans l'annonce de la foi que dans l'apprentissage de la vie théologale et des

gestes chrétiens⁵. Pour les familles, la proposition pastorale rejoint la logique des « recommençants ». Elle suppose d'imaginer au départ une première annonce susceptible de les toucher et de les attirer au Christ, et elle inclut à terme l'offre du pardon sacramentel et du retour à la pleine participation eucharistique (il s'agirait même, éventuellement, de compléter une initiation chrétienne restée jusque là en suspens). Pour l'enfant comme pour sa famille, il s'agit donc d'une démarche quasi catéchuménale, voire catéchuménale si l'enfant ou l'un des parents n'était pas baptisé. On débouche sur deux situations possibles : celle où ces propositions portent du fruit, et celle au contraire où l'on ne constate aucune évolution notable dans la vie de foi de ces familles.

La première configuration fait évoluer les familles concernées vers le cas de celles, profondément chrétiennes, dont nous avons déjà parlé. La proposition sacramentelle en direction de l'enfant devrait donc être relativement semblable, tout en étant décalée dans le temps : la plupart des évêchés estiment à deux ans environ le temps nécessaire pour qu'un enfant inscrit au catéchisme sans grande expérience de la vie de foi devienne capable de communier avec fruit. Il n'y a pas lieu de remettre en cause une telle donnée largement issue de l'expérience pastorale commune. Ajoutons toutefois qu'il s'agirait alors d'y joindre la célébration de la Confirmation, pour les raisons que l'on a vues plus haut. L'initiation chrétienne complète aurait donc lieu dans nombre de cas vers les 9-10 ans, comme c'est le cas actuellement de

Signets

5 E. ALBERICH, *La catechesi oggi, Manuale di catechetica fondamentale*, Torino 2001, 75. voir JEAN PAUL II, Exhortation Apostolique *Catechesi Tradendae* n°19.

la plupart des premières communions, mais elle devrait intégrer une catéchèse beaucoup plus vigoureuse et articulée sur la vie dans l'Esprit Saint et l'appel à être disciple missionnaire. Pourraient s'y intégrer les actes religieux liés à la redécouverte de la foi par toute la famille.

La deuxième configuration est pastoralement plus délicate à gérer : il s'agit du cas des familles qui ne répondent pas aux propositions évangélisatrices qui leur sont faites. Il faut alors éviter de s'enfermer dans une seule et unique réponse pastorale. Il convient notamment de distinguer les cas où malgré une famille qui ne le soutient pas spirituellement, l'enfant a vraiment découvert le Christ et désire authentiquement les sacrements, et les cas où l'enfant a la même attitude spirituellement passive que ses parents. Dans un cas en effet, l'accueil positif de la demande de l'enfant appelle le discernement des moyens qui lui permettront de continuer son chemin de foi : il convient donc d'essayer d'obtenir au moins des parents qu'ils ne s'opposent pas à ce que leur enfant, outre les sacrements et la persévérance dans la catéchèse, puisse intégrer de vraies propositions d'éducation chrétienne. Dans le cas où tous restent passifs, nous risquerions de retourner à ces situations pastorales absurdes où la réception des sacrements ne porterait comme fruits que la fin du peu de vie chrétienne que l'enfant avait pu développer. Auquel cas il est sans doute préférable de différer ces sacrements.

Cela signifie-t-il pour autant qu'il n'y ait plus rien à offrir ? En bonne pastorale, on ne « refuse » pas un sacrement, on le « diffère » : il ne s'agit pas en effet de fermer une porte mais, dans une si-

tuation où la personne ne serait pas prête pour les sacrements, de maintenir autant que faire se peut les relations pastorales avec elle et de l'ouvrir à un cheminement. Dans le cas d'enfants et de familles peu évangélisées, quel peut-il être ?

2.4 Vers des propositions plus larges

Revenons à une question restée pendante : celle du lien entre l'initiation sacramentelle et l'évolution humaine de l'enfant et du jeune en croissance. On l'a vu, il existe un lien entre l'initiation sacramentelle et l'âge de raison. L'histoire de la pastorale sacramentelle que nous avons parcourue plus haut fait émerger un autre moment important : celui de l'entrée en adolescence, où depuis longtemps ont pris place en France la profession de foi, et en Italie la confirmation. La raison du relatif succès pastoral de ces propositions ne semble pas tenir à la logique sacramentelle elle-même que la perte du lien entre les trois sacrements de l'initiation a plutôt tendu à désarticuler. Elle relève sans doute plutôt du besoin des enfants et des familles d'un accompagnement communautaire et religieux de cette étape de la croissance et de la vie humaine : la puberté et, pendant longtemps aussi, la fin de la scolarité et l'entrée dans le monde du travail. Il s'agit en somme du besoin de « rites d'initiation » au sens anthropologique du terme. Bien sûr, les sacrements de l'initiation peuvent trouver place en de tels moments, quand les personnes concernées n'ont pu les recevoir avant et y sont prêtes spirituellement : ils viendront ainsi évangéliser une étape humaine et lui donner sens du point de vue de la vocation chrétienne. L'expérience pastorale montre

*Denis
Biju-Duval*

cependant que le besoin existe au plan anthropologique et spirituel au sens large, même lorsque aucun sacrement de l'initiation n'est directement concerné. L'exemple de la profession de foi est typique à cet égard : elle n'est pas en elle-même un sacrement, mais elle se réfère à un sacrement déjà reçu, en un temps où l'adolescent commence à éprouver le besoin de poser ses propres choix. Du reste, ce besoin a été bien vu en d'autres contextes pédagogiques, puisque par exemple, c'est aussi à cet âge que le scout fait ordinairement sa promesse. Et s'il s'agit de scoutisme catholique, ce rite inclut la bénédiction du prêtre.

À défaut d'être ajustée, la pastorale du retard de la confirmation a fait émerger un autre moment décisif : la fin de la scolarité, pour les uns l'entrée dans le monde du travail, et pour les autres le commencement des études supérieures. Cette période coïncide avec la majorité légale et l'accès à de nombreuses prérogatives (droit de vote, permis de conduire, etc.). Enfin, chez les plus chrétiens, c'est un âge où émerge souvent la question de la vocation. À nouveau, on observe que certains mouvements chrétiens de jeunes proposent à ce moment-là des étapes spirituelles : par exemple l'engagement routier dans le scoutisme ou l'effusion de l'Esprit Saint dans le Renouveau Charismatique. Il s'agit indubitablement d'un temps favo-

nable pour que des étapes aujourd'hui de grande signification humaine soient intégrées à l'intérieur d'un chemin de maturation chrétienne. Là encore, ce peut être l'occasion pour certains de compléter leur initiation chrétienne s'ils n'avaient pu le faire auparavant, mais on peut aussi s'interroger, y compris pour les plus chrétiens, sur l'opportunité d'une célébration chrétienne de l'entrée dans l'âge adulte à ce moment-là, elle-même préparée par quelques années de catéchèse pour les lycéens.

Ce souci d'accompagner pastorale-ment les étapes décisives de l'existence et d'en faire des lieux de grâce doit sans doute être réfléchi de manière plus large. Il est bien sûr déjà présent lors des fiançailles et du mariage, lors du baptême des enfants, dans les temps d'épreuve de santé, ou encore lors des funérailles. Mais que dire par exemple de l'accompagnement des jeunes dans la découverte de la vie de travail ? On le répète, il ne s'agit pas nécessairement de célébrer les sacrements de l'initiation chrétienne, encore qu'ils puissent trouver place en de tels moments, mais plus largement d'en faire mémoire : de permettre une meilleure intégration de leurs grâces lors d'étapes importantes de l'existence. Bref, nous sommes renvoyés à un usage plus diversifié et créatif des sacramentaux pour accompagner la croissance chrétienne.

Conclusion

Cette réflexion sur l'âge des sacrements s'est articulée sur différents critères. Dans un domaine où il est impossible de procéder par simple déduction à partir de la doctrine, comme en atteste la diversité des choix pastoraux au fil de l'his-

toire, le premier critère concerne l'évolution de la situation, particulièrement dans les pays dits de vieille chrétienté. La sécularisation de la culture occidentale conduit à la désagrégation des repères communautaires concernant la vie de

foi, et il devient d'autant plus difficile de maintenir pour les sacrements un âge unique de référence. Ce phénomène rappelle en outre l'urgence de la nouvelle évangélisation, et par conséquent la nécessité de valoriser l'identité de « disciples missionnaires » des baptisés, et ce dès l'enfance. Si l'on y ajoute l'urgence de mieux honorer le droit des fidèles aux biens spirituels, on est conduit à proposer les sacrements de l'initiation aux enfants de familles chrétiennes de manière beaucoup plus précoce qu'auparavant.

Tout ceci rejoint un problème laissé pendant depuis des décennies, à savoir la désarticulation de l'économie sacramentelle de l'initiation. Au départ, les Églises orientales ne semblent pas avoir ce problème puisqu'elles confèrent la totalité de l'initiation sacramentelle aux nourrissons en même temps que le baptême. Pour elles, le problème pastoral survient ensuite : comment aider l'enfant puis le jeune qui grandit à intégrer ces grâces personnellement et ecclésialement ? La réflexion s'orientera alors vers les rythmes de cette intégration, et éventuellement vers les célébrations plus particulières auxquelles elle pourrait donner lieu. Pour les Églises

latines, cette économie de l'initiation demande à être retrouvée après des décennies durant lesquelles elle a été disloquée au gré d'urgences pastorales à courte vue, gérées davantage dans une optique de commodité d'organisation cléricale que d'authentique service de la croissance chrétienne à long terme des enfants et des jeunes.

De ce point de vue, promouvoir des célébrations d'étape de croissance humaine et chrétienne pourrait offrir des perspectives fécondes, à la fois dynamiques et flexibles. Dans une perspective large de nouvelle évangélisation, cela devrait permettre à de nombreux jeunes et à leurs familles de garder un lien catéchétique et liturgique avec l'Église, particulièrement lors d'étapes de l'existence où les besoins humains et religieux sont grands. Le lien entre ces célébrations et les sacrements de l'initiation permettrait simultanément d'ouvrir à leur possible réception ceux qui n'en auraient pas eu l'occasion, et d'en actualiser les grâces pour ceux qui les ont déjà reçus. Le tout pensé à l'intérieur de projets éducatifs de long terme qui favoriseraient une saine articulation pastorale entre paroisses et mouvements.

Monseigneur Denis Biju-Duval, ingénieur de l'École Centrale de Paris, prêtre du diocèse de Dijon et membre de la Communauté de l'Emmanuel, docteur en théologie, enseigne la théologie de l'évangélisation à l'Institut Pontifical Redemptor Hominis de l'Université du Latran à Rome. Il est aussi Consultant au Conseil pontifical pour la nouvelle évangélisation. Dernière publication : Dieu, l'éternité... Toute une histoire, éditions de l'Emmanuel, 2020.

Jean-Robert
Armogathe



Notre-Dame de Kibeho, signe d'espérance pour l'Afrique

À l'occasion du quarantième anniversaire des apparitions de la Vierge à Kibeho, Rwanda.

La rédaction francophone de *Communio* a accueilli avec beaucoup de joie la création d'une revue de langue française au Rwanda. Arrivé au Rwanda en 1995, le rédacteur en chef, le P. Andrzej Jakacki SAC¹, enseigne la théologie dogmatique au Grand Séminaire de Nyakibanda. Présidé par M^{gr} Vincent Harolimana, évêque de

Ruhengeri, le comité comprend une religieuse et plusieurs prêtres et religieux rwandais.

Cette nouvelle édition nous a permis de connaître un événement important pour la piété des catholiques de ce pays si éprouvé par la guerre civile: les apparitions de la Vierge à Kibeho².

Une longue série d'apparitions³

Le 28 novembre 1981, vers 12h30, Alphonsine Mumureke, âgée de 17 ans, était dans le réfectoire de son lycée quand elle entendit une voix l'appeler: «Enfant». «Qui es-tu, femme?» demanda-t-elle. *Ndi Nyina Wa Jambo*, répondit la voix («Je suis la Mère du Verbe⁴»). Elle vit alors une femme qu'elle décrivit comme «d'une incomparable beauté». «Elle portait une robe blanche sans couture et un voile sur la tête. Ses mains étaient jointes sur sa poitrine, les doigts tournés vers le ciel [...] Je ne pouvais pas discerner la couleur de sa peau».

Personne ne prit au sérieux cette apparition, et parmi les compagnes d'Alphonsine, Marie-Claire Mukan-gango (21 ans) lui dit qu'elle était une possédée et une sorcière... Alphonsine demanda à la Vierge d'apparaître à une de ses compagnes, Nathalie Mukamazimpaka (12 janvier 1982) puis, à partir du 2 mars 1982, Marie-Claire vit l'apparition. Le message qu'elle reçut fut le suivant: «Quand je me montre à quelqu'un et lui parle, je m'adresse au monde entier. Si je visite aujourd'hui la paroisse de Kibeho, cela ne veut pas dire que je me soucie seulement de Kibeho, du diocèse de Butare ou du Rwanda,

1 SAC: la Société de l'Apostolat Catholique, fondée à Rome en 1835 par saint Vincenzo Pallotti (d'où le nom habituel de «Pallottins») est fortement implantée en Pologne. Vingt-neuf membres de la congrégation trouvent la mort dans des prisons ou des camps de concentration, dont les PP. Joseph Stanek et Joseph Jankowski, béatifiés en 1999. Leurs actions sont de plus en plus contrecarrées dans les années 1960 par les autorités communistes et ils se tournent vers les missions d'Afrique dans les années 1970.

2 Kibeho est une localité située dans le sud-ouest du Rwanda, à environ 160 km de la capitale, Kigali.

3 Andrzej JAKACKI, *Apparitions de la «Mère du Verbe» à Kibeho: (Rwanda, 28.11.1981 - 28.11.1989): premières apparitions mariales en Afrique reconnues par l'Église*, Pallotti Presse, Kigali, 2013.

4 La Vierge a expliqué que ce titre de *Nyina wa Jambo*, Mère du Verbe (ou de la Parole) est synonyme de *Umubyeyi w'Imana*, c'est-à-dire Mère de Dieu.

ou de toute l'Afrique. Je me soucie et je m'adresse au monde entier».

Une vision fut particulièrement terrifiante, avec des flots de sang et des centaines de cadavres, le 15 août 1982 ; Alphonsine témoigna :

« Alors que la Dame était en pleurs, on vit alors un fleuve de sang, des personnes qui s'entreteuent, des cadavres abandonnés sans sépulture, un arbre entièrement en feu, un gouffre béant, un monstre, des têtes décapitées ».

On y a vu la prophétie de la terrible guerre civile entre Tutsis et Hutus (où Marie-Claire trouva la mort en 1994 parmi les réfugiés qui furent assassinés⁵).

En 1995, l'évêque de Gikongoro, M^{gr} Augustin Misago⁶ a rappelé la stupeur suscitée par le récit des voyantes :

« Maintenant nous pouvons dire qu'il y a eu une prédiction du drame rwandais, mais je me souviens que le 15 août 1982, à la fête de l'Assomption, les voyantes au lieu de voir la Vierge pleine de joie, ont été témoins de terribles visions, effrayantes, de cadavres d'où jaillaient d'abondants flots de sang, laissés sans sépultures sur les collines. Personne ne savait ce que signifiaient ces terribles images. Maintenant on peut relire les événements et penser

qu'elles pouvaient être une vision de ce qui est arrivé au Rwanda mais aussi dans la région des Grands Lacs où le sang coule, au Burundi, en Ouganda, et dans la République démocratique du Congo ».

Les apparitions d'Alphonsine continuèrent jusqu'au 28 novembre 1989. La Vierge insistait sur la prière du Rosaire, le jeûne et la pénitence.

Le culte public fut autorisé le 15 août 1988 par l'évêque de Butare, M^{gr} Jean-Baptiste Gahamanyi. Dans sa visite du Rwanda, en 1990, le pape Jean-Paul II encouragea les fidèles à prier la Vierge pour dépasser les divisions politiques et ethniques qui menaçaient le pays. Les apparitions ont été reconnues officiellement le 29 juin 2001.

Le pape François, le 3 avril 2014, exhorta les évêques rwandais à être des agents de réconciliation : « La Mère de Jésus a voulu se manifester dans votre pays à des enfants, leur rappelant l'efficacité du jeûne et de la prière, en particulier la prière du Rosaire. Je forme le vœu ardent que vous puissiez faire en sorte que le Sanctuaire de Kibeho rayonne davantage encore l'amour de Marie pour tous ses enfants, en particulier pour les plus pauvres et les plus blessés, et qu'il soit pour l'Église du Rwanda, et au-delà, un appel à se tourner avec confiance vers "Notre Dame

Jean-Robert
Armogathe

5 Du 11 au 15 avril 1994, la paroisse a été le théâtre du massacre systématique de réfugiés Tutsis qui pensaient avoir trouvé asile dans l'église, les bâtiments du groupe scolaire et le presbytère. Environ 30 000 personnes y avaient trouvé refuge le soir du 11 avril. Quatre jours plus tard, moins de 2 500 avaient survécu aux attaques répétées, menées au fusil, à la machette et à la grenade, quand l'église de Kibeho fut incendiée et pratiquement rasée (Rapport *African Rights*, Londres, juin 1999, p. 23).

6 Ancien supérieur du Séminaire de Butaré, M^{gr} Augustin Misago (1943-2012) fut accusé en 1999 d'avoir joué un rôle dans le génocide de 1994. Son procès se conclut par sa libération le 17 septembre 2000.

des Douleurs”, pour qu’elle accompagne chacun dans sa marche et lui obtienne le don de la réconciliation et de la paix ».

Le message de Kibeho

Certes les apparitions de Kibeho ont été nombreuses, et leur durée dans le temps très longue; mais les éléments constitutifs du message de Kibeho ont été livrés au cours des deux premières années des apparitions, c’est-à-dire avant la fin de l’année 1983. Au-delà de cette date, plus rien d’original, mais plutôt des redites ou des tentatives de récapitulation. La Vierge communique à ses voyantes des messages distincts, mais pas opposés; on y discerne facilement de nombreux points communs, souvent présents dans d’autres apparitions mariales: un appel à la conversion, avec une insistance sur l’urgence du repentir et la tristesse de la Vierge devant le grand dévoiement du monde: le monde est en rébellion contre Dieu, trop de péchés s’y commettent. Il n’y a pas d’amour ni de paix.

La Vierge appelle à la prière: même parmi ceux qui prient, beaucoup ne prient pas comme il faut. Elle demande aux voyantes de prier beaucoup pour le

monde, d’apprendre aux autres à prier, et de prier à la place de ceux qui ne prient pas.

Mais le thème le plus important est celui de la valeur de la souffrance: la Vierge a dit à ses voyantes, notamment à Nathalie le 15 mai 1982: « Personne n’arrive au ciel sans souffrir ». Ou encore: « L’enfant de Marie ne se sépare pas de la souffrance ». La souffrance est aussi un moyen d’expier pour le péché du monde et de participer aux souffrances de Jésus et de Marie pour le salut du monde. Les voyantes ont été invitées à vivre ce message d’une façon concrète, à accepter la souffrance dans la foi et dans la joie, à renoncer aux plaisirs pour la conversion du monde.

Enfin, à plusieurs reprises (à Alphonsine, le 15 août 1983, et puis le 28 novembre 1983), la Vierge a appelé à prier pour l’Église, car de grandes tribulations l’attendent dans les temps qui viennent.

Une espérance pour l’Afrique

La reconnaissance de l’authenticité d’une apparition n’est couverte d’aucune infailibilité; elle repose plus sur des probabilités que sur des preuves. C’est dans cet esprit qu’il convient d’interpréter le jugement définitif porté maintenant sur les apparitions de Kibeho. La reconnaissance de ces appari-

tions ne saurait être confondue avec un article de foi: pour cette raison, chaque chrétien demeure libre d’y adhérer.

Dans sa *Déclaration portant jugement définitif sur les apparitions de Kibeho* (29 juin 2001⁷), M^{gr} Misago expliquait:

Signets



Jean-Robert
Armogathe

« Une apparition reconnue, qui renforce la vie de foi et de prière, est certainement une aide puissante pour les pasteurs d'âmes, mais le message lié à cette apparition n'est pas une révélation nouvelle; c'est plutôt un rappel de l'enseignement ordinaire de l'Église, tombé dans l'oubli ».

Cette reconnaissance est d'ailleurs prudente: elle n'authentifie que trois voyantes⁸, écartant d'autres visionnaires prétendus et, par ailleurs, les apparitions du Christ que certains revendiquaient. En outre, l'authentifi-

cation ne s'applique qu'à une période de huit ans (1981-1989).

L'importance de la première reconnaissance officielle d'une apparition mariale au cœur de l'Afrique ne doit pas être sous-évaluée: de nombreux pèlerinages (en particulier pour la fête du sanctuaire, le 28 novembre) conduisent des milliers de fidèles vers la petite ville de Kibeho.

Le message de paix et de réconciliation repose sur un site marqué par le génocide de 1994⁹: les restes carbonisés de la charpente sont encore visibles

8 Marie-Claire Mukangango est décédée en 1994, Alphonsine Mumureke a intégré un couvent de Clarisses à Abidjan (maintenant elle est dans un autre couvent en Italie). Nathalie Mukamazimpaka est restée au sanctuaire.

9 Émilie BRÉBANT, *Au Rwanda, la Vierge est apparue*, Éd. Vendémiaire, Paris, 2016.

sous le nouveau toit et le fronton de l'église paroissiale porte des versets bibliques qui rappellent les massacres dont le bâtiment fut le théâtre. De la peinture mauve marque les zones où les murs percés pour lancer des grenades et mitrailler les réfugiés ont été réparés et une section de l'église, isolée du corps du bâtiment par une double porte, est transformée en ossuaire. Dans un enclos fleuri, des tombes collectives longent un petit mémorial qui abrite plusieurs centaines de crânes humains.

Les apparitions nous plongent au cœur du sentiment religieux: l'insti-

tution exerce un contrôle à juste titre sévère pour éviter les fraudes, la corruption, les pratiques superstitieuses. Il a fallu vingt ans pour un jugement positif, prudent, sur le phénomène. Il faut prendre en compte le message – paix, réconciliation, pardon – et sa réception populaire: elle dépasse le Rwanda, pays martyr, et se diffuse dans des pays voisins. Dans un continent en pleine croissance démographique et politique, le message de Kibeho est un appel à la solidarité des peuples dans un effort commun: le développement économique, sanitaire, éducatif passe par la paix.

Signets

Né à Marseille en 1947, J.-R. Armogathe est prêtre (Paris) depuis 1976. Directeur d'études émérite à l'École pratique des hautes études (Sciences religieuses), correspondant de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, il appartient au Comité de rédaction depuis la fondation de la revue. Il préside l'association J.-P. Migne pour la diffusion de la culture patristique.