

Bernard Sesboüé - *Croire. Invitation à la foi catholique pour les femmes et les hommes du XXI^e siècle*, Droguet et Ardent, 2000.

Résumé-citations par D. Vigne (www.danielvigne.fr)

Bernard Sesboüé

Croire. Invitation à la foi catholique pour les femmes et les hommes du XXI^e

Ce livre veut être une **invitation**, qui rejoint un désir, qui présuppose un questionnement, qui rejoint notre expérience humaine profonde⁷. Car la foi ne se résume pas à des énoncés, elle repose avant tout sur un acte de **liberté**. Mais croire suppose un minimum de savoir⁸. Le Credo n'est pas un catalogue de vérités : c'est un récit, une histoire, un résumé de la Révélation biblique¹³.

Nous vivons dans « l'ère du vide », dans un nihilisme individualiste. Pourtant la question du **sens** resurgit toujours⁸... Les chrétiens tièdes ou recommençants ont besoin, eux aussi, de réentendre l'essentiel de leur foi, sous la forme d'un **témoignage**⁹. Pline le Jeune parlait du christianisme comme d'une « contagion » : il n'avait pas tout à fait tort¹³...

I - Qu'est-ce que l'homme ? Qui suis-je ?

C'est en nous d'abord qu'il faut chercher la trace de Dieu. Karl Rahner parle en ce sens d'« expérience transcendantale²⁰ ». L'homme est un être **conscient** et capable de langage, ce qui le distingue des animaux ; il est une Personne²². Le pôle subjectif, originaire de notre être est presque insaisissable, car il se tient toujours derrière nos yeux²⁴.

Il est habité par un **désir** qualitatif d'être plus, d'aller plus loin²⁵, qui va bien au-delà de nos simples besoins et du quantitatif²⁶. On a pu définir l'homme comme celui qui se pose toujours des questions, et même la question de la question²⁷. «

L'homme passe infiniment l'homme » : il ne veut pas seulement l'indéfini, mais l'infini²⁷.

Nous sommes des êtres **libres** et nous le savons profondément, mais la reconnaissance de notre liberté est elle-même un acte libre²⁹. La liberté comme « option fondamentale » et responsabilité est bien supérieure au simple libre arbitre. Elle engage notre « salut »³⁰. Notre situation est donc mystérieuse, et nous ne pouvons l'affronter que par un acte de liberté³¹, un pari, une option pour le Sens³².

« Cette expérience de dépassement qui nous habite ne peut être fondée sur le néant³². » « L'hypothèse de l'absurdité totale me paraît impensable³². » C'est ici le moment de nommer Dieu, dont nous avons tous un « savoir anonyme » (Rahner)³⁴. En amont de la foi chrétienne, nous rencontrons ici la dimension religieuse de l'homme (et de son action, et des sociétés humaines)³⁶.

II - Qu'est-ce que croire ?

La croyance est de l'ordre de l'intime conviction, non d'un savoir universellement démontré et certain³⁷. Mais nous ne pouvons pas vivre sans croire : la **confiance** est la base de la société, et même la science fait appel à la croyance³⁸. Je ne peux aimer quelqu'un sans croire en lui, je ne peux vivre sans croire en certaines valeurs⁴⁰. « L'acte de croire est un acte essentiel de la condition humaine, et non point un acte honteux⁴¹. » « Nous sommes condamnés à nous décider au-delà de ce que nous savons », à faire pencher la balance d'un côté ou de l'autre⁴¹.

« Toute attitude religieuse n'engage pas forcément la foi⁴² » : ainsi dans la superstition, la magie, l'idolâtrie. Dans la tradition biblique, **Abraham** est le premier grand témoin de la foi comme relation de confiance en un Dieu personnellement rencontré⁴³. Car la vraie question n'est « pas de croire que Dieu existe, mais de croire que l'homme existe pour Dieu »⁴³. Une telle foi est vécue dans une fidélité, comme une **alliance** au départ unilatérale, mais par la suite bilatérale⁴⁴.

On peut distinguer le *croire que* (comme adhésion à une vérité) et le *croire en* (comme confiance en une personne⁴⁵). Pour Pierre Rousselot, la foi donne des yeux pour croire : elle

dépasse donc constamment les « limites de la raison »⁴⁶. La science, elle aussi, fait des hypothèses et les valide à partir d'autres hypothèses qui ne sont pas démontrées ; ce « cercle » n'est pas vicieux⁴⁷.

La foi est à la fois **libre** et certaine : elle n'est pas moins certaine parce qu'elle est libre, et pas moins libre parce qu'elle est certaine⁴⁸. Le droit à la liberté religieuse n'est pas une approbation du relativisme, mais le respect de la dignité de chacun⁵⁰. La violence religieuse vérifie l'adage *corruptio optimi pessima*. L'Église catholique a malheureusement, parfois, cédé à cette tentation⁵³.

Le croyant ne prétend pas maîtriser Dieu, il veut l'accueillir. Il **reçoit** sa foi elle-même comme un don de Dieu⁵¹. Mais cela ne signifie pas que la foi soit réservée à quelques-uns : elle est offerte à tous, chacun peut l'accueillir et doit y persévérer⁵². La foi a-t-elle inventé Dieu, comme le désir crée son objet ? Mais dans ce cas, d'où nous vient le désir de Dieu et l'idée du divin⁵⁴ ?

III - Quel langage pour les choses de la foi ?

1. Langage et langages. Toute connaissance a besoin d'un langage spécifique. Le langage scientifique n'en est qu'un parmi d'autres⁵⁹. Le langage poétique a une force particulière, de type métaphorique et symbolique, qui a toute sa valeur⁶¹.

2. Le langage de la foi : un cas unique. Le langage religieux se sert souvent de la **poésie**, mais d'une manière qui va au-delà de ses limites et qui vise l'absolu⁶². Il se sait **inadéquat**, et il assume cette mise en question, mais il dépasse la négation elle-même par la « voie d'éminence »⁶³. Surtout, il s'appuie sur une Révélation et des témoignages⁶⁴.

Ainsi, concernant le commencement du monde, la Bible prend appui sur le langage **mythique** du milieu mésopotamien⁶⁵. Mais elle le réinterprète de façon tout à fait originale et par certains côtés, démythologisatrice⁶⁸. Il en va de même de la fin du monde, décrite par la Bible selon des scénarios qui ont un caractère mythique, à décoder⁶⁹.

La Genèse est « proto-scientifique », elle ne concurrence pas la **science** et n'a pas à être accordée à elle de façon

concordiste⁶⁷. La science elle-même recourt à des « récits » de l'origine et fabrique d'une certaine manière ses propres mythes⁶⁸.

Les théophanies de l'Ancien Testament sont écrites dans un langage qui comporte une part de symbole⁷⁰. Et la résurrection de Jésus reste un mystère que les mots ne peuvent cerner, et qui d'ailleurs n'est pas décrit en lui-même⁷¹. Jésus lui-même, en tant que Verbe incarné, est un mystère qui dépasse toutes les paroles humaines⁷².

3. Langage religieux et langage universel. Tout langage est inévitablement particulier, et pourtant le langage religieux prétend à l'universel⁷³. Ce n'est pas contradictoire, car les cultures ne sont pas étanches : elles communiquent entre elles⁷³. Les langues humaines sont très différentes, mais elles gardent toujours une portée universelle⁷⁴.

Ainsi la **Bible** est née dans un monde culturel donné, mais elle a transformé et « converti » les mots de son temps⁷⁵. Pour nous aujourd'hui, le langage biblique lui-même doit être interprété et traduit dans les mots de notre temps⁷⁵.

L'Église a dû, très tôt, transposer la révélation biblique dans les catégories de la pensée grecque⁷⁶. Les Conciles ont défini des formules dogmatiques qui excluaient certaines formulations comme mettant en danger l'essentiel de la foi⁷⁶. « Les grandes déclarations conciliaires sont un *c'est-à-dire* par rapport aux affirmations bibliques⁷⁶. » «

Ce passage dans la culture grecque fut le premier acte de ce que l'on appelle aujourd'hui l'**inculturation**⁷⁷. » Le travail est à poursuivre : rendre les mots de la foi compréhensibles aux hommes d'aujourd'hui et aux civilisations non européennes⁷⁷.

IV - Dieu et ses images en notre temps

Le Dieu biblique n'est pas le rival de l'homme. Il est « philanthrope » et veut nouer avec lui une alliance d'amour⁸¹. Les preuves de l'existence de Dieu sont une question secondaire par rapport à celle de notre représentation de Dieu⁸².

1. Modernité et post modernité. Depuis les Lumières, l'homme se sent « majeur » et récuse toute tutelle religieuse, qu'ils considère comme infantilisante⁸⁴. Dans la post-modernité, la question de Dieu disparaît ou revient en force de façon sauvage⁸⁵.

2. Du refus à l'absence. Feuerbach et Marx considèrent Dieu comme une simple projection de l'homme⁸⁶, Nietzsche proclame sa mort au profit du Surhomme⁸⁷. L'athéisme se propose comme un humanisme (Sartre), qui élèverait l'homme alors que la religion le rabaisse⁸⁷.

Freud explique la religion comme une névrose obsessionnelle, à partir des contradictions internes du psychisme humain⁸⁸. Le structuralisme a ajouté à la mort de Dieu l'idée de la mort de l'homme, au profit des structures qui expliquent l'un et l'autre⁸⁸.

L'athéisme contemporain n'est plus militant : il se désintéresse de Dieu, jugé inutile ou absent⁸⁹. Dietrich Bonhoeffer et d'autres prônent un christianisme « majeur », sans Dieu, sans religion⁹⁰. Face aux non-chrétiens, Vatican II a renoncé aux anathèmes et l'Église privilégie désormais le dialogue⁹¹.

3. De sinistres images de Dieu. Gide dénonce un dieu castrateur, qui surveille et punit ; Maurice Bellet un dieu pervers (ou plutôt perversi), culpabilisateur⁹². Il est vrai que la peur a hanté une certaine pastorale et des prédications qui entretenaient cette caricature⁹³.

L'Ancien Testament, les guerres de religion et le fanatisme actuel n'accréditent-ils pas l'image d'un Dieu violent⁹⁴ ? Mais cette perception de Dieu n'est-elle pas une projection en lui de notre propre violence⁹⁴ ?

4. Pourtant le mot « Dieu » est toujours là. La religion a été remplacée par une « foi en l'homme » qui atteste l'élan de notre esprit vers un horizon, un absolu⁹⁵. L'idée de Dieu est consubstantielle à l'homme et ressurgit toujours⁹⁶.

V - Un Dieu Père

« La révélation judéo-chrétienne apporte une révolution radicale dans l'idée que les hommes se faisaient de Dieu⁹⁹. »
« Dieu s'y fait proche de l'homme, il se tourne vers lui avec un amour prévenant. [...] Il entre dans notre histoire⁹⁹. »

1. Le Dieu de l'Ancien Testament. L'histoire du peuple hébreu est celle d'une **pédagogie**. Dieu prend acte de ses instincts guerriers, de ses désirs de biens matériels¹⁰⁰. Israël renoncera aux sacrifices humains, et passera progressivement d'un hénouthéisme étroit à un monothéisme vraiment universel¹⁰¹.

« La révélation de l'Ancien Testament part de l'image de Dieu que se font les hommes, afin de la convertir progressivement¹⁰². » Ainsi, « la façon de parler des Hébreux ne tient pas compte des causes secondes mais fait tout remonter à Dieu de manière immédiate¹⁰². »

« Les grands attributs bibliques de Dieu marquent une différence radicale par rapport aux religions du temps et de la région¹⁰². » « Le Dieu de la Bible est un Dieu qui **aime** les hommes », qui cherche l'homme depuis le commencement : « Où es-tu¹⁰³ ? » Il fait le premier pas, instaure une amitié, une forme d'égalité avec l'homme considéré comme un partenaire, se « compromet » avec lui¹⁰³.

Il a des sentiments maternels et conjugaux envers l'homme, et même une sorte de jalousie amoureuse¹⁰⁴. Ses **colères** mêmes sont l'expression de cette passion. Il accepte d'être vulnérable, trahi, « fragile¹⁰⁵ » (Zundel) Les punitions annoncées sont pédagogiques, et sans proportion par rapport aux promesses de bénédiction¹⁰⁶.

Il n'est pas laxiste, mais ferme, fidèle, exigeant et juste. Il ne ferme pas les yeux : il fait miséricorde¹⁰⁷. Il réproouve le péché, mais « il ne veut pas la mort du pécheur, mais qu'il se convertisse et qu'il vive¹⁰⁷. » Il est avant tout un Dieu de tendresse, ce qu'exprime l'image du **Père**, distincte de l'idée de création et de gouvernement du monde¹⁰⁸. « Le fils doit respect et obéissance à son père, mais le père est plein de bonté, de tendresse, de sollicitude et d'indulgence pour son fils¹⁰⁸. »

« Mais l'évocation de Dieu-Père est encore loin d'avoir la prégnance qu'elle prendra dans le Nouveau Testament¹⁰⁹. »

Il a aussi, bien sûr, les attributs métaphysiques de transcendance, grandeur, gloire, éternité, immutabilité, omniprésence, omniscience¹⁰⁹... Le titre de **tout-puissant** (*Sabaoth, Pantokratôr*) est surtout liturgique et renvoie non seulement au cosmos, mais à l'histoire¹⁰⁹. Il exprime « la tension entre la puissance absolue et l'amour absolu, entre l'éloignement absolu et la proximité absolue¹¹⁰ » (Ratzinger). Le Tout-Puissant demeure le Père, qui engage avec l'homme une relation d'intimité et de réciprocité¹¹⁰.

On peut reprocher à la Bible d'être trop **anthropomorphique** : mais elle reflète une expérience, une relation vivante avec Dieu¹¹⁰. « Chaque fois qu'une qualité est attribuée à Dieu, elle doit être ni niée au sens où les hommes la possèdent, puis réaffirmée comme un absolu visé au terme d'un point de fuite¹¹⁰. »

Le Dieu biblique attend l'homme, le respecte, le laisse **libre**. C'est presque trop beau pour être vrai¹¹¹ ! « Une telle image de Dieu ne dépasse-elle pas en vérité tout ce que l'homme peut concevoir de lui¹¹¹ ? »

2. Le Dieu Père de Jésus dans le Nouveau Testament. Désormais il y a répartition des images paternelle et nuptiale entre le Père et le Fils : l'époux, c'est Jésus¹¹¹.

L'image paternelle de Dieu est aujourd'hui rejetée comme synonyme de paternalisme et de société patriarcale¹¹². L'archétype freudien du « meurtre du père », alimenté par un féminisme revendicateur, hante douloureusement notre société¹¹². Il est extrêmement difficile de surmonter ces-images négatives. Mais « cette difficulté même peut être l'occasion d'une découverte et d'une libération¹¹². »

« Le Dieu dont parle Jésus est à l'évidence le Dieu de l'Ancien Testament¹¹² », puissant, sage et juste. Mais il est aussi un Dieu déconcertant, miséricordieux. « Jésus revendique une relation tout à fait particulière avec Dieu en l'appelant "mon Père" en un sens privilégié¹¹⁴. » Son attitude existentielle « le situe de plain-pied avec Dieu, en proximité immédiate, en commerce familial avec lui¹¹⁵ » (Schlosser).

Le mot **Abba** caractérise cette intimité unique, dont la communauté chrétienne a hérité¹¹⁵. « Jésus est le seul à s'adresser à Dieu en utilisant le terme Abba », avec une connotation de tendresse et de respect¹¹⁶. « L'attitude de Jésus envers Dieu est tout entière filiale ». « Sa prière d'homme est comme une longue respiration filiale¹¹⁶ ».

« Jésus ne détaille pas tellement le comportement paternel de Dieu à son égard. Il nous révèle le Père en nous montrant ce que c'est qu'être son **Fils**¹¹⁶. » « Dans sa manière de mourir, Jésus nous révèle jusqu'où peut aller la toute-puissance de Dieu ». « Dieu est tellement puissant qu'il peut exprimer son amour absolu dans le contraire absolu de la puissance¹¹⁶. »

VI - Dieu qui a fait le ciel et la terre

Ciel et terre, visibles et invisibles : « pour les Hébreux, un couple de contraires exprime la totalité du domaine considéré¹¹⁹ ». « Il n'y a rien dans la création qui soit le fruit d'un dieu antagoniste, d'un dieu du mal, ou d'une émanation consécutive à un quelconque mal antérieur¹¹⁹. » Mais qu'est-ce que créer ? Humainement, c'est imaginer, inventer, fabriquer, mettre en mouvement. Mais ici il s'agit de Dieu¹²⁰.

1. Un conflit entre la foi et la science ?

L'opposition séculaire entre les savants et l'Église se prolonge aujourd'hui dans le faux débat entre évolutionnisme et créationnisme¹²¹. « L'instituteur parle du *commencement* du monde, tandis que le catéchiste parle de son *origine*. [...] Car la création est *continue*¹²². »

« Le récit du commencement est la description d'un comment, le récit de l'origine est la révélation d'un **pourquoi** » qui inclut une finalité¹²². La création et le big-bang sont à distinguer, mais non pas à opposer. Entre les deux plans, il faut chercher une certaine forme de cohérence et d'unité¹²³.

« De Kepler à Newton, le spirituel se trouve exclu de la connaissance du monde. » C'est ainsi qu'on arrive à la fameuse réponse de Laplace¹²⁴. Pour Jacques Monod, il ne s'agit plus d'éliminer Dieu, mais de se libérer de l'**anthropocentrisme** traditionnel¹²⁵. « La communauté scientifique revendique

aujourd'hui l'abandon de l'anthropocentrisme. L'exil de l'homme de la considération scientifique est le corollaire de l'exil de Dieu¹²⁶. »

« Les autorités de l'Église ont considéré trop vite que la foi était menacée quand la science établissait une donnée qui ne concordait pas avec la cosmologie biblique¹²⁵. » « La science physique s'intéresse à l'ordre des causes secondes », mais « Dieu est beaucoup plus que le grand horloger de Voltaire¹²⁵. »

Certains physiciens croyants combattent cette perspective au nom d'un supposé « principe **anthropique** », mais la question est très débattue¹²⁷. Sauf à sortir de son domaine, la science ne peut répondre aux questions de la motivation et du but de l'univers¹²⁷. La confusion des plans et le concordisme sont dangereux : « on ne peut faire coïncider l'acte créateur de Dieu avec un "instant zéro" quelconque¹²⁷. »

« Devant les progrès énormes de la science [...] les théologiens ont eu tendance à abandonner en quelque sorte la création aux savants¹²⁸. » « Nous devons donc être mieux armés maintenant pour parler sans confusion de l'origine et du pourquoi de la création¹²⁸. »

2. Le récit de l'origine et du pourquoi : la création en perspective chrétienne

Entre l'origine et la fin, la ligne qui les relie fait sens et donne une direction¹²⁹. Les récits bibliques de création expriment ce **sens** de façon imagée¹³⁰. Leur originalité est de nous présenter un Dieu personnel et transcendant, antérieur au monde, qui le crée à partir de rien¹³⁰ (2 M^{7,28}).

Édith Stein et certaines traditions juives présentent cet acte comme un retrait : « Dieu accepte de ne plus être tout¹³⁰. » La création n'est pas une simple chiquenaude initiale, c'est une **action** constante. Dieu soutient le monde à chaque instant¹³¹. La création est bien distincte de l'émanation, qui induit une vision cyclique de l'histoire, alors que la vision biblique est linéaire¹³¹.

Le second récit de la création est plus ancien que le premier. Il est centré sur **l'homme**, que Dieu façonne amoureusement, et sur son devenir¹³¹. L'ontogenèse se retrouve dans la

phylogénèse : le développement de chaque individu ressemble à celui de l'humanité entière¹³⁴.

L'homme est créé **libre**, ce qui est paradoxal puisqu'il ne l'a pas choisi. Il doit accéder à sa liberté, qui se déploiera de façon progressive¹³³. Initialement, il est donc en situation de « liberté surveillée », qui le protège et protège sa liberté elle-même¹³⁴.

Le rêve sartrien d'une liberté absolue est illusoire, car il fait abstraction du dessein divin qui est la source de la liberté de l'homme¹³⁴. De même Camus se disait « horripilé d'être une créature ». Mais si cette attitude adolescente se comprend, elle doit cependant être dépassée¹³⁵. La loi n'est pas le contraire de la liberté, mais son tuteur et sa structure. Refuser notre condition d'homme est une impasse¹³⁵.

La Sagesse suprême, que symbolise l'arbre de la connaissance du bien et du mal, n'est pas à notre portée. Mais notre liberté demeure : le « tu ne dois pas » n'abolit pas le « tu peux¹³⁶ ». Cette situation n'est pas un piège ni une privation, mais l'expression d'une tendresse paternelle et bienveillante¹³⁶.

Le récit de la création de la femme appartient au registre du symbole et de l'amour¹³⁶. La ressemblance/différence entre hommes et femmes n'est pas seulement biologique, elle permet l'altérité nécessaire à l'amour.

La femme est le prolongement (Ishah) est le complément (côte manquante) de l'homme. « Vint la femme, et advint à l'homme la parole » (Paul Beauchamp). Ils deviendront une seule chair au sens large du terme : l'union des corps symbolise celle des cœurs¹³⁷.

Leur fécondité, elle aussi, est mystérieuse (belle citation en² M^{7,22}), faite de ressemblance et de distance : « L'homme quittera son père et sa mère... »

Le premier récit de la création est un poème, scandé par des refrains. Il la représente comme la mise en ordre d'un chaos, par distinctions successives. Il insiste sur la bonté du créé¹³⁸.

Il voit l'homme comme un être revêtu d'une dignité spéciale, fait à l'image de Dieu (distinction sexuelle comprise)¹³⁹. Dieu lui partage des attributs divins comme l'intelligence, la liberté, la capacité d'aimer.

La dignité de l'homme image de Dieu n'est pas un simple état de fait : elle est de l'ordre d'un projet, d'une promesse¹⁴⁰. Elle est le signe d'un amour gratuit qui est la seule réponse à la question : pourquoi existons-nous ?

La création est couronnée par l'homme et lui est offerte. Il peut et doit la cultiver, la parachever. Le développement de la science et de la technique n'est pas sans lien avec une certaine désacralisation du monde qui caractérise la tradition judéo-chrétienne.

Mais l'homme n'est pas le maître absolu de la création : il doit agir en intendant, en gestionnaire responsable¹⁴¹. L'écologie, elle aussi, a un arrière-fond biblique. Elle doit d'ailleurs éviter de resacraliser le monde¹⁴².

Le Nouveau Testament insiste sur le rôle du Fils dans la création : Il en est le premier ministre, la Personne divine qui s'occupe de l'homme au plus près et qui est l'expression même de la philanthropie divine¹⁴³.

La notion de création a une consistance rationnelle qui n'a rien de primitif. Elle n'est pas une émanation de type physique, ni une génération de type biologique. Elle est un acte personnel et radical, ex nihilo¹⁴⁴.

La Bible est résolument anthropocentrique, alors que la science moderne voit dans l'homme un épiphénomène marginal et hasardeux. Mais cette vision désenchantée du monde est une option philosophique : elle part du postulat que le monde n'a pas de sens¹⁴⁶.

Tout en respectant les découvertes de la science, le croyant part d'un autre présupposé : que l'existence est bonne, qu'elle est un don, que le monde est beau et précieux¹⁴⁷. Teilhard de Chardin a tenté de formuler une cosmo-théologie qui valorise l'évolution comme forme concrète de la création.

La création est un commencement, un premier don qui en annonce d'autres. Elle est orientée vers une plénitude qu'on peut appeler le salut. Elle se déploie dans l'histoire¹⁴⁸.

VII - Un Dieu qui se révèle et dialogue

Pour le christianisme (qui n'est pas à proprement parler une religion du livre), la Bible est « Parole de Dieu », qui s'est révélé¹⁴⁹. La Révélation n'est pas l'énoncé d'une connaissance, mais l'expression de l'être même de Dieu qui veut se communiquer à l'homme et lui partager sa vie¹⁵⁰.

1. Dieu peut-il parler à l'homme ?

L'objection rationnelle. Pour Spinoza, la prétendue révélation de « mystères » divins n'a pas de sens puisqu'ils échappent à la raison¹⁵⁰. La Bible ne fait qu'exprimer de façon imagée et populaire des vérités qui peuvent être atteintes rationnellement et universellement¹⁵¹. Cette objection méconnaît le vrai sens du mystère, qui n'est pas ignorance et obscurité, mais lumière surabondante¹⁵¹.

Kant et Hegel chercheront aussi à donner une interprétation rationnelle des grandes affirmations chrétiennes¹⁵¹. Il est vrai que la Révélation n'est pas contraire à la raison, puisqu'elle la suscite et l'approfondit. Mais vient-elle vraiment d'ailleurs et de Dieu¹⁵² ?

L'objection d'une histoire contingente. Pour Lessing, « des vérités historiques contingentes ne peuvent jamais devenir la preuve de vérités rationnelles nécessaires¹⁵². » Blondel tentera de résoudre la difficulté à l'aide de sa méthode d'immanence, qui voit dans l'homme, en creux, l'aptitude à recevoir une Révélation¹⁵³.

L'objection du développement historique. Pour Loisy, l'idée même de Révélation est une production historique, contextuelle, et non pas un fait surnaturel¹⁵³. On peut répondre que la Révélation, effectivement, n'est pas extrinsèque à l'histoire, mais qu'elle s'y insère et la renouvelle de l'intérieur¹⁵³.

L'objection éthique. Comment Dieu pourrait-il se révéler à quelques-uns à l'exclusion des autres ? N'est-ce pas une injustice odieuse¹⁵⁴ ? Mais « le Dieu qui se révèle à Israël n'est pas le Dieu de la nature, mais le Dieu de l'histoire » (Geffré), qui passe nécessairement par le particulier¹⁵⁴. De

plus, l'élection n'est pas un privilège, mais une mission dont l'horizon est universel¹⁵⁵.

2. Le Christ, sommet de la révélation chrétienne

La constitution *Dei Verbum* reprend le mouvement de la révélation biblique : Dieu veut se communiquer à l'homme, converser avec lui¹⁵⁵. Plus encore, il veut le diviniser, sans l'arracher à sa condition humaine, mais en élevant celle-ci à son accomplissement¹⁵⁶.

Le Christ est à la fois l'auteur, l'objet, le centre et le sommet de la Révélation. Il est la Parole faite chair, dont la Révélation se déploie dans l'histoire¹⁵⁷.

Le cosmos est déjà un langage : la beauté du monde nous parle de Dieu à travers les êtres créés¹⁵⁸. La révélation « naturelle » (Rm¹) est la condition de possibilité de la seconde et le moment premier du salut¹⁵⁸.

La conscience, parlant au cœur de l'homme, est déjà surnaturelle en ce qu'elle oriente et guide tout homme vers sa fin¹⁵⁹. Aucun homme n'est oublié par Dieu : une voix intérieure lui donne des ordres auxquels il répond ou non¹⁵⁹.

Abraham et les promesses qu'il reçoit inaugurent la Révélation proprement dite¹⁶⁰. Cet événement fondateur est raconté de façon anthropomorphique, mais qui renvoie à une expérience décisive (que nous pouvons refaire¹⁶¹).

Moïse reçoit le Décalogue, dans le cadre d'une théophanie particulièrement solennelle, comme « la voix d'un absolu qui s'adresse à la conscience. » Une législation détaillée accompagne ces Dix Paroles comme un code d'alliance¹⁶².

Les prophètes énoncent des révélations plus individuelles, qui sont inscrites dans leur langage et leur culture, qui ont souvent une forme poétique, mais qui viennent de Dieu et qui parfois leur coûtent la vie¹⁶³.

Jésus-Christ est le Verbe éternel fait chair, qui « réalise en un sens absolu la présence de Dieu parmi nous » (Rahner). Qui le voit, voit le Père¹⁶⁴. Sa personne est première : le christianisme n'est pas un enseignement ni un programme, c'est quelqu'un. En lui Dieu a désormais un visage¹⁶⁴. Il est la Révélation en personne, donc ultime et parfaite. Mais il nous

appelle, sans nous contraindre, à y entrer. Il est à la fois « voie, vérité et vie¹⁶⁵ ».

3. Comprendre la Révélation

Elle n'est pas magique ni chimiquement pure, mais passe par la subjectivité de l'auteur **inspiré**. Elle ne lui est pas « dictée » comme on le dit du Coran¹⁶⁶. Le prophète fait un acte de foi en la parole qu'il reçoit. L'inspiration respecte sa liberté. « L'écoute fait donc partie de la révélation. » Elle est dialogue¹⁶⁷.

La révélation est toujours située **dans une histoire**, donc dans des limites et des imperfections. Elle doit « accoutumer » l'homme à Dieu¹⁶⁷ (Irénee de Lyon). L'écriture conserve la parole dans le temps et dans la société. Mais elle relate souvent des événements bien antérieurs à la rédaction des textes¹⁶⁸. Ainsi le Pentateuque ou le livre d'Isaïe ont été écrits par plusieurs auteurs, à des époques n'ayant pas le même sens de la propriété littéraire que nous¹⁶⁸.

Ces livres n'en sont pas moins considérés comme Parole de Dieu et Écritures saintes. La formule « il est écrit » est un passif divin¹⁶⁹. Le Nouveau Testament a été uni à l'Ancien dans la conviction qu'il y a entre eux une **cohérence profonde**, un unique dessein de Dieu¹⁶⁹.

Les Pères de l'Église n'insistent pas sur **les aspects humains** comme causes secondes de l'Écriture. Thomas d'Aquin, lui, distingue Dieu comme auteur principal et l'homme comme auteur instrumental¹⁷⁰. L'exégèse moderne, très attentive aux circonstances et aux procédés de la rédaction, peut en venir à négliger leur origine divine¹⁷⁰. La Bible dit vrai, mais il s'agit d'une vérité religieuse et salvifique, non d'une vérité scientifique, ni d'une vérité historique au sens moderne du mot¹⁷¹.

Dieu veut se révéler, s'autocommunique (Rahner) à tous les hommes de tous les temps. **Les religions** sont en partie porteuses d'une offre de salut¹⁷². Mais celle-ci est ordonnée au Christ comme à son sommet et à son critère. Un discernement chrétien des religions est donc nécessaire¹⁷². Vatican II a inauguré une vision positive des religions non-chrétiennes qui contrebalance une approche plus ancienne et plus agressive¹⁷².

La Révélation est plénière en Jésus-Christ et achevée avec « la mort du dernier apôtre ». Mais elle annonce le Royaume, donc ouvre sur un avenir¹⁷³. Elle est achevée dans sa phase constitutive, mais se continue dans sa phase de réception à travers la vie de l'Église, comme la lumière des étoiles voyage¹⁷³. « Tout le temps de l'Église est en état constant d'accueil et de réception de la Révélation. En ce sens **la Révélation continue**¹⁷³. » Le « développement » du dogme doit être homogène par rapport au dépôt initial, qu'il reformule dans des situations et des cultures nouvelles¹⁷⁴.

Des révélations privées ne sont pas impossibles, mais elles demandent un discernement rigoureux et demeurent l'objet d'une adhésion libre¹⁷⁴. Le message des apparitions est soumis au jugement ecclésial, qui est toujours très réticent à l'égard d'annonces d'événements à venir¹⁷⁵. Les fruits de sainteté de ces messages en sont un critère important. Le goût des phénomènes extraordinaires n'est pas à encourager¹⁷⁵.

VIII - Mais alors, pourquoi le mal ?

Le scandale du mal semble, comme à Voltaire dans *Candide*, l'objection principale à la foi en Dieu. Face à lui, la détresse et même la révolte sont légitimes et ne peuvent être écartées¹⁷⁷.

On ne peut pas donner d'explication rationnelle au mal, car si on le fait, il devient alors nécessaire et justifié. Le mal doit rester injustifiable, irrécupérable, et notre réflexion sur lui doit rester modeste¹⁷⁸.

Les différentes formes du mal. Le mal innocent (ou plutôt normal) est lié à la finitude de notre monde et de notre vie. Les plaques tectoniques provoquent des tremblements de terre, mais elles font naître les montagnes et les îles. La vieillesse et la mort nous attendent, mais elles sont, d'une certaine manière, dans l'ordre des choses¹⁷⁹.

Il est vrai que la souffrance (d'un enfant) et la maladie (douloureuse) semblent « de trop », inacceptables. Mais pourquoi nous révoltent-elles, sinon parce que nous avons de l'homme une certaine idée, une certaine exigence, qui transcendent la brutalité factuelle de ces phénomènes ?

Le mal responsable et coupable est d'un autre ordre¹⁸¹. Les génocides, la cruauté, l'intelligence perverse sont l'œuvre de l'homme¹⁸². Mais on peut objecter : comment Dieu, s'il est puissant et bon, a-t-il pu laisser faire de telles horreurs¹⁸³ ?

Hans Jonas a tenté de répondre en affirmant que la création est, de la part de Dieu, un acte de retrait, de renoncement à sa puissance. Dieu devient dès lors souffrant, soucieux, en devenir, en péril. Cette intuition peut être rapprochée de la foi chrétienne, à travers le mystère de la Passion.

Mais le mal commis par l'homme a aussi des formes plus ordinaires : divisions, violences¹⁸⁴... Au plan économique, l'avidité, l'exploitation et l'injustice sont partout. Au plan politique, le mensonge et la domination¹⁸⁵. On peut parler de « structure de péché » pour désigner cette réalité collective et anonyme. Mais chacun de nous est complice de ce mal social et capable, dans certaines circonstances, du pire¹⁸⁶. Je peux être un salaud¹⁸⁹.

Le mal « mixte » est encore plus difficile à identifier, par exemple sous l'angle du « moindre mal » ou des risques inévitables¹⁸⁷.

La Bible et l'excès du mal : Job. Israël a connu de terribles épreuves (esclavage, exil). Les Psaumes résonnent du cri de l'homme qui souffre. Une certaine sagesse avait fait du mal une sorte de nécessité pédagogique, châtiant nos actes mauvais.

Mais le livre de Job affronte la question en refusant ces réponses classiques¹⁹⁰. Job clame son innocence et l'absurdité de sa situation¹⁹³. À cela, Dieu ajoute une révélation de son incroyable puissance créatrice. Alors Job « met la main sur sa bouche », ce qui suggère que le problème du mal n'a pas vraiment de réponse¹⁹⁴.

IX - De l'excès du mal à l'excès de l'amour

À la démesure du mal, seul peut répondre l'amour fou de Dieu qui se manifeste à la Croix¹⁹⁸ [...]. Le Credo n'aborde le mal et le péché qu'en parlant de salut et de pardon des péchés²⁰³.

Quelles explications donner du mal ? – soit il n'existe pas, parce que le monde n'a aucun sens. – soit il est éternel et en conflit éternel avec le bien. – soit il vient entièrement de l'homme. La réponse chrétienne est plus complexe : le péché originel (cf. Pascal)²⁰⁴.

Nous faisons l'expérience constante de notre ambiguïté : chacun de nous est à la fois victime et coupable²⁰⁵. Nous commettons le mal et nous le transmettons comme par contagion. Cette situation globale est ce que la Bible appelle le péché²⁰⁶. Il blesse de façon universelle nos relations familiales et sociales. Il ne se réduit pas à une ou des fautes particulières, il nous concerne tous et de l'intérieur²⁰⁷.

Mais peut-on, dès lors, y voir une nécessité inévitable, liée à notre finitude ? Si c'était le cas, Dieu nous aurait créé enclins au péché et serait lui-même la cause du mal²⁰⁸. Il faut donc introduire l'idée d'une rupture entre deux origines :

- la première est bonne, elle tient à notre statut de créatures.
- la deuxième est mauvaise et tient à un égarement de notre liberté.

Adam, c'est nous et chacun de nous²⁰⁹. Il est une personne corporative, fondatrice d'un groupe qui porte son nom. Son péché est le nôtre, à la fois personnellement et collectivement. Il est à la fois explicable, en tant qu'induit par d'autres, et inexplicable en tant qu'il trahit le fond de bonté qui est en chacun.

L'essence de ce péché est l'ingratitude, ou volonté de prendre ce qui nous est donné, en considérant le Donateur comme un rival²¹⁰. La liberté, alors, s'égare en croyant se grandir.

Mais la Bible affirme que cette liberté a été séduite. Elle n'est pas l'origine absolue de sa propre chute. Le monde créé comporte une face invisible : des êtres spirituels dont certains auraient refusé le don divin. On touche là à un impensable, de l'ordre d'un orgueil suicidaire²¹¹.

Les conséquences du péché originel sont des divisions en chaîne entre les hommes, d'avec le monde et d'avec Dieu. Le péché désintègre. À notre finitude naturelle, il ajoute des

distorsions de toutes sortes²¹². Mais il n'a jamais le dernier mot !

X - Jésus de Nazareth devant l'histoire

Notre mentalité marquée par la culture scientifique et la démarche **historico-critique** s'interroge sur les récits des Évangiles. Cela est légitime, car Jésus n'est pas un mythe : il fait vraiment partie de l'histoire²²¹.

Mais « l'histoire » elle-même est écrite de différentes manières selon les époques. Ce n'est qu'au XVII^e siècle qu'elle devient une science, et au XIX^e siècle qu'elle distingue radicalement, jusqu'à les opposer, le Jésus de l'histoire et le Christ de la foi²²².

Ainsi Frédéric Strauss et Ernest Renan, dans leurs *Vies de Jésus*, considèrent les évangélistes comme suspects et partiaux²²³. Albert Schweitzer a fait un bilan très négatif de ces diverses approches du Jésus historique. Leurs auteurs ne sont-ils pas suspects, à leur tour, de plaquer sur lui leurs propres convictions²²⁴ ?

Rudolf Bultmann en conclut que « nous ne pouvons pratiquement rien savoir de la vie et de la personnalité de Jésus²²⁴ », mais depuis Ernest Käsemann, on a renoncé à cette conclusion extrême. On accorde plus d'attention et de confiance aux récits évangéliques²²⁵. Joachim Jeremias y cherche les *ipsissima verba* de Jésus, et les exégètes scrutent le texte avec une minutie étonnante²²⁶. « Aucun livre dans le monde n'a été l'objet d'une recherche aussi critique et répétée que la Bible. Le vrai miracle est que celle-ci résiste encore²²⁷. »

Nous disposons de trois témoignages **païens** sur Jésus. La *Lettre à Pline le Jeune* de Trajan, vers 112 (« ils chantaient entre eux les hymnes au Christ comme à un Dieu »), un passage des *Annales* de Tacite, vers 116 (« ce nom leur vient du Christ, qui, sous Tibère, fut livré au supplice »), et un passage de la *Vie de l'empereur Claude*, vers 120 (« (« les juifs se soulevaient continuellement à l'instigation d'un certain Chrestos²²⁸ »). « Cette maigre moisson permet déjà de récuser la thèse selon laquelle Jésus n'aurait jamais existé²²⁸. »

Du côté **juif**, Flavius Josèphe, vers 80 dans les *Antiquités juives*, fait trois allusions à l'histoire de Jésus, mais la plus frappante est peut-être une addition chrétienne. Quant aux découvertes de Qumran, elles sont sans lien direct avec la naissance du christianisme²²⁹.

Le **Nouveau Testament**, source la plus importante, a été rédigé des années 50 au début du II^e siècle Il faut y ajouter de nombreux écrits apocryphes²³⁰, et quelques récentes données archéologiques²³¹. L'historicité d'un récit évangélique peut être soumise à des critères tels que son originalité, sa cohérence avec d'autres récits, ses divergences d'avec le judaïsme de l'époque, etc.²³². Les quatre Évangiles font de lui des portraits différents, mais très concordants, qui n'excluent pas l'échec de sa mission²³⁷.

Le consensus des historiens admet que Jésus est mort sous Ponce Pilate le 7 avril 30, après deux ou trois ans de prédication²³³. La date de sa naissance est plus incertaine, entre – 4 et – 6. Le lieu, Bethléem, est au moins plausible²³⁴.

Prophète itinérant, Jésus n'est pas un ascète²³⁴. Sa parole, souvent donnée en paraboles, frappe. Il est proche des petits et des pauvres, mais il a des liens avec le milieu pharisien. Il respecte le Temple, mais il critique son personnel²³⁵. Il respecte la Loi, mais il se place au-dessus d'elle. Il prétend pardonner les péchés, privilège divin. Il appelle Dieu son Père et se présente comme son Fils unique, privilège exorbitant pour le judaïsme de l'époque²³⁶.

Les récits de **miracles** ont pu sembler, à l'époque positiviste, naïfs et invraisemblables. Mais ils sont plutôt indéniables²³⁸. La littérature juive et païenne fait état de nombreux thaumaturges à cette époque²³⁹. Il faut dépasser l'idée que le miracle soit « contraire aux lois de la nature » : il est plutôt au-dessus d'elles en s'appuyant sur elles, comme la liberté s'appuie sur les déterminismes²⁴⁰. Le miracle n'est pas un fait « brut », c'est un fait significatif. Il est moins un prodige qu'un signe. Là où le savant ne voit qu'un phénomène inexplicable, le croyant perçoit un geste divin. Il n'y a miracle que pour celui qui se laisse interpeller par lui²⁴¹. Émanant de la

liberté divine, il ne peut être accueilli par l'homme que de façon libre²⁴².

L'activité de Jésus comme **thaumaturge** et guérisseur est aujourd'hui considérée comme certaine²⁴³, même si une part de légende vient auréoler son comportement. Ses miracles ne sont pas ceux d'un magicien : ils sont toujours ordonnés au bien des personnes et marqués par une certaine discrétion²⁴⁴. Les exorcismes, quoique marqués par la mentalité de l'époque, soulignent le lien incontestable entre le physique, le psychique et le spirituel²⁴⁵. Les récits des trois résurrections (de la fille de Jaïre, du fils de la veuve de Naïn et de Lazare) comportent des détails qui renforcent leur authenticité²⁴⁶.

Quant aux miracles qui agissent sur les éléments de la nature, si certains les considèrent comme non historiques, n'est-ce pas l'effet de préjugés discutables²⁴⁷ ? En tout cas rien, dans l'approche historique de la vie de Jésus, n'est absolument contraire à l'acte de croire en lui²⁴⁸.

XI - De l'histoire de Jésus à la foi au Christ

Jésus n'a pas révélé son identité de façon intellectuelle et scolaire, mais de façon concrète, existentielle et progressive²⁴⁹.

1. Jésus se présente au peuple d'Israël. Son message inaugural est un appel au retournement intérieur²⁵¹, à la foi en Dieu qui parle à travers lui. C'est une « déclaration de paix ».

Le discours sur la montagne s'ouvre sur huit béatitudes très paradoxales, sur un dépassement de la Loi, sur la primauté absolue de l'amour²⁵². Ce discours touche les foules, au moins provisoirement²⁵³. À Nazareth, ses proches tentent déjà de le tuer²⁵⁴.

Jésus parle de façon parabolique, c'est-à-dire indirecte, qui fait appel à la liberté de l'auditeur. À chacun, s'il le veut, de se reconnaître dans tel personnage de la parabole²⁵⁵. Jésus parle avec autorité, c'est-à-dire que son être est totalement conforme à ses paroles (par exemple les béatitudes). Il est transparent, innocent, bienveillant²⁵⁶.

Il s'approche des pécheurs et, sans les juger, les incite à changer de vie. Mais il est sévère avec ceux qui se croient justes

et qui jugent les autres²⁵⁷. Il guérit, non par magie, mais par pitié et avec amour. Il ne guérit pas des corps, mais il relève des personnes entières, âme et corps²⁵⁸. Les repas, moments de convivialité et de joie, ont une grande place dans sa mission²⁵⁹.

Il vit d'une façon pleinement humaine, mais qui dépasse la condition humaine ordinaire. Il est à la fois entièrement disponible aux autres et totalement tourné vers Dieu²⁶². Assez vite, sa situation devient difficile. Les autorités religieuses le suspectent, les foules se détournent. Jésus devine et prédit sa mort violente²⁶⁰.

2. La genèse de la foi des disciples. Dès le début de sa prédication, il appelle douze hommes à le suivre²⁶³. Leur rencontre avec lui est suffisamment forte pour qu'ils acceptent de tout quitter²⁶⁴.

Ce petit groupe, Jésus le forme, surtout par l'exemple. Il vit avec ses disciples, les fait entrer dans son intimité²⁶⁵. Souvent, ils ne le comprennent pas et s'interrogent sur son identité²⁶⁶.

Au départ, ils le perçoivent sans doute comme un prophète, un inspiré²⁶⁶, dans une atmosphère d'urgence et de fin des temps²⁶⁷. À Césarée, Pierre le reconnaît Christ et Fils de Dieu, de façon un peu obscure. Sur cette révélation, Jésus leur commande de garder le secret²⁶⁸.

La foi chrétienne repose sur l'histoire de Jésus, mais cette histoire, à elle seule, ne produit pas la foi. Il faut y ajouter un acte personnel d'adhésion, de confiance²⁶⁹.

XII - La Passion et la Croix de Jésus

L'identité de Jésus posait question, même à sa famille. On le soupçonnait de folie, de possession. Tout ce qui concerne sa mort, couronnement de sa vie, renvoie à cette même question : qui est-il²⁷¹ ?

La Passion de Jésus devant l'histoire.

La pratique de la crucifixion, sans doute d'origine perse, a été adoptée par les Grecs puis par les Romains qui l'ont beaucoup utilisée dans la Palestine occupée. Elle était particulièrement atroce, sadique, obscène et infamante. Elle était réservée aux esclaves et aux criminels²⁷².

Cicéron l'appelle « le supplice le plus cruel et le plus repoussant ». Elle était presque une forme de sacrifice humain, auquel on ajoutait une horreur dissuasive. Se réclamer d'un Messie crucifié suscitait la dérision. « Aléxaménos adore son dieu » : un crucifié à tête d'âne²⁷³ !

Les Évangiles relatent la Passion avec précision, mais aussi avec discrétion et sérénité. Leurs récits sont très concordants et portent la marque de l'authenticité. Quelle que soit leur chronologie exacte, les faits ont été rapides²⁷⁴.

Les autorités juives et le pouvoir romain, chacun à leur manière, ont contribué à la condamnation de Jésus. On ne peut approuver l'expression « peuple déicide », mais on ne peut nier que les grands prêtres et le Sanhédrin l'ont livré à Pilate, et on ne peut innocenter celui-ci²⁷⁵. Les pharisiens n'ont pas pris part à l'affaire, à la différence des sadducéens. N'oublions pas que les disciples eux-mêmes l'ont abandonné.

La colline du Golgotha, une ancienne carrière de pierre, était le lieu des exécutions publiques. Elle était en dehors de la ville. Ce monticule creusé de tombeaux ressemblait sans doute un crâne, d'où son nom²⁷⁶.

Jésus a vu venir sa mort violente. Après l'épisode de Césarée de Philippe, au nord du pays, il annonce trois fois sa Passion. Il sait que beaucoup de prophètes ont été persécutés²⁷⁷. Mais il renonce à se cacher et ne dévie pas de sa mission. Lui qui vit pour le Père et pour les hommes va mourir pour eux²⁷⁸.

L'institution de l'eucharistie signifie ce complet don de soi. Le sang versé n'est plus celui des sacrifices d'animaux, mais sa propre vie qui nous est communiquée.

Du scandale à la foi : les interprétations de la mort de Jésus

L'abjection de la croix a été peu à peu surmontée par les disciples et transformée en exaltation de celle-ci²⁷⁹. Les récits de la Passion soulignent l'entière liberté de Jésus marchant vers son destin, sa totale innocence face à ses juges, sa grande dignité dans le supplice. Jusqu'au bout il aime, même ses bourreaux.

Matthieu et Marc signalent son cri d'abandon, auquel répond la profession de foi du centurion²⁸⁰. Luc insiste sur le

pouvoir de conversion de l'événement sur les témoins. Jean magnifie la royauté souveraine de Jésus en croix²⁸¹.

Les Évangiles soulignent la concordance des faits avec les Écritures, comme attestant un mystérieux dessein de Dieu. Ils suggèrent par la victoire secrète de celui qui est apparemment vaincu. Celui qui meurt ainsi ne peut pas mourir. Dans sa toute-faiblesse, il y a une toute-puissance²⁸².

Les Actes et les épîtres nous montrent comment les premiers chrétiens ont assumé le paradoxe de la Croix. Ces textes n'ont rien de philosophique, ils parlent au cœur²⁸². Trois hymnes (aux Philippiens, aux Colossiens, aux Éphésiens) témoignent de la focalisation de la prédication de Paul sur le Crucifié ²⁸³.

La Résurrection est sa victoire sur la mort et les forces du mal, qu'il a « livrées en spectacle²⁸⁴ ». Le témoignage de Jésus comme martyr ne peut laisser indifférent, à chacun d'en avoir « le cœur transpercé²⁸⁵ ».

Mais l'interprétation principale de la Croix est de type salvifique : Christ est « mort pour nous », « pour nos péchés ». Non que le Père ait voulu sa mort, ni déchaîné sur lui sa colère : le rôle du Père dans la Passion est de ressusciter Jésus²⁸⁵. C'est la violence des hommes qui l'a tué. Mais son obéissance parfaite nous ouvre à nouveau la voie de la communion avec Dieu. Être uni à lui, c'est renoncer à soi-même et marcher en nouveauté de vie²⁸⁶.

La Croix a une dimension symbolique et cosmique. C'est à partir du IV^e siècle que sa représentation se diffusera²⁸⁷...

XIII - Le sacrifice de la Croix

Comment la croix de Jésus peut-elle nous sauver²⁹⁰ ? Au premier millénaire, la Rédemption est pensée de haut en bas, comme la victoire paradoxale de l'amour. Au second millénaire, elle est pensée de bas en haut, à partir de la question : que fallait-il que l'homme fasse pour être sauvé ? D'où l'idée d'un Dieu vengeur à qui le Christ aurait « payé » la dette de nos péchés²⁹⁰.

Le terme de « sacrifice », dont la critique de René Girard a montré l'ambiguïté, doit être bien compris. La mort du Christ n'est pas un sacrifice matériel et rituel, mais personnel et spirituel. Son sang versé, c'est sa vie donnée²⁹¹. C'est en se donnant à nous que le Christ se donne à Dieu.

Il faut guérir l'idée de sacrifice de ce qu'elle a de négatif et de violent²⁹². « Le vrai sacrifice, c'est tout ce que nous faisons de bien pour Dieu et pour notre prochain. [...] C'est ce qui nous rend heureux », dit saint Augustin. La souffrance peut y être incluse, mais elle n'est pas voulue pour elle-même²⁹³.

Dans les Temps modernes, l'attention « se fixera de manière unilatérale sur l'immolation sanglante et la notion d'expiation véhiculera une image indicative de Dieu. Cette dérive sacrificielle conduira à comprendre à tort la personne du crucifié non plus comme l'expression de l'amour bouleversant de Dieu, mais comme le plus ni la justice divine²⁹³. »

La mort sanglante de Jésus ne vient pas de Dieu, mais des hommes²⁹⁴. Ce sont nos péchés, et non pas Dieu, qui l'ont mis à mort. Le Père ne se venge pas sur lui : cette représentation de Dieu est indigne.

Il ne faut pas penser que l'humanité devait *d'abord* expier pour *ensuite* être pardonnée : En Dieu l'amour est premier²⁹⁵. Sa justice n'est pas la condition, mais l'effet de cet amour. Son pardon nous rend justes, c'est-à-dire à la fois nous réconcilie avec lui et nous transforme²⁹⁶.

« Ce n'est pas la souffrance de Jésus qui nous sauve, c'est l'amour avec lequel il a vécu cette souffrance » (Y. Congar). La souffrance est et demeure, en soi, un mal. Mais à la question qu'elle nous pose, nous devons répondre²⁹⁶. Le Christ a affronté la souffrance pour en changer le sens : elle est devenue synonyme d'amour, et nous pouvons, en le suivant, partager avec lui ce don de nous-mêmes.

Comment la croix nous sauve-t-elle ? En nous convertissant²⁹⁷. Par elle Dieu nous révèle son amour, nous fait grâce de façon inconditionnelle et nous « supplie » de revenir à lui. « Ô mon peuple, que t'ai-je fait ?... »

Dieu n'exige pas que nous ayons expié nos péchés pour nous pardonner : au contraire, c'est dans la grandeur de son pardon que nous percevons la profondeur de notre péché. On peut avoir, naturellement, une conscience morale et le sens de la faute. Mais ce n'est pas encore le sens du péché, en tant que le péché met en danger notre relation à Dieu²⁹⁹.

Si la croix nous touche, c'est à travers la beauté et la bonté de celui qui y est attaché, et qui nous « séduit » en donnant sa vie pour nous²⁹⁹. C'est une expérience, un choc bouleversant, qu'exprime bien le mot contrition. Telle a été la « stratégie » de Dieu pour nous atteindre³⁰⁰.

XIV - La résurrection de Jésus

Elle est au cœur de la foi chrétienne, inséparable de la Passion. « On a pu définir le chrétien comme celui qui croit au Christ ressuscité d'entre les morts ». Affirmation provocante, qui exige d'être bien comprise³⁰³.

Si la Passion a été publique, la Résurrection semble confidentielle. « Nous en sommes témoins », dit Pierre à la Pentecôte. Mais personne n'a été témoin de l'événement lui-même, et pour cause : par lui, Jésus échappe désormais à notre espace et notre temps³⁰⁴. Il apparaît et disparaît, son corps est spirituel donc très différent du nôtre. De plus, les récits de ses manifestations n'ont pas la rigoureuse cohérence des récits de la Passion³⁰⁵.

Il ne s'agit donc pas d'un événement historique au sens factuel, limité, scientifique et objectif du terme, mais d'un **événement transhistorique**, à la frontière du temps et de l'éternité, de ce monde et de ce qui le dépasse³⁰⁶ (comme la Création).

Mais ce n'est pas non plus un événement mythique et intemporel, car il est daté et situé. Il a un ancrage précis l'espace et le temps. Il a des témoins convergents, qu'on peut difficilement suspecter de mensonge. Il a pour lui un faisceau de signes convaincant³⁰⁷.

« La résurrection de Jésus n'est accessible qu'à la foi, » par « un acte de foi qui inclut en lui un jugement raisonnable de

crédibilité. » Jésus ne s'est manifesté qu'à ceux qui s'ouvraient librement à cette foi, en acceptant de se convertir. Ainsi le *fait* est inséparable du *sens*, et inséparable aussi de la communauté qui l'accueille. C'est dans l'Église que le Ressuscité se manifeste³⁰⁸.

Le corps humain inclut en lui toutes les formes inférieures de corporéité : minérale, végétale, animale. Mais il les dépasse par la conscience réflexive, le langage, la raison, la liberté, l'amour, qui le pénètrent et qui par lui agissent dans le monde. Le visage laisse deviner l'âme qui l'anime. La beauté, la grâce du corps sont spirituelles³⁰⁹. Inversement, la souffrance n'est jamais seulement physique, et la mort nous affecte tout entiers. Nous n'avons pas un corps, nous le sommes, et ce corps n'est pas animal mais humain. Il nous exprime et nous constitue comme personnes humaines et nous relie aux autres personnes³¹⁰.

Le cadavre n'est pas un simple déchet, il continue de signifier la personne. D'où les rites funéraires et la sépulture. L'homme est le seul animal qui enterre ses morts et en fait mémoire³¹⁰.

Ainsi notre corps est déjà partiellement spirituel. Mais par la résurrection, c'est une transformation complète qui lui sera accordée. Il ne faut pas penser cette transformation selon les lois et à la manière des phénomènes du monde. Même quand Jésus se montre à ses disciples, c'est une manière pédagogique et en ce proportionnant à leur état de non-ressuscités³¹².

Notre époque, comme celle de saint Paul, a de graves réticences à croire à la résurrection, et semble peu se préoccuper de la mort. Pourtant, jamais l'homme n'a voulu autant « vivre » et échapper à la mort³¹³. Ce « désir d'une libération des limites mortelles de notre condition » est une forme d'espérance.

Les disciples n'ont pas cru facilement à la résurrection de Jésus. Les Évangiles insistent sur leurs doutes et leurs résistances³¹⁴. Trois éléments vont être déterminants :

1. Le tombeau vide. Jésus est vraiment mort et a été réellement mis au tombeau. Mais le fait que le tombeau soit vide ne suffit pas à prouver la résurrection. On peut supposer,

comme le fait spontanément Marie de Magdala, que le corps a été enlevé. Pierre, de même, reste « tout étonné » de voir ce tombeau vide³¹⁵. C'est Jean seul qui « voit et croit ».

Le tombeau était-il vraiment vide ? Si ce n'était pas le cas, cela se saurait ! Ce signe objectif, incontestable, n'est pas par lui-même une preuve. Mais il dit « en creux » que l'histoire humaine est désormais ouverte, déchirée³²⁵...

2. Le message de l'ange et le témoignage des femmes. Celles-ci sont « bouleversées et tremblantes³¹⁶ » (Mc), mais elles courent annoncer la nouvelle (Mt). Luc insiste sur le fait qu'on ne les croit pas. De fait, pour la Loi juive, le témoignage des femmes n'était pas recevable. Tous ces éléments suggèrent que les récits ne sont pas inventés, mais renvoient à des événements authentiques³¹⁷. Même après les apparitions, les disciples ont peur de témoigner. Il faudra le don de l'Esprit Saint pour les libérer de cette peur et leur faire proclamer le kérygme³¹⁹.

3. Les apparitions de Jésus. Dans un premier temps, les disciples ne le reconnaissent pas ou n'en croient pas leurs yeux. Jésus doit les convaincre par des gestes concrets, sensibles³¹⁸, mais c'est la foi de leur cœur qu'il veut éveiller. C'est pourquoi il ne se manifeste pas à tous : ce serait tomber dans le merveilleux spectaculaire. « Jésus a donc choisi la pédagogie du témoignage qui se transmet. »

Le vocabulaire de la résurrection inclut les idées de réveil, de relèvement, d'élévation, d'immortalisation, de glorification. Saint Paul, qui dit avoir bénéficié d'une apparition du Ressuscité, affirme que 500 frères l'ont vu, ou plutôt qu'il s'est donné à voir³²⁰. Paul ne s'explique pas, sinon par des images tirées de la nature, le paradoxe de la continuité/discontinuité entre le corps de chair et le corps de gloire, mais la résurrection est pour lui la clé de voûte de la foi chrétienne³²¹.

Ressuscité, Jésus est pleinement révélé comme transcendant et Fils de Dieu³²². Inversement, sa vie d'homme (et sa mort) est indispensable à l'accueil de son être glorifié : sinon, sa résurrection perdrait toute épaisseur. Elle est la victoire de la vie sur la mort, c'est en quoi elle est « belle³²³ ».

La résurrection de Jésus préfigure, prépare et garantit la nôtre. Ce n'est pas une promesse vaguement consolante, mais une réalité agissante et déjà présente. Elle nous assure que l'amour vaincra³²⁴.

La réincarnation est-elle une alternative à la résurrection ? Pour l'hindouisme, elle n'est pas une espérance, mais un malheur. L'Occident en a fait un message consolant³²⁶, mais peu cohérent, car dépersonnalisant, et qui déprécie radicalement le corps³²⁷. Les deux messages sont totalement inconciliables³²⁸.

XVI - Confesser Jésus Fils de Dieu

Avec la résurrection de Jésus tout est dit, mais tout n'est pas encore explicité. Les premiers chrétiens sont remontés de la fin vers le commencement pour se demander : qui était-il, d'où venait-il³⁴⁷ ? Dire que cet homme est Dieu et parler d'incarnation de Dieu, n'est-ce pas comme parler d'un cercle carré³⁴⁸ ? Ayant contemplé son Ascension, on a compris qu'elle faisait suite à un abaissement, une descente³⁴⁹.

La résurrection, berceau de la foi au Christ. « Dieu l'a fait Seigneur et Christ » (Ac 2, 36). Jésus siège à la droite du Père comme son égal, son Fils³⁵¹. « Jésus est manifesté et établi par sa Résurrection ce qu'il était déjà depuis toujours. Il est Fils au sens le plus fort et exclusif du terme³⁵² ». « Aucun titre ne peut à lui seul suffire à dire l'identité divine, il faut les appeler tous en renfort pour viser au mieux cette identité paradoxale³⁵² »

Un mouvement d'avant en arrière. Le Ressuscité n'est pas une figure mythique, mais un homme réel est connu³⁵³. « Tel Jésus a été manifesté par sa Résurrection, tel il était déjà au cours de son ministère public³⁵⁴ ». Il est le fils de Dieu : c'est l'idée directrice de l'Évangile de Marc³⁵⁴. Celui de Matthieu souligne davantage le titre de Messie et celui de Serviteur, celui de Luc le titre de Sauveur³⁵⁵. Dans tout l'Évangile de Jean, la fin renvoie au commencement : le Verbe s'est fait chair³⁶⁰.

Le mouvement de l'envoi : le Christ vient d'en haut. En Jésus, la fin absolue renvoie au commencement absolu³⁵⁵. Il faut donc remonter à l'identité de celui qui était auprès de

Dieu avant que le monde fût³⁵⁶. Dieu ne s'est pas donné un fils en Jésus, il nous a donné son Fils³⁵⁶. « C'est à la lumière de la fin glorieuse de Jésus que la foi comprend qu'il préexistait en Dieu³⁵⁶. » [Commentaires des hymnes aux Philippiens³⁵⁷, aux Colossiens³⁵⁸, aux Éphésiens et aux Hébreux³⁵⁹.]

On ne peut mépriser le mouvement d'en bas qui rejoint la progression de la révélation de Dieu en Jésus. Mais le mouvement d'en haut explicite le précédent et le conduit à son terme³⁶². Jésus ne pourrait pas nous diviniser s'il n'était pas Dieu. Il ne serait pas notre Sauveur s'il n'était pas aussi notre Créateur³⁶³.

XVII - La confession de Jésus Fils de Dieu, d'hier à aujourd'hui

Pourquoi ces changements de langage ? Le message de la foi chrétienne est un message de vie et doit donc rester vivant pour faire passer son sens³⁶⁶. Conçu d'abord dans un langage et des catégories sémitiques, il a été annoncé dans un monde de tradition grecque³⁶⁷. Il fallait donc traduire, inculturer, actualiser l'Évangile³⁶⁸.

De la foi des origines aux affirmations dogmatiques. La constitution du dogme christologique a été progressive. Elle est irrévocable : « On pourra et on devra même en certains cas dire les choses autrement, mais on ne devra jamais contredire ce que visait l'interprétation exprimée par ces Conciles³⁶⁹ ».

- « Jésus est le Fils de Dieu » : le concile de Nicée ³²⁵. Pour se représenter une génération purement spirituelle, on a pris l'analogie du Verbe. Notre pensée naît de nous, elle est nous et pourtant autre que nous³⁷¹.

- « Le Verbe s'est fait chair » : le concile d'Éphèse ⁴³¹. Pour Nestorius, Marie était simplement mère du Christ³⁷². Mais c'est bien la personne du Verbe qu'elle a enfanté³⁷³.

- « Jésus-Christ vrai Dieu et vrai homme » : le concile de Chalcédoine ⁴⁵¹. La formule de Chalcédoine est la plus célèbre de toute l'histoire il fait l'objet d'un très large consensus œcuménique³⁷⁴.

Parler de Jésus fils de Dieu aujourd'hui ? À la fin du premier millénaire le discours du dogme christologique est pratiquement achevé. Le Moyen Âge s'est efforcé de creuser l'anthropologie du Christ, les temps modernes en ont développé une approche historique³⁷⁵, puis philosophique³⁷⁶. Karl Rahner a souhaité que la théologie s'ouvre davantage à une considération concrète existentielle de la personne de Jésus³⁷⁷. Pannenberg, Moltmann, les théologies de la libération, le dialogue interreligieux soulèvent de nouvelles questions³⁷⁸.

Comment Jésus savait-il qu'il était Dieu ? Si le fils de Dieu s'est fait vraiment homme, il a fallu qu'il assume les conditions de la conscience de tous les hommes³⁷⁸. Il a grandi, appris, sa conscience réfléchie s'est développée. Mais il se sentait en unité profonde avec son Père³⁷⁹. Il était habité par une relation filiale qui a connu des moments d'épreuve. Mais le mystère de sa conscience nous demeure inaccessible³⁸⁰.

Vatican II souligne que l'existence de Jésus fut authentiquement humaine, solidaire de la nôtre. Par cette solidarité, il nous communique sa divinité³⁸¹.

XVIII - Qui est le Saint-Esprit ?

L'Esprit Saint est véritablement **énigmatique**, il est ce qu'il y a de plus indicible en Dieu³⁸⁷. Il n'est pas devant nous comme le Père et le Fils. Il y a très peu de prières adressées directement à l'Esprit³⁸⁸.

Les mots *ruah* et *pneuma* renvoient au souffle vital et cosmique, une force divine quasi impersonnelle, un principe d'activité plutôt qu'une **personne**³⁸⁸. Mais son association au Père et au Fils en saint Mathieu, son titre et son rôle de Paraclet en saint Jean, la description de son action dans le croyant en saint Paul, montrent en lui un sujet personnel, quoique insaisissable³⁸⁹.

Il n'a **pas de visage** (*prosopon*), il n'est pas un *tu*, mais un *il* (troisième personne !) associé à un *nous* (en Actes 15, 28 : « L'Esprit Saint et nous-mêmes avons décidé... »). Il est un souffle qui nous habite et nous anime et que nous ne pouvons cerner comme un objet. Comparé à une colombe, à une eau vive ou à des langues de feu, toujours il nous échappe³⁹⁰.

Il ne **parle pas**, du moins de lui-même, mais plutôt il gémit, interprète la parole de Jésus, ravive son souvenir, rend témoignage de lui. « Il n'y a pas de paroles, ni d'enseignement, ni de messages propres à l'Esprit », et pourtant « il a parlé par les prophètes³⁹¹ », en tant qu'il est leur inspirateur.

« La parole de l'Esprit est **intérieure** à la parole des hommes qui parlent au nom de Dieu. » « Il ne faut pas chercher l'Esprit en face de nous, mais en nous », en quelque sorte comme notre « inconscient divin³⁹². » Symboliquement, le Père est au ciel, le Fils est venu sur la terre, l'Esprit habite l'Église et le cœur des croyants³⁹³.

Dans le discours de Pierre à la Pentecôte, tout part du don de l'Esprit, puis, par **l'annonce du Christ**, débouche sur la promesse de l'Esprit³⁹². Car il est notre communion avec le Fils, en qui il habite par nature comme en nous par grâce³⁹³.

« Les débats concernant la divinité du Fils vont avoir un effet boomerang sur le Saint Esprit. » Certains refuseront à l'Esprit d'être personnel et le considéreront comme une créature, un « milieu divin³⁹³, » un simple souffle analogue au vent. Mais Athanase et **Basile** montreront que le même mot *pneuma* a des niveaux de sens différents³⁹⁴. Le Credo de Nicée-Constantinople complète l'article sur le Saint Esprit à l'aide des travaux de Basile et Grégoire de Nazianze³⁹⁷.

Lorsqu'il désigne l'Esprit, il est appelé **Seigneur**, Saint, Esprit (de Dieu), Paraclet (comme le Christ). Il est présenté comme Créateur, sanctificateur, inspirateur... et dans la liturgie, il est adoré et glorifié avec le Père et le Fils. Dans la doxologie, on passera de la formule : « Gloire au Père par le Fils dans l'Esprit Saint » à la formule : « Gloire au Père et au Fils et au Saint Esprit³⁹⁵. » La coordination et la connumération de l'Esprit avec le Fils et avec le Père montrent qu'ils sont égaux³⁹⁵.

L'Esprit fait tout ce que ce Dieu fait (raisonnement à partir de ses **opérations**), il est donc Dieu³⁹⁶... Mais Basile s'abstient d'affirmer que le Saint Esprit est Dieu, parce que l'Écriture ne le dit pas. Il évite ainsi de prêter le flanc aux objections de ses adversaires³⁹⁵. De plus, Basile maintient toujours l'ordre des Personnes divines. N'étant ni créé comme le monde, ni

engendré comme le Fils, l'Esprit « **procède** » du Père, c'est-à-dire provient de lui dans l'histoire du salut, mais aussi dans son origine éternelle³⁹⁶.

Au XX^e siècle, la considération de l'Esprit Saint est revenue au premier plan dans la réflexion théologique. On peut le désigner comme une **méta-personne** ou une supra-personne, une présence invisible et intime³⁹⁸. « La mission du Fils appartient au pôle objectif, elle apparaît dans l'histoire des hommes. » « La mission de l'Esprit, avant tout invisible, intervient au niveau de notre pôle subjectif », originaire. Il est au plus profond de nous-mêmes celui qui inspire notre liberté sans la violenter³⁹⁹. L'Esprit est une personne *divine*, le concept de personne n'étant qu'analogique³⁹⁹. Distinct du Père et du Fils, il est une personne éminemment « subjective », qui ne se manifeste que dans et à travers les autres, en étant leur lien d'unité⁴⁰⁰.

Le **discernement des esprits** prôné par saint Ignace de Loyola, vise à reconnaître ce qui vient de l'Esprit de Dieu, ce qui vient de nous-mêmes ou ce qui vient du Mauvais⁴⁰⁰. L'allégresse intérieure, le dynamisme et la paix durable sont des signes de l'Esprit Saint. Les inquiétudes, la tristesse, le découragement, les complications psychologiques sont le signe du mauvais esprit⁴⁰¹. Mais il y a aussi une « tristesse selon Dieu » qui est un appel à se convertir. Il ne faut pas prendre de décision importante sans discernement⁴⁰².

Saint Augustin présente l'Esprit Saint comme **l'Amour en personne**, le lien et le fruit de la relation du Père et du Fils, « le lien d'unité à la fois en Dieu et entre Dieu et la création. » Il le présente aussi comme **le Don**, « achèvement du mouvement éternel d'échange » entre le Père et le Fils. « Le Don mutuel du Père et du Fils devient leur Don commun aux hommes. » « Il est l'ouverture de la communion divine à ce qui n'est pas divin », dit Christian Duquoc, « l'extase de Dieu vers son autre, la créature⁴⁰³ ».

Yves Congar aborde la question de la **féminité** de l'Esprit⁴⁰³ ...

XIX - Trois personnes en Dieu ?

Comment le christianisme peut-il se présenter comme un monothéisme tout en affirmant il y a trois Personnes en Dieu ? Le judaïsme et l'islam y voient une contradiction insoluble, la philosophie une bizarrerie logique. Pourtant, ce dogme est le joyau de la foi chrétienne. Il est à la source du concept moderne de personne. Il a suscité chez les médiévaux une réflexion métaphysique extrêmement profonde⁴⁰⁵. Il est en lui-même très mystérieux, mais toutes choses méritent d'être pensées à sa lumière. C'est ce que l'Église fait depuis 2000 ans, avec la conviction que Dieu est bien tel qu'il s'est révélé à nous⁴⁰⁶. Ce mystère n'est pas irrationnel, mais plutôt supra-rationnel.

L'Écriture. Le mot Trinité ne s'y trouve nulle part. Il apparaîtra plus tard, chez Théophile d'Antioche en Orient, chez Tertullien en Occident. Le mot *personne*, de même, n'émergera que progressivement. Peut-on en conclure que les chrétiens ont inventé la Trinité en divinisant Jésus et l'Esprit Saint⁴⁰⁷ ?

Plusieurs professions de foi attestent pourtant la « triade » du Père, du Fils et du Saint Esprit⁴⁰⁸, en les différenciant sans les séparer (Ac 2, 32-33 ; 1 Co 12, 4-6 ; Ep 4, 4-6 ; Mt 28, 19), dans un mouvement ascendant qui se fait dans l'Esprit, par le Fils, vers le Père. Certes, seul le Père est appelé formellement et couramment Dieu. Le Fils ne l'est que six fois explicitement, mais sans jamais suggérer qu'il serait un autre Dieu⁴⁰⁹, et le titre de Seigneur qui lui est constamment donné est un titre divin. Jésus affirme clairement son identité de Fils unique et son unité avec le Père, dans une communication est un amour constants⁴¹⁰. L'ordre des trois noms, suggérant une certaine hiérarchie, est constant. Cependant, bien qu'il soit nommé en troisième, l'action de l'Esprit à la fois « précède » et suit la révélation du Fils dans l'histoire du salut. Il y a entre eux une mystérieuse réciprocité.

Ces trois noms ne mettent pas en cause le monothéisme : le Père est la seule source, le Fils et l'Esprit sont ses « deux mains ». Par eux c'est Dieu tout entier qui nous est révélé et communiqué⁴¹¹.

Le dogme. Deux questions principales : comment concilier monothéisme et Trinité ? Y a-t-il une correspondance

réelle entre la manifestation trinitaire de Dieu dans l'histoire et son être éternel ?

Les chrétiens ne pouvaient renoncer au monothéisme, d'autant que la philosophie elle-même avait rejoint cette conception⁴¹². Certains eurent donc l'idée de ramener les trois noms divins à la singularité d'un unique sujet, désigné par divers « modes ». D'autres, à la suite d'Arius, considéreront que seul le Père est Dieu, le Fils et l'Esprit étant seulement des créatures ou des émanations inférieures⁴¹³.

Irénée, sans citer le mot Trinité, souligne l'unité parfaite des trois à travers leur action synergique dans l'histoire du salut. La monarchie du Père est préservée, puisque tout part de lui, mais sans nier la divinité du Fils et de l'Esprit. Tertullien introduit le terme de *personne* pour les distinguer⁴¹⁴ dans l'unité de leur nature. On s'interroge peu, jusque-là, sur la Trinité éternelle. Ces auteurs sont surtout attentifs à notre triple relation à Dieu : spirituelle, fraternelle et filiale.

Au IV^e siècle, la réflexion sur Dieu en lui-même, à partir de Dieu tel qu'il s'est manifesté à nous, s'approfondit. Car la Révélation n'est pas une simple vitrine qui ne nous donnerait aucun accès à la réalité divine⁴¹⁵. Mais un certain rationalisme (ainsi celui d'Eunome) rendait impossible de distinguer plusieurs personnes en Dieu sans mettre en cause son unité.

Saint Basile fait remarquer que le nom de Père comme celui de Fils sont des noms relatifs, ou plutôt relationnels. Le Père n'est père que s'il a un fils, et réciproquement⁴¹⁶. Cette relation d'origine les distingue, mais ne leur confère pas deux natures numériquement distinctes, seulement ressemblantes, comme c'est le cas entre un père et un fils humains. La nature divine est unique. Le Père et le Fils ont tout en commun, sauf leurs attributs personnels c'est-à-dire relatifs. Après le Concile de Constantinople, Orient et Occident formuleront une même doctrine : une seule nature ou substance divine en trois personnes ou hypostases⁴¹⁷.

Une telle formulation est-elle trop abstraite ? Mais il faut bien donner à l'intelligence des mots lui permettant d'exprimer le mystère et de le protéger de l'erreur. Il y a aussi un légitime élan amoureux dans cette recherche⁴¹⁸. Elle est une forme

d'adoration. Elle ne prétend donc pas épuiser la réalité qu'elle vise, mais s'y ouvrir d'une façon qui soit cohérente et éclairante.

Le sens. De toute éternité, Dieu n'est pas solitaire, ni narcissique. Il est Vie et Amour, donc connaît en lui-même une forme d'altérité et de pluralité. Il est parfaite communion dans l'unité⁴¹⁹. Cette altérité intérieure à la Trinité fonde la possibilité de la Création comme altérité extérieure : parce que Dieu engendre, il est heureux de donner vie à des êtres très divers⁴²⁰. De même, la filiation intra-trinitaire fonde la possibilité de l'adoption filiale de l'homme : parce que Dieu est Père, il est heureux d'avoir des fils⁴²¹. Enfin, la communion intra-divine fonde la possibilité de la Révélation, c'est-à-dire de la communication et de la solidarité, intime et aimante, entre Dieu et nous. « La logique amoureuse de l'incarnation suppose la logique amoureuse de la Trinité. »

C'est ce que signifie le lien entre la Croix et la Trinité⁴²². La parfaite obéissance du Fils, dans le temps, révèle qu'il se reçoit éternellement du Père. « L'attitude filiale de Jésus à la Croix révèle son origine. » De même l'envoi du Fils dans le monde révèle le don éternel que le Père fait de lui-même au Fils. Les personnes divines se définissent par leur désintéressement, leur désappropriation d'elles-mêmes. La création elle-même suppose un certain effacement divin. Mais c'est surtout à la Croix que se manifeste la kénose mystérieuse et éternelle des personnes divines⁴²³.

À la Croix Jésus nous aime comme il aime son Père, « jusqu'à la fin ». Cet amour oblatif et vainqueur est la gloire même de Dieu. Le Père n'est pas étranger à la kénose du Fils, puisque d'une manière ou d'une autre, il y compatit, et l'Esprit non plus, puisqu'il est le Don commun qu'ils font au monde. La Résurrection et la Pentecôte, prolongeant le mystère de la Passion, font resplendir la Trinité : le Père exalte le Fils et donne l'Esprit.

XX - L'Église et les Églises

On a longtemps identifié l'Église avec la hiérarchie ecclésiastique⁴²⁵. Mais Vatican II a rappelé qu'elle est le peuple de Dieu tout entier, et une réalité avant tout spirituelle⁴²⁶. On

comprend mieux aussi que l'Église est à la fois une et plurielle, existant en chaque diocèse et dans leur communion⁴²⁷.

« Les Français d'aujourd'hui sont souvent habités par une sourde agressivité à l'égard de l'Église catholique. » Parcourons sans préjugés ses vingt siècles d'histoire. Il est certain que le christianisme a servi de matrice à la culture européenne. L'art, le droit, et même la science ont pris appui sur lui⁴²⁸. L'action caritative, les universités, sont une invention chrétienne⁴²⁹. D'innombrables témoins ont porté à travers le monde le message de l'Évangile⁴³¹.

Mais si l'Église est sainte par sa source, elle est pécheresse en tant que faite d'hommes pécheurs. Elle est toujours à réformer et ose aujourd'hui se repentir⁴³². Le premier millénaire de l'histoire du christianisme ne doit pas être idéalisé, car il a connu bien des déboires. Mais il est vrai que le second millénaire a connu de graves dérives, liées aux collusions entre le religieux et le politique⁴³³. La rupture entre catholiques et orthodoxes, puis la Réforme protestante brisent tragiquement son unité en Occident. « La Révolution française est le signal brutal d'une évolution irréversible. Elle est à la fois profondément antireligieuse et marquée par des valeurs chrétiennes évidentes⁴³⁴. » Au XIX^e siècle, le catholicisme prend l'allure d'une forteresse assiégée, soupçonneuse est réticente au débat⁴³⁵. Quand la croix du Christ en vient à être brandie comme une arme de guerre, le contre-témoignage est total⁴³⁷.

Jésus a-t-il fondé l'Église ? Pas dans tous ses détails, mais il a bien posé des gestes institutionnels à caractère fondateur (le choix des Douze, celui de Pierre, le baptême, l'eucharistie...), et surtout, il est en sa personne le Fondement vivant et permanent de l'Église⁴³⁸.

C'est la Pentecôte qui est le véritable acte de naissance de l'Église⁴³⁸. « La grande tâche de l'Église institutionnelle est d'être toujours *transparente* à l'événement qui la constitue, » donc animée par l'Esprit Saint, qui est sa sève invisible. Mais il ne faut pas oublier que l'Église est aussi une réalité visible et humaine⁴³⁹. Pour lier ces deux aspects, on parle volontiers de l'Église comme d'un sacrement, c'est-à-dire d'un signe

symbolique visible d'une action du Christ invisibles. Le Christ lui-même peut être vu comme le « sacrement de Dieu⁴⁴⁰ ».

L'Église est la réalisation du grand projet de Dieu : rassembler l'humanité et lui communiquer sa propre vie, par le Christ et dans l'Esprit. Cette vie est déjà présente en elle, de façon cachée mais réelle⁴⁴¹. La résurrection à venir s'y laisse pressentir à travers des expériences spirituelles très diverses⁴⁴².

L'unité et la sainteté de l'Église sont attestées par le Nouveau Testament. Mais cette unité, don originel, est à protéger et à restaurer quand elle est blessée⁴⁴². De même la sainteté est un appel et une exigence, non un label⁴⁴³.

Le mot catholique retrouve pour la première fois chez Ignace Antioche. Il n'exprime pas seulement une universalité géographique, mais une plénitude spirituelle présente en chaque Église, dans la communion avec les autres. Il n'est pas l'apanage exclusif de l'Église romaine, même si celle-ci est la seule Église implantée partout dans le monde⁴⁴³.

Le mot apostolique renvoie d'une part à la continuité de doctrine, à l'intérieur d'une unique foi reçue des apôtres, d'autre part à la continuité du ministère, attestée par l'imposition des mains, ininterrompue depuis les apôtres à travers leurs successeurs les évêques. Ce deuxième aspect fait difficulté dans le dialogue œcuménique⁴⁴⁴.

La communion des saints, synonyme de l'unité actuelle de l'Église, préfigure l'unité finale du Royaume des cieux⁴⁴⁴.

XXI - L'Église comme institution

Comme toute société humaine, l'Église a besoin d'une organisation interne, d'un droit, d'une structure fondamentale⁴⁴⁷.

Un peuple rassemblé. L'Église est une convocation (ecclesia) et un rassemblement au double sens, passif et actif, de ces termes. Elle est née d'une réconciliation entre juifs et païens⁴⁴⁸.

Elle est un « sacerdoce royal », c'est-à-dire la « communauté sacerdotale du roi⁴⁴⁸ ». En Christ, tout chrétien

est prêtre, c'est-à-dire consacré. Mais ce sacerdoce commun, existentiel, est à distinguer du sacerdoce ministériel⁴⁴⁹, qui est une mission de service.

Le peuple de Dieu est « infaillible » en tant qu'il a reçu l'onction de l'Esprit Saint et le sens surnaturel de la foi. La hiérarchie est, ici encore, au service de ce don partagé. Les distinctions ne doivent jamais faire oublier le fondement commun : « Pour vous je suis évêque, avec vous je suis chrétien » (Augustin).

Vatican II a parlé de l'Église comme peuple de Dieu avant d'aborder ses aspects hiérarchiques⁴⁵⁰. Cela est sage, mais il ne faudrait pas tomber dans l'erreur inverse en identifiant l'Église avec les laïcs.

Le ministère du rassemblement. Ce n'est pas du peuple que les ministres de l'Église reçoivent leur mission, mais du Christ. C'est pourquoi ils sont toujours ordonnés par un geste d'imposition des mains et une prière d'épiclese.

La trilogie évêques-prêtres-diacres apparaît au II^e siècle et s'est rapidement généralisée⁴⁵¹. Les évêques et les prêtres, qui sont leurs coopérateurs, sont « représentants » du Christ-Tête, sous trois formes principales : « l'annonce officielle de la Parole de Dieu, la sanctification par les sacrements et la conduite de la communauté en vue du salut, en la maintenant dans la charité et l'unité. »

Les évêques ont la responsabilité particulière de maintenir l'authenticité de la foi chrétienne. Ils exercent, en ce sens, un « magistère » authentique et légitime, mais pas pour autant irréformable. Dans les cas difficiles, ils exercent ce magistère de façon collégiale, en concile et en communion avec le chef de leur collège, le pape⁴⁵².

Dans son diocèse, l'évêque est « le ministre premier des sacrements est le seul qui puisse les administrer tous⁴⁵². »

L'évêque a juridiction sur son diocèse, mais cette responsabilité est une autorité plus qu'un pouvoir.

Les diacres sont ordonnés pour le service, à l'image du Christ Serviteur. Ils ont longtemps eu des responsabilités d'ordre économique⁴⁵³. Certaines tensions entre diacres et

prêtres ont amené, au IX^e siècle, la disparition du diaconat permanent, que Vatican II a restauré⁴⁵⁴.

Le gouvernement universel de l'Église. « Aucune forme politique concrète valant pour un État ne peut valoir pour l'Église, » car sa mission est spirituelle et lui vient du Dieu trinitaire. Elle n'est pas une monarchie, ni une théocratie, ni une démocratie⁴⁵⁵. Elle repose sur trois principes : communautaire, collégial et de présidence⁴⁵⁵.

Le principe communautaire est très ancien : le peuple intervenait couramment dans la désignation de son évêque. Le *sensus fidelium* continue de s'exercer dans la « réception » des décisions hiérarchiques par l'ensemble de l'Église, et dans les synodes diocésains. Il exprime une authentique coresponsabilité dans l'Église⁴⁵⁶.

Le principe collégial, ou conciliaire, s'est lui aussi exprimé très tôt. Déjà du temps des apôtres, le concile de Jérusalem en a été le modèle. Des synodes régionaux d'évêques, comparables aux conférences épiscopales d'aujourd'hui, se réunissaient régulièrement⁴⁵⁷. La pentarchie des Patriarcats en a été une autre illustration. Les Conciles œcuméniques en sont la forme solennelle, considérée comme infaillible. Dans cette structure, le pape n'avait pas de pouvoir direct sur les Églises d'Orient⁴⁵⁸. Vatican II a redécouvert la collégialité épiscopale, au niveau national et continental⁴⁵⁹.

Le principe de présidence est illustré, parmi les Douze, par Pierre. Il s'est prolongé, parmi les évêques, à travers le rôle de l'évêque de Rome. « Mais l'Orient et Occident n'appréciaient pas les choses de la même façon : quand un concile acclamait une lettre du pape, les Occidentaux pensaient que celui-ci avait reçu la doctrine du pape, mais les Orientaux estimaient que le papa pensait comme le concile. » « L'Occident lui-même connaîtra une crise conciliariste au XV^e siècle avec les conciles de Constance et surtout de Bâle⁴⁶⁰. » Mais c'est la supériorité du pape sur le concile qui s'imposera. Les conciles généraux de l'Occident, au Moyen Âge, sont des conciles « pontificaux ». Ceux de Lyon et de Florence tenteront en vain de refaire l'unité avec l'Orthodoxie.

Depuis le XIX^e siècle, les papes publient des encycliques à résonance sociale et mondiale⁴⁶². Vatican I (1870) a affirmé la « juridiction universelle, épiscopale et immédiate sur toutes les Églises catholiques de la terre », ainsi que son infailibilité en des circonstances bien précises : il doit s'exprimer au nom de toute l'Église (donc en l'ayant consultée), en tant que pasteur, et dans des domaines proprement doctrinaux ou ecclésiaux. À ces conditions, « ses définitions sont irréformables par elles-mêmes et non en vertu du consentement de l'Église⁴⁶². » Mais « irréformable ne veut pas dire imperfectible⁴⁶³. »

L'insistance exclusive sur le principe de présidence a donné de l'Église catholique une image pyramidale, voire autoritaire, qui fait difficulté aux orthodoxes et aux protestants ainsi qu'à la conscience contemporaine. Vatican II a ouvert la voie à une ecclésiologie de communion, qui fait place à une concertation réciproque. Mais le catholicisme a des siècles d'habitude qui vont en sens contraire⁴⁶⁴.

Les laïcs. Le mot est ambivalent : positivement, il désigne les membres du peuple (laos) de Dieu ; négativement, il désigne ceux qui ne sont pas ordonnés ; plus largement, il désigne les chrétiens agissant et témoignant dans le monde⁴⁶⁵. En ce sens ils sont aptes à exercer des « ministères » stables, quoique non ordonnés, et d'exercer leur coresponsabilité dans l'Église. Leur lettre de mission, reçue de l'évêque, en témoigne⁴⁶⁶.

Les religieux. Les moines des origines ont pris le relais des martyrs⁴⁶⁷. De nombreux ordres et congrégations ont été créés à l'époque moderne⁴⁶⁸. « La vie religieuse reste un signe fort et parlant de l'Évangile dans notre monde. »

Paradoxe de l'Église : les dons de Dieu sont confiés à de pauvres hommes. Mais les misères de l'Église ne doivent pas cacher ses fruits de sainteté manifestes, et dont on ne s'étonne pas assez⁴⁶⁹. Pourtant « le miracle est là : l'Église est toujours au service de son Seigneur⁴⁷⁰. »

La Curie est une administration qui assiste le pape, mais qui ne doit pas se substituer à la collégialité épiscopale⁴⁷¹.