

SOMMAIRE

Éditorial : Logique du Mystère et logique de fonctionnalité NOVA ET VETERA	3
L'impact de l'eucharistie sur la société CHARLES MOREROD, O.P.	9
Dans quelle mesure un juif croyant en Jésus-Christ demeure-t-il juif ? JEAN-MIGUEL GARRIGUES	33
« Refaire la Cité de Dieu » En marge des Œuvres Complètes de Charles Journet, « L'Église du Verbe incarné », volumes IV et V MICHEL CAGIN	53
La tâche d'une théologie de l'histoire concernant le troisième âge du monde CHARLES JOURNET	67
Pour une éthique du regard dans la communication virtuelle II. Principes de responsabilité ERNESTO ROSSI DI MONTELEA	73

Notes et lectures

Une belle étude sur la Trinité selon saint Thomas CHARLES MOREROD.	93
Paul Ricoeur : A l'écoute de « la petite voix des Écritures » FRANÇOIS-XAVIER AMHERDT	107
Bibliographie :	109
Marie-Joseph LE GUILLOU, <i>Le Christ et l'Église, Théologie du Mystère</i> – Jean-Baptiste ÉCHIVARD, <i>Une introduction à la philosophie : Les proèmes des lectures de saint Thomas d'Aquin aux principales œuvres d'Aristote. I : L'esprit des disciplines philosophiques fondamentales.</i>	

Logique du Mystère et logique de fonctionnalité

Dans la Lettre apostolique *Ordinatio sacerdotalis* du 22 mai 1994, Jean-Paul II affirme en conclusion que c'est en vertu du mandat inhérent à son ministère de confirmer ses frères (cf. *Lc* 22, 32) qu'il déclare que l'Église n'a nullement le pouvoir (*facultas*) de conférer l'ordination sacerdotale à des femmes et qu'un tel jugement doit être reçu définitivement par tous les fidèles de l'Église¹.

Cette affirmation énonce la raison d'un certain nombre de positions où d'aucuns jugent l'Église trop rigide et trop dure. Mais il ne s'agit pas de rigidité et de dureté, il s'agit d'exigences qui mettent en cause la nature de l'Église et auxquelles le Magistère de l'Église est tenu d'obéir. Celui-ci en effet a conscience de n'être pas libre de disposer à son gré de structures et des règles de vie que l'Église a reçues de son Seigneur ; il sait que sa vocation et sa raison d'être est d'obéir à ce qui lui est ainsi confié et qu'il connaît par l'Église et par la Tradition. En effet, l'assistance de l'Esprit Saint, promise à l'Église et à son Magistère, a pour but de donner l'interprétation autorisée de la Parole de Dieu. C'est dans la Tradition vivante que l'Écriture, qui contient la Parole révélée, est accueillie et vécue. La grâce du Magistère est là pour reconnaître sa présence et son vrai sens et pour opérer le départage entre cette Tradition elle-même et des traditions humaines même vénérables ou encore ce qui serait le reflet de la mentalité d'une époque déterminée.

Ce qui est en jeu ici n'est rien moins que la nature de l'Église telle que le Christ l'a voulue et instituée. Cette Église, il ne cesse de l'accompagner de sa présence, de la guider et de lui communiquer sa vie, ce qu'il accomplit notamment par les sacrements.

Si, loin d'être l'Église du Christ, née, selon la grande intuition des Pères, de son côté transpercé (cf. *Jn* 19, 31-37), l'Église était une création purement humaine, il nous reviendrait de l'organiser nous-mêmes selon des critères pragmatiques d'efficacité qu'il importerait de sans cesse réadapter aux changements apportés par le temps. Ces critères seraient eux-mêmes relatifs, en ce qu'ils obéiraient à une logique de fonctionnalité. Mais telle n'est pas la vérité.

1. Voir le texte dans *Dall' « Inter Insigniores » all' « Ordinatio sacerdotalis »*, documenti e commenti pubblicati per la Congregazione per la Dottrina della Fede, 6, Libreria Editrice Vaticana, 1996, pp. 190-197.

L'Église nous est donnée. Elle nous est donnée dans le même don que le Père nous a fait de son Fils unique. L'Église est un mystère reçu dans la foi et dans l'adoration. C'est pourquoi la mission du Magistère est une mission de service dans la soumission au mystère. Le Magistère n'est pas maître des sacrements. C'est ce que dit, à propos du sacerdoce la Lettre apostolique : « Le sacerdoce ministériel dépend de l'économie du mystère du Christ et de l'Église. S'agissant d'un sacrement, et non d'une modalité sociale touchant l'organisation, il ne peut être compris qu'à la lumière de la révélation du Christ, transmise dans l'Écriture interprétée par la Tradition » (p. 201).

Il est indispensable, si nous voulons comprendre le sens de certains problèmes et des réponses qu'ils appellent, de porter sur l'Église un regard de foi. Quant aux structures et aux pratiques que se donne l'Église, elles sont elles-mêmes commandées par la nature du mystère.

Pour cela, il n'est pas inutile de mesurer l'opposition entre deux logiques, la logique de *l'institution par le Christ*, la logique purement humaine du *fonctionnel*. De celle-ci l'homme qui la choisit, dispose, tandis que la première qu'il a reçue, requiert son service et son obéissance².

* * *

La distinction essentielle que nous venons de rappeler était certainement présente à l'esprit des évêques qui participaient au synode, par lequel s'est conclue, le 23 octobre 2005, l'année de l'Eucharistie.

Deux problèmes douloureux, dont la gravité n'a échappé à personne ont été particulièrement soumis à réflexion, le premier portait sur *les divorcés remariés et l'Eucharistie*, le second sur *l'admission des fidèles non catholiques à la communion*.

Le fruit des discussions a été condensé dans une série de 50 propositions, qui ont été transmises au Pape. Parce que le synode a voix, non pas délibérative, mais consultative, c'est en effet au Souverain Pontife qu'il reviendra de présenter les conclusions sous leur forme définitive, ce qui se fait généralement par la publication d'une exhortation post-synodale.

Mais il n'est pas inutile de nous arrêter dès maintenant aux propositions synodales³. Les propositions 40 et 41 traitent des sujets que nous avons mentionnés. Nous n'examinons, dans cet éditorial, que la première d'entre-elles.

2. Voir à ce sujet l'*Introduction*, signée du Card. Ratzinger, au volume cité, pp. 9-23.

3. On trouve ces propositions dans *La Documentation catholique*, n. 2347, 4 déc. 2005, pp. 1106-1121.

Le nombre croissant des fidèles divorcés remariés pose à l'Église une nouvelle exigence pastorale faite d'attention et d'accueil.

Certes ces fidèles ne peuvent être admis à la communion, mais ils ne cessent pas d'appartenir à l'Église, ils doivent être encouragés à cultiver un style de vie chrétien, à participer à la Messe, à être fidèles à la prière, à vivre la charité et les vertus chrétiennes, à s'engager dans leur communauté et à pourvoir à l'éducation chrétienne de leurs enfants. Ils sont invités à un dialogue confiant avec un prêtre ou un maître spirituel.

L'accès d'un baptisé à la communion suppose un certain nombre de conditions. La première est que la personne n'ait pas conscience d'avoir commis un péché grave. Si tel était le cas, avant de recevoir le corps du Christ, elle doit recevoir l'absolution sacramentelle. C'est là une condition que nous appellerons subjective.

Le fait qu'aujourd'hui, dans nos assemblées eucharistiques, le plus grand nombre des participants s'approchent de la Table Sainte, tandis que la pratique du sacrement de réconciliation connaît une désaffection préoccupante, révèle une grave incohérence dans la vie sacramentelle du peuple de Dieu. Il faut le reconnaître : cette situation, en elle-même anormale, rend plus difficile la compréhension de l'impossibilité où sont les divorcés remariés de recevoir la communion ; ils sont enclins à se considérer comme exclus par une sévérité excessive à leur égard. Le non-respect généralisé des conditions requises de chacun pour qu'il reçoive la communion, peut ainsi sembler avoir pour conséquence une attitude discriminatrice à l'égard des divorcés remariés. Mais un désordre n'en justifie pas un autre.

Ce que nous avons appelé un obstacle subjectif, c'est-à-dire la conscience d'un péché grave, est différent de l'impossibilité qui empêche les divorcés remariés de recevoir la communion. Car ici l'empêchement est d'ordre *objectif*. En effet, les divorcés remariés « se trouvent dans une situation objectivement contraire à la Parole du Seigneur qui a ramené le mariage à la valeur originelle de l'indissolubilité (cf. *Catéchisme de l'Église catholique*, n. 1640). En témoigne son don sponsal sur la Croix, don auquel participent les baptisés à travers la grâce du sacrement ». Le consentement matrimonial institue un état qui reflète l'union sacramentelle des époux. Cet état qualifie leur vocation dans l'Église et participe de sa visibilité. En ce sens, il tient du témoignage. C'est ce que désigne l'adverbe : objectivement, tandis que l'adjectif subjectif désigne ici le domaine du *fors interne*.

L'Église, nous l'avons vu, ne dispose pas des sacrements, parce que ceux-ci sont d'institution divine. Une pastorale soucieuse d'accompagner

les fidèles divorcés remariés ne peut pas occulter les exigences qui découlent de la nature du sacrement. Elle trahirait sa finalité, qui est le bien du salut, si au lieu d'aider ceux qui sont dans une situation difficile à tout faire pour répondre, dans la mesure du possible, à leur vocation de baptisés, elle proposait des accommodements qui sont opposés à cette vocation.

C'est pourquoi le Synode affirme : « Si la nullité du lien matrimonial n'est pas reconnue et que l'on fournit des conditions objectives qui rendent la coexistence irréversible, l'Église les encourage à vivre leur relation selon les exigences de la loi de Dieu, en la transformant en une amitié loyale et solidaire ; ils pourront ainsi s'approcher à nouveau de la Table eucharistique, avec les attentions prévues par la pratique ecclésiale expérimentée ».

Il est en outre demandé d'éviter de bénir ces relations « afin de ne pas engendrer de confusion parmi les fidèles concernant la valeur du mariage ». La raison est évidente.

* * *

Le pourcentage très élevé des divorcés et des remariages dans notre société n'est pas un phénomène purement quantitatif. Le fait marque en profondeur la mentalité commune et l'image du mariage qu'elle véhicule. D'une certaine manière, le divorce est banalisé comme un malheureux accident de parcours ; on s'habitue à son idée, on l'accepte comme une éventualité. D'ailleurs sa possibilité est inscrite dans le contrat civil de mariage. Une telle mentalité ne laisse pas indemne l'esprit des fidèles eux-mêmes, de sorte que beaucoup conçoivent avec peine l'indissolubilité. Au mieux, celle-ci est l'objet d'un souhait qui s'accompagne de la crainte d'un échec possible, mais non irrémédiable.

Consciente de ce contexte, la Proposition 40 énonce une double recommandation.

La première s'adresse aux tribunaux ecclésiastiques, auxquels elle présente une double requête : 1°. Tous les efforts doivent être « mis en œuvre aussi bien pour assurer le caractère pastoral, la présence et l'activité correcte et pleine de sollicitude des tribunaux ecclésiastiques pour les causes de nullité de mariage (cf. *Dignitas connubii*) ».

On sait quelles blessures peuvent laisser un accueil bureaucratique dans lequel on a peine à découvrir la sollicitude maternelle de l'Église.

2°. La seconde requête prolonge la première. La phrase continue : la sollicitude des tribunaux doit aussi s'appliquer à « approfondir davantage les éléments essentiels en ce qui concerne la validité du mariage, tenant

également compte des problèmes venant d'un contexte de profonde transformation anthropologique de notre temps, par lequel les fidèles eux-mêmes risquent d'être conditionnés, en particulier à cause d'un manque de formation chrétienne solide ». Le Synode relève ainsi le problème le plus fondamental que nous devons affronter, au point de vue de la pastorale : l'ignorance religieuse et le manque de formation solide.

* * *

Ce diagnostic est à la base de la seconde recommandation : la grande attention accordée à la formation de ceux qui se préparent au mariage. Deux exigences sont énoncées à ce propos : 1°. « il convient de s'assurer au préalable qu'ils partagent réellement les convictions et les engagements indispensables pour la validité du sacrement du mariage ».

On pensera ici aux nombreux baptisés qui, ayant abandonné la pratique religieuse et laissé la foi en sommeil, tiennent à « se marier à l'Eglise », pour raisons sociales, familiales ou peut-être esthétiques. La préparation doit être l'occasion d'une catéchèse approfondie et d'un vrai redépart dans la vie chrétienne.

2°. Et voici la seconde exigence : « le Synode demande également aux évêques et aux curés d'avoir le courage d'agir avec un sérieux discernement pour éviter que des élans émotifs ou des raisons superficielles conduisent ceux qui se préparent au mariage à assumer une grande responsabilité pour eux-mêmes, pour l'Eglise et pour la société, qu'ils ne pourront ensuite honorer ».

C'est là une grave admonition. Le Synode prend acte du fait que, dans nos sociétés sécularisées, le mariage religieux ne va plus de soi, en ce sens que les mœurs n'y invitent pas comme spontanément. Il s'agit vraiment d'un engagement de foi, car les sacrements sont toujours les sacrements de la foi.

Cela ouvre la perspective d'une préparation qui ne serait pas sans analogies avec le catéchuménat. On sera également attentif, en présentant des exigences qui sont élevées, à ne pas donner l'impression à ceux qui ne sont pas prêts qu'ils sont rejetés de l'Eglise. Ils ne doivent pas être abandonnés.

* * *

On le voit, le Synode a ouvert des perspectives pastorales visant à mettre en évidence la sainteté du sacrement du mariage. Si l'Eglise entend entourer de toute sa sollicitude les divorcés remariés qui ne cessent d'être ses enfants, elle ne peut pas le faire par des accommodements qui ne respectent pas la nature du sacrement.

Et elle regarde vers l'avenir. Elle n'entend pas prendre son parti de la situation alarmante créée par la multiplication des divorces et, par là, des remariages. Elle reconnaît là un grand défi auquel doit répondre la nouvelle évangélisation, qui suppose un vaste effort catéchétique auprès des baptisés.

En insistant sur le sérieux de la préparation au mariage et aux engagements qu'il comporte, elle rappelle que les époux chrétiens sont aujourd'hui, pour l'Eglise et pour le monde, des témoins privilégiés de l'Alliance de Dieu avec les hommes et qu'elle entend promouvoir la conscience de cette vocation.

NOVA ET VETERA

L'impact de l'eucharistie sur la société

Introduction.

L'Eucharistie a un impact sur la vie sociale. Cela s'applique au moins à la vie de l'Église, selon la fameuse expression « L'Eucharistie fait l'Église », développée par exemple par le P. Ciappi dans le Congrès eucharistique de Bogota de 1952¹ puis l'année suivante par le P. de Lubac dans son livre *Méditation sur l'Église*². Dans la même ligne, le chapitre 2 de l'Encyclique *Ecclesia de eucharistia* de Jean-Paul II porte le titre « L'Eucharistie édifie l'Église ».

La question se pose de savoir si l'eucharistie, outre son apport évident à la vie de l'Église, contribue aussi à la vie d'un État séculier contemporain. Une réponse positive à cette question pourrait découler de la réduction de l'eucharistie à une dimension purement humaine :

Tous les dimanches, j'allais à la messe. Monsieur, je n'ai jamais été croyant. Mais ne pourrait-on pas dire que le vrai mystère de la messe, c'est la communion entre les hommes! (...) Ah! monsieur, comme j'ai pu aimer ces messes. À présent encore, en souvenir d'elles, je vais quelquefois à l'église, le dimanche matin. Nous avons, à Sainte-Cécile, un organiste remarquable.³

Une approche purement humaine de l'eucharistie n'est toutefois pas satisfaisante, pour au moins deux raisons :

- Les croyants ne perçoivent pas l'eucharistie à un niveau seulement esthétique ou social, mais avant tout comme une communion avec Dieu.
- Des personnes qui ne participeraient à la messe que pour des raisons sociales ou esthétiques, et non pour être en communion avec Dieu, finiraient par s'en lasser ou la rejeter.

Une fois exclue cette réponse horizontale, la question demeure : si les dons de l'eucharistie sont spirituels, peuvent-ils servir à un État contemporain? Une réponse positive pourrait découler d'une certaine

1. Cf. Mario CIAPPI, OP, "Eucharistia: Sacramentum unitatis Ecclesiae apud D. Thomam et posteriores theologos O.P.", in : *La Eucaristia y la Paz*, XXV Congreso eucarístico internacional 1952, Sesiones de estudio, t.1, Barcelona, 1953, p. 282-286 (cité à partir de : Gilles EMERY, OP, « Le fruit ecclésial de l'eucharistie chez saint Thomas d'Aquin », *Nova et Vetera* LXXII/4, 1997, p. 25).

2. Cf. Henri de LUBAC, SJ, *Méditation sur l'Église*, Aubier, Paris, 1953, p. 113 et 129.

3. Jean-Paul SARTRE, *La nausée*, "Le Livre de poche", Gallimard, Paris, 1963, p. 63.

identification de l'État à l'Église, comme cela existait en quelque sorte dans la chrétienté médiévale. Les théologiens contemporains ont accepté que ce type d'union ne soit pas le seul modèle possible. Comme le disait en effet l'abbé Journet durant la seconde guerre mondiale :

Le régime concret vers lequel tendait la société chrétienne du Moyen-âge, non seulement ne serait plus possible, il ne serait pas bon, il serait néfaste pour une société où vivent, côte à côte, juifs, mahométans, protestants, catholiques, croyants, athées.⁴

Si une contribution chrétienne à un État contemporain est possible, ce doit être une nouvelle contribution :

Le nouvel idéal politique chrétien devra se présenter comme résolvant d'une manière nouvelle les grands problèmes. (...) À tous ces problèmes, il faut donner des réponses neuves, qui ne soient ni la réponse du libéralisme, ni la réponse du communisme. En même temps, il faudra que des hommes politiques dont la foi sera pure, profonde, héroïque, doués de génie, capables de créer de nouvelles techniques politiques, se mettent à l'œuvre dans plusieurs pays à la fois, car c'est la face du monde qu'il faut renouveler politiquement, non un pays isolé, grand ou petit. Si cela se réalise, et il ne faut pas dire que cela est irréalisable, nous verrons reflourir sans trop attendre, non pas le moyen âge chrétien, mais un nouvel âge chrétien.⁵

Dans un esprit semblable Vatican II a pleinement accepté le principe de la vie de citoyens de plusieurs confessions et religions même là où une religion jouit d'un statut privilégié :

Si, en raison des circonstances particulières dans lesquelles se trouvent des peuples, une reconnaissance civile spéciale est accordée dans l'ordre juridique de la cité à une communauté religieuse donnée, il est nécessaire qu'en même temps, pour tous les citoyens et toutes les communautés religieuses, le droit à la liberté en matière religieuse soit reconnu et respecté.⁶

La question initiale est maintenant mieux précisée : quelle peut être la contribution de l'eucharistie, perçue dans sa pleine dimension spirituelle, à la vie d'un État dont les citoyens peuvent légitimement appartenir à différents groupes religieux ou être sans religion ?

Dans un premier temps, nous allons essayer d'énumérer brièvement, à l'aide de S. Thomas d'Aquin, les dons de l'Eucharistie. Nous

4. Charles JOURNET, *Exigences chrétiennes en politique*, Éditions Saint-Augustin, Saint-Maurice, 1990 [première édition : 1945], p. 38. Ce livre rassemble des articles publiés pendant la guerre dans *Nova et Vetera*.

5. Charles JOURNET, *Exigences chrétiennes en politique*, p. 23.

6. VATICAN II, Déclaration *Dignitatis Humanae*, § 6. Cf. aussi Constitution *Gaudium et Spes*, § 36.

entreprendrons ensuite de montrer comme ceux-ci peuvent jouer un rôle dans la vie sociale et politique.

Les effets de l'eucharistie selon S. Thomas d'Aquin.

Pour S. Thomas, l'eucharistie

- Donne la vie éternelle par la Passion du Christ⁷ ;
- Confère par conséquent le pardon des péchés, bien que la pénitence soit requise pour les péchés mortels⁸ ;
- Nourrit et fortifie⁹ ;
- Préserve des péchés futurs en fortifiant celui qui la reçoit et en repoussant les démons¹⁰ ;
- Crée une communauté dans la charité¹¹ ;
- Manifeste cette unité¹² ;
- Complète l'action du baptême¹³ ;

Tous ces effets sont résumés dans la grâce¹⁴ et présupposent que l'eucharistie donne le Saint-Esprit¹⁵.

La grâce donnée par l'eucharistie crée une communauté et évite les divisions en répandant la charité, la réconciliation et la force contre les péchés. Il reste à voir comment de tels dons accordés aux fidèles catholiques peuvent avoir un impact sur l'État où ceux-ci vivent parmi d'autres citoyens.

L'unité.

Dieu veut que toute l'humanité lui soit unie, ce qui implique par conséquent une unité des hommes entre eux. Cet aspect central de la

7. Cf. IIIa, q.79, a.1-2.

8. Cf. IIIa, q.79, a.3-4.

9. Cf. IIIa, q.79, a.1 ; q.65, a.1.

10. Cf. IIIa, q.79, a.6.

11. Cf. IIIa, q.79, a.1 qui cite S. Augustin : « *Notre Seigneur a présenté son corps et son sang dans ces éléments qui, à partir d'une multitude, sont réduits à l'unité car l'un', le pain, 'est une seule masse faite de multiples grains ; l'autre', le vin, 'est un seul liquide fait de multiples grappes'. Et il dit ailleurs : 'Ô mystère de bonté, ô signe d'unité, ô lien de charité !'* » ; c'est pourquoi l'eucharistie crée le corps mystique, cf. IIIa, q.73, a.3 : « *la réalité de ce sacrement est l'unité du corps mystique [res sacramenti est unitas corporis mystici], sans laquelle il ne peut y avoir de salut* ».

12. Cf. IIIa, q.80, a.4 : « *Quiconque mange ce sacrement signifie donc par là même qu'il est uni au Christ et incorporé à ses membres* ».

13. Cf. IIIa, q.73, a.3 : « *Par le baptême, on est ordonné à l'eucharistie. Par conséquent, du fait que les enfants sont baptisés, ils sont ordonnés par l'Église à l'eucharistie* ».

14. Cf. IIIa, q.79, a.1 : « *Puisque le Christ et sa passion sont cause de la grâce, et que la réfection spirituelle et la charité ne peuvent exister sans la grâce : de tout ce qu'on vient de dire il apparaît avec évidence que ce sacrement confère la grâce* ».

15. Cf. IIIa, q.63, a.3, ad 1 : « *L'Apôtre parle ici de cette configuration par laquelle on est député à la gloire future. Cette configuration est l'œuvre de la grâce, et elle est attribuée au Saint-Esprit, car le Saint-Esprit est amour* ».

foi chrétienne doit avoir un impact sur la vie des États, alors qu'une religion avant tout nationale (comme l'hindouisme ou le shintoïsme) ne pourrait jouer un tel rôle que dans les limites de sa portée. L'eucharistie devra être comprise en lien avec le dessein unificateur de Dieu, que le Concile Vatican II met au premier plan de sa présentation de l'Église :

L'Église (...) est dans le Christ comme un sacrement ou, si l'on veut, un signe et un moyen d'opérer l'union intime avec Dieu et l'unité de tout le genre humain.¹⁶

La plus efficace de ses actions dont l'Église dispose pour sa mission est la liturgie :

Toute célébration liturgique, en tant qu'œuvre du Christ prêtre et de son Corps qui est l'Église, est l'action sacrée par excellence dont nulle autre action de l'Église ne peut atteindre l'efficacité au même titre et au même degré.¹⁷

Et l'eucharistie est au centre et au sommet de la liturgie :

C'est donc de la liturgie, et principalement de l'Eucharistie, comme d'une source, que la grâce découle en nous et qu'on obtient avec le maximum d'efficacité cette sanctification des hommes dans le Christ, et cette glorification de Dieu, que recherchent, comme leur fin toutes les autres œuvres de l'Église.¹⁸

Jean-Paul II suit la ligne du Concile Vatican II :

En s'unissant au Christ, le peuple de la nouvelle Alliance, loin de se refermer sur lui-même, devient « sacrement » pour l'humanité, signe et instrument du salut opéré par le Christ, lumière du monde et sel de la terre (cf. *Mt* 5, 13-16) pour la rédemption de tous. La mission de l'Église est en continuité avec celle du Christ: « De même que le Père m'a envoyé, moi aussi, je vous envoie » (*Jn* 20, 21). C'est pourquoi, de la perpétuation du sacrifice du Christ dans l'Eucharistie et de la communion à son corps et à son sang, l'Église reçoit les forces spirituelles nécessaires à l'accomplissement de sa mission. Ainsi, l'Eucharistie apparaît en même temps comme la *source* et le *sommet* de toute l'évangélisation, puisque son but est la communion de tous les hommes avec le Christ et en lui avec le Père et l'Esprit Saint.¹⁹

L'unité obtenue par l'eucharistie accomplit le désir humain de fraternité :

16. VATICAN II, Constitution *Lumen Gentium*, § 1.

17. VATICAN II, Constitution *Sacrosanctum Concilium*, § 7.

18. VATICAN II, Constitution *Sacrosanctum Concilium*, § 10.

19. JEAN-PAUL II, Encyclique *Ecclesia de Eucharistia*, § 22.

Le don du Christ et de son Esprit, que nous recevons dans la communion eucharistique, accomplit avec une surabondante plénitude les désirs d'unité fraternelle qui habitent le cœur humain; de même, il élève l'expérience de fraternité inhérente à la participation commune à la même table eucharistique jusqu'à un niveau bien supérieur à celui d'une simple expérience de convivialité humaine. (...) Aux germes de désagrégation entre les hommes, qui, à l'expérience quotidienne, apparaissent tellement enracinés dans l'humanité à cause du péché, s'oppose la *force génératrice d'unité* du corps du Christ. En faisant l'Eglise, l'Eucharistie crée proprement pour cette raison la communauté entre les hommes.²⁰

Créer une communauté est un aspect tellement central de l'eucharistie que celle-ci est communément appelée « Communion » :

En 1985, l'Assemblée extraordinaire du Synode des Evêques a vu dans « l'ecclésiologie de communion » l'idée centrale et fondamentale des documents du Concile Vatican II. Durant son pèlerinage sur la terre, l'Eglise est appelée à maintenir et à promouvoir aussi bien la communion avec le Dieu Trinité que la communion entre les fidèles. À cette fin, elle dispose de la Parole et des Sacrements, surtout de l'Eucharistie, dont elle reçoit continuellement « vie et croissance » et dans laquelle, en même temps, elle s'exprime elle-même. Ce n'est pas par hasard que le terme *communio* est devenu l'un des noms spécifiques de ce très grand Sacrement.²¹

La communauté édifiée par l'eucharistie n'est pas seulement une communauté *hic et nunc*, une communauté de ce monde et de ce temps. Et ce d'abord parce que l'eucharistie est toujours en continuité avec les Apôtres et avec l'Eglise des siècles qui nous précèdent :

À l'origine de l'Eucharistie, il y a aussi les Apôtres, non parce que le Sacrement ne remonterait pas au Christ lui-même, mais parce qu'il leur a été confié par Jésus et qu'il a été transmis par eux et par leurs successeurs jusqu'à nous.²²

Toute célébration de l'eucharistie implique aussi l'Eglise du Ciel, qui est à la fois passée (parce que les saints ont vécu en ce monde avant nous) et future (la Jérusalem céleste est le futur de l'Eglise militante) :

Ce n'est pas par hasard que, dans les anaphores orientales ou dans les prières eucharistiques latines, on fait mémoire avec vénération de Marie, toujours vierge, Mère de notre Dieu et Seigneur Jésus Christ, des anges, des saints Apôtres, des glorieux martyrs et de tous les saints. C'est un aspect de

20. JEAN-PAUL II, Encyclique *Ecclesia de Eucharistia*, § 24.

21. JEAN-PAUL II, Encyclique *Ecclesia de Eucharistia*, § 34.

22. JEAN-PAUL II, Encyclique *Ecclesia de Eucharistia*, § 27.

l'Eucharistie qui mérite d'être souligné: en célébrant le sacrifice de l'Agneau, nous nous unissons à la liturgie céleste, nous associant à la multitude immense qui s'écrit: « Le salut est donné par notre Dieu, lui qui siège sur le Trône, et par l'Agneau! » (Ap 7, 10). L'Eucharistie est vraiment un coin du ciel qui s'ouvre sur la terre! C'est un rayon de la gloire de la Jérusalem céleste, qui traverse les nuages de notre histoire et qui illumine notre chemin.²³

Comme le faisait remarquer G. K. Chesterton, l'Église a le sens le plus étendu de la démocratie, car elle inclut la considération des personnes du passé dans sa vie présente et dans ses décisions :

Je n'ai jamais été capable de comprendre où les gens ont été chercher l'idée que la démocratie fût en quelque sorte opposée à la tradition. Il est évident que la tradition est seulement la démocratie étendue à travers le temps. (...) La tradition signifie donner des voix à la plus obscure de toutes les classes, nos ancêtres. C'est la démocratie des morts. La tradition refuse de se soumettre à la petite et arrogante oligarchie de ceux qui simplement se trouvent être en train de se promener parmi nous. Toutes les démocrates refusent que les hommes puissent être disqualifiés par l'accident de la naissance; la tradition refuse qu'ils soient disqualifiés par l'accident de la mort.²⁴

La mention constante de nos saints ancêtres à la messe, de même que la structure traditionnelle de celle-ci, contribue à attirer l'attention sur le fait que le monde est plus large et plus profond que la surface de l'histoire.

L'eucharistie construit l'unité de l'Église. Ce faisant, elle aide la société, et une telle aide n'est pas en quelque sorte parallèle à l'œuvre de l'eucharistie dans l'Église: si l'eucharistie peut créer une communauté humaine, c'est justement parce qu'elle édifie l'Église, communion divine qui est le sacrement choisi par Dieu pour l'unité de tout l'univers. L'Église n'ayant pas d'« instrument » plus efficace que l'eucharistie pour sa mission unificatrice de l'univers, l'eucharistie est sa contribution principale à la vie du monde. En outre, la communauté eucharistique n'est pas seulement humaine, ni seulement présente:

23. JEAN-PAUL II, Encyclique *Ecclesia de Eucharistia*, § 19.

24. « *I have never been able to understand where people got the idea that democracy was in some way opposed to tradition. It is obvious that tradition is only democracy extended through time. (...) Tradition means giving votes to the most obscure of all classes, our ancestors. It is the democracy of the dead. Tradition refuses to submit to the small and arrogant oligarchy of those who merely happen to be walking about. All democrats object to men being disqualified by the accident of birth; tradition objects to their being disqualified by the accident of death* » (Gilbert K. CHESTERTON, *Orthodoxy*, chap.4, Sheed and Ward, Unicorn Books, London, 1939, p. 69-70).

étant avant tout une communauté avec Dieu, elle peut inclure les fidèles du passé, eux qui avec les anges sont déjà l'Église du Ciel, la communauté de notre avenir (espéré). Une telle compréhension de la communauté peut aider à élargir aussi les perspectives politiques, grâce à la considération de deux aspects :

1. Est-il raisonnable d'exclure des perspectives politiques la possibilité d'une vie après la mort ?
2. La continuité avec les personnes du passé ne doit pas nécessairement se limiter à une dimension institutionnelle : elle peut être une communion vivante. Alors que par exemple un État tend à montrer son lien avec les pères de la république par le respect de la Constitution, les fidèles participent actuellement à l'eucharistie avec les Apôtres et les Pères des Conciles de l'Église antique (sauf ceux qui éventuellement sont damnés).

Sacrifice et vie éternelle.

L'eucharistie est un sacrifice, où l'unique sacrifice du Christ est rendu présent. Les fidèles sont invités à s'unir à ce sacrifice :

En donnant son sacrifice à l'Église, le Christ a voulu également faire sien le sacrifice spirituel de l'Église, appelée à s'offrir aussi elle-même en même temps que le sacrifice du Christ. Tel est l'enseignement du Concile Vatican II concernant tous les fidèles : « Participant au Sacrifice eucharistique, source et sommet de toute la vie chrétienne, ils offrent à Dieu la victime divine, et s'offrent eux-mêmes avec elle » [*Lumen Gentium*, 11].²⁵

Le sacrifice est au centre de la vie chrétienne, en tant que *sequela Christi* :

Je vous exhorte donc, frères, par la miséricorde de Dieu, à offrir vos personnes en hostie vivante, sainte, agréable à Dieu : c'est là le culte spirituel que vous avez à rendre. (*Rm* 12,1)

À ceci nous avons connu l'Amour : celui-là a donné sa vie pour nous. Et nous devons, nous aussi, donner notre vie pour nos frères. (*I Jn* 3,16)

Le futur cardinal Journet, dans ses réflexions sur la situation de l'Église dans un État contemporain, mentionnait le sacrifice comme une dimension essentielle de la vie de l'Église :

L'Église comme telle, le christianisme, ne prend pas les armes : « Mon royaume n'est pas de ce monde... » (*Jn* 18,36) À l'instar du Christ dont elle est le corps, l'Église n'est pas faite pour verser le sang des autres, mais pour

25. JEAN-PAUL II, Encyclique *Ecclesia de Eucharistia*, § 13.

donner le sien. Avec quelles armes est-elle envoyée au monde? « Voici que je vous envoie comme des agneaux au milieu des loups. » (Lc 10,3) Et le miracle est qu'après deux mille ans elle subsiste encore.²⁶

Il est à peine nécessaire de signaler qu'une société a besoin que ses citoyens se soucient du bien commun. Étant donné que nous devons parfois choisir entre notre bien personnel immédiat et le bien commun, un certain sacrifice s'impose. Or, les citoyens qui célèbrent le sacrifice eucharistique et y puisent leur vie reçoivent à la fois une stimulation pour un sacrifice personnel et la grâce pour l'accomplir.

Quelques années avant Vatican II, l'archevêque de Milan Mgr Giovanni Battista Montini – futur Paul VI – insistait que le fait que l'eucharistie serait la réponse aux désirs d'unité au sein des profondes divisions sociales et idéologiques de son diocèse. Son argument central était la dimension du sacrifice pour le bien commun :

Dans la mesure où un principe générateur de socialité est haut et dégagé d'intérêts contingents et particuliers, dans la mesure où il se fonde sur la spontanéité et la générosité de l'amour, dans la mesure où il est accessible à la fois aux élites et aux gens simples, dans cette mesure il est davantage capable d'attirer de toute part et de concilier, librement, des adhérents de différentes origines et de différents sentiments, pour autant que ceux-ci s'accueillent sincèrement et acceptent d'être unifiés par un tel principe dans la convergence d'idées et de normes qu'il propose. Ce principe est la religion, il est la foi; notre foi catholique, qui a le génie de l'unité dans la liberté, et de l'universalité dans le respect de la personne singulière et des honnêtes expressions individuelles de l'activité humaine. Ce principe est souverainement à l'œuvre dans l'eucharistie, que nous célébrons ici, justement pour que la grâce de la fraternité chrétienne donne consistance civile et sacrée à notre peuple, y engendre des coutumes de respect et de concorde positive, résolve les profondes tensions idéologiques qui le divisent et le menacent encore, lui confère vigueur et splendeur de cohérence intérieure, et conscience d'une justice équilibrée et en progrès.²⁷

26. Charles JOURNET, *Exigences chrétiennes en politique*, p. 89-90.

27. *“Quanto più un principio generatore di socialità è alto e disimpegnato da interessi contingenti e particolari, quanto più esso si fonda su la spontaneità e la generosità dell'amore, quanto più è accessibile agli ottimali e all'umile genio, e tanto più possiede virtù di attrarre da ogni parte e di conciliare insieme, liberamente, aderenti di diversa origine e di diverso sentire, purché essi lo accolgano sinceramente ed accettino d'essere da tale principio unificati nella superiore convergenza di idee e di norme ch'esso propone. Questo principio è la religione, è la fede; la nostra fede cattolica, che ha il genio dell'unità nella libertà, e della universalità nel rispetto della singola persona e delle singole oneste espressioni dell'attività umana. E questo principio è massimamente invero nell'Eucaristia, che qui celebriamo, proprio affinché la grazia della fratellanza cristiana dia civile e sacra consistenza al nostro popolo, generi in esso*

La force sociale du sacrifice apparaît encore davantage à la lumière du don de la vie éternelle dans l'eucharistie, parce que le sacrifice est évidemment facilité par la perspective d'une vie après la mort. Or, dans l'eucharistie, nous recevons non seulement une promesse de vie éternelle, mais la vie éternelle elle-même, sous la forme inchoative qu'elle peut avoir en cette vie :

Celui qui se nourrit du Christ dans l'Eucharistie n'a pas besoin d'attendre l'au-delà pour recevoir la vie éternelle: *il la possède déjà sur terre*, comme prémices de la plénitude à venir, qui concernera l'homme dans sa totalité. Dans l'Eucharistie en effet, nous recevons également la garantie de la résurrection des corps à la fin des temps: « Celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle; et moi, je le ressusciterai au dernier jour » (*Jn 6, 54*).²⁸

La vie éternelle et l'espérance de l'avoir en plénitude après la résurrection ont un impact sur l'action au plan social :

Une autre conséquence significative de cette tension eschatologique inhérente à l'Eucharistie provient du fait qu'elle donne une impulsion à notre marche dans l'histoire, faisant naître un germe de vive espérance dans le dévouement quotidien de chacun à ses propres tâches. En effet, si la vision chrétienne porte à regarder vers les « ciels nouveaux » et la « terre nouvelle » (cf. *Ap 21, 1*), cela n'affaiblit pas, mais *stimule notre sens de la responsabilité envers notre terre*. Je désire le redire avec force au début du nouveau millénaire, pour que les chrétiens se sentent plus que jamais engagés à ne pas faillir aux devoirs de leur citoyenneté terrestre. Il est de leur devoir de contribuer, à la lumière de l'Évangile, à construire un monde qui soit à la mesure de l'homme et qui réponde pleinement au dessein de Dieu. (...) Proclamer la mort du Seigneur « jusqu'à ce qu'il vienne » (*1 Co 11, 26*) implique, pour ceux qui participent à l'Eucharistie, l'engagement de transformer la vie, pour qu'elle devienne, d'une certaine façon, totalement « eucharistique ». Ce sont précisément ce fruit de transfiguration de l'existence et l'engagement à transformer le monde selon l'Évangile qui font resplendir la dimension eschatologique de la Célébration eucharistique et de toute la vie chrétienne: « Viens, Seigneur Jésus! » (*Ap 22, 20*).²⁹

costume di mutuo rispetto e di positiva concordia, risolva i profondi contrasti ideologici, che ancora lo dividono e lo minacciano, gli conferisca vigore e splendore di interiore coerenza, e coscienza di equilibrata e progredente giustizia” (Giovanni Battista Montini, “Discorso al termine della processione del Corpus Domini, Piazza del Duomo”, Milano, 5 June 1958, in: Giovanni Battista MONTINI, *Discorsi e scritti milanesi* [1954-1963], Istituto Paolo VI - Studium, Brescia - Roma, 1997, vol.2, p. 2183-2184).

28. JEAN-PAUL II, Encyclique *Ecclesia de Eucharistia*, § 18.

29. JEAN-PAUL II, Encyclique *Ecclesia de Eucharistia*, § 20.

Un athée militant italien, Paolo Flores D'Arcais, concluant un article où il expose les raisons de son athéisme, exprime le désir que croyants et incroyants puissent travailler ensemble pour le bien du monde. Il signale à cette occasion ce que sont selon lui les obstacles à un tel travail commun, du point de vue des croyants et des incroyants :

Cet agir en commun – croyants et incroyants – pour l'égle dignité et pour la justice (...) exige de l'athée quelque chose de sérieusement plus difficile à affronter: le cercle vicieux de concilier solidarité effective et primat du moi implique un devoir de se sacrifier (pour que l'égle dignité ne reste pas rhétorique) qui aboutit en général seulement si on a foi en un Autre (entendu comme Dieu Père). La pierre d'achoppement pour le chrétien est la tentation de dicter la loi (au nom d'une prétendue « loi naturelle » qui par un heureux hasard coïncide toujours avec la parole ex cathedra). La pierre d'achoppement pour l'athée est l'incapacité de la charité.³⁰

L'une des raisons de l'échec du projet communiste en Europe de l'Est a justement été cette difficulté d'un système athée à donner une motivation pour le sacrifice au service de la collectivité et d'un hypothétique bien commun futur. Or la situation des chrétiens est exactement inverse. Tertullien a ainsi pu plaider en faveur des chrétiens persécutés du II^e siècle en montrant l'absurdité de mettre à mort des citoyens décidés à servir le bien commun :

Voici une perte aussi grande que réelle pour la république et cependant personne n'y prête attention; voici un tort fait à l'État et personne ne s'en soucie: c'est qu'en nous tant de justes sont sacrifiés! C'est qu'en nous tant d'innocents sont mis à mort!³¹

Tertullien continue en expliquant que la contribution positive des chrétiens est due entre autres au lien entre cette vie et la vie future :

L'innocence, nous l'avons apprise de Dieu lui-même: d'une part nous la connaissons parfaitement, révélée qu'elle est par un Maître parfait, et, d'autre part, nous la gardons fidèlement ordonnée qu'elle est par un Juge que nul ne peut braver.³²

30. « *Questo agire insieme - credenti e non-credenti - per l'eguale dignità e la giustizia (...) per l'ateo esige qualcosa di assai più difficile da affrontare: il circolo vizioso per cui praticare la solidarietà effettiva e il primato del tu implica un dovere di sacrificarsi (perché l'eguale dignità non resti retorica) che riesce in genere solo se si ha fede in un Altro (inteso proprio come Dio padre). La pietra d'inciampo per il cristiano è la tentazione di dettare legge (in nome di una presunta 'legge naturale' che coincide sempre, guarda caso, con la parola ex cathedra). La pietra d'inciampo per l'ateo è l'incapacità della carità* » (Paolo FLORES D'ARCAIS, « Dio esiste? », *MicroMega* 2/2000, p. 40).

31. TERTULLIEN, *Apologétique*, chap. XLIV, Belles-Lettres, Paris, 1929, p. 92.

32. TERTULLIEN, *Apologétique*, chap. XLV, p. 93.

Le disciple qui prend part au mémorial du sacrifice de son Seigneur en reçoit une stimulation à s'unir à ce sacrifice. Dans l'eucharistie, il reçoit l'aide requise pour que cette union soit effective. Avant tout, il reçoit la vie éternelle, sans laquelle le sacrifice serait nettement plus difficile. Et on peut aisément voir comment une capacité au sacrifice et à la vie morale contribue au service du bien commun, indispensable à la vie de l'État.

Réconciliation et remède.

Rendant présent l'acte qui réconcilie l'humanité avec Dieu, l'eucharistie travaille à la réconciliation au sein de l'humanité :

L'Église vit continuellement du sacrifice rédempteur, et elle y accède non seulement par un simple souvenir plein de foi, mais aussi par un contact actuel, car *ce sacrifice se rend présent*, se perpétuant sacramentellement, dans chaque communauté qui l'offre par les mains du ministre consacré. De cette façon, l'Eucharistie étend aux hommes d'aujourd'hui la réconciliation obtenue une fois pour toutes par le Christ pour l'humanité de tous les temps.³³

Cette réconciliation, et la communion qui en découle, est aussi paix et appel à la paix :

L'Eucharistie *crée la communion et éduque à la communion*. Saint Paul écrivait aux fidèles de Corinthe, leur montrant combien leurs divisions, qui se manifestaient dans l'assemblée eucharistique, étaient en opposition avec ce qu'ils célébraient, la Cène du Seigneur. En conséquence, l'Apôtre les invitait à réfléchir sur la réalité véritable de l'Eucharistie, pour les faire revenir à un esprit de communion fraternelle (cf. *1 Co* 11, 17-34). Saint Augustin s'est efficacement fait l'écho de cette exigence. Rappelant la parole de l'Apôtre : « Vous êtes le corps du Christ et vous êtes les membres de ce corps » (*1 Co* 12, 27), il faisait remarquer : « Si donc vous êtes le Corps du Christ et ses membres, le symbole de ce que vous êtes se trouve déposé sur la table du Seigneur; vous y recevez votre propre mystère'. Et il en tirait la conséquence suivante : « Notre Seigneur [...] a consacré sur la table le mystère de notre paix et de notre unité. Celui qui reçoit le mystère de l'unité, et ne reste pas dans les liens de la paix, ne reçoit pas son mystère pour son salut; il reçoit un témoignage qui le condamne ».³⁴

Le signe de paix échangé dans certaines célébrations eucharistiques exprime cette logique interne de l'eucharistie : on ne peut la recevoir

33. JEAN-PAUL II, Encyclique *Ecclesia de Eucharistia*, § 12.

34. JEAN-PAUL II, Encyclique *Ecclesia de Eucharistia*, § 40.

avec un ennemi sans chercher la réconciliation³⁵. Et si quelqu'un n'est pas en paix avec Dieu ou avec son prochain, l'eucharistie le poussera vers le sacrement de réconciliation. Enfin, la grâce de l'eucharistie nous aide à surmonter nos déficiences, ce qui est une condition à toute réconciliation active et durable. Sans cette grâce, même de bonnes intentions de réconciliation pourraient être vaines, car

Si nous négligeons l'Eucharistie, comment pourrions-nous porter remède à notre indigence ?³⁶

Comme le disait S. Ambroise de Milan, des personnes conscientes de leur indigence chercheront naturellement à y remédier, et ce remède est l'eucharistie :

S'il est quotidien, ce pain, pourquoi attendrais-tu une année pour le recevoir, comme les Grecs ont coutume de le faire en Orient ? Reçois chaque jour ce qui doit te profiter chaque jour. Vis de telle manière que tu mérites de le recevoir chaque jour. Celui qui ne mérite pas de le recevoir chaque jour ne mérite pas de le recevoir après une année. (...) Toi donc, tu entends dire que chaque fois qu'on offre le sacrifice, on représente la mort du Seigneur, la résurrection du Seigneur, l'ascension du Seigneur, ainsi que la rémission des péchés, et tu ne reçois pas chaque jour le pain de vie ? Celui qui a une blessure cherche un remède. C'est une blessure pour nous d'être soumis au péché ; le remède céleste, c'est le vénérable sacrement.³⁷

Ce que S. Ambroise dit ici n'est pas valable seulement au niveau individuel. Tout État a besoin que ses citoyens soient en paix avec eux-mêmes et entre eux. Pour réaliser un tel bien, services sociaux et forces de police ne peuvent compenser la racine intérieure de la paix. En effet, c'est de l'homme intérieur que découlent les actions bonnes ou mauvaises :

Ce qui sort de l'homme, voilà ce qui souille l'homme. Car c'est du dedans, du cœur des hommes, que sortent les desseins pervers : débauches, vols, meurtres, adultères, cupidités, méchancetés, ruse, impudicité, envie, diffamation, orgueil, déraison. Toutes ces mauvaises choses sortent du dedans et souillent l'homme.³⁸

35. Cf. JEAN-PAUL II, Encyclique *Ecclesia de Eucharistia*, § 37 : « L'Eucharistie et la Pénitence sont deux sacrements intimement liés. Si l'Eucharistie rend présent le Sacrifice rédempteur de la Croix, le perpétuant sacramentellement, cela signifie que, de ce Sacrement, découle une exigence continue de conversion (...). Si le chrétien a sur la conscience le poids d'un péché grave, l'itinéraire de pénitence, à travers le sacrement de la Réconciliation, devient le passage obligé pour accéder à la pleine participation au Sacrifice eucharistique ».

36. JEAN-PAUL II, Encyclique *Ecclesia de Eucharistia*, § 60.

37. S. Ambroise, *De sacramentis*, V.25, traduction de : *Des sacrements, des mystères*, « Sources Chrétiennes » 25, Cerf, Paris, 1950, p. 95-96.

38. *Mc* 7,20-23.

Parce qu'elle soigne l'homme intérieur, où se forme tout acte bon ou mauvais, l'eucharistie est source de paix et de réconciliation dans le monde.

Une culture eucharistique.

Le pape Jean-Paul II a répété à plusieurs reprises que l'eucharistie construit une culture :

L'Eucharistie offre une nourriture non seulement aux personnes, mais aux peuples eux-mêmes, et elle modèle des cultures inspirées par l'esprit chrétien.³⁹

Cela se vérifie par exemple sur le plan artistique :

Si l'Eucharistie a modelé l'Église et la spiritualité, elle a aussi influencé fortement la « culture », spécialement dans le domaine esthétique.⁴⁰

Toute visite à un important musée montrerait combien d'œuvres d'art ont été directement liturgiques. Les églises elles-mêmes en sont aussi parfois un exemple. Mais l'impact culturel de l'eucharistie n'est pas limité à ces liens immédiats. L'eucharistie change les personnes et – comme l'a aussi dit Jean-Paul II – elle peut ainsi promouvoir une culture du dialogue à l'école du Christ en croix :

La « culture de l'Eucharistie » promeut une culture du dialogue et donne à cette dernière force et nourriture. On se trompe lorsqu'on pense que la référence publique à la foi peut porter atteinte à la juste autonomie de l'État et des Institutions civiles, ou bien que cela peut même encourager des attitudes d'intolérance. Si historiquement des erreurs en la matière n'ont pas manqué, même chez les croyants, comme j'ai eu l'occasion de le reconnaître lors du Jubilé, cela ne doit pas être porté au compte des « racines chrétiennes », mais de l'incohérence des chrétiens en ce qui a trait à leurs racines. Celui qui apprend à dire « merci » à la manière du Christ crucifié pourra être un martyr, mais il ne sera jamais un bourreau.⁴¹

L'eucharistie a aussi un impact sur la culture en situant correctement les relations entre éléments humains et éléments divins dans la religion.

Une culture complète ne devrait pas exclure de ses perspectives au moins la possibilité du divin, sans laquelle de nombreux aspects de la vie humaine deviennent si incompréhensibles que l'humanité en vient

39. JEAN-PAUL II, Encyclique *Ecclesia de Eucharistia*, § 51.

40. JEAN-PAUL II, Encyclique *Ecclesia de Eucharistia*, § 49.

41. JEAN-PAUL II, Lettre apostolique *Mane nobiscum Domine*, 7 octobre 2004, § 26.

à sembler absurde : incapable de vivre sans absolu mais incapable de l'atteindre. Pourtant l'histoire montre bien que situer correctement l'équilibre entre réalités divines et humaines n'est pas une tâche facile, et que des erreurs à ce niveau peuvent avoir des conséquences considérables. Une confusion des éléments humains et divins (panthéisme) vide la vie humaine, et une séparation trop forte laisse l'homme seul, menaçant à terme sa dignité.

L'eucharistie met en évidence la relation de Dieu et de ses créatures. Le Dieu unique, tout-puissant, créateur de tout l'univers, est réellement présent sous les espèces du pain et du vin, qui plus est par l'action d'un homme (le ministre) : ce simple fait montre à la fois l'importance de la création et la présence d'un mystère infini. Tenir ensemble ces aspects est une contribution essentielle et typique d'une culture catholique (et orthodoxe). Pourquoi typique ? Parce que la forme d'esprit protestante tend dès l'origine à s'offusquer d'un lien trop fort entre Dieu et la matière, que ce soit à propos du rôle du ministre ou à propos de la présence eucharistique.

Lorsque toutes les communautés qui appartiennent à la Commission de Foi et Constitution ont répondu officiellement au BEM (Baptême, Eucharistie, Ministère⁴²) dans les années 1980⁴³, plusieurs réponses ont exprimé une crainte face au rôle attribué au ministre dans la liturgie (un rôle comme celui que la théologie catholique lui attribue en disant qu'il agit *in persona Christi*⁴⁴). Les réponses protestantes insistent fréquemment sur l'exclusivité de l'action divine :

la préservation de l'Évangile ne dépend pas d'une certaine structure, et le Saint-Esprit a souvent recouru à des mesures inhabituelles en s'adressant à l'Église. Il faut garder à l'esprit que la vie de l'Église est entièrement dépendante de Dieu et de son initiative.⁴⁵

Étant donné que la doctrine luthérienne distingue très soigneusement et très concrètement entre l'autorité du Seigneur qui est lui-même présent dans la Cène et l'autorité du ministre ordonné qu'il autorise à agir, il ne nous est pas possible d'admettre que la validité de la Cène du Seigneur

42. FOI ET CONSTITUTION, *Baptême, Eucharistie, Ministère* (BEM), Foi et Constitution, Paris, 1982.

43. Les réponses sont publiées dans : Max THURIAN, ed., *Churches respond to BEM*, World Council of Churches, Geneva, vol.1-2, 1986 ; vol.3-4, 1987 ; vol.5-6, 1988.

44. Cf. par exemple JEAN-PAUL II, Encyclique *Ecclesia de Eucharistia*, § 29, 32, 52.

45. « We agree with the argument of § 33 that the preservation of the gospel does not depend on a certain structure, and that the Holy Spirit has often taken unusual measures when admonishing the church. It is necessary to keep in mind that the life of the church is entirely dependent on God and his initiative » (Evangelical Lutheran Church of Iceland, in : *Churches respond to BEM*, vol. IV, p. 67).

dépende de sa présidence par un ministre ordonné, bien que, en pratique, dans l'intérêt de l'ordre dû, nous prenions grand soin de nous assurer que tel soit le cas.⁴⁶

Le rôle de l'Église: nous insistons, avec le BEM, sur la nécessité des structures [I-7] pour toute vie ecclésiale. Nous pensons cependant que l'Église et ses ministères ne sont à aucun moment dispensateurs, voire maîtres de la grâce. Toute action de l'Église et des ministères doit être transparente pour la seule action de Dieu.⁴⁷

En ce qui regarde la succession apostolique, nous estimons qu'elle ne devrait pas être liée à des personnes humaines parce que les dons de Dieu ne sont pas liés à des êtres humains.⁴⁸

Derrière l'état d'esprit exprimé par ces réponses, et que certains théologiens protestants essaient de surmonter⁴⁹, se trouve la question plus large de la relation entre actions divines et actions humaines: est-il possible qu'une même action soit réalisée à la fois par Dieu et par une créature (par exemple le ministre d'un sacrement)? Avant les controverses du XVI^e siècle, S. Thomas exprimait cette question et y répondait:

46. « *Since Lutheran doctrine differentiates very carefully and concretely between the authority of the Lord who is himself present in the Supper and the authority of the ordained minister whom he authorizes to act, we cannot possibly make the validity of a celebration of the Lord's Supper depend on its being conducted by an ordained minister, even though, in practice, in the interests of 'due' order, we take great care to ensure that this is the case* » (North Elbian Evangelical Church, in: *Churches respond to BEM*, vol. I, p. 50).

47. Message aux Églises du Conseil permanent luthéro-réformé de France, 1985, à propos du BEM, in: *Accords et dialogues œcuméniques*, Bilatéraux, Multilatéraux, Français, Européens, Internationaux, Textes édités par André BIRMELE et Jacques TERME, Les Bergers et les Mages (diffusion Labor et Fides), Paris, 1995-, p. 1-6-7 (= *Churches respond to BEM*, vol. III, p. 144), no.3 C.

48. « *As regard apostolic succession, we consider that it should not be tied to human persons because the gifts of God are not tied to human beings* » (Presbyterian Church of Rwanda, in: *Churches respond to BEM*, vol. III, p. 184).

49. Cf. par exemple R.R. RENO, « The Evangelical Significance for the Historic Episcopate », in: *Inhabiting Unity, Theological Perspectives on the Proposal Lutheran-Episcopal Concordat*, Ed. by Ephraïm RADNER and R. R. RENO, William B. Eerdmans, Grand Rapids, 1995, p. 90: « *We ought to be careful, for the requirement of laying on of hands would seem to be exactly the sort of condition God chooses in Christ and for us. The scandalous worldly features of the tradition of apostolic succession, the physical act of laying on of hands, echoes the much more scandalously worldly and physical features of Christ's obedience. Further, if we chuckle at the notion that God might use a bishop's hands to ensure the survival of his people, then we may all too easily chuckle when the gospel places demands upon our hands - to feed the hungry and cloth the naked. Will we not dodge these gospel imperatives with some self-serving line about how God does not establish conditions, does not call human hands into action to do his work? Far, then, from corrupting the evangelical purity of the gospel, the requirement of historical succession is an intensification of the penetrating power of the gospel* ».

Il est difficile pour quelques-uns de saisir comment des effets naturels sont attribués à Dieu et à une cause de la nature. Une seule action ne semble pas en effet pouvoir procéder de deux causes; si donc telle action, productrice d'effet dans la nature, émane d'un corps naturel, elle ne procède pas de Dieu. (...) Rien ne s'oppose à ce qu'un même effet ressortisse à un agent subalterne et à Dieu, de part et d'autre immédiatement, mais de manière différente. (...) Cela n'est pas dû à l'insuffisance de la vertu de Dieu, mais à son immense bonté qui a voulu communiquer aux choses une telle ressemblance avec lui que non seulement elles sont, mais sont encore causes des autres (...) En outre il est clair qu'un même effet n'est pas attribué à sa cause naturelle et à Dieu, comme si une partie était de Dieu et l'autre de la cause; il est tout entier de l'un et de l'autre, mais suivant des modalités diverses, tout comme un même effet ressortit tout entier à l'instrument et tout entier à la cause principale.⁵⁰

Dans une telle perspective, que l'on parle d'un acte sacramentel ou d'un acte humain en général, opposer action divine et action humaine non seulement n'est pas nécessaire pour rendre compte de la majesté divine, mais revient à renier un don exprimant l'amour divin.

De même que la compréhension du ministère est liée à un cadre métaphysique et non pas seulement à des principes directement théologiques, de même cette compréhension a un impact hors du champ immédiatement théologique et imprègne une culture. La culture de l'eucharistie enseigne l'importance des actions humaines, parce que celles-ci ont une consistance et peuvent être utilisées par Dieu. Loin d'être divisée en deux niveaux, la vie humaine est unifiée. Dans le dialogue œcuménique avec les protestants, les catholiques peuvent mettre en relation deux points :

1. Le P. Congar signalait comme regret catholique face à la Réforme « l'élimination de la réalité "Église" comme élément constitutif du rapport religieux »⁵¹ et demandait « n'existe-t-il, comme moyen divinement institué pour nous relier à Dieu, que l'Écriture? La réponse catholique est que l'Église, liée à l'Écriture, entre comme élément original, voulu par Dieu, dans la constitution du rapport religieux »⁵². Certes Calvin, par exemple, insistait fortement sur la nécessité de l'Église: « Q. Qu'est-ce que l'Église catholique? R. C'est la compagnie des fidèles, que Dieu a ordonnés et élus à la vie éternelle. Q. Est-il nécessaire de croire cet article? R. Oui, si nous ne voulons rendre la mort de Jésus-Christ

50. S. THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils*, Livre III, chapitre 70.

51. Yves M.-J. CONGAR, OP, *La Tradition et les traditions*, t. II, Fayard, Paris, 1963, p. 217-218.

52. Yves M.-J. CONGAR, OP, *La Tradition et les traditions*, t. II, p. 234.

infructueuse et tout ce qui en a été dit, inutile : car le fruit qui en procède, c'est l'Église »⁵³. La question qui se pose toutefois est de savoir quelle consistance a l'action de cette Église, et les principes mis en œuvre à ce niveau peuvent avoir des conséquences à terme qu'un Calvin n'aurait ni envisagées ni souhaitées.

2. À la manière de comprendre la relation entre Dieu et l'homme dans l'Église correspond une vision générale de la vie humaine. Si l'action divine n'est pas située au cœur même de l'acte humain, la vie humaine tend à se trouver coupée en deux. C'est ce qui s'exprime chez Luther dans sa théologie des deux Règnes, en raison de laquelle il peut dire à un prince : « Un prince peut bien être chrétien, mais il ne doit pas gouverner comme chrétien ; et en tant qu'il règne il ne s'appelle pas un chrétien, mais un prince (...) Car en tant qu'il est un chrétien, l'Évangile lui enseigne qu'il ne doit faire de mal à personne, ni punir ni parler, mais pardonner à tout le monde, et qu'il doit souffrir ce qui lui arrive de pénible ou d'injuste. C'est (dis-je), la leçon d'un chrétien. Mais cela ne ferait pas un bon gouvernement, si tu voulais le prêcher aussi au prince. Il doit dire au contraire : mon état de chrétien, je le laisse entre Dieu et moi (...) Mais au-dessus ou à côté de cet état, j'ai dans le monde un autre état ou une autre fonction : celui d'être un prince »⁵⁴. On voit comment une telle théologie entraîne à terme une marginalisation de l'élément proprement religieux dans la vie publique.

Une société imprégnée de la possibilité pour Dieu d'agir à travers des actes humains – ce que l'eucharistie montre avec un éclat qui peut sembler scandaleux – tendra à une unité dans la distinction des éléments « profanes » et « religieux », et les citoyens conscients de la valeur de leurs actes face à Dieu devraient en tirer des conséquences pour leurs actes en société.

Un autre aspect de la même question est la présence réelle d'une personne divine dans la simple matière, où Calvin voyait matière à scandale :

53. Jean CALVIN, *Le catéchisme de Genève*, section 15, « Je sers », Paris, 1934, p. 43.

54. « *Ein Fürst kan wol ein Christ sein, aber als ein Christ mus er nicht regieren : und nach dem er regiret, heisst er nicht ein Christ sondern ein Fürst (...) Denn nach dem er ein Christ ist, leret ihn das Euangelium das er nieman sol leid thun, nicht straffen noch reden, sondern idermann vergeben, und was im leid odder unrecht geschicht sol er leiden. Das ist (sag ich) eines Christen lectio, Aber das würde nicht ein gut regiment machen, wenn du dem Fürsten woltest also predigen, Sondern so mus er sagen : Meinem Christenstand lasse ich gehen zwischen Gott und mir (...) Aber über odder neben dem habe ich inn der welt einen andern stand odder ampt : das ich ein Fürst bin » (LUTHER, *Wochenpredigten über Matt. 5-7*, 1530/2, Druck 1532, WA 32, p. 440).*

Il nous faut établir une présence de Jésus-Christ en la cène, telle qu'elle ne l'attache point au pain, et ne l'enferme point là-dedans, et que finalement elle ne le mette point ici-bas en ces éléments corruptibles, d'autant que tout cela déroge à sa gloire céleste.⁵⁵

Sans doute Calvin identifie-t-il bien un mystère : comment Dieu peut-il consentir à de telles limites matérielles ? Le problème est que pour résoudre ce mystère Calvin le supprime. Lorsqu'il affronte la même question, S. Thomas voit trois raisons pour que Dieu puisse agir à travers les éléments matériels des sacrements. Toutes ces raisons affirment que Dieu – qui évidemment n'est pas dépendant de la matière – choisit pour nous aider une solution qui tienne compte de ce que nous sommes :

Les sacrements sont nécessaires au salut de l'homme pour trois raisons. La première se tire de la condition de la nature humaine : il lui est propre de s'acheminer par le corporel et le sensible au spirituel et à l'intelligible. Or, il appartient à la providence divine de pourvoir à chaque être selon le mode de sa condition. La sagesse divine agit donc harmonieusement en conférant à l'homme les secours du salut sous des signes corporels et sensibles qu'on appelle les sacrements. La deuxième raison se tire de l'état de fait où se trouve l'homme : en péchant, il s'est soumis par sa sensibilité aux choses corporelles. Or, on doit appliquer le remède à l'endroit du mal. Il convenait donc que Dieu se servit de signes corporels pour administrer à l'homme un remède spirituel qui, présenté à découvert, serait inaccessible à un esprit livré aux intérêts corporels. La troisième raison se tire du goût prépondérant de l'homme pour les occupations corporelles. L'en retirer totalement serait trop dur, aussi lui propose-t-on dans les sacrements des activités corporelles qui l'habituent salutairement à éviter des activités superstitieuses – c'est-à-dire le culte des démons – ou, en général, les activités pécheresses qui lui nuisent de toute façon. Ainsi, par l'institution des sacrements, l'homme est instruit au moyen du sensible d'une façon adaptée à sa nature ; il s'humilie par le recours au corporel dont il reconnaît ainsi la domination ; enfin, les salubres activités sacramentelles le gardent des actions nuisibles.⁵⁶

S. Thomas le répète, de manière très condensée, à propos de l'eucharistie :

Les sacrements de l'Église ont pour fin de soutenir l'homme dans sa vie spirituelle ; or la vie spirituelle s'harmonise à la vie corporelle, du fait que les réalités corporelles portent la ressemblance des réalités spirituelles.⁵⁷

55. Jean CALVIN, *L'institution de la religion chrétienne*, L. IV, ch. XVII.19, Labor et Fides, Genève, 1958, p. 368.

56. IIIa, q. 61, a.1.

57. IIIa, q. 73, a.1.

Ici, comme dans la question de l'importance du ministère sacramentel, on peut percevoir une approche globale qui ne peut ne pas avoir un impact sur toute une culture : parce que Dieu nous aime, il agit à travers des éléments de ce monde, adaptés à notre nature. Il n'y a pas d'endroit où nous percevions davantage que dans l'eucharistie que notre monde peut être transfiguré par la présence divine. Dans une culture de la présence réelle, l'eucharistie est le vrai centre du « village ». Là où un tel centre a été supprimé, même l'église finit par apparaître comme une coquille vide.

L'évêque de Meaux Jacques-Bénigne Bossuet (1627-1704), dans ses remarques à propos de la compréhension protestante de l'eucharistie – certes exprimée dans un style polémique correspondant aux mœurs de son temps – relève que l'onde de choc d'un certain refus de l'étendue du mystère eucharistique s'étend bien au-delà du point d'impact :

L'Église (...), comme elle envisage sans s'étonner les difficultés les plus hautes, elle les propose sans ménagement, assurée de trouver dans ses enfants un esprit toujours prêt à se captiver, et une docilité capable de tout le poids du secret divin. Les hérétiques qui cherchent à soulager le sens humain et la partie animale où le secret de Dieu ne peut entrer, se tourmentent à tourner l'Écriture Sainte à leur mode. L'Église ne songe au contraire qu'à la prendre simplement. Elle entend dire au Sauveur, « ceci est mon Corps », et ne comprend pas que ce qu'il appelle Corps si absolument soit autre chose que le corps même.⁵⁸

Ne pas accorder à l'eucharistie tout le respect qui lui est dû finit par contaminer toute l'approche des réalités divines :

D'un autre côté le même Luther, abattu par la force de ces paroles, « Ceci est mon Corps, Ceci est mon Sang », n'a pu se défaire de la présence réelle ; mais en même temps il a voulu soulager le sens humain en ôtant le changement de substance. On n'en est pas demeuré là, et la présence réelle a été bientôt attaquée. Le sens humain a pris goût à ses inventions, et après qu'on l'a voulu contenter sur un mystère, il a demandé le même relâchement pour tous les autres. Comme Zwingli et ses sectateurs ont prétendu que la présence réelle était dans le Luthéranisme un reste du Papisme qu'il fallait encore réformer, les Sociniens en ont dit autant de la Trinité et de l'Incarnation ; et ces grands mystères qui n'avaient reçu aucune atteinte

58. Jacques Bénigne BOSSUET, *Histoire des variations des Églises protestantes*, 2 tomes, Chez la Veuve de Sébastien Mabre-Cramoisy, Imprimeur du Roy, Paris, 1688, t. II, L. XV, ch. CXXXVII, p. 626-627.

depuis douze cents ans, sont entrés dans les controverses d'un siècle où toutes les nouveautés ont cru avoir droit de se produire.⁵⁹

Ce que Bossuet suggère ici est la face sombre d'une belle réalité : les fidèles retirent de leur approche de l'eucharistie une vision du monde complète. S'ils acceptent le mystère de l'eucharistie, ils en apprennent un sens de l'humilité et de la gratitude face à un Dieu qui opère des prodiges dans les réalités typiques de la vie de tous les jours. Ce sens du mystère et de la gratitude peut dès lors imprégner la vie entière.

L'eucharistie et les chrétiens divisés dans un État.

Dans un État pluriconfessionnel – comme le sont de plus en plus la plupart des États – les sacrements ne rassemblent qu'une partie des citoyens. Et l'eucharistie ne rassemble qu'une partie des chrétiens, à tel point que le cardinal Bea, premier président du Secrétariat pour l'unité des chrétiens, a pu dire peu après Vatican II qu'« *il nous semblerait que l'eucharistie soit, à la lumière de l'œcuménisme, avant tout un symbole de l'unité perdue des chrétiens* »⁶⁰. Le fait même qu'une unité liturgique puisse avoir une importance pour l'État est illustré par les nombreuses tentatives historiques d'imposer un culte unique. Ne serait-il pas bon de mettre l'accent plutôt sur le baptême et de limiter le rôle des différentes célébrations de l'eucharistie et de la sainte cène aux groupes respectifs ?

Cela ne serait pas très cohérent, car comme le disait S. Thomas d'Aquin, « *par le baptême, on est ordonné à l'eucharistie* »⁶¹. Le décret de Vatican II sur l'œcuménisme dit aussi :

Le baptême est donc le lien sacramentel d'unité existant entre ceux qui ont été régénérés par lui. Cependant, le baptême, de soi, n'est que le commencement et le point de départ, car il tend intégralement à l'acquisition de la plénitude de la vie dans le Christ. Il est donc destiné à la parfaite profession de foi, à la parfaite intégration dans l'économie du salut, telle que le Christ l'a voulue et enfin, à la parfaite insertion dans la communion eucharistique.⁶²

La division des chrétiens n'est sans doute bonne ni pour l'Église ni pour l'État. Cela signifie-t-il que nous devrions dès lors mettre l'accent non pas tellement sur l'eucharistie, mais sur l'unité réalisée par le baptême,

59. Jacques Bénigne BOSSUET, *Histoire des variations des Églises protestantes*, t. II, L. XV, ch. CXXII, p. 611.

60. « *It would appear to us that the Eucharist is, in the light of ecumenism, above all a symbol of the lost unity of Christians* » (Augustine Cardinal BEA, *The Way to Unity after the Council*, Deacon Books, Geoffrey Chapman, London, 1967, p. 150).

61. IIIa, q. 73, a. 3.

62. VATICAN II, Décret *Unitatis Redintegratio*, § 22.

par la foi commune au Christ, par une acceptation commune de l'Écriture ? La logique interne d'un tel argument mènerait en fait à la marginalisation de tout élément religieux, par respect des citoyens de différentes religions ou athées. Les catholiques ont leur propre contribution, reçue du Christ, et doivent avoir confiance dans la valeur des dons divins. Si Vatican II confesse que « *c'est donc de la liturgie, et principalement de l'Eucharistie, comme d'une source, que la grâce découle en nous et qu'on obtient avec le maximum d'efficacité cette sanctification des hommes dans le Christ* »⁶³, nous pouvons dire à nos frères protestants que l'importance accordée par leur propre théologie à la grâce est pour nous une raison d'insister sur l'eucharistie.

On pourrait dire de l'eucharistie ce que Paul VI disait d'un autre principe d'unité qui est aussi facteur de division, à savoir le ministère du pape :

Une pensée à cet égard Nous afflige, celle de voir que c'est précisément Nous, défenseur de cette réconciliation, qui sommes considérés par beaucoup de nos frères séparés comme l'obstacle, à cause du primat d'honneur et de juridiction que le Christ a conféré à l'apôtre Pierre, et que Nous avons hérité de lui. Certains ne disent-ils pas que si la primauté du Pape était écartée, l'union des Églises séparées avec l'Église catholique serait plus facile ? Nous voulons supplier les frères séparés de considérer l'inconsistance d'une telle hypothèse ; et non seulement parce que sans le Pape l'Église catholique ne serait plus telle, mais parce que l'office pastoral suprême, efficace et décisif de Pierre venant à manquer dans l'Église du Christ, l'unité se décomposerait ; et on chercherait en vain ensuite à la recomposer sur des principes qui remplaceraient le seul principe authentique, établi par le Christ lui-même.⁶⁴

Avant même son pontificat, le cardinal Montini faisait déjà remarquer que d'une manière générale c'est justement ce qui unit les chrétiens qui les divise :

Si on examine à fond ces rapports, on se rend compte d'un phénomène étrange. Ce qui devrait constituer la base de l'union – la pensée, la doctrine, la foi commune – au lieu d'être un argument d'union est en fait pierre d'achoppement, obstacle à l'unité. La foi nous divise...⁶⁵

63. VATICAN II, Constitution *Sacrosanctum Concilium*, § 10.

64. PAUL VI, Encyclique *Ecclesiam Suam* (6 août 1964) § 114, in : *Documents pontificaux de Paul VI*, t. II, Saint-Augustin, Saint-Maurice, 1968, p. 692 (texte sans numérotation de paragraphes ; la numérotation en paragraphes est celle du site internet du Vatican).

65. « *Se si esaminano a fondo questi rapporti, ci si accorge di un fenomeno strano. Ciò che dovrebbe costituire la base dell'unione - il pensiero, la dottrina, la fede comune - invece di essere argomento di unione è inciampo, ostacolo all'unità. La fede ci divide...* » (Conclusion de la Semaine de prière pour l'unité des chrétiens, Sanctuaire de S. Antoine Abbé, Milan, 25 janvier 1963, in : Giovanni Battista MONTINI, *Discorsi e scritti milanesi*, vol.3, p. 5538).

Le Christ n'a pas reculé devant le fait que lui-même, ses actes et ses paroles puissent être un facteur de division, et ses disciples ne s'y sont pas non plus arrêtés :

Alors Jésus leur dit : « En vérité, en vérité, je vous le dis, si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous. » (...) Après l'avoir entendu, beaucoup de ses disciples dirent : « Elle est dure, cette parole ! Qui peut l'écouter ? » Mais, sachant en lui-même que ses disciples murmuraient à ce propos, Jésus leur dit : « Cela vous scandalise ? » (...) Dès lors, beaucoup de ses disciples se retirèrent, et ils n'allaient plus avec lui. Jésus dit alors aux Douze : « Voulez-vous partir, vous aussi ? » Simon Pierre lui répondit : « Seigneur, à qui irons-nous ? Tu as les paroles de la vie éternelle. »⁶⁶

L'eucharistie est un principe décisif de l'unité voulue par le Christ, et même du point de vue de l'État – bien qu'indirectement – on peut dire à son propos ce que disait Paul VI de son ministère : si ce principe d'unité venait à manquer, par quoi pourrait-on le remplacer ? En d'autres termes : « A qui irions-nous ? » si nous ne trouvions pas le Christ là où il se rend présent ?

Une contribution catholique à la vie d'un État composé de citoyens de diverses croyances consiste à suivre le Sauveur qui a les paroles de la vie éternelle pour tous les hommes, et à en recevoir avec gratitude les dons les plus grands, qui du sein de l'Église profitent en fait à tous les hommes. Si ces dons peuvent être en même temps un facteur de division, le respect que les catholiques montreront de leurs concitoyens non-catholiques et de la liberté de ceux-ci contribuera à mettre en lumière avant tout la force d'unité de l'eucharistie.

Conclusion.

Du fait même qu'elle unifie l'Église, l'eucharistie contribue à l'unité du monde entier et de tout État. Dans l'eucharistie, le sacrifice salvifique du Christ est rendu présent et répand la grâce. Les croyants qui participent consciemment à ce sacrifice sont stimulés au sacrifice de leur propre vie, ce qui contribue au bien commun de la société où ils vivent. Une telle contribution est grandement facilitée par la perspective de la vie éternelle, que l'on reçoit dans l'eucharistie et sans laquelle le désir de sauvegarder son bien propre est porté à prendre le dessus. Les conflits personnels, locaux et globaux ne manquent pas : on peut certes envisager d'y répondre par la force policière ou militaire,

66. Jn 6,53-69.

par des services sociaux etc. Une telle réponse, si elle a son utilité, ne va pas à la racine des conflits, qui se trouve à l'intérieur de l'homme. La solution la plus pacifique et la plus efficace est la réconciliation, et l'eucharistie donne au monde la réconciliation avec Dieu et entre les hommes. L'eucharistie bâtit une culture du fait même de la relation qu'elle présuppose entre Dieu et le monde créé. Que Dieu puisse utiliser les êtres humains et même la matière pour sa présence et son action donne naissance à une vision renouvelée du monde entier. Même si dans un État donné la célébration de l'eucharistie n'engage la participation que d'une petite partie des citoyens, et si elle peut dès lors apparaître comme un signe de division, elle reste la plus haute contribution à l'unité et à la paix que les catholiques puissent apporter.

Au cours de la première année de son pontificat romain, durant le concile Vatican II, le pape Paul VI a célébré la messe du Jeudi-Saint dans sa cathédrale, Saint Jean de Latran. Son sermon résume de nombreux éléments de l'apport de l'eucharistie à la société :

La pensée humaine, la culture, l'action, la politique, la vie sociale — et aussi la vie économique, avec son caractère particulier, tendant à l'intérêt qui distingue et oppose chacun des intéressés — ont tendance à converger vers l'unification. Le progrès l'exige et en dépend, la paix s'y trouve et elle en a besoin. Or, le mystère que nous célébrons ce soir est un mystère d'unification, d'unité mystique et humaine, ainsi que nous le savons. Bien qu'il s'accomplisse sur un plan différent du plan purement temporel, il n'ignore pas, il n'oublie pas le caractère social de l'humanité. Le mystère eucharistique, qu'à bon droit nous appelons communion, suppose, cultive, affermit, sublime ce caractère social lorsqu'il nous unit d'une façon ineffable au Christ, et par lui à Dieu, à nos frères, de façons différentes cependant, selon qu'ils participent ou non à la table qui nous réunit, à la foi qui unifie nos âmes, à la charité qui nous rassemble en un seul corps, le Corps mystique du Christ. (...) Ce qui se célèbre ici, c'est la fraternité de tous les fils de l'Église catholique. C'est ici que prend sa source la société chrétienne; c'est ici qu'elle trouve les principes transcendants qui la constituent; c'est ici qu'elle jaillit d'énergies qui sont alimentées non point par des intérêts terrestres, toujours ambigus; non point par des calculs politiques, toujours éphémères; non point par des ambitions impérialistes ou des nivellements imposés par la force; non point par un rêve noble et idéaliste de concorde universelle que l'homme peut, au plus, formuler, sans savoir le réaliser ni le maintenir, mais par un courant supérieur et divin, par le courant de la charité qui nous presse, cette charité que le Christ nous a obtenue de Dieu, qu'il met en nous pour nous aider à « être un », comme lui-même est un avec son Père. Frères et fils, le temps ne Nous suffirait pas pour décrire la plénitude de ce moment, et les paroles sont inadéquates: ici est la célébration de l'un et du

multiple; ici est l'école de l'amour supérieur des uns pour les autres, la profession de l'estime réciproque, l'engagement à la collaboration mutuelle et au service gratuit, le motif de la sage tolérance, le précepte du pardon mutuel, la source de la joie pour le bonheur des autres et de la peine pour le malheur des autres, l'encouragement à préférer donner plutôt que recevoir, la source de la vraie amitié, l'art de gouverner en servant et d'obéir volontairement, la formation aux rapports humains sincères et courtois, le respect et la vénération de la personne, l'harmonie des esprits libres et dociles, la communion des âmes, la charité.⁶⁷

fr. Charles MOREROD OP

67. PAUL VI, Sermon du Jeudi-Saint, 26 mars 1964, in : *Documents pontificaux de Paul VI*, t. II, Saint-Augustin, Saint-Maurice, 1968, p. 272-273.

Dans quelle mesure un Juif croyant en Jésus-Christ demeure-t-il Juif ?

Alors qu'il venait d'être choisi comme archevêque de Paris, Mgr. Jean-Marie-Aron Lustiger déclara en 1981 qu'il était toujours « Juif » et qu'il se considérait même comme un « Juif accompli ». Il fut aussitôt contredit officiellement par le grand rabbin de France, Samuel Sirat, qui devait se montrer pourtant en tant de circonstances toujours un ami sincère des catholiques. Ce dernier se fondait sur une séculaire jurisprudence rabbinique, qu'a suivie encore la Haute Cour de justice de l'État d'Israël en refusant à un Juif entré dans l'Église le droit, inscrit dans la constitution, de bénéficier de la Loi du Retour. Celle-ci donne automatiquement à tout Juif revenant sur la terre de ses pères la nationalité israélienne.

Ce refus est sans cesse renouvelé par les autorités rabbiniques dans l'actuel dialogue judéo-chrétien, au nom du rejet du syncrétisme entre ce qu'ils considèrent comme deux religions spécifiquement distinctes. Il est très douloureux pour bien des Juifs entrés dans l'Église catholique, qui continuent à se définir de la même manière que le cardinal Lustiger, tout en évitant de le proclamer de manière provocante. L'Église catholique, qui en 2003 avait ordonné en la personne de feu Mgr Jean-Baptiste Gourion un évêque chargé des « catholiques hébréophones » en Israël, dont un bon nombre viennent du Judaïsme, est contrainte de s'interroger aujourd'hui sur la manière dont elle va qualifier le Juif qui entre en son sein par le baptême.

Jusqu'au concile Vatican II les choses étaient tranchées par « l'abjuration des superstitions hébraïques » que le Juif devait prononcer avant d'être baptisé. Néanmoins, cela n'était clair qu'en apparence. Ces « superstitions », en effet, ne pouvaient pas être la foi de l'Ancien Testament, sous peine d'hérésie marcionite. Recouvraient-elles seulement des superstitions qui parasitent parfois le Juif comme elles peuvent parasiter le Chrétien ? Ce n'est pas impossible, si l'on songe à la part d'ésotérisme que comporte la Kabbale, à des pratiques magiques tolérées dans certains milieux juifs séfarades, à la croyance en la réincarnation professée par des rabbins. Mais ne désignaient-elles pas plutôt, bien que ce fût sous une forme insultante pour la Synagogue et que l'Église a donc bien fait d'abandonner, une vérité permanente de la foi chrétienne : la reconnaissance par le Juif candidat au baptême qu'il serait pour lui désormais « superstitieux » de vivre en Juif, c'est-à-dire

« sous la Loi » mosaïque des six cent treize commandements, alors qu'il se considère comme sauvé par sa foi en Jésus Messie d'Israël, Fils de Dieu et Sauveur du monde? Cette vérité ne constitue-t-elle pas la contrepartie catholique du refus rabbinique d'un syncrétisme judéo-chrétien? Dans ce cas la théologie catholique, sans pour autant revenir à une doctrine du rejet d'Israël et de son remplacement par l'Église qui lui aurait été purement et simplement « substituée », ne doit-elle pas formuler la nouveauté spécifique de la foi chrétienne par rapport à la religion juive telle que la pratique la Synagogue avec autant de précision qu'elle le fait pour sa continuité vitale dans la même Promesse? Dans ces pages nous voudrions tenter d'ouvrir quelques pistes dans ce sens.

1. « Juif » et « Judaïsme » dans les écrits pauliniens.

S. Paul connaît le terme de « Judaïsme » (ιουδαϊσμός), qui apparaît déjà dans le *Deuxième Livre des Maccabées* (écrit entre 160 et 124 av. J.-C.). Il y désigne la religion du peuple d'Israël, réduit depuis des siècles (chute du Royaume du Nord en 721) à la tribu de Juda. En effet, quand l'auteur du *Deuxième Livre des Maccabées* utilise ce terme à propos de ceux qui « luttèrent généreusement pour le Judaïsme » (2 M 2, 21) contre la paganisation hellénistique imposée par Antiochos Épiphane, il ne signifie pas d'abord le peuple d'Israël comme groupe humain, mais la religion d'Israël à laquelle seuls certains demeurent encore fidèles: « Judas Maccabée et ses compagnons s'introduisant secrètement dans les villages, appelaient à eux leurs congénères (συγγενεῖ) et s'adjoignant ceux qui demeuraient dans le Judaïsme (μεμενηκότας ἐν τῷ ιουδαϊσμῷ), ils en rassemblèrent jusqu'à six mille » (2 M 8, 1). C'est aussi ainsi que l'entendaient les Grecs, puisqu'un des anciens de Jérusalem fut par eux « inculpé de Judaïsme au premier temps de la révolte » (2 M 14, 38). La religion désignée par le terme Judaïsme est certes la religion d'Israël, mais telle qu'elle avait été restaurée en Judée au retour de l'Exil à Babylone. En effet, le terme de « Juif » n'apparaît que dans les livres bibliques d'après l'Exil, avec une connotation plus religieuse qu'ethnique.

« Jadis dans le judaïsme »

Cet arrière-plan vétéro-testamentaire permet de comprendre que S. Paul n'utilise le terme de Judaïsme que pour désigner la religion d'Israël telle qu'elle est pratiquée de son temps. Évoquant la période d'avant sa rencontre avec le Christ sur le chemin de Damas, il évoque ce qu'était « sa conduite *jadis* (πρόσληψις) dans le Judaïsme » (Ga 1, 13). Or cette conduite le distinguait de nombre de ses concitoyens en Israël par « [ses] progrès dans le Judaïsme où [il] surpassai[t] bien des

compatriotes de [son] âge en partisan acharné des traditions de [ses] pères » (Ga 1, 14). Le fait qu'il parle de ce qu'était sa « conduite dans le Judaïsme » (Ga 1, 13) en ajoutant « *jadis* » (*ibidem*) manifeste que cette conduite révolue ne consistait pas seulement en « la persécution effrénée qu'[il] menait contre l'Église de Dieu » (Ga 1, 13), mais aussi dans le fait d'être « un partisan acharné des traditions de [ses] pères » (Ga 1, 14).

Il semble donc bien que le comportement religieux qui était « *jadis* » celui de S. Paul dans le Judaïsme se contre-distingue pour lui de « la Voie » (Ac 24, 14) qui est désormais la sienne à la suite du Christ dans « l'Église de Dieu » (Ga 1, 13). « Circoncis le huitième jour, de la descendance (τέλος) d'Israël, de la tribu de Benjamin, *hébreu fils d'hébreux*; quant à la Loi, un Pharisien; quant au zèle, un persécuteur de l'Église; quant à la justice que peut donner la Loi, un homme irréprochable. Mais tous ces avantages dont j'étais pourvu, je les ai considérés comme un désavantage, à cause du Christ » (Ph 3, 5-7). Il est frappant de constater que, quand il veut affirmer son appartenance au peuple d'Israël, S. Paul préfère utiliser dans ses propres écrits aux Églises, à la place du terme « Juif », les mots plus archaïques d'« *hébreux* » et d'« *israélites* »¹. En effet, parlant de ces « *archi-apôtres* » (2 Co 11, 5) judaïsants qui contestent sa mission auprès des Gentils, S. Paul s'exclame : « Ils sont *hébreux*? Moi aussi. Ils sont *israélites*? Moi aussi. Ils sont postérité d'Abraham? Moi aussi » (2 Co 11, 22). Et ailleurs : « Ne suis-je pas moi-même *israélite*, de la descendance d'Abraham, de la tribu de Benjamin » (Rm 11, 1).

Judaïsme et soumission à la Loi

Mais « *quant à la Loi* »², qui spécifie l'appartenance au Judaïsme comme institution religieuse, S. Paul ne se considère plus « *sous elle* », même quand de fait il l'observe : « Je me suis fait Juif avec les Juifs, afin de gagner les Juifs ; sujet de la Loi avec les sujets de la Loi, moi qui ne suis pas sujet de la Loi, afin de gagner les sujets de la Loi » (1 Co 9, 20)³. Il déclare juste après qu'il n'est pas pour autant, même

1. Même si, dans les *Actes des Apôtres*, il lui arrive de déclarer de prime abord « Je suis Juif » (Ac 21, 39 ; 22, 3) pour se présenter.

2. Selon les *Actes des Apôtres* « *quant à la Loi* », S. Paul, « pharisien, fils de pharisien » (Ac 23, 6), « *jadis* » a « vécu suivant le parti le plus strict de [leur] religion (θησκείας), en pharisien » (Ac 26, 5), « formé à l'exacte observance de la Loi de [leurs] pères » (Ac 22, 3). « Maintenant encore » (Ac 26,6) il reste toujours lié vitalement aux Juifs « à cause de [son] espérance en la Promesse de Dieu faite à leurs pères et dont les douze tribus, dans le culte qu'elles rendent (λατρεῖον) à Dieu avec persévérance, espèrent atteindre l'accomplissement » (Ac 26, 6-7 ; cf. 23, 6 ; 28, 20).

3. On remarquera la différence avec ce qu'il dit du Christ avant sa résurrection : « Né d'une femme, né sous la loi » (Ga 4, 4). Jésus, même au cours de son ministère public, a vécu « sous

quand il « se fait un sans Loi avec les sans-Loi [les Gentils] » (1 Co 9, 21), « sans Loi de Dieu, étant sous la Loi du Christ » (*ibidem*). En effet, devenu disciple du Christ, S. Paul veut « être trouvé en lui, n'ayant plus [sa] justice à [lui], celle qui vient de la Loi, mais la justice par la foi au Christ, celle qui vient de Dieu et s'appuie sur la foi » (Ph 3, 9).

S. Paul ne se considère plus comme appartenant au Judaïsme parce qu'il ne cherche plus la justification que peut apporter la Loi, mais la justification parfaite que Dieu donne par le Christ: « Personne ne sera justifié (Ps 143, 2) par la pratique de la Loi. Mais maintenant, sans la Loi, la justice de Dieu s'est manifestée, attestée par la Loi et les Prophètes, justice de Dieu par la foi au Christ » (Rm 3, 20-22)⁴. Pour S. Paul, en effet, tout se joue dans la foi au Messie Ressuscité « d'entre les morts » (1 Co 15, 20), qui constitue « comme les prémices » (1 Co 15, 20.23) de la Résurrection finale des morts⁵. C'est à cause du Messie qu'il a vu ressuscité que S. Paul peut considérer qu'il n'est plus « sous la Loi » en conformité même avec les principes rabbiniques, qui ont été les siens dans le Judaïsme, selon lesquels la Loi n'oblige plus le mort: « *Par la Loi je suis mort à la Loi, afin de vivre pour Dieu* » (Ga 2, 19). En effet, si d'après l'interprétation rabbinique encore en vigueur aujourd'hui « la Loi ne s'impose à l'homme que durant sa vie » (Rm 7, 1) et si le disciple du Messie Jésus est associé à la mort et à la résurrection de celui-ci, alors s'accomplit pour lui ce que lui dit S. Paul: « Vous avez été mis à mort à l'égard de la Loi par le corps du Christ pour appartenir à un autre, à celui qui est ressuscité d'entre les morts,

la Loi », comme le prouve l'exclamation de S. Pierre quand, après la Résurrection et la Pentecôte, la voix venue du ciel lui demande d'immoler et de manger tous les animaux impurs et qu'il répond: « Oh non, Seigneur! car je n'ai jamais rien mangé de souillé ni d'impur! » (Ac 10, 14). Or cela vaut pour les années où il a partagé la vie quotidienne de Jésus au cours du ministère public de celui-ci. Ce qui ne l'empêche pas de remarquer publiquement, en demandant au « concile » de Jérusalem que la Loi ne soit pas imposée aux Gentils devenus croyants: « Pourquoi donc tentez-vous Dieu en voulant imposer aux disciples [venus de la Gentilité] une Loi que ni nos pères ni nous-mêmes n'avons eu la force de porter? » (Ac 15, 10).

4. Dans les *Actes* Paul dit aux juifs de la synagogue d'Antioche de Pisidie: « Sachez-le donc, prêchez-t-il dans la synagogue d'Antioche de Pisidie, par lui [le Christ] vous est annoncée la *remission des péchés, de tous, même de ceux dont vous n'avez pu être justifiés par la Loi de Moïse*, quiconque croit en lui est justifié » (Ac 13, 38-39).

5. Au temps de Jésus les Juifs, du moins ceux majoritaires du courant pharisien, croyaient à la *résurrection des morts* (cf. Dn 12, 3; Jn 11, 24; Ac 23, 6; 24, 15; 26, 8). Mais le fait que le Messie « *ressuscite d'entre les morts*, prémices de ceux qui sont endormis » (1 Co 15, 20), comme Jésus l'avait annoncé pour lui (cf. Mc 9, 9, Mt 28 6-7) était *nouveau* dans le Judaïsme et les apôtres eux-mêmes « se demanda[ient] entre eux ce que signifiait » ressusciter d'entre les morts » » (Mc 9, 10). S. Jean ne crut cela qu'en voyant le tombeau vide « car ils ne savaient pas encore que d'après l'Écriture, il devait ressusciter d'entre les morts » (Jn 20, 9). C'est pourquoi au moment où S. Paul professe que « le Christ est ressuscité d'entre les morts, prémices de ceux qui se sont endormis » (1 Co 15, 20), il vient d'affirmer « si le Christ n'est pas ressuscité, vaine est notre foi, vous êtes encore dans vos péchés » (1 Co 15, 17).

afin que nous fructifions pour Dieu » (Rm 7, 4). C'est le double rapport de S. Paul à la Promesse et à la Loi qui permet de comprendre comment son lien au Judaïsme est fait à la fois d'une part de continuité et d'accomplissement (mais encore sans achèvement), d'autre part de nouveauté.

Continuité avec les Juifs dans la Promesse

Quand il considère les Juifs comme les porteurs des « promesses » (cf. Rm 9, 4) de Dieu, l'Église naissante, c'est-à-dire l'assemblée messianique fondée sur les enfants d'Israël qui ont cru en Jésus, lui apparaît comme « l'Israël de Dieu » (Ga 6, 16), composé de « vrai[s] Juif[s] » (Rm 2, 29) constituant « les prémices saintes » (Rm 11, 16) en qui ces promesses eschatologiques commencent à s'accomplir, mais qui reste néanmoins en continuité vitale dans le dessein de Dieu avec cette « partie d'Israël qui s'est endurcie » (Rm 11, 25) par rapport au Christ. Cette continuité est fondée sur la fidélité de Dieu dans son élection des Juifs en vue d'accomplir sa Promesse : « Quoi donc si d'aucuns furent infidèles ? Leur infidélité va-t-elle annuler la fidélité de Dieu ? Certes non ! » (Rm 3, 3). En effet, à ses yeux même les Juifs qui sont devenus « ennemis selon l'Évangile » (Rm 11, 28) sont toujours « chéris [par Dieu] selon l'Élection à cause de leurs pères, car les dons et l'appel de Dieu sont sans repentance » (Rm 11, 28-29). Même s'il les considère comme des « branches coupées pour leur incrédulité » (Rm 11, 20), elles restent des « branches naturelles » (Rm 11, 24) par rapport à « leur propre olivier » (*ibidem*), car ce n'est pas « pour une vraie chute qu'ils ont bronché » (Rm 11, 11). Cela apparaîtra de manière éclatante, au seuil de l'ultime achèvement eschatologique, lors de leur « adjonction (πρόσληψις) » (Rm 11, 15), quand ils seront « greffés sur leur propre olivier » (Rm 11, 24) et que « tout Israël sera sauvé » (Rm 11, 26).

Sous la « Loi de foi »

En revanche, quand il considère le Juif comme celui qui « se repose sur la Loi » (Rm 2, 17) et se « glorifie dans la Loi en transgressant cette Loi » (Rm 2, 23), S. Paul marque fortement la nouveauté du régime de la grâce dans la Nouvelle Alliance par rapport au Judaïsme comme institution religieuse fondée sur l'observance de la Loi mosaïque : « Je leur rends témoignage qu'ils ont du zèle pour Dieu, mais c'est un zèle mal éclairé. Méconnaissant la justice de Dieu et cherchant à établir la leur propre, ils ont refusé de se soumettre à la justice de Dieu ; car la fin (τέλος) de la Loi, c'est le Christ pour la justification de tout croyant » (Rm 10, 2-4). Non que la Loi soit « par la foi privée de sa valeur »

(Rm 3, 31); bien au contraire, elle manifeste sa finalité (τέλος) dans la justification que le Christ donne par la foi, alors que « personne ne sera justifié par la pratique de la Loi » (Rm 3, 20), car cette pratique doit être complète, ce qui est impossible à l'homme pécheur (cf. Ga 3, 10; Dt 27, 26). La « Loi du Christ » (Ga 6, 2) c'est la Loi reçue dans la grâce comme une « Loi de foi » (Rm 3, 27), c'est-à-dire la « foi opérant par la charité » (Ga 5, 6), puisque « la charité est la Loi dans sa plénitude » (Rm 13, 10; cf. aussi Rm 13, 8 et Ga 5, 14 en référence sans doute au « plus grand commandement [...] auquel se rattache toute la Loi » en Mt 22, 36-40). Voilà ce que représente ne pas vivre « sous la Loi » (1 Co 9, 20) pour celui qui, comme S. Paul, « n'est pas sans Loi de Dieu, étant sous la Loi du Christ » (1 Co 9, 21). Voilà, selon S. Paul, la nouveauté de la foi au Messie « ressuscité d'entre les morts » par rapport au Judaïsme où l'on vit « sous la Loi ».

Et néanmoins « quant à la Loi irréprochable »

Cette nouveauté n'implique pas que S. Paul, qui est entré dans la Nouvelle Alliance comme dans l'accomplissement des promesses dont il était porteur comme Juif, n'ait pas continué à pratiquer la Loi dans l'intégralité de ses préceptes, tout en n'étant plus « sous la Loi » et pouvant donc se faire à l'occasion « sans Loi avec les sans-Loi » (1 Co 9, 21) pour être l'Apôtre des Gentils. Comme il le déclare lui-même à Félix, le gouverneur de Judée : « C'est suivant la Voie, qualifiée par eux de parti, que je sers le Dieu de mes Pères, *gardant ma foi à tout ce qu'il y a dans la Loi* et à ce qui est écrit dans les prophètes » (Ac 24, 14)⁶. Dans le même sens, on doit remarquer le souci que montre son disciple S. Luc, venu sans doute de la Gentilité, de recueillir dans son évangile (cf. entre autres Lc. 1-2) et dans les *Actes des Apôtres* les preuves de l'accomplissement dans le Messie Jésus des promesses faites au peuple juif, pour annoncer la Bonne Nouvelle de celui-ci aux païens. En témoignent même les références aux fêtes juives pour indiquer une date (cf. Ac 12, 3 ; 20, 6 pour « les Azymes » ; Ac 27, 9 pour « le Jeûne »), ou les expressions typiquement juives comme « à la lumière du sabbat » (Lc 23, 54) qui viennent spontanément sous la plume de S. Luc.

S. Paul peut affirmer qu'il est, « quant à la justice que peut donner la Loi, un homme *irréprochable* » (Ga 3, 6)⁷. Or, ce qu'il dit

6. D'après les *Actes*, si le vœu accompli à Jérusalem lors de sa dernière montée (cf. Ac 21, 23-24), pourrait être considéré comme un geste extérieur et opportuniste suggéré par S. Jacques pour montrer aux Juifs que l'ancien pharisien se conduit toujours en « observateur de la Loi » (Ac 21, 24), le vœu de naziréat (cf. Nb 6, 1) qu'il a accompli à Cenchrées (cf. Ac 18, 18) était certainement spontané.

7. Vers la fin de sa vie S. Paul peut dire aux chefs de la communauté juive de Rome qu'il « n'a rien fait contre [leur] peuple, *ni contre les coutumes des pères* » (Ac 28, 17).

avoir pratiqué lui-même c'est ce qu'il a conseillé de faire aux croyants venus de la Circoncision : « Quelqu'un était-il circoncis lors de son appel [à la foi en Jésus] *qu'il ne se fasse pas de prépuce* » (1 Co 7, 18). Cette expression reprend de manière significative une tournure par laquelle le *Premier livre des Maccabées* désignait l'adoption de mœurs païennes sous la domination hellénistique des Séleucides (cf. 1 M 1, 13-15)⁸. Il savait pourtant que « tout homme qui se fait circoncire est tenu à l'observance intégrale de la Loi » (Ga 5, 3)⁹.

Venus de la Circoncision ou de la Gentilité: deux vocations dans l'Église

La continuité que S. Paul s'efforce de garder avec les Juifs, « [ses] frères, [ses] congénères selon la chair » (Rm 9, 3) qui dans leur majorité n'ont pas cru au Messie Jésus, tout en restant malgré cela dépositaires des « promesses » (Rm 9, 4), maintient à ses yeux une certaine distinction d'appels au sein même de l'Église entre ceux qui viennent de la Circoncision et ceux qui viennent de la Gentilité. Cela s'exprime dans les lettres de S. Paul par une distinction et une priorité très significatives entre « nous [venus de la Circoncision] » et « vous [venus de la Gentilité] » : « Je vous le dis à vous les Gentils » (Rm 11, 13), dit-il en s'adressant à ceux qui viennent au Christ à partir de la Gentilité. Et ailleurs : « C'est dans le Messie que *nous* [les Juifs] nous avons été mis à part, désignés d'avance [...] pour être ceux qui par avance ont espéré dans le Messie. C'est en lui que *vous aussi* [les Gentils], après avoir entendu la parole de vérité, l'Évangile de votre salut, et y avoir cru, vous avez été marqués d'un sceau par l'Esprit de la Promesse » (Ep 1, 11-13). Et plus loin : « Rappelez-vous qu'autrefois, *vous les Gentils* (ὁμειψ τὰ ἔθνη) [...] vous étiez sans Messie, exclus de la cité d'Israël,

8. « Paul vivait en Juif » conclut Peter Tomson à partir de la Première lettre aux Corinthiens dans son livre *Jésus et les auteurs du Nouveau Testament dans leur relation avec le Judaïsme*, trad. du néerlandais, Paris, éd. du Cerf 2003, p. 183.

9. D'après les *Actes*, il a néanmoins circoncis lui-même son disciple Timothée, qui était de mère juive et de père gentil (cf. Ac 16, 1), « à cause des Juifs qui étaient en ces lieux » (Ac 16, 3). Cette remarque de S. Luc exprime ce qui était sans doute la motivation de l'observance juive de S. Paul : la continuité vitale qu'il voulait garder avec le peuple porteur de la Promesse. Malgré cela S. Paul a été suspecté par des Juifs et des judaïsants de « pousser[r] les Juifs qui vivent au milieu des Gentils à la défection vis-à-vis de Moïse, leur disant de ne plus circoncire leurs enfants et de ne plus suivre leurs coutumes » (Ac 21, 21). Il sera même accusé faussement par certains Juifs d'Asie d'avoir « introduit des grecs dans le Temple et profané ce saint Lieu » (Ac 21, 28) simplement parce qu'il avait été vu dans la ville avec un Gentil, l'éphésien Trophime, et qu'ils « pensaient que Paul l'avait introduit dans le Temple » (Ac 21, 29). S. Jacques dit cependant lui-même au sujet de ce genre de racontars « qu'il n'y a rien de vrai dans ce qu'ils ont entendu dire à [son] sujet » (Ac 21, 24).

étrangers aux alliances de la Promesse, n'ayant ni espérance, ni Dieu en ce monde » (Ep 2, 11-12)¹⁰.

Cette diversité et cet ordre entre leurs appels respectifs fonde aux yeux de S. Paul la différence entre ceux qui ont cru au Messie Jésus en venant de la Circoncision et ceux qui se sont convertis à lui à partir de la Gentilité. Cette différence réside dans la manière de se communiquer les uns aux autres dans l'Église et de communiquer au monde la même bénédiction accordée par Dieu aux hommes en Jésus. : « Le Christ s'est fait le ministre des circoncis à l'honneur de la *véracité divine*, pour accomplir les promesses faites aux patriarches, et les Gentils [devenus croyants] glorifient Dieu pour sa *miséricorde* » (Rm 15, 8-9)¹¹.

Vivant comme « un sans Loi avec les sans-Loi »

Cette continuité avec les Juifs ne résidant plus pour S. Paul dans le fait d'être avec eux « sous la Loi », mais dans l'accomplissement messianique de la Promesse dont ils sont porteurs, ne l'empêchait donc pas, pour se faire « un sans-Loi avec les sans-Loi » (1 Co 9, 21), de prendre ses repas avec les Gentils¹², comme Pierre lui-même l'avait fait le premier chez Corneille¹³, puis à Antioche (cf. Ga 2, 12) avant l'arrivée de « certaines gens de l'entourage de Jacques » (Ga 2, 11). En effet pour les « viandes immolées » S. Paul en 1 Co 8, 8 a une interprétation large à propos de prescriptions que les *Actes* rapportent dans la lettre de Jérusalem¹⁴ et il recommande en général aux Gentils de ne pas se faire circoncire (cf. 2 Co 7, 18). Le reproche, que S. Paul adresse à S. Pierre à cause de sa « dissimulation » (Ga 2, 13) judaïsante face aux gens de l'entourage de Jacques, exprime fortement jusqu'où allait cette liberté de comportement des apôtres : « Si toi qui es Juif, *tu vis comme les Gentils, et non à la juive* (ἔθνικῶς οὐκ ιουδαϊκῶς), comment peux-tu contraindre les païens à judaïser ? » (Ga 2, 14).

À la base de ce reproche de S. Paul à S. Pierre, il y a sa conviction que le Messie Jésus par son salut universel a uni en lui les croyants qui viennent du Judaïsme et ceux qui viennent de la Gentilité : « Car c'est lui qui est notre paix, lui qui des deux peuples n'en a fait qu'un, détruisant la barrière qui les séparait, supprimant en sa chair la haine, cette

10. En contraste, dans la *Deuxième Épître à Timothée*, S. Paul peut dire : « Je rends grâces à Dieu que je sers à la suite de mes ancêtres » (2 Tm 1, 3).

11. Cf. notre article « Les prérogatives inaliénables du peuple Juif selon saint Thomas commentant saint Paul : à propos de *La promesse* par le cardinal J.-M. Lustiger », dans la *Revue thomiste* (2003) n° 1, pp. 145-158.

12. Comme le montre Ac 16, 34.

13. Cf. Ac 11,3.

14. D'après les *Actes*, les Gentils devenus croyants n'étaient tenus dans leur nourriture qu'à « s'abstenir des viandes immolées aux idoles, du sang et des chairs étouffées » (Ac 15, 29).

Loi des préceptes avec ses ordonnances, pour créer en sa personne les deux en un seul Homme Nouveau, faire la paix et les réconcilier avec Dieu, tous deux en un seul Corps par la Croix » (Ep 2, 14-16; cf. Ga 3, 27-28). Pour celui qui, comme S. Paul, croit à la « résurrection d'entre les morts » du Messie Jésus, la communion à son acte rédempteur, même avec les Gentils devenus croyants ou en voie de le devenir, passe avant même la continuité avec l'identité religieuse « juive » qu'exprime la soumission ou au moins la référence à la Loi mosaïque. En effet quand S. Paul s'adresse à l'Église de Corinthe, qui comprenait une majorité de fidèles venus de la Gentilité, il n'hésite pas à dire « *nos pères* » (1 Co 10, 1) en parlant des hébreux de l'Exode¹⁵.

Le comportement de Paul consone d'ailleurs avec la Révélation telle qu'on la trouve non seulement dans les *Actes*, comme on a pu le voir, mais aussi dans différents autres écrits du Nouveau Testament. « Une fois pour toutes » (Rm 6, 10; He 7, 27; 9, 12.28; 10, 10), « la mort du Christ a eu lieu pour racheter les transgressions de la Première alliance » (He 9, 15). C'est par elle que le Christ « *a purifié* (καθαρίζων) tous les aliments » (Mc 7, 19; de même en Ac 10,15; 11, 9) et non pas « *a déclarés purs* tous les aliments », selon un contresens répandu dans la plupart des traductions françaises. C'est l'événement sacerdotal unique de la mort et de la résurrection du Messie Jésus qui, en faisant participer les croyants à la vie du Ressuscité, a opéré une fois pour toutes la purification de toutes les transgressions rituelles qui étaient liées au régime religieux du Judaïsme. C'est ce même événement pascal qui, du même coup, « a abrogé l'ancien régime [cultuel du Judaïsme] et fondé le second » (He 10, 9) pour les croyants au Christ. Ceux-ci, même s'ils appartiennent à la descendance d'Israël, ne sont plus *dans* le Judaïsme car, quel que puisse être leur degré de pratique des observances du Judaïsme, ils ne les vivent plus « sous la Loi » mais comme témoins de la fidélité de Dieu à ses promesses et à la permanence de l'élection d'Israël qui les a reçues.

2. Essai de réponse à quelques questions actuelles concernant les Catholiques venus de la Circoncision.

En raison de sa foi dans le Messie ressuscité d'entre les morts, en qui Dieu a commencé à accomplir les promesses faites à Israël, le Juif croyant en Jésus est en droit aux yeux de l'Église de se considérer comme un « Juif accompli », selon l'expression du cardinal Lustiger,

15. Dans les *Actes* il fait de même quand il s'adresse à l'auditoire mélangé de la synagogue d'Antioche de Pisidie en s'adressant ainsi à eux : « Hommes d'Israël et vous les craignant-Dieu [Gentils croyants mais non circoncis], écoutez. Le Dieu de ce peuple Israël élut *nos pères*... » (Ac 13, 16-17).

voire même comme un « Juif messianique ». Il suit S. Paul qui n'hésite pas à dire : « Le *vrai Juif* l'est au-dedans » (Rm 2, 29) et « C'est nous qui sommes la Circoncision » (Ph 3, 3). Mais affirmer cela aujourd'hui publiquement, contre la décision officiellement formulée par les rabbins et la sentence de la Haute Cour de justice de l'État d'Israël, est considéré comme inacceptable et même provocant par les autres Juifs. Il faut essayer de comprendre les raisons qui sont les leurs et pourquoi elles peuvent avoir un sens, même du point de vue de l'Église.

Le refus par les Juifs du « Juif chrétien » au nom de leur devoir de rester référés à la Loi

A la différence des autres philosophies, sagesses et même croyances, qu'un Juif peut faire siennes sans cesser d'être considéré pour autant comme Juif par ses frères, du moment qu'il est né d'une mère juive¹⁶ ou qu'il est légalement converti, la foi en Jésus, Messie ressuscité des morts, parce qu'elle « rachète les sujets de la Loi » (Ga 4, 5) par la grâce messianique et les fait sortir de la soumission à ce « pédagogue » (Ga 3, 24-25), est la seule croyance – mis à part le polythéisme païen – à faire sortir par elle-même le Juif de la condition de « sujet de la Loi » qui est le propre de son identité. En effet, même le Juif qui ne pratique pas la Loi, tant qu'il se sait Juif, se sait référé à la Loi, au moins à travers ceux qui la pratiquent et avec qui il veut constituer la communauté juive, car sans eux le peuple juif n'existerait plus dans son identité fondamentale qui est religieuse. Certains Juifs laïcs prétendent remplacer la référence à la Loi mosaïque par une simple « judaïté » ethnique et sécularisée, de type culturel ou national. Si la condition des Juifs a assumé au cours de sa longue histoire de nombreuses et diverses composantes de ce type, celles-ci ne peuvent pas constituer par elles-mêmes, pour ce « peuple de prêtres » (Ex 5, 6), l'identité première et fondamentale qui assure sa continuité dans l'histoire¹⁷.

La foi en Jésus, Messie ressuscité d'entre les morts, implique pour tout homme une mort et une résurrection. Or le Juif qui croit en Jésus doit passer par la Pâque du Messie au plus intime de son identité juive.

16. Cf. sans doute déjà la remarque de S. Paul à propos de Jésus : « né d'une femme, né sujet de la Loi » (Ga 4, 4).

17. « À l'origine de ce petit peuple situé entre de grands empires de religion païenne qui l'emportent sur lui par l'éclat de leur culture, il y a le fait de l'élection divine. Ce peuple est convoqué et conduit par Dieu, Créateur du ciel et de la terre. Son existence n'est donc pas un pur fait de nature ni de culture, au sens où par la culture l'homme déploie les ressources de sa propre nature. Elle est un fait surnaturel. Ce peuple persévère malgré et contre tout du fait qu'il est le peuple de l'Alliance et que, malgré les infidélités des hommes, le Seigneur est fidèle à son Alliance », disait le pape Jean Paul II le 1^{er} novembre 1997 aux participants au symposium du Vatican sur « Les racines de l'anti-judaïsme en milieu chrétien ».

Le fait que cette mort et cette résurrection baptismale aient été formulées par l'anti-Judaïsme de chrétienté sous la forme d'une odieuse « abjuration des superstitions judaïques » ne peut pas en faire disparaître la réalité, même dans une Église qui se purifie aujourd'hui dans ses membres d'un marcionisme longtemps latent.

Deux médiations religieuses différentes

La doctrine, redécouverte aujourd'hui par l'Église, de son enracinement à travers le Christ dans la vocation du peuple d'Israël, dont elle commence à accomplir les promesses, doit exclure en même temps tout syncrétisme religieux comme le lui rappellent sans cesse les rabbins. La médiation fondamentale apparaissant comme *autre* dans le Judaïsme rabbinique et dans le Christianisme (même si pour ce dernier le Christ *est* la Loi dans son accomplissement), il faut accepter le fait que jusqu'à aujourd'hui l'un et l'autre se présentent comme deux religions distinctes. Certes, cette *différence* implique inséparablement pour l'Église que, ces deux religions sont *immanentes* l'une à l'autre à cause de leur continuité dans la même Promesse au sein de l'unique dessein de Dieu. Il n'en demeure pas moins que le Juif, quand il adhère par la foi à Jésus comme Messie ressuscité des morts, cesse d'être « sous la Loi » et donc d'être Juif selon le Judaïsme, tenu à assurer la permanence historique dans l'identité du peuple juif, même s'il considère que son adhésion à la foi messianique le fait entrer dans l'accomplissement amorcé des promesses faites par Dieu à Israël. À plus forte raison le Gentil qui devient « Chrétien » (Ac 11, 26) ne devient pas Juif pour autant, même s'il croit avec S. Paul que « dans le Messie Jésus la bénédiction d'Abraham passe aux Gentils » (Ga 3, 14) et que ceux-ci sont donc devenus par rapport à la Promesse « concitoyens des saints » (Ep 2, 19) dans la vocation sacerdotale du peuple d'Israël, « race élue, sacerdoce royal, nation sainte, peuple acquis » (1 P 2, 9 citant Ex 19, 5-6; cf. Ap 5, 10).

Les enfants de l'Église, venus de la Circoncision ou de la Gentilité, ne sont donc pas tenus de revendiquer la qualité de *Juifs*, qui comporte intrinsèquement la vocation de maintenir la continuité du peuple dans l'histoire en référence à la Loi. Ils ont à reconnaître que « la Promesse est assurée à toute la descendance qui se réclame non de la Loi seulement, mais encore de la foi d'Abraham, notre père à tous » (Rm 4, 16) en se fondant sur la parole de S. Paul : « Si vous appartenez au Christ, vous êtes donc la descendance d'Abraham » (Ga 4, 29). La continuité entre tous les Chrétiens d'une part et le peuple d'Israël d'autre part se situe au niveau de la Promesse et de son accomplissement messianique. Mais en tout cas, tant que cet accomplissement

n'est pas entré dans son achèvement eschatologique, le peuple juif se distinguera sur des bases religieuses de la communauté ecclésiale, même si c'est au sein d'un dessein de Dieu qui pour la foi chrétienne est unique. L'*Apocalypse* va même jusqu'à reconnaître une portée eschatologique à la distinction entre ces deux appels divins dans le peuple de Dieu, quand il montre au ciel d'une part ceux qui viennent « de toutes les tribus des fils d'Israël » (Ap. 7, 4) et d'autre part (« après quoi » Ap. 7, 9) la « foule immense, que nul ne pouvait dénombrer, de toute nation, race, peuple et langue » (Ap 7, 9).

En attendant l'achèvement du dessein divin

Pour les croyants au Messie Jésus, venus de la Circoncision ou de la Gentilité, revendiquer par eux-mêmes le titre de « Juifs » avant que soit achevée la plénitude eschatologique de « tout Israël » (Rm 11, 26), pour autant que celui-ci comporte pour S. Paul la « plénitude des Gentils » (Rm 11, 25) avec la plénitude des Juifs, impliquerait une anticipation induue. À son tour cette anticipation impliquerait une substitution inconsciente mais réelle par rapport au peuple juif, tel qu'il se définit encore aujourd'hui comme « soumis à la Loi ». En effet, celui qui est venu à la foi en Jésus à partir de la Circoncision, même s'il continue à pratiquer les observances rituelles, que ce soit à la manière de S. Paul ou à celle de S. Jacques, ne peut plus se considérer « sous la Loi », référé à celle-ci de la même manière que le Juif qui ne croit pas en Jésus. De même pour lui le partage de l'actuelle destinée nationale du peuple d'Israël sur la Terre promise ou de la mémoire historique et culturelle de celui-ci ne peut pas remplacer la référence à la Loi comme fondement religieux de l'identité juive aujourd'hui. Même s'il se trouvait un certain nombre de Juifs sécularisés prêts à l'accepter en Israël, ce ne serait qu'au prix d'une redoutable équivoque nationaliste, car dans le Judaïsme le don de la Terre est ordonné à l'accomplissement de l'Alliance et non l'inverse. Tant que le peuple juif n'aura pas été éclairé par Dieu sur le fait que la Loi est finalisée au plus intime d'elle-même par la Promesse eschatologique et que celle-ci a commencé à s'accomplir en Jésus (cf. Rm 10, 4), Messie ressuscité d'entre les morts, il en ira ainsi et les disciples de celui-ci ne pourront revendiquer par eux-mêmes le titre de Juif aux yeux de l'ensemble des Juifs qui demeurent référés à la Loi soit directement par l'observance des préceptes, soit indirectement en formant avec les religieux une même communauté.

Il faut être réaliste. Les Juifs ont un devoir religieux de sauvegarder leur identité comme peuple de l'Élection. Il est clair que ce qui dissout le plus efficacement cette identité c'est leur assimilation par des mariages mixtes avec des Gentils. Or l'Église, où la foi en Jésus Messie

prime sur toute autre médiation religieuse, ne saurait interdire en fidélité à son Seigneur des mariages entre croyants venus de la Circoncision et croyants (ou même incroyants) issus de la Gentilité. En effet, même si S. Paul déconseille aux chrétiens de faire « des attelages disparates avec des infidèles » (2 Co 6, 14), il maintient que le conjoint croyant sanctifie le conjoint non croyant (cf. 1 Co 7, 14) et, a fortiori, il ne lui arrive jamais d'interdire des mariages entre des croyants venus de la Circoncision et des croyants venus de la Gentilité. En suivant cette même ligne de conduite et sans même le vouloir (surtout maintenant où elle rejette à juste titre le prosélytisme imposé jadis en chrétienté), l'Église dé-judaïse ainsi les Juifs qui viennent à la foi en Jésus de la manière la plus radicale, non pas au niveau de l'accomplissement de la Promesse divine mais au niveau même de la permanence « sous la Loi » qui fonde l'identité juive dans le monde présent.

Une Église particulière pour les Juifs ?

Une Église purement judéo-chrétienne n'a subsisté aux origines de l'Église qu'en Terre d'Israël et tant que celle-ci a été peuplée jusqu'en 135 ap. J.C. par une majorité écrasante de Juifs. Ensuite, ce qui en a dérivé (Ébionites, Nazaréens etc.) n'a survécu quelques siècles qu'en se sectarisant par rapport à l'Église et en se marginalisant par rapport à la foi apostolique en la divinité de Jésus et en sa naissance virginale. Les Judéo-chrétiens de la diaspora, pourtant nombreux à croire en Jésus, comme le montrent de nombreux passages des lettres de S. Paul et des *Actes des Apôtres*, ont été quant à eux assez vite assimilés : il suffit de lire les lettres fort peu judéo-chrétiennes qu'écrivait déjà un des premiers évêques d'Antioche, Ignace, quand il était conduit à Rome pour y être martyrisé vers 110 ap. J.C.

L'Église peut reconnaître en son sein, et elle commence aujourd'hui à le faire, des communautés catholiques hébraïques par le territoire national (l'État d'Israël) ou la langue (hébreu). Mais en aucun cas, elle ne saurait leur permettre d'assurer la permanence d'une « identité juive » par rapport au reste du Corps des croyants en les laissant s'interdire des mariages avec ceux de leurs frères en Jésus qui dans l'Église sont issus de la Gentilité ou en imposant à ceux-ci une acceptation des observances mosaïques en vue d'un mariage avec un croyant issu de la Circoncision. Il est significatif qu'en Israël les paroisses catholiques « d'expression hébraïque » (comme dit le décret romain), qui avaient été confiées par le pape au ministère pastoral de feu Mgr Jean-Baptiste Gourion, évêque auxiliaire du patriarche latin de Jérusalem, rassemblent *seulement sur la base du lieu et de la langue* aussi bien des croyants venus de la Circoncision que des fidèles venus de la Gentilité

et immigrés en Israël, sans doute majoritaires par rapport aux premiers, résidant dans ce pays et parlant l'hébreu mais non l'arabe. Cette reconnaissance comme portion d'Église locale était-elle la meilleure manière de reconnaître la place et la mission originales des croyants venus de la Circoncision dans l'Église Catholique? On peut en douter.

Parce que le mystère d'Israël dans la particularité de son Élection est situé à la fois à la racine et à l'eschatologie de l'Église dans son universalité, on ne voit pas comment il pourrait y avoir dans l'entre-deux de l'histoire une Église locale comportant exclusivement des Juifs, sans porter atteinte à l'identité religieuse aussi bien de l'Église que du peuple juif. La singularité juive n'est pas une partie d'un tout, comme c'est le cas pour les Églises particulières établies dans les nations. Elle est à la racine même de la mission universelle de l'Église Catholique. C'est pourquoi celle-ci doit approfondir le sens théologique du fait que S. Pierre, l'apôtre choisi par le Christ pour paître l'« unique troupeau » (Jn 10, 16; 21, 15) comportant désormais « d'autres brebis qui ne sont pas de ce bercail [d'Israël] » (Jn 10, 16) auxquelles il a été le premier à ouvrir la porte chez le centurion Corneille (cf. Ac 10), est le même auquel le Seigneur a confié « l'évangélisation des circoncis » (Ga 2, 7).

Que cela fasse partie non seulement du charisme personnel de Pierre mais aussi du ministère pétrinien transmis à l'évêque de Rome est une vérité dont l'Église n'a sans doute pas encore pris totalement conscience. Les papes l'ont toujours entrevu, plus ou moins obscurément, eux qui ont été presque les seuls souverains de la chrétienté occidentale à ne pas expulser les Juifs de leurs états, qui ont essayé le plus souvent de contenir l'anti-judaïsme populaire, puis ont condamné l'antisémitisme idéologique dès ses débuts à la fin des années vingt du XX^e siècle (décret du Saint-Office du 25 septembre 1928). On peut se demander si les Juifs eux-mêmes n'en ont pas une secrète intuition, dont paradoxalement la déception s'exprime même dans les reproches amers qu'ils adressent aujourd'hui au pape Pie XII pour ne les avoir pas défendus plus explicitement contre la Shoa. De son côté le ministère pétrinien de Jean-Paul II, suivant en cela une évolution commencée par Jean XXIII, a manifesté une étonnante croissance dans cette prise de conscience, y compris sans doute du côté juif.

Il ne serait pas étonnant que ce développement doctrinal se poursuive dans l'avenir et qu'à travers le ministère pétrinien la mission singulière des Juifs qui adhèrent au Christ par la foi contribue de manière décisive, selon des modalités encore imprévisibles, au service même de son universalité et plus encore de sa tension eschatologique. C'est pourquoi, si Rome devait donner un évêque propre aux croyants venus du Judaïsme, il conviendrait qu'il ne soit pas placé à la tête d'une Église diocésaine, comme c'est le cas dans les Églises locales, mais

qu'il soit un « *légal chargé par le pape de la mission spéciale* » (cf. *Code de Droit canonique* n°358) de veiller sur les Juifs qui viennent à la foi en Jésus, eux que leur vocation singulière situe à la charnière entre la particularité d'Israël et l'universalité de l'Église. Cette vocation singulière rattache directement les Juifs qui croient au Christ à la mission du successeur de Pierre, car celle-ci fait de ce dernier inséparablement l'apôtre des circoncis et le pasteur de l'ensemble du troupeau du Christ.

L'Église catholique pourrait sans grandes difficultés disciplinaires reconnaître aujourd'hui aux croyants venus de la Circoncision le droit de continuer à pratiquer les observances mosaïques et d'assumer dans son culte des prières et des observances synagogales, par exemple en un « rite judéo-chrétien », ainsi qu'elle le faisait encore vers le milieu du II^e siècle comme en témoigne S. Justin. Cependant, au nom même de leur foi en Jésus, Messie ressuscité d'entre les morts qui accomplit « en prémices » (cf. 1 Co 15, 23) la Promesse, les Juifs, en devenant croyants ne pourraient pas suivre ces observances « *sous la Loi* », mais à titre de « *pratiques surérogatoires* » par rapport à la foi en Jésus qui seule les sauve, et néanmoins s'imposant à eux par leur origine biblique et par la référence qu'elles comportent à la permanence d'Israël ainsi qu'à l'achèvement eschatologique des promesses, lequel ne s'accomplira pleinement pour « tout Israël » (Rm 11, 26) qu'avec l'avènement glorieux du Messie.

La Pâque des Juifs et de l'Église

Autrement dit, si les Juifs se convertissaient aujourd'hui comme peuple à Jésus Messie ressuscité d'entre les morts, ils auraient touché au terme de leur mission divine dans l'histoire. S. Pierre l'annonce sans détours après la Pentecôte aux Juifs de Jérusalem : « Repentez-vous et convertissez-vous, afin que vos péchés soient effacés et qu'ainsi le Seigneur fasse venir le temps du répit ; il enverra alors le Messie qui vous est destiné, Jésus, celui que le ciel doit garder jusqu'au temps de la restauration universelle dont Dieu a parlé par la bouche de ses saints prophètes » (Ac 3, 20-21 ; cf. *Catéchisme de l'Église Catholique* n° 673-674). L'« adjonction » (Rm 11, 15) de « tout Israël » (Rm 11, 26) n'est donc pas destinée à une quelconque restructuration de l'Église dans le temps de l'histoire, elle est destinée à la faire passer et lui avec elle par son « ultime Pâque » (CEC n°677), à travers l'affrontement final avec le « mystère d'iniquité » (2 Th 2, 7) pour accueillir le Messie venant dans la gloire.

D'ici l'avènement de cet achèvement eschatologique, le Judaïsme garde « sous la Loi » l'identité religieuse du peuple juif dans ce qui le

distingue des Gentils. Actuellement le Juif qui se convertit au Christ par un appel personnel et entre dans l'Église meurt aux moyens d'assurer de manière effective la permanence de cette identité en un peuple à travers le temps. Certes, tel un signe précurseur de l'eschatologie, il doit désormais témoigner, tant pour ses « frères » (Rm 9, 3), ceux dont il partage l'ascendance juive, que pour ses nouveaux frères en Jésus, les Gentils entrés comme lui dans l'Église du Messie, de « la véracité divine dans l'accomplissement des promesses faites aux patriarches » (Rm 14, 8). Mais, en devenant dans l'Église signe avant-coureur de l'achèvement eschatologique de la Promesse, il cesse de pouvoir être signe et moyen de la continuité du peuple juif dans le temps de l'histoire.

On comprend que cette mort lui soit très coûteuse et qu'il puisse s'écrier avec S. Paul : « Je souhaiterais être moi-même anathème, séparé du Christ, pour mes frères, ceux de ma parenté selon la chair, eux qui sont Israélites » (Rm 9, 3-4). Mais, s'il croit vraiment au Messie ressuscité d'entre les morts, il finit par reconnaître avec le même S. Paul : « Mais tous ces avantages dont j'étais pourvu [comme Israélite], je les ai considérés comme un désavantage à cause du Christ. Bien plus, désormais je considère tout comme désavantageux *à cause de la supériorité de la connaissance du Messie Jésus mon Seigneur*. À cause de lui j'ai accepté de tout perdre, je considère tout comme déchets, afin de gagner le Messie et d'être *trouvé en lui n'ayant plus ma justice à moi, celle qui vient de la Loi, mais la justice par la foi au Christ*, celle qui vient de Dieu et s'appuie sur la foi ; *le connaître, lui, avec la puissance de sa résurrection* et la communion à ses souffrances, lui devenir conforme dans sa mort, afin de parvenir, si possible à ressusciter d'entre les morts » (Ph 3, 7-11). Désormais, avec S. Paul, ceux qui ont accepté la même mort que lui « [s'offrent] à Dieu comme *des vivants revenus de la mort* » (Rm 6, 13).

3. Les Juifs Messianiques

Nous avons exposé jusqu'ici le statut du Juif qui entre dans l'Église catholique à partir de S. Paul. La voie « paulinienne » a été et est toujours celle suivie par les Juifs qui entrent dans l'Église depuis la disparition des primitives Églises judéo-chrétiennes. Nous chrétiens venus de la Gentilité nous croyons depuis deux mille ans au Christ Jésus par cette voie que l'Apôtre des Gentils nous a ouverte, au point que nous n'imaginons pas qu'il puisse y en avoir une autre pour les Juifs. Nous oublions ainsi que ce que S. Paul a écrit visait à justifier le statut dans l'Église des chrétiens venus de la Gentilité dont les judaïsants voulaient faire des Juifs, ainsi que les libertés que les missionnaires juifs

envoyés aux Gentils pouvaient prendre avec certaines observances de la Loi en raison de leur mission d'être « lumière des nations » (Is 49, 6 que Ac 13, 47 cite dans la bouche de S. Paul prêchant aux Juifs dans la synagogue d'Antioche de Pisidie) auprès des païens. En aucun cas S. Paul ne prétendait décrire le statut normal des Juifs qui croyaient en Jésus. La preuve en est qu'il n'utilise le terme de « judaïser » (Ga 2, 14) que pour dénoncer l'observance des préceptes mosaïque que certains voulaient imposer aux disciples de Jésus venus de la Gentilité. En revanche, on s'est servi plus tard à contre-sens de ce terme dans l'Église pour stigmatiser toute pratique d'observances juives de la part de chrétiens venus de la Circoncision¹⁸. S. Jérôme dit déjà des judéo-chrétiens qui le faisaient encore à Jérusalem au début du V^e siècle qu'ils ne sont ni des Juifs ni des Chrétiens. Plus tard l'Inquisition ira jusqu'à arrêter des *conversos* parce qu'ils allumaient une bougie le vendredi soir ou qu'ils mettaient une chemise propre le samedi.

Or les communautés judéo-chrétiennes de l'Église apostolique ont suivi la « Voie » (Ac 9, 2) messianique de Jésus tout en menant la vie religieuse juive au sein du peuple d'Israël, comme en témoignent les *Actes des Apôtres*, l'*Épître de S. Jacques* et indirectement l'*Évangile de S. Matthieu*. Le fait que cette expression de la foi messianique en Jésus ait eu sa place dans l'Église à ses débuts oblige celle-ci à ne pas écarter a priori la question que représente pour elle aujourd'hui l'existence des Juifs Messianiques. Elle doit se demander si l'incompréhension des rites judéo-chrétiens, que les chrétiens ont manifestée progressivement au cours de l'histoire, n'est pas de fait la conséquence de cet anti-judaïsme pour lequel elle fait aujourd'hui acte de repentance. Ne pourrait-elle pas dès maintenant au moins autoriser ces pratiques, comme elle le faisait encore au milieu du II^es. d'après le témoignage de S. Justin ? Si dans la génération apostolique le rejet de la foi en Jésus par les autorités du peuple d'Israël l'on contrainte assez vite, « pour aller vers celui-ci, à sortir hors du camp [du peuple] en portant son opprobre » (He 13, 13), il faut croire que quand approchera « la fin du temps des nations » (Lc 21, 24) le Seigneur la ramène vers sa racine juive : « Ainsi, prophétise S. Paul, tout Israël sera sauvé comme il est écrit : *De Sion* viendra le Libérateur... » (R, 11, 26 citant Is 59, 20-21).

Le courant Juif Messianique se développe depuis plus de trente ans, surtout aux États-Unis, en Israël et dans certains pays de l'ancienne Union Soviétique. Les Juifs Messianiques croient en Jésus, non

18. S. Thomas recueille cette opinion patristique, devenue commune de son temps, dans sa *Somme de Théologie* en Ia IIae, q. 103, a. 4. Il en conclut que pour tout chrétien c'est un péché de pratiquer des observances mosaïques. On se reportera aux remarques très pertinentes que fait à ce propos le P. Pierre Grelot dans la traduction de la *Somme* des éditions du Cerf, Paris 1984.

seulement comme Messie d'Israël, mais comme Fils de Dieu et Sauveur de tous les hommes. Ils reçoivent comme révélée la Bible avec le Nouveau Testament inclus et ils se baptisent les uns les autres « au Nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit » (Mt 28, 19). Leur foi n'est donc pas substantiellement différente de celle des chrétiens, dont ils se considèrent les frères dans le Corps du Messie. Ils ne se déclarent néanmoins pas Chrétiens mais Juifs Messianiques pour marquer qu'ils vivent leur foi messianique en Jésus au sein de leur appartenance au peuple juif, et pour ne pas assumer l'anti-judaïsme historique de la Chrétienté. Pour ces mêmes raisons ils font preuve de loyalisme vis-à-vis de l'État d'Israël et ils observent, au moins en partie, les prescriptions de la Loi mosaïque. Cela fait qu'après avoir été rejetés par les rabbins, ils trouvent petit à petit leur place au sein du peuple juif, non seulement dans l'État d'Israël mais aussi par rapport au judaïsme synagogal.

Les chrétiens, nous oublions que le Judaïsme n'est pas d'abord affaire de croyance personnelle sur Dieu, mais relève essentiellement de l'appartenance au peuple d'Israël, lequel existe en référence à la Loi. Si une foi théologale et théologique, comme est la foi en Jésus, s'avère aujourd'hui ne plus détruire cette appartenance et cette référence, il est possible qu'elle puisse progressivement ne plus être considérée par les rabbins eux-mêmes comme le fait de Juifs renégats. Le cas des Juifs Loubavitch confirme cette hypothèse. Ils tiennent explicitement leur rabbin Schneerson pour le Messie, un Messie mort et ressuscité, mais aussi, ce qui est très nouveau dans le Judaïsme, pour l'habitation du Nom divin dans une chair humaine. À cause de cela certains rabbins ont réclamé l'excommunication des Loubavitch, en prévenant que si celle-ci n'était pas prononcée on ne pourrait pas traiter différemment les Messianiques. Or aucune excommunication n'est venue des grands rabbins et les Loubavitch, même s'ils suscitent discussion et contestation, ont toujours aujourd'hui pignon sur rue dans le peuple, aussi bien dans la diaspora qu'en Israël, car ils n'éloignent pas les Juifs de la Thora, bien au contraire. Des signes, comme la reconnaissance de la Kachrout d'un des établissements messianiques en Israël, indiquent qu'au fur et à mesure que les rabbins constatent que ces Juifs qui croient en Jésus continuent à vivre en Juifs au sein du peuple juif en référence à la Thora, ils ne les considèrent plus comme des renégats du judaïsme, même si la plupart d'entre eux voient encore en eux des hérétiques.

Cette évolution n'est sans doute pas sans lien avec celle que bien des Juifs connaissent à l'égard de Jésus lui-même. Tant que la foi en celui-ci leur apparaissait comme la voie la plus efficace d'assimilation déjudaïsante, ils l'ignoraient avec la plus grande détermination. Mais, depuis

qu'ils commencent à faire confiance au mouvement de repentance de l'Église et d'ouverture des chrétiens à la vocation divine du peuple d'Israël, ils montrent un intérêt croissant pour Jésus. Ils ont les opinions les plus diverses sur lui, mais la foi des Juifs Messianiques apparaît à un nombre croissant d'entre eux comme une des hypothèses possibles au sein du peuple d'Israël. Les croyants juifs en Jésus redeviennent une « partie » du peuple d'Israël comme « les adeptes de la Voie » (Ac 9, 2) dans les *Actes des Apôtres* (Ac 24, 5.14 ; 28, 22). On peut se demander si selon une expression du pasteur Louis Dallièr, l'Église « finitive » ne renouera pas aussi sur ce point avec l'Église primitive.

Les Juifs Messianiques se considèrent donc avant tout comme étant la partie du peuple juif qui croit en Jésus. En effet ils voient leur adhésion de foi à Jésus comme constituant les prémices de l'« adjonction » (Rm 11, 15) finale de « tout Israël » (Rm 11, 26) au Messie prophétisée par S. Paul. En conséquence ils veulent garder avec le peuple juif la communauté d'identité dans son « Élection » (Rm 11, 28) divine, qui est « sans repentance » (Rm 11, 29). Cette communion, qui prend diverses modalités selon leurs communautés, passe par la médiation de la Loi de Moïse et de la Terre de la Promesse selon la forme originale que celles-ci acquièrent pour le Juif dans l'Alliance Nouvelle en Jésus : l'héritage de la Terre est promis aux « doux » (Mt 5, 4) et la Loi est vécue comme une « Loi de liberté » (Jc 2, 12) sous un « joug facile et un fardeau léger » (Mt 11, 30) dans la Nouvelle Alliance de la grâce. Cette communion passe aussi par la tradition liturgique et halachique d'Israël, mise cependant en pratique à la lumière de l'interprétation orale de Jésus, qui demande qu'on ne s'attache pas aux observances « en ayant négligé les points les plus graves de la Loi, la justice, la miséricorde et la bonne foi » et qui conclut : « c'est ceci qu'il fallait pratiquer sans négliger cela [les observances] » (Mt 23, 23). En effet Jésus est reconnu par les Juifs Messianiques inséparablement comme l'accomplissement parfait de la Loi et comme l'unique médiateur dans la rémission des péchés.

Ce courant a été soutenu dans ses commencements par des chrétiens protestants anglo-saxons. Même s'il en reste toujours proche, il garde surtout la rectitude morale, la ferveur spirituelle et l'élan missionnaire habituels dans le courant évangélique. Aussi certains de leurs leaders n'hésitent plus à considérer avec une attention spirituelle bienveillante les éléments de la Tradition catholique qui constituent de véritables pierres d'achoppement pour la plupart des protestants : sacrements, succession apostolique, communion des saints et rôle de la Vierge Marie. Ceux-ci semblent aussi avoir une conscience croissante de l'unité et de la structure apostolique de l'Église comme Corps du Christ visible en ce monde.

En revanche ils demandent à être reconnus par l'Église Catholique comme appelés à constituer l'Église de la Circoncision pour y vivre en Juifs leur foi en Jésus. Mais c'est à la manière dont le pape Jean-Paul II disait que l'Église doit apprendre à « respirer de ses deux poumons (les deux traditions de l'Orient et de l'Occident) »¹⁹. Ils reconnaissent en effet que l'Église du Christ *provient* et de la Circoncision (*ex Circumcisione* et non *de Circumcisione*) et de la Gentilité (*ex Gentibus* et non *de Gentibus*), comme l'expriment les deux figures ecclésiales *identiques* représentées encore au V^e siècle sur les mosaïques de Sainte-Sabine à Rome, mais qu'elle constitue substantiellement « un seul troupeau [sous] un seul pasteur » (Jn 10, 16), ou « un seul Corps » (1 Co 10, 16-17; 12, 13; Rm 12, 5), et non deux.

Au terme d'un processus de croissance vers la pleine communion ecclésiale ils pourraient constituer une Église de rite judéo-messianique dont les membres seraient canoniquement tenus par leur tradition propre à signifier l'accomplissement en Jésus de la Promesse messianique en vivant comme Juifs leur foi en Jésus au milieu du peuple d'Israël. Cette Église signifierait à la fois l'immanence réciproque du peuple d'Israël (singularité de la racine) et de l'Église du Messie Jésus (universalité de la Promesse) dans le même dessein divin, tout en ébauchant leur unité finale comme Épouse eschatologique.

Fr. Jean-Miguel GARRIGUES.

19. C'est ce que l'on trouve dans la conclusion du livre très éclairant d'un théologien juif messianique: Mark KINZER, *Postmissionary Messianic Judaism: Redefining Christian Engagement with the Jewish People* (Grand Rapids, ed. Brazos, 2005).

« Refaire la *Cité de Dieu* » En marge des *Œuvres Complètes* de Charles Journet, L'Église du Verbe incarné, volumes IV et V¹

À René et Dominique Mougel

« Comme Claudel a refait la *Divine Comédie*, il faut refaire la *Cité de Dieu*. »

Cette affirmation de Charles Journet se trouve dans son *Introduction à la théologie*, parue en 1947. Le théologien expose, au cœur de ce livre, sa conception de la « théologie historique », ou mieux : de la « théologie de l'histoire du salut ». La théologie de l'histoire du salut a pour tâche d'« expliquer [le fait religieux et en particulier le fait chrétien] en fonction du mystère de la *Civitas Dei*, en fonction des destinées de l'organisme surnaturel du salut, présent à l'intérieur du temps dès le lendemain de la chute, et qui ne cesse de croître, comme le blé dans l'ivraie, jusqu'au jour de la moisson »². C'est le point de vue de saint Augustin dans la *Cité de Dieu*, à partir du Livre XI. Il est « indépassable », dit Journet. « On ne pourra que se mettre à son école, et l'on éprouvera aussitôt combien il est difficile de se faire le disciple d'un tel maître sans s'exposer constamment à le trahir, par excès ou défaut de fidélité. Il faudra essayer, au vrai, moins de refaire ce qu'il a fait, que de faire ce qu'aujourd'hui il ferait. (...) Les principes, les données suprêmes, les définitions maîtresses de la *Cité de Dieu* demeurent. L'étoffe seule demande à être renouvelée. »³

La conscience de la difficulté d'une telle entreprise n'abandonnera jamais Charles Journet. Elle ne l'empêchera cependant pas de se mettre à l'œuvre, avec un rare courage de l'intelligence. Dans la partie de l'*Introduction à la théologie* consacrée à la théologie de l'histoire du salut, il en avait donné la justification épistémologique, l'avait située dans l'ensemble du travail théologique et par rapport aux autres disciplines historiques, avait indiqué quelques-uns des thèmes qu'elle aurait à développer. En août 1949, un cours donné à l'Eau Vive embrassait d'un seul regard le grand mouvement qui conduit l'Église de sa naissance au soir de la chute, à travers ses différents régimes historiques,

1. C. JOURNET, *Œuvres Complètes*, vol. IV, Éd. Saint-Augustin, 2004, VIII-1146 p. (reproduit *L'Église du Verbe incarné*, t. III, « Essai de théologie de l'histoire du salut », éd. DDB, 1969), et vol. V, « Compléments et inédits », 2005, IX-1090 p.

2. Cf. Charles JOURNET, *Introduction à la théologie*, DDB, 1947, p. 163.

3. *Ibid.*, p. 252-253.

jusqu'à son accomplissement dans l'au-delà du temps⁴. La rédaction de la première partie de ce projet, qui aboutira aux quelque 700 pages du tome III de *L'Église du Verbe incarné* publié en 1969, est entreprise au début des années 50.

Mais il faut bien remarquer que ces grandes perspectives étaient présentes à la pensée de Journet longtemps auparavant. Des textes anciens l'attestent dès la fin des années 20. Dans une étude de 1928-1929 sur « Les mondes »⁵, il esquisse déjà, en référence à saint Augustin, les grands axes de cette théologie historique et prend appui sur les données qu'il trouve chez saint Thomas pour dégager les caractéristiques essentielles des différents âges du plan divin de salut.

À la même époque, recensant l'*Histoire de l'Église* de A.-M. Jacquin, il envisage avec cet auteur, cette fois pour l'Église parvenue à son régime définitif ici-bas, l'Église de la loi nouvelle, une théologie de l'histoire de l'Église, « une sorte de théologie historique qui, à la lumière des vérités surnaturelles, avec l'aide des procédés de l'histoire, étudierait et exposerait les faits intéressant le développement externe et interne de l'Église ». « Ceux qui veulent avoir l'idée de ce qu'(elle) serait, comment Journet, pourraient se référer à certains livres de la "Cité de Dieu", à certains chapitres du "Discours sur l'histoire universelle". »⁶ Cinq articles – nous aurons à y revenir – seront consacrés à cette tâche par Journet à la fin de sa vie, de 1967 à 1970.

L'intérêt de ces quelques jalons chronologiques est de faire apparaître avec évidence que les perspectives d'une théologie de l'histoire du salut, progressivement mûries et mises en œuvre par Journet, sont comme une ligne de fond originale de son ecclésiologie, constitutive, dès les origines, de sa vision intégrale du mystère de l'Église et de sa conception d'ensemble du traité. Il a bien sûr fallu « considérer d'abord l'Église sous l'économie de la Loi nouvelle, où elle atteint sa plénitude, pour pouvoir préciser sa nature » : ce sont les deux premiers tomes de *L'Église du Verbe incarné*, parus en 1941 et 1951. « Mais on ne connaît bien une plante que si l'on connaît ce qui précède et ce qui suit sa floraison. L'Église (...) demande à être considérée dans ses préparations, et alors ce qui est mis en œuvre, c'est une théologie de l'histoire du salut. (...) Et l'Église demande encore à être considérée dans sa phase terminale, où elle rejoindra le Christ ressuscité, et alors ce qui est mis en œuvre c'est une théologie de la vie éternelle, qui est, au-dessus

4. Cf. *Œuvres Complètes*, vol. V, note finale de l'éditeur, p.1055-1058.

5. C. JOURNET, « Les mondes », dans *La Vie intellectuelle*, mars 1929, p. 440. La publication des écrits de jeunesse de Journet dans la suite des *Œuvres Complètes* permettra un accès plus facile à ces textes anciens (cf. aussi la note suivante) et réservera certainement des découvertes fructueuses.

6. *Nova et Vetera*, 1929, p. 448.

d'elle et en avant d'elle, le but vers lequel elle se hâte. En d'autres mots, le traité *De Ecclesia* ne se fermera qu'en incluant le traité des origines de cet univers où l'Église est venue prendre racines, et le traité des fins dernières de ce même univers, qu'elle entraîne après elle dans sa transfiguration. »⁷

* * *

Le volume IV des *Œuvres Complètes*, après un chapitre consacré à un certain nombre de notions préliminaires et fondamentales (la notion de théologie de l'histoire, la révélation judéo-chrétienne du sens de l'histoire, les deux Cités suprêmes, le sens du mot « monde » chez saint Augustin, le mystère propre à l'état de voie et à l'état de terme), et un second chapitre qui traite de l'univers de création et où sont abordées l'aventure des anges, la création de l'homme et la catastrophe originelle, considère (cela représente la moitié du volume) l'Église ou l'univers de la rédemption en son pèlerinage dans le temps historique, « le Corps mystique du Christ, la Cité de Dieu, le Royaume eschatologique, inauguré dans le temps dès les premiers rayons d'une grâce par anticipation christique ». D'abord l'âge du Christ *attendu*, « sous les grandes économies préparatoires de la Loi de nature et de la Loi mosaïque, offertes par la Bonté divine, la première aux Gentils, la seconde au peuple messianique ». « La théologie de l'histoire du salut est ainsi, à ses débuts, une théologie de la présence initiale, actuelle mais non visible, du Christ et de son Église aux premières démarches spirituelles de l'humanité. »⁸ Ensuite l'âge de la *présence visible* du Christ, qui fonde son Église sur la Croix, « l'heure suprême du salut du monde, le Centre du temps, le sommet vers lequel toutes les grâces antérieures montaient, et duquel toutes les grâces ultérieures devront redescendre jusqu'à la fin des siècles ». Enfin, après l'Ascension, *l'âge de l'Esprit Saint*, qui « ne se substitue pas à l'âge du Fils, [mais] a pour effet de faire déborder sur le monde les rayons de la grâce capitale du Christ, comme on le voit au portail de Vézelay »⁹.

Publiant son ouvrage après le second Concile du Vatican, l'auteur n'a pas de peine à voir son entreprise coïncider avec l'orientation

7. *EVI III, Œuvres Complètes*, vol. IV, p. 6-7. Cf. *Ibid.*, p. 23-26. On n'oubliera pas qu'avant de s'engager dans l'étude de la hiérarchie apostolique et de l'unité catholique de l'Église de la loi nouvelle, c'est par la considération des phases de l'acte générateur de l'Église et de ses différents régimes divins que Journet ouvrait le tome I de *L'Église du Verbe incarné*.

8. *Ibid.*, p. 18. (Préface à l'édition italienne.)

9. *Ibid.* L'auteur ajoute : « De nombreux et beaux problèmes vont se poser. » Certains sont traités dans ce volume IV. D'autres feront l'objet des développements contenus dans le volume V.

fondamentale exposée au seuil de la Constitution *Lumen Gentium* (n°2), qui contemple dans l'Église le dessein divin de salut dans le Christ, réalisé dans le temps selon des étapes successives. Journet, nous l'avons vu, n'avait pas attendu le texte conciliaire pour s'engager dans cette voie, dont les sources se trouvent dans la révélation et les premiers grands développements chez les Pères de l'Église. Ce volume de *L'Église du Verbe incarné* n'en constitue pas moins une contribution majeure (sans véritable équivalent, à ce jour) à l'intelligence théologique, en profondeur, des affirmations et orientations assumées par le Concile. Ainsi, loin de réduire le travail du théologien à une exégèse des textes magistériels (ce n'en est que la première étape), il ne craint pas d'ouvrir, à propos de chacune des économies de grâce, des questions nouvelles et anciennes, qu'il affronte dans la lumière de la révélation et moyennant toutes les ressources de l'*intellectus fidei*. Nous assistons en toute vérité à la mise en œuvre du grand projet qu'il définit dans son Introduction : « Il faut beaucoup de témérité, et même un peu de folie, pour penser reprendre les vues grandioses et le plan du *De civitate Dei* ; pour tenter de les compléter, en tenant compte de ce que l'*ordo disciplinae* de la *Somme théologique* pouvait leur apporter d'enrichissements et de précisions, et en tenant compte encore, bien sûr, si peu que ce fût, de tout l'immense travail de découvertes et de renouvellement des problématiques accompli pendant quinze siècles ; et pour essayer à nouveau de désenvelopper et d'explicitier davantage les données de la doctrine chrétienne sur les origines spirituelles, la signification religieuse, les fins suprêmes de l'univers, et ce "mystère du Christ", dont saint Paul écrit "qu'il n'avait pas été communiqué aux hommes des temps passés comme il vient d'être révélé maintenant par l'Esprit à ses saints apôtres et prophètes" (Éphés., III, 5). »¹⁰

Ces caractéristiques confèrent à cette œuvre conçue et commencée il y a au moins soixante ans, publiée il y a plus de trente-cinq ans, une actualité, une fécondité¹¹, à l'écart des feux éphémères de l'avant-scène, mais qui la tiennent prête à aider et stimuler un nouveau théologique attendu.

Les immenses perspectives de théologie ecclésiale de l'histoire du salut que nous venons à peine d'évoquer ne représentent cependant qu'une première partie et se trouvent aujourd'hui "complétées", prolongées, par la

10. *Ibid.*, p. 9.

11. Par exemple, dans le chantier très actuel d'une théologie chrétienne des religions non-chrétiennes. La théologie de l'histoire du salut ne considère pas seulement le statut actuel des religions, mais permet de l'envisager dans la perspective plus large de toute l'histoire religieuse de l'humanité, à la lumière de ce que la révélation nous dévoile du dessein de Dieu, de sa croissance, de ses vicissitudes. Cf. notre étude « La théologie des religions chez Charles Journet », à paraître dans *Revue Thomiste*, 2006/1.

publication, dans le cadre des *Œuvres Complètes*, d'un volume supplémentaire qui pousse plus loin la réalisation du projet.

* * *

Il est nécessaire de donner ici quelques explications sur ce volume V, présenté comme « compléments et inédits », et d'en situer les éléments dans la grande architecture de *L'Église du Verbe incarné*.

Le traité de Charles Journet, on le sait, est organisé, dans son ensemble, selon les quatre types de causalité dont résulte le mystère de l'Église. Journet n'a jamais abandonné cette démarche et ce plan initial. Il les a rappelés en tête de chacun de ses volumes publiés. Quatre livres étaient programmés. Le premier traitait de la cause efficiente ministérielle (« la hiérarchie apostolique »); le second était consacré à la nature de l'Église, à sa « structure interne et son unité catholique », selon l'ordre des causalités intrinsèques (formelle et matérielle) qui lui donnent son âme et son corps.

Le troisième livre devait traiter de la *sainteté*, cause finale immanente à l'Église et fruit suprême de sa vie. Il n'a pas été publié par l'auteur. « Le troisième livre restera pour nous à l'état de projet et de désir », notait-il en 1969, en publiant la première partie du quatrième livre, l'« Essai de théologie de l'histoire du salut ». Paradoxe, si l'on songe que la sainteté de l'Église « sans tache ni ride, ni rien de semblable, sainte et immaculée » était l'intuition foncière, vitale, de Charles Journet et – selon le mot du P. Congar – comme « la prune de l'œil » de son ecclésiologie. « L'Église est non pas sans pécheurs, mais elle est sans péché. » Est-ce à dire, pour autant, qu'il aurait toujours différé l'étude de la sainteté de l'Église et que finalement il ne l'écrit jamais ? (« Les choses que l'on aime le plus ne sont-elles pas les dernières dont on écrit ? », avait-il un jour demandé.) Tout au contraire. Journet avait rédigé en 1934-1935 plusieurs études sur ce sujet, pas moins de huit articles publiés pour la plupart (mais non exclusivement) dans *Nova et Vetera*, sans compter les pages demeurées inédites. C'était donc bien par la sainteté de l'Église que Journet avait commencé la rédaction et la publication en articles de son traité.

Bien plus, un plan de l'auteur, conservé à la Fondation du Cardinal Journet, rassemblait et coordonnait ces études, qui, en l'état, constituaient ainsi une première mouture du Livre III. C'est cet ensemble qui forme la première section du volume V des *Œuvres Complètes*. Sans être le Livre III en sa version définitive, il n'en est pas moins tout autre chose qu'une simple compilation d'études éparses; il se présente comme un tout cohérent, d'une profonde unité intérieure et fortement structuré.

La deuxième section du volume V des *Œuvres Complètes* prolonge le quatrième livre du plan initial, indiqué dès la première page du premier volume. Cette section complète donc le tome III (volume IV des *Œuvres Complètes*) paru en 1969, qui traitait de l'Église en ses préparations et s'achevait par l'étude, du point de vue de la théologie de l'histoire du salut, de l'âge de l'Esprit Saint ou régime définitif de l'Église pour le temps de son pèlerinage. « Notre *Esquisse d'une théologie ecclésiale de l'histoire du salut* demanderait un complément », précisait l'auteur en conclusion¹². Ce complément serait double.

1. « Il serait possible dans la lumière du deuxième Concile du Vatican, en se tournant vers les vingt siècles du passé de l'Église de la Loi nouvelle, de signaler quelques moments critiques, quelques tournants particulièrement décisifs de son histoire, de réussir à former un jugement théologique sur le sens, par exemple, de son passage du monde juif au monde grec, sur l'importance de la période patristique, sur le temps de la chrétienté sacrale, sur la nature de l'Islam, sur le drame des grandes dissidences, sur l'expansion missionnaire de l'âge baroque, sur ce que Bergson étudiant les rapports de la mécanique et de la mystique appelait la loi de dichotomie et la loi de double frénésie, sur la signification de l'athéisme contemporain, etc.

« Il serait possible en outre de dégager par induction quelques-unes des lois profondes qui régissent le comportement et le développement de l'Église. Ainsi la loi exigeant de l'Église pérégrinante, Corps mystique, *une conformité de vie jamais atteinte, asymptotique*, avec sa Tête, le Christ pérégrinant des Évangiles. (...) Ainsi encore *la loi de tension eschatologique* qui, dans l'Église-Corps, comme dans le Christ-Tête, ne peut annoncer la gloire – la gloire d'une Église *ressuscitée*, reflet de la gloire d'un Christ *ressuscité* –, qu'au travers de la souffrance et de la mort. (...) Ainsi encore *la loi de décantation* suivant laquelle, avec le temps, l'Église se dégage elle-même de ce qui l'entourait et qu'on confondait avec elle. (...) [Ou encore, une autre loi] très mystérieuse. On pourrait la nommer *la double loi contrastante de la sollicitude de notre Dieu sauveur*, qui d'une part tend à concentrer toujours plus visiblement les privilèges de son amour dans son Église, et qui d'autre part ne cesse de paraître en déborder les frontières visibles. (...) L'Église en apparence petit troupeau est en réalité peuple immense. »¹³

Ce premier complément constitue donc cette *théologie de l'histoire de l'Église* que Journet envisageait déjà – nous l'avons vu – en 1929 à la suite du P. Jacquin. Il se compose d'un ensemble d'études rédigées

12. EVI III, *Œuvres Complètes*, vol. IV, p. 1083.

13. *Ibid.*, p. 1083-1085. Cf. p. 947-948, n.447.

et publiées entre 1966 et 1970 et se développe selon les deux lignes indiquées dans le programme que nous venons de citer. Ces études sont réunies sous le titre emprunté à Journet : « L'avance de l'Église dans le temps ou la croissance du royaume pérégrinal ». Ce sont parmi les pages les plus originales et – oserions-nous dire – prophétiques. Le chapitre III, « L'Église aux tournants de l'histoire », quoique ne réalisant pas tout le programme entrevu par l'auteur, ouvre plein de voies¹⁴.

2. Le second complément concerne l'Église « dans sa phase terminale, où elle rejoindra le Christ ressuscité ». Dans l'introduction à l'esquisse d'une théologie ecclésiale de l'histoire du salut, de 1969, Journet écrivait : « Il resterait, ce serait un autre volume, à suivre l'Église jusqu'au terme de sa course, jusqu'au but suprême de son espérance, à la considérer non plus comme en pèlerinage ici-bas dans le temps, mais en sa consommation dans l'au-delà de notre temps historique. »¹⁵ Cette théologie des fins dernières, Journet songeait depuis longtemps à l'intégrer au traité de l'Église.

Excepté le chapitre sur le purgatoire, qui est de 1932, cette partie se compose essentiellement d'études des années 1944-1945, par conséquent contemporaines de la rédaction de ce qui formera le tome II, voire postérieures, et révisées encore par l'auteur en 1969-1970.

On pourra compléter ce simple canevas par les introductions précises et précieuses des éditeurs. Il suffira ici à faire comprendre que si *L'Église du Verbe incarné* a été l'œuvre de toute une vie de théologien, un chantier jamais clos, ce volume V révèle qu'elle n'était cependant pas un rêve indécis, incertain, inachevé parce qu'inachevable. Inachevée, *L'Église du Verbe incarné* le demeure inévitablement, comme le demeurent les choses humaines qui comptent pour de bon. Elle sera toujours ouverte sur les profondeurs infinies de son objet, débordée par le mystère. Mais elle ne reste pas avec des pans entiers laissés vides.

La nouveauté de ce volume V est de donner à lire dans la forme de *L'Église du Verbe incarné* des textes jusque-là dispersés. Dispersés pour le lecteur, ils ne l'étaient pas dans la conception de leur auteur, ils vivaient d'une unité qui ne serait cependant perceptible que lorsqu'elle pourrait apparaître dans la forme organisée du grand traité. Grâce à l'édition de *L'Église du Verbe incarné* ainsi complétée, c'est cette intuition

14. Relisant les études qui le composent, pour la première fois réunies, dans les jours où le pape Jean-Paul II se rendait au mur des lamentations à Jérusalem, et à Yad Vashem, qui n'aurait songé à la justesse de l'intuition dont elles émanent, et à d'autres chapitres encore à écrire, dans la même lumière d'un jugement théologique sur l'histoire de l'Église ?

15. *EVI III, Œuvres Complètes*, vol. IV, p. 8.

originelle, vivante, unifiante, que nous pouvons en quelque manière toucher, – qui était celle du théologien, et dont la grandiose et puissante architecture des cinq volumes aujourd'hui publiés n'est que le déploiement discursif, constamment animé, secrètement nourri par cette intuition elle-même, qui a germé au creux d'une expérience contemplative du mystère. Aussi faut-il lire chaque partie dans la résonance de tout l'ensemble. Et si jusqu'à présent il manquait des cordes à l'instrument, il nous est possible désormais, grâce aux compléments du volume V, de mieux entendre ces résonances essentielles à l'intelligence de la foi¹⁶.

* * *

L'inachèvement de la publication du traité par l'auteur et les contingences de l'édition présente ont conduit à regrouper dans un même volume deux ensembles distincts, composés à des dates éloignées les unes des autres, l'un appartenant à l'essai de théologie spéculative selon les quatre causes, l'autre relevant de la théologie historique. Cela aurait pu faire de ce volume un appendice au contenu disparate. Ce que nous venons de rappeler de l'unité organique de l'œuvre en son ensemble apporte une première réponse générale. Mais ce n'est pas suffisant. Il n'est pas sans signification, en effet, d'avoir, rapprochées l'une de l'autre dans le même volume, la méditation de Journet sur la sainteté de l'Église, sur sa cause finale, – par conséquent « celle qui nous fournira la suprême raison explicative de sa fondation par le Christ et de sa nature »¹⁷ –, et la profondeur de son regard théologique sur l'histoire de l'Église. Le livre sur la sainteté est comme à la charnière entre le traité de théologie spéculative et la théologie historique. Par une sorte de nécessité objective, il s'ouvre sur ce que Journet appelle « les destinées du Royaume de Dieu ».

« Deux amours ont bâti deux Cités... »¹⁸ Ces deux Cités se définissent en fonction des fins dernières : l'amour ou le mépris de Dieu. La Cité de Dieu est bâtie par l'amour de Dieu (« jusqu'au mépris de soi », au sens où l'Évangile parle de « perdre » sa vie). Sa vie, c'est ultimement la charité, en tant qu'elle est dans le Corps de l'Église l'épanchement de la grâce et de la charité qui sont dans le Christ-Tête, à travers le culte sacramentel de la Loi nouvelle et dans la lumière du

16. Il faut dire toute notre gratitude pour le travail d'édition dû à René et Dominique Mougel. Non seulement la clarté des introductions permet de s'orienter dans cette architecture immense, d'en découvrir tout ensemble la puissance, la délicatesse et la beauté, mais il n'aurait pas été possible, par le seul travail d'archives, de donner vie au plan qui ordonne les textes ici publiés, sans retrouver de l'intérieur l'intuition vive qui l'anime.

17. *Œuvres Complètes*, vol. V, p. 9.

18. Cf. Saint AUGUSTIN, *De civitate Dei*, livre XIV, ch. XXVIII.

message évangélique annoncé par les apôtres : la « charité sacramentelle et orientée ». Elle est non seulement réalisée dans l'histoire, mais réalisée selon les conditions concrètes et variables de l'histoire.

« Dès le jour de Pentecôte, l'Église possède en elle toutes les puissances primordiales et toutes les vertus qu'elle est appelée à exercer ultérieurement au cours des temps ; bien plus, elle commence aussitôt d'exercer actuellement ces puissances et ces vertus, en sorte qu'elle existe non point comme un organisme encore engourdi, destiné à s'éveiller plus tard à la vie, mais comme un être déployant tout de suite ses énergies profondes et accomplissant les actes essentiels de sa vie. Nous avons la promesse divine qu'il en sera toujours ainsi et que, tant que durera le monde, les portes de l'Enfer ne parviendront pas à la surmonter et à l'immobiliser. Toujours les actes primordiaux des puissances d'ordre et de juridiction seront accomplis : le sacrifice de la Croix sera perpétué dans le mystère de la messe, les sacrements seront conférés, le dépôt révélé sera conservé et expliqué. Toujours aussi les vertus surnaturelles, théologiques et morales, enracinées dans le cœur des fidèles, donneront leurs fleurs et leurs fruits. La vie *substantielle* de l'Église sera donc toujours actuellement réalisée dans l'histoire. »¹⁹

Mais aussitôt, Journet insiste sur un autre fait, « secondaire mais non moins évident, à savoir que la vie substantielle de l'Église ne nous est point donnée sous les traits d'une pure essence qui serait affranchie du mouvement de l'histoire. Au contraire, elle se présente comme nécessairement engagée dans les conditions concrètes de lieu et de temps qui, en raison de leur fragilité, ne peuvent lui offrir que des abris accidentels, précaires, indéfiniment modifiables. D'où l'obligation de reconnaître, avec la notion de vie substantielle permanente de l'Église, la notion corrélatrice de différents *temps*, de différents *états* accidentels, que l'Église traverse successivement. »²⁰

C'est donc la considération de la vie substantielle de l'Église, de sa charité qui est son âme, principe de son être, de son unité et de sa sainteté immanente²¹, qui demande de soi à se déployer en une théologie historique, – parce que « la vie substantielle de l'Église ne nous est point donnée sous les traits d'une pure essence affranchie du mouvement de l'histoire ». Et c'est la sainteté de l'Église, sa charité, qui provoque et introduit en elle, au temps de son pèlerinage et de sa

19. *Œuvres Complètes*, vol. V, p. 465, repris dans la section sur « Les avances de l'Église dans le temps », p.547-548.

20. *Ibid.*, p. 465, repris p. 548, où l'auteur pousse plus loin ses analyses et dégage d'autres conséquences du point de vue d'une théologie de l'histoire de l'Église.

21. Sur l'âme de l'Église, à la fois cause formelle et cause finale, principe à la fois de son unité et de sa sainteté, et sur les conséquences de cette coïncidence pour l'organisation du traité, voir l'*Introduction*, vol. V, p. 9-11, et la note 6 de l'éditeur.

croissance, les « tensions » et les « lois » que le théologien dégage en des pages de grande lumière²².

Pour édifier ce troisième livre sur la sainteté de l'Église tel qu'il le conçoit à la fin de sa vie, Journet notera en 1969 qu'« il faudrait s'aider ici moins de la méthode spéculative que de l'histoire, – distinguer dans l'histoire du monde chrétien, ce qui est en propre l'histoire de l'Épouse du Christ (...), – et voir ainsi se vérifier l'une des plus émouvantes définitions de l'Église : l'Église, c'est l'Évangile qui continue »²³.

* * *

À travers la théologie de l'histoire du salut, ce qui s'affirme, c'est la thèse fondamentale, d'une portée considérable, selon laquelle l'Église est coextensive à l'histoire du salut, *substantiellement et numériquement une* à travers les divers régimes historiques qu'elle parcourt successivement et qui la différencient profondément, – parce qu'elle est l'humanité rachetée et rassemblée par un unique principe, la grâce du Christ, d'abord attendu, puis effectivement venu.

Mais « une théologie de l'histoire du salut demande par nature à s'achever sur une *théologie des Fins dernières*, jointes ou manquées. »²⁴

Ce qui, à travers cet achèvement, va s'affirmer, c'est, par-delà la différence des états et des conditions, *l'identité profonde, la continuité substantielle*, entre l'Église glorieuse et l'Église pérégrinante.

« C'est le ciel qui est pleinement l'état de terme, la patrie. L'Église y apparaîtra dans sa consommation. Ce sera toujours la même Église, dont l'identité profonde n'aura point péri ; mais, en venant à l'état parfait, elle aura vu changer son mode d'exister. De même qu'un organisme où la vie se développe peut modifier complètement la manière dont il respire ou se nourrit sans perdre néanmoins sa continuité substantielle, ainsi l'Église, en passant à l'état glorieux, pourra, sans perdre sa continuité substantielle, voir disparaître des organes et des fonctions absolument essentiels à son état d'Église militante. Au terme de cette dernière transformation, l'Église sera vraiment parvenue à l'âge mûr de la plénitude du Christ, achèvement parfait du Christ, corps glorieux du Christ glorieux. »²⁵

« L'Église de l'exil et l'Église de la patrie ne sont pas, en vérité, deux Églises. Il n'y a qu'une seule Église, gardant ici et là son identité substantielle. C'est elle qui est l'Épouse de l'Agneau. Mais elle connaît

22. *Œuvres Complètes*, vol. V, p.523-610.

23. *EVI III, Œuvres Complètes*, vol. IV, p. 6.

24. Cf. *Œuvres Complètes*, vol. V, p. 811-812.

25. *Ibid.*, p. 879.

plusieurs états. Quant à la partie d'elle-même qui sort constamment de l'exil de la terre et du purgatoire pour entrer dans la patrie du ciel, elle pénètre plus avant dans l'intimité divine. On peut dire, en conséquence, qu'elle passe des fiançailles aux épousailles. Elle mérite alors d'une manière plus stricte et plus parfaite, le beau nom d'Épouse de l'Agneau. »²⁶

On trouvera dans ce chapitre sur « l'Église glorieuse » la raison dernière pour laquelle le théologien refusait, dans les tomes antérieurs de son traité, de dissocier (et encore plus d'opposer) Église et Royaume, mais affirmait au contraire leur identité, non sans distinguer plusieurs *états* de cette unique réalité²⁷ et insister fortement sur le fait que l'Église qui chemine ici-bas vers la Patrie est le Royaume, mais le Royaume à l'état pérégrinal et crucifié, le Royaume marqué par les diverses « tensions » analysées dans le chapitre II de la section sur « l'avance de l'Église dans le temps ». « Il y aurait erreur à voiler la phase pérégrinante de l'Église en anticipant sur son éclat futur, à sembler oublier que le temps d'épreuve doit précéder le temps de triomphe, que l'Église doit être “province de la croix du Christ” avant d'être “province de la gloire du Christ”. (...) On n'insistera jamais trop sur la puissance *sanctificatrice* de la grâce de Pentecôte ; mais ce n'est qu'à la fin du temps qu'elle déploiera ses effets *transfigureurs*. »²⁸ Ceci aura pour conséquence que l'Église (ou le Royaume) de l'au-delà du temps ne sera pas seulement une Église glorieuse, mais une Église *ressuscitée* – Journet insiste beaucoup sur cette vérité –, c'est-à-dire une Église qui, dans la gloire, gardera pour l'éternité les traces de son pèlerinage dans le temps, comme le Christ dans la gloire est le Christ ressuscité, portant éternellement dans sa chair les plaies de sa passion, qui désormais resplendissent comme des étoiles.

Dès qu'on a compris que l'amour est au cœur de l'Église, qu'il entre dans sa définition, alors il n'y a plus moyen de séparer l'Église et le Royaume, l'Église cheminant dans les ombres de l'histoire et l'Église dans la Patrie. Ici et là, c'est le même amour, et par conséquent la même Cité.

26. *Ibid.*, p. 912-913.

27. La Constitution *Lumen Gentium* le redira : « Le Christ, pour accomplir la volonté du Père, inaugure le royaume des cieux sur la terre (...). L'Église, qui est le royaume du Christ déjà présent en mystère (*Ecclesia, seu regnum Christi iam præsens in mysterio*), croît visiblement dans le monde par la puissance de Dieu. » n° 3. « L'Église (...) forme de ce royaume du Christ et de Dieu (qu'elle a pour mission d'annoncer et d'instaurer dans toutes les nations) *le germe et le commencement sur la terre* (*huius regni in terris germen et initium constituit*). » n° 5.

28. *Œuvres Complètes*, vol. V, p. 531.

La tâche du théologien sera de « montrer à la fois la continuité et la nouveauté de l'Église lorsqu'elle entre dans son état glorieux »²⁹. Il le fait en suivant les quatre lignes de causalité (l'échafaudage tient bon !). Mais c'est éminemment en étudiant la cause formelle de l'Église glorieuse, « la force intérieure qui l'anime et la rassemble », qui est « la vie spirituelle parvenue à son épanouissement suprême », qu'il touche à ce que lui-même va appeler « *la clef de voûte du traité de l'Église* »³⁰. Ce sera en montrant la perfection de l'unité produite dans l'Église par l'acte de la vision béatifique, qui « représente le point culminant de la vie spirituelle », « la forme éminente, la consommation de la grâce », et par l'acte de l'amour béatifique.

Charles Journet a ici conscience de tenir ce qui véritablement *achève et couronne* le traité de l'Église, ce qui porte l'intelligence théologique du mystère de l'Église à son point suprême. En témoigne cette confiance, si inhabituelle, qu'il faut citer tout entière :

« Comment se fait-il que cette doctrine de saint Thomas, formulée et approfondie par ses disciples dans le traité sur la vision divine, à la question douze de la première partie de la *Somme*, n'ait pas encore été transportée dans le traité de l'Église, qui, sans elle, reste nécessairement imparfait, inachevé, découronné ? Voici bien des années déjà, que cherchant la dernière signification, le suprême secret de la parole du Sauveur : “Je leur ai donné la gloire que tu m’as donnée, afin qu’ils soient un comme nous sommes un, moi en eux et toi en moi, afin qu’ils soient consommés dans l’unité” (Jean, XVII, 22), nous pensions l’avoir trouvé dans cette grande doctrine thomiste suivant laquelle l’essence divine, que le Père donne *entitativement* au Fils unique, est elle-même donnée *spirituellement* aux anges et aux élus, en sorte que, par elle, ils sont un entre eux infiniment dans l’ordre spirituel, comme le Père et le Fils sont un entre eux infiniment dans l’ordre entitatif, le Verbe fait chair étant le pont par lequel on descend de l’identité entitative infinie du Père et du Fils à l’identité spirituelle infinie de Dieu et des bienheureux. Mais on vient de voir que des théologiens, comme Gonet, avaient déjà signalé la doctrine thomiste de la vision comme la seule capable de livrer le dernier fond de la prière sacerdotale de Jésus pour l’unité de son Église glorieuse, et qu’il n’y a plus qu’à donner désormais, à cette doctrine sublime, la place à laquelle elle a droit dans la théologie du traité de l’Église, c’est-à-dire la place la plus haute. »³¹

29. *Ibid.*, p. 879.

30. *Ibid.*, p. 942.

31. *Ibid.*, p. 938-939.

La joie et l'émerveillement qui percent au travers de ces lignes, le silence de l'amour sur quoi, elles s'ouvrent, le lecteur en recevra quelque chose, à sa mesure. Il *verra*, ne fût-ce que dans un éclair, que le traité de l'Église *doit* s'achever dans celui des fins dernières ; que les trois tomes de *L'Église du Verbe incarné*, si beaux, si grands soient-ils, demeurent tronqués, « découronnés », sans cet achèvement. Aussi comprend-on pleinement que ce volume V est tout autre chose qu'un volume d'annexes ou d'esquisses : il s'achève (dans une rédaction qui est déjà œuvre de maturité, ce que saint Thomas n'avait pu faire dans la *Somme*) par la fin véritable et normale du traité tout entier, par un accomplissement dont la lumière rejaillit sur tout l'ensemble de l'œuvre, qui ne révélera pas toute sa profondeur (et toute la profondeur de la vision de son auteur) sans cette lumière ultime.

Fr. Michel CAGIN

La tâche d'une théologie de l'histoire concernant le troisième âge du monde

Ces pages sont détachées du volume V des Œuvres Complètes de Charles Journet, qui vient de paraître. Nous remercions les Éditions Saint-Augustin de nous autoriser à les reproduire comme une introduction au volume que Michel Cagin a présenté par ailleurs dans l'article précédent. Ce chapitre était demeuré inédit avant d'être intégré aux « Compléments et inédits » de L'Église du Verbe incarné (pp. 513 ss).

Préparée pendant l'âge de l'attente du Christ, établie en son acte achevé durant l'âge de la présence visible du Christ parmi nous, l'Église pérégrinante est manifestée lors de la venue sur elle de l'Esprit saint, et entre à ce moment dans son troisième âge définitif, que saint Pierre appelle « les derniers jours » (Act., II, 17), « la fin des temps » (I Pierre, I, 20). L'Esprit saint s'empare alors de l'Église, un peu, toutes proportions gardées, comme le Verbe s'est emparé de l'humanité du Christ. Il est sa personnalité extrinsèque efficiente. Il la régit par une providence spéciale. Il la meut, la vivifie, la remplit. Il lui communique dès Pentecôte l'élan incoercible qui la portera jusqu'à la rencontre de la venue du Christ en gloire et l'introduira dans l'éternité.

1. Le pourquoi d'un troisième âge

Quelle est la signification de ce troisième âge de l'Église ? Pourquoi le Royaume messianique, attendu pendant de si longs siècles, ne survient-il pas tout d'un coup et tout ensemble ? Pourquoi le Baptiste, envoyé pour annoncer l'imminence des justices divines, semble-t-il désavoué devant ses disciples par les temporisations et les bénignités de Jésus (Mt., XI, 2) ? Pourquoi, aux disciples qui l'interrogent sur l'avenir, Jésus répond-il en séparant l'heure de la ruine de Jérusalem de celle de la fin du monde ? Bref, pourquoi le Messie devait-il venir en deux fois, une première fois pour mourir, une seconde fois pour juger le monde ?

À ces problèmes, que les anciens posaient en demandant si l'Incarnation n'aurait pas dû être différée jusqu'à la fin du monde¹, la

1. « Utrum Incarnatio differri debuerit usque ad finem mundi ? » S. THOMAS, III, qu. 1, a. 6.

théologie de l'histoire du salut peut, nous l'avons vu, apporter une réponse². Nous avons rappelé aussi combien la question même de la possibilité de la manifestation du royaume de Dieu dans l'histoire restait au cœur des préoccupations de l'herméneutique contemporaine³.

2. *Histoire religieuse et théologie de l'histoire*

Mais, et c'est ce qu'il nous faut maintenant essayer de préciser, quelle sera la tâche de la théologie de l'histoire du salut quand elle se penchera sur le mystère de ce dernier âge du monde auquel nous appartenons tous, et qui va de la première à la seconde et suprême venue du Christ?

1. Elle ne se confond pas avec les travaux qui ont pour objet ce qu'on range soit sous le titre d'Histoire de l'Église, soit sous le titre d'Histoire des religions. Sans doute, elle ne saurait se constituer indépendamment de ces disciplines historiques. Elle demande à utiliser au maximum leurs données et leurs découvertes. Plus elles seront élaborées, mieux elles pourront aider sa mise en œuvre, susciter ses réflexions, favoriser ses progrès. Mais elle se situe sur un autre plan, et son but est distinct du leur.

2. Entre ces disciplines et la théologie de l'histoire du salut, la distinction à introduire est analogue pourrait-on dire à celle qui sépare l'un de l'autre l'historien et le philosophe de l'histoire. Le premier s'élèvera de l'histoire purement événementielle ou de simple épingle des faits – qui n'est qu'une technique préparatoire et indispensable – jusque vers l'histoire véritable, s'intégrant dans un système vrai et équilibré de valeurs humaines, morales et culturelles, bref jusque vers une histoire philosophiquement orientée; le second ne retiendra, de cette histoire réelle et intégralement prise, que celles des données qui pourront en être abstraites inductivement et vérifiées sur son propre plan, c'est-à-dire philosophiquement; mais ni l'un ni l'autre ne se rejoindront, la lumière qui éclaire leurs démarches respectives n'étant pas de même nature⁴. Il en va pareillement de l'historien des religions et du théologien de l'histoire du salut; même lorsqu'ils étudient les

2. Cf. « Le temps de la venue du Christ », dans *Nova et Vetera*, 1962, pp. 209-210 [texte intégré en 1969 dans le t. III de *L'Église du Verbe incarné*, ch. III, section II, début; dans la présente édition: vol. IV, pp. 818-842].

3. « Suprêmes options eschatologiques »; à paraître dans *Revue Thomiste*, 1965, p. 378 [dans le t. III de *L'Église du Verbe incarné*, ces pages constituent l'*Excursus* V; dans la présente édition: vol. IV, pp. 1003-1023].

4. Jacques MARITAIN, *Pour une philosophie de l'histoire*, Paris, Seuil, 1959, pp. 23 et 173-177 [O.C., vol. X, pp. 620 et 751-755].

religions actuellement existantes, leurs préoccupations sont d'ordres différents.

3. À un premier ordre appartiennent les disciplines concernant : 1° l'histoire de l'Église ou histoire du christianisme – ses origines au début de notre ère – sa suite jusqu'à nos jours – ses déchirures et leur survivance au cours des siècles ; 2° l'histoire des religions non chrétiennes aujourd'hui pratiquées, dont les unes se réclament de la foi d'Abraham et dont les autres sont étrangères à la perspective biblique.

Ces formations religieuses sont alors considérées comme des entités indépendantes, autonomes. L'étude de leurs emprunts réciproques, de leurs influences mutuelles, n'est sans doute pas négligée. Mais elle ne s'aventure pas au-delà de certaines frontières. Elle est incapable de dire, par exemple, si la religion de l'Israël d'aujourd'hui est substantiellement identique à celle de l'Ancien Testament ; si l'hindouisme d'aujourd'hui relève ou cesse de relever de l'économie de la Loi de nature.

En outre, cette étude étant une histoire, appartient par nature au genre narratif, et de ce fait relève immédiatement du domaine spéculatif et théorique. Elle se limite au passé. Elle n'a point à anticiper sur ce qui sera. Ni à recourir aux lumières prophétiques, s'il en est, capables de manifester quel peut être le sens de l'histoire et de dévoiler les choses à venir⁵.

4. La théologie de l'histoire de la rédemption du monde, – qui n'est autre à nos yeux que la théologie de l'histoire de l'Église, – prend ses lumières de plus haut. Nous l'avons considérée sous les économies de la loi de nature et de la loi mosaïque, puis à l'âge de la présence du Christ, et maintenant nous nous demandons quelle peut être sa tâche à l'âge de l'Esprit saint. C'est l'âge où s'exerce sur l'Église, parvenue aux derniers temps de son pèlerinage, la seigneurie du Christ ressuscité et caché dans sa gloire. Il la couvre de sa puissance, il la visite dans le secret, il lui envoie son Esprit saint pour exciter en elle les désirs, raviver en son cœur les appels brûlants de l'apôtre : « *Maranatha* ! O notre Seigneur, viens ! » (I Cor., XVI, 22), la préparer à la rencontre des noces éternelles. On voit combien une telle théologie de l'histoire sera ici débordée par le mystère, et la part d'impossibilité qui limitera toujours

5. C'est une *histoire*, une histoire intégralement prise, avec les considérations qu'elle comporte, non une philosophie ou une théologie de l'histoire, que Bossuet veut écrire soit dans son *Discours sur l'histoire universelle*, soit dans son *Histoire des variations*. C'est une *théologie de l'histoire* au contraire, que saint Augustin entend présenter dans les douze derniers livres de sa *Cité de Dieu*.

ses entreprises. Elle ne pourra que circonscrire du dehors une nuit où seule osera pénétrer la foi contemplative et amoureuse. Au prix de ces silences, tout ce qu'elle pourra dire apparaîtra comme dérisoire.

3. *Le champ d'une théologie de l'histoire de l'économie présente*

Mais ce qu'elle peut connaître dépasse cependant de beaucoup les données de l'histoire des religions. Elle sait que les économies jadis normales de la loi de nature et de la loi mosaïque sont abrogées et que, même lorsqu'il leur semble que rien n'est changé dans leur condition, tous les peuples sont passés maintenant sous l'économie de la loi nouvelle; que les grâces sans lesquelles nul ne peut être sauvé leur sont offertes désormais par voie non plus d'anticipation mais de dérivation de la Passion du Christ; que dans la mesure où ces grâces sont accueillies par eux dans le secret de leurs cœurs elles peuvent les constituer initialement, spirituellement, invisiblement, au sein même de leurs communautés religieuses visibles, membres du Christ et de son unique visible Église; que l'aire où cette unique visible Église existe en acte parfait et achevé se prolonge dans une aire comme indéfinie où elle existe en acte inchoatif, imparfait, entravé; que cette unique Église et cité de Dieu est encore présente, mais alors en creux et en négatif, là même où ses lumières sont expressément rejetées, et où s'arment contre elle les forces antagonistes de la cité du mal.

4. *La ligne de vie de l'Église*

À la différence des disciplines simplement historiques, la théologie de l'histoire pourra recourir à la lumière des prophéties néotestamentaires concernant l'avenir de l'Église. Elle tiendra compte par exemple de ce que saint Paul nous annonce des destinées d'Israël, ou encore de l'apostasie des masses lors des attaques suprêmes de l'Adversaire. Plus profondément, c'est le sens même de l'histoire de l'Église, Cité de Dieu, Corps mystique du Christ, – et par surcroît le sens de l'histoire de ce monde où l'Église est apparue, – que nous livrent les prophéties. Dans leur manière de considérer les temps de l'Église, les médiévaux, nous verrons pourquoi, ont parfois parlé de sa jeunesse, de sa plénitude, de sa vieillesse; en réalité, la ligne de vie de l'Église n'est pas celle d'une courbe en forme de cloche qui s'élève pour retomber. Avec pénétration saint Augustin écrivait: « *Voici, Seigneur, que vous avez placé nos jours dans le vieillissement. Ils vieillissent en vérité, mais moi je veux des jours nouveaux, des jours nouveaux ne vieillissant jamais. Afin de dire avec l'apôtre: Les choses anciennes sont passées, voici que toutes choses sont nouvelles, II Cor., v, 17. Voyez, en nous c'est Adam qui vieillit et le Christ qui s'innove: Videte veterascentem*

Adam, et innovari Christum in nobis »⁶. L'Église qui commence au soir de la chute, monte vers le Christ centre du temps, qui la forme de ses mains. Elle s'épanche à partir de lui sur le monde. Les vicissitudes de son histoire nous la montreront tantôt dilatée par tous les peuples, tantôt resserrée par les persécutions, comme aux premiers siècles chrétiens, ou comme aux jours où « par suite de l'iniquité croissante, l'amour se refroidira chez le grand nombre » (Mt., xxiv, 12) et où le Fils de l'homme devra chercher la foi sur la terre (Luc, xviii, 8). Mais tant que dure son pèlerinage, quelque chose des richesses inépuisables et insoupçonnées du Christ continue, au contact des événements, de se déverser en elle. Elle s'approche de sa plénitude non seulement numérique mais qualitative, et de ce terme où, selon l'apôtre, elle pourra enfin « constituer cet Homme parfait, dans la force de l'âge, qui réalise la plénitude du Christ » (Éphés., iv, 13).

Alors viendra l'instant de son passage à l'éternité. Comme l'arbre qu'on arrache et qui entraîne en même temps la motte de terre où sont prises ses racines, elle tirera avec elle dans sa transfiguration tout ce qui se trouvera digne d'être assumé de cet univers-ci de la nature, de la culture, des royaumes de ce monde, dont la loi restait jusqu'alors essentiellement distincte de la sienne, mais qui gémissait lui aussi « avec l'espérance d'être libéré de la servitude de la corruption pour entrer dans la liberté de la gloire des enfants de Dieu » (Rom., viii, 21). Entourée du cosmos irradié, ayant soumis toutes choses à elle, l'Église, pareille à la Femme vêtue de soleil et couronnée d'étoiles, sera dans tous ses membres, et toutes les parties de ses membres, soumise à son Chef, le Christ, Fils de l'homme et Fils de Dieu. « Et quand toutes choses lui auront été soumises, alors le Fils lui-même se soumettra à Celui qui lui a tout soumis, afin que Dieu soit tout en tous » (I Cor., xv, 28).

5. À quel plan s'arrêter ?

Il n'est question ici que de planter quelques jalons, plus modestement que d'indiquer quelques traits, de proposer quelques aperçus partiels, disparates, qui pourront être corrigés, réinterprétés, indéfiniment complétés surtout, et dont le principal intérêt serait à nos yeux de suggérer, de susciter des réflexions plus pénétrantes, qui se trouveraient de ce seul fait organiquement coordonnées.

Essayer de dire quelque chose sur la théologie d'une histoire si mystérieuse, en train de se dérouler, inachevée, dans laquelle nous sommes

6. *Enarr. in Ps. XXXVIII*, n° 9, cf. Henri Irénée MARROU, *L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin*, Montréal – Paris, Vrin, 1950, p. 72.

proprement immergés sans même savoir à quel point de son parcours nous situer – est-ce vers la fin, ou au milieu, ou serions-nous peut-être, selon le mot de François Mauriac, « les premiers chrétiens » ? – pourrait paraître une tentative téméraire, – n'est-ce pas d'ailleurs le cas de toute grande théologie : Trinité, Incarnation, Présence réelle eucharistique, – si la provocation ne nous venait de l'Écriture elle-même, si le génie et la foi d'un saint Augustin n'avait commencé de nous frayer la voie, et si nous ne savions, avec saint Thomas citant Aristote, « que la moindre part que nous puissions obtenir dans la connaissance des choses les plus hautes, est plus désirable que la connaissance la plus certaine des choses de moindre importance »⁷.

À quel plan s'arrêter ? On pourrait semble-t-il orienter la réflexion sur trois voies sans doute distinctes, mais finalement complémentaires :

1. La première retiendrait quelques traits capables de caractériser les avances de l'Église dans le temps.

2. La deuxième s'attacherait plutôt à étudier les oppositions rencontrées par l'Église dans cette marche en avant.

3. La dernière considérerait ce qu'on a appelé « le mystère du monde »⁸ dans son rapport à l'Église.

On retrouve dans cette division les trois cités dont nous avons souvent parlé : la cité de Dieu et la cité du mal ; et entre ces deux cités transcendantes ordonnées immédiatement aux fins suprêmes désirées ou refusées, la cité humaine, sollicitée par l'une et par l'autre.

La conclusion ramènerait l'attention sur le caractère eschatologique de l'Église présente et sa marche vers l'Église du ciel.

Ces considérations devraient être dominées par la préoccupation de manifester les tensions auxquelles l'Église reste soumise au cours de son pèlerinage⁹.

Charles JOURNET
31 décembre 1964.

7. S. THOMAS, I, qu. 1, a. 5, ad 1.

8. Jacques MARITAIN, « Dieu et le mystère du monde », dans *Pour une philosophie de l'histoire*, Paris, Seuil, 1959, pp. 129-171 [O.C., vol. X, pp. 711-750].

9. [Note de l'éditeur. Rappelons que ce chapitre est demeuré inédit. Du plan esquissé ici on retiendra les thèmes principaux qu'il indique et qui seront traités dans les chapitres suivants selon une ordonnance quelque peu différente dans les développements.]

Pour une éthique du regard dans la communication virtuelle

II. Principes de responsabilité

En clôture d'un précédent article,¹ nous avons essayé de poser le problème éthique de la communication, à partir des caractéristique de son outil central, l'écran : ce qui suggérerait de reconnaître dans la tentation de la « curiosité », la tentation typique d'une culture de la visibilité : curiosité en tant que recherche du pouvoir sur autrui et du plaisir d'une fruition sensible, « concupiscence des yeux » qui pousse le regard à pénétrer les secrets des existences : « *concupiscentia oculorum reddit homines curiosos* ».

Cette approche permet de poser la question morale concernant la communication visuelle, en des termes moins simplistes que ceux en lesquels elle est souvent posée : il ne s'agit pas en effet de se demander purement et simplement comment « faire une bonne communication », mais plutôt de percevoir la complexité du phénomène, la pluralité de ses acteurs et par conséquent le partage des responsabilités. Il n'y a pas uniquement les communicateurs, les journalistes du visuel : il y a des êtres qui sont à l'origine des images, il y a les créateurs d'images, les diffuseurs, les spectateurs ou consommateurs finaux : chacun de ces acteurs a sa « curiosité », et à chacune de ces catégories doivent donc correspondre une tâche et une responsabilité spécifiques.

Comment se définissent ces différents acteurs ? quel principe préside à l'action de chacun ? quels droits et devoirs en découlent ? quelles vertus, enfin, peut-on évoquer, qui aideraient à régler leurs actions « en équité et en justice » ?

Nous réservons à une prochaine étude le sujet des vertus, ou de l'éducation, du regard, et nous essaierons maintenant de définir les différents acteurs concernés.

On pourrait proposer d'identifier quatre acteurs (leurs opérations pouvant toutefois se chevaucher) : le *modèle* (c'est-à-dire la « res », la chose, la personne, l'événement qui est à l'origine de l'image), le *témoin oculaire* (dont le regard accueille et crée l'image), le *diffuseur* (le communicateur au sens strict), le *consommateur* ou *spectateur* (qui est le destinataire finale de la communication).

À l'opération de chacun de ces acteurs nous proposons d'attribuer un principe, une qualité spécifique, que nous appellerons respectivement :

1. Ernesto ROSSI DI MONTELERA, « Pour une éthique du regard. Les images de l'écran », *Nova et Vetera* 2005/3.

le principe de l'*icône*, le principe de la *présence*, le principe de la *dispersion*, le principe de l'*approfondissement*.

1) *Le modèle et l'icône*

« Illud autem ad cuius similitudinem aliquid procedit proprie dicitur *exemplar* » : une chose (un être, un fait...) dont une autre chose procède selon la similitude, est désignée par le nom de *modèle*.²

Il ne faudra surtout pas confondre *modèle* et *exemple* : ce dernier vocable désigne avant tout l'illustration d'une règle ou d'une affirmation, comme dans nos livres scolaires ; il peut également illustrer une règle morale, un comportement souhaité, mais dans ce cas il faut se garder de l'ambiguïté inhérente à l'expression « donner l'exemple », car elle a tendance à glisser subrepticement vers la variante « se donner en exemple ».

Mais s'il est présomptueux de se donner en exemple, il est par contre de la nature même de l'être, qu'il soit vivant ou pas, de constituer un modèle : cela découle effectivement de la participation analogique à l'être, selon le don reçu par tout être créé. Il n'est aucun être créé, qui ne puisse et même ne doive, à son propre niveau, engendrer une image : « La similitude est une caractéristique de l'être créé comme tel »³, ce qui se comprend d'abord au sens de participation au modèle suprême qui est Dieu, à l'être de qui toute créature participe analogiquement : toute créature est, à son niveau, une image du Créateur.

Mais du fait que toutes les créatures participent de la bonté du Créateur découle également leur capacité d'engendrer de nouvelles similitudes, c'est-à-dire de se faire elles aussi modèles pour d'autres images. Nous avons vu dans l'article précédent déjà cité, que l'image n'est pas seulement un signe qui renvoie à un modèle, mais en tant qu'elle est le fruit d'un engendrement elle acquiert une réalité à elle et peut donc à son tour se faire modèle pour d'autres images : « Même avant d'en venir au thème spécifiquement théologique de l'homme comme image de Dieu, il est déjà vrai de dire au plan naturel que la créature ressemble à Dieu en un double sens : non seulement "elle est bonne comme Dieu lui-même est bon", mais encore "elle meut une autre créature vers la bonté comme Dieu lui-même est cause de la bonté dans les êtres". »⁴ Plus qu'un simple exemple explicatif, le modèle est une *cause exemplaire*.

2. *Summa Th.*, I, 35, 1, ad 1.

3. Georges COTTIER OP, *Le désir de Dieu*, Parole et Silence, 2002, p. 210.

4. Jean-Pierre TORRELL O.P., *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, Paris-Fribourg, 1996, p. 311-312 (qui renvoie à *Summa Th.* I, 103, 4). Cfr. *Summa Th.*, I, 20, 2, resp. : « Deus omnia existentia amat. Nam omnia existentia, in quantum sunt, bona sunt : ipsum enim esse cuiuslibet rei quoddam bonum est, et similiter quaelibet perfectio ipsius. » III, 1, 1, resp. : « Pertinet autem ad rationem boni ut se aliis communicet »

Cette aspiration universelle des êtres à se communiquer par images semble avoir été atteinte à notre époque d'une sorte d'hystérie, comme un appel désespéré adressé à des regards distraits ou dégénérés : d'un côté on constate une montée du voyeurisme, surtout sur le Web, mais également dans le style de la communication commerciale, sur les écrans comme dans les rues ; et d'autre part on assiste aussi à une surprenante mode d'exhibitionnisme, qui n'est pas uniquement une manifestation de "libération", quand des hommes et des femmes s'offrent spontanément (?) à une sorte d'incarcération, et se livrent en spectacle à l'œil inquisiteur (le "Grand Frère") des caméras de télévision.

Un désir d'extimité, titrait un article de la revue *Zodiaque*⁵, à propos précisément des "Loft Stories", en opposant cette attitude exhibitionniste au besoin (et au mystère) de l'intimité : intimité qui n'est pas enfermement sur soi, car le besoin de se projeter à l'extérieur est un des besoins les plus profonds de l'être humain : « Cette aspiration est longtemps passée inaperçue bien qu'elle soit essentielle à l'être humain. Elle consiste dans le désir de communiquer certains éléments de son monde intérieur, mais pour mieux se les approprier en les intériorisant grâce aux échanges suscités avec les proches. L'expression du soi intime – que nous avons désigné sous le nom d'*extimité* – entre ainsi au service de la création d'une intimité plus riche. »⁶

L'effet d'interposition qui est le propre de l'écran semble avoir engendré la conviction que l'on peut tout regarder et tout montrer sans atteindre réellement la sphère privée de l'autre (qui ne peut donc pas s'en plaindre) ni exposer dangereusement la sienne : « on ne fait que regarder ! ». Il s'agit d'un jeu "virtuel" dans lequel l'objet du regard n'est plus considéré dans son identité réelle, il est devenu indifférent et donc non-différent. La non-considération de l'être réel, sa transformation en un objet reproductible à volonté, est à la source d'une attitude d'indifférence qui se manifeste également dans certains actes criminels effectués comme des jeux (lancer de pierre sur l'autoroute, incendie d'une boîte aux lettres...) et qui semble avoir une part très importante sinon même essentielle dans le jeu de la communication visuelle.

Par contraste, alors, on pourrait interpréter ces excès de « extimité » comme une sorte de cri désespéré des êtres humains qui ne se sentent plus regardés avec le regard révélateur du soi, qui est celui de l'amour dans toutes ses diverses manifestations. Et il est certain que rien n'est plus malheureux que le sort de ceux qui traversent l'existence totalement inaperçus, ceux que personne n'aura jamais regardés.

5. Serge TISSERON, *Un désir d'extimité*, La Revue *Zodiaque* n. 10, pp. 60-63.

6. Ibid., p. 62. L'article renvoie à un essai du même auteur, *L'intimité surexposée*, Ramsay, Paris, 2001 (rééd. Hachette Poche 2002).

Que des êtres humains rayonnent autour d'eux par la diffusion de leurs images, cela nous paraît finalement évident : qu'en est-il des animaux ou des êtres inanimés ? ne peuvent-ils pas, eux aussi, chacun à son niveau d'existence, être « diffusivum sui » ?

« La causalité divine, efficiente et finale, enveloppe toutes choses. C'est la considération de la causalité efficiente (...) et de la causalité finale, qu'elle présuppose, qui permet de reconnaître dans l'univers une image, une similitude ou plutôt un extraordinaire déploiement de similitudes de Dieu. Par là est soulignée l'importance de la doctrine de la participation dans la pensée de St. Thomas ». Doctrine de la participation à laquelle « celle de la similitude est connexe ».⁷

L'opération des créatures imite, chacune à son niveau, celle de l'être du créateur : il en va de même du rapport de l'art à la nature, quand on dit que l'art imite la nature : cette affirmation doit être comprise non dans le sens que l'art s'efforcerait de reproduire avec exactitude les êtres ou les objets qui sont produits par la nature, mais plutôt dans le sens qu'elle imite le processus créateur par lequel la nature porte des formes à l'existence.⁸ De même il faut comprendre la similitude des êtres créés avec le Créateur : « toutes les choses créées sont des images de Dieu, premier agent »⁹, de qui elles reçoivent la capacité, la nécessité même, d'être à leur tour la cause d'autres êtres : « les choses tendent naturellement à être assimilées à Dieu en étant causes d'autres choses. (...) On est ici dans l'ordre de l'opération. L'exercice de la causalité manifeste ainsi la générosité de l'être créé, image de la magnificence divine. »¹⁰

Si donc Dieu concède à ses créatures, grâce à la similitude participative dans l'être, la capacité de causer à leur tour la bonté dans le monde, « refuser aux êtres leur action propre serait donc porter atteinte à la bonté divine. »¹¹

Au fond, l'énergie qui habite (ou qui est) la matière n'est autre chose que la puissance de projeter autour de soi des informations sur la structure des êtres matériels, des « similitudes » de leurs structures : similitudes dont la course pourra être interrompue par quelque « écran », qui en permettra l'observation.

Il pourra s'agir d'un « écran » matériel, dont elles modifieront l'aspect, ou encore d'un « écran » animé et doué d'imagination, dont elles détermineront le comportement (le chien se dirigera vers le lièvre dont

7. Georges COTTIER OP, op. cit, p. 194. La référence est à la *Summa contra Gentiles*.

8. Ibid. p. 165.

9. Ibid. p. 193.

10. Ibid. p. 194.

11. SCG III 69, n.2446, cité par TORRELL, op. cit., p. 315.

il a perçu l'odeur, sensation qu'il met en rapport avec l'image mémorisée d'un autre lièvre précédemment rencontré); en rencontrant enfin l'"écran" spirituel de l'homme elles pourront même en nourrir la connaissance, la volonté, la parole. Toutes les choses sont ainsi habitées par un « désir d'extimité », d'extériorisation, de communication.

Il est donc évident que tout être humain est responsable de l'image qu'il transmet de lui-même, mais on peut également affirmer qu'il devient responsable, en tant que leur représentant, de tous les autres êtres créés, qui, eux, ne peuvent pas librement choisir les images qu'ils sont déterminés à produire: le *pouvoir de nomination* que le Créateur lui a demandé d'exercer, désigne sans doute cette *responsabilité de représentation*, le devoir de regarder et de se représenter le monde de façon adéquate et correspondante à vérité. Cela ne se réalise pas uniquement par la parole poétique, qui reste toutefois certainement la première et la plus fondamentale, car c'est elle qui contemple, qui voit et qui comprend la vie des choses et qui met cette compréhension au service de la parole philosophique: celle-ci resterait froide et finalement inadéquate, elle ne pourrait pas dire le *quoi* des choses, ce qu'elles sont, sans la familiarité aimante de la vision poétique des "phantasmata", des similitudes, qui dit le *qui* des choses, qui elles sont. De leur côté pratique, l'action économique, l'action écologique, l'action technique, sont aussi autant de représentations que l'homme élabore autour du *comment* des choses, lui permettent d'en affiner toujours plus profondément la connaissance et par là même de les conduire vers leur fin.¹²

Tout le problème, et l'aventure, du sujet-modèle consiste dans l'exigence de faire correspondre l'image irradiée avec sa consistance profonde, sa vérité, son mystère: il faut que l'image ne se réduise pas seulement à être l'occasion d'une expérience visuelle, il faut que son apparition éveille et conduise l'attention du regard à reconnaître en elle et par elle la présence d'un modèle et la vérité du modèle. Sans ce lien vital avec le modèle qui l'a engendrée, l'image serait livrée à un destin de non-sens, car contrairement à sa nature elle risquerait de rester un simple outil dans la main de quelque manipulateur, qui l'utiliserait pour ses propres visées, sans tenir compte de la finalité inscrite en elle: « Réduire l'image au visuel, c'est se tromper lourdement, car, à l'inverse de l'imagerie et du phantasme, l'image authentique reflète la réalité, c'est-à-dire l'être. Le mal, néant et vide par nature, se manifeste par l'illusion, le simulacre et l'idole qui constituent une imagerie

12. Le *quoi* des choses est à proprement parler matière de quête métaphysique, c'est elle qui par l'abstraction atteint l'essence universelle dans les choses. Mais les autres regards atteignent aussi, sous différents aspects, le réel, et le regard poétique, dans le domaine visuel, est probablement le plus décisif, car c'est lui qui, le premier, atteint « les multiples différences des choses », leur identité, le *qui* des êtres.

anti-iconique. Face à la prolifération actuelle d'images trafiquées, virtuelles, illusoire, images évidées et dénuées de force vitale, mais non de puissance souvent dévastatrice, le risque d'une dictature visuelle est à prendre au sérieux. »¹³

Le problème de la vérité de l'image concernerait alors essentiellement le capteur des images, ce "chasseur" d'images qu'est si souvent le reporter photographique ou le cameraman? Cela est certainement vrai dans tous les cas d'images volées, où la participation du "modèle" est involontaire, et où il est alors (hélas ! souvent) la victime d'une rencontre qui n'est autre chose qu'une violence.¹⁴

En réalité, le premier responsable (quand il est un participant volontaire du processus communicationnel) n'est autre que le "père" de l'image, le modèle qui l'engendre : sa motivation déterminera l'aspect visible de l'image en fonction du résultat qu'il se propose d'en obtenir, que ce soit un avantage politique ou commercial, un lien d'amitié ou de crainte et ainsi de suite.

L'alternative peut être définie comme le choix devant lequel se trouve le modèle, c'est-à-dire tout être conscient, entre une visée de pouvoir et de possession à exercer à son avantage par la manipulation de l'image, et une visée « iconique » par laquelle le modèle laisserait écouler à l'extérieur l'appel profond de son existence : il est évident que l'œil d'un grand photographe sera toujours le meilleur garant de la vérité de la rencontre et de la prépondérance de la visée "iconique" sur la tentation de manipulation. Il suffit de consulter deux ou trois albums de grands photographes pour se rendre compte de la puissance de la tentation mais aussi de la force poétique qui peut se dégager d'une image engendrée par un véritable amour des êtres, amour présent alors dans les regards croisés du témoin et de son modèle.¹⁵

Le *principe de l'icône* voudrait donc exprimer le devoir qu'a le modèle de respecter le mouvement par lequel un aspect essentiel de lui-même passe dans le domaine visuel de l'image : l'icône est

13. Michel QUENOT, *De l'icône au festin nuptial*, Ed. St. Augustin, Saint Maurice, 1999, pag. 23.

14. Un exemple parmi d'autres : un magazine fameux et très diffusé publiait sur double page les images de l'exécution d'un taliban afghan par deux guerriers de l'alliance du nord : le but de l'image était peut-être celui de contester la représentation commune qui faisait des talibans les "méchants" et de leurs ennemis les "bons". Mais la deuxième image montrait le corps de la victime à moitié dénudé, ce qui, de soi, constitue certainement une offense qualifiée (certainement non intentionnelle, mais objectivement présente dans l'image) au sentiment religieux et social islamique.

15. On peut consulter à titre d'exemple : Hall BUELL et Lou REDA Productions Inc., *Sur le vif (les photographies lauréates du prix Pulitzer : une chronique visuelle de notre temps)*, éd. fr. par Könemann Verlagsgesellschaft mbh, Cologne, 2000 ; et par contraste, Sebastiana PAPA, *Incontri a Gerusalemme, gli uomini e il Divino*, Vita e Pensiero, Milano, 2000 ; ou encore Michel COMTE, *People and places with no name*, Steidl, 2000.

l'image vraie, l'image religieuse par excellence, car elle conduit par des symboles visuels à la contemplation de l'invisible qui habite réellement tout être, elle établit une *religio*, un lien entre le regard et son objet.

« Les images authentiques, gorgées de réalité, trouvent leur fondement dans l'image du Christ, image du Père Créateur des choses visibles et invisibles. Quoi de surprenant à ce que l'effort du Malin vise à détruire l'image par sa réduction à un simulacre – ce que rend possible la réalité virtuelle – ou à une idole (...) L'idole à renverser, ce sont les images creuses, dépourvues de sens ou excitant les passions. »¹⁶

L'image authentique, l'icône, ne peut pas s'empêcher de transmettre quelque chose du modèle qui l'a engendrée et qui dès lors en porte la responsabilité : la responsabilité du bien qu'il est lui-même et que, par nature, il est porté à communiquer.

L'homme ne peut pas se soustraire à cette tâche d'icône vivante, qui est un aspect de sa nature, et quand il l'oublie il se trouve lui-même en porte-à-faux, parce que refermé et renfermé sur soi : Cristina Campo, par exemple, l'a très bien exprimé :

« L'icône est merveilleuse et bénite entre tous les objets qui entourent l'homme. Malheureusement on ne s'en souvient pas toujours, surtout parce que l'icône elle-même, quand elle est vivante, ne peut pas se rappeler absolument toujours d'être icône. Ces deux oublis, ou même un seul, et voici l'angoisse, la solitude, et à leur suite le sentiment aveugle que l'icône soit quelque chose à posséder, à mettre en lieu sûr (...), quelque chose qui exprime soi-même, et l'exprime pour nous, au lieu de renvoyer simplement à ce qu'elle signifie... »¹⁷

Le principe de l'icône voudrait ainsi rappeler la profondeur du mystère de l'existence et sa consistance bien au-delà de la surface visible des choses. La conscience et la compréhension de ce principe donneraient alors naissance à des devoirs et à des droits.

Le premier de ces droits serait sans doute *le droit au respect* du mystère, dans le sens étymologique du mot, « respicere », regarder (« respexit humilitatem ») : non pas d'abord pour en détourner le regard, mais plutôt pour remarquer les existants et en reconnaître la valeur. Ce serait le sens de l'*attention*, terme présent chez Simone Weil ou encore chez Paul Claudel et sur lequel je me propose de revenir en une autre étude.

16. Michel QUENOT, op. cit., pag. 28. On ne peut pas s'empêcher de souligner l'ironie assez amère par laquelle les images de l'écran sur lesquelles on « clique » ont reçu précisément le nom de « icônes » !

17. Cristina CAMPO, *Lettere a Mita*, Adelphi 1999, lett. 229, pag. 278. C'est nous qui traduisons (l'italique est dans le texte). Cristina Campo, essayiste, traductrice, poète, fut une grande admiratrice de Simone Weil, dont elle s'efforçait d'imiter la constante recherche du réel (qu'elles nommaient l'« attention »).

Il s'agit du droit à bénéficier du regard d'autrui, à ne pas être opprimé par l'indifférence ou par l'hostilité qui condamne à l'insignifiance ; mais aussi le droit à ne pas être exproprié de son image, à ne pas la voir exploitée par le regard possesseur du voyeur ou par le regard calculateur du vendeur d'images.

Parallèlement aux droits il y aura des devoirs, le premier, auquel on a déjà fait allusion, étant celui de ne pas se soustraire à la *responsabilité du signe*, non seulement dans le sens de la correspondance sincère entre l'image et le modèle (la "vérité" de l'image), mais également dans la considération de la contribution que les images sont censées apporter au bien commun de la société : pour que l'image soit vraie et bonne, il faut qu'il y ait auparavant une vérité et une bonté du modèle lui-même.

2) *Le témoin et la présence*

Au « désir d'extimité » correspond le désir de témoigner, au désir d'être recherché correspond le désir de trouver. En effet une icône, et en général une image, qui ne serait jamais regardée, serait privée de la perfection qui lui revient de droit : et le témoin est précisément celui qui parle de ce qu'il a vu, et qui regarde non pas pour jouir et posséder ce qu'il voit, mais pour se porter garant de la vérité des choses ou des êtres qui se donnent à voir. Le danger qui guette le regard est qu'à l'excès de l'exhibitionnisme réponde l'excès du voyeurisme.

Le témoignage est une forme de communication très recherchée de nos jours : la forme la plus banalisée en est sans doute celle des interviews du journal télévisé avec les gens de la rue, interviews qui donnent l'impression de spontanéité, de réalité immédiate et concrète. Dans la dimension morale on demandera le « témoignage de la vie », « des faits plutôt que des mots ». Cette recherche de « témoignages vivants », bien que révélant une méfiance assez diffuse envers les vérités théoriques, nous rappelle un fait très important, à savoir qu'on ne témoigne pas d'une vérité logique, abstraite, d'une théorie ou d'une doctrine : c'est par des arguments de démonstration que ce genre de vérité s'établit et se défend.

Le témoignage porte toujours sur des faits ou sur des événements, qu'ils soient naturels, historiques ou personnels : même le témoignage chrétien porte, en son noyau essentiel et originaire, sur des faits : le fait de la Révélation, le fait de l'Incarnation, de la Passion et de la Résurrection, le fait de l'Église.

Car qui est un témoin ? Sa définition la plus précise est sans doute celle qui correspond au contexte juridique : au tribunal (soit civil soit pénal) le témoin est quelqu'un qui *est appelé dans le cadre d'un procès (ou d'un acte légal) à dire quel est l'état de la chose débattue, car il a*

vu (ce qui revient aussi à dire qu'il était *présent aux faits*) : chacun de ces éléments de définition est significatif.

Un *appel* : tout d'abord un témoin est appelé : ce qui veut dire qu'on ne se constitue pas en témoin de sa propre initiative, on y est appelé par une des parties. Pas n'importe quelle diffusion spontanée de messages, d'idées ou de sentiments (les « réactions » de l'opinion, les *forums*, *chat* et autres manifestations) peut être dite témoignage : les informations qui sont diffusées comme vraies par les médias sont effectivement celles qui ont été recueillies par « notre envoyé ».

Cela revient à dire que le témoin doit avoir une légitimité reconnue, qui lui vient d'un appel ; légitimité qui reçoit le sceau de la part d'une structure (tribunal, communauté, église, journal et ainsi de suite), sceau qui lui confie officiellement une *mission* ; légitimité qui le charge d'une *responsabilité* envers ceux qui l'ont envoyé mais également envers les événements ou réalités ou personnes auxquels il est envoyé.

Un *procès* : le témoin est donc appelé dans le cadre d'un procès, c'est-à-dire d'une procédure dont le but est d'établir la vérité de certains faits ou de certains actes de volonté. D'ailleurs ce contexte de confrontation, sinon de conflit, est facilement reconnaissable dans le style de la communication, soit écrite, soit visuelle : on y retrouve en effet souvent la tendance à dénoncer, à contredire, à provoquer, à mettre l'interlocuteur en difficulté, à "faire tomber les masques" : en général on pourrait dire que le travail du journaliste consiste à rechercher la vérité derrière l'évidence des apparences.

Il semblerait toutefois que cette attitude de dénonciation découle d'un axiome implicite, selon lequel derrière des apparences toujours attrayantes se cacheraient systématiquement des réalités beaucoup plus inquiétantes. Ainsi les mauvaises nouvelles, guerres, catastrophes, accidents, malheurs, constituent de plus en plus la partie prépondérante (parce que plus vraie ?) de l'actualité. Et même lorsqu'on annonce le retour au calme et à la sérénité, c'est pour ajouter que « le feu couve encore sous les cendres » et que l'on peut s'attendre d'un moment à l'autre à une reprise de l'incertitude !

D'ailleurs la « paix que donne le monde » de la communication est très souvent représentée par l'offre de fruition de plaisirs frivoles et éphémères, qui proclament le choix du néant, l'inutilité et l'irréalité du réalisme moral.

Une *parole* : le témoin est donc appelé dans une situation conflictuelle, et il y est appelé à *dire* : le témoignage n'est pas un exemple. Certainement, la notion de parole a une signification très vaste et variée : un geste, un comportement, un choix, une image, une œuvre poétique, toute expression est une parole : l'homme est essentiellement un être de parole, l'analogue du Verbe. Mais lors d'un procès la parole requise ne consiste pas en un exemple à imiter, elle n'a pas le but de montrer

comment l'une ou l'autre partie aurait dû se comporter. Le témoin ne parle pas de ce qui doit être, mais de ce qui est, il n'enseigne pas, il décrit.

Un *regard* : quelle est l'utilité du témoin, pourquoi l'appelle-t-on ? Parce qu'il a vu ce que n'ont pas vu les destinataires de son témoignage, parce qu'il était en présence des faits qui pour les autres étaient lointains et inatteignables. Le témoin est avant tout un *témoin oculaire*, un voyant. Ceci a une conséquence importante pour la définition du témoignage : la vue dont on témoigne ne peut pas porter sur soi-même, c'est toujours un autre ou autre chose que le sujet voyant regarde : on a remarqué que la seule chose que l'homme ne peut pas voir dans son effective réalité, c'est son propre visage !

Je peux affirmer la vérité d'une chose parce que j'y crois, mais cette affirmation n'est pas un témoignage, elle demande plutôt à être confirmée par un témoignage ;¹⁸ ou bien je peux affirmer la vérité d'une chose parce que je l'ai vue, parce que la réceptivité de mes sens et de mon intellect a été déterminée par l'impact de la chose extérieure, en faveur de laquelle je peux dès lors témoigner.

Le défi auquel le témoin-communicateur est confronté est donc celui d'atteindre dans les choses visibles leur enchaînement significatif, leur sens, leur vérité, ce qu'il fait principalement par le choix et par la sélection des apparences qui s'offrent à son regard.

Dans l'introduction à son très bel album photographique, *People and places with no name*, Michel Comte a exposé, en des termes très émouvants, son propos qui était celui de saisir, dans les scènes photographiées, ce que l'élément trop visible aurait caché : il s'agit de situations de guerre, dans lesquelles il a opéré une consciente omission, en éliminant précisément les éléments qui à première vue auraient été les plus nécessaires à la description des scènes et de leur compréhension, mais qui, par leur charge émotionnelle, auraient obligé l'œil à se fixer sur la surface des choses. Car son intention était d'essayer d'atteindre une réalité plus profonde et qui par sa consistance positive aurait contesté l'apparence visuelle des malheurs :

« Dans le cours des ans j'ai eu le bonheur de voir la beauté de ce monde, et de reconnaître cette beauté aux endroits les plus improbables. (...) Les conflits sont brutaux, mais distants, où est donc le vrai ? Les images télévisées de la guerre du Vietnam étaient tellement réalistes que les gens s'enfuyaient de leurs salons. Tandis que les images de la guerre du Golfe ressemblaient à un jeu vidéo. (...) J'ai intentionnellement omis de représenter les machines de guerre. Vous ne pouvez pas voir la

18. Les « témoins de la foi » sont à proprement parler ceux qui par leur comportement affirment posséder la foi, ou alors ceux qui, même au prix de leur vie, confirment le témoignage oculaire des premiers témoins auquel d'ailleurs, mystérieusement et sacramentalement, mais très réellement, ils participent : ils témoignent des faits qui constituent le *contenu de la foi*, et leur témoignage doit être considéré comme un témoignage oculaire.

souffrance humaine quand vous regardez l'image d'un fusil, ou une grenade non explosée, mais vous pouvez toujours voir les armes sur le visage des gens. (...) Ce sont des individus, regardez-les individuellement. Eux sont là. Il n'y a pas de gloire dans la guerre, la gloire est sur le visage de ceux qui résistent au milieu du chaos.. (...) Ces gens et ces lieux ont été réduits en ruine, dépouillés de tout et, pourtant, quelque chose reste toujours. Des instants individuels de beauté. Vous trouvez la vie dans la mort. Reconnaissez l'espérance, et sachez qu'elle est là. (...) La joie est présente, dans les photos, dans les gens et dans leurs lieux. (...) Plus profondément de ce que l'œil peut voir, et de façon beaucoup plus choquante que ce que l'oreille peut entendre, les hommes et les femmes et spécialement les enfants dans ce livre vivent et meurent en un monde de conflit et d'isolement. La guerre est leur constante. La souffrance transparait par leurs yeux. Mais les sourires sont réels. Écoutez-les attentivement, vous pourrez entendre leur chant. »

L'allusion au chant est significative, car l'ouïe est en quelque sorte le correctif de la vue : les sons constituent des indices, le « oui-dire » des choses cachées. La réalité profonde du modèle, sa vraie identité, son histoire irremplaçable, le sens des événements, c'est cela que le témoin oculaire est invité à rejoindre : la communication médiatique qui s'arrête à la surface des malheurs risque d'attribuer au mal une substance qu'il n'a pas, du moment que le mal est une privation, une privation de bien : l'œil doit donc dépasser ce vide pour chercher ce qui reste de bien en dessous de la privation.

C'est en effet le jeu de l'illusion qui prive l'image de sa vérité, de son lien réel au modèle : certains écrivains ont vu dans le jeu de l'illusion la définition même du mensonge et du mal, privation de réalité, et cela semble être le piège en particulier des images de la douleur, de la souffrance, de la guerre, qui permettent d'y assister « comme si vous y étiez », mais en restant bien protégés, par l'écran, de leur impact réel : « L'imagination « combleuse » de vide est essentiellement menteuse. Elle exclut la troisième dimension, car ce sont seulement les objets réels qui sont dans les trois dimensions. Elle exclut les rapports multiples. Essayer de définir les choses qui, tout en se produisant effectivement, restent en un sens imaginaires. Guerre. Crimes. Vengeances. Malheur extrême. (...) Réalités qui n'ont pas plus de dimension que le rêve. Dans le mal, comme dans le rêve, il n'y a pas de lectures multiples. D'où la simplicité des criminels. »¹⁹ Et la platitude de trop de « discours » médiatiques, pourrions-nous ajouter.

19. Simone WEIL, *La pesanteur et la grâce*, Plon, 1988, p. 26. L'expression de S. Weil, « imagination combleuse de vide », peut faire écho à celle, citée plus haut, de M. Quenot : « imagerie anti-iconique ».

« La photographie naît seulement s'il y a communication entre moi-même et la personne que je photographie. Mais ce rapport doit être paritaire, alors que j'ai en main un instrument de pouvoir, l'appareil photographique. » Ainsi s'exprime la photographe Sebastiana Papa, à propos de son reportage cité en note plus haut: son interlocutrice continue: « Elle a les mains occupées, Sebastiana Papa, au moment de la photographie, elle ne peut pas utiliser la parole, il lui reste alors seulement sa présence et ce qu'elle appelle "ses énergies corporelles". Au travers de celles-ci elle se raconte, pour permettre à l'autre de se raconter à son tour. Ainsi naissent ses photographies, magiques et intenses. Non pas des images volées, donc, mais partagées. »²⁰

Il ne suffit pas de "jeter un regard" rapide sur la surface des choses et des événements: au-delà de la dimension bi-dimensionnelle de la surface, le témoin est appelé à diriger l'attention sur la profondeur des êtres, là où il réalise avec eux une véritable rencontre, une présence réciproque de laquelle surgit l'engendrement du verbe ou de l'image. Pour définir cette rencontre, Simone Weil a parlé de l'*attention*, en tant qu'attitude spécifique de la recherche du réel, et Cristina Campo, l'admiratrice de Simone Weil, a ainsi commenté: « Ici l'attention rejoint peut-être sa forme la plus pure, son nom le plus exact: elle est la responsabilité, la capacité de répondre pour quelque chose ou pour quelqu'un, capacité qui nourrit en égale mesure la poésie, l'entente entre les êtres, l'opposition au mal. »²¹

Le principe qui régit l'opération du témoin et en fonde les responsabilités, les droits et les devoirs, pourrait ainsi être nommé le *principe de la présence*: et ce nom peut nous renvoyer au paradoxe de la communication virtuelle qui proclame qu'elle peut nous mettre en présence du monde entier, alors que l'effet protecteur d'un écran s'interpose entre les êtres qui sont prétendument mis en présence les uns des autres!

Pour avoir vraiment vu, le témoin aura dû dépasser l'écran et rencontrer les êtres réels: il sera dès lors responsable de cette rencontre en tant que porteur de l'image de l'être-modèle rencontré: il aura d'un côté le *droit de parole*, car il n'est pas témoin pour lui-même, mais pour ceux qui l'ont envoyé: c'est le droit à la liberté de parole qui est le droit fondamental de tout opérateur de l'information et de la communication. À ce droit fera contrepoids, évidemment, une série de devoirs, dont le plus fondamental devrait être le *devoir de vérité*, c'est-à-dire le

20. Sebastiana PAPA e Marina MISITI, *Gli uomini e il divino*, Caffè Europa, www.caffeeuropa.it, nr. 119, 09.02.01: entretien à l'occasion de l'exposition à Rome: *Incontri a Gerusalemme. Gli uomini e il divino*.

21. Cristina CAMPO, *Attenzione e Poesia*, in *Gli Imperdonabili*, Adelphi, 1987, pag. 170.

devoir de rendre justice avec justesse²² aux êtres en faveur desquels (ou contre lesquels) on témoigne.

3) *Le distributeur et le principe de la dispersion*

Comme le témoignage juridique s'inscrit dans le contexte d'une procédure et dans le cadre d'une institution, ainsi le témoignage dans la communication ne s'exerce pas de façon individuelle, mais il s'insère dans une structure: une structure d'édition, de radio-diffusion, de chaîne de télévision et ainsi de suite. Il s'agit de se placer au centre d'une toile d'araignée (le Web!) ou d'un filet (réseau, « rete » en italien...) ou au bout d'une "chaîne", pour y attraper les poissons-consommateurs ou les mouchérons-internautes!

Le problème de la communication contemporaine est constitué par la profonde transformation qu'a subie la société et par conséquence le mode des relations entre les sujets qui la composent: en deux mots on peut dire que la nouvelle fluidité des frontières politiques, sociales, géographiques, culturelles, a réalisé le passage d'une *société de la médiation* à une *société de la diffusion*. Ceci veut dire que d'une société organisée verticalement, dans laquelle chaque niveau hiérarchique se pose en médiateur et interprète du niveau supérieur à l'adresse du niveau inférieur, nous sommes passés à une société horizontale dans laquelle la notion d'autorité n'ayant plus cours, chaque sujet est devenu (ou croit être devenu) maître de son choix, de sa propre vision et de sa vérité. L'individu se trouve dès lors confronté à une série de propositions présentées sur le même plan, comme sur le rayon d'un supermarché où son choix dépend de la relation personnelle et occasionnelle établie en un moment donné entre lui-même et le "produit" offert.²³

Considérée du point de vue du distributeur d'images, c'est-à-dire de la chaîne ou du réseau, cette situation a pour conséquence une certaine impossibilité de définir et donc de choisir les destinataires du « lancer d'images »²⁴: c'est le grand problème éthique de la communication,

22. Expression chère à C. Campo: justesse en tant que justice réalisé dans la parole, correspondance parfaite entre le verbe et la chose.

23. Cette transformation a pu être constatée même au niveau de la société ecclésiale et cela a représenté pour les chrétiens un traumatisme certain. Un aspect auquel il faudra peut-être encore réfléchir est précisément celui de la communication ecclésiale: il n'est plus possible, et ce n'est d'ailleurs plus compris par l'opinion publique, que des documents ecclésiaux soient destinés à un groupe défini et restreint de destinataires (par exemple, les évêques) car tout document devient immédiatement la proie des moyens de communication de masse par lesquels il atteint inévitablement n'importe quel lecteur.

24. Wolfgang WACKERNAGEL signale que le "lancer d'images" ou *phanopée* est une catégorie poétique chez Ezra Pound (*ABC of Reading*). « La phanopée caractérise la pléthore produite par les nouvelles technologies d'information et de communication »: (*Ymagine denudari. Éthique de l'image et métaphysique de l'abstraction chez Maître Eckart*, Vrin, Paris, 1991, p. 192).

car il est extrêmement difficile d'éviter que les messages tombent au hasard sur le public, et le diffuseur est finalement tenté de reporter sur le public la responsabilité du choix (« on donne au public ce que le public demande »).

La parabole du semeur illustre très pertinemment ce problème et une réflexion sur l'analogie de ses harmoniques peut aider à l'éclairer.²⁵

Le contexte dans lequel l'Évangile place la parabole est en lui-même significatif: le discours s'adresse en effet directement à des « foules nombreuses »,²⁶ ce qu'essaie de faire précisément la communication dans sa recherche de l'« audience »: des foules dont la capacité de compréhension est pour le moins problématique, car elles « voient sans voir et entendent sans entendre ni comprendre »²⁷ et qui sont pour cela opposées au groupe des disciples, bénéficiaires de la clé de décodage.

À cette curiosité inattentive des foules (« vous me cherchez parce vous avez mangé »²⁸) répond d'ailleurs le geste également inattentif du semeur, qui ne semble pas se préoccuper de la destination de sa semence: il ne la réserve pas au terrain préalablement bien préparé. De même, la communication moderne a pu être définie comme « l'offre de tout à tous »²⁹, ce qui semble bien être interprété trop souvent, dans le « dialogue public » dans le sens d'un « offre de n'importe quoi à n'importe qui » !

Au bord des routes que nous parcourons, qu'elles soient physiques ou métaphoriques, le regard est nourri par une foule d'images et d'annonces qui profitent de l'impossibilité de fermer les yeux lorsque l'on cherche précisément son chemin: l'œil enregistre distraitement et ne fait pas la sélection de ce qui est à retenir et de ce qu'il faut laisser tomber.

Les « hommes d'un moment »,³⁰ combien il y en a dans le monde du *zapping* et du *chat* ! Des rencontres éphémères, des messages rapides et composés à la hâte, des réponses immédiates obtenues en « cliquant sur une icône » pour des questions formulées sur la base de lieux communs et de slogans, dans une sorte de boulimie qui ne laisse pas le temps de la patience, si nécessaire pour développer le sens de la sagesse.

Les épines, enfin, sont les hommes sérieux, ceux qui sont trop importants et trop engagés pour pouvoir se permettre l'écoute prolongée dans l'« otium sanctum » et dans l'aventure intérieure.³¹

25. Luc 8, 5-15, Mt. 13, 3-23.

26. Luc 8, 4; Mt. 13,2.

27. Luc 8, 10; Mt.13, 13.

28. Cf. Jean 6, 26.

29. L'expression est de Mgr. André Joos, auteur de l'ouvrage *Messaggio cristiano e comunicazione oggi*, ed. Il Segno, Negrar (Verona), 1988-1992. Du même auteur, voir également *Documents ecclésiaux sur la communication*, Seminarium, oct-déc. 1986, pp. 829-900.

30. Mt. 13, 21.

31. Le *Petit Prince* de Saint-Exupéry en avait rencontré dans son voyage...

Mais ce qui surprend dans le récit de la parabole ce n'est pas, au fond, l'abondance et la distraction des destinataires : c'est plutôt la nonchalance du semeur, qui ne se préoccupe pas du mauvais usage éventuel de sa semence, alors que dans sa figure nous sommes pourtant invités à reconnaître la Providence elle-même. Est-il donc possible et légitime de voir dans la diffusion indifférenciée de la communication une certaine analogie avec cette attitude de générosité du Semeur ?

Il faudra d'abord compléter le tableau, en y insérant également la parabole de l'ivraie, qui suit d'ailleurs immédiatement celle du semeur.³² Elle confirme encore une fois l'attitude de véritable imprévoyance de la part du propriétaire, mais elle permet aussi d'appliquer correctement l'analogie, car elle signifie que la bonté de la semence n'est pas l'élément qui justifie une telle nonchalance : c'est-à-dire qu'on ne pourra pas prétendre que la semence étant de toute façon bonne, on n'aura pas à se préoccuper des conditions de son usage (cela semble être précisément l'argument implicitement invoqué pour exclure toute limite au droit à l'information). Même la présence d'une mauvaise graine ne semble pas entraîner une responsabilité du maître du terrain, qui refuse le recours à la sélection des fruits.

La parabole peut ainsi être invoquée en faveur de l'exclusion de tout recours à la censure et donc d'un *droit d'immunité* en faveur du semeur-diffuseur, dans le sens de soulever ce dernier d'une responsabilité qui serait exclusive, envers les destinataires de la communication. C'est à ces derniers que reviendrait finalement la responsabilité principale du choix, de l'accueil et de la fructification.

Or la prétention à l'immunité caractérise effectivement le monde des médias, mais il faut tout de même préciser que le diffuseur court le risque de s'identifier à l'ennemi de la parabole, qui n'échappera finalement pas au jugement final, lors de la moisson. Il aura donc la responsabilité de s'assurer de la bonté de la semence, pour que l'« offre de tout à tous » soit l'offre de toute la vérité et seulement de la vérité, conformément au sermon que le témoin prononce au procès, et aux exigences du *bien commun*.

4) Le consommateur et le principe de l'approfondissement

Nous arrivons ainsi à l'étape finale du processus de la communication, celle qui concerne les « foules nombreuses » des destinataires et qui est peut-être la plus décisive. Il convient ici de rappeler la notion du finalisme des instruments et des moyens, que nous avons essayé d'esquisser dans le précédent article : loin d'être neutres, les instruments

32. Mt. 13, 24-30.

portent inscrite en eux une finalité que la raison humaine leur a attribué par l'acte même de les inventer, de leur donner une forme. Cela signifie que les instruments (et les opérations qu'ils permettent et qui constituent les moyens d'atteindre la finalité de l'agent qui les utilise) ne peuvent pas faire n'importe quoi et on ne peut donc leur demander ce pour quoi ils ne sont pas faits : le couteau ne pourra jamais recueillir la soupe ni la cuillère couper du bois !

Il fallait donc se demander à quoi sert l'écran, avant de lui demander des services qu'il ne peut pas livrer : si sa loi est celle de la *vraisemblance*, pouvons-nous lui demander des renseignements *vrais* ? Si son langage est celui de l'*émotion* et du mouvement, pouvons-nous lui demander de nous laisser le temps de ruminer les *informations*, et de ne pas nous entraîner dans la mobilisation des sentiments ? Si sa langue est celle des *images*, quel rapport devons-nous établir avec les images, pour comprendre et accueillir leur témoignage ?

Nous avons cité, dans le précédent article, ce passage de Wolfgang Wackernagel à propos du problème d'une éthique des images : « Ainsi, la problématique qui nous intéresse ici porte sur la réalité du rapport même que l'on peut entretenir avec les images : il ne s'agit pas de savoir si les images bonnes conduisent à la vertu et au salut, tandis que les mauvaises incitent au désordre... il s'agit de comprendre ce que peuvent impliquer l'attachement et l'identification aux images, quelles que soient leur nature et leur valeur... »³³

Le rapport aux images, en dernière analyse, appelle une éthique du regard, et le regard au service duquel (ou à la manipulation duquel !) la communication virtuelle est ordonnée, est en fin de compte celui du dernier utilisateur, celui du public : le spectateur ne peut pas être une victime passive et impuissante devant l'action de l'écran et des images qui sont diffusées. Il est trop facile de rejeter toute la responsabilité sur les opérateurs comme si le public que nous sommes tous était composé d'individus incapables d'un choix libre et responsable.

D'autre part, nous avons essayé de dire que le processus de la communication par les images de l'écran est complexe et qu'il se développe sur plusieurs niveaux : le rapport aux images doit en tenir compte : elles ne sont pas un pur et simple produit de consommation, les informations qu'elles transmettent sont d'une nature particulière, les rencontres auxquelles elles invitent sont réelles : on ne peut pas dire « je ne fais que regarder », car le regard humain n'est pas fait pour s'arrêter à la surface des choses et des êtres, il les atteint, à sa façon, dans leur essence et dans leur profondeur. Dans et par les images, nous rencontrons une présence.

33. Wolfgang WACKERNAGEL, op. cit., p. 190-191.

Avant d'essayer de formuler quelques pistes pour une éthique proprement dite du regard, il convient ici d'examiner le paradoxe fondamental de l'écran, tel que nous l'avons signalé dans l'article précédent : tout le processus de la création d'images se développe à partir d'une présence : présence du modèle à lui-même, rencontre du témoin et du modèle, diffusion du témoignage, et finalement présence, problématique et mystérieuse, du modèle lui-même dans l'image lors de la rencontre finale avec l'œil spectateur. Mais la caractéristique de l'écran est précisément celle de s'interposer entre les différents acteurs, de « faire écran », de protéger contre l'impact des rencontres réelles : comment concevoir alors un rapport entre le « consommateur » final et l'image qui lui est proposée, qui ne soit pas un simple rapport de possession et de fruition sensible, mais qui invite l'œil à pénétrer plus loin dans la profondeur du réel ? Comment accepter l'inévitable interposition de l'écran (l'"instrument", l'outil) et en même temps dialoguer avec les images et dans leur langage (le "moyen"), dans les limites qui sont les siennes et qu'il ne peut pas dépasser ?³⁴

André Joos s'était posé la question : « Les rapports sont des rapports qui s'établissent dans l'imaginaire et non pas des rapprochements (ou des collisions) dans la réalité du côté à côté (ou du face à face). » « Ce nouveau type de personne humaine vit tout au-delà des distances, mais ressent toute chose comme lointaine. Une telle personne *à couches communicatives* serait une personne qui se sent loin d'elle-même ? Nous sentirions-nous plus proches de telle allusion de notre journal ou de telle figure emblématique d'une série télévisée que d'autres dimensions de nous-mêmes ? »³⁵

Le problème du rapport entre expérience virtuelle et expérience réelle est ainsi formulé par un autre auteur : « Il y a expérience si le sujet vit des *relations significatives et productrices d'identité* et s'il atteint la capacité consciente de *discernement* entre le vrai et le faux, entre le bon et le mauvais, et donc s'il développe une *affectivité* vécue non pas comme une émotion égocentrique réactive, mais comme réponse, adhésion et lien... Il est facile de se rendre compte que, bien que disponible, au point de vue des contenus, à chacune de ces dimensions de l'expérience, l'expérience virtuelle non seulement ne peut en remplacer aucune, mais surtout elle n'est pas le lieu possible d'une genèse et d'une synthèse de l'expérience même. »³⁶

34. La question enveloppe deux niveaux, bien qu'il soit bon de rester conscients de leur distinction : le niveau de l'outil, de l'instrument, et celui du moyen, c'est-à-dire du langage propre à l'instrument. Voir notre précédent article.

35. A. Joos, *Messaggio Cristiano e Comunicazione oggi*, cit., Vol 1°, resp. pp. 20 et 24 : notre traduction.

36. Cf. Francesco BOTTURI : « *Tecnologia ed esperienza*, in *Internet e l'esperienza religiosa in rete*, Vita e Pensiero 2002, pag. 102 : notre traduction ; les cursifs sont dans le texte.

En d'autres termes, il faut bien voir qu'une rencontre réelle du spectateur et du modèle n'est nullement contenue dans sa rencontre avec l'image : voir « comme si on y était » ne veut absolument pas dire qu'« on y est » !

Qui ou quoi le spectateur rencontre-t-il donc, dans et par l'image qu'il contemple ou qu'il subit, derrière la protection de l'écran ? Comment peut-il échapper à la tentation de réduire l'image à un produit de consommation, offert à l'assouvissement de son plaisir sensible et sensuel, à son « cannibalisme psychique », selon, l'expression de R. Ruyer ? « L'homme a insatiabement besoin de l'homme, non seulement comme le dit Marx pour l'exploitation utilitaire, non seulement comme le dit Spinoza pour des communications raisonnables, mais pour assouvir son cannibalisme psychique, pour assouvir le besoin de voir, de toucher, de connaître sans discrétion les détails biographiques des hommes en vue. Il y a dans l'indiscrétion de la foule pour ses idoles : acteurs, artistes, sportifs, gladiateurs, matadors, aristocrates, personnages royaux, criminels célèbres, quelque chose de gourmand. L'idole n'est ni un être raisonnable consulté, ni un esclave utilisé cyniquement. Il est jeté en "pâture" à l'avidité du public. »³⁷

Encore A. Joos propose une réponse, par ce qu'il nomme la *relation d'approfondissement*, qui ferait appel à la faculté réflexive de l'être humain : celui-ci est ainsi fait qu'il peut se regarder soi-même comme autre et entrer ainsi en relation avec soi-même. La rencontre du sujet avec sa propre profondeur, rencontre engendrée par la vie mystérieuse qui habite l'image quand elle est vraie, devient alors le reflet analogique de la rencontre du témoin oculaire avec le modèle de départ et permet au sujet d'apprendre quelque chose sur lui-même, et d'enrichir l'expérience réelle qu'il peut avoir du « soi » et du monde.

Joos rappelle en effet que la croissance et la reconnaissance du « moi » se fait toujours par le regard et la parole d'un « autre » et cela se passe à trois niveaux analogiques :

- à un niveau transcendant et primordial, le « Moi », absolument autonome, est auteur de soi-même et source de toute initiative relationnelle : c'est la relation éternelle des Personnes Divines ;

- tout autre « moi » vient d'abord à l'existence en tant que « autre » : c'est l'être créé, doué de conscience subjective, qui se découvre d'abord comme un « tu », appelé à l'existence, appelé par le Moi créateur à être et à devenir un « je ». C'est d'ailleurs encore l'expérience de l'enfant qui par le regard des autres, et surtout de sa mère, prend conscience d'être quelqu'un : « le *moi* naît dans la relation. »³⁸

37. R. RUYER, *Dieu des religions Dieu de la science*, Paris 1970, p. 189 (cité par A. Joos, *Messaggio cristiano e Comunicazione oggi*, Vol. II°, pag. 24 et note 38).

38. Op. cit. Vol II, p. 18.

Il s'agit de concevoir la personne comme un « moi reçu », dans l'expérience créaturale avant même que dans l'expérience communicative : « Je suis moi-même, mais je ne m'appartiens pas »,³⁹ je ne me nomme pas, ce n'est pas moi qui me donne mon visage ;

- au troisième niveau il y a enfin le « moi réflexe », ou réfléchi, qui permet à la relation de s'établir à l'intérieur du même sujet : soit lorsque le sujet s'adresse à ce Moi « plus intime à moi que moi-même », soit quand en réfléchissant sur soi-même ou en soi-même, il rencontre comme un autre l'image réfléchie de son propre moi : « Même dans le soliloque, dans la parole intérieure, je me réfère à moi comme autre. »⁴⁰

Ainsi le cercle, en quelque sorte, se referme : l'image de l'écran devient une sorte de modèle, une icône, habitée par une présence vivante, poétique ou symbolique, que l'écran, fonctionnant un peu comme un miroir, renvoie au spectateur : et ce dernier peut se confronter avec elle et y découvrir quelque chose de lui-même, devenir ainsi comme un témoin à sa propre charge, ou à sa défense.

Le principe de l'approfondissement peut alors fonder un droit du spectateur à recevoir les images, un droit que nous pourrions appeler le *droit de manducation*⁴¹ : le droit de se nourrir et de nourrir son approfondissement dans le dialogue avec soi-même. Chacun de nous a le droit d'accès aux images, c'est un droit de la personne humaine comme telle, en tant qu'elle est douée de la faculté d'imagination. L'iconoclastie ne se justifie pas.

D'autre part, si la relation est ignorée, si l'image est réduite au statut de produit de consommation, le danger du voyeurisme est tout à fait réel et l'effet protecteur de l'écran devient une justification pour pénétrer « virtuellement » dans l'intimité (souvent exhibée) de l'autre : « cannibalisme psychique », « voracité d'un assouvissement destructeur. »⁴²

Parallèlement à ce droit de « manducation », il y aura donc un devoir, dont l'expression juridique est celle de la protection de la sphère privée : on pourrait l'appeler le devoir de *respect de la présence*, un devoir de respecter le secret de tout être, et le secret de la rencontre par laquelle le modèle se livre au regard d'autrui. Tout être et non pas seulement l'être humain, est porteur du secret de sa propre existence,

39. Ibid., p. 23.

40. G. GUSDORF, *La parole*, Paris 1977, cité par A. JOOS, op.cit, Vol II, p. 19, note 28.

41. Le nom de « manducation » pour l'enseignement et l'apprentissage a été utilisé par M. JOUSSE (*La manducation de la parole*, 2^e Vol. de *L'anthropologie du geste*, Gallimard, 1975) à propos de l'enseignement de Jésus : le disciple est celui qui « mange le corps et boit le sang » de l'enseignant. Cf. mon article dans *Nova et Vetera*, 1998/2, pp. 69-91.

42. L'expression est de Pierangelo Sequeri.

de sa propre consistance, qui appartient à lui seul et à son Créateur, le seul qui peut vraiment « respicere humilitatem », regarder avec respect la vulnérabilité de toute créature, toujours exposée à l'agression possible du regard des autres.

Ernesto ROSSI DI MONTELERA

Industriel et intellectuel, de formation juridique, théologique et philosophique, Chargé de cours (2001 à 2003) à la Faculté de Théologie de Lugano (Éthique et Communication)

Une belle étude de la Trinité selon Saint Thomas

L'introduction du livre du P. Gilles Emery sur la Trinité selon S. Thomas d'Aquin¹ montre d'emblée l'importance d'une telle étude :

Comme l'explique saint Albert le Grand, qui fut le maître de saint Thomas, une erreur en ce domaine ruinerait tout le propos de la foi et de la théologie, car c'est ici que réside le but de la vie humaine: « La connaissance de la Trinité est le fruit de toutes les connaissances. Car toute science, toute application de l'âme recherche celle qui procure le bonheur. Les autres paroles ne sont utiles que lorsqu'elles en proviennent et y conduisent. » Saint Thomas poursuit alors: « La connaissance de la Trinité est le fruit (*fructus*) et l'achèvement (*finis*) de toute notre vie. » Cette « connaissance de la Trinité » est celle que procure la foi chrétienne, préparant la vision de la Trinité. Elle constitue le chemin du bonheur: « Le Seigneur a enseigné que la connaissance qui rend bienheureux consiste à connaître deux choses: la divinité de la Trinité et l'humanité du Christ » (p.9).

L'importance du thème souligne l'opportunité de son étude par un auteur qualifié. Or, au cours de la dernière décennie (depuis son ouvrage *La Trinité créatrice*, Vrin,

Paris, 1995), dans de nombreuses publications qui témoignent d'une belle persévérance dans l'approfondissement d'une intuition fondamentale, le P. Emery s'est affirmé comme le spécialiste de l'étude de la Trinité selon S. Thomas. Il nous offre maintenant un ouvrage mûri et synthétique qui restera pour longtemps la référence incontournable dans le domaine.

Le premier chapitre traite de la révélation de la Trinité, qui est nécessaire pour que l'homme connaisse la fin ultime de sa vie (cf. p.15-16). La foi en la Trinité est indissociablement liée à la foi au Christ, car comme le dit S. Thomas « *On ne peut pas croire explicitement le mystère du Christ sans la foi en la Trinité* » (IIa IIae, q.2, a.8, cité p.17). La connaissance de la Trinité à partir de l'Écriture implique une attention aux actions divines attribuées au Christ et à l'Esprit Saint. La formule du baptême, traditionnellement placée au centre de la règle de la foi, manifeste à la fois l'ordre et la consubstantialité des personnes (cf. p.26). Dès le premier chapitre, le lecteur est invité à se référer à différentes œuvres de l'Aquinate pour avoir une vision complète de la relation entre la Trinité en elle-même et son action dans le monde (cf. p.22-23). Ce point

1. Gilles EMERY, OP, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, « Théologies », Cerf, Paris, 2004, 514p., ISBN 02-204-17481-0

est davantage développé dans le chapitre 2, qui présente le propos de la théologie trinitaire spéculative :

Sur le fond, la principale différence entre le commentaire biblique et la *Somme* concerne l'ordre d'exposition, c'est-à-dire l'organisation de la matière. La *Somme* suit l'ordre d'enseignement (*ordo disciplinae*) : les questions y sont agencées suivant les exigences d'organisation interne et de cohérence propres à la théologie trinitaire. De son côté, le commentaire biblique développe les points de doctrine au gré du texte, sans pourtant perdre de vue l'agencement spéculatif interne des aspects traités. La comparaison du commentaire de saint Jean et de la *Somme* nous permet ainsi de percevoir l'unité de la *sacra doctrina*. Le propos poursuivi par l'exégèse biblique est identique au but de l'Écriture elle-même et à celui de la théologie chrétienne : enseigner la vérité révélée en écartant les erreurs, afin de saisir ce que nous espérons contempler un jour en toute lumière. La réflexion spéculative intervient, dans le commentaire de saint Jean comme dans la *Somme*, pour manifester (c'est-à-dire : rendre plus manifeste à notre esprit) la vérité enseignée par la révélation. La réflexion la plus spéculative sur les propriétés et les relations trinitaires s'inscrit dans l'enseignement biblique, car elle a pour but de dégager le sens profond du texte de l'Écriture au moyen des ressources de la raison, dans la foi. À la lumière de ces observations, il faut sans doute conseiller de ne pas lire la *Somme* sans les commentaires bibliques de saint Thomas (p.33).

Le propos de la théologie spéculative de la Trinité peut-il être de démontrer rationnellement la Trinité (dans la ligne de S. Bonaventure) ou au moins que le croyant peut en donner des raisons nécessaires (dans la ligne d'Henri de Gand)? S. Thomas s'y oppose fermement (cf. p.38-39). Si la théologie ne cherche pas à prouver la Trinité, la réflexion sur la Trinité n'en a pas moins une place capitale :

En offrant l'intelligence de la vérité, la théologie trinitaire procure alors aux croyants un avant-goût de ce qu'ils espèrent contempler dans la vision bienheureuse de Dieu : c'est la dimension essentiellement contemplative de la théologie trinitaire » (p.43).

Le chapitre 3 montre le lien entre la structure du traité de la Trinité et son contenu, donc son interprétation. Les différentes œuvres de S. Thomas abordent la Trinité soit selon l'ordre de notre connaissance (nous connaissons d'abord l'action de Dieu dans le monde) soit dans l'ordre réel (en quelque sorte inverse de l'ordre de notre découverte) : « *l'action immanente de Dieu (...) fonde son action dans le monde* » (p.56). La *Somme de théologie* adopte la deuxième approche, qui met en évidence l'origine la plus profonde des événements du monde, et notamment de la relation des hommes avec Dieu. Le P. Emery y voit ce grand avantage que la théologie trinitaire n'est pas soumise aux intérêts, par exemple anthropologiques, du moment (cf. p.56-57, p.320). En outre, la structure du traité trinitaire de la *Somme*

de théologie met au premier plan la théologie de la personne, comprise comme relation.

Le chapitre 4 traite des processions, qui préparent la présentation des relations. Les relations sont la seule distinction réelle que l'on puisse trouver en Dieu, et elles ne peuvent être que des relations d'origine. Toute autre voie ferait d'une personne divine une créature (penchant arien) ou nierait la distinction réelle entre les personnes en Dieu (penchant sabellien ou modaliste). La génération du Verbe est abordée par l'analogie de la procession intellectuelle (formation du verbe dans l'acte de connaissance) et celle du Saint-Esprit par l'analogie de la procession de l'amour, c'est-à-dire la seule autre procession immanente possible et distincte. L'Auteur explique que « *l'étude des processions trinitaires, dont l'objet principal demeure la distinction des personnes en Dieu, ouvre (...) un autre chapitre de la théologie: l'étude de l'économie de la création et de la grâce* » (p.94).

Préparé par le chapitre sur les processions, le chapitre 5 traite des relations divines, qui constituent les personnes. S. Thomas poursuit et approfondit la réflexion patristique par sa doctrine de la relation réelle et de la relation subsistante (cf. p.106). Il existe trois types de relations: celles qui sont réelles dans les deux termes en relation, celles qui sont des relations de raison dans les deux termes (existant seulement dans la

raison) et celles qui sont de ce point de vue asymétrique. Si c'est le premier type de relations qui se retrouve dans la Trinité elle-même, le P. Emery souligne l'importance du troisième cas de figure qui

signifie que Dieu n'est pas enrichi, n'est pas modifié par sa relation au monde, car Dieu est d'un autre ordre que le monde. Cette relation au monde n'ajoute rien à Dieu, elle ne rend pas Dieu plus parfait, mais c'est la créature qui est enrichie par l'action divine. L'action de Dieu dans le monde est bien réelle. Elle est réelle au point qu'elle est la substance et l'être même de Dieu, n'ajoutant pas un 'plus' à ce qu'est Dieu, et c'est pourquoi elle n'introduit aucune différence en Dieu lui-même (p.110).

Dans cette doctrine se trouve à notre sens une clef indispensable pour affirmer l'existence réelle d'un monde qui ne soit pas Dieu, sans pour autant devoir nier l'absolu divin. L'importance de ce chapitre tient à ce que « *la doctrine de la relation intègre tous les aspects de notre saisie du mystère de Dieu* » (p.119).

Le chapitre 6 expose ce que S. Thomas entend par « personne » en Dieu, à savoir une relation qui subsiste. Le choix et le contenu de la définition de Boèce sont expliqués (cf. p.133). Après des siècles de recherches sur ce que peut signifier le terme de « personne » en Dieu, S. Thomas arrive à un point d'équilibre:

On remarque très bien ici la pensée originale de saint Thomas et

l'avancée qu'elle représente par rapport à saint Bonaventure ou à saint Albert. Sa doctrine de la personne repose sur l'analyse de la relation. La relation, on l'a vu, consiste dans un pur rapport à autrui (rapport d'origine) quant à sa notion propre ou *ratio*, mais quant à son être elle s'identifie purement et simplement à l'être de l'essence divine. De telle sorte que, en Dieu, le principe de distinction (la relation) n'est pas différent de la réalité ainsi distinguée (la personne). Il n'y a plus 'addition', comme dans les solutions précédentes, mais plutôt 'intégration', pour ainsi dire, puisque la relation divine comporte et l'aspect de la distinction personnelle et l'aspect de l'essence: c'est donc elle que nous signifions par le mot *personne* en Dieu. Précisons, pour écarter toute ambiguïté, qu'il ne s'agit pas de la relation considérée seulement selon sa *ratio* (le pur rapport) à l'exclusion de son être: il s'agit bien de la relation prise dans l'intégralité de son statut en Dieu, telle qu'elle a été exposée précédemment. De cette façon, la personne divine est la relation en tant que cette relation subsiste; elle est la relation d'origine jouissant, en Dieu, des prérogatives de l'absolu sur le mode de l'incommunicabilité hypostatique, et c'est cette relation subsistante que signifie le mot *personne*. C'est donc de manière tout à fait propre, et non pas par une convention de langage, que nous confessons le Père, le Fils et le Saint-Esprit comme des personnes distinctes en Dieu (p.145).

L'enjeu de la théologie de la personne divine est capital: il s'agit de démontrer la non-contradiction d'une réelle pluralité chez un Dieu

simple et unique. Seule la relation d'origine permet de poser les personnes, y compris dans le cas de la personne du Père qui est sans origine (cf. p.154-155).

Le chapitre 7, recourant à un terme qui n'existait pas au XIII^e siècle, traite du monothéisme trinitaire. L'Auteur montre que S. Thomas met en œuvre la théologie exposée aux chapitres précédents non seulement pour affirmer le monothéisme, mais aussi pour affirmer que les personnes ne sont ni plus ni moins que trois. Il traite aussi du sens du terme « Trinité » et fait à cette occasion observer l'importance du vocabulaire:

L'attention prêtée au vocabulaire n'est pas banale. Elle exprime un sens très vif de la rigueur qui s'impose, dans la théologie comme dans la catéchèse et la prédication, pour exprimer authentiquement la foi. Les mots que nous employons importent grandement, puisque c'est par eux que nous signifions la foi (p.163-164).

S'il est suffisamment précis, « *le théologien peut manifester que la pluralité appartient bien à la réalité même de Dieu Trinité: 'L'unité et la multitude signifiées par les termes numériques que nous attribuons à Dieu n'existent pas seulement dans notre esprit, mais elles existent bien réellement en Dieu' [De potentia, q.9, a.7, ad 4] »* (p.172). Le chapitre se conclut sur le souhait que le terme « Dieu » garde toute la richesse que lui donne S. Thomas (l'attribuant soit

à l'essence divine soit à chacune des personnes, grâce à de subtiles distinctions) et ne soit pas réservé au Père, comme le souhaitent certains théologiens contemporains.

Le chapitre 8 se penche sur le nom de 'Père', principe sans principe, principal nom personnel de la première personne de la Trinité pour S. Thomas, qui lui accorde la priorité sur le nom d'« inengendré », ou d'« innascible ». Ce terme est utilisé selon une analogie propre, ce qui signifie que Dieu est Père et qu'ensuite des créatures peuvent être pères : Dieu nous crée à son image et non l'inverse. La paternité divine est aussi analogique, selon qu'elle se réfère au Fils ou aux créatures.

Tout naturellement, le chapitre 9 passe à la personne du Fils. Parmi les différents termes bibliques utilisés pour parler du Fils, certains sont propres et d'autres sont appropriés (l'appropriation fera l'objet du chapitre 13). Les noms les plus aptes à saisir cette Personne sont ceux de Fils et de Verbe, le Verbe – qui désigne une procession intellectuelle immanente – aidant à saisir ce que l'on doit entendre ici par « Fils ». Pour pouvoir mettre à profit la notion de « verbe », S. Thomas a dû progressivement en approfondir le sens, jusqu'à l'apparition de sa position propre dans la *Somme contre les Gentils* et les œuvres ultérieures où, pour éviter la confusion entre le Verbe et la connaissance divine pure et simple (commune aux trois personnes), il distingue la faculté de

connaître, ce par quoi nous connaissons (la *species intelligibilis*) et enfin la conception que nous formons en nous-mêmes de la chose connue et qui est le verbe; en Dieu, cette conception est parfaite et est donc une personne divine. La connaissance étant commune aux trois personnes divines, S. Thomas montre qu'

il faut (...) distinguer strictement en Dieu le *connaître* (acte essentiel, commun à toute la Trinité) et le *dire* (acte personnel ou 'notionnel' du Père). Seul *dire le Verbe* relève de l'ordre strictement personnel. (...) Les attributs essentiels (nature et volonté, ou intelligence et amour) ne peuvent pas distinguer les personnes divines. La distinction personnelle doit se prendre à un autre plan, celui de l'ordre dans la Trinité, c'est-à-dire au plan de la relation d'origine (p.225).

Comme le nom de Père, le nom de Verbe est analogique : on peut dire que les créatures sont une certaine parole de Dieu parce qu'il y a un Verbe divin au sens propre (il en va de même pour le nom d'image). S. Thomas parle du Fils comme sagesse d'une manière qui récapitule la Trinité, moyennant des précisions semblables à celles mises en œuvre en parlant du Verbe (cf. p.231-232). La connaissance que Dieu a de lui-même inclut sa connaissance des créatures et donc la création, or le Verbe est la personne que Dieu conçoit en se connaissant : le Verbe manifeste le Père et exprime les créatures dont il est la cause productrice, et dès lors celui par qui la création est

réparée. Ainsi, « *la théologie du Verbe, en réunissant la création, la révélation et le salut, manifeste l'unité du plan divin de création et de salut* » (p.245). Le thème de la filiation adoptive montre et récapitule à son sommet la relation des hommes avec Dieu.

Comme celle du Fils, l'étude de la personne du Saint-Esprit – objet du chapitre 10 – permettra entre autres de saisir en profondeur l'action de Dieu dans le monde. Le nom « Esprit saint » présente une difficulté particulière lorsqu'il s'agit de distinguer cette personne du Père et du Fils : à la différence de « Père » et « Fils » qui impliquent clairement une relation mutuelle, « Esprit saint » n'implique pas une relation et en outre pourrait très bien désigner l'essence divine ; il manque en outre un vocabulaire « préexistant » (comme paternité et filiation) pour désigner la procession de l'Esprit (qui sera appelée spiration, active ou passive). Pour S. Thomas, « *c'est l'étude de la propriété du Saint-Esprit comme Amour, à la question 37, qui permettra de rendre pleinement compte du nom Esprit* » (p.269) : les personnes qui s'aiment sont unies en esprit, et l'esprit indique un mouvement vers l'être aimé. S. Thomas développe de manière originale l'héritage augustinien, montrant qu'une procession en Dieu doit être immanente (ne pas aboutir à un terme extérieur), ce qui ne peut se réaliser que selon l'intelligence et la volonté, la procession selon l'intellect – celle du Verbe – précédant (non chronologiquement,

en Dieu) celle de l'amour mutuel (du Père et du Fils). La nécessité de distinguer en Dieu amour essentiel et personne de l'Esprit n'échappe pas à l'Aquinat (cf. p.278), qui précise aussi comment le Saint-Esprit peut être Amour mutuel du Père et du Fils tout en maintenant l'ordre des personnes (cf. p.285) et comment cet Amour mutuel concerne les créatures (cf. p.291). L'action de Dieu dans le monde n'est pas seulement une action essentielle (comme le suggérerait une interprétation trop superficielle de l'axiome traditionnel *actiones trinitatis ad extra sunt indivisae*) :

Les effets créés seront communs aux trois personnes ; la création n'est pas l'œuvre d'une personne 'davantage' que d'une autre (c'est là ce qu'exprimera la doctrine des appropriations), car le Père accomplit toutes choses par son Fils dans le Saint-Esprit. Mais chaque personne crée suivant le mode de sa propriété personnelle. Le Saint-Esprit agit en tant qu'Amour, et c'est cela, suivant saint Thomas, qui permet de rendre compte des passages de l'Écriture attribuant la création au Saint-Esprit (p.296).

La relation du Saint-Esprit aux créatures est indiquée tout particulièrement par son nom de Don (aptitude éternelle à être donnée, donation effective dans le cours du temps). Le Père et le Fils donnent aux hommes et aux anges non seulement des effets du Saint-Esprit, mais le Saint-Esprit en personne, en raison de ce qu'il est éternellement. S'il n'est pas rare de voir reprocher à la théologie catholique

et notamment à la scolastique de sous-estimer le rôle du Saint-Esprit, S. Thomas donne au Saint-Esprit un rôle véritablement central (cf. p.309). Le chapitre se conclut en insistant sur le lien entre le Fils et l'Esprit: cet aspect est fondamental pour éviter toute dérive gnostique ou millénariste du type de ce qui ressurgit dans le New Age ainsi que pour toute compréhension catholique d'une possibilité de salut des non-chrétiens (l'Auteur ne précise pas ces liens qui ne sont pas ici son objet).

Le chapitre 11, « Le Saint-Esprit procède du Père et du Fils », aborde un point sensible des relations entre chrétiens occidentaux et orientaux. Les lecteurs de notre Revue se souviendront de l'article qu'y avait publié le P. Emery sur « Saint Thomas d'Aquin et l'Orient chrétien », *Nova et Vetera* LXXIV/4, 1999, p.19-36. L'objet du traitement de cette question dans le présent ouvrage est d'en saisir l'enjeu doctrinal, ce qui constitue aussi un apport au dialogue œcuménique. L'affirmation de la procession de l'Esprit *a filio* a pour origine historique la nécessité de répondre à l'arianisme: affirmer que le Saint-Esprit procède du Fils implique l'unité de nature du Père et du Fils. En outre, il s'agit de souligner que tout ce qui ne relève pas de la paternité et de la filiation doit être commun au Père et au Fils. Enfin, comme cela a déjà été signalé à la fin du chapitre 10, il importe de montrer le lien nécessaire sur le plan de l'économie (action de Dieu dans le

monde) entre l'action du Christ et celle de l'Esprit: la théologie occidentale souligne le lien entre processions éternelles et processions temporelles. Le dossier patristique de S. Thomas, notamment sur la présence du *Filioque* chez S. Cyrille d'Alexandrie, se révèle remarquablement exact (cf. p.332-333). Il en va de même de sa conscience – pas totale mais déjà vive – de certaines différences entre vocabulaire grec et vocabulaire latin, à laquelle on accorde parfois une influence excessive sur les conflits doctrinaux. Quant au fait d'ajouter quelque chose au texte du Credo de Nicée-Constantinople, S. Thomas fait remarquer à l'aide de textes antiques en partie antérieurs au premier Concile de Constantinople que l'interdiction d'ajouter au Symbole de Nicée se référait au contenu de celui-ci davantage qu'à sa lettre, ce dont témoigne justement l'ajout qui a été fait par Constantinople I (cf. p.336-337); si cet argument ne suffit pas à résoudre la question œcuménique, il montre au moins une conscience occidentale de la question de l'ajout et une réponse. Sur le plan doctrinal, l'argument le plus important de S. Thomas est que la distinction entre les personnes divines ne peut se fonder que sur une relation d'origine: on ne peut donc distinguer la personne du Fils de celle de l'Esprit si l'un des deux ne procède pas de l'autre. En outre, la procession selon l'intellect est présupposée par la procession selon la volonté, car on ne peut aimer que ce que l'on connaît (même si en Dieu il ne s'agit pas ici d'une succession

chronologique). Enfin, si deux personnes procédaient du Père de manière en quelque sorte parallèle, l'« ordre de nature » – qui ne signifie pas une priorité mais une origine – serait perdu dans la Trinité. Il faut souligner – tenant compte de craintes orientales – que le *filioque* n'implique pas une confusion du Père et du Fils, détruisant ainsi l'ordre dans la Trinité, car si dans la spiration active le Père et le Fils agissent comme un seul principe, il reste que le Fils reçoit du Père que le Saint-Esprit procède de lui (c'est en ce sens que S. Thomas accepte la formule selon laquelle le Saint-Esprit procède du Père par le Fils). Le Saint-Esprit n'est pas absent de la relation entre le Père et le Fils : « *C'est par sa génération comme Fils du Père que le Fils tient cette 'vertu' de spirer l'Esprit et d'être ainsi, avec le Père, 'Spirateur' du Saint-Esprit* » (p.349). Se distinguant de ses contemporains (par exemple de S. Bonaventure), S. Thomas ne qualifie pas d'hérétique la position orientale dans laquelle il voit simplement une erreur (toutefois jugée sévèrement précisément parce qu'il ne comprend pas que des théologiens orthodoxes ne tirent pas les conséquences de leur orthodoxie). Le P. Emery esquisse ce que pourrait être une voie d'accord :

La voie d'un authentique accord œcuménique ne peut guère résider dans une synthèse supérieure des deux traditions, mais plutôt dans l'approfondissement de la convergence notée par des témoins des deux traditions : comment, sous des mots différents, et dans une doctrine dont

les principes spéculatifs sont aussi différents, Occidentaux et Orientaux expriment-ils la même foi ? (p.352).

Sur la base de paroles de Jésus comme « *Ne crois-tu pas que je suis dans le Père et que le Père est en moi ?* » (Jn 14,10), d'emblée perçues comme indiquant une unité d'essence ou consubstantialité, les Pères ont développé une théologie de la périchorèse ou circumincession (deux mots absents de S. Thomas qui les exprime en termes de *esse in*, c'est-à-dire en se tenant au texte biblique). Cette notion, qui désigne une intériorité réciproque (selon l'image de cercles dont la circonférence se recoupe parfaitement), est présentée dans le chapitre 12. Elle indique à la fois la parfaite unité et la non-confusion des Personnes divines (évitant ces deux extrêmes voisins que sont l'arianisme et le sabellianisme). Le Père communique au Fils toute l'essence divine, et les Personnes divines ont une nature numériquement unique. Suivant probablement S. Albert, S. Thomas insiste sur le rôle des relations dans cette mutuelle immanence : « *Chaque personne est intérieure aux autres en vertu de la relation qui la constitue comme personne* » (p.361), ce qui implique à la fois une interpénétration – car « *les corrélatifs sont (...) simultanés par nature : le Père n'existe pas autrement que dans sa relation au Fils* » (p.360) – et une différenciation : « *Le Fils est dans le Père en tant que, précisément, il se rapporte au Père comme son Fils, tandis que le Père est dans le Fils en*

tant qu'il est son Père » (p.361). L'immanence mutuelle implique enfin, du point de vue de l'origine, que les personnes demeurent dans la ou les personnes dont elles procèdent. L'unité exprimée par la périchorèse se retrouve dans l'économie : les membres du Corps du Christ animé par l'Esprit ont accès au Père, en d'autres termes sont divinisés.

Le chapitre 13 traite de l'appropriation, qu'il commence par définir et situer :

On appelle 'appropriation' le procédé théologique par lequel un trait essentiel de la Trinité, commun aux trois personnes, est attribué de manière spéciale à l'une des personnes divines. Ce procédé rassemble ainsi les propriétés des personnes et leurs attributs essentiels. Il faut rappeler tout d'abord que l'étude de la personne comme 'relation qui subsiste' a déjà réuni la distinction personnelle et l'unité de l'essence. (...) L'appropriation s'inscrit dans le même contexte : c'est avec elle que le traité trinitaire achève l'étude des 'personnes par rapport à l'essence' (p.369).

Le chapitre présente un historique des théories des appropriations avant S. Thomas et au sein de l'œuvre de S. Thomas. Les appropriations visent à rendre compte des différents niveaux de langage que l'on trouve dans l'Écriture et la tradition à propos de Dieu : la pratique de l'appropriation a commencé avant sa théorie, développée au cours des débats des XII^e et XIII^e s. sur la base justement des usages précédents.

L'appropriation ne concerne pas que le niveau de l'économie (où elle est certes utile), car « *la similitude de l'attribut approprié avec la personne fournit la convenance de l'appropriation du côté de la réalité, qui existerait même si nous n'existions pas* » (I Sent., d.31, q.1, a.2, cité p.381). Si en soi un attribut essentiel (par exemple, que Dieu est sage) peut être saisi sans la foi en la Trinité, « *en tant qu'il est approprié ('formellement'), l'attribut inclut la propriété de la personne* » (p.385). Dans la *Somme de théologie*, la doctrine des appropriations rejoint l'intention générale de la théologie de la Trinité : rendre plus manifeste à notre esprit ce que nous ne pouvons démontrer ; dans cette perspective les « attributs essentiels », étant plus manifestes que les propriétés personnelles, aident à saisir celles-ci tout en pré-supposant leur étude préalable. Les appropriations touchent à toute la théologie, car elles s'appliquent à l'être de Dieu, à son unité, à son opération et à ses relations aux créatures (cf. p.395).

Dans le chapitre 14, l'Auteur aborde le thème par lequel il avait entamé ses publications sur la Trinité, à savoir la relation entre création et agir trinitaire. Le lien toujours établi par S. Thomas entre « théologie » et « économie » est ici particulièrement évident. En effet, les processions des personnes divines sont la cause exemplaire, efficiente et finale de la procession des créatures, et dès lors « *la pleine intelligence de la création requiert*

(...) *la connaissance de la procession des personnes divines* » (p.406). Une précision capitale doit être faite quant à la relation. Celle-ci implique à la fois le rapport à un autre et l'existence dans un sujet (*esse ad* et *esse in*). Le premier élément ne se trouve en Dieu qu'en lui-même, faute de quoi la relation aux créatures s'imposerait à Dieu comme une nécessité pour son être ou ferait de Dieu une partie du monde (panthéisme). La relation au monde se trouve au second niveau, à savoir quant au fait que les personnes subsistent dans l'essence divine : « *L'essence divine contient les créatures qui préexistent en elle, et l'essence divine est également la source ou la cause des créatures* » (p.403). Cela soulève la question très sensible du rôle propre de chaque personne. Si l'on ne peut répondre à cette question, la relation des hommes avec les personnes divines semble exclue, au risque de faire apparaître la Trinité comme un thème pratiquement marginal dans la vie chrétienne (ce qui est trop souvent le cas). Sur ce point, la *Somme de théologie* aboutit à une position achevée, préparée par les œuvres antérieures :

Les personnes accomplissent la création en vertu des processions, dans la mesure où la procession (comme la relation) inclut l'essence, c'est-à-dire parce que cette procession est divine (p.409).

S'il est indispensable à l'unité divine et aux relations de tenir une unité d'action des personnes divines dans la création, ce principe ne doit pas être tenu de manière à oublier que

chaque personne divine est l'essence divine et que, « dans cet agir commun, chaque personne agit sur le mode distinct de sa relation à l'égard des autres personnes » (p.412). L'Auteur synthétise remarquablement la relation entre les personnes divines et la création :

Ainsi, la création s'éclaire par la *distinction* et par les *relations* trinitaires. La première distinction, celle des personnes divines, est la cause de cette autre distinction qu'est la création (la création est la production d'un monde réellement distinct de Dieu, et à ce titre la création est une distinction). Et de même, la pluralité personnelle, dont la relation est le principe, est la cause de la 'multiplication' des créatures : la pluralité des genres et des espèces parmi les créatures, la multiplicité des individus au sein des espèces, la multiplicité des événements qui font l'histoire, ont pour source les relations trinitaires. On ne peut guère souligner plus fortement la valeur positive de la pluralité dans le monde créé. La pluralité n'est pas une déchéance de l'unité, mais bien plutôt une participation à la plénitude de la vie trinitaire de Dieu. Principe de distinction au sein de la Trinité, la relation personnelle apparaît comme la source ultime de la création et de toute pluralité dans notre monde. Cet enseignement jette une lumière très éclairante sur le sens de la pluralité et des différences dans notre monde (p.421).

Le chapitre se conclut sur ce qui avait été mis en évidence dès le début du livre :

La fin de l'homme ne consiste pas à jouir des biens créés par

Dieu, mais elle consiste en Dieu lui-même. De même que Dieu est la source, Dieu est aussi la fin (p.423-424).

Ce qui ouvre à l'homme la voie de la jouissance de Dieu, ce sont les missions divines, objet du chapitre 15. C'est le donné biblique qui entraîne le développement du traité des missions : l'incarnation tout d'abord nous manifeste un prolongement temporel des processions éternelles. Ce chapitre conclut le livre car la théologie des missions – raisons de la création et du retour à Dieu – présuppose et met en œuvre toute la théologie de la Trinité. Les missions divines ne présupposent pas une autorité ou une sagesse supérieure de la personne qui envoie, mais seulement une relation d'origine. Seuls donc peuvent être envoyés le Fils et le Saint-Esprit, puisque le Père ne procède pas. Une personne divine envoyée, à la différence d'un envoyé créé, ne cesse pas d'être là où elle était auparavant (la personne envoyée ne cesse pas d'être avec les deux autres) et ne commence pas à être là où elle n'était pas, mais ceux à qui elle est envoyée reçoivent une nouvelle relation avec Dieu. Ces précisions sont importantes pour éviter tout anthropomorphisme, ou toute confusion de la nature divine et de la nature humaine du Christ (selon les distinctions posées par le concile de Chalcédoine). L'Auteur précise le rapport entre missions et processions, notant une évolution de S. Thomas à propos de « mission » et

« procession temporelle » (cf. p.435-436). Comme il l'avait fait dans le chapitre précédent, le P. Emery précise la part des personnes dans le don reçu par la créature du fait des missions (cf. p.445). Dieu est présent à ses créatures de différentes manières (cf. p.448-449) : 1. par un mode commun, en tant que cause de leur être, permettant aux créatures d'atteindre une similitude de Dieu ; 2. « *au-dessus de ce mode commun, il y a un mode spécial qui est propre à la créature raisonnable : on dit que Dieu existe en celle-ci comme le connu est dans celui qui connaît et l'aimé dans celui qui aime* » (Ia, q.43, a.3), et à ce niveau-là la créature atteint Dieu lui-même. Cette présence ne peut être atteinte que par la créature raisonnable, seule capable de saisir un bien universel par la mise en acte de ses capacités d'intelligence et d'amour (ou au moins par ses *habitus*). Recevoir le don suprême d'une personne divine n'est pas réservé à quelques mystiques exceptionnels, mais « *caractérise l'union à Dieu chez tous ceux qui, recevant les personnes divines, vivent de la grâce* » (p.455). Comme la procession éternelle du Fils et de l'Esprit sont distinctes, leur mission l'est aussi, et donc l'effet dans les personnes qui les reçoivent est également différent : « L'illumination de l'intellect et l'embrasement de l'affectivité » (Ia, q.43, a.5, ad 3, cité p.458). Tout en étant distinctes, les missions sont inséparables, par exemple du point de vue de leur effet, ce qui éclaire toute l'économie (cf. p.460-461). Celui qui reçoit le

don des Personnes en a une connaissance expérimentale (cf. p.463-465). Recevant Dieu, l'homme peut en être pleinement l'image, selon sa nature spirituelle (cf. p.468). Le sommet de la révélation historique de la Trinité se trouve dans les « missions visibles » du Fils et de l'Esprit (cf. p.475). En conclusion de ce chapitre, l'Auteur rappelle l'importance des missions dans la théologie de S. Thomas :

Parvenue à ce point, la théologie trinitaire pourrait se poursuivre directement par l'étude du mystère du Christ. C'est ce que saint Thomas a fait dans sa *Somme contre les Gentils*. La *Somme de théologie*, de son côté, expose l'économie dans toute son ampleur : la création de l'homme dans l'univers, les facultés humaines, la guérison du péché et l'élévation de la nature humaine par la grâce, l'activité par laquelle l'homme rejoint Dieu, les mystères du Christ, les sacrements et la consommation de la grâce dans la vision bienheureuse de Dieu Trinité. La suite de la *Somme* est pour ainsi dire 'suspendue' au traité des missions. En présentant ces missions, le théologien a indiqué le cœur de l'économie que Dieu déploie en faveur de ses enfants. C'est sur cette perspective que s'achève le traité de Dieu Trinité : un mystère qui se communique (p.481).

La conclusion rappelle les éléments essentiels du traité de la Trinité, à savoir « *les rapports entre l'économie et la théologie, l'attention prêtée aux personnes et au Saint-Esprit en particulier, la place centrale de la relation et enfin la dimension contem-*

plative de la théologie trinitaire » (p.483). La théologie se développe par étapes : « *accueil de la révélation de la Trinité par son agir dans le monde, (...) réflexion spéculative sur les personnes dans leur distinction et leur unité, (...) réflexion spéculative sur l'agir des personnes dans le monde au moyen de ce que les deux moments précédents ont permis de mettre en lumière* » (p.486). L'Auteur souligne le rôle capital de la relation (cf. p.488). L'aspect technique de la théologie de la Trinité ne doit pas faire perdre de vue sa dimension spirituelle :

Lorsque les explications atteignent un haut degré de difficulté, dans les questions disputées et les œuvres de synthèse en particulier, il importe de ne pas perdre de vue l'intention de la théologie trinitaire. Celle-ci constitue un exercice spirituel au sens propre : un exercice contemplatif et spéculatif du théologien qui cherche à saisir 'quelque chose de la vérité' afin de manifester la foi 'pour le réconfort des croyants'. Une approche rationaliste dénature la pensée de saint Thomas. C'est par une grave erreur de lecture que l'on penserait trouver chez lui une démonstration de la Trinité. C'est par une même erreur que l'on opposerait sa recherche au propos spirituel des Pères. Certes, sa pensée se déploie sur une ligne de crête : le propos spirituel s'accomplit dans une théologie universitaire et 'scientifique' (au sens qu'il donne à ce terme). Les ressources de la culture sont mises au service de l'intelligence de la foi. Mais c'est la foi, toujours, qui guide la recherche (p.488-489).

Personne n'était mieux à même que le P. Emery de présenter le traité de la Trinité de S. Thomas d'Aquin, et une telle présentation est hautement utile. On peut d'ailleurs supposer – et espérer – que l'Auteur ne va pas mettre un terme à ses publications sur le sujet, suivant ses propres conseils : « *Si, comme nous l'espérons, les études thomistes sont appelées à se développer, la théologie trinitaire devra y jouer un rôle déterminant* » (p.487). Malgré son volume, ce livre est très synthétique et économique : les références bibliographiques sont réduites au mini-

mum nécessaire pour ne pas alourdir l'ouvrage, à tel point que l'on aurait parfois aimer trouver en note quelques indications supplémentaires sur certains débats auxquels l'Auteur fait allusion (les intéressés pourront se référer aux chroniques de théologie trinitaire publiées de temps à autre par le P. Emery dans la *Revue Thomiste*). Ceux qui par nécessité ou par choix désirent ne lire que les très bons livres peuvent sans hésiter lire plusieurs fois cet ouvrage qui fera date.

fr. Charles MOREROD OP

Paul Ricœur : A l'écoute de « la petite voix des Écritures »

Chapeau !

Après son décès en mai dernier, beaucoup l'ont salué comme l'un des plus grands penseurs du XX^{ème} siècle. Regard sur ce que le philosophe Paul Ricœur a apporté pour l'intelligence de l'Écriture, en ces temps où les lectures fondamentalistes sont (hélas) de retour

Conviction et critique

Dès ses premiers écrits (1955), Paul Ricœur se présentait comme « *auditeur de la Parole* ». Son éducation protestante l'a sans doute incliné à voir dans la Bible la source privilégiée – voire unique – de ses convictions religieuses. Mais en même temps, il s'est toujours voulu un « *penseur responsable* », fidèle à l'exigence critique de la philosophie. Selon le titre de l'un de ses ouvrages (1995), conviction et critique demeurent indissociables. Cette *rigueur rationnelle* revendiquée par l'exégèse scientifique, il l'a donc également introduite au service de *sa lecture croyante* de l'Écriture.

Un arc herméneutique

Pour l'excellent document de la Commission Biblique Pontificale sur « L'interprétation de la Bible en

Église » (paru en 1994), la *réflexion « herméneutique »* du philosophe réformé (c'est-à-dire son art de l'interprétation des textes) apparaît comme un *passage obligé pour une approche catholique* des Écritures respectueuse de son objet. Plutôt que d'opposer les approches *psychanalytiques* (débusquant les motivations cachées à la source des textes) ou *structuralistes* (expliquant le jeu signifiant des éléments textuels), au lieu de mettre dos à dos les recherches *historiques* (scrutant l'engendrement des écrits) ou *sémio-tiques* (centrées sur l'agencement littéraire des textes en eux-mêmes), pourquoi ne pas les articuler *en un seul « arc herméneutique »* ? C'est ce que préconise Ricœur, avec sa méthode *déployée* en quatre temps :

- Au départ, la « *précompréhension* », une sorte de pari de la foi sur le texte dont il escompte un sens susceptible de lui parler ;

- Ensuite l'*explication* technique, la mise en œuvre de procédures exégétiques pour saisir le sens objectif du texte, selon une de ces formules dont il a le secret : « Expliquer plus, c'est comprendre mieux » ;

- Après la distanciation requise pour l'explication scientifique vient

la *compréhension existentielle* qui appelle un acte d'appropriation par le lecteur laissant le monde du texte transformer et élargir son propre monde ;

- Enfin, l'actualisation aboutit logiquement à la *décision personnelle*, à la conversion de l'agir et au *témoignage* renouvelé.

Ainsi donc, pour reprendre une autre expression dont Ricœur raffolait, *le texte biblique* « donne à penser », notamment au sujet du mal et de Dieu. Il ne s'agit pas, par conséquent, d'imposer aux Écritures Saintes sa propre capacité finie de voir les choses, mais de s'exposer à lui pour en recevoir un soi plus vaste : « J'échange le moi, maître de lui-même, contre le soi, disciple du texte », écrit le philosophe français. À cet égard, l'appropriation est moins la possession d'un « message » que la *dépossession du soi* « narcissique » centré sur lui-même. On ne se retrouve qu'en se perdant.

Un visage pluriel

« La foi et la théologie chrétiennes passent inéluctablement par l'interprétation des textes où a eu lieu la nomination de Dieu ». C'est là une conviction du chrétien Ricœur, que partage sans réserve le philosophe. Il fait ainsi jouer à merveille

le riche jeu des multiples formes littéraires qui constitue la *polyphonie de l'Écriture* (la Loi, les Prophètes, les écrits de Sagesse, les 4 évangiles, l'Apocalypse), dégageant par là même *le visage multiforme du Dieu biblique*.

Alors qu'il s'improvise parfois en prédicateur (voir mon recueil « L'herméneutique biblique », Cerf / Paris 2001, un ensemble d'articles traduits de l'anglais dont quelques homélies), Ricœur ne se substitue pas au théologien. Sa responsabilité de philosophe consiste à « dégager l'horizon de signification où la Parole peut être aujourd'hui entendue » et ainsi à faire entendre, envers et contre tout, « *la petite voix des Écritures bibliques*, perdue dans le vacarme incroyable de tous les signaux échangés ».

François-Xavier AMHERDT

François-Xavier Amherdt a consacré à Paul Ricœur ses deux thèses de doctorat en philosophie, puis en théologie, qu'il a rassemblées en un seul gros volume publié conjointement aux Éditions du Cerf / Paris et St-Augustin / St-Maurice à la fin 2004, sous le titre : L'herméneutique philosophique de Paul Ricœur et son importance pour l'exégèse biblique (« Collection « La Nuit Surveillée »).

Marie-Joseph LE GUILLOU, *Le Christ et l'Église, Théologie du mystère*, Éd. Parole et Silence, 2005.

La rédaction de l'ouvrage du P. Le Guillou *Le Christ et l'Église* fut terminée le 1^{er} mai 1963, c'est-à-dire quelques mois avant la seconde session du Concile Vatican II, Paul VI en ayant décidé la poursuite. Le livre entre parfaitement dans l'intention du Concile et dans sa volonté de renouveau qui devait concerner également la théologie. Sa perspective est œcuménique et il constitue par lui-même une contribution de première valeur au travail doctrinal que requiert l'œcuménisme : le retour aux sources communes, écriture et patrimoine patristique, antérieures aux ruptures.

La belle préface du P. Chenu souligne une qualité majeure de l'essai : la fraîcheur et la vigueur d'une sève qui n'est autre que celle de la tradition vivifiante de l'Église, dont les grands Docteurs et éminemment saint Thomas, sont des témoins privilégiés.

Dans cette orientation aurait dû s'engager un mouvement théologique en consonance avec les intentions du Concile. L'éclosion attendue ne s'est pas produite alors. Je pense qu'elle n'a pas été brisée, mais seulement retardée. Ce qui l'a emporté dans l'immédiat, ce fut un état de confusion et un esprit de contestation et une sorte de culte de la rupture, dont 1968 reste l'expression emblématique. Les tentatives hasardeuses n'ont pas manqué, elles se sont peu à peu exténuées.

Aujourd'hui les conditions du renouveau théologique attendu existent. Quelques signes précurseurs nous permettent de l'espérer. C'est pourquoi la réédition de l'ouvrage *Le Christ et l'Église* vient à son heure.

Le P. Le Guillou, conscient des rétrécissements et des gauchissements qui ont marqué la longue histoire du thomisme, nous fait participer à une redécouverte de la théologie du Docteur Angélique, saisie dans son inspiration première. Il relève l'importance des commentaires de l'Écriture et souligne, s'opposant à un préjugé tenace, la centralité du Christ dans l'architecture de *la Somme de théologie*. À partir des textes de l'Écriture et de la grande tradition patristique, Thomas nous introduit dans l'intelligence de la Révélation. Sa théologie, éclairée par la pure lumière biblique, repose sur les notions de Mystère, de Sagesse et de Verbe. Les emprunts à la philosophie d'Aristote, ont valeur instrumentale. Le Verbe, qui s'est manifesté à nous dans l'Incarnation, est la Sagesse de Dieu, dont il nous révèle le Mystère ; elle est accueil le plus fidèle, de Dieu, et de sa Révélation ; elle est amour, contemplation et adoration du Mystère. Sur ses chemins exigeants, le P. Le Guillou, disciple de saint Thomas, est un guide d'une rare pénétration.

G. C.

Jean-Baptiste ÉCHIVARD, *Une introduction à la philosophie: Les proèmes des lectures de saint Thomas d'Aquin aux principales œuvres d'Aristote. I: L'esprit des disciplines philosophiques fondamentales*, Éditions François-Xavier de Guibert, 3, rue Jean-François Gerbillon, 75006 Paris, 204, p. 272.

Dans ce volume, qui est le premier d'une série de quatre, le professeur Échivard cherche à faire le point de sa longue expérience dans l'enseignement de la philosophie et veut faciliter aux lecteurs l'accès à la pensée d'Aristote et de saint Thomas. Il a eu l'heureuse idée de prendre les différents proèmes, c.-à-d. les préfaces de saint Thomas d'Aquin aux principales œuvres d'Aristote, comme guide pour nous montrer l'itinéraire à suivre. Il s'avère que ceux-ci sont un outil privilégié pour aborder l'investigation philosophique du réel. Ces proèmes, en effet, aident à situer les disciplines qu'on entreprend d'étudier dans l'ensemble de la philosophie.

Le livre est à la fois un témoignage de l'évolution scientifique de l'auteur lui-même qui estime que la philosophie ne se comprend bien que quand on l'enseigne. Ainsi l'aspect pédagogique est fortement présent dans ce premier volume. Le texte nous conduit à une étude globale de ces commentaires sur les œuvres d'Aristote. Il comprend un chapitre sur l'ordre d'organisation des études, un traité sur la noétique de ces

proèmes, des chapitres sur la logique, la science naturelle, la philosophie morale et, enfin, la métaphysique. Des index et une bibliographie complètent le traité. Les tomes suivants devraient traiter la philosophie de la nature, la morale et la métaphysique.

Le pr. Échivard présente une défense enthousiaste et efficace de la valeur scientifique et pédagogique des œuvres d'Aristote ainsi que des commentaires aristotéliens de saint Thomas. Ce qui est original, c'est l'importance accordée aux proèmes, qui sont des introductions à une matière spécifique et à la fois une ébauche du contenu d'un traité particulier. Ils préparent le lecteur à la compréhension de la doctrine qui sera exposée et tentent d'éveiller son attention. Selon l'auteur, ils constituent un tout bien ordonné et nous fournissent l'ordre d'apprentissage des différentes disciplines philosophiques. À la fin du long voyage auquel l'auteur invite ses lecteurs, il souligne l'antériorité de l'être sur la conscience. Notons seulement que, à propos des deux manières de comprendre l'*ens commune* (dont il parle à la p. 222), ce n'est pas l'*ens primum cognitum* qui constitue déjà l'objet de la métaphysique, mais le nouveau concept de l'étant qu'on obtient grâce à la *separatio*. Le livre mérite d'être lu et médité pour son contenu si riche, élaboré en fidélité à la pensée du Docteur Commun.

Léon ELDERS, S.V.D.

À nos abonnés

Le prochain fascicule de Nova et Vetera (N° 2, Avril-mai-juin 2006) sera un numéro spécial entièrement consacré à la figure du cardinal **Charles Journet**, fondateur de la revue, à l'occasion des manifestations organisées à Fribourg (Suisse), à la fin du mois d'avril, à la mémoire de ce grand théologien et maître spirituel.

L'année 2005, en effet, était la quatre-vingtième année d'existence de *Nova et Vetera* et comportait en outre un double anniversaire : il y avait quarante ans que l'abbé Journet accédait au cardinalat et trente années s'étaient écoulées depuis sa mort.

Ces manifestations, qu'il n'a pas été possible de mettre sur pied l'an dernier, s'ouvriront par un colloque d'une journée sur le thème de la *liberté religieuse*, suivi par une exposition sur la personne et l'œuvre du Cardinal. L'exposition demeurera à Fribourg durant quelques semaines, à la Bibliothèque Cantonale et Universitaire. Il est prévu qu'elle soit itinérante et elle sera visible en d'autres villes, notamment Genève et Paris.

Des indications plus précises sur les dates et lieux des manifestations pourront être obtenues sur notre site internet.

www.novaetvetera.ch

Ou à l'adresse e-mail de la revue :

nova.vetera@worldcom.ch

Ce numéro spécial sera livré dans le cadre de l'abonnement 2005 et sera également porté en librairie.

Composition et mise en pages réalisées par
Jacques Motllo - 66 - St-Marie-la-Mer