

jésus : **christ universel ?**

interprétations anciennes
et appropriations contemporaines
de la figure de Jésus

sous la direction de
jean-claude petit et jean-claude breton

Collection
HÉRITAGE ET PROJET
COMITÉ DE DIRECTION

**André Charron,
Richard Bergeron, Guy Couturier**

Cette collection regroupe des ouvrages se situant à deux niveaux d'écriture: un niveau de rigueur scientifique en des champs de recherche qui correspondent aux requêtes de la société et de l'Église contemporaines; un niveau de vulgarisation rendant accessibles à un assez large public des matériaux et un contenu de réflexion théologique substantiels et pertinents. Elle est ouverte à la diversité des positions et des approches.

HÉRITAGE et PROJET rassemble en numérotation continue des ouvrages appartenant aux secteurs suivants: Foi chrétienne — Éthique chrétienne — Histoire chrétienne — Études bibliques — Pratique ecclésiale — Sciences humaines et Religion.

JÉSUS: CHRIST UNIVERSEL?

*Interprétations anciennes et
appropriations contemporaines
de la figure de Jésus*

Données de catalogage avant publication (Canada)

Société canadienne de théologie. Congrès (26e : 1989 : Montréal, Québec)

Jésus : Christ universel ? Interprétations anciennes et appropriations contemporaines de la figure de Jésus. Actes du 26e Congrès annuel de la Société canadienne de théologie, tenu à Montréal du 27 au 29 octobre 1989.

(Héritage et projet ; 44).

ISBN 2-7621-1519-1

1. Jésus-Christ — Congrès. 2. Jésus-Christ — Personne et fonctions — Congrès. I. Petit, Jean-Claude, 1943- . II. Breton, Jean-Claude, 1941- . III. Titre. IV. Collection.

BT202.S63 1990 232 C90-096340-9

Dépôt légal : 2^e trimestre 1990. Bibliothèque nationale du Québec.

© La Corporation des Éditions Fides, 1990.

JÉSUS: CHRIST UNIVERSEL?

Interprétations anciennes et appropriations contemporaines de la figure de Jésus

Actes du Congrès de la Société canadienne de théologie
tenu à Montréal du 27 au 29 octobre 1989

Publié sous la direction de Jean-Claude Petit
et de Jean-Claude Breton

HÉRITAGE ET PROJET

44

Présentation

« Ils ont vu Jésus ; ils ont cru au Christ. » Pendant longtemps, cette affirmation lapidaire a servi de double point de repère aux chrétiens dans leurs rapports au Christ Jésus.

Description de l'expérience des premiers disciples, cette courte phrase redisait avec force que ce n'est que dans la foi que le Christ apparaît en Jésus.

En même temps, elle permettait aux chrétiens de se reconnaître les seuls interprètes autorisés de Jésus de Nazareth et, surtout, les uniques responsables de l'accès au sauveur universel. Tout en revendiquant pour elles seules l'autorité nécessaire pour proposer une interprétation authentique de Jésus, les Églises chrétiennes maintenaient en effet que la figure du Christ a une signification universelle et qu'en lui c'est toute l'humanité qui se trouve interpellée et réconciliée avec Dieu. La conscience missionnaire des Églises s'est d'ailleurs développée à partir de cette conviction profonde qu'elles avaient la responsabilité de faire connaître à l'univers entier la signification pour chaque être humain de celui dont elles confessaient la portée universelle.

Depuis plus d'un demi-siècle, ce mouvement unidirectionnel vers le monde païen a connu des modifications profondes.

La rencontre de l'annonce de Jésus Christ avec les diverses cultures et les divers lieux d'articulation de l'expérience humaine a finalement fait comprendre que l'accueil de celui qui est annoncé transforme en quelque sorte l'interprétation qui le porte. Question complexe que l'on nomme aujourd'hui l'inculturation de la foi, sur laquelle la Société canadienne de théologie est revenue de diverses manières lors de ses derniers congrès.

Rencontre aussi avec des groupes de traditions spirituelles non chrétiennes qui s'approprient à leur manière la figure de Jésus. Propositions de nouvelles interprétations de Jésus, nées au cœur de ces coordonnées inédites, qui le situent comme un élément décisif dans le cheminement de la destinée humaine et qui formulent à nouveaux frais la question de l'universalité de la figure de Jésus.

Rencontre encore avec nombre de mouvements, aux horizons plus ou moins religieux, qui s'approprient la figure de Jésus par delà les discours et les pratiques des Églises établies. La littérature et le cinéma, mais aussi l'écologie et la politique, sans parler des nouvelles spiritualités d'inspirations gnostiques ou ésotériques, proposent leurs versions de la figure de Jésus.

Ces phénomènes posent de nombreuses questions aussi bien à l'historien des idées et des institutions qu'à l'anthropologue ou au sociologue. Mais ils interpellent aussi avec urgence les théologiens et, plus largement, les croyants eux-mêmes, qui se voient conviés à repenser à nouveau l'affirmation traditionnelle de l'universalité de la figure de Jésus comme 'Messie' envoyé pour « ramener toutes choses sous un seul chef », comme on peut le lire dans la lettre aux Éphésiens.

Qu'en est-il des convictions chrétiennes anciennes ? Si le Christ déborde les traits que les chrétiens lui avaient reconnus en Jésus, en quoi la figure de Jésus demeure-t-elle régulatrice de toute interprétation christologique ? Comment la foi chrétienne réussira-t-elle à réagir à ces nouveaux défis et parviendra-t-elle à se dire face à ces discours et pratiques qui l'interrogent en profondeur ?

Il importe donc d'examiner à nouveau le sens que peut revêtir dans ces circonstances l'affirmation croyante qui confesse l'universalité de la figure de Jésus. Mais il importe aussi d'être attentif à la manière dont les expériences et les milieux les plus divers s'approprient cette figure. Les études rassemblées ici, qui ont été proposées lors du congrès de la Société canadienne de théologie qui s'est tenu à Montréal du 27 au 29 octobre 1989, sont consacrées à l'exploration de cette double question.

Singularité de Jésus et universalité du Christ

Normand Provencher

Devant le Sanhédrin, Pierre proclame que c'est « par le nom de Jésus Christ le Nazôréen » que l'infirme vient d'être guéri. Avec assurance, causant l'étonnement de ses auditeurs, il ajoute : « Il n'y a aucun salut ailleurs qu'en lui ; car il n'y a sous le ciel aucun autre nom offert aux hommes qui soit nécessaire à notre salut » (Ac 4, 10-12).

Dans le langage audacieux et sûr de la foi de Pierre, le paradoxe du mystère chrétien est clairement affirmé : Jésus, cet homme de Nazareth, est confessé comme le Christ et l'unique Sauveur de toute l'humanité. Ce Jésus de Nazareth, que Pierre a entendu et vu de ses yeux, est dorénavant le Messie comblé de l'Esprit par qui le monde entier est définitivement sauvé. La confession de foi en Jésus le Christ est concrète d'une manière étonnante, pour ne pas dire choquante, parce quelle est liée à une personne singulière de notre histoire que le temps et la culture éloignent de plus en plus de nous, et elle est en même temps universelle d'une manière insurpassable, exclusive et apparemment prétentieuse au regard des autres religions. Dans ce nom de Jésus Christ sont fondés aussi bien le caractère déterminé, spécifique et irremplaçable du christianisme que son ouverture universelle et sa mission qui s'étend au monde entier.

Le Christ universel de Pâques

L'histoire de la pensée chrétienne illustre qu'il n'est pas facile de maintenir ce paradoxe entre la singularité de Jésus de Nazareth

et l'universalité de sa fonction messianique. Bien qu'on affirme que le Christ est identique au prophète de Galilée, on favorisera tantôt le rôle universel du Christ, tantôt la singularité du message et des œuvres de Jésus de Nazareth. Sans nier son ancrage historique (pour ne pas être une gnose), le kérygme de la communauté primitive peut le réduire à l'extrême. Ainsi les lettres de Paul retiennent très peu des données historiques du Jésus de Nazareth. Elles nous disent qu'il est « né d'une femme et assujetti à la loi (*Gal* 4, 4) et qu'il est mort sur la croix comme un maudit (*Gal* 3, 3). À l'exception de sa naissance charnelle, sa soumission à la loi et sa mort sur la croix, presque rien ne filtre de l'enseignement et des actions de Jésus de Nazareth. Dans sa prédication, Paul laisse entendre qu'il ne connaît des marques anticipatrices de l'universalité du Christ rien d'autre que des signes inversés : né selon la chair, il vit désormais de l'Esprit ; sujet de la loi, il est libéré de toute servitude ; mort de façon ignominieuse, il est maintenant ressuscité dans la gloire¹. L'évocation des moments de l'existence historique de Jésus devient jeu de métaphores : seul le nom de Jésus nous indique qu'il s'agit d'un destin singulier, et non d'un modèle universellement applicable.

Cette manière de procéder, que nous trouvons chez Paul, réduit et relativise les données historiques sur Jésus au profit d'une structure spirituelle universelle, comme l'illustre de façon radicale la christologie kérygmatique de R. Bultmann. Pour ce dernier, les paroles et les activités de Jésus de Nazareth n'ont pratiquement pas d'intérêt pour le croyant : « le kérygme efface Jésus pour que le Christ vive »². Ce n'est pas Jésus, considéré comme une personne singulière, qui joue un rôle dans la décision pour ou contre Dieu, mais c'est par le kérygme que la croix de ce crucifié Jésus devient l'interpellation eschatologique de la part de Dieu. La croix de Jésus s'universalise par son assumption dans la parole proclamée, mais elle n'a plus la densité historique et particulière qui pourtant marque l'intervention de Dieu dans l'événement Jésus Christ. La proclamation du salut dans le Christ joue le rôle d'un paradigme qui permet d'universaliser un message qui n'a presque plus d'attache à Jésus de Nazareth.

1. Ch. DUQUOC, *Messianisme de Jésus et discrétion de Dieu*, Genève, Labor et Fides, 1984, p. 69. Cet ouvrage fait bien ressortir l'originalité du messianisme de Jésus.

2. Ch. DUQUOC, *Messianisme de Jésus et discrétion de Dieu*, p. 70.

On peut affirmer que l'option paulinienne de valoriser la connaissance « spirituelle » du Christ au détriment d'une connaissance « charnelle » du Jésus historique permet de comprendre le caractère anhistorique des christologies dogmatiques et ontologiques qui ont dominé la pensée chrétienne. Les orientations de ces théologies sont très anciennes : elles s'annoncent déjà au cours des luttes se déroulant autour des conciles de Nicée en 325 et de Chalcédoine en 451. Afin de rendre crédible l'histoire singulière et contingente de Jésus pour la culture hellénistique et afin d'illustrer son rôle dans l'œuvre du salut, les penseurs chrétiens firent appel à des concepts étrangers à la Bible, des concepts plus universels, ceux de « nature », « personne », « union hypostatique ». Les christologies anciennes représentent l'effort entrepris pour penser selon l'esprit grec l'originalité du mystère chrétien et donc pour l'universaliser. Elles se concentrèrent sur l'être même de Jésus Christ et sur les conditions de possibilité de l'union des deux natures, si infiniment éloignées l'une de l'autre, dans une seule personne. L'importance croissante donnée à ces questions ontologiques absorba finalement tout le champ des christologies qui devinrent plus à l'aise, au cours des âges, dans l'utilisation des catégories abstraites et universelles que dans les catégories bibliques et historiques, pour saisir et exprimer le sens de l'intervention de Dieu en Jésus Christ.

Il faut mentionner aussi que plusieurs christologies modernes n'échappent pas au risque d'évacuation de la singularité concrète du Nazôréen en mettant en évidence la signification universelle du Christ. À titre d'exemple, la christologie anthropologique, bien formulée par K. Rahner. Il reconnaît dans le Jésus Christ historique la plus parfaite communication de soi que Dieu fait aux hommes, et donc l'accomplissement de l'ouverture transcendantale de l'être humain³. En considérant la christologie « comme anthropologie se transcendant elle-même » et avec sa théorie des chrétiens anonymes, Rahner peut rendre compréhensible d'une manière nouvelle l'universalité du salut donné dans le Christ Jésus, mais on peut se demander s'il n'écarte pas le scandale de sa particularité par une spéculation théologique⁴. Quant à certaines christologies historiques, elles voient dans le Christ mort et ressuscité la clé d'interpré-

3. K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, Paris, Le Centurion, 1983, p. 205-359 ; « Réflexions théologiques sur l'incarnation », dans *Écrits théologiques*, t. 1, Paris, Desclée de Brouwer, 1959, p. 113-181.

4. W. KASPER, *Jésus le Christ*. Paris, Cerf, 1976, p. 67-74.

tation du devenir, soit dans un sens idéaliste (Hegel), soit dans un sens évolutionniste (Teilhard de Chardin). Ces christologies sacrifient la nouveauté inédite et singulière de l'incarnation qui ne peut être déduite d'aucune attente humaine, ni de la complexité des événements de l'histoire.

Un retour au Jésus des évangiles

Depuis quelques décades, les plupart des théologiens abandonnent l'approche des christologies dogmatiques traditionnelles et ils ne veulent plus un Christ sans Jésus et une transcendance sans histoire. Le « vrai homme » de la formule dogmatique devient « Jésus de Nazareth ». La particularité historique reprend ses droits, là où l'universel semble être devenu un concept vide. Ce qui est premier maintenant, c'est la singularité de Jésus, ses actions, son enseignement, son destin particulier. L'universalité qui assurait autrefois l'identité de Jésus risque aujourd'hui de la masquer. En restant singulier, Jésus semblerait plus apte à exprimer qu'il est la manifestation concrète du Dieu vivant. Le renouveau et le sérieux de l'exégèse, un savoir qui fait ressortir par ses méthodes mêmes la particularité, ont obligé les christologies à se reviser elles-mêmes et à prendre de nouvelles orientations. Les confessions de foi au Christ et les formules dogmatiques ne sont plus les points de départ des christologies systématiques, mais plutôt leurs points d'arrivée. Le retour méthodique à l'histoire de Jésus montre que le contenu doxologique des affirmations sur le Christ ne peut trouver son sens que si l'on parcourt l'histoire de Jésus de Nazareth. Les christologies contemporaines ont le souci de raconter et d'actualiser l'histoire et le destin de Jésus. Elles sont conscientes que c'est seulement en partant de lui qu'elles évitent l'universalisation abstraite des réalités qui sont au cœur même de leurs discours, à savoir les réalités de Dieu, du Christ et de l'être humain. On mesure quelle transformation s'est effectuée en christologie, lorsqu'on compare l'*Esquisse de christologie* de Pannenberg, le *Jésus libérateur* de Boff, le *Dieu crucifié* de Moltmann, le *Jésus* de Schillebeeckx, aux christologies dogmatiques de Barth, de Schmauss et de Journet. Les actions et les comportements de Jésus ne sont plus des faits édifiants, mais l'expression concrète des vues de Dieu sur l'homme. Sa mort n'est plus considérée comme le sacrifice exemplaire que Dieu exige pour réparer le péché de l'humanité, mais l'issue logique d'un risque pris par le prophète du Royaume dans son opposition aux pouvoirs en place. Les christologies contemporaines s'efforcent

de mettre en relief le chemin concret qui conduit Jésus à la croix. Ainsi le Jésus blasphémateur de Pannenberg, le Jésus séditieux et abandonné de tous et de Dieu que présente Moltmann, le Jésus contestataire de pouvoirs religieux et politiques de Küng, deviennent des données historiques nécessaires à la saisie du Christ, le Sauveur universel. La nouveauté et la qualité des christologies de l'Amérique latine viennent, pour une part, d'une lecture contextuelle des évangiles et aussi d'un intérêt plus marqué aux paroles et aux gestes singuliers et libérateurs de Jésus.

Dans cette optique, Jésus retrouve sa singularité, et son messianisme, sa particularité. Mais son universalité devient problématique et une distance surgit entre le Christ, constitué en référence à la totalité des humains, et Jésus de Nazareth, historiquement situé en référence à des hommes précis dans un contexte déterminé. Reconnaître Jésus comme Sauveur de l'humanité, c'est un discours que les chrétiens peuvent bien se tenir les uns aux autres, mais non à d'autres qu'eux. C'est un langage qui semble trop prétentieux, a priori et abstrait. Au fond, on perçoit maintenant un malaise à le comprendre comme universel. Selon l'approche des dogmatiques traditionnelles, c'est le caractère singulier de Jésus qui risque d'être sous-estimé ; dans le second cas, c'est son caractère universel qui devient ambigu. Des théologiens, comme Raimondo Panikkar et Paul Knitter, dans le contexte d'une théologie du salut et des religions du monde, essaient de maintenir le caractère unique de Jésus, tout en montrant que le Dieu universel ne peut être rencontré que dans une forme particulière qui ne l'exprime jamais adéquatement pour tous les hommes de tous les temps.

R. Panikkar⁵ reconnaît que le Christ, le Logos universel, s'est incarné en Jésus. Mais il refuse d'accepter que cette incarnation soit unique, définitive et normative. Aucune incarnation historique ne peut être considérée comme l'expression finale du Christ universel. Les chrétiens, tout en confessant Jésus comme Christ, devraient reconnaître que ce même Christ universel se révèle et s'incarne également dans d'autres figures historiques et reçoit d'autres noms : Rama, Krishna, Isvara, Purusha. En d'autres mots, la réalité du Christ universel, selon Panikkar, ne peut pas être attribuée qu'à Jésus.

5. R. PANIKKAR, *Le Christ et l'hindouïsme ; une présence cachée*, Paris, Le Centurion, 1972 ; *The Unknown Christ of Hinduism. Toward an Ecumenical Christophany*, Maryknoll, Orbis Books, 1981.

P. Knitter admet certes la présence révélatrice et salvatrice de Dieu en Jésus qui est Christ, mais il affirme que « la totalité du Christ n'est pas Jésus et ne peut être contenue en lui ni se limiter à lui »⁶. Pour atteindre un authentique dialogue entre les religions, il remet en question la base christologique des revendications universelles du christianisme et il promeut un théocentrisme ou une ouverture au Dieu universel dans divers révélateurs particuliers, dont l'un est Jésus de Nazareth.

Mon propos n'est pas de discuter les positions des auteurs que nous venons d'évoquer, ni de montrer la portée universelle de l'événement Jésus Christ, ni de rendre compte de la véritable universalité du christianisme qui ne trouve sa légitimation que dans la figure particulière de Jésus Christ comme unique médiateur du salut. L'étude de ces questions importantes laisse place à une réflexion qui voudrait répondre aux interrogations suivantes : Quels sont les rapports entre la figure singulière de Jésus de Nazareth et l'universalité de sa fonction messianique depuis Pâques ? Si le Christ est désormais le nom universel de Jésus de Nazareth, son universalité trouve-t-elle son fondement, son mode d'exercice et son originalité dans la figure singulière de Jésus de Nazareth ? Il faut aussi nous demander comment cette singularité de Jésus marque le christianisme sans le fixer et le limiter pour toujours à une réalisation historique qui serait un absolu.

Il nous est nécessaire d'admettre, en raison du mode de production des évangiles, qu'il est difficile d'établir ce qui revient au Jésus historique dans les actions et les paroles qui lui sont attribuées. En ce Jésus, livré par les textes évangéliques, ces « mémoires » des Apôtres, il nous est cependant possible d'entendre un message unique et de retrouver des gestes et des attitudes qui sont de Celui qui inaugure le royaume de Dieu. À Jean le Baptiste, en prison, qui se préoccupe de la venue du Messie, Jésus fait dire : « Allez rapporter à Jean ce que vous entendez et voyez : les aveugles retrouvent la vue et les boiteux marchent droits, les lépreux sont purifiés et les sourds entendent, les morts ressuscitent et la Bonne Nouvelle est annoncée aux pauvres » (Mt 11, 4-5). Les premiers chrétiens ont acquis la certitude que Jésus était bien « Celui qui

6. P. KNITTER, « Le christianisme, religion vraie et absolue ? », dans *Concilium*, n° 156, 1980, p. 38 ; *No Other Name ? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*, Maryknoll, Orbis Books, 1985, p. 171-204.

devait venir » et qu'ils n'avaient pas à attendre un autre parce qu'il accomplissait les promesses.

« Un certain Jésus »

Les disciples ont confessé la résurrection du crucifié Jésus en fonction de l'expérience d'un renouvellement de leur propre vie, d'un éclatement de leur relation à autrui et à Dieu, en un mot d'une « conversion » qui ne peut s'éclairer qu'à partir de ce que furent l'enseignement, la personne et le destin de Jésus qu'ils ont suivi durant quelque temps. Ce Jésus devait présenter un visage aux traits bien particuliers. Dans ses paroles, dans ses gestes, dans sa façon de fractionner le pain et d'interpeller Marie de Magdala, il y avait un certain style, celui auquel se réfèrent les récits des apparitions quand les disciples veulent faire comprendre et exprimer qu'ils l'ont reconnu vivant après sa mort. Les disciples ne pouvaient formuler leur expérience inédite de la résurrection autrement qu'en référence à l'existence historique et singulière de Jésus : « Jésus le Nazôréen, cet homme que Dieu avait accredité auprès de vous en opérant par lui des miracles, des prodiges ... vous l'avez livré et supprimé en le faisant crucifier par la main des impies, mais Dieu l'a ressuscité » (Ac 2, 22-24). Il faudrait relire avec attention les paraboles et les récits des miracles, comme l'a fait E. Trocmé⁷, pour voir peu à peu apparaître l'originalité de Jésus de Nazareth qui dépasse tous les portraits que nous pouvons imaginer de lui.

La singularité de Jésus ne se ramène pas aux coordonnées générales de toute existence humaine, celles qu'on se plaît à énumérer souvent pour s'assurer qu'il est bien « l'un de nous » et « comme nous ». Qu'il soit né pauvre, qu'il ait exercé le métier de charpentier dans un petit village, qu'il ait prêché en paraboles et qu'il ait souffert et connu une mort injuste, tout cela le fait bien l'un de nous. Mais ces réalités, qui le marquent certainement, ne disent pas adéquatement sa singularité et ne suffisent pas à fonder l'universalité de sa fonction messianique. La particularité de Jésus ne s'explique pas non plus que par les composantes culturelles et socio-politiques de sa situation historique. Tout cela est sans doute

7. E. TROCMÉ, *Jésus de Nazareth vu par les témoins de sa vie*, Neufchâtel, Delachaux et Niestlé, 1971.

intéressant et important pour capter sa singularité⁸. Mais ce que Jésus a de propre et de déterminé vient de sa façon bien à lui de personnaliser ses actes et ses dires, sans les résorber dans le bien entendu de la tradition ou la généralité du discours commun : « Vous avez appris qu'il a été dit... Et moi je vous dis... (*Mat 5, 21*). L'autorité de son enseignement, qui étonne ses auditeurs (*Marc 1, 22*), manifeste sa manière unique de se rapporter à Dieu et aux hommes. Il se montre si familier et si intime de Dieu qu'il peut annoncer, avec une assurance jamais vue jusqu'alors, la venue de son règne. Sa relation d'immédiateté avec Dieu lui permet de révéler ce qui fait « la joie dans le ciel » (*Luc 15, 7*) et de proclamer heureux les pauvres à qui le royaume est donné. Sa liberté à l'égard de la religion instituée et de l'idéologie dominante, le messianisme, ne laisse personne indifférent. Il provoque l'indécision et le refus, car son œuvre ne correspond pas à ce qui était communément attendu du Messie. Il contraint au choix, car ses actes et ses paroles placent ses auditeurs devant l'ultime offre de Dieu : la venue imminente de son règne. Son ouverture à l'avenir de Dieu est ainsi nettement affirmée. Son attente à court terme de la venue du règne est certes propre à lui et ne peut en tant que telle être universalisée. Mais le fait qu'il place tout homme, en quelque situation qu'il soit, devant l'ultime décision par rapport au Dieu qui vient, revêt une portée universelle. Le message de Jésus sur la proximité du règne révèle le projet de Dieu de se faire proche de l'homme et fait apparaître, indépendamment même du moment de sa venue, le sens ultime de la destinée humaine. En d'autres mots, l'annonce du règne ouvre l'humanité à Dieu et l'invite à dépasser toute sécurité et toute réalisation de l'existence actuellement présente ou possible. C'est en cela que réside la valeur universelle du message singulier de Jésus sur Dieu⁹.

8. Dans son ouvrage *Le christianisme de Jésus. Ses origines sociales en Palestine*, (Paris, Desclée 1978). G. THEISSEN adopte avec pertinence la perspective sociologique pour l'étude du « mouvement de Jésus ». De façon méthodique, il recherche et décrit les implications et les liens mutuels entre les conditionnements sociaux et les faits religieux. Quant à E. MORIN, dans *Non-lieu pour Jésus* (Paris, Flammarion, 1989), il propose l'une des représentations possibles du christianisme primitif en employant une grille sociologique pour l'étude du messianisme de Jésus. Même s'il est difficile d'exprimer la référence à Jésus comme révélation de Dieu dans le contexte actuel, l'auteur favorise tellement une mystique de l'interrogation que son ouvrage, spécialement dans la deuxième partie, peut contribuer à susciter un scepticisme qui nous rend incapables de dire quelque chose sur Jésus.

9. W. PANNENBERG, *Esquisse d'une christologie*. Paris, Cerf, 1971, p. 285-308.

Sur l'ouverture de Jésus aux autres, les évangiles ne manquent pas de précision. Ils nous montrent que Jésus refuse les barrières religieuses, culturelles et raciales. Il aborde la Samaritaine tout comme il fréquente les publicains, et tout comme il guérit les lépreux et le serviteur d'un officier romain. Personne n'est disqualifié en droit pour rencontrer Jésus. En termes positifs, cette attitude signifie que Jésus a une ouverture indéfinie, c'est-à-dire sans conditions et limites. Ne donne-t-il pas sa vie pour « la multitude » en signe de l'alliance définitive? Cette universalité, pour ne pas se diluer dans le vague, se vérifie en quelques cas symboliques. Il est pour tous, mais de fait présent à quelques-uns, des publicains ou collecteurs d'impôts avec qui il mange, à Zachée chez qui il s'invite, à la Samaritaine à qui il demande à boire. Ces relations sont privilégiées dans la vie de Jésus. Elles montrent en quelque sorte le sérieux de son ouverture aux autres et en indiquent aussi le prix. Car de telles relations dérangent l'ordre établi. La mort de Jésus ne peut que s'ensuivre. Pour empêcher son universalité inquiétante, ses adversaires éliminent sa particularité. Ils le clouent à une croix. Mais il faut noter, selon Jean, que l'écriteau placé sur la croix par Pilate, « Jésus le Nazôréen, le roi des Juifs », est écrit en hébreu, en latin et en grec (*Jn* 19, 19-20). La croix singulière de Jésus ne peut taire sa mission universelle.

Les théologies de la kénose et celles du serviteur souffrant ne rendent pas suffisamment compte du concret de l'activité de Jésus. Elles peuvent donner à penser qu'il fut le jouet d'événements dirigés ultimement par Dieu, ou qu'il accepta d'être la victime que Dieu voulait se donner, ou encore qu'il avait opté pour une mystique de l'abaissement et du don de soi afin d'exprimer une certaine désappropriation et une pauvreté qui se trouvent en Dieu même. Les textes évangéliques montrent plutôt que ce n'est pas la faiblesse de Jésus qui le mena à la mort, mais ses initiatives, la liberté de sa parole et l'autorité de ses gestes. Il contraignit en effet les puissants à se démasquer et il a été assez fort pour inaugurer le règne sous un mode inattendu. Il a été assez courageux pour prendre le parti des exclus et des marginaux. Dans tous ces gestes, Jésus se montre libre, d'une « liberté seigneuriale »¹⁰, qui esquisse sa seigneurie de Ressuscité.

10. Ch. DUQUOC, *Messianisme de Jésus*, p. 204.

L'universalité du Christ

Avant Pâques, Jésus a vécu une existence singulière qui manifeste cependant une ouverture et une universalité exceptionnelles. Mais cette universalité messianique est en un sens limitée et inachevée. Nous devons nous demander comment la résurrection la transforme, tout en demeurant marquée par Jésus de Nazareth.

À Pâques, Jésus de Nazareth est confessé comme Seigneur et Christ : « Dieu lui a conféré le Nom qui est au-dessus de tout nom » (*Ph* 2, 9). C'est en fonction de Celui qui est reconnu Christ que tous les humains seront jugés : « Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre » (*Mt* 28, 18). En Jésus ressuscité, l'universalité du Dieu unique est mystérieusement présente et active, parce qu'il a reçu l'Esprit, le don eschatologique de Dieu. Si nous envisageons l'universalité du Christ ressuscité sans oublier l'existence de Jésus avant Pâques, elle n'apparaît plus comme une affirmation prétentieuse et mythique, mais comme la continuation de ce que Jésus a été. Pâques, tout en étant une nouveauté inédite, n'est pas une rupture radicale dans l'existence de Jésus Christ. C'est l'éclatement et la manifestation des germes du messianisme à la fois singulier et universel qui sont présents dans la vie terrestre de Jésus. À Pâques, Dieu approuve ouvertement sa prédication et l'orientation de ses gestes. Il atteste ainsi que Jésus n'a pas fait fausse route en proclamant la venue du règne et en vivant ses rencontres avec le style d'universalité qui lui tenait à cœur.

Avec Pâques, l'universalité du Christ garde, pour l'essentiel, les mêmes traits que celle du Nazôréen. Jésus ressuscité est le Christ pour tous. Mais sa fonction messianique, qui est eschatologique et universelle, n'est pas vérifiable de façon objective. La confession de foi en Jésus Christ ne relève pas pour autant de l'illusion. Mais nous devons reconnaître qu'il est difficile, même impossible, de donner un contenu concret et historique à la messianité pascale de Jésus. Un non-savoir fait partie de la confession de foi concrète de Jésus Messie. Il y a cependant une différence notable entre l'expérience de l'universel que Jésus connut avant Pâques et celle que lui reconnurent les chrétiens. Avant Pâques, Jésus posait des gestes annonciateurs du royaume, et sa mission pouvait sembler vouée à l'échec et être irréaliste. Depuis Pâques, la messianité n'est sans doute pas vérifiée objectivement dans les faits, mais les chrétiens ont la certitude que l'événement Jésus Christ, où la mort a été vaincue, apporte le véritable sens à

l'existence humaine. Ils acceptent donc la messianité pascale dans l'espérance de la Parousie qui sera la pleine manifestation de l'œuvre messianique de Jésus. Dans l'attente de la Parousie, la messianité du Christ demeure discrète et dans la ligne de celle qu'il a exercée avant Pâques. Par sa résurrection, il n'a pas transformé par un acte de puissance les conditions de notre existence. La résurrection ne nous enlève pas notre histoire qui est le fruit de notre liberté et de notre responsabilité. L'action de l'Esprit, dans le Christ ressuscité, est marquée par le refus de toute intrusion de puissance en vue de transformer, comme par enchantement, les conditions sociales et politiques de la société et de susciter un monde juste et fraternel. S'il convient de caractériser l'activité du Christ ressuscité de messianique, il faut purifier le concept de messianisme de telle sorte qu'il signifie l'accomplissement de la promesse ultime du salut de Dieu, qui nous ouvre un avenir nouveau sans que nous soit enlevée notre responsabilité. Le Christ ressuscité ne se substitue pas à nous-mêmes pour faire notre histoire ; il révèle plutôt que la mort est vaincue en espérance, là où nous devenons libres pour autrui et pour Dieu. La discrétion du Christ ressuscité, son départ, en un sens, est la condition de notre liberté jusqu'à son retour à la Parousie. La particularité du Jésus historique fonde l'originalité de sa fonction messianique de Ressuscité qui nous assure d'un avenir qui nous dépasse sans nous empêcher en définitive d'en être pour une part les créateurs ¹¹.

Une fidélité créatrice à Jésus de Nazareth

Je voudrais maintenant dégager quelques implications concrètes ou quelques conséquences de notre réflexion sur les rapports entre la singularité de Jésus et l'universalité du Christ.

Le christianisme ne peut pas oublier qu'il est lié à une particularité historique, car il propose d'adhérer à Jésus de Nazareth reconnu comme Messie unique et universel. Son paradoxe est de prétendre rejoindre l'offre et la réalisation ultime du salut de Dieu au cœur d'une particularité historique qui est nécessairement limitée dans son expression. Et Pâques ne supprime pas l'origine historique de la foi chrétienne. Tout en tenant compte des origines particulières du christianisme, il ne faudrait pas absolutiser cette particularité et lui conférer une « puissance mythique », ni la considérer comme

11. Ch. DUQUOC, *Christologie*, t. 2, Paris, Cerf, 1972, p. 227-280.

une norme qui réglerait une fois pour toutes la pratique chrétienne. C'est ainsi que des pratiques ecclésiales, comme la célébration de l'eucharistie avec le pain et le vin et l'exclusion des femmes des ministères ordonnés, s'expliquent pour une part par une fidélité aux origines considérées comme un absolu. On oublie alors la Résurrection qui libère Jésus de tous les déterminismes de temps et d'espace.

Plusieurs questions sont aujourd'hui bloquées dans l'Église, parce qu'elle conçoit la fidélité à Jésus le Christ comme une fidélité à sa personne historique et à ses modalités d'existence terrestre, sans tenir compte de la contingence impliquée dans tout événement historique, ni du don de l'Esprit dans l'Église et le monde. En d'autres mots, l'anamnèse des paroles et gestes de Jésus suscite et appelle une parole nouvelle : « Au Christ ressuscité, il faut une parole ressuscitée »¹². Pour légitimer une situation ou des comportements, la tentation est grande de recourir à une lecture fondamentaliste de la Bible, afin de retrouver le plus exactement possible les gestes et les paroles de Jésus dans leur fraîcheur première. Cette tendance, que l'on retrouve chez certains théologiens et exégètes, oublie que Pâques, loin d'arrêter l'histoire, ouvre un espace encore plus vaste à la liberté des croyants. Ch. Perrot exprime de façon nette le danger d'une lecture fondamentaliste de la Bible : « À la base d'un tel type historiciste, il y a l'oubli pratique de la Résurrection du Christ. Cet étrange oubli entraîne alors la hantise de l'originaire et fait croire arbitrairement que celui-ci est touché sans intermédiaire dans les textes eux-mêmes »¹³. Le lien exceptionnel et indépassable de Jésus à Dieu n'absolutise en rien le moment d'histoire où il a vécu, ni son mode de vie. Au contraire, il nous a montré, en s'opposant au messianisme entretenu à son époque, à prendre au sérieux nos responsabilités de faire l'histoire et à ne pas sacraliser ce qui empêcherait la créativité et la liberté. Jésus a été bien singulier, mais sans empêcher les autres de l'être. Au contraire, il promeut la libération de chacun et il l'invite à prendre son propre chemin : « Va, ta foi t'a sauvé ». Il envoie ses disciples annoncer eux aussi le royaume. En d'autres termes, Jésus est un initiateur. S'il est tout donné à la mission et ouvert aux autres de façon inconditionnelle et risquée, c'est pour que d'autres, à leur tour, pratiquent cette manière de vivre. De plus, par la Résurrection, Jésus se rend « absent », plus exactement « invisible » (*Luc 24, 31*),

12. Ch. PERROT, *Jésus et l'histoire*. Paris, Desclée, 1979, p. 312.

13. Ch. PERROT, *Jésus et l'histoire*, p. 314.

afin que sa particularité historique, qui marque certes sa messianité pascale, ne soit pas un absolu qui clôturerait l'histoire des rapports de Dieu à l'homme : « C'est votre avantage que je m'en aille, dit le Jésus du discours d'adieu selon Jean, parce que l'Esprit vous sera donné » (Jn 16, 7). La résurrection universalise la fonction messianique de Jésus parce qu'elle n'est plus liée à sa personnalité historique en tant que telle. Alors la Résurrection peut être considérée comme le passage de la singularité historique que dénomme le nom « Jésus » à la fonction universelle que désigne le prédicat « Christ ». Stanislas Breton ose dire de la mort de Jésus qu'elle est « la naissance du Christ », ou encore que « la résurrection est le devenir-Christ de Jésus »¹⁴.

Sans renier ses origines historiques qui le marquent profondément, le christianisme ne doit pas s'obstiner à être fidèle à tout prix à une essence que l'on pourrait enfermer dans un invariant qui serait comme une formule de constitution¹⁵. Le souci démesuré de fidélité à certaines formes de ses origines et à ce qu'il est maintenant ferait oublier au christianisme ce qu'il a à être : « Née du germe pascal, l'Église doit constamment mettre en question les figures que dépose le mouvement de son histoire, parce que, responsable de ce qui est, ce qu'elle est n'est jamais adéquat à ce qu'elle doit être »¹⁶. D'où l'importance et la nécessité pour l'Église de s'assurer d'être fidèle à Jésus de Nazareth, qui est l'initiateur d'un messianisme unique et singulier, qui loin d'être figé et restreint à des réalisations historiques déterminées, doit s'ouvrir à Celui « qui nous conduira vers la vérité tout entière » (Jn 16, 13) et accueillir les initiatives des croyants devenus responsables de l'histoire et témoins de la Bonne Nouvelle qui fait surgir la communauté eschatologique. En effet les croyants en Jésus Christ sont appelés à faire de grandes choses : « celui qui croit en moi fera lui aussi les œuvres que je fais : il en fera même de plus grandes, parce que je vais au Père » (Jn 14, 12).

14. St. BRETON, *Unité et monothéisme*, Paris, Cerf, 1986, p. 103.

15. C'est la thèse d'A. Harnack (1851-1930) pour qui l'essence du christianisme se ramène à la foi au Dieu Père et à la valeur infinie de l'âme humaine. Alfred Loisy (1857-1940) entreprit alors de corriger cette thèse selon le point de vue catholique dans *L'Évangile et l'Église* (1902) où il montre que l'Évangile s'est perpétué dans le catholicisme, et que les changements, loin d'être une altération, sont une nécessité imposée à la foi pour franchir les siècles et atteindre les hommes de diverses cultures. Cette réponse de Loisy à Harnack mit au grand jour son projet de renouvellement de la théologie qu'on appela le modernisme.

16. St. BRETON, *Unité et monothéisme*, p. 117.

Conclusion

Notre exposé a montré tout simplement que l'universalité de la fonction messianique du Ressuscité est marquée par l'existence historique et singulière de Jésus de Nazareth. Jésus Christ n'est plus prisonnier des conditions d'une existence terrestre depuis la Résurrection qui universalise la portée de ses gestes et paroles et qui ouvre un avenir nouveau et prometteur par le don de l'Esprit. Jésus ressuscité demeure cependant porteur d'humble universalité dans l'exercice de sa fonction messianique, dans la ligne du messianisme du Nazôréen. L'universalité de son rôle et la puissance de son Évangile ne peuvent dissimuler à tout jamais son visage singulier et son aventure très humaine de liberté et de finitude, de mort et de vie, dans laquelle la lumière de Pâques révèle l'accomplissement de l'histoire de Dieu parmi les hommes.

Le qualificatif « universel », appliqué à Jésus Christ est ambigu. Dans l'usage courant, il signifie « général », « qui convient à tous », tandis que lorsque nous l'appliquons au Christ Jésus, il signifie « l'universel concret », l'universel qui ne dissimule pas le singulier et même qui se fonde sur lui. Quant au qualificatif « singulier », il se réfère ordinairement à ce qui concerne un seul individu. La singularité de Jésus de Nazareth est tout à fait originale et personnelle, mais elle concerne concrètement toute l'humanité de tous les temps¹⁷.

C'est par les évangiles, des textes culturellement datés, que s'établit notre référence à cet individu singulier qu'est Jésus de Nazareth, en qui la foi reconnaît l'unique Christ universel. C'est donc à travers sa particularité historique, qu'il nous faut scruter et étudier patiemment, qu'il vient vers nous comme l'expression humaine la plus réussie de la manifestation de Dieu et comme référence absolue de l'existence. Et plus nous saurons déceler la singularité qui affecte les paroles et les gestes de Jésus, plus il nous rejoindra dans notre particularité d'hommes et de femmes d'un temps et d'un pays¹⁸.

-
17. La littérature sur l'unicité et l'universalité du Christ est assez abondante, mais nous trouvons très peu sur sa singularité, et spécialement sur la singularité du Jésus historique qui marque l'exercice de sa messianité pascale. Nous suggérons les études suivantes : H. BOURGEOIS, « Jésus, l'universel du pauvre », dans *Lumière et Vie*, 1978, n° 137, p. 117-131 ; B. FORTE, *Jésus de Nazareth*, Paris, Cerf, 1984, p. 260-276 ; G. MOIOLI, « Per l'introduzione del tema della singolarità di Gesù nella trattazione cristologica », dans *La Scuola Cattolica*, 103, 1975, p. 725-777 ;
18. G. PIETRI, *L'heure de choix*, Paris, Desclée de Brouwer, 1989, p. 225.

J'ai évoqué, au début de mon exposé, que la pensée chrétienne, jusqu'à une période récente, avait tendance à minimiser la singularité historique de Jésus au profit de la transcendance de sa personne et de l'universalité de sa fonction messianique. Il nous serait possible d'illustrer les tendances des christologies par les représentations artistiques de Jésus Christ au cours des âges. Elles constituent un « lieu théologique » très révélateur où sont conservées les expressions ecclésiales de la foi. La fresque la plus ancienne, qui nous est conservée, représente Jésus sous la figure biblique du Bon Pasteur, humblement vêtu et avec une brebis sur les épaules¹⁹. Nous ne sommes pas très loin ici du Jésus de Galilée. À partir de Constantin, la figure du Christ prend habituellement l'image de la « Majestas Domini » ; assis sur un trône, il est revêtu d'habits royaux et entouré d'une cour. C'est le Christ de gloire, rayonnant d'une puissance universelle à la façon d'un empereur byzantin. À la fin du Moyen-Âge, le Roi de gloire prend la forme d'un esclave crucifié. C'est bien celui que les hommes ont cloué sur une croix au Golgotha. Si l'art a repris maintes fois l'image de Jésus en croix, il ne l'a pas inventée. On a pu imaginer des naissances virginales, des transfigurations, des ascensions et même des dieux qui meurent, mais point un dieu qui meurt sur une croix comme le dernier des hommes. L'inconcevable image d'un dieu crucifié, écrit Jean-Marie Tézé, est une invention qui n'appartient qu'à Dieu²⁰. Il l'a choisie lui-même pour dire au monde qu'il était au-dessus de tout nom et qu'il était « amour qui dépasse toute connaissance ». L'événement le plus singulier de notre histoire marque dorénavant le visage de Dieu pour toujours.

On ne devrait jamais oublier combien l'Évangile de Jésus Christ est paradoxal, et même scandaleux. Kierkegaard est l'un des penseurs qui a fait ressortir avec le plus de force la singularité scandaleuse du Christ Jésus. Le penseur danois réagit à l'idéalisme allemand, notamment à Lessing, qui méprise une révélation de Dieu qui est historique et contingente, et qui ne peut être, tout au plus, un adjuvant ou un excitant à l'activité rationnelle de l'humanité. Il s'oppose aussi à la prédication insignifiante des Églises, qui n'osent plus montrer le paradoxe de l'unité de Dieu et de cet

19. La peinture la plus ancienne du Bon Pasteur serait celle du plafond du cubicule, au cimetière de Domitille, qui est de la fin du II^e siècle. On trouve aussi un Bon Pasteur, au cimetière de Priscille, du III^e siècle.

20. J.-M. TEZÉ, *Théophanies du Christ*. (Coll. « Jésus et Jésus-Christ », Résonnances 4), Paris. Desclée, 1988, p. 189.

homme particulier. Kierkegaard le répète : « Le Christ n'est pas l'unité de Dieu et de l'homme, pareille terminologie résulte d'une illusion d'optique. L'Homme-Dieu est l'unité de Dieu et d'un homme particulier. Que le genre humain soit ou doive être apparenté à Dieu, c'est la conception du paganisme antique ; mais qu'un certain homme particulier soit Dieu, c'est le propre du christianisme²¹.

La singularité de Jésus de Nazareth est en elle-même paradoxale, mais aussi sa mémoire qui vit aujourd'hui dans un peuple qui porte le poids de tant d'erreurs et de péchés. Et de plus ce n'est pas le moindre des paradoxes que de croire que Jésus ressuscité s'offre aux hommes par d'autres chemins que ceux de l'Église, ces chemins que son Esprit ouvre dans les cœurs, surtout à travers la rencontre de la finitude humaine avec laquelle il s'identifie de façon mystérieuse (*Mt 25, 35-36*).

21. S. KIERKEGAARD, *L'École du christianisme*, Paris, Librairie Académique Perrin, 1963, p. 186.

«*Et le Verbe s'est fait chair*» (Jn 1, 14)

Gérard Rochais

Longtemps j'ai cru pour l'avoir appris et lu, pour l'avoir prié dans *L'Angelus* et affirmé dans le *Credo*, que la confession de foi : «*Et le Verbe s'est fait chair*» (Jn 1, 14) ne signifiait rien d'autre qu'à un moment donné Dieu avait envoyé sur terre, pour le salut des hommes, son Fils qui s'était incarné dans le sein de la Vierge Marie. Depuis dix ans, je requestionne cette évidence, moins pour la mettre en doute que pour savoir exactement ce que cet énoncé central de la foi chrétienne dit au juste. Car il est des moments dans la vie où la question de savoir si on peut penser autrement qu'on ne pense et percevoir autrement qu'on ne voit est indispensable pour continuer à regarder et réfléchir. Il faut apprendre, alors, souvent en désapprenant. Depuis quelque dix ans, j'ai donc questionné cette confession de foi en remuant le sol où elle prend racine : le langage. Car dans cet énoncé c'est encore le langage qui parle et nous devons, par une attention vigilante, apprendre ce qu'il a à nous dire, ce qu'il dit, et non au premier chef ce que nous disons ou offrons comme réponse. En christologie, en effet, ce ne sont pas les réponses de Paul, Jean, Nicée ou Chalcédoine qu'il s'agit de préserver ; c'est la question même de leur énonciation qu'il faut maintenir présente et garder à l'esprit comme ce qui doit toujours être pensé. Dans ce court article, je voudrais refaire un petit bout du chemin parcouru, en prenant parfois d'importants raccourcis. Je ne veux pas présenter de thèse, ni avancer de théorie, mais après avoir pratiqué, durant plusieurs années, du bricolage exégétique et philosophique sur ce texte, dire où j'en suis arrivé. On ne cherchera donc pas dans cet article les certitudes d'une doctrine, ni les conclusions invariables d'une recherche, mais plutôt les croyances, les tentations et les épreuves d'un apprentissage : c'est là son sens, donc peut-être aussi son utilité.

L'article comprendra deux parties. Dans la première, je donnerai, de façon très succincte, un résumé des positions de quatre exégètes qui ont marqué de leur puissante empreinte l'interprétation de ce verset johannique : R. Bultmann, E. Käsemann, L. Schottroff et G. Richter¹. D'autres penseurs auraient pu être pris en considération (H. Thyen, U. Müller, M. Theobald, U. Schnelle)², et même auraient dû l'être, mais alors l'article aurait pris des proportions imposantes. La position des chercheurs ne sera pas critiquée, sinon par l'exposé, dans la seconde partie, de ma propre position qui diverge sur bien des points de celles que je vais présenter. J'y traiterai des points suivants : la forme littéraire de *Jean* 1, 14 ; les conditions de possibilité de cet énoncé de foi ; le sens de *egeneto* et de l'expérience de foi des croyants : « nous avons vu sa gloire ».

I. POSITIONS DE QUELQUES EXÉGÈTES

1.1 R. Bultmann

On peut résumer et exposer brièvement les caractéristiques ou les traits marquants de l'interprétation bultmannienne de ce verset autour de six points.

1. La confession de foi : « Et le Verbe s'est fait chair » est empruntée au *langage mythologique de la gnose*. « Dans cette mythologie est énoncée l'idée de révélation ; elle dit : a) que la

1. R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen, Vandenhœck & Ruprecht, 1964¹⁰ (sigle : JK) ; *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1968⁶ (sigle : TNT) ; Käsemann, "Aufbau und Anliegen des johanneischen Prologs", dans *Libertas Christiana* (Festschrift F. Delektat), München 1957, pp. 75-99 ; repris dans *Exegetische Versuche und Besinnungen II*, Göttingen 1964, pp. 155-181 (sigle : AAJP) ; *Jesu letzter Wille nach Johannes 17*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1971⁵ (sigle : JLW) ; L. SCHOTTROFF, *Der Glaubende und die feindliche Welt. Beobachtungen zum gnostischen Dualismus und seiner Bedeutung für Paulus und Johannes* (WMANT, 37), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1970 (sigle : GFW) ; G. RICHTER, "Die Fleischwerdung des Logos im Johannesevangelium", *NT* 13 (1971) 81-126 ; 14 (1972) 257-276 ; repris dans *Studien zum Johannesevangelium*, Regensburg 1977, pp. 149-198 (sigle : FL).

2. H. THYEN, "Aus der Literatur zum Johannesevangelium. 3 : Aufweis der Forschungstrends an neueren Interpretationsversuchen des Johannesprologs", *ThR* 39 (1974) 53-69 ; 223-252 ; U. MÜLLER, *Die Geschichte der Christologie in der johanneischen Gemeinde* (SBS, 77), Stuttgart 1975 ; M. THEOBALD, *Im Anfang war das Wort. Textlinguistische Studie zum Johannesprolog* (SBS, 106), Stuttgart 1983 ; U. SCHNELLE, *Anidoketische Christologie im Johannesevangelium. Eine Untersuchung zur Stellung des vierten Evangeliums in der johanneischen Schule* (FRLANT, 144), Göttingen, Vandenhœck & Ruprecht, 1987.

révélation est un événement de l'au-delà : b) que cet événement doit s'accomplir, s'il veut signifier quelque chose pour les hommes, dans la sphère humaine » (JK 38s).

2. Bultmann souligne à plusieurs reprises que le verset 14a « est le thème de tout l'évangile de Jean » (TNT 392). Il répète à satiété que « *le révélateur qui n'est rien qu'un homme déterminé, historique, Jésus de Nazareth* » (TNT 393 : cf. 394. 403. 421.428). *Sarx* désigne chez Jean « la sphère de l'humain, du mondain » avec « son caractère passager, son impuissance, sa futilité (3,6 ; 6, 63) ; [...] dans cette sphère apparaît le Logos, c'est-à-dire le révélateur qui n'est rien qu'un homme. Et les hommes qui le rencontrent le prennent pour un homme jusqu'au « Voici l'homme » (19,5) [...]. Le Logos est maintenant présent comme celui qui est devenu chair et seulement en tant que tel » (JK 39-40).

3. Parce que le révélateur n'est rien qu'un homme, la révélation a nécessairement un *côté voilé*. « Dans son humanité pure et simple, il est le révélateur. Certes, les siens voient aussi sa gloire (14b) ; et si elle n'était pas à voir, il ne pourrait alors être question de révélation. Mais c'est là le paradoxe qui traverse tout l'évangile : la gloire n'est pas à voir à côté de la chair ou à travers elle, comme à travers quelque chose de transparent, mais nulle part ailleurs que dans la chair : le regard doit se tenir continuellement dirigé vers la chair sans se laisser déconcerter, s'il veut voir la gloire. La révélation est donc présente sous une forme voilée qui lui est propre. Mais sous cette forme voilée la révélation de Dieu est réellement présente parmi les hommes » (JK 40s). Contre la mauvaise compréhension piétiste pour qui l'humanité du révélateur « n'est qu'un acte de condescendance qui rend le révélateur accessible et évident », Bultmann objecte énergiquement que dans une telle conception l'incarnation n'est précisément pas comprise comme l'événement décisif de la révélation. Car cette évidence manque également dans la présentation johannique du révélateur incarné. La rencontre avec lui n'est que question et non pas persuasion » (JK 43 ; TNT 394). « Comment un homme ordinaire peut-il affirmer qu'il est le révélateur ? Cela précisément — qui est une absurdité pour la pensée humaine — est le secret de la révélation [...]. Le vrai secret est circonscrit dans : « le Verbe s'est fait chair », et Jean ne sait rien ou ne veut rien savoir d'une tentative qui voudrait rendre ce secret présent ici-bas par un récit de naissance mythologique (cf. 1, 45 ; 6, 42 ; 7,27s) » (TNT 382 ; JK 40, note 2).

4. Parce que le révélateur n'est qu'un homme, parce que la révélation a nécessairement un côté voilé, « la rencontre avec le révélateur n'est que *question* et non pas persuasion » (JK 43), c'est-à-dire cette rencontre met l'homme en question, en demeure de se décider pour ou contre lui. À la conception gnostique du révélateur qui est médiateur d'une gnose et qui devient inutile après que cette gnose a été accueillie, Bultmann oppose la conception johannique : « La rencontre avec celui qui est devenu homme est chez Jean la rencontre avec le révélateur lui-même : celui-ci n'apporte pas un enseignement qui le rendrait lui-même inutile, mais en tant que devenu homme, il place chaque homme devant la question décisive : comment se situe-t-il devant lui ? » (JK 42). L'homme qui s'interroge sur sa situation a, selon Bultmann, une préconnaissance de la révélation. Il connaît ses limites, il se sait éloigné de Dieu et pourtant dépendant de lui ; il sait que Dieu ne le rencontre pas dans son monde, et que pourtant il devrait le rencontrer pour que sa vie soit véritable. « Cette préconnaissance est une connaissance négative », mais juste. « Sur la base de cette préconnaissance négative, s'élève chez l'homme une connaissance illusoire et positive de la révélation qui est modelée d'après ses aspirations et désirs. D'où la question décisive : devant l'événement de la révélation, l'homme gardera-t-il sa préconnaissance véritable de la révélation qui, comme événement de l'au-delà, le niera lui et son monde, ou encore prendra-t-il comme critère son idéal, c'est-à-dire voudra-t-il comprendre la révélation d'après ses règles d'évaluation d'ici-bas, ses valeurs humaines ? L'événement de la révélation est question, il est scandale. « Le Verbe s'est fait chair » ne dit rien d'autre » (JK 39).

5. Que le révélateur ne soit qu'un homme est véritablement un *scandale*, « une absurdité pour la pensée humaine » (TNT 382). La revendication de Jésus d'être l'envoyé de Dieu, le révélateur véritable, fut vraiment scandaleuse pour les Juifs (*Jn* 5,17, 6,41s : 10,33). « Comment un homme ordinaire peut-il affirmer qu'il est le révélateur ? » (TNT 382 ; cf. 398-400). Et ce « scandale est accentué au plus haut point par « Le Verbe s'est fait chair ». Car tout aussi naturellement que l'homme aspire à la révélation et l'attend dans la sphère humaine, tout aussi naturellement il attend aussi [...] que la révélation se justifie et se distingue de quelque façon. Le révélateur, aussi naturellement qu'il doit apparaître sous une forme humaine, doit avoir quelque chose de rayonnant, de mystérieux ou de fascinant comme « Héros » ou « Homme divin »,

comme thaumaturge ou mystagogue. Son humanité ne doit être à proprement parler que son revêtement, elle doit être transparente. Le regard veut se détourner franchement de son humanité et voir ou pressentir la divinité, il veut pénétrer au travers du revêtement. Ou encore l'humanité ne doit être que la concrétisation, la « forme » du divin. En dépit d'une telle exigence, il est dit : « le Verbe s'est fait chair ». Dans son humanité pure et simple, il est le révélateur » (JK 40 ; TNT 394). Pour triompher de ce scandale, l'homme qui s'interroge sur la révélation devra se demander « s'il désire réellement Dieu, s'il est prêt à abandonner la prétention à sa propre gloire » (JK 41), il devra renoncer à l'assurance où il s'imagine pouvoir juger du divin et de l'humain comme des phénomènes constatables. Et comme Jean qui se limite à ne laisser apparaître de Jésus que « ce qui est scandale » (TNT 425), de même « le rôle des croyants qui furent contemporains de Jésus ne consiste pas à fournir, grâce à leur témoignage oculaire, pour la foi des générations qui les suivent, la garantie de leur certitude, mais bien à leur transmettre le scandale : « le Verbe s'est fait chair » (TNT 425 : JK 46).

6. Ce scandale pour l'homme naturel est aussi un *paradoxe*, à vrai dire *le paradoxe de la révélation*. « C'est là le paradoxe qui traverse tout l'évangile : la gloire n'est pas à voir à côté de la chair ou à travers elle comme à travers quelque chose de transparent, mais nulle part ailleurs que dans la chair » (JK 41). « Que Dieu lui-même se rencontre en Jésus et précisément en Jésus comme homme chez qui rien d'extraordinaire n'est perceptible, sinon son affirmation audacieuse qu'en lui Dieu se laisse rencontrer, c'est en cela que tient le paradoxe de l'idée de révélation, paradoxe que Jean le premier a saisi » (TNT 403). « Ce paradoxe de la révélation est exprimé dans les deux stiques :

Et nous avons vu sa gloire,
Gloire [qu'il manifeste] comme fils unique du Père.

C'est la confession de foi de ceux qui, triomphant du scandale, ont perçu dans l'homme Jésus la gloire divine » (JK 44 : TNT 428.429.437). « Mais comment la gloire divine peut-elle être visible dans le « devenu chair » ? [...] Déjà le paradoxe de l'affirmation indique que la révélation ne se déroule pas ainsi que l'imagination ou le désir se le figurent, sous forme de démonstration visible aux yeux du corps ou de l'esprit, fascinant et convainquant l'homme naturel, et que le « voir » par conséquent n'est pas un « voir » donné

à l'homme naturel » (JK 44). En quoi consiste cette gloire du Logos devenu chair, qu'il manifeste comme Fils unique du Père ? qu'entend-on par voir cette gloire ? « La gloire ne consiste en rien d'autre que d'être le révélateur » (JK 47). « Il a sa gloire dans ce qu'il est pour les hommes en tant que révélateur, et il l'a [...], à proprement parler, en tant que ce qu'il est se réalise pour les croyants. Et en corrélation, ceux, qui, en tant que croyants, lui permettent d'être pour eux ce qu'il est, voient sa gloire. [...] Et ceux qui disent : « nous avons vu », ce sont les croyants. [...] Le voir n'est ni un voir sensible, ni un voir de l'esprit, mais le voir de la foi. Ce que la foi voit, et qui est brièvement résumé en *Jean 4, 14* : « que Dieu a envoyé son fils comme sauveur du monde », personne ne l'a perçu comme événement empirique. La foi le voit continuellement ; mais elle ne le voit que le regard fixé sur le « devenu chair » (JK 45s : TNT 365). « Le sujet de « nous avons vu » n'est pas seulement les croyants qui furent contemporains de Jésus (les premiers disciples), mais les croyants de tous les temps ; car le révélateur ne fut pas qu'autrefois « le devenu chair », non, ce fait demeure pour toujours » (TNT 424).

1.2 E. Käsemann

Selon E. Käsemann, les versets 14-18 du prologue sont une addition de l'évangéliste ; c'est donc dans ces versets que l'on devra rechercher le rôle que l'évangéliste a assigné au prologue et le but même de l'évangile. Son analyse sur la formation et la structure du prologue lui interdit de « reconnaître que l'interprétation de Bultmann répartit correctement les accents » (AAJP 170). En fait, l'interprétation de Käsemann est, sur bien des points, l'opposé de celle de Bultmann. En voici les quatre points marquants :

1. D'après Bultmann, le verset 14a : « Et le Verbe s'est fait chair » est *le thème* de tout l'évangile. Est-ce exact ? Certainement pas aux yeux de Käsemann. Il approuve en effet Baldensperger qu'il cite : « Dans la conception première de Jean, la *sarkosis* n'est qu'un moyen qui permet à la gloire de se manifester de façon sensible... C'est pourquoi l'évangéliste se hâte, après avoir indiqué le fait historique, de proclamer le but — le point principal à son avis — : *la révélation de la gloire du Logos* » (AAJP 171). » Le thème que cette phrase de transition (v. 14a) prépare se trouve au v. 14c : « Nous avons vu sa gloire ». Ce thème est en même temps celui de tout l'évangile où il s'agit d'un bout à l'autre et uniquement

de la présence de Dieu dans le Christ » (AAJP 174). Dans son livre captivant et provocant à bien des égards : *Les dernières volontés de Jésus d'après Jn 17*, il affirme encore beaucoup plus expressément : « De quel droit fait-on, autant dire partout, [de l'affirmation : « le Verbe s'est fait chair »] le centre et le thème propre de l'évangile ? Bien sûr, cette affirmation ouvre et fonde la possibilité d'écrire une histoire terrestre de Jésus. On doit pourtant se poser la question : dans quel sens est-il chair celui qui marche sur les eaux et passe à travers des portes fermées, qui ne peut être capturé par ses ennemis, qui, au puits de Samarie, est fatigué et réclame à boire, et qui pourtant n'a pas besoin de boire et a une autre nourriture que celle dont se soucient ses disciples ? Il n'est pas trompé par les hommes, car il connaît, même sans parler, leur intérieur auquel on ne peut se fier. Il discute avec eux à partir de la distance infinie d'un être céleste. Il n'a besoin ni du témoignage de Moïse, ni de celui du Baptiste. Il prend ses distances à l'égard des Juifs comme s'ils n'étaient pas son peuple, et à l'égard de sa mère comme celui qui est son Seigneur. Il laisse, impassible, Lazare gésir au tombeau pendant quatre jours, afin que le miracle de la résurrection soit plus grand, et lui-même marche vers sa propre mort de son plein gré et en vainqueur. De façon presque superflue, l'évangéliste constate que ce Jésus se tient tout le temps sur le sein du Père, et que les anges descendent vers lui, qui est un avec le Père, et remontent d'auprès de lui. Qui a des yeux pour voir et des oreilles pour entendre voit et entend sans peine et perçoit, non seulement à partir du prologue et de la bouche de Thomas, mais à partir de tout l'évangile, la confession : « Mon Seigneur et mon Dieu ». Comment tout cela s'accorde-t-il avec une conception réaliste de l'incarnation ? L'affirmation : « le Verbe s'est fait chair » [...] n'est-elle pas totalement dans l'ombre de l'autre affirmation : « Nous avons vu sa gloire », et n'est-ce pas d'elle seule qu'elle reçoit pleinement son contenu » (JLW 27-28).

2. Parce que les versets 14-18 furent ajoutés par l'évangéliste, parce que le thème de l'évangile est la manifestation de la gloire, « le verset 14a n'est qu'un verset de liaison et de transition » (AAJP 170.171.174). Il reprend seulement l'expression du verset 10 : « il était dans le monde » (AAJP 170.174) ou encore celle du verset 5 : « la lumière brille dans les ténèbres » (JLW 77) et permet à l'évangéliste « d'en venir à ce qui est important pour lui » (AAJP 170) : « Nous avons vu sa gloire ». « L'expression [« le Verbe s'est fait chair »] signifie-t-elle rien de plus que : il descendit dans le monde

des hommes, vint en contact avec le terrestre et ainsi la rencontre avec lui devint possible » (JLW 28). Les traits qui nous montrent Jésus dans son état d'abaissement « ne représentent que le minimum requis pour la mise en scène de celui qui s'arrête quelque temps parmi les hommes, semble pareil à eux, sans toutefois déchoir dans le terrestre » (JLW 28-29). « La chair n'est pour l'évangéliste rien d'autre que le moyen qu'a le Logos en tant que créateur et révélateur pour communiquer avec les hommes » (AAJP 174). Et Käsemann peut conclure : « l'incarnation est vraiment pour Jean une épiphanie » (AAJP 175), « l'épiphanie du créateur sur terre » (AAJP 174) ou encore « elle est la rencontre du créateur avec sa créature » (JLW 76). Il affirmera finalement que « la présence de Dieu sur terre est le but propre de l'incarnation » (AAJP 173) et que « la *presentia Christi* est le centre du message de Jean » (JLW 39.146). Bref, le Christ johannique n'est pas pour Käsemann véritablement homme, il est « celui qui est passé sur terre comme un étranger » (JLW 48), « un étranger dans le monde » (JLW 135), ou selon la vieille formule de la théologie libérale, souvent citée par Käsemann, « le Dieu cheminant sur terre » (JLW 2 6.35.66.151.154).

3. Si le verset 14a n'est pas le thème central de l'évangile, si l'incarnation est l'épiphanie du créateur, il devient dès lors impossible de présenter la christologie johannique dans le cadre du schéma de l'abaissement et de l'élévation. Käsemann va s'insurger avec acharnement contre cette fausse présentation de la christologie johannique (AAJP 175 ; JLW 23.26.29.32s.91.97). Peut-on aussi parler du *scandale* de l'incarnation ? Oui bien sûr, mais on ne peut pas dire que « l'incarnation en tant que telle est scandale [...]. Le véritable scandale pour le monde [...] consiste en ce que Jésus, apparaissent sur terre, se fait l'égal de Dieu et proclame son unité avec le Père, c'est-à-dire revendique comme créateur l'obéissance de la part des créatures [...]. Le scandale n'est pourtant pas pour le monde la façon dont Jésus exige l'obéissance, mais le fait qu'il l'exige, ou exprimé de façon plus aiguë : ce n'est pas l'incarnation en tant que telle qui est scandale, mais sa fonction, c'est-à-dire que Dieu relance le monde. Le monde vit en gardant ses distances à l'égard de Dieu, même quand, en raison de ses traditions religieuses, il fait de Dieu un objet disponible qui entre en ligne de compte dans ses spéculations. Cette distance est brisée par Jésus. Son incarnation est l'épiphanie du créateur sur terre » (AAJP 174). Peut-on parler encore *du paradoxe de la révélation*, ou du paradoxe

d'une grandeur cachée dans un état d'abaissement ? (JLW 32) Pour Käsemann, cette façon de parler n'est qu'une de ces belles formules dialectiques « qui offrent à notre compréhension un si vaste espace que les notions les plus disparates s'y laissent réunir. La clarté de la pensée est remplacée par la fascination de la façon de parler » (JLW 32). « Seule est scandaleuse et paradoxale la revendication d'exclusivité par laquelle Jésus lie le salut à son message et à lui-même » (JLW 34).

4. Si l'on tire les conclusions de cette interprétation, ne doit-on pas dire que le quatrième évangile est *docète* ? Käsemann, conséquent avec son interprétation, parle ouvertement de docétisme : « il est impossible de ne pas voir le danger de la christologie [johannique] de la gloire : le danger du docétisme qui prévaut encore sous une forme naïve et n'est pas encore reconnu comme danger » (JLW 61s.98.137.145.158).

1.3 L. Schottroff

Bultmann interprète le v. 14a en disant : « Dans cette sphère de la chair, de l'humain, du mondain, du transitoire, de l'impuissance, de la futilité apparaît le Logos, c'est-à-dire le révélateur n'est rien qu'un homme. » D'après Käsemann, ce verset signifierait : dans le monde du créé, le créateur apparaît en revêtant une forme humaine, c'est-à-dire le révélateur est Dieu cheminant sur la terre. Rien qu'un homme ou Dieu cheminant sur la terre, telle est l'alternative posée par ces deux exégètes. Comment en sortir ? Il suffit d'accoler les deux termes de l'alternative, homme et Dieu, et de montrer que l'existence terrestre de Jésus et son être divin ne fusionnent pas et ne s'excluent pas dans l'évangile de Jean, que ces deux réalités y sont seulement juxtaposées, que « Jésus est le devenu chair et qu'il le révélateur céleste » (GFW 275). Telle est la solution proposée par Luise Schottroff dans sa passionnante étude sur la gnose johannique que l'on trouve à la fin de son volume : *Le croyant et le monde ennemi*³.

Dans l'évangile de Jean, affirme L. Schottroff, l'origine de Jésus est tout à fait ordinaire ; il n'utilise pas la tradition de la naissance miraculeuse. Les affirmations qui portent sur son origine font apparaître Jésus comme un homme normal, sans aucun éclat divin. Il vient de Nazareth, ses contemporains connaissent son père

3. La référence précise à cet ouvrage a été donnée à la note 1.

et sa mère, ils savent d'où il vient. Son existence dans le monde n'est pas celle d'un Dieu déguisé, c'est celle d'un Galiléen normal. Mais à côté des affirmations qui portent sur son origine terrestre, on trouve aussi des affirmations qui portent sur son origine céleste : il est descendu du ciel ; Dieu est son Père (*Jn* 6,42 ; 7, 28). Que signifie cette double affirmation ? Certains textes de « méprise » ou « double entente »⁴ peuvent aider à en percevoir le sens. En 6,41s, les Juifs, en murmurant, opposent la réalité terrestre de Jésus à sa déclaration : « Je suis descendu du ciel » ou « Je suis le pain qui est descendu du ciel ». L'alternative établie par les Juifs : ou bien « fils de Joseph » ou bien « descendu du ciel » est fautive. Les deux affirmations sont pertinentes : Jésus est le fils de Joseph et il est descendu du ciel. Par cette alternative, Jean ne veut pas que les lecteurs comprennent que Jésus est seulement descendu du ciel, et donc qu'il n'est pas fils de Joseph. Le lecteur, au contraire, doit conclure : si les Juifs voyaient correctement, alors ils sauraient que les deux affirmations sont justes et que c'est se méprendre que de juger Jésus seulement d'après son origine terrestre. D'après les catégories du monde, il provient de Nazareth, d'après celles de la foi, il vient du ciel. Juger : fils de Joseph et par conséquent pas fils de Dieu, c'est se méprendre parce que ce jugement ne repose que sur ce qui est visible aux yeux du monde. Il y a donc, par rapport à l'origine de Jésus, deux réalités qui sont placées l'une à côté de l'autre. Mais comment se situent-elles l'une par rapport à l'autre ? Elles ne s'excluent pas réciproquement comme le pensent à tort les Juifs. Il est donc juste de dire : un homme ordinaire est le révélateur céleste. Cette affirmation ne contient pas pour Jean de paradoxe, mais une ambiguïté pour « est ». Jésus *est* l'homme ordinaire pour le regard commun, mais le croyant voit qu'il *est* le révélateur. Selon les critères terrestres, c'est un homme ordinaire ; selon les critères de la foi, c'est le révélateur. Cette phrase serait absurde et paradoxale si le croyant n'avait à sa disposition que les yeux de son corps. Mais le croyant voit de deux façons, et il ne

4. Sur la technique littéraire utilisée par Jean et que l'on appelle en français la « méprise », le « malentendu » ou la « double entente », voir BULTMANN, JK, p. 89, note 2 ; p. 95, note 2. En quoi consiste cette technique ? Disons très rapidement ceci : Jésus fait une déclaration qui peut être comprise au sens habituel, courant des mots et qui semble, à première vue, se rapporter au domaine du terrestre, du monde de tous les jours. Pourtant cette déclaration a aussi un autre sens, son sens véritable qui, lui, n'est perceptible qu'aux yeux de la foi. Celui qui se méprend comprend donc correctement le sens des mots, mais se trompe de registre : il comprend dans un sens terrestre ce qui ne peut être réellement saisi que dans la foi (ex, *Jn* 2,20s ; 3,3s ; 4,10s.32ss ; 6,32ss ; etc.).

pose pas la fausse alternative des Juifs : ou un homme de tous les jours ou un être divin. Les « méprises » sur l'origine ordinaire de Jésus sont donc construites exactement comme les autres méprises dans l'évangile de Jean. L'origine ordinaire de Jésus est aussi réelle que l'eau dans le puits de Jacob (*Jn* 4, 10-15), et l'on peut se méprendre sur elle de la même façon. Jean reprend, par le thème de l'origine ordinaire de Jésus, une tradition préjohannique qu'il interprète dans le sens de son dualisme : Jésus provient de Nazareth et Joseph est son père ; mais cette tradition est faussement comprise si l'on ne reconnaît pas et si l'on ne perçoit pas, dans la foi, que la réalité céleste de Jésus, le deuxième réalité, existe à côté. Cette deuxième réalité est pour le croyant la seule importante (GRW 269-271).

Jn 1, 14 a dans l'évangile de Jean une valeur programmatique ; l'affirmation de l'incarnation résume tous les thèmes particuliers qui traitent de l'existence intra-mondaine de Jésus. Pour interpréter correctement cette confession de foi, il faut tenir compte de la théorie de la double réalité, telle qu'elle apparaît dans de nombreuses méprises, ou doubles ententes. Quel sens a pour Jean l'existence terrestre de Jésus en 1, 14 ? Aucun autre que celui qu'a son origine à Nazareth. La seule différence est que l'existence terrestre de Jésus est décrite par le terme de *sarx* qui a probablement été fourni à Jean par la tradition (*Rm* 1, 3 ; *1 Tm* 3, 16 ; *1 P* 3, 18). Quel est le sens du mot chair en Jean ? Jean n'utilise pas le mot chair au sens du dualisme gnostique pour désigner l'inimitié avec Dieu. Chair désigne l'humanité transitoire et visible, ce qui est sans importance (6, 63). *Jn* 1, 14 ne veut donc pas dire que par son incarnation Jésus entre dans un monde ennemi de Dieu, mais qu'il a une existence intra-mondaine sans que son être propre en soit affecté. Son être propre est la gloire. Les deux réalités (chair et gloire) ne s'excluent pas comme se l'imaginent ceux qui se méprennent. Le Logos, le révélateur céleste est devenu chair. Au sens de Jean, ce serait se méprendre que de conclure : Jésus est seulement le devenu chair. Il est au contraire le devenu chair *et* il est le révélateur céleste. Ceux qui se méprennent ne voient que la *sarx*, le croyant à l'inverse confesse : « nous avons vu sa gloire » et non pas dans celui qui est devenu chair, mais bien plutôt : nous voyons le révélateur avec d'autres yeux que l'on voit celui qui est devenu chair. L'existence intra-mondaine de Jésus est donc perçue par les croyants de façon réelle, mais elle n'est pas objet de la foi et de la vision ; elle est sans importance. Le croyant dirige son

regard vers le révélateur céleste, qui se tient en opposition au monde et n'est pas touché par lui. Bien que Jésus fût un homme ordinaire, sa divinité n'a pas, par son incarnation, donné prise aux ténèbres. Le regard du croyant ne se dirige pas vers la *sarx*, mais vers la gloire ; il ne se dirige pas vers la croix, mais vers l'exaltation du révélateur céleste, vers son retour au ciel (GFW 271-275).

1.4 G. Richter

L. Schottroff écrivait vers la fin de son exposé sur la gnose johannique : « Une bonne part de la fascination que *Jn* 1, 14 a toujours exercée dans l'histoire de l'exégèse provient de l'erreur historique selon laquelle *Jn* 1, 14 est une déclaration anti-docétique » (GFW 276). Victime ou non de cette fascination, G. Richter s'est efforcé de prouver dans un article passablement long et bien documenté que l'affirmation de *Jn* 1, 14 « le Verbe s'est fait chair » avait avant tout une portée anti-docétique⁵.

Richter entame sa recherche en exposant très brièvement la controverse autour de l'interprétation de *Jn* 1, 14. « L'incarnation du Logos est-elle ou non un thème essentiel ou même le thème essentiel du quatrième évangile ? Faut-il comprendre la phrase « Le Verbe s'est fait chair » au sens traditionnel, au sens d'une incarnation réelle donc, ou bien au sens de Käsemann et de ses prédécesseurs ? » (FL 85).

Afin de diriger la question, Richter se tourne vers l'intention poursuivie par l'évangéliste dans la rédaction de son ouvrage. « Selon *Jn* 20, 31, l'évangile a été écrit pour défendre, affermir ou restaurer la foi en la messianité et en la filiation divine de Jésus » (FL 85). Qui veut atteindre ce but n'a certes pas besoin de souligner le côté humain de Jésus, ou sa véritable humanité ; son origine humaine n'est-elle pas en effet une objection que les Juifs élèvent contre son origine céleste (*Jn* 6, 41s ; 10, 30-35 ; 5, 18 ; 19, 7) ? L'évangéliste n'a donc pas d'intérêt particulier à souligner l'humanité de Jésus, et toute accentuation mise sur l'être humain de Jésus apparaît comme extérieure au but de l'évangile tel que défini en *Jn* 20, 31 (FL 86).

Si l'on tient compte donc de l'intention de l'évangéliste, on peut comprendre *Jn* 1, 14 de trois façons : 1. à la manière de

5. La référence précise à cet article a été donnée à la note 1. Les citations sont données d'après la pagination de la revue *Novum Testamentum*.

Käsemann. L'incarnation n'est pas à prendre au sens réel, la chair n'est qu'un moyen pris par le Logos pour entrer en contact avec les hommes. 2. À la manière de B.F. Overbeck, A. von. Harnack, W. Baldensperger, W. Eltester. L'incarnation est à comprendre d'une façon réelle, mais ce n'est pas la *sarx* qui est accentuée, mais le Logos. *Jn* 1, 14 dirait : cet homme Jésus n'est pas un homme comme les autres, c'est le Logos. 3. L'incarnation est à comprendre d'une façon réelle et l'accent principal est mis sur la *sarx*. La phrase veut souligner que le Logos fut réellement homme, qu'il était un homme véritable, réel. Mais cette idée est étrangère à la visée de l'auteur de l'évangile telle qu'énoncée en *Jn* 20, 31. Cette affirmation doit donc être secondaire ; elle pourrait provenir alors d'un rédacteur qui se voyait contraint de souligner et de défendre la véritable humanité de Jésus (FL 86-87).

Richter va examiner très attentivement les deux premières hypothèses et les rejeter. Puis, développant la troisième hypothèse, il va s'employer à démontrer le caractère secondaire, ou rédactionnel, des versets 14-18, et leur portée anti-docétique. Trois sortes de considérations que l'on peut faire à partir de l'évangile permettent d'établir et de confirmer le caractère secondaire et anti-docétique de ces versets : 1. Le thème de la venue du Logos dans le monde est déjà traité dans la première partie du prologue (vv. 5-13). *Jn* 1, 14 reprend ce thème, mais sous un autre angle en accentuant le thème de la « chair ». Comme la première partie du prologue et le v. 14 traitent de l'épiphanie du Logos dans le monde des hommes, on peut parler d'un certain parallélisme entre les deux parties du prologue, bien que ce parallélisme ne soit ni complet, ni exact. Or, on rencontre dans le quatrième évangile des passages qui reprennent de façon parallèle, mais sous un autre angle, un thème déjà traité. Ces passages sont reconnus pour différentes raisons comme secondaires par la critique littéraire ; on les attribue généralement au rédacteur de l'évangile. Ainsi au ch. 5 de l'évangile, l'eschatologie authentiquement johannique des versets 24-26 est réinterprétée aux versets 27-29 dans le sens de l'eschatologie daniélique traditionnelle. Le discours sur le pain de vie (*Jn* 6, 31-51a) est repris sous l'angle sacramentel aux versets 51b-58. La deuxième interprétation du lavement des pieds (*Jn* 13, 12-17) reprend d'un point de vue bien différent le thème des versets 6-11. Le deuxième discours d'adieu (*Jn* 15-16) reprend quelques thèmes du premier discours, mais sous un autre angle en y adjoignant de nouveaux motifs. « Comme tous ces textes parallèles suivent immédiatement

le thème qu'ils modifient, on ne peut s'empêcher de reconnaître qu'ils veulent exercer une sorte de mise au point à l'égard des affirmations faites dans l'évangile, ou au moins qu'ils veulent corriger de fausses compréhensions et interprétations qui pouvaient se produire en raison du texte même de l'évangile » (FL 113). Ne serait-ce pas une rectification de ce genre que le rédacteur de l'évangile tenterait en *Jn* 1, 14-18 ? Il reprend le thème de la venue du Logos (vv 5-13), mais il s'écarte de la tendance de l'évangile pour accentuer et défendre la véritable humanité de Jésus que niaient les docètes (FL 107-113).

2. Une autre considération semble encore plus importante pour faire ressortir le caractère secondaire et anti-docétique de *Jn* 1, 14. Dans tous les textes de l'évangile primitif où le mot chair est employé, Jésus est toujours distancé de ce qui est désigné par ce terme (*Jn* 3, 6 ; 6, 63 ; 8, 15 ; 17, 2). *Sarx* désigne chez l'évangéliste toujours l'opposé de ce que Jésus est et de ce qu'il apporte, ou du moins la différence est toujours marquée entre ce que désigne le mot chair et Jésus. Le terme « chair » a toujours dans l'évangile primitif une connotation négative, dépréciative, tantôt plus, tantôt moins. À l'inverse, dans les passages secondaires de l'évangile, dans les épîtres de Jean et les lettres d'Ignace d'Antioche, aucune distance n'est marquée entre Jésus et la chair, dans sa fonction de sauveur ; les deux sont mis sur le même plan : sa chair est le pain du ciel (*Jn* 6, 51b) ; « il est venu dans la chair » (1 *Jn* 4, 2 ; 2 *Jn* 7) ; « il est véritablement né de Marie » *Trall* (9, 1) ; « il est véritablement de la race de David selon la chair, véritablement né d'une vierge » (*Smyrn.* 4, 2). Le Logos en *Jn* 1, 14 est dit chair, véritablement homme, comme dans tous ces textes. La même tendance anti-docétique se manifeste donc dans tous ces textes (FL 113-119).

3. Une troisième considération enfin joue un rôle important pour montrer que *Jn* 1,14 est secondaire et anti-docétique. On trouve, dans les récits de la passion et de la résurrection, plusieurs passages qui ont comme thème la véritable humanité de Jésus, sa véritable corporéité ; ces textes sont clairement anti-docétiques (*Jn* 19, 34b-35.39-40 ; 20, 2-10.24-29). Dans ces divers passages, qui sont des additions, le rédacteur affirme que Jésus a véritablement souffert, qu'il est mort, a été enterré et est ressuscité avec son corps, et finalement qu'il donne dans l'eucharistie sa chair en nourriture (*Jn* 6, 51b-58). L'affirmation de *Jn* 1, 14 appartient à

cet ensemble de prises de position anti-docétiques, prises de position qui s'écartent de la tendance générale de l'évangile original et qui non seulement présupposent une situation christologique différente, mais aussi un auteur différent de l'évangéliste (FL 119-126).

Le caractère secondaire et anti-docétique de *Jn* 1, 14 et des passages qui viennent d'être cités devient réalité si l'on considère que, très tôt, une christologie docétique fit son apparition, et si l'on tient compte des points de doctrine qui vont être défendus contre les docètes. On ne peut guère douter qu'une christologie docétique existait au temps où le rédacteur johannique faisait ses ajouts. Ignace qui était contemporain de ce rédacteur combat déjà cette christologie docétique ; il faut donc qu'elle ait été antérieure à ses lettres. Les articles de foi que Ignace, Polycarpe, Justin, Irénée soutiennent et défendent contre les docètes sont précisément ceux qui sont soulignés dans les passages secondaires de l'évangile de Jean et dans les épîtres johanniques. Les docètes ne reconnaissaient pas que Jésus était « porteur de chair » (Ignace, *Smyrn.* 2, 1), qu'il était venu dans la chair (Polycarpe, 2 *Phil.* 7, 1). Saturnil soutenait que le rédempteur n'était pas né, qu'il était incorporel, sans forme, qu'il n'était homme qu'en apparence (Irénée, *Adv. Haer.* I, 24, 2 ; Hippolyte, *Refutatio* VII, 28-4). D'après Cerdon, le Christ n'avait pas pris la substance de la chair (Pseudo-Tertullien, *Adv. omnes haer.* I, 6), il n'était pas apparu dans la chair (Philastre, *Div. haer. lib.* 44, 2 ; Épiphanie, *Panarion* XLI, 1, 7). On retrouve des affirmations semblables chez Marcion et dans les Actes de Jean et même chez les Valentiniens qui niaient purement et simplement que le Logos était devenu chair (Irénée, *Adv. Haer.* III, 11, 3). Les thèses des docètes et de certains gnostiques sur l'eucharistie, la mort, l'ensevelissement, la résurrection de Jésus et la résurrection générale à la fin des temps s'opposent de plein fouet à la tendance des passages rédactionnels de Jean et aux points de doctrine soutenus par les premiers Pères. Les passages rédactionnels et anti-docétiques de Jean semblent donc bien représenter le premier stade dans la lutte contre le docétisme. La formulation de *Jn* 1, 14, loin d'être du docétisme naïf (Käsemann), est anti-docétique ; et cela est si vrai que les docètes rejettent cette formulation ou contestent son exactitude (Fl 257-265).

Richter va conclure en disant que l'incarnation est bien à comprendre au sens réel et que la formulation est anti-docétique. L'incarnation n'est pas le thème essentiel de l'évangile, mais le

thème le plus important pour le rédacteur anti-docétique. *Jn* 1, 14 n'exprime pas une christologie kénotique, mais combat et rejette l'affirmation docétique qui niait que Jésus fût réellement homme.

II. ÉTUDE DE QUELQUES POINTS PARTICULIERS

La présentation de l'opinion de ces quatre exégètes — d'autres auraient pu être ajoutés — ne peut manquer d'intriguer. Ce n'est pas tant la diversité des opinions exprimées qui étonne ou excite, c'est leur exacte contrariété ! Pour tenter d'y voir un peu plus clair, pour mieux formuler les questions que pose cette confession de foi, je voudrais traiter brièvement de quatre points : le genre littéraire du verset 14a-b ; les conditions de possibilité de cette affirmation de foi ; le sens de *egeneto* et de « nous avons vu sa gloire ».

2.1 Le genre littéraire du v. 14a-d

a Et le Verbe s'est fait chair

b Et il a habité parmi nous,

c Et nous avons vu sa gloire,

d Gloire qu'il possède comme Fils unique du Père...

Le verset 14a-d est composé de deux parties distinctes. La première proclame la manifestation du Verbe dans la chair et sa présence comme homme parmi les hommes (v. 14ab) : elle est composée au style « il » de la proclamation. La seconde partie atteste la vérité de cette proclamation : la communauté confesse sa foi au style « nous ». Proclamation et attestation sont intimement liées : la vérité de la proposition qui est proclamée est confirmée par l'attestation qui suit. La proclamation au style « il » renvoie en effet à trois sujets : le sujet grammatical, le sujet qui fait l'énoncé ou sujet de l'énonciation (le « nous », la communauté confessante) et le sujet dont parle l'énoncé (l'incarnation). Il est donc totalement arbitraire de vouloir retrancher du verset 14 la confession de foi (v. 14cd), ou de la considérer comme une parenthèse⁶. Proclamation et attestation sont fortement unies.

6. R. SCHNACKENBURG voit dans le verset 14cd une « Zwischensätzen » qu'il attribue à l'évangéliste (*Das Johannesevangelium* I, p. 245s). I. de la Potterie lui emboîte le pas et regarde la partie centrale du verset 14 (14cd) comme une parenthèse qui forme la partie B d'un chiasme ABA'. Le recours habituel, et donc exagéré, aux chiasmes, conduit parfois à de bizarres résultats ! (*La vérité dans saint Jean*, Rome 1977, p. 171).

Ce verset 14a-d renvoie à une forme littéraire bien précise qui fut utilisée par l'Église primitive pour proclamer soit la résurrection de Jésus, soit l'événement Jésus lui-même. En voici trois exemples :

- Ac 2,32* *Ce Jésus, Dieu l'a ressuscité,
nous en sommes tous témoins*
- Ac 5,31s* *C'est lui que Dieu a exalté par sa droite comme
Prince et Sauveur,
pour donner à Israël la conversion et le pardon
des péchés.
Nous sommes témoins de ces événements,
nous et l'Esprit Saint que Dieu a donné à ceux
qui lui obéissent.*
- 1 Jn 1,2* *Et la vie s'est manifestée
et nous avons vu
et nous rendons témoignage
et nous vous annonçons la vie éternelle
qui était auprès de Dieu et s'est manifestée à
nous.*

Il importe de saisir le lien très fort qui unit proclamation au style « il » et attestation au style « nous » : le sujet de l'attestation et le sujet de la proclamation ou énonciation est le même : ce sont les croyants qui, partant de leur expérience de foi « nous avons vu sa gloire », confessent le Verbe fait chair. L'incarnation est un mystère de foi, qui ne peut être attesté que par la foi. La place de ce verset dans l'hymne primitive confirme encore ce lien⁷. Les versets 14 et 16, qui terminent l'hymne primitive, sont une réponse, une confession de foi et d'action de grâce de la communauté chrétienne qui, bénéficiaire des bienfaits advenus dans le Verbe incarné, confesse l'incarnation du Verbe et rend grâce pour les dons reçus. On peut imaginer sans peine que cette hymne était récitée ou chantée lors des réunions cultuelles des communautés johanniques, en chœurs alternés, le second (v. 14.16) répondant au premier (vv. 1.3-5.11-12b). Ainsi ce qui est proclamée à la communauté — la manifestation de la Parole de Dieu en Jésus-Christ — reçoit d'elle, dans la dernière strophe (v. 14.16), son assentiment.

7. Sur l'hymne primitive sous-jacente au prologue, v. G. ROCHAS, "La formation du prologue (Jn 1, 1-18)", *SE* 37/1 (1985) 5-44 ; 161-187. Une bibliographie sur le sujet est donnée aux pages 41-44.

2.2 Les conditions de possibilité de cette confession de foi

Qu'est-ce qui a rendu possible cette confession de foi en l'incarnation de la Parole de Dieu ? Cette confession de foi suppose la découverte progressive du mystère du Christ à partir du Jésus historique et l'inversion du chemin parcouru ; autrement dit la découverte du mystère du Christ est inverse à l'exposition qui en est faite dans cette hymne et dans d'autres hymnes christologiques. Car la proclamation « la Parole s'est faite chair » suppose que la chair d'abord se soit faite parole, que le mystère du Christ ait été découvert et proclamé. Lorsque les premières communautés chrétiennes eurent découvert, après la résurrection de Jésus, que Jésus était Fils de l'homme, Messie devant revenir pour instaurer le règne messianique, puis Seigneur et Fils de Dieu, ils durent pour confesser leur foi et attester la présence du Christ sur terre inverser leur schéma : partir du ciel pour faire venir le Fils de Dieu sur terre. Comment cela était-il possible ? Il était impossible pour les chrétiens d'origine juive de nier le monothéisme, d'affirmer deux « Dieu ». Ils durent recourir à des schémas préexistants, où une entité céleste était confessée comme étant d'origine divine, sans pour autant être elle-même Dieu. Les premiers chrétiens ont recouru alors au mythe du destin de la Sagesse ou du Logos, que l'on rencontre dans l'Ancien Testament, dans les Écrits intertestamentaires et, plus tard, dans la gnose. Les premiers chrétiens recourront aussi, comme c'est patent dans l'Évangile de Jean, au schéma de l'Envoyé qui a, lui aussi, sa source dans la Bible. La question dès lors se pose : que signifie cette attribution au Christ exalté d'attributs divins comme Sagesse de Dieu ou Parole de Dieu ? Pourquoi la communauté johannique a-t-elle utilisé le mythe du destin du Logos pour exprimer sa foi au Christ ? Sans doute parce que ce mythe lui semblait adapté pour exprimer le rôle du Christ. Or un fait est patent : si l'on considère la première partie de l'hymne : v. 1.3-5.11-12b, rien n'indique que cette hymne est, à proprement parler, chrétienne. Elle décrit le destin de la Parole de Dieu telle que manifesté dans l'Ancien Testament, dont on a un exemple analogue en *Si* 24. Il est donc vraisemblable que la première partie de l'hymne, sans doute d'origine alexandrine, ait été utilisée d'abord dans les communautés judéo-hellénistiques pour proclamer le destin de la Parole de Dieu manifestée dans l'Ancien Testament. Les chrétiens reprirent cette hymne telle quelle pour chanter le mystère du Christ : son rôle notamment de créateur, de révélateur et de sauveur. C'est la *réception* de cette hymne judéo-hellénistique dans

une communauté chrétienne qui a changé son statut, fait d'une hymne juive s'appliquant au destin de la Parole de Dieu dans l'Ancien Testament, une hymne chrétienne servant à révéler le mystère du Christ. Si cette hypothèse est exacte, on aurait alors un exemple frappant qui montrerait comment, pour les premiers chrétiens, le Christ a réellement assumé tout l'Ancien Testament⁸.

La christianisation de cette hymne judéo-hellénistique, qui s'est produite seulement par sa réception en milieu chrétien, n'allait pas sans danger. Cette première partie de l'hymne ne parle que du rôle du Christ, comme créateur, révélateur et sauveur. Elle ne parle pas directement du rôle du Christ comme homme historique, concret. Il y avait danger, sous l'influence de la gnose naissante, que l'on considère le Christ seulement comme une entité céleste venue apporter aux hommes révélation et salut. C'est dans doute pour parer à ce danger que l'on a ajouté la dernière strophe (v. 14,16) : le destin de la Parole de Dieu s'était en fait incarné et réalisé dans un homme précis : Jésus de Nazareth. C'est en partant de son expérience de foi : « nous avons vu sa gloire » que la communauté chrétienne a compris que tout ce qui était affirmé de la Parole de Dieu dans l'Ancien Testament, s'était de fait accompli en Jésus-Christ. En utilisant des matériaux vétéro-testamentaires (*Si* 24,8 ; *Ba* 3,38) et peut-être aussi des confessions de foi chrétiennes déjà existantes (*Rm* 1,3 ; *1 Tm* 3,16) la communauté chrétienne a, pour éviter toute équivoque, forgé la dernière strophe. On comprend dès lors pourquoi la mention de l'incarnation, latente dans la première partie de l'hymne, vient si tard. Cette dernière strophe confirme que tout ce que l'on disait de la Parole créatrice, révélatrice et salvifique de Dieu s'est de fait réalisé en Jésus-Christ.

2.3 Le sens de *egeneto*

La communauté chrétienne a exprimé son expérience de foi dans la formule : *Kai ho Logos sarx egeneto*. *Logos* signifie parole de Dieu, Dieu en tant qu'il se révèle ; *sarx* désigne l'être humain dans son état de faiblesse, d'impuissance. Que signifie *egeneto* ? Selon Richter, lorsque le verbe *gignesthai* est construit avec un nom ou adjectif comme prédicat, comme c'est le cas dans ce texte, il indique « qu'une personne ou une chose change de propriétés ou

8. Cette hypothèse est développée plus en détail dans G. ROCHAIS, "Hymne à la Parole de Dieu manifestée en Jésus-Christ (*Jn* 1, 1-18)". À paraître dans P. GRELOT éd. *Introduction nouvelle au Nouveau Testament* tome IX.

entre dans une nouvelle condition, devient quelque chose qu'elle n'était pas auparavant. Il n'indique pas la rencontre ou le contact avec quelque chose (Käsemann), mais le devenir, quelque chose arrive qui n'était pas auparavant » (FL 88). Il cite comme exemple *Jn* 1, 12 ; 2,9 ; 5,6 : 8,33, etc.

Egeneto ne signifie pas en *Jn* 1, 14, à mon avis, « est devenu ». Il n'exprime pas un changement de propriétés ou une entrée dans une nouvelle condition, mais entrée dans l'avènement : événement. *Egeneto* signifie « est apparu ou s'est manifesté ». Pour diverses raisons.

1. K. Berger a contesté le sens que Richter donne au verbe *gignesthai* employé avec un nom ou adjectif comme prédicat, et montré, à l'aide de quatre exemples, que ce verbe pouvait fort bien signifier en *Jn* 1,14 apparaître⁹. Citons un seul exemple. Dans le dialogue avec Tryphon, Justin dit : « Ni Abraham donc, ni Isaac, ni Jacob, ni aucun autre homme ne vit le Père et indicible Seigneur de toutes choses absolument, et du Christ lui-même, mais seulement celui qui par sa volonté est aussi Dieu, son Fils et son Messenger, parce qu'il exécute ses décisions. C'est celui-là qu'il a voulu faire naître homme par la Vierge, celui-là même qui *se fit feu* jadis pour parler à Moïse dans le buisson [hos kai pur *gegone* tèi pros Môsea homiliai tèi apo tès Batou] (*Dial* 147, 4). Le parfait *gegone* peut se traduire par « se fit », comme dans la traduction de G. Archambault qui vient d'être citée ; mais on pourrait comprendre d'une façon beaucoup plus naturelle par : « celui-là qui est apparu comme feu... ». Et c'est bien le sens que Justin a en vue. Il ajoute quelques lignes plus loin, en effet : « Le Christ est Seigneur, Dieu, fils de Dieu, il apparut (*phainomenos*) en puissance tout d'abord comme un homme et un Messenger et dans une gloire de feu, au buisson : c'est lui encore qui apparut au jugement qui s'est accompli sur Sodome : c'est chose prouvée par mes abondantes démonstrations » (*Dial* 128, 1). Le parfait *gegone* doit être traduit par « est apparu » comme le montre cette reprise de Justin.

2. Le contexte suppose aussi le sens de « apparaître », comme le montre la suite du verset : « il a planté sa tente parmi nous », c'est-à-dire s'est manifesté comme homme parmi les hommes, et l'attestation de foi qui suit : « nous avons vu sa gloire ». Ce voir, même si c'est un voir de foi, suppose une manifestation. On verra laquelle.

9. K. BERGER, "Zu « Das Wort ward Fleisch » Joh 1, 14" *NT* 16/3 (1974) 161-166.

3. Le texte parallèle de 1 Jn 1,2 montre clairement que *egeneto* signifie « apparaître » : « Et la vie *s'est manifestée* (ephanerôthè), et nous avons vu et nous rendons témoignage et nous vous annonçons cette Vie éternelle qui était auprès du Père et qui nous *est apparue* (ephanerôthè) ».

Quand s'est produite cette manifestation de la Parole de Dieu en Jésus-Christ ? L'aoriste en grec s'emploie pour exprimer l'action pure et simple sans aucune nuance de durée. Si l'on confesse que la Parole de Dieu s'est manifestée dans la chair, cela n'implique aucune considération de durée. L'aoriste ne désigne donc pas le moment même de l'incarnation, ce sens d'ailleurs ne convient pas au contexte : « il a habité parmi nous, et nous avons vu sa gloire ». Le croyant ne voit pas la gloire au moment de l'incarnation ; il voit la gloire du Fils unique de Dieu dans l'événement-Jésus, et cet événement, comme le dit fort bien Bultmann, dure encore.

2.4 « Nous avons vu sa gloire »

La gloire au sens antique est le rayonnement de la présence : elle est la manifestation de l'être qui s'avance dans sa magnificence d'être, libéré de ce qui la dissimule, établi dans la vérité de sa présence découverte. La gloire du Logos incarné, c'est sa manifestation comme révélateur, et sauveur, comme Fils unique du Père. Comment peut-on voir sa gloire ? Cette gloire n'est certes pas un phénomène mondain, et il n'y a dans ce verset, quoi qu'en pense Boismard¹⁰, aucune allusion à la transfiguration. Mais n'y aurait-il pas allusion aux signes ou miracles accomplis par Jésus ? Jean ne dit-il pas qu'à Cana Jésus manifesta sa gloire et que ses disciples crurent en lui ? (2, 11). Ne dit-il pas que la maladie de Lazare n'est pas pour la mort, mais pour la gloire de Dieu, pour que le Fils de Dieu soit glorifié par elle ? (11, 4) La gloire du Christ, ou plus exactement sa glorification dans l'évangile de Jean est très souvent mise en relation avec sa mort et son exaltation (7,39 ; 12,16.23.28 ; 13,31s). Voir la gloire du Christ, c'est voir cette gloire telle qu'elle s'est manifestée dans les miracles et l'enseignement de Jésus, mais surtout c'est voir dans la mort même de Jésus, l'événement de la révélation du Fils de Dieu comme sauveur et juge. Cet événement est anticipé à Cana, où la manifestation de la gloire de Jésus est mise en relation avec son heure : « mon Heure

10. M.-É. BOISMARD, *Moïse ou Jésus. Essai de christologie johannique*, Leuven, University Press & Uitgeverij Peeters, 1988, pp. 118-120.

n'est pas venue » ; cela veut dire que même cette première manifestation de la gloire de Jésus est à mettre en relation avec son « Heure », c'est-à-dire avec sa mort et sa glorification d'où elle tire sens et signification. La résurrection de Lazare glorifiera le Fils de Dieu, non pas parce que Lazare reviendra à la vie de tous les jours, mais parce que précisément la résurrection de Lazare provoquera la mort de Jésus et donc sa glorification. Cette vision de la gloire n'est donc possible qu'aux yeux de la foi qui voient dans la mort de Jésus l'événement suprême de la révélation de l'amour de Dieu. Aussi bien Jésus dit-il à Marthe : « Ne t'ai-je pas dit que *si tu crois*, tu verras la gloire de Dieu ? » (11,40). Voir la gloire de Dieu, ce n'est pas voir, avec les yeux du corps, la résurrection tangible de Lazare revenu à la vie de tous les jours, mais, comme l'a bien vu Kierkegaard, c'est reconnaître que Jésus « est la résurrection et la vie » (11,25), foi que Marthe a déjà professée (11,27). Voir la gloire, c'est faire cette expérience de foi que dans la mort de Jésus est la vie. C'est, comme dit Bultmann, voir la gloire de Dieu *dans* l'homme Jésus, pas à travers ni à côté. On peut préciser : c'est voir la gloire du Verbe incarné dans ce qui apparemment n'a aucun sens : la mort de Jésus. Cette expérience de foi, tous les chrétiens doivent la faire ; car si le mystère de l'incarnation ne peut être dévoilé, du moins faut-il qu'il requière.

Singularité et universalité du Christ-Jésus

Gilles Langevin

En quoi consiste et sur quoi se fonde la singularité du Christ Jésus dans l'histoire religieuse des hommes ? Cette singularité a-t-elle une portée unique, indépassable et universelle, ainsi que le prétend la théologie chrétienne ? Voilà les questions à la fois simples, fondamentales et on ne peut plus vastes auxquelles on m'a demandé de répondre en ce congrès.

La réponse à ces questions, je la demanderai tout bonnement à la Parole de Dieu et à l'intelligence qu'en ont prise progressivement nos Pères dans la foi. Les grandes déclarations d'Ephèse et de Chalcédoine, en particulier, confidences les plus intimes de l'Épouse sur l'identité de son Seigneur, sont comme l'armature qui donne sa tonalité à la partition entière des Écritures. En leur apparente sécheresse, ces textes, qui suscitaient une telle admiration chez un Karl Barth, confèrent sens, unité et équilibre au témoignage foisonnant des Écritures.

C'est dans le rapport subtil de l'unicité de la personne du Fils avec l'authenticité de la nature humaine qu'apparaissent à la fois la singularité de Jésus et la signification de son rôle pour l'ensemble de l'humanité. Thèse à la fois classique et inépuisable, dont nous voudrions souligner la portée trinitaire. Du fait de l'Incarnation, essaierons-nous de montrer, les traits de la personne créée s'apparentent à la transcendante originalité de la personne du Fils au cœur de la Trinité.

I

La pensée de Chalcédoine se porte d'emblée vers « ceux qui tentent de diviser le mystère de l'Incarnation en une dualité de

Fils ». Le mouvement de la déclaration conciliaire, pourtant consacrée à la défense de la dualité des natures chez le Verbe incarné, prend appui sur l'unité de la personne et, au terme de la déclaration, y ramène. « Nous enseignons unanimement à confesser un seul et même Fils, notre Seigneur Jésus-Christ, le même parfait en *divinité* et parfait en *humanité*... » Puis, les Pères concluent : « Il n'est ni partagé ni divisé en deux personnes, mais il est un seul et même Fils unique, Dieu Verbe, Seigneur Jésus-Christ ». Le Fils de Dieu et le fils de Marie ne sont pas deux fils ; il s'agit d'« un seul et même Fils », « engendré du Père avant les siècles selon la divinité et né en ces derniers jours, né pour nous et pour notre salut, de Marie, la Vierge, mère de Dieu, selon l'humanité ».

L'affirmation que nous entendons mettre en lumière ici, c'est que le Christ est PERSONNE, ou sujet dernier de ce que l'homme-Jésus fait ou subit, selon qu'il est le terme consubstantiel de la génération du Père, *ou* la relation subsistante de la filiation divine. C'est ce Fils éternel qui subsiste dans l'humanité créée et temporelle. En d'autres termes, l'Incarnation, c'est la communication ineffable de l'être personnel du Fils de Dieu à la nature humaine. Aussi, la fécondité divine *ad intra* est-elle le fondement formel de la possibilité de l'Incarnation. Quant à la personne, rappelons-le d'un mot, elle ne se situe pas du côté des déterminations de l'être (essences ou natures), mais du côté de l'acte d'être ou de l'exister. En raison de son infinité en Dieu, on ne voit pas que la personne ne puisse faire subsister une pluralité de natures (*concursum naturarum... secundum subsistentiam*, dit saint Thomas, *Summa theologiae*, III q. 3, a. 1, ad 2m).

On saisit mieux l'absolue singularité de Jésus si l'on considère les implications de cette unicité de la personne du Fils de Dieu chez lui. Ainsi, la nature humaine du Christ n'a-t-elle pas d'existence avant d'être assumée par le Fils, ni indépendamment de cette assumption. *Assumptione creatur*, disait magnifiquement saint Augustin. Puis, il y a asymétrie dans le rapport du Fils à la divinité et à l'humanité respectivement : il n'y a que distinction de raison dans le premier cas, alors que l'humanité du Christ se pose en face de la personne divine comme une réalité contingente et finie. De plus, l'expérience religieuse de l'homme-Jésus le met d'emblée en présence de Dieu comme de son Père. En effet, si l'humanité du Christ n'existe qu'en raison de l'assumption qu'en fait l'être personnel du Verbe, elle ne peut prendre conscience d'elle-même

sans la présence immédiate du Fils, et donc aussi du Père. Enfin, la filiation est à ce point liée à la personne que la sainteté créée, source chez nous de la filiation adoptive, ne peut fonder chez Jésus une autre filiation que celle du Fils éternel.

Cette présence hégémonique de la personne du Fils n'écarte ou n'altère en aucune manière la réalité humaine de Jésus. Le rôle de la personne n'est pas de se substituer à la nature ou à quelque autre détermination, mais de les faire *subsister*. Le vrai Dieu, qui a pris une nature d'homme véritable, écrit saint Léon au patriarche Flavien, est « tout entier dans ce qui est sien, tout entier dans ce qui est nôtre ».

De même que nous avons souligné tout à l'heure que la personne est chez Jésus le terme de la génération éternelle du Père, nous rappellerons ici que l'humanité du Christ n'est pas une humanité spéciale ou bizarre. La pure actualité du subsister divin la fait être, au contraire, humanité parfaite, ou en plénitude. « En réalité, proclame Vatican II, le mystère de l'homme ne s'éclaire vraiment que dans le mystère du Verbe incarné... 'Image du Dieu invisible' (Col 1, 15), il est l'homme parfait, qui a restauré dans la descendance d'Adam la ressemblance divine, altérée dès le premier péché » (Constitution pastorale *Gaudium et Spes*, n. 22).

C'est le lieu de signaler que la consistance et la vérité de la créature ne sauraient souffrir de la proximité du Créateur : elles sont au contraire directement proportionnelles à cette proximité, ainsi que l'a souvent fait remarquer Karl Rahner après les Pères grecs. Comment être plus uni à Dieu que dans l'unité de la personne ? On peut même ajouter que, loin d'être menacée en son authenticité par l'union au Fils de Dieu, la créature trouve là le fondement dernier de sa possibilité. Qu'il y ait de l'être en dehors de l'Être absolu s'explique ultimement par le fait que l'Absolu puisse faire sien la créature, ou se l'unir selon l'unité de la personne. Le scandale de la création est en quelque sorte évacué par la possibilité de l'Incarnation.

II

Les traits tout à fait singuliers de la personne où subsiste l'humanité de Jésus nous renseignent à la fois sur la condition sublime à laquelle l'ensemble de l'humanité a été promu et sur le chemin qui s'offre désormais à notre quête de perfection. Or, la

personne est chez Jésus RELATION, et non substance posée d'abord dans la distinction d'avec les autres ; elle se définit pour l'éternité par la FILIATION, plutôt qu'elle n'est d'abord préoccupée d'indépendance ou d'émancipation ; la personne est enfin chez Jésus DONATION sans réserve, ou désappropriation absolue dans l'amour.

La personne divine du Fils est tout entière RELATION. La seule réalité que cette personne a en propre à l'intérieur de l'unique substance divine est d'être rapport éternel au Père, image consubstantielle de l'Infini dont elle procède. Le Père n'engendre rien d'autre que ce qu'il est et il donne au Fils tout ce qu'il a, sauf le fait d'être Père, disait l'Église ancienne.

La personne créée dit, elle aussi, relation, pour autant qu'elle est ouverture, par l'intelligence et la volonté, sur l'universalité de l'être, et donc aussi sur Dieu, source et sommet de l'être. Elle est même affectée d'un désir naturel de rapports immédiats avec Dieu, avec Dieu non plus deviné par analogie avec le créé, mais rejoint en sa singularité et son intimité.

Comme ce rapport est loin pourtant de la pureté de la relation subsistante ! Contingente et finie, la personne est d'abord chez nous un en-soi, posé en une distinction qui isole plutôt qu'elle ne relie. Elle est dès lors capacité seulement d'un rapport avec l'être et avec Dieu, non pas actualité pure de ce rapport. L'Absolu sur lequel elle débouche est l'Absolu transcendant, et non l'Absolu consubstantiel auquel le fils est lié en Dieu. C'est enfin par un consentement libre, et toujours menacé, non pas par nature, que la personne créée vit la relation la plus riche qui l'affecte.

Le Fils, désormais notre vrai frère en humanité, nous associe à la relation transparente qui définit sa condition. Il nous donne accès au réseau des relations trinitaires, permettant aux personnes que nous sommes de rejoindre Dieu en sa vraie intimité de *personnes*, plus secrète encore que celle de sa divinité.

L'adoration et le service ne sont plus seulement l'hommage de la créature au Créateur ; ils sont la traduction et le prolongement, au plan créé, de ce pur regard vers Dieu auquel le Christ nous a associés. C'est cette richesse souveraine qui est désormais première en notre comportement et qui donne son prix à notre activité naturelle.

La relation subsistante dont nous parlons à propos du Christ-Jésus a une figure particulière : c'est une relation de FILIATION : le Christ renvoie au Père, de qui il procède pour l'éternité, « resplendissement de sa gloire et expression de son être » (*Héb* 13). La résurrection d'entre les morts, où le Christ « a été établi Fils de Dieu avec puissance », révèle pleinement cette condition singulière de Jésus. Quand ils veulent dégager le sens de l'événement, les auteurs du Nouveau Testament citent le Psaume second : « Tu es mon Fils. Moi, aujourd'hui, je t'ai engendré » (*Ac* 13, 33 ; cf. *Rm* 1, 4 ; *Héb* 1, 5 ; 5, 5). « La nature humaine est engendrée d'une manière divine par la résurrection et à travers cette régénération, écrit Albert VANHOYE, se perçoit le mystère de la relation éternelle du Père au fils » (*Situation du Christ*, Paris, 1969, p. 145).

Nous aussi, nous procédons de Dieu et sommes à son image et à sa ressemblance, mais cette « filiation » ne relève pas de la nature de Dieu ; c'est plutôt le fait de la liberté divine, posant en face de Dieu un être fini. À proprement parler, il s'agit d'une création, non d'une génération. Cette participation à l'être de Dieu, parce qu'elle établit dans l'univers muable de la contingence, est exposée aux vicissitudes et aux défaillances.

Que l'un d'entre nous soit Fils de Dieu au sens fort du mot modifie profondément le sort de l'humanité entière, comme aussi le sort de toute la création. « Quand est venu l'accomplissement du temps, Dieu a envoyé son Fils, né d'une femme et assujetti à la loi, pour payer la libération de ceux qui sont assujettis à la loi, pour qu'il nous soit donné d'être fils adoptifs. Fils, vous l'êtes effectivement : Dieu a envoyé dans nos cœurs l'Esprit de son Fils, qui crie : Abba — Père. Tu n'es donc plus esclave, mais fils ; et comme fils, tu es aussi héritier : c'est l'œuvre de Dieu » (*Ga* 4, 4-7). Du fait de l'Incarnation, explique Thomas d'Aquin, notre nature n'est plus seulement dans un rapport de participation avec Dieu ; elle est dans un régime d'union selon la personne, avec ce que cela implique de perfection et d'irréversibilité (*Summa theologiae*, III, q. 3, a. 8).

Si les hommes sont dorénavant fils dans le Fils, et non pas esclaves, un nouveau comportement s'impose, fait essentiellement de gratitude, d'obéissance et d'imitation. La gratitude exprime, au plan créé, le *se recevoir tout entier* du Père, qui est la condition

du « premier-né d'un grand nombre de frères » (*Rm 8, 29*). L'obéissance et l'imitation s'apparentent au comportement de celui qui trouvait sa nourriture dans l'accomplissement de la volonté du Père. Le fils ne fait rien de lui-même (*Jn 8, 28*) ; il agit « au nom du Père » (10, 25) et par sa vertu (10, 32), en telle unité avec lui (10, 30 ; 5, 17 ; 19-30), que « le Père qui demeure en (lui) accomplit les œuvres » (14, 10) (voir D. MOLLAT, *L'Évangile (et les épîtres) de saint Jean*, Paris, 1960, p. 16-17). Ici encore, ces attitudes s'enracinent plus dans notre condition nouvelle que dans notre état de créature ; elles dérivent plus de notre parenté avec le Fils que de la seule nature finie.

Tourné et comme tendu vers le Père, de qui il tient sa gloire, le Fils est encore projection hors de soi en l'Esprit qui procède du Père et du fils. Distinct de l'un et de l'autre, mais lien de leur DONATION mutuelle, l'Esprit saint est, lui aussi, relation subsistante. Loin de s'enfermer en elles-mêmes, les relations de paternité et de filiation suscitent en face d'elles cette complaisance, divine comme eux, où se scelle leur réciprocité.

Personnes créées, nous sommes, nous aussi, voués à l'amour : le bien nous sollicite sous sa raison même de bien, qui trouve en Dieu son fondement ultime et dans les autres personnes des sujets capables, à leur tour, de ne faire qu'un avec Dieu. Émergeant d'un être fini, cet amour a facilement quelque chose de myope et de réducteur : le sujet créé, source pleinement autonome de son activité, peut se laisser fasciner par le bien qu'il est pour lui-même et s'enfermer dans sa finitude. Dans la meilleure des hypothèses, la personne créée ne se porterait vers Dieu qu'en vertu de ce poids d'amour qu'elle aurait elle-même secrété à partir d'une saisie approximative de Dieu.

Le Christ, nous associant à sa condition de Fils, de qui procède l'Esprit, nous rend capables d'aimer Dieu de l'amour même que Dieu se porte. Le poids d'amour (*pondus amoris*) qui, au cœur de l'expérience de l'un d'entre nous, nous entraîne vers Dieu, c'est l'Esprit saint lui-même. « L'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par l'Esprit saint qui nous a été donné » (*Rm 5, 5*). De même que Dieu nous a donné de le voir dans le Fils, il nous fait tendre vers lui sous l'action de cette complaisance subsistante où se lient le Père et le Fils.

Je ne connais pas de théologien ou de spirituel qui ait mieux célébré cet amour-donation que saint Jean de la Croix. Il écrit

dans *La vive flamme d'amour* : « Il se forme entre Dieu et l'âme un amour réciproque qui correspond à leur union par le mariage spirituel. Les biens de l'un et de l'autre, qui sont la divine essence, sont possédés librement par chacun d'eux, à raison de la donation libre qu'ils se sont faite réciproquement... L'âme aime Dieu non par elle-même, mais par lui, car elle aime par le Saint Esprit, c'est-à-dire comme le Père éternel et son Fils s'aiment » (*Œuvres spirituelles*,* pp. 1032-1033).

La donation mutuelle, qui est l'aspiration fondamentale des personnes, reçoit donc de l'Incarnation du Fils de Dieu une profondeur et une intensité inouïes. Tous nos amours sont désormais suspendues à l'Amour qui procède de l'homme-Jésus, le Fils de Dieu. « Quand le Seigneur Jésus prie le Père pour que 'tous soient un..., comme nous, nous sommes un' (*Jn 17, 21-22*), il ouvre des perspectives inaccessibles à la raison, disait Vatican II, et il nous suggère qu'il y a une certaine ressemblance entre l'union des personnes divines et celle des fils de Dieu dans la vérité et dans l'amour. Cette ressemblance montre bien que l'homme, seule créature sur terre que Dieu a voulue pour elle-même, ne peut pleinement se trouver que par le don désintéressé de lui-même (*Constitution pastorale Gaudium et spes*, n. 24).

Ainsi donc la singularité et l'universalité du Christ Jésus vont-elles, pour le croyant, du même pas. Homme comme nous, le Christ, en raison de sa transcendance de Fils, ne fait pas nombre avec nous. Vrai homme, il l'est en un sens unique et insurpassable en vertu de l'union hypostatique. Fils de Dieu, le Christ, en raison de l'authenticité de sa nature humaine, n'est pas isolé dans la gloire qu'il tient de son Père. « De sa plénitude, nous avons tous reçu, et grâce sur grâce » (*Jn 1, 16*).

L'incarnation nous apprend, d'autre part, que notre union immédiate avec Dieu, qui ne saurait s'effectuer qu'au plan de l'opération et qui rejoint Dieu comme objet, s'enracine dans une union plus étroite encore, où Dieu, comme sujet, s'approprie notre nature. Nous pourrions voir Dieu parce que l'un d'entre nous est le propre Fils de Dieu. « Nul ne connaît le Fils si ce n'est le Père, et nul ne connaît le Père si ce n'est le Fils, et celui à qui le Fils veut bien le révéler » (*Mt 11, 27*).

* Trad. Grégoire de Saint Joseph, Paris, 1947.

Enfin, dernier enseignement, les caractères absolument singuliers de cette personne où l'humanité a trouvé sa perfection, ces caractères de relation, de filiation et de donation de soi, qui affectent la personne en Jésus, sont les critères de notre progrès propre dans la marche vers Dieu. « Ceux que d'avance il a connus, il les a aussi prédestinés à être conformes à l'image de son Fils » (*Rm* 8, 29).

Jésus le Christ est-il l'unique sauveur ? Le salut chrétien confronté aux autres religions de salut

Camil Ménard

Le besoin de salut se trouve au cœur de la révélation. C'est en effet pour sauver l'humanité perdue que Dieu se dévoile et se communique. Toutes les religions poursuivent à cet égard le même but : expliquer l'origine du mal et proposer une voie pour y remédier. Ce point de convergence constitue en même temps le foyer à partir duquel les multiples voies de salut se démarquent.

Aussi paradoxal que cela puisse paraître, une question aussi cruciale n'a jamais fait l'objet d'une définition magistérielle expresse dans la tradition chrétienne. Les dogmes ont cherché à élaborer quelques règles de langage pour parler de la personne du rédempteur, sans définir de façon précise son œuvre et sans la situer dans l'univers des autres offres de salut. *Jésus est* sans aucun doute *le Christ*, le Messie, le Sauveur, dont la tradition chrétienne annonce le caractère absolu et indépassable. Mais est-il pour autant *inégalable* ? En d'autres termes, tout en maintenant qu'« il n'y a sous le ciel aucun autre nom offert aux hommes qui soit nécessaire à notre salut » (Ac 4, 12), se pourrait-il que « Jahvé sauve » (c'est la signification du nom de Jésus) de multiples façons et grâce à de multiples médiations ?

La question s'impose aujourd'hui alors que le dialogue interreligieux est devenu pratique courante et que les efforts des chrétiens pour comprendre les autres religions « de l'intérieur » se multiplient. Prétendre que le christianisme est « la » religion absolue est une affirmation remise en question par les théologiens chrétiens eux-

mêmes. De la même façon, voir les bouddhistes ou les musulmans comme des chrétiens anonymes sauvés en vertu de leur appartenance implicite à l'Église apparaît comme une position louable certes dans ses intentions, mais finalement récupératrice et irrespectueuse. Pouvons-nous dès lors aller plus loin que la Déclaration *Nostra aetate* et affirmer que les religions non chrétiennes peuvent être d'authentiques voies de salut ? Si oui, de quelle manière le Christ est-il présent dans ces autres religions ? Et pourquoi faut-il nécessairement affirmer cette présence salutaire du Christ cœxtensive à l'espace et au temps ? Est-il possible d'adopter une position qui relativiserait non seulement le christianisme comme la seule « vraie » religion, mais aussi Jésus le Christ comme unique médiateur du salut ?

Pour répondre honnêtement à des questions aussi redoutables, il importe d'opérer un *double décentrement*. Il faut d'abord prendre une certaine distance critique à l'égard du christianisme, ne serait-ce que pour être en mesure de laisser émerger ces questions. Il est ensuite nécessaire de se demander si les questions que nous posons sur l'unicité du sauveur ne sont pas relatives à notre contexte culturel judéo-chrétien et à l'importance énorme qu'a prise la théorie anselmienne de la satisfaction viciaire dans notre tradition théologique. Ce qui est *absolu pour nous* dans notre univers de compréhension doit-il nécessairement l'être *pour tous* les humains de tous les temps ?

Notre réflexion se situe dans le courant de la théologie actuelle qui cherche à établir un *nouveau paradigme théologique* pertinent pour le troisième millénaire de notre histoire¹. Parmi les caractéristiques de ce paradigme, il faut noter une approche œcuménique, historique et pratique de la rencontre interconfessionnelle. La pratique du dialogue entre croyants de diverses religions n'oblige-t-elle pas la théologie catholique à réinterroger sa tradition pour dégager la spécificité de sa foi ? La théologie des religions est obligée de s'ajuster à l'heure du pluralisme.

Notre exploration suivra les sentiers suivants. Après avoir rappelé l'enseignement traditionnel sur le « salut des infidèles », nous schématiserons les diverses positions que les théologiens ont

1. Je fais référence au livre de Hans KÜNG, *Une théologie pour le 3^e millénaire*, Paris, Seuil, 1989.

adoptées concernant la relation entre le salut et les religions. Nous verrons que les deux positions dominantes naguère en débat dans le christianisme (« exclusiviste » et « inclusiviste ») se trouvent maintenant dépassées par des théologies « pluralistes » qui proposent une véritable révolution copernicienne en théologie. Nous essayerons dans un dernier temps de justifier la pertinence de ces nouvelles approches, tout en conservant à leur endroit une certaine distance critique.

1- Le salut des « infidèles »

Commençons par une première clarification afin de mieux délimiter notre problème. Dès le début de la prédication apostolique s'est développée une vision universaliste du salut axée sur la volonté salvifique du Dieu vivant et sur l'acte rédempteur accompli dans la mort et la résurrection de Jésus le Christ. Pour Paul, par exemple, il est clair que Dieu notre Sauveur « veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité » (1 Tm 2, 4). Voilà le mystère que Dieu a révélé par l'Esprit à ses apôtres et prophètes : « les païens sont admis au même héritage, membres du même corps, associés à la même promesse, en Jésus Christ, par le moyen de l'Évangile » (Ep 3, 6). L'Église de la Pentecôte découvrait avec admiration que « jusque sur les nations païennes, le don de l'Esprit était maintenant répandu » (Ac 10, 45). Dans la pratique des communautés, il a fallu par la suite beaucoup de réflexion et de compréhension mutuelle pour trouver la voie chrétienne spécifique entre les observances juives à conserver et les revendications des convertis issus des cultes à mystères du monde hellénistique.

Durant les années de persécution jusqu'à la conversion de Constantin, on sait peu de choses sur les conditions qui ont favorisé la pénétration de l'Évangile dans le monde païen². Les écrits des Pères (notamment les Apologistes) mettent toutefois en œuvre les premiers linéaments d'une théologie des religions, particulièrement bien esquissée chez Clément d'Alexandrie. On voit, dans la philosophie grecque et la mythologie, une « semence du Verbe » (*logos spermatikos*), voire une « préparation évangélique » (*praeparatio evangelica*). Il est évident que les éléments positifs identifiés par

2. Voir sur ce point J. RIES, *Les chrétiens parmi les religions*, Paris, Desclée, 1987 (Coll. Manuel de théologie n° 5), pp. 11-193.

les Pères dans les cultures païennes ne sont pas valorisés en eux-mêmes. On cherche avant tout à opérer une substitution du salut chrétien à la *sôtèria* des religions hellénistiques. Les solutions proposées concernent les païens pris individuellement, indépendamment de leur religion dont les Pères se font les farouches adversaires (que l'on pense aux religions à mystères, au gnosticisme, au manichéisme, etc.). Cette approche individualiste les amène à discerner des « saints » païens (Abel, Noé, etc.) et à faire leur éloge³.

Tout en manifestant une certaine ouverture, les Pères ont toujours été préoccupés de maintenir l'idée que l'Église est l'arche hors de laquelle le salut ne saurait advenir. Cette importance de la médiation ecclésiale a toutefois été complétée par un principe complémentaire, à l'effet que Dieu n'est pas lié aux sacrements et que le mystère du salut déborde les cadres canoniques fixés par l'institution ecclésiale pour recevoir les sacrements⁴.

Si un traitement d'exception en faveur des païens de bonne volonté était encore pensable durant les premiers siècles, il fallut se poser sérieusement la question du salut des « infidèles » avec l'élargissement des horizons géographiques et la découverte de grandes populations aux cultures tout à fait étrangères. Notons que les médiévaux ne donnaient pas au mot « infidèle » une extension aussi grande qu'aujourd'hui⁵. Pour s. Thomas d'Aquin, par exemple, l'« infidèle » est un musulman, un juif, un hérétique ou un païen qui demeure hors de l'Église, mais sans ignorer l'Évangile, d'où sa situation coupable. Voilà pourquoi on distingue l'infidèle « positif » de l'infidèle « négatif » : le premier rejette une révélation dont il a suffisamment discerné le caractère divin et obligatoire, alors que le second n'a jamais fait l'expérience de cette révélation.

On comprend pourquoi le salut des infidèles « négatifs » soulevait un problème angoissant. La foi est nécessaire pour le salut et elle est en pratique impossible pour eux. À côté des solutions rigoristes (calvinisme, jansénisme) et laxistes (origénisme, pélagia-

3. Voir P. MASSEIN, « Théologie et religions », *Dictionnaire des religions*, Paris, P.U.F., 1985, p. 1695.

4. Je m'appuie ici sur B.-D. DUPUY, art. « Infidèles (salut des) », *Catholicisme*, vol. 5, Paris, Letouzey et Ané, 1962, col. 1585.

5. Voir S. HARENT, art. « Infidèles (salut des) », *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 7, Paris, Letouzey et Ané 1923, col. 1726-1727 et B.-D. Dupuy, art. cit., col. 1585.

nisme, naturalisme) s'est développée une *position modérée*⁶. Celle-ci part de la volonté salvifique universelle de Dieu, qui suppose, en corollaire, que Dieu donne à tous les humains la grâce vraiment suffisante pour reconnaître et accepter ce salut. La grande majorité des théologiens de cette époque cherchèrent à montrer que le salut est ouvert à toute personne de bonne volonté, sans nier la nécessité absolue de l'acte de foi pour la justification. Mais ils jugèrent que la croyance en un Dieu personnel et provident suffisait à ces païens, car tout le reste de leur foi était implicitement contenu dans cette adhésion première. Pour suppléer à la prédication évangélique, les théologiens proposèrent diverses solutions, allant d'une révélation médiate primitive (faite [éventuellement] par un prédicateur, un ange ou même par des pratiques divinatoires) à une révélation immédiate faite à l'article de la mort⁷. Cette confiance en l'action divine ne les empêcha pas néanmoins d'affirmer qu'il fallait annoncer l'Évangile aux nations païennes, afin de ne pas laisser la raison humaine abandonnée, sans nécessité, à ses seules lumières.

Signalons en terminant que la plupart des théologiens médiévaux n'accordèrent pas une attention particulière aux croyances et aux pratiques religieuses des païens pour médiatiser le salut divin⁸. On mit davantage l'accent sur la bonne foi et la droiture du cœur, au point de considérer l'intention sincère de correspondre à la volonté divine comme une appartenance réelle à l'Église par le désir.

C'est seulement avec Nicolas de Cues (+ 1464) que se fait jour une attitude de tolérance envers les autres religions. Dans son *De Pace Fidei*, il soutient que le Logos veut rassembler tous les hommes, en respectant leur nature et leur culture. La diversité des rites et symboles religieux constitue à ses yeux une richesse suscitée par le Logos lui-même. C'est dans cet esprit de tolérance qu'il invite les chrétiens, les musulmans et les juifs à instaurer une paix en cherchant l'unité dans la diversité⁹.

6. C'est celle qui s'est imposée par la suite dans l'Église (voir S. HARENT, art. « Infidèles », col. 1726-1930).

7. Cette opinion est fortement appuyée par les Pères et saint Thomas (S. HARENT, art. cit., col. 1929).

8. C'est un point que J. MOINGT fait particulièrement ressortir dans son article « Rencontre des religions », dans *Études*, janv. 1987, vol. 366/1, pp. 98-99.

9. P. MASSEIN, art. « Théologie et religions », p. 1696.

Ce parcours très rapide de l'enseignement chrétien sur le « salut des infidèles » met en lumière une *constante fondamentale*. Convaincue de la volonté salvifique universelle de Dieu et de la richesse de sa grâce, la théologie classique s'est toujours efforcée de justifier théoriquement la question de l'accès au salut des païens que soulevait la pratique d'évangélisation chrétienne dans un monde en expansion. Elle s'est laissée guider par un esprit de générosité et d'ouverture qu'il importe de faire nôtre aujourd'hui.

Cela signifie que les discussions actuelles sur les religions non chrétiennes comme voies possibles de salut ne doivent pas nous faire oublier les acquis traditionnels en ce domaine. En revanche, il est permis de se demander si la connaissance plus profonde de la religion comme médiation symbolique d'identification ne nous force pas à poursuivre la réflexion théologique pour compléter l'approche anthropologique des Anciens qui était, il faut bien l'avouer, trop axée sur la raison. On a bien vu que le païen était un homme doué de rationalité et de moralité. Mais on a oublié que cet homme était aussi un croyant qui exprimait sa foi dans des rites et des symboles importants pour lui. Voilà l'élément neuf qu'il faut repenser. Envisager les religions non chrétiennes comme chemins de révélation et de salut représente pour certains une impasse dans laquelle il vaut mieux a priori ne pas s'engager au nom même de la tradition chrétienne¹⁰. D'autres pensent, au contraire, que la pratique actuelle des grandes religions (rappelons seulement la rencontre d'Assise, en octobre 1986) nous oriente dans cette direction¹¹.

2- Religions et salut

La théologie des religions connaît depuis vingt ans un développement considérable. Plusieurs facteurs ont contribué à ce progrès. Il faut mentionner en premier lieu l'apport inestimable des sciences humaines de la religion, notamment l'histoire des religions, l'ethnologie religieuse et la sociologie des religions. C'est grâce à ces recherches que les théologiens ont pu pénétrer dans le monde de

10. Cette position est fortement défendue par J. MOINGT (art. cit.).

11. Voir l'excellente présentation de G. THILS, *Présence et salut de Dieu chez les « non chrétiens »*. Une vérité à intégrer en tout « exposé de la foi » de l'an 2000, Louvain-la-Neuve, Publications de la Faculté de Théologie, 1987. Son ouvrage plus ancien (*Propos et problèmes de la théologie des religions non chrétiennes*, Tournai, Casterman, 1966) reste encore très pertinent.

l'Autre (le païen, le sauvage, l'étranger) en découvrant l'immensité de leur propre ignorance en ce domaine¹². On connaissait autrefois du païen ce qu'il était supposé ne pas connaître (l'Évangile, la foi chrétienne). Or voilà que ce savoir « négatif », rempli de préjugés ethnocentriques et de faussetés, était confronté à des connaissances plus objectives sur les autres systèmes culturels. On ne pouvait plus se permettre de porter des jugements d'ensemble quand il apparaissait si difficile de comprendre de l'intérieur la signification profonde qu'un seul peuple aborigène donnait à ses actes religieux.

À côté de ce service immense rendu aux théologiens par les historiens, ethnologues et sociologues, il faut signaler le *changement d'attitude* manifesté par l'Église catholique envers les autres religions dans sa Déclaration *Nostra Aetate*. L'attitude de simple rejet, qui était celle de l'apologétique traditionnelle, est remplacée par une *valorisation positive* de la religion et de la culture des autres. Relisons ce passage éloquent.

L'Église catholique ne rejette rien de ce qui est vrai et saint dans ces religions. Elle considère avec un respect sincère ces manières d'agir et de vivre, ces règles et ces doctrines qui, quoiqu'elles diffèrent en beaucoup de points de ce qu'elle-même tient et propose, cependant apportent souvent un rayon de la vérité qui illumine tous les hommes. Toutefois, elle annonce, et elle est tenue d'annoncer sans cesse, le Christ qui est « la voie, la vérité et la vie » (*Jean 14, 6*), dans lequel les hommes doivent trouver la plénitude de la vie religieuse et dans lequel Dieu s'est réconcilié toutes choses. (n° 2).

On aurait aimé, certes, en savoir davantage sur les éléments spécifiques de révélation contenus dans les autres religions, que l'Église accepterait de reconnaître comme un bien à accueillir dans sa propre tradition¹³. Mais le concile ne s'est pas avancé jusque là. Non seulement les autres religions ne sont pas considérées comme des voies de salut, mais leur vérité est relative aux éléments de vérité qu'elle partage et dont le centre normatif est le Christ. Dans le décret sur la liberté religieuse, l'Église se montre néanmoins

12. Le livre de H. MAURIER (*Le paganisme*, Paris/Montréal, Desclée/Novalis, 1988) fait un récit savoureux de ce cheminement. Sur l'évolution de la théologie des religions, on trouve un bon exposé de P. ROSSANO intitulé « Théologie et religions : un problème contemporain », dans l'ouvrage collectif édité par R. LATOURELLE et G. O'COLLINS, *Problèmes et perspectives de théologie fondamentale*, Paris/Desclée, Montréal/Bellarmin, 1982, pp. 387-408.

13. Cf J.B. METZ, « Unité et pluralité. Problèmes et perspectives de l'inculturation », dans *Concilium* 224, 1989, p. 92.

soucieuse, comme institution, de promouvoir une religion de la liberté. Elle ne veut pas répandre ses convictions par la violence ou la force. Au lieu d'être conduite par un droit abstrait à la vérité, elle entend être guidée par le droit que possède la personne de l'autre à sa propre vérité. Il s'ensuit que le salut peut être aussi atteint dans d'autres religions. Fidèle à la doctrine traditionnelle, *Lumen Gentium* rappelle que Dieu donne sa grâce à tous ceux qui la recherchent avec un cœur sincère. La médiation religieuse n'est pas encore considérée à sa juste valeur.

Les positions des théologiens à l'œuvre dans ce domaine complexe de la réflexion théologique ont souvent varié au cours des années. C'est pourquoi il n'est pas facile de les classer dans un courant plutôt que dans un autre. Un trait commun les rejoint tous, et il est capital : c'est la *normativité définitive du Christ*. À part les théologiens pluralistes dont nous parlerons plus loin, cette normativité n'est jamais mise en cause comme telle. Elle constitue, selon eux, une donnée fondamentale à trois volets qui s'appuie sur la vision chrétienne de Dieu, de la révélation et du salut. Résumons ces *trois données fondamentales*¹⁴. Jésus le Christ est l'unique médiateur du salut voulu par Dieu en faveur de l'humanité entière. Dans la dispensation de ce salut, l'Église joue pour sa part un rôle sacramentel essentiel, de telle sorte qu'il est nécessaire d'y appartenir — d'une façon ou de l'autre — pour être sauvé. Enfin l'histoire du salut étant unique, le Christ doit avoir un certain rapport avec les religions. La question est de savoir si le salut chrétien advient sans, malgré ou par ces religions. Et c'est ici que les positions se démarquent¹⁵.

La position de refus : nulle religion n'est bonne.

Liée à la théologie dialectique protestante, elle a connu en Karl Barth son représentant le plus célèbre. Celui-ci voit, dans l'activité religieuse, un effort de l'homme pour s'appropriier Dieu et se justifier lui-même. Seule la révélation, et son accueil par la foi, proviennent de Dieu. La religion, quant à elle, risque toujours d'enfermer l'homme dans l'idolâtrie, et le christianisme n'y fait pas exception. Si le christianisme mérite une place à part, c'est

14. Je les emprunte à P. MASSEIN, art. « Théologie et religions », p. 1693-1695.

15. Voir H. KÜNG, « Pour une théologie œcuménique des religions. Quelques thèses pour clarifier la question », dans *Concilium* 203, 1986, p. 152.

parce qu'il est le lieu où se manifeste le jugement de la révélation, c'est-à-dire le salut comme pure grâce en Jésus-Christ. Dieu donne sa grâce où il veut et quand il veut. Dès lors aucune religion ne peut réellement contribuer à donner le salut ¹⁶.

Barth a longtemps maintenu cette position radicale qu'il a, semble-t-il, modifiée vers la fin de sa vie, en admettant « d'autres lumières » à côté de « l'unique lumière » ¹⁷.

La position absolutiste : une seule religion est vraie.

Le christianisme est la religion absolue et les autres religions sont plus ou moins fausses. Dans l'histoire de l'ecclésiologie catholique, on peut noter une évolution dans la conception de cet absolutisme, allant de ce qu'on a appelé un absolu *exclusif* à un absolu *inclusif*. Le premier déclare que pour appartenir à la vraie religion et obtenir le salut, il faut professer la doctrine, recevoir les sacrements et accepter l'autorité de l'Église catholique. Cette position tranchée caractérise l'ecclésiologie officielle du XIV^e au XX^e siècle et elle a reçu l'adhésion de la plupart des ecclésiologues jusqu'à la moitié de ce siècle. Peu à peu, cet absolu s'est fait moins radical et il est devenu inclusif. Tout en conservant la nécessité de la médiation ecclésiale pour transmettre le salut, on a pris au sérieux la possibilité universelle du salut et on a inclus dans l'Église toute trace de vérité chrétienne que l'on retrouvait ailleurs.

On peut distinguer trois grands courants dans cette ligne inclusive ¹⁸.

1. Le premier courant voit dans le christianisme *l'accomplissement des autres religions* (J. Daniélou, H. de Lubac, H. Urs von Balthasar, etc). Dans cette optique, les religions non chrétiennes ne sont pas des médiations de salut, mais des ébauches, des « pierres d'attente », des « préparations évangéliques » où la présence de Dieu reste encore secrète et sera révélée en plénitude dans le christianisme. Ce rôle transitoire oblige à discerner et à purifier les valeurs rencontrées dans ces religions avant de les intégrer en régime

16. K. BARTH, *Dogmatique*, vol. 1, t. 2, Genève, Labor et Fides, 1954.

17. H. KÜNG, « Pour une théologie œcuménique des religions », p. 152.

18. La première classification a été tentée par J. GELOT, « Vers une théologie chrétienne des religions non chrétiennes », dans *Islamochristiana*, 2, Rome, 1976, pp. 1-57. Elle est reprise par P. MASSEIN, art « Théologie et religions », pp. 1696-1697.

chrétien. Ainsi portées à leur accomplissement, les religions non chrétiennes doivent s'effacer devant le christianisme qui constitue leur vérité. On aura reconnu ici la théologie sous-jacente à Vatican II.

2. Un deuxième courant considère les religions non chrétiennes sous l'angle de *la sacramentalité*. Selon Y. Congar et E. Schillebeeckx, l'unique histoire du salut n'inclut pas spécifiquement et pleinement les religions non chrétiennes en elles-mêmes. Toutefois les dispositions personnelles de leurs membres peuvent en faire d'authentiques médiations de salut pour les autres : elles deviennent alors des signes de la présence active du Dieu sauveur. Comme toutes les réalités de la création, les religions non chrétiennes peuvent être médiatrices en ce sens spécial et elles entrent à ce titre dans l'ordre sacramental des réalités de la création.

3. Un troisième courant fait une distinction entre *l'histoire générale et l'histoire spéciale du salut*. Représenté par K. Rahner et H.R. Schlette, ce courant considère les religions non chrétiennes comme des éléments essentiels de l'histoire générale du salut et il leur accorde de ce fait une médiation salvifique réelle. Ces auteurs font valoir que l'être humain, social par nature, ne peut vivre sa relation à Dieu que dans le système symbolique où il s'inscrit historiquement, de telle sorte que les religions du monde peuvent assurer la médiation ecclésiale de la grâce salvatrice universelle. Le christianisme ne s'impose vraiment comme religion absolue et obligatoire que lorsqu'il est perçu et reconnu comme tel. Les autres traditions ne gardent donc leur validité que jusqu'au moment où le christianisme entre en scène. Le christianisme historique constitue pour sa part l'histoire « spéciale » du salut et son caractère absolu n'enlève pas aux autres religions leur valeur salvifique (étant toujours bien entendu que ces religions exercent seulement une fonction de suppléance).

Cette position est sans aucun doute la plus progressiste et il a fallu à Rahner d'innombrables articles pour la justifier théologiquement, en montrant de quelle façon ce salut était malgré tout un salut « chrétien » (le débat suscité par sa théorie des « chrétiens anonymes » ou d'un « christianisme anonyme » montre qu'il est allé à la limite de l'orthodoxie) ¹⁹.

19. B. SESBOUÉ résume cette position avec nuance et netteté dans un article intitulé « Karl Rahner et les « chrétiens anonymes » », dans *Études*, nov. 1984 (361/5), pp. 521-535.

La pensée de Hans Küng reste très proche de cette position tout en ayant d'autres intérêts et d'autres interlocuteurs. Rahner s'adressait aux chrétiens du dedans, pour les convaincre que la présence salvatrice de Dieu débordait les cadres étroits dans lesquels on l'enfermait. Küng développe sa théologie au cœur d'une pratique œcuménique de dialogue et c'est pourquoi il qualifie sa propre théorie de *position œcuménique critique*. Ouvert en principe à toutes les religions du monde dont il reconnaît le caractère à la fois salvifique et ambigu, H. Küng s'efforce d'établir une *critériologie interreligieuse* utile pour discerner la vérité de toute religion. Il distingue trois critères principaux. « D'après le *critère éthique général*, une religion est vraie et bonne, quand et pour autant qu'elle est authentiquement *humaine*... D'après le *critère religieux général*, une religion est vraie et bonne, quand et pour autant qu'elle reste fidèle à sa propre *origine* ou à son *canon*... D'après le *critère spécifiquement chrétien*, une religion est vraie et bonne, quand et pour autant qu'elle laisse deviner dans sa théorie et sa pratique l'esprit de Jésus Christ »²⁰. Le caractère normatif et définitif de Jésus le Christ représente pour Küng une conviction fondamentale impossible à relativiser, car elle enlèverait aux chrétiens la richesse qu'ils ont à offrir dans le dialogue avec les non chrétiens²¹.

La position pluraliste (plus ou moins relativiste) : toute religion est vraie.

Formulée négativement, cette position refuse de considérer le christianisme comme la seule religion absolue. Elle reconnaît le progrès du modèle « inclusiviste » par rapport au modèle « exclusiviste », tout en le jugeant insuffisant pour servir de base au dialogue avec les religions du monde.

Pour John Hick (presbytérien), la vie religieuse s'accompagne d'un changement continu qui s'oppose aux prétentions absolues de toute tradition. Cette évolution à l'œuvre dans chacune des grandes traditions religieuses est la transformation de l'existence humaine où s'effectue le passage d'un centrage sur soi en un centrage sur la Réalité ou l'Éternel. Le salut provient du Dieu vivant qui vient à nous à travers le contexte religieux et culturel des croyances et pratiques de chaque communauté particulière. Puisque « Dieu a

20. H. KÜNG, « Pour une théologie œcuménique des religions », p. 154.

21. H. KÜNG, *Une théologie pour le 3^e millénaire*, Paris, Seuil, 1989, pp. 315-354.

plusieurs noms » (c'est le titre de son ouvrage principal), il ne se laisse pas seulement rencontrer en Jésus, car la Réalité ou l'Éternel revêt d'autres noms et d'autres visages dans chaque contexte historique particulier²².

Paul Knitter (catholique) soutient dans la même veine que la théologie catholique des religions doit poursuivre l'évolution entreprise durant le vingtième siècle en ce qui concerne sa façon de se comprendre comme religion. Cette théologie est déjà passée, selon lui, de l'*ecclésiocentrisme*, où le Christ et l'Église se situaient *contre* les religions, au *christocentrisme*, cette position inclusive qui voyait le Christ à l'œuvre *dans* toutes ou *au-dessus* de toutes les religions²³. Mais il ne faut pas en rester là, prétend-il. Car la vision généreuse de Rahner sur les chrétiens anonymes ne reconnaît finalement aux religions non chrétiennes qu'une fonction de suppléance à l'égard du christianisme historique. Cela revient à dire que les religions n'ont pas de valeur en elles-mêmes. De plus, Knitter affirme sur la base de ses rencontres, que cette opinion ne correspond pas à l'expérience que plusieurs théologiens ont faite des autres croyants, chez lesquels ils n'ont discerné aucune recherche inconsciente d'un sauveur absolu en Jésus (le fameux existentiel surnaturel de Rahner)²⁴.

Les théologiens pluralistes remettent en question le modèle christique lui-même, ainsi que la normativité accordée au Christ par les théologiens œcuméniques qui, comme H. Küng, maintiennent le Christ comme « catalyseur critique » au-dessus de toutes les religions. Citons un long passage fort significatif de la pensée de Knitter.

Selon cette optique nouvelle, le Christ n'a pas besoin d'être dans les religions pour qu'elles soient valides, et elles ne sont pas

22. John HICK, *God Has Many Names*, London, Macmillan, 1980 et « The Non-Absoluteness of Christianity », dans *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions* (J. HICK and P. KNITTER, ed.), Maryknoll, Orbis Books, 1987, pp. 13-36. On trouve une bonne présentation de sa pensée dans P. KNITTER, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*, Maryknoll, Orbis Books, 1985, pp. 146-152. On trouve une discussion intéressante sur les thèses pluralistes dans M. FÉDOU, « La théologie des religions à l'heure du pluralisme », dans *Études*, juin 1989 (370/6), pp. 821-830.

23. P. KNITTER, « Le christianisme, religion vraie et absolue ? Un point de vue catholique romain », dans *Concilium* 156, 1980, pp. 34-40.

24. P. KNITTER, « La théologie catholique des religions à la croisée des chemins » dans *Concilium* 203, 1986, pp. 130-131.

nécessairement orientées vers la révélation chrétienne ou préparatoires vis-à-vis d'elle. Cette perspective cherche à reconnaître les autres traditions comme des voies de salut indépendantes. Le Christ n'est donc pas une cause constitutive de la grâce salvatrice, ni l'Église nécessaire au salut. Le dessein primordial de l'Église n'est pas d'*apporter* mais de *révéler* et de *promouvoir* le royaume de Dieu qui a commencé à se former dès le premier moment de la création. Et parce que *Dieu peut en avoir plus à dire et à faire que ce qui a été dit et fait dans le Christ*, les chrétiens entrent en *dialogue* avec les autres religions, non seulement pour les enseigner mais pour se mettre à leur école, pour en apprendre, peut-être, ce qu'ils n'avaient jamais entendu auparavant²⁵.

Mais alors dans quelle direction faut-il aller ? Hick et Knitter proposent de quitter le modèle christocentrique pour un *modèle théocentrique* qui va permettre de considérer les grandes religions du monde comme diverses réponses humaines à l'unique Mystère divin. Le Christ n'est plus dans ou au-dessus des autres religions, mais il se trouve désormais « *avec les autres religions et en compagnie des autres figures religieuses* »²⁶. Cette position pluraliste correspond-elle à un relativisme religieux total ? Non, argumente Knitter, il s'agit plutôt d'un *pluralisme unitif* qui accorde à chaque religion un caractère à la fois unique et complémentaire. « Chaque religion ou chaque figure religieuse est unique et *définitive* pour ceux qui la suivent, mais elle est aussi d'un *intérêt universel* pour les autres religions »²⁷. Le caractère absolu d'une religion est donc essentiellement relatif par rapport aux autres religions.

La position pluraliste comporte actuellement *plusieurs approches*²⁸. Un point commun les rassemble : *s'ils reconnaissent Jésus comme Christ, ils maintiennent que la totalité du Christ ne peut être contenue, enfermée en lui et que le Royaume de Dieu incarné en lui reste encore à venir.*

Cette théologie en pleine construction n'est pas encore certaine de ses fondements. Pour l'instant, elle cherche à poursuivre ses

25. « La théologie catholique des religions à la croisée des chemins », p. 132.

26. P. KNITTER, « La théologie catholique des religions à la croisée des chemins », p. 133.

27. *Idem*, p. 134.

28. KNITTER distingue quatre cadres théologiques différents dans lesquels on situe le Christ avec les religions. On y retrouve des théologiens connus, comme H. Maurier, E. Ruether, R. Panikkar, J. Hick et P. Knitter évidemment (« La théologie catholique des religions à la croisée des chemins », p. 134).

intuitions en scrutant sa tradition avec une certaine assurance. « Les tenants de cette nouvelle ligne soulignent qu'ils sont fidèles à l'essence de la tradition chrétienne en continuant à affirmer que *Dieu a réellement parlé en Jésus* et que ce message doit être entendu par tous. Mais « *réellement* » ne veut pas nécessairement dire « *seulement* ». Les chrétiens peuvent donc être attachés totalement au Christ Jésus et en même temps pleinement ouverts au message possible de Dieu dans les autres religions. Ou ne le peuvent-ils pas ? La tradition chrétienne est-elle préservée ou mutilée dans ce nouveau modèle ? »²⁹.

Comme on peut le constater, la position pluraliste cherche à élaborer un nouveau modèle théocentrique dégagé de son ancrage christologique passé. Le concept de Dieu auquel elle réfère (la Réalité ou l'Éternel) reste à peu près vide pour l'instant, de sorte qu'on peut facilement craindre une utilisation abusive de ce manteau verbal pour absolutiser éventuellement les prétentions de sa propre tradition³⁰.

En *conclusion*, il ressort de ce parcours historique que la théologie catholique des religions arrive présentement à un *point tournant* dans sa recherche pour rendre compte de sa foi en un Dieu réellement sauveur « pour tous ». À l'intérieur du paradigme théologique passé, dont on a résumé les trois données fondamentales, tous les chemins ont été parcourus afin de montrer le caractère unique et absolu du salut réalisé en Jésus le Christ. Les théologiens ont manifesté une ingéniosité étonnante dans cet effort de réflexion, passant de l'exclusivisme catholique à l'inclusivisme chrétien. Leur discours restait néanmoins prisonnier d'un certain ecclésiocentrisme, en ce sens que leurs destinataires et leurs destinataires se situaient toujours à l'intérieur de l'Église.

La pratique du dialogue avec les grandes religions du monde a suscité chez plusieurs théologiens un *déplacement significatif* qui les amenés à remettre en question le paradigme autrefois en vigueur dans la théologie des religions. Après avoir critiqué la prétention du christianisme à se vouloir une religion absolue et universelle, ils se sont demandés si le pluralisme religieux actuel ne pouvait pas exercer une influence sur notre intelligence chrétienne de Dieu.

29. KNITTER, *op. cit.*, p. 135.

30. Je partage cette réserve de Leroy ROUNER (« La théologie des religions dans la théologie protestante récente », dans *Concilium* 203, 1986, p. 145).

Le seul fait d'interroger la tradition chrétienne en adoptant un lieu extra-ecclésial, celui de l'autre, les a acheminés vers une vision pluraliste de type évolutif, pour laquelle le Dieu aux cent visages sauve tous les humains à l'intérieur de leur culture particulière, ce qui implique que le Christ, sauveur pour les chrétiens, se retrouve avec d'autres figures religieuses salvatrices pour les non chrétiens.

Il est trop tôt pour dire si le sentier des théologies pluralistes ne sera qu'un chemin de forêt ne débouchant nulle part (ces chemins de bûcherons dont parle Heidegger). Puisque les virtualités du paradigme théologique passé ont été épuisées, il m'apparaît utile d'entrer dans la perspective suggérée par la position pluraliste, ne serait-ce que pour en sonder l'éventuelle fécondité.

3- Des religions de salut aux voies de transformation créatrice

Une clarification s'impose avant toute discussion : plus que jamais, il importe de préciser de quel lieu on parle et à qui on adresse son discours lorsqu'on parle théologiquement des religions du monde. La théologie des religions a été construite jusqu'à maintenant à partir d'un point de vue intra-ecclésial et pour des fins souvent apologétiques. Les résultats de cette réflexion ont été très positifs pour les chrétiens : le christianisme est assuré de sa vérité et il est persuadé que Dieu n'en continue pas moins d'opérer son salut dans le Christ au-delà des frontières où l'Église exerce directement son action.

Vue du dedans, la doctrine est conforme à la tradition chrétienne et elle est pleinement satisfaisante. Mais cette apparente satisfaction cache un malaise profond, celui d'une *sclérose* affectant gravement notre conception de Dieu et de son action dans le monde. Depuis les grands débats théologiques des cinq premiers siècles, le Dieu vivant des chrétiens a été figé en un système ontologique abstrait qui a permis certes de nécessaires clarifications tout en faisant perdre la richesse que représentait la diversité des discours tenus par les communautés juives, grecques ou latines sur Dieu et son Christ. Le Dieu-trine et le Verbe incarné hypostatiquement sont devenus des objets conceptuels coupés de l'expérience spirituelle des chrétiens et contrôlés soigneusement par une Église soucieuse avant tout d'orthodoxie verbale. Comment rendre ce Dieu-là désirable à des non chrétiens, pour qui l'expérience spirituelle prévaut sur le discours ?

L'intérêt des théologies pluralistes, c'est qu'elles font écho à cette exigence des non chrétiens et qu'elles *partent de l'expérience comme source* — et non uniquement comme canal ou medium, comme le croyait Tillich — *de notre connaissance de Dieu*³¹. Ce *point de départ pratique* oblige évidemment le discours théorique à se réarticuler, car les concepts empruntés autrefois à la culture grecque et latine ne sont peut-être plus pertinents pour exprimer l'essentiel de notre expérience actuelle de foi. Plutôt que de s'accrocher à une construction conceptuelle toujours inadéquate, les théologiens pluralistes prennent le risque d'écouter les expériences spirituelles très riches que les non chrétiens sont heureux de partager et ils se demandent, avec Pierre, comment interpréter dans la foi ces expériences de transformation que nous appelons dans notre tradition des « expériences de l'Esprit Saint ». Est-il possible que l'Esprit de Dieu agisse ailleurs que chez nous ? Et comment expliquer la source de ce don ?

Les théologiens pluralistes opèrent donc à leur façon un *retournement* semblable à celui que les théologiens de la libération ont opéré en scrutant les Écritures à partir des pauvres. *En partant cette fois des non chrétiens*, ils espèrent de la même façon retrouver le Dieu biblique si préoccupé de l'étranger et si soucieux de faire connaître son salut à toutes les nations. Chaque point de vue sur la réalité est unique et aucun ne s'impose vraiment. Mais plus on regarde la réalité en se plaçant à de nombreux points de vue, plus on a de chance d'en saisir la richesse et la complexité. Les nouvelles approches féministes n'ont-elles pas obligé les hommes à prendre conscience de cela ? Il y a dans la tradition chrétienne des points de vue dominants qui ont imposé des interprétations dont il est difficile de se défaire. Le fait de se placer à de nouveaux points de vue permet parfois de déconstruire des interprétations et de faire jaillir de nouveaux sens. On a tout à gagner en interrogeant la tradition chrétienne à partir des non chrétiens, comme nous y invitent les théologiens pluralistes, parce que ce nouveau lieu, si neuf et si différent, peut amener la théologie à décaper le discours poussiéreux qu'elle tient sur le Dieu vivant et contribuer ainsi à renouveler son intelligence de la tradition.

Après avoir expliqué l'intérêt théorique de la position pluraliste, il serait nécessaire de mettre à l'épreuve sa fécondité. Paul

31. Cf L. ROUNER, « La théologie des religions dans la théologie protestante récente », dans *Concilium* 203, 1986, p. 142.

Knitter a tenté une nouvelle interprétation des textes bibliques faisant de Jésus l'unique médiateur et sauveur. Il en a conclu que les chrétiens « can endorse a theocentric theology of religions, based on a theocentric non normative reinterpretation of the uniqueness of Jesus Christ »³². Comme il fallait s'y attendre, sa lecture cherche surtout à expliquer pourquoi les auteurs bibliques ont affirmé l'unicité de Jésus et pourquoi, compte tenu du contexte dans lequel ils ont exprimé leur foi, une telle affirmation ne serait pas incompatible avec un modèle théocentrique axé sur le Royaume à venir. Il est certain que les théologiens non convaincus à l'avance du bien-fondé de sa thèse porteront un jugement sévère sur la faiblesse de son argumentation. À vrai dire, il s'agit d'un premier travail de défrichage et la confrontation sérieuse avec la tradition reste encore à venir³³.

John Cobb est allé beaucoup plus loin dans sa recherche, mais dans une autre direction. Précisons que sa position se situe entre l'inclusivisme et le pluralisme, car elle conserve au Christ une certaine normativité. Comme théologien, il fait le pari qu'on peut arriver à une christologie qui évite à la fois l'impérialisme et le relativisme. Il explique dans son ouvrage remarquable, *Bouddhisme-christianisme*³⁴, comment sa confrontation avec le bouddhisme de la Terre Pure l'a transformé et l'a aidé à devenir plus chrétien. Il a découvert en effet « qu'une grande partie de ce que nous regardions jusqu'ici comme relevant de la foi en Christ est idolâtre. En effet, le Christ est trop souvent compris comme s'il était un élément de la réalité lié à des époques et à des lieux déterminés, et il est cependant considéré comme un absolu... Le Christ est Dieu et n'est rien de plus restrictif »³⁵. Après avoir essayé de comprendre le bouddhisme amidiste de l'intérieur, il en arrive à la conclusion « qu'Amida est Christ. Cela signifie que le caractère de totalité de la réalité auquel les bouddhistes de la Terre

32. *No Other Name ?*, p. 200.

33. P. KNITTER a poursuivi sa réflexion dans son article « Toward a Liberation Theology of Religions », dans *The Myth of Christian Uniqueness* (J. HICK and Paul KNITTER, ed.), Maryknoll, Orbis Books, 1987, pp. 178-200.

34. John COBB, *Bouddhisme-christianisme. Au-delà du dialogue ?* Genève, Labor et Fides, 1988.

35. *Bouddhisme-christianisme*, p. 155.

Pure se réfèrent quand ils parlent d'Amida est le même que celui auquel les chrétiens se réfèrent quand ils parlent du Christ »³⁶.

Une telle vision renouvelée du Christ l'a amené à retrouver le sens biblique du *Christ comme Voie de transformation créatrice*³⁷. Pour lui, suivre cette voie, c'est accepter d'être ouvert à la nouveauté pour lui permettre de transformer l'ancien sans le détruire, mais en l'accomplissant. C'est donc accepter de croître dans la vie personnelle. Ce qui vaut pour les personnes vaut aussi pour les institutions. C'est la Voie qui a conduit l'Église à se confronter aux Voies de la sagesse et des religions grecques et à se laisser transformer de façon créatrice. Pour Cobb, le christianisme est bien sûr une voie parmi d'autres dont la tâche est toutefois de *suivre la Voie*. Retombons-nous ainsi dans le relativisme ? Non, assure-t-il, car « si la Voie qui est le Christ est la Voie de la transformation créatrice par toutes les autres Voies qui ont quelque chose de valable à nous enseigner, alors la Voie qui est le Christ peut, à coup sûr, être pour nous *la Voie*... Notre prétention n'est pas d'être arrivés, elle est d'être sur *la Voie* »³⁸. Le christianisme sera évangéliste, selon lui, dans la mesure où il se laissera transformer en montrant aux autres voies comment la foi en Jésus le Christ peut transformer leurs traditions en les libérant de toute servitude³⁹.

Cette courte présentation ne fait qu'esquisser l'intérêt des recherches actuelles. En effet, Cobb nous invite à mettre de côté le concept ambigu de « religion » pour lui substituer celui de « voie », concept plus expérientiel et plus proche de la culture orientale. Un tel concept possède en même temps des résonances très fortes dans la tradition chrétienne, qui nous présente le Christ comme étant la Voie, la Vérité et la Vie. Grâce à Cobb, nous pouvons, si nous relisons bien notre tradition, retrouver une *christologie très présente chez Paul, celle du Christ Esprit comme voie de transformation spirituelle*⁴⁰.

36. Idem, p. 154.

37. J. COBB, « Toward a Christocentric Catholic Theology », dans *Toward a Universal Theology of Religion* (S. SWIDLER, ed.), Maryknoll, Orbis Books, 1987, pp. 86-100.

38. J. COBB, « Le christianisme est-il une religion ? », dans *Concilium* 156, 1980, p. 25.

39. J. COBB, *Bouddhisme-christianisme*, p. 167.

40. Je me permets de renvoyer à mon ouvrage sur *L'Esprit de la Nouvelle Alliance chez saint Paul*, Montréal, Bellarmin, 1987.

Des études récentes montrent en effet que les lettres de Paul ne sont pas des traités théologiques, mais des actes de langage destinés à susciter un changement pour faire passer les baptisés de l'extérieur à l'intérieur et les faire vivre dans l'Esprit. Jésus le Christ est la figure de ce processus de transformation, en ce sens qu'il a aboli sa particularité concrète sur la croix en ouvrant le chemin de l'Esprit qui conduit au Père. Dans cette optique, *Jésus le Christ* est moins une norme que *la figure paradigmatique définitive de la Voie conduisant à Dieu*. Il me semble en effet que le terme « figure paradigmatique » convient mieux au Christ paulinien que le concept de « norme » qui a toujours tendance à devenir unique et exclusive. Concevoir Jésus le Christ comme Voie paradigmatique de salut laisserait alors la place à d'autres figures historiques ou mythiques susceptibles d'être des voies de transformation spirituelle en laissant passer l'Esprit. Ajoutons que le *théocentrisme de Paul* est bien connu⁴¹ et que les théologiens pluralistes trouveraient chez lui des éléments fondamentaux pour appuyer leur position sur le Christ.

4- Conclusions

Jésus est-il l'unique sauveur ? Après le parcours que nous venons de faire, il ressort clairement que cette question centrale mérite d'être méditée encore longtemps avant de pouvoir recevoir une réponse pleinement satisfaisante aussi bien pour les chrétiens que pour les non-chrétiens.

Pour enrichir la réflexion et lui donner quelques points de repère, je vais explorer en terminant diverses questions connexes impliquées dans ce débat. Nous constaterons que la discussion sur l'unicité de la médiation christique remet en question non seulement le christianisme comme religion absolue, mais aussi notre façon de concevoir l'incarnation ou la manifestation du Christ en l'homme Jésus.

1- La tradition chrétienne a toujours maintenu cette conviction fondamentale qu'il existe une seule médiation de révélation et de salut, celle du Christ et de la foi en lui. Pour elle, Jésus de Nazareth est ce Christ. On ne peut nier cette affirmation sans se couper de toute la tradition. Dans les discussions des cinq premiers

41. Voir W. THÜSING, *Per Christum in Deum*, Studien zum Verhältnis von Christozentrik und Theozentrik in den paulinischen Hauptbriefen, Münster, Aschenorf, 1965.

siècles, la relation de Jésus avec le Logos ou le Fils éternel a été précisée : la filiation de Jésus est divine et éternelle, de telle sorte que Jésus n'est pas seulement une créature, la plus parfaite soit-elle, il est Dieu, Fils de Dieu et c'est Dieu le Fils qui, en prenant chair, a assumé la nature humaine de Jésus en la personnalisant. Celui qui rencontre Jésus rencontre Dieu le Fils, qui le conduit au Père. On ne peut nier non plus cette conviction fondamentale sans se couper de toute la tradition.

2- Les théologiens pluralistes acceptent évidemment ces données, sinon ils ne pourraient plus se qualifier de « chrétiens ». Ce qu'ils remettent en cause, c'est l'unicité et la réversibilité du lien entre le Christ et Jésus. Les chrétiens ont raison de considérer Jésus comme Christ et voie de salut. Pour eux, cette voie est absolue. Mais une telle conviction ferme-t-elle la porte à d'autres possibilités, que d'autres figures soient également Christ? La réponse traditionnelle est apparemment négative. Il y a, bien sûr, une nette distinction entre Jésus et le Verbe. Toutefois cette altérité est assumée dans l'unité de la personne du Fils. Dieu a donné son Fils unique et c'est en lui qu'il a mis tout son amour, comme l'affirme l'auteur johannique. Jésus est en ce sens incarnation de l'Unique. Mais est-il l'unique manifestation possible du Verbe? La théologie du Logos affirme au contraire que Dieu a parlé de bien des manières avant de parler en son fils. Les théologiens pluralistes se servent de cette théologie pour affirmer que le Christ/Logos peut se manifester de façon différente, mais réelle, dans d'autres figures historiques en dehors de Jésus.

3- Derrière cette question d'une pluralité de manifestations historiques de l'unique Christ se profile, on le devine, toute la théologie orientale des innombrables manifestations de l'unique Réalité divine. La théologie occidentale pense le rapport entre Dieu et le monde en termes de « création », alors que la théologie orientale pense ce même rapport en termes de « manifestation ». Si l'on utilise la catégorie philosophique de « manifestation » qui, soit dit en passant, est très difficile à manier, on peut, il me semble, maintenir l'affirmation que le Christ/Logos s'est manifesté de façon absolue en Jésus et qu'il se manifeste aussi de nombreuses manières ailleurs. Les théologiens pluralistes ont le droit d'utiliser une catégorie philosophique venant de la culture orientale. Ils auront la tâche de montrer comment cette catégorie permet de rendre compte de la foi chrétienne. C'est d'ailleurs la tâche de tout théologien lorsqu'il

se met à penser sa foi à l'aide de catégories nouvelles. Depuis le déclin de la Scolastique, le discours théologique a développé une telle diversité de pensée qu'il est difficile de juger une thèse apparemment irrecevable tant et aussi longtemps qu'on n'en maîtrise pas les catégories.

4- La question de l'unicité du salut en Jésus le Christ est une question fondamentale pour nous, car elle est le centre de notre culture judéo-chrétienne. La Bible raconte pourquoi l'homme a besoin d'être sauvé par un Autre que lui-même et comment il peut y contribuer. Lorsqu'on interroge une autre culture religieuse à partir de notre tradition, on ne se rend pas compte généralement que la question que nous nous posons, ne se pose peut-être pas dans leur tradition. Comment juger la valeur d'une réponse à une question qui ne se pose pas? Toutes les religions veulent certes répondre à la question du mal, de la souffrance, de la mort. Mais elles sont loin de se demander s'il leur faut un unique médiateur pour leur donner le salut. Le mot «salut» lui-même est un «jeu de langage» (pour employer une expression de Wittgenstein) caractéristique de notre culture⁴². La notion de «salut/rédemption» est liée à une idée d'altérité et d'arrachement à une situation de péril grave. Elle possède une connotation surtout passive (on est sauvé par un autre) et elle renvoie à un ensemble d'attitudes et de comportements. Il est important dès lors pour nous de connaître celui qui peut nous sauver. Pour les Orientaux, la question est moins de savoir qui sauve que d'expérimenter soi-même le salut ou la béatitude. Bouddha lui-même ne s'est pas présenté comme sauveur, mais comme un éveillé qui montrait le chemin⁴³. Il qualifiait sa doctrine de «radeau» utile pour traverser la rivière des illusions; une fois rendu sur l'autre rive, il fallait se débarrasser du radeau et marcher seul. Selon H. Maurier, le salut que recherche le païen «est essentiellement un salut pour le vivant»⁴⁴, un salut dont il veut faire l'expérience. Une théologie chrétienne qui part des préoccupations des non-chrétiens doit donc s'intéresser à l'expérience de transformation spirituelle que le Christ offre à l'humanité et montrer que le Christ est, non seulement théoriquement, mais pratiquement, la voie par excellence de la transformation créatrice.

42. Voir l'excellent article de J. DORÉ, «Salut-rédemption» dans le *Dictionnaire des religions*, Paris, Puf, 1985, pp. 1514-1523.

43. P. MASSEIN, art. «Salvifique (dans le bouddhisme)», dans le *Dictionnaire des religions*, pp. 1523-1524.

44. H. MAURIER, *Le paganisme*, p. 136.

5- La tradition chrétienne tient pour acquis que Dieu sauve l'humanité par amour et non par soif de vengeance. *C'est donc la volonté salvifique universelle de Dieu qui sauve, et non à proprement parler la mort et la résurrection de Jésus*⁴⁵. Dans la question qui nous occupe, il est essentiel de remettre en question l'interprétation sacrificielle rédemptrice (substitution juridique ou vicaire) si présente dans la culture chrétienne. La question serait vite réglée si cette interprétation de la mort-résurrection de Jésus était la seule et la bonne. Jésus Christ serait l'unique sauveur parce qu'il est le Fils de Dieu mourant à notre place pour expier nos péchés. Depuis que les recherches exégétiques s'efforcent de ressaisir le sens que le Jésus de l'histoire a donné à sa propre mort⁴⁶, il est devenu évident que l'interprétation sacrificielle remonte à la communauté primitive dans le Nouveau Testament. Les études récentes montrent que Jésus est mort « pour nous », en ce sens qu'il a fait le don de sa vie pour servir la cause de Dieu et des pauvres pour laquelle il avait tant lutté. « Jésus n'a pas « donné » le salut à un monde qui lui serait extérieur, comme on administre un remède à un malade ; il l'a sauvé en « se donnant » lui-même... À Dieu d'accomplir le reste, c'est-à-dire de faire triompher la vie »⁴⁷. *C'est donc Dieu qui sauve le monde en Jésus Christ* (et non « par »). « Par l'attitude, le service, le don de soi, le sacrifice — bref, l'amour inconditionnel de Jésus, Dieu manifeste aux hommes l'existence et le maintien envers et contre tout de sa volonté de grâce et de salut à leur égard à tous. ... De sorte que désormais : avec Jésus les hommes savent *comment cheminer eux-mêmes* vers le Dieu de leur salut ; par Jésus ils ont *accès humain* à ce chemin ; en Jésus ils peuvent parvenir *au terme divin* de ce chemin »⁴⁸. Ce que Dieu fait pour les chrétiens en Jésus de Nazareth, il peut le faire certainement en faveur des

45. K. RAHNER s'est longuement expliqué là-dessus dans son article « The One Christ and the universality of Salvation », dans *Theological Investigations*, vol. XVI, New York, Crossroad, 1983, pp. 199-224. Voir aussi son *Traité fondamental de la foi*, Paris, Le Centurion, 1983, pp. 298-359. La thèse récente de Michel DENEKEN, *Le salut par la croix dans la théologie catholique contemporaine (1930-1985)*, Paris, Cerf, 1988, fait un excellent bilan de la situation. Il conclut : « Jésus est le passage par lequel nous pouvons reconnaître que dans la croix le salut s'accomplit. La croix n'est pas moyen de salut dans la mesure où le Christ s'y serait plié ; elle opère le salut dans la mesure où elle révèle » (p. 388).

46. Les études sur le sujet sont innombrables. On pourra consulter J. GUILLET, *Jésus devant sa vie et sa mort*, Paris, Aubier, 1971, et H. SCHUERMANN, *Comment Jésus a-t-il vécu sa mort ?*, Paris, Cerf, 1977.

47. X. LÉON-DUFOUR, *Face à la mort, Jésus et Paul*, Paris, Seuil, 1979, p. 170.

48. J. DORÉ, art. « Salut-rédemption », p. 1521.

non chrétiens. Cobb nous apprend par exemple que les Bouddhistes de la Terre Pure voient en Amida celui qui peut les conduire à la Réalité ultime et c'est par la foi en lui qu'ils espèrent y parvenir⁴⁹. Dieu pourrait-il montrer sa bienveillance miséricordieuse en Amida comme il l'a montrée en Jésus? Les chrétiens auraient alors un grand service à rendre aux bouddhistes amidistes : leur apprendre que la base la plus solide pour croire que nous pouvons être sauvés par la grâce dans la foi n'est pas la figure mythique d'Amida, mais la figure historique de Jésus de Nazareth.

6- *Le seul absolu au sens strict du terme, c'est l'Absolu lui-même*, l'Inconditionné, l'Ultime. Saint Paul nous dit qu'à la fin de l'histoire, le Christ remettra le Royaume au Père « afin que Dieu soit tout en tous » (I Co 15, 28). Cette fin éclaire le *caractère pascal de toute médiation et de toute religion*. Pour Paul, en effet, le centre de la foi chrétienne est la prédication d'un « Christ crucifié » (I Co 1, 23), scandale pour les Juifs et folie pour les païens. En revanche, cette prédication est sagesse de Dieu pour les croyants, car elle indique que la médiation salvifique est celle qui est brisée par la mort, qui s'abolit historiquement en se donnant librement, afin de conduire immédiatement à l'Absolu. Après la mort de Mahomet, les disciples du Prophète ont été tentés de s'accrocher à lui et même de le diviniser. Mais ils ont compris que ce prophète ne les conduirait à Allah que dans la mesure où ils consentiraient eux-mêmes à sa perte. Il en est de même de Gautama le Bouddha. En régime chrétien, il est permis de *se demander si la médiation de Jésus le Christ n'a pas pris au cours des siècles un caractère absolu, au point de laisser dans l'ombre l'Absolu lui-même*⁵⁰. Ne faudrait-il pas dans cette perspective concevoir l'absoluité de la médiation christique comme une *absoluité pascalle*, c'est-à-dire incluant dans son concept l'idée de sa propre abolition

49. J. COBB, *Bouddhisme-christianisme*, p. 148-154.

50. Ch. DUQUOC fait bien ressortir la nécessité de maintenir l'écart entre Jésus et Dieu (*Messianisme de Jésus et discrétion de Dieu*. Essai sur la limite de la christologie, Genève, Labor et Fides, (1984).

51. La position de Paul Tillich pourrait éclairer davantage cette question (cf J. RICHARD, « La révélation finale d'après Paul Tillich : une voie théologique pour la rencontre du christianisme avec les religions du monde », dans *Études théologiques et religieuses*, 1989/2, pp. 211-224). Voir aussi les réflexions pénétrantes de G. SIEGWALT, « Pourquoi et comment la foi chrétienne est-elle concernée par les autres religions ? » dans *Foi et Vie*, LXXXVIII, N° 1, janv. 1989, pp. 21-39. En sociologie, on trouve chez Ernst Træltsch de belles pages sur la « relativité de l'absolu » (Cf Jean SEGUY, *Christianisme et société*. Introduction à la sociologie de Ernst Træltsch, Paris, Cerf, 1980).

volontaire⁵¹ ? On comprendrait mieux alors pourquoi le prophète Jésus n'a pas voulu s'annoncer lui-même afin de laisser place au Royaume de Dieu dont il proclamait la venue.

7- *Le fondement du dialogue inter-religieux est double*. Sur le plan théologique, ce fondement est *L'Esprit de Dieu* qui agit dans le cosmos et dans le cœur de tout être humain⁵². C'est lui qui anime l'alliance universelle et permet la communication entre Dieu et les humains. C'est lui qui différencie les êtres et les pousse à s'enrichir de leur différence. Esprit d'amour et de communion, il libère la liberté humaine portée à se refermer et il invite à s'ouvrir sans condition à l'Autre. Si l'amour seul est digne de foi, comme l'a si bien montré Hans Urs von Balthasar, cela signifie que seul l'Esprit d'amour rend possible la foi en l'Autre et en l'avenir. Et il est certain que cet Esprit de vie agit où il veut et quand il veut⁵³. Ne serait-il pas important que le catholicisme redécouvre la liberté de l'Esprit divin ?

Sur le plan *anthropologique*, ce fondement est d'ordre *éthique*. C'est l'humain comme critère d'action et de discernement. *Au-delà — ou en deçà — de toute médiation religieuse, la médiation humaine est suffisante et incontournable* (Mt 25, 31-46). Il me semble que toutes les religions auraient intérêt à ne pas oublier ce critère essentiel pour juger de leur pertinence et de leur propre vérité⁵⁴.

52. C'est ce qu'a bien vu R. PANIKKAR, *Le Christ et l'hindouisme*. Une présence cachée, Paris, Le Centurion, 1972, p. 49.

53. Pour B. LONERGAN, l'expérience religieuse fondamentale est celle d'être en amour avec Dieu ou l'Absolu. Or une telle expérience n'a pas de frontières (*Pour une méthode en théologie*, Montréal, Fides, 1978, pp. 128-147). Dans cette perspective, dit-il, « non seulement le vieux problème du salut des non-chrétiens voit-il ses proportions se réduire considérablement, mais la véritable nature de l'apologétique chrétienne s'éclaire » (p. 146).

54. H. KÜNG a des pages éclairantes sur ce point (*Une théologie pour le 3^e millénaire*, pp. 343-354). Mais il ne va pas assez loin, à mon avis. La position de Cl. GEFFRÉ est tout aussi réservée (« La raison théologique au sortir de la modernité », dans J.-Cl. PETIT et J.-Cl. BRETON, éd., *Enseigner la foi ou former des croyants ?* Montréal, Fides, 1989, pp. 23-27). Pour une approche théologique prenant vraiment au sérieux la médiation humaine, il faut lire l'ouvrage de Rémi PARENT, *Condition chrétienne et service de l'homme*, Montréal, Fides, 1973, et, plus récemment, *Une Église de baptisés*. Pour surmonter l'opposition clercs/laïcs, Montréal, Ed. Paulines, 1978.

Jésus, un produit culturel contemporain ? *Réflexions sur le christianisme* *et l'art d'aujourd'hui*

Raymond Lemieux

Chaque époque, dans l'histoire du christianisme, produit un imaginaire religieux qui lui est contemporain. Réflétant une vision du monde particulière, cet imaginaire explore un ensemble spécifique de questions et il met en scène des sensibilités dominantes :

Jésus déjà considéré dans la communauté chrétienne primitive comme égal à Jahvé (*Phil.*, 2) était cependant regardé, avant tout sous l'inspiration juive, comme le Messie et le Serviteur de Dieu. Ce n'est que lors de son entrée dans l'empire romain, qu'il revêt son vrai profil en tant que Seigneur et Sauveur glorieux (*Kyrios Soter*) pour le garder jusqu'à l'époque romaine, où le Christ même en croix est célébré comme Roi et, chez les Germains, comme sauveur puissant (*Heliand*) et duc. Le Christ apparaît à l'époque gothique comme le « beau Dieu » devenu homme. À l'époque baroque, il est le souverain céleste, qui tient sa Cour parmi les hommes. Le siècle de la technique nous apporte la révélation du « Christ notre frère ». Chacune de ces épiphanies a son expression dans l'architecture religieuse (château-fort de Dieu, cathédrale, Aula, salle du trône, hall d'usine), comme dans la forme du culte (hymne du moine, accompagnement du chevalier, conversation de l'humaniste, visite du courtisan et, pour finir, le sacrifice comme œuvre sacrée, *opus Dei*. (SHURR, 1964, 252-253)

Il en sera de même, notons-le, de Marie (mère des douleurs, sublime souveraine, dame très pure, etc.), de la Sainte Famille,

des saints en général, bref, de toute appropriation de signifiants chrétiens, à tous niveaux, de la culture dite savante jusqu'à la culture populaire.

Qu'en est-il du monde d'*aujourd'hui* ? Quel traitement, quelles transformations les images chrétiennes subissent-elles dans une société qui se dit désormais *séculière* où la gnose de la technique (MIQUEL et MÉNARD, 1988), le mythe du progrès et la mystique de la performance ont remplacé les *modèles* de vie chrétienne qui se donnaient autrefois à imiter. Y a-t-il encore place pour un imaginaire chrétien ? Quel rôle les signifiants de l'expérience chrétienne de foi peuvent-ils jouer dans une société où la production et la mise en marché des voies de salut sont démonopolisées et, en quelque sorte, *déréglementées* (pour prendre un terme emprunté au vocabulaire de l'économie politique) ?

I. L'œuvre d'art comme production contemporaine de culture chrétienne

Ces questions ouvrent, nous semble-t-il, un nouveau chantier tant à la théologie en général, à la christologie et à l'ecclésiologie, qu'à l'anthropologie religieuse. Nous n'allons pas ici leur donner de réponses définitives. Nous allons simplement en explorer les prolégomènes (ce qu'il faut dire avant de commencer à parler de quelque chose), cherchant un itinéraire qui nous permette de mieux poser nos questions, insistant davantage sur les conditions préalables au travail d'analyse que sur cette analyse elle-même. Pour cela, nous nous intéresserons de façon particulière aux reproductions artistiques des signifiants chrétiens, pour la simple raison que les œuvres d'art, en plus d'être facilement repérables puisqu'elles circulent selon des raisons sociales qui leur sont propres, représentent, en toute culture, des modes privilégiés d'expression tant de la quête de l'Autre que des sensibilités *actuelles*.

a) Y a-t-il un art religieux contemporain ?

Dans bien des domaines, — ne citons ici que l'architecture, la peinture et la musique — l'Église est l'institution qui a porté au monde l'art occidental. Certes, le temps n'est plus où les princes d'Église pouvaient se faire mécènes et protecteurs pour, non seulement commanditer, mais faire vivre, littéralement, les artistes de leur maison. L'art et les Églises connaissent aujourd'hui des ruptures évidentes. Les édifices religieux, par exemple, devenus des

musées pour les arts anciens ou des lieux de concert dont l'acoustique est recherchée, sont à peu près incapables d'inscrire dans la vie des communautés chrétiennes l'art d'aujourd'hui. Les techniques de communication de masse ont d'ailleurs remplacé l'art pour provoquer la communion émotionnelle. Les langages esthétiques contemporains, requérant souvent une initiation pour être accessibles, posent aussi difficulté : sinon en architecture où on peut compter quelques réussites, mais certainement en musique et en peinture, on les juge, à tort ou à raison, peu aptes à être compris du peuple.

En conséquence, le monde contemporain présente une sorte de divorce entre l'art et les Églises. Mais cela signifie-t-il une rupture d'affection entre l'art et le christianisme ? Si ce dernier est non seulement un fait d'Église, mais un fait de culture, n'y a-t-il pas dans la société d'autres modes d'inscription de l'art *chrétien* que celui de sa participation à l'assemblée liturgique et cultuelle ?

Personne ne dispose, à notre connaissance, de données susceptibles d'éclairer systématiquement cette question. Les observations éparses que nous avons pu faire, pour notre part, nous ouvrent cependant des pistes de recherche fascinantes. Nous y rencontrons une situation pour le moins paradoxale : malgré la montée fulgurante de la religion séculière comme moteur du dynamisme social et légitimation des régulations sociales, malgré le fait que les Églises aient dû se départir du contrôle des secteurs principaux où s'exerçait directement leur influence, la production artistique contemporaine s'inspirant du christianisme est abondante et elle représente une redistribution assez radicale de l'imaginaire chrétien. Évoquons-la simplement à grands traits.

La production cinématographique — c'est celle qu'on reconnaît le plus facilement — nous a obligés, par ses succès populaires et son caractère événementiel, à prendre conscience du phénomène. Au Québec, le film de Denis Arcand après celui de Scorcese, a bouleversé les images reçues et plus ou moins conservées concernant le personnage de Jésus. Mais cette production cinématographique elle-même n'est que l'épiphénomène d'une littérature écrite, dont nous ne pouvons que citer ici quelques noms, pourtant célèbres pour la plupart : Kazantzakis bien sûr, mais aussi Burgess, Massadié, Monteillet, Langervist, etc. L'histoire du christianisme, l'histoire telle que le christianisme l'assume, est plus que jamais un objet de fascination pour la littérature. Et toute littérature ne consiste-t-elle

pas à raconter une histoire, c'est-à-dire à faire sens par une mise en scène nouvelle de l'histoire ?

En peinture, même à travers les langages les plus modernes, on est tout autant fasciné par l'expérience de l'Autre. Il faudrait évoquer ici non plus les succès de foule, mais certains des plus grands axes d'inspiration de la peinture moderne, qui se donne elle-même comme une expérience spirituelle et souvent mystique (Kandinsky, 1989). Le plus souvent, bien sûr, cela est fait sur une base individuelle et hors cadre ecclésial. Ces productions d'inspiration religieuse s'exposent rarement, de même, dans les *Rues du Trésor* des consommations touristiques. Le problème des peintres contemporains, ici, est plutôt de ne trouver que difficilement les lieux publics de leur exposition, tel qu'en faisaient état les artistes réunis en colloque par l'association *Fideart-Québec*, sur le thème « La foi en image », en octobre 1985. Quand ces lieux existent, ils sont le plus souvent des lieux profanes, par exemple des halls d'édifices industriels ou administratifs, dans une lecture paradoxale où l'œuvre est renvoyée à une fonction de décoration et de prestige. Pourtant la peinture, plus encore que d'autres disciplines, dans la mesure même où elle ne peut revendiquer de fonctions directement utilitaires, engage la représentation au-delà d'elle-même, pour l'ouvrir sur le mouvement d'une quête de sens à jamais inassouvie.

En musique, nous trouvons une situation tout aussi ambiguë. Le christianisme, on le sait, a mis au monde la musique occidentale. Celle-ci s'est développée, d'abord à travers le plain-chant et la polyphonie, puis dans le monde baroque et classique, à partir des formes dites *grégoriennes*, cette musique pratiquée dans les églises de Rome depuis le VI^e siècle et imposée par Charlemagne à l'ensemble de son Empire. La musique religieuse, prise en charge et souvent réglée de façon très stricte par les Églises, a néanmoins continué jusqu'au XX^e siècle à progresser d'une façon constante, si bien que son corpus constitue une part majeure du patrimoine musical occidental et qu'elle continue, plus que jamais, d'être interprétée. Pourtant elle est surtout donnée désormais en *concert*, et non plus dans sa fonction liturgique. Elle est sortie de l'église, en même temps d'ailleurs qu'un mouvement contraire s'est organisé, celui de l'entrée dans l'église de la musique profane à la fois sous forme de récital, de concert et d'accompagnement liturgique.

On assiste ainsi à une véritable évanescence des frontières du sacré et du profane. Du point de vue des musiciens, très critiques

par rapport à la qualité des pratiques contemporaines, il y a crise de la musique d'église aujourd'hui. Pourtant le patrimoine chrétien et l'expérience de foi continuent, en Occident, d'inspirer une très grande part de la production musicale, non seulement dans l'interprétation renouvelée des œuvres classiques, mais dans la création elle-même. Sans parler de la discographie, qui met à la disposition de tout amateur, dans l'intimité de son foyer, les plus grands textes religieux (ce qui représente pour beaucoup le mode d'accès principal à cet univers), on ne compte plus, par exemple, les *messes* nouvelles qui sont données, chaque année, même dans les villes de province. À l'occasion de nos recherches personnelles concernant la musique autour de la mort, nous avons été frappé du nombre de *Requiem* recensés : production tout à fait remarquable, dans les langages musicaux les plus contemporains, et dont certains, tel celui d'Andrew Lloyd Webber (1984 ; auteur par ailleurs de la musique de *Cats*, *Evita*, *Starlight Express*) sont dignes de figurer parmi les chefs-d'œuvre du genre, à côté des Mozart, Berlioz, Dvorak, Fauré, Verdi, Bruckner, Britten, Duruflé, Olson...déjà anciens. Citons aussi, pour rappeler les noms les plus contemporains : Michel Chion (France, 1973), Geoffrey Burgon (Angleterre, 1976), Joonas Kekkonen (Finlande, 1981), John Rutter (Canada, 1985), tous compositeurs qui ont produit, au cours des toutes dernières années, des « messes des morts ».

b) Prendre au sérieux le travail de l'artiste

Si on veut mieux comprendre le christianisme comme culture, il faut prendre au sérieux la production d'œuvres d'art à laquelle il a toujours donné et donne encore lieu. L'art, en effet, est le lieu d'une triple rencontre qui, en toute culture, le rend très proche de l'expérience religieuse. D'abord, il est expérience des limites (Sollers, 1968) et par là, quête d'un au-delà du langage, risque pris avec l'altérité. Ensuite, il est rencontre d'une subjectivité, celle de l'artiste d'abord, par le désir que ce dernier investit dans son travail, comme de toute autre personne qui en interprète ou en admire le sens. Enfin, l'œuvre d'art n'est pas gratuite ; elle réflète une culture dont elle reçoit les codes et les valeurs et dont elle traduit les sensibilités particulières. Elle inscrit dans cette culture, c'est-à-dire dans *ce en quoi les êtres humains se rassemblent*, de nouvelles qualités de relations humaines et de nouvelles possibilités de faire société.

L'œuvre d'art *mobilise* celui qui la rencontre. Comme l'expérience religieuse (Vergote, 1966, 91-93), l'expérience artistique ébranle l'être humain dans ses besoins, ses pulsions, ses désirs. Par cette *émotion*, qui est le premier signe par lequel on la reconnaît, elle instaure un lien nouveau entre le sujet et le monde, proposant une appréhension inédite de ce dernier et inscrivant de nouvelles possibilités de sens. Autrement dit, dès lors qu'on s'y est confronté, du moment qu'on l'a *expérimentée*, on ne peut plus « penser » le monde de la même façon, on a été « déplacé » des lieux communs de l'expérience. Aussi, tout rapport à une œuvre d'art, que ce soit au niveau de sa *production*, de son *interprétation* ou de sa *réception*, est-il un acte de *création* : quelque chose d'*autre* advient à l'existence.

Si ce déplacement implique la subjectivité, c'est-à-dire ce en quoi un être humain prend place dans l'histoire et la culture, il implique tout aussi bien l'institution des codes généraux et particuliers de la culture. Pour être en prise sur le monde, l'acte de création doit d'abord habiter celui-ci, être hanté par lui et en maîtriser le langage de la façon la plus précise. Bref, l'art est une expérience subjective non seulement en ce qu'il « reflète » l'intimité d'un sujet, mais plus encore en ce qu'il suppose un rapport organique, complexe et maîtrisé, de ce sujet à l'*institution* culturelle. L'expérience esthétique, comme l'expérience religieuse, certes, dépasse, voire transgresse, les limites qu'un langage donné lui suppose ; mais en même temps, elle doit respecter ces limites sous peine de se perdre dans le non sens. Sans langage, sans loi socialement reconnue, au lieu d'être inscription d'un désir dans l'histoire, elle resterait au stade du délire. L'expérience, esthétique comme religieuse, se présente ainsi comme une sorte du jeu avec le langage commun : elle naît de la relativisation du langage, dans sa *désontologisation* (De Certeau, 1982, 170), mais en même temps elle assume la possibilité d'y inscrire l'altérité.

Par cela même l'art, à l'instar de la religion, est expérience des limites. Déformant les objets reçus et les reproduisant sous d'autres formes, mettant en lumière d'autres facettes de leur réalité, il est quête d'altérité et de transcendance. Le beau, le vrai, en sont toujours les enjeux. Certes la beauté est toujours lieu de réalisations ambiguës et sa mise en scène est le produit de multiples contraintes. On en sait le caractère ; éphémère, lié à l'extrême mobilité des codes qui contraignent la production des idéaux cultu-

rels, ce qu'on appelle communément *la mode* et dont il faut évidemment distinguer l'histoire d'avec celle de l'art (Haskell, 1989). En toute culture pourtant, le beau représente un dépassement. Il se reconnaît par ses effets de vie, au-delà des limites habituelles de la vie. Il est toujours, en ce sens, création. Et comme toute création, impliquant pour celui qui le produit ou le contemple la confrontation à ses propres limites et à sa propre mort (Vasse, 1971). Il se donne comme une *parole nouvelle* sur le monde et parler, n'est-ce pas « dénier le mort en tentant de faire advenir la vie au lieu même où la mort se manifeste : dans le corps » (Laplanche et Leclaire, 1966, 111). C'est pourquoi la beauté, *signe de la mort niée*, appelle sans cesse l'expérience de l'au-delà, c'est-à-dire la réalisation d'un lieu d'où la mort serait repoussée.

On peut donc s'attendre à ce que l'artiste, à travers les langages et les sensibilités qui sont celles de sa culture, soit réceptif à l'expérience religieuse véhiculée par cette dernière. Cette religion est cependant d'abord, pour lui, un fait de culture.

II. Jésus dans la culture

Nous pouvons répéter des figures contemporaines de Jésus ce que nous avons dit de l'art d'inspiration chrétienne en général. Une toute première leçon, en ce sens, doit cependant être tirée des considérations très générales que nous venons de présenter : pour l'artiste, le christianisme est d'abord un fait de culture, avant d'être un fait d'Église, et cela quelles que soient ses appartenances religieuses et ses convictions personnelles. Il en a été ainsi à toute époque.

L'artiste peut se situer de diverses façons vis-à-vis de ce fait de culture : soit qu'il s'y sente impliqué personnellement, dans son expérience de croyant, soit qu'il l'utilise en tant que source d'inspiration externe, de la même façon qu'il s'inspirerait d'une épopée grecque ou d'une saga scandinave, soit encore qu'il y trouve des signifiants privilégiés, susceptibles d'exprimer mieux que d'autres les sentiments ou les valeurs qu'il veut mettre en scène. La croix est ainsi, par exemple, en dehors de toute appartenance religieuse, un signifiant majeur du tragique allié à l'espérance ; la *pieta*, un symbole universel de la douleur intime devant ce tragique. La mère recevant dans ses bras son enfant mort est la représentation la plus puissante qui soit du non-sens de l'existence laissée à elle-même.

Le christianisme, comme religion, met en scène mort et résurrection, douleur et espérance, violence et charité. Il présente une capacité de *gestion symbolique du tragique* travaillant la culture, aujourd'hui comme autrefois, et signifiante universellement. On n'a donc pas à se surprendre, dans ces conditions, que l'inspiration chrétienne dans l'art survive à la chrétienté, c'est-à-dire à ce temps où les Églises étaient en mesure de contrôler une part importante de la production artistique.

L'art nous met pourtant désormais en présence d'un christianisme qui échappe aux institutions qui jusqu'ici le contrôlaient. L'artiste, de ce point de vue, est sans doute en situation exemplaire par rapport à l'ensemble de ce qu'on pourrait appeler la culture chrétienne. Son expérience fondamentale est moins celle d'une *fidélité* que celle d'une *mobilité*. D'une façon très générale d'ailleurs, elle portera la question de la *liberté*.

Cette appréhension du christianisme comme fait de culture ne rejette pas les institutions, elle les renvoie à l'ordre du relatif et de l'aléatoire. Elle est un constant *passage des frontières* (Grand'Maison, 1984) où l'expérience, refusant les contrôles institutionnels, s'alimente de l'institution et de ses traditions pour les réinterpréter et où l'institution, craintive devant des expériences qui lui sont étrangères, ne peut cependant s'empêcher d'en assumer la quête de sens. Bref l'artiste, dans ce contexte, ne se définit pas d'être chrétien ou de ne pas l'être, il se définit de sa capacité de tenir une parole pertinente pour aujourd'hui. Et cette pertinence, que nous pourrions très bien, à la suite de De Dieguez (1981) ou de Gauchet (1985), renvoyer à la notion de *quête*, représente tout simplement le rapport au sacré tel qu'il est devenu commun pour les hommes et femmes, un rapport *au seuil de l'absence* (Tissot, 1984).

Cette mobilité de l'artiste qui l'amène constamment de l'extérieur vers l'intérieur et vice versa présente trois dimensions, soit a) un certain rapport aux traditions ; b) un certain recours à la raison et à la science ; c) l'arbitrage des traditions et des savoirs par l'expérience personnelle. Nous les passerons en revue tour à tour pour conclure cette partie de notre réflexion.

a) Une réappropriation des traditions

Les traditions restent une constituante majeure de l'imaginaire chrétien d'aujourd'hui, tel que le reflète la production artistique.

Mais il s'agit alors de traditions *réappropriées*, c'est-à-dire reconnues comme pertinentes non pas en vertu de leur logique et de leurs normes propres, non plus parce qu'elles formeraient l'encadrement intellectuel normal des êtres humains, mais en vertu de leur capacité d'exprimer *quelque chose* d'une quête de sens appréhendée comme universelle.

Qu'est-ce qu'une tradition? On ne peut en réduire le concept à celui d'histoire ou d'héritage culturel. Une tradition est une *appropriation de l'histoire par un groupe humain*. Dans cette appropriation, ce groupe (famille, clan, nation, *religion*) fait de l'histoire *son* histoire et se donne, ainsi, une *identité* qui lui est spécifique. Autrement dit, dans la tradition, il *relie* son existence actuelle à l'histoire et pour cela, fait *relecture* de l'histoire, actualisant les deux racines étymologiques possibles du mot « religion » : *re-ligare* (relier) et *re-legere* (relire) (Benveniste, 1969). Il fait mémoire, *dans la mesure où cette mémoire est pour lui porteuse de vie*.

Une tradition se constitue toujours d'un arbitraire : en quoi un groupe donné assume-t-il le risque de son identité, pour distinguer ce qui lui appartient et ce qui lui est étranger? Une tradition représente également un rapport de force avec le monde : elle inclut et exclut. Elle n'est pas *toute* l'histoire, mais l'histoire dans un certain sens, l'histoire capable de donner sens, c'est-à-dire d'intégrer les histoires individuelles (les subjectivités) de ceux qui s'y réfèrent. Ainsi en est-il de Jésus, fils de Joseph, de la maison de David, reconnu par certains comme Messie et devenu Christ pour les chrétiens. Voilà une lecture de l'histoire devenue tradition fondatrice. Le christianisme, en ce sens, travaille l'historicité objective du personnage Jésus, historicité d'autant plus évanescence qu'elle repose, *pour l'historien*, sur des traces ténues. Le christianisme ne dénie rien de cette historicité ; il se l'approprie d'une certaine manière, définissant une *orthodoxie* plus ou moins ferme et bien contrôlée par des institutions centrales, susceptible de définitions dogmatiques, qui le constitue comme religion et civilisation.

Une tradition suppose cependant, en même temps qu'elle, d'autres traditions, d'autres modes de travailler la même historicité, c'est-à-dire des *hétérodoxies* vues comme errantes ou *hérétiques* du fait même de leur impossibilité d'intégrer l'unicité du sens. Selon les positions de force tenues par une tradition donnée dans l'histoire, elle pourra certes effacer les autres, les réduire au silence, ou bien

sera-t-elle amenée à vivre en concurrence avec elles, à négocier sinon à lutter pour son espace vital et celui des groupes qui s'y rattachent.

Si l'artiste est devenu, à l'instar de la culture dont il se soutient, un passeur de frontières, on ne peut se surprendre qu'il traverse, parfois légèrement, les limites des traditions même qu'il met en scène. Ainsi Scorcese, dans *La dernière tentation*, construit-il un espace onirique parfaitement gratuit et volontairement ambigu, supposant que Jésus en croix ait pu — pourquoi pas ? — rêver ou, ce qui serait plus probable, délirer. Arcand, dans *Jésus de Montréal*, réactualise la légende de Pandéra, ni romaine ni païenne, mais juive du X^e siècle, si on en croit Rochais (1989). Mais déjà Schubert, pourtant fervent catholique à la piété intériorisée, n'omettait-il pas dans ses messes le verset *Credo in unam sanctam catholicam et apostolicam ecclesiam* ? Et combien de tableaux anciens, dans nos églises, n'incorporent-ils pas d'éléments complètement exogènes à la tradition qu'ils mettent en scène pourtant fidèlement, des vêtements à la grecque qu'on a fait porter aux disciples à la Renaissance jusqu'à l'arc et les flèches de Cupidon tenus par tel *petit Jésus* portugais ou le chapeau melon porté par saint Joseph dans un tableau du XIX^e siècle d'une église de la région de Québec.

Dans son appropriation des traditions chrétiennes, l'artiste d'aujourd'hui est cependant appelé à puiser à des sources beaucoup plus diversifiées qu'autrefois. Le marché ouvert : aucune institution n'est en mesure d'y exercer un contrôle monopolistique des produits offerts. C'est d'ailleurs là, désormais, un trait fondamental du pluralisme religieux : la *liberté religieuse individuelle* émerge du fait de la disparition des monopoles, soit celui des religions d'État, soit celui des religions historiques en position d'unanimité culturelle. La régulation des discours ne provient plus de leurs rapports aux institutions historiques du sens ; elle se fait par une autre logique : la pertinence de leur *mise en scène*. L'introduction de Pandéra est *fonctionnelle* dans le propos de Denys Arcand : elle lui permet de justifier la censure des autorités ecclésiastiques, qui autrement serait apparue gratuite dans le film. Sa mise en scène de la tradition chrétienne est tributaire d'une *dramato-logique* qui a sa raison propre, indépendamment des cohérences traditionnelles qu'elle utilise par ailleurs au mieux.

Pourquoi pas ? Cette question nous introduit à la réalité d'un christianisme non pas d'Église, ou de tradition, mais de culture.

Dans la mesure où la puissance des Églises, en Occident, s'amoindrit au profit de cette *diffusion culturelle*, d'autres traditions, de nouveaux *mythes*, viendront sans doute encore s'y confronter sur la place publique. Mais en même temps, dans la mesure où Jésus a prononcé des paroles *incontournables*, où l'Évangile reste capable d'assumer la *gestion symbolique du tragique de l'existence*, c'est-à-dire de proposer du sens là où la vie n'en a pas, dans la mesure où le christianisme reste efficace, d'autres que les chrétiens rassemblés en Église voudront aussi s'en approprier les valeurs, pour lui donner de nouvelles formes dans des mythes qui leur seront propres.

L'*inculturation* est ici un phénomène beaucoup plus complexe que pourrait le laisser penser sa définition nominale comme « pénétration de l'Évangile dans les cultures » ; elle est une dynamique de confrontation constante de l'Évangile et de l'éclatement contemporain des cultures. Cette dynamique préfigure peut-être ce qu'il faudrait appeler, à la suite de certains missiologues, une *Tierce Église* (Peelman, 1988, 18), entendant par ce terme non seulement une Église du Tiers-Monde, mais une Église de *culture éclatée*.

b) Une appropriation de l'histoire

Jésus comme produit culturel, c'est aussi une certaine appropriation de son histoire et de l'histoire même du christianisme.

Depuis l'époque de la domination du monde intellectuel occidental par la raison, on a pris l'habitude de confronter *tradition* et *histoire*. Cette dernière, scientifiquement construite, a même pu à certains moments se donner des prétentions de *vérité* face à l'*autorité* de la première. Certes, dans les milieux intellectuels, le contentieux entre les deux modes de penser le monde s'est quelque peu réduit. Les traditions d'une part, en reconnaissant la pertinence de l'exégèse, ont donné place à un ensemble de *sciences religieuses* dont le caractère reste parfois ambigu, mais qui cultivent néanmoins, tout autant que la fidélité, l'intelligence de leurs sources. Les sciences, d'autre part, confrontées à un réel qui continue de leur échapper, ont appris à se méfier de leur propre prétention à l'objectivité. Une culture éclatée, cependant, va naturellement puiser dans un des réservoirs comme dans l'autre ; celui de la tradition et celui de la science.

L'histoire, comme la tradition, est une production d'images du passé. Elle assume ce dernier, cependant, non pas en tant que

sa réalité est source de vie, condition de l'identité, mais dans la mesure où elle peut en vérifier les données. Elle inscrit donc, en toute tradition, le soupçon. En ce sens, son objet propre n'est pas tellement le passé comme tel que les traces observables de ce dernier *dans le présent* (Marrou, 1954). À propos d'un personnage comme Jésus, l'histoire, certes, a beaucoup moins à dire que la tradition. Les traces qui nous restent aujourd'hui sont surtout littéraires, produites selon des processus complexes qui sont marqués d'enjeux et de luttes politiques, ayant élagué de leur mémoire ce qui, à différentes époques, est devenu hérétique. Pourtant, depuis que la pensée scientifique, dans le mode conjectural qui est le sien, a commencé à produire des hypothèses de vérification de certains faits considérés jusque-là comme des faits d'histoire, à mesure que des découvertes nouvelles relativisent certaines vues considérées jusque-là comme absolues, à mesure qu'on apprend à lire les traditions elles-mêmes selon un mode symbolique plutôt que littéral, l'imaginaire culturel, et a fortiori l'art, ne peuvent qu'incorporer ces nouvelles réalités dans leurs espaces de créativité.

L'art ne fait cependant pas de l'histoire sa norme ultime, pas plus que de la tradition, même si certains courants réalistes de ce siècle l'auraient voulu ainsi. Il y puise les éléments utiles à ses propres cohérences, produisant des ordonnances *sui generis* à partir d'emprunts traditionnels et d'emprunts historiques. Autrement dit, si la production d'art religieux confronte aujourd'hui tradition et histoire, c'est pour incorporer chacune d'elles à l'économie spécifique de ses propositions de sens. C'est ce que font constamment le cinéma et le roman, disciplines qui sont devenues, à bien des égards, des lieux privilégiés de *reconstitution* historique : au-delà des données, elles sont en effet capables de suggérer des *atmosphères*, de proposer des contextes vraisemblables ; elles peuvent non seulement dire les choses, mais les laisser imaginer.

c) *L'appropriation de l'expérience*

Mais quel est, dans ce contexte, l'arbitre de la créativité religieuse dans le monde contemporain ?

Au-delà du rapport à la tradition et à l'histoire, tel que nous venons de l'évoquer, il est un troisième terme qu'il nous faut explorer. Nous le désignerons ici sous le vocable d'*expérience*. Nous en avons déjà abordé le sens, en tentant de montrer comment

se rencontrent l'expérience religieuse et l'expérience artistique dans la quête de dépassement entreprise par l'être humain.

L'expérience, « le fait d'éprouver quelque chose, en tant que ce fait est considéré non seulement comme un phénomène transitoire, mais comme élargissant et envahissant la pensée » (Barth, 1933, 104), est en effet devenue, tant pour la tradition que pour la science, un lieu d'épreuve. Désormais, on la retrouve aussi comme critère ultime de pertinence, tant pour la configuration de l'imaginaire individuel, à travers les systèmes de croyances, par exemple, que dans l'aménagement de la vie collective. Autrement dit, c'est par l'expérience qu'il en fait, c'est-à-dire dans les effets qu'il en reconnaît en lui (de la simple utilité immédiate à la mise en lumière du sens fondamental de la vie) que l'individu autant que la collectivité reconnaissent la valeur d'une œuvre.

Certains auront tendance à réduire cette troisième dimension de la créativité à une pure question de *subjectivité*, entendant par là le seul rapport aux pulsions et désirs individuels. Certes l'expérience a une dimension individuelle : en psychologie, elle est « le mode de connaître par la saisie intuitive et affective des significations et des valeurs... » (Vergote, 1966, 36). Il nous semble que ce serait la traiter d'une façon un peu courte, cependant, que de la réduire à cette dimension.

Certes, l'éclatement des cultures renvoie désormais très souvent l'individu à ses seuls outils et à ses seuls critères personnels pour juger de ce qui lui est pertinent ou non. Il s'en suit, en art comme dans les autres dimensions de l'existence, une certaine propension à sublimer l'instance du *moi* pour en faire le critère ultime du beau. Cependant, la moindre analyse de ce qui est considéré comme œuvre d'art à travers le monde nous oblige à aller plus loin. Quoique la dimension de la subjectivité soit toujours présente dans l'art, puisqu'à travers l'œuvre, c'est un *sujet* qui parle et s'inscrit dans une histoire qui lui est propre, ce sujet, pour exister en tant que sujet, doit s'articuler à un monde qui le dépasse, à ce qui fait loi pour lui comme pour les autres, bref, à ce qui représente essentiellement la dimension collective de son existence. Pour exister, l'œuvre d'art doit être *reconnue* : elle a donc besoin non seulement de son concepteur, mais des autres.

Pour son auteur, l'œuvre en train d'être réalisée a des effets de vérité dans la mesure même où s'y produit le sens de son existence : une identité, c'est-à-dire un rapport au monde et aux

autres qui lui permet de vivre. Ce premier niveau est celui que nous pourrions appeler, à la suite de Jean-Jacques Nattiez (1987, 34 ss.), *poïétique*, empruntant le terme à Étienne Gilson (1963) pour caractériser le fait que toute œuvre est le produit d'un acte de faire, d'un travail qui comporte ses conditions de possibilité propres. L'utilisation par l'artiste d'éléments des traditions chrétiennes ou de l'histoire, est évidemment dépendant de la place qu'ils prennent dans cette poïétique, c'est-à-dire dans la logique de sa créativité.

On peut toujours chercher en quoi la subjectivité d'un auteur se trouve compromise dans une œuvre. Mais au-delà de ce *processus créateur*, l'œuvre d'art est aussi soumise à un *processus actif de perception* (Nattiez, 1987, 34), processus par lequel ses *récepteurs* lui assignent un certain nombre de significations, bref la reçoivent comme une œuvre apportant du neuf à leur environnement vital, comme une valeur avec laquelle il leur faudra désormais compter. Ce deuxième niveau de signification de l'œuvre est relativement indépendant du premier, celui de sa création. Il est plutôt une sorte de *re-création*, qui fait que l'œuvre traversera l'histoire et pourra continuer d'être vivante dans la réinterprétation constante qu'en feront des générations d'autres récepteurs (qui, on le voit bien, ne sont pas en situation passive, mais active, à son égard).

L'expérience en cause est celle d'une *connivence* entre le sujet et la culture, l'individu et la collectivité, connivence qui fait que le *vécu* de la première instance (sujet, individu) ne peut être dissocié de la réalité de la seconde (culture, collectivité). Autrement dit l'œuvre d'art, pour être telle, doit rejoindre des *sensibilités contemporaines* et ce n'est que par rapport à cette contemporanéité qu'elle prend véritablement signification, dans une recréation constante de sa capacité de signifier. Sinon l'artiste ne pourrait qu'être renvoyé à l'immédiateté de son geste et à sa solitude, c'est-à-dire à des actes dénués de sens.

III. L'art dans le christianisme : un lieu théologique

Cette dialectique de la tradition, de l'histoire et de l'expérience peut sembler spécifique au monde contemporain. Ne la retrouve-t-on pas, pourtant, tout au cours de l'histoire du christianisme ? Et plus fondamentalement encore, n'est-elle pas commune à toute créativité religieuse ?

Le discours sur Dieu suppose une antinomie de départ : Il est là mais Il n'est pas là. Prenant figure de réel, c'est-à-dire de ce qui *est*, au-delà de toute représentation qui vise à en rendre compte, de *ce qui échappe au discours*, la divinité se donne à appréhender, dans les civilisations abrahamiques, comme l'autre de toute image susceptible de la contenir.

Moïse, descendant du Sinaï, n'a pas reçu de savoir sur la réalité de ce Dieu qui guidera désormais les pas du peuple élu ; il en a reconnu les traces — un buisson « ardent » — et il en a porté la loi. Dieu ne lui a pas manifesté son visage, Il s'est plutôt révélé dans l'après-coup : un signe qui s'est donné à reconnaître et à interpréter. Pourtant cette loi d'un Dieu sans image est celle-là même qui aura autorisé la destruction des veaux d'or, dévoilant l'absurdité de toute image de l'altérité qui se donne pour le réel de ce qu'elle représente, prenant nom commun : *idole*. Ayant reçu la Loi, le peuple élu pourra cesser de transporter, dans ses pérégrinations, l'imaginaire encombrant qui détermine la vie quotidienne des païens. Il sera appelé à devenir le peuple de l'alliance, du contrat, de la parole donnée et échangée. De Moïse jusqu'à Freud, il devra apprendre à *écouter*, plutôt que de se fier aux évidences démonstratrices.

a) *Un refus fondateur*

Ce refus de l'image inaugure, en effet, une rupture épistémologique fondatrice de culture. Le monde, s'il est le produit d'un désir au-delà de la représentation, ne peut plus se laisser appréhender passivement. Il devient un monde à domestiquer, au sein duquel les êtres humains peuvent eux aussi inscrire leur propre désir. Il devient un monde non plus de la soumission à l'autre mais du *commerce* avec l'autre, de la rencontre et de l'échange. Il devient aussi un monde de liberté. C'est là tout le sens du mot *désir* : se définir dans le rapport à la liberté de l'autre (Ricoeur, 1984). À travers lui, le rapport du sacré et du profane bascule.

À la suite de la rupture fondatrice de la loi mosaïque, l'ordre du monde, le connaissable, se révéleront dans le renversement des valeurs communes. Dans le christianisme, le salut est donné aux petits, aux pauvres, aux artisans de paix, à la fidélité du cœur plutôt qu'à celle de la bouche. Jésus, son révélateur, se laisse lui aussi écouter plutôt que voir ; il se donne à suivre comme un pôle d'attraction toujours fuyant, menant plus loin. À son tour il est là,

mais il n'est pas là. Il est ailleurs que dans les lieux où on croit le trouver et enfin... le tenir. Cette appréhension du monde, à la fois question de connaissance et de spiritualité, a permis de développement de riches traditions mystiques au cœur même des institutions qui ont pour rôle d'en contrôler le discours pour l'assujettir aux contraintes de la vie en société. Dans ces traditions, on ne trouve pas d'*évidence* de la foi, encore moins du salut. On y trouve pourtant... *certitude* : l'Autre est, Il parle, Il attire, Il sauve. Pour qui aime Dieu, avançait Thérèse d'Avila, rien de ce qui n'est pas Dieu ne saurait le satisfaire. Or aucun objet, aucune image, n'est Dieu. Donc, aucun objet ne saurait apporter *satisfaction*... à une quête sans cesse à poursuivre, dont le seul terme pensable est la fusion bienheureuse dans l'éternité de l'Autre.

De tels accents sont paradoxalement contemporains. On sait en effet désormais que les images, les discours, les objets se manifestent dans la relativité de la perception et, par conséquent, sont tributaires d'une conscience qui n'est jamais qu'une conscience *historique* du monde, c'est-à-dire fondée non pas sur l'appropriation du réel, mais sur l'appréhension des traces d'un réel qui échappe. Ce n'est pas l'adéquation à l'être qui constitue cette conscience, comme si elle était appréhension substantielle et ontologique du monde, mais son *manque à être*, et cela jusque dans la vérité scientifique devenue conscience de l'*erreur*, conscience *falsifiable* (Popper, 1984). La réalité n'a de valeur que provisoire. Un désir « satisfait » n'est plus un désir : il est la fin illusoire de la quête qui l'a conçu, le terme du parcours qu'il a initié. Devant les objets qu'il produit pour rendre compte du monde et s'y faire une place, devant ces objets auxquels il donne *valeur* pour assumer et organiser sa coexistence avec les autres, l'être humain est voué à la plus radicale insatisfaction.

Les religions abrahamiques ont ainsi instauré une sorte de rupture épistémologique en Occident. Dieu, comme signifiant, ne peut s'inscrire dans la culture que sous forme de paradoxes. Il fait éclater tant les orthodoxies qui affirment des appréhensions particulières de son altérité que les hétérodoxies qui contestent ces affirmations au nom d'autres appréhensions. « Louange à Dieu qui se manifeste sur la pointe d'une aiguille à qui Il veut et se cache dans les cieux et sur la terre, aux yeux de qui Il veut ; si bien que l'un atteste « qu'il n'est pas », et que l'autre atteste « qu'il n'y a que Lui », écrivait le mystique musulman Al Halaj, au IX^e siècle

(Nwya, 1970, 7) ». Là où la culture et l'histoire disposent d'*objets* supposés satisfaire le désir, les signifiants religieux sont faits pour ouvrir le désir sur son illimitation. La certitude de l'Autre certes mobilise : au sens strict du terme, elle *met en mouvement*. Il est de l'ordre de l'acte de foi de ne jamais s'arrêter, de ne se lier définitivement à aucun temps, à aucun lieu, à aucune expérience particulière, fût-ce l'*expérience du rien*, cette expérience qui semble désormais universelle et qui échappe, en tant qu'*expérience religieuse*, aux Églises et aux dogmatiques établies (Welte, 1989).

b) L'enjeu des signifiants religieux : la culture

Ainsi posée, la question de l'image de Jésus, comme celle de toute représentation de signifiants chrétiens, devient celle de l'appréhension du christianisme comme *culture*. Elle consiste à tenter de mettre à jour « des structures de signification socialement établies ». (Geertz, 1973, 9), qui sont autant de modes selon lesquels, dans des lieux et des temps donnés, des actes de foi prennent *forme* et font trace dans l'histoire.

Ces formes, il va sans dire, sont relatives. Elles ne préjugent en rien de l'*authenticité* de ce qu'elles portent au monde, si tant est que la foi, théologiquement, se définit comme un « don gratuit », c'est-à-dire non pas une initiative des êtres humains pour atteindre l'Autre mais bien une initiative de l'Autre envers l'ici-bas. Cependant, au sein des orthodoxies comme à leur marge, parfois même complètement en dehors d'elles, ces structures de signification représentent des *institutions* du sens. Elles inscrivent dans la culture, en lui donnant des traits stables, ce qui par ailleurs est quête et mouvement. Elles forment, en cela, des appropriations du sens, mettant en scène une constante dialectique du particulier et de l'universel, de l'*expérience* et de l'*institution*, ou si l'on préfère, du *sujet* et de la loi, du sujet qui *fait son histoire* et de la loi qui *rend possible son inscription dans l'histoire*.

Ainsi, dans l'univers paradoxal des signifiants chrétiens, Jésus est-il d'abord un personnage singulier. Il a vécu en Palestine et a laissé des traces historiquement repérables dans leur singularité. Comme Messie et Christ, pourtant, il prend position de signifiant universel. Dès lors il devient susceptible d'être appréhendé à partir des expériences humaines les plus diverses. L'*acte de foi* chrétien ainsi, quoiqu'il s'adresse à un même Dieu, quoiqu'il reconnaisse un même mystère, s'inscrit toujours dans des cultures particulières

qui lui donnent des marques spécifiques. Inscription de la quête de l'Autre, l'expérience religieuse ne peut être détachée de la culture qui en porte les traces au monde.

Les rapports entre foi et culture sont toujours paradoxaux. La foi n'est pas la culture, elle lui est radicalement irréductible ; elle ne peut cependant se dire que dans une culture. Mais s'inscrire dans la culture, cela veut dire aussi *faire trace*, c'est -à-dire prendre valeur de repère, de signe pour que d'autres itinéraires soient possibles. Dès lors que la foi s'inscrit dans la culture, elle commence à échapper à celui qui en a porté jusque-là l'expérience. La culture l'adresse à tous, indifféremment des affiliations et des convictions personnelles, Elle en diffuse des images susceptibles de devenir des voies privilégiées pour d'autres expériences spirituelles, images qui n'appartiennent plus en propre à une Église ou à une quelconque institution du sens, mais sont désormais communes.

L'appropriation culturelle des signifiants religieux ne s'est pas toujours faite sans problème. À travers la profusion même des images qui lui ont été proposées, la conscience chrétienne a sans cesse été appelée à se méfier des images. Son histoire, entrelacée d'enjeux politiques et de volonté de réforme, a même connu de violentes flambées iconoclastes. Si bien que ce n'est qu'au XVIII^e siècle que la doctrine catholique sur la question a été mise au point d'une façon à peu près définitive, quand Benoît XIV, intervenant à l'occasion des procédures de béatification de la mystique souabe Crescence de Kaufbeuren, dont les représentations du saint Esprit sous les traits d'un beau jeune homme avaient soulevé maintes polémiques parmi les maîtresses de novices..., a rappelé les principes avancés par les Pères du Concile de Trente, à savoir que l'image avait, en christianisme, une vocation pédagogique, vocation d'introduction au mystère et non pas de révélation (Bœspflug, 1984). En conséquence faut-il en traiter avec prudence..., sans pour autant en rejeter la pertinence. Malgré cette position du juste milieu, rien n'implique que cette histoire soit arrivée à terme : dans une « société de l'image », on peut penser que va se durcir encore le « conflit religieux de l'image et de la parole » (Ellul, 1982, 202ss).

c) L'inculturation : une économie politique de l'image

À l'heure où le terme d'*inculturation*, désignant ce travail toujours à refaire d'inscription de l'Évangile dans les cultures, est

devenu central en théologie pastorale (Carrier, 1987 ; Peelman, 1988), l'histoire et le traitement de l'image en christianisme pourrait nous servir de laboratoire. En ne refusant pas l'image, mais en lui donnant une place relative, une fonction déterminée, et cela alors même qu'il s'affirmait tributaire d'un Dieu sans image, le christianisme a créé une véritable économie des « signes sensibles », et cela bien avant que la discipline appelée *sémiologie* n'étudie « la vie des signes dans la vie sociale » (Saussure, 1972, 33). Cette économie se constitue d'une dialectique de la singularité et de l'universel.

Une image ne peut être en effet que singulière. Elle renvoie au contexte de son mode de production : des matériaux langagiers, des techniques de construction du discours, une rhétorique, un style, des écoles de pensée, une sensibilité. Elle représente une certaine possibilité d'appropriation de la culture, dans un lieu et un temps donnés. Elle est de l'ordre de la relativité et peut toujours être questionnée pour lui faire avouer les contraintes de ses modes de production.

L'image qu'on se fait de l'Autre, en effet, met en scène non seulement l'Autre, mais les intérêts et les désirs de celui qui la produit. Si l'image ne révèle pas l'Autre, si plus encore elle risque d'en masquer l'être véritable, elle révèle par contre beaucoup de son producteur. Et c'est dans ce sens, sans aucun doute, qu'il faut orienter l'analyse sémiologique de l'art chrétien.

Mais en même temps, l'image a une portée universelle parce qu'elle est toujours inscription de l'altérité dans l'histoire et dans la culture. Elle *représente*, c'est-à-dire qu'elle suppose une absence et met en scène le jeu dialectique de la présence et de l'absence.

Les images, les discours, voire les *savoirs* (fussent-ils produits *spécifiquement*), sont des *objets* circulant entre les êtres humains. Indépendamment de l'altérité qu'ils représentent, ils sont donc porteurs de socialité et de *valeur*. On y trouve d'ailleurs tous les niveaux de production de valeurs qui déterminent l'économie de la coexistence et dont Jean Baudrillard (1972) a déjà esquissé le modèle : l'*utilité*, quand il y a réponse à un besoin particulier, la *rareté* quand il y a pondération d'un bien avec d'autres biens également utiles, la *valeur-signe* quand il y a, à travers l'objet, représentation du statut social de celui ou celle qui l'affiche. Mais les *objets* peuvent aussi prendre valeur *symbolique* au sens strict,

quand, au-delà de tous les autres modes de production de valeur que nous venons de signaler, ils se donnent comme pour signifiants du désir de rencontrer l'autre, tel que nous le faisons parfois, à l'occasion de nos échanges de cadeaux.

Quoiqu'il faille continuer de s'en méfier, parce qu'ils peuvent toujours se donner comme *illusion*, c'est-à-dire réalisation de ce qu'ils ne font que signifier, ces objets restent donc de l'ordre du *nécessaire*. On ne saurait s'en passer. Si l'Autre est toujours au-delà de la représentation, il ne peut être d'expérience de foi sans production d'imaginaire, parce qu'alors cette expérience resterait indicible, prélangagière, impensable. L'image : c'est le mode selon lequel la foi s'inscrit dans la culture. *Fiction provisoire*, elle donne, à ce qui autrement ne saurait prendre consistance, un lieu transitoire de réalisation, lieu qui se constitue alors d'être celui-là même d'une certaine *qualité* de vie *sociale*. Elle est, ainsi, au cœur même de la dialectique de la présence et de l'absence.

Conclusion

Cette dialectique de la présence et de l'absence est non seulement fondamentale pour comprendre la dynamique historique des signifiants chrétiens, mais encore est-elle, à l'instar de sa position dans le judaïsme et l'islam, fondatrice de civilisation : une certaine manière de vivre et de penser le monde, marquée par un ensemble de référents incontournables, appréhendés comme objectifs et universels, dont les effets se font sentir jusque dans la vie quotidienne. Cette civilisation déborde les frontières de la religion proprement dite, quoique dans le concret, elle se manifeste par des signifiants, des attitudes et des comportements empruntés à cette dernière ; son utilisation de la religion n'a pas besoin d'être entérinée par les institutions religieuses, ni même consciente, pour être affective. Dès lors, ne serait-il pas logique qu'elle perdure, comme fait de culture, alors même que les institutions religieuses ne sont plus en mesure d'imposer leurs normes et leurs idéaux ?

En toute culture, l'art transgresse l'institution du christianisme. Il déforme les images reçues pour remodeler sans cesse les visages donnés à l'Autre. Il renvoie, en cela, toute image à sa relativité, pour y inscrire, précisément l'Autre comme lieu de quête à jamais inassouvie. N'est-il pas, dans cette position même, un lieu *théologique* incontournable ? « Être fidèle à cette quête où les hommes et Dieu lui-même déroutent à chaque pas, n'est-ce pas le commencement de la théologie dans la culture ? » (Dumont, 1987, 12).

N'est-ce pas finalement à ce questionnement théologique que nous invite l'art religieux, de la musique jusqu'au cinéma? Pour reprendre l'exemple de *Jésus de Montréal*, quand Arcand reproduit la *pieta* dans le métro, suggérant une Église non seulement diffuse mais revenue aux catacombes, dont les corridors et les murs évoquent pourtant des cathédrales de pierre, n'est-ce pas de cette dialectique de la présence et de l'absence qu'il est question? Il nous parle certes de nous-mêmes, c'est-à-dire d'une quête qui est celle de notre temps, se signifiant moins par des institutions du sens que dans la diffusion d'une vie souterraine, dans l'écoulement des foules quotidiennes de la vie urbaine. Mais n'est-ce pas en cela même qu'il nous pousse au-delà de la particularité des images, faisant éclater les images reçues pour qu'y transparaisse l'altérité.

L'art comme le christianisme, repose sur un pari, donner chair, incarner ce qui est de l'ordre de l'utopie, la rencontre de l'(A)utre. Sa pertinence se définit de sa capacité d'assumer et de s'appropriier le monde pour lui donner sens aujourd'hui. N'est-il pas, par là, au cœur même du mystère chrétien, tant que ce dernier se présente, lui aussi, comme un travail d'assumption et d'appropriation du monde pour lui donner sens?

Références

- BARTH, Karl
1933 *Parole de Dieu et parole humaine*, Paris.
- BAUDRILLARD, Jean
1972 *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Paris, Gallimard, 268 p.
- BENVÉNISTE, Émile
1969 *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Tome 2, *Pouvoir, droit, religion*, Paris, Les éditions de Minuit, 340 p.
- BESPFUG, François
1984 *Dieu dans l'art. Sollicitudini Nostrae de Benoît XIV (1745) et l'affaire Crescence de Kaufbeuren*, Paris, Les Éditions du Cerf, 379 p.
- CARRIER, Hervé
1987 *L'Évangile et les cultures*, Vatican, Libreria Editrice Vaticana, Paris, Médiaspaul, 276 p.
- DE CERTEAU, Michel
1982 *La fable mystique. XVI^e — XVII^e siècle*, Paris, Gallimard, 414 p.

- DE DIEGUEZ, Manuel
1981 *L'idole monothéiste*, Paris, Presses universitaires de France, 263 p.
- DUMONT, Fernand
1987 *L'instution de la théologie*, Montréal, Fides, 292 p.
- ELLUL, Jacques
1981 *La parole humiliée*, Paris, Seuil, 252 p.
- GAUCHET, Marcel
1985 *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard NRF, 303 p.
- GEERTZ, Clifford
1973 *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books.
- GILSON, Étienne
1963 *Introduction aux arts du beau*, Paris, Vrin.
- GRAND'MAISON, Jacques
1984 « Le sacré. Du système étanche au passeur de frontières », in Jean-Paul ROULEAU et Jacques ZYLBERBERG, *Les mouvements religieux aujourd'hui. Théories et pratiques*, Montréal, Bellarmin, coll. « Les cahiers de recherches en sciences de la religion », volume 5, 55-64.
- HASKELL, Francis
1989 *De l'art et du goût jadis et naguère*, trad. de l'anglais par J. Chavy, M.-G. de la Coste-Messelière et L. Evrard, Paris, Gallimard, 520 p.
- KANDINSKI, Nina
1989 *Du spirituel dans l'art et dans la peinture, en particulier*, trad. du russe (1954) par Bernadette du Crest, préface de Philippe Sers, Paris, Denoël, 213 p.
- LAPLANCHE, J. et LECLAIRE, S.
1966 « L'inconscient : une étude psychanalytique », in *L'inconscient*, Paris, DDB.
- NWYIA, Paul
1970 *Exégèse coranique et langage mystique*, Beyrouth, 350 p.
- MARROU, Henri-Irénée
1954 *De la connaissance historique*, Paris, Editions du Seuil, coll. « Points » H 21, 319 p.
- MENARD, Guy et MIQUEL, Christian
1988 *Les ruses de la technique*, Montréal, Boréal, 298 p.

NATTIEZ, Jean-Jacques

1987 *Musicologie générale et sémiologie*, Paris, Christian Bourgeois éditeur, 401 p.

PEELMAN, Achiel

1988 *L'inculturation, L'Église et les cultures*, Paris-Ottawa, Desclée/Novalis, 197 p.

POPPER, Karl R.

1984 *La logique de la découverte scientifique*, trad. de Nicole Thyssen-Rutten et Philippe Devaux, Paris, Payot.

RICOEUR, Paul

1984 « Avant la loi morale : l'éthique », *Encyclopaedia Universalis*, supplément *Les enjeux*, 42-45.

ROCHAIS, Gérard

1989 « Dire Jésus au présent », *Relations*, septembre, 209-212.

SAUSSURE, Ferdinand

1975 *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, (1925) 510 p.

SCHURR, Victor

1964 « Religion et esprit du siècle », in Bernard HÄRING, *Force et faiblesse de la religion*, Bruxelles, Desclée, 251-286.

SOLLERS, Philippe

1968 *L'écriture et l'expérience des limites*, Paris, Seuil, Coll. « Points », 24, 190 p.

TISSOT, Georges

1984 « Le sacré au seuil de l'absence », in Jean-Paul ROULEAU et Jacques ZYLBERBERG, *Les mouvements religieux aujourd'hui. Théories et pratiques*, Montréal, Bellarmin, coll. « Les cahiers de recherches en sciences de la religion », volume 5, 1984, 65-84.

VASSE, Denis

1971 « La présence réelle : effet d'une Parole dans le lieu de la mort », in André GODIN (dir.), *Mort et présence*, Cahiers de psychologie religieuse, 5, Bruxelles, Editions Lumen Vitae, 273-293.

VERGOTE, Antoine

1966 *Psychologie religieuse*, Bruxelles, Charles Dessart, 338 p.

WELTE, Bernhard

1989 *La lumière du rien. La possibilité d'une nouvelle expérience religieuse*, trad. de l'allemand par Jean-Claude Petit, Montréal, Fides, 93 p.

*La situation unique du Christ,
condition de sa fonction universelle,
selon Nicolas de Cues.*

Y. Gélinas

Historiquement et intellectuellement, Nicolas de Cues se situe à un point tournant — sinon un point de rupture, — dans l'histoire de la théologie. Né en 1400/1401, à Cues, près de Trêves, au cœur du pays Mosan, il étudie d'abord le droit et entreprend une carrière de juriste. Ce n'est qu'autour de 1425 qu'il se tourne vers l'étude de la philosophie et de la théologie. L'expérience religieuse et spirituelle qui l'amène alors à opter pour la cléricature reste pour nous mystérieuse. Cependant, plus que le détail de ses études à Heidelberg ou Padoue, plus que l'évolution d'une carrière ecclésiastique qui ira jusqu'au cardinalat, ce qui nous intéresse ici c'est de voir le Cusain entrer de plain-pied dans le mouvement de l'humanisme naissant. Ami des Poggio Bracciolini et des Aeneas Sylvio Piccolomini, il est, dans un premier temps, un typique érudit des débuts de la Renaissance. Avidé chercheur de manuscrits oubliés, lecteur de textes classiques, épistolier en contact avec ses pairs partout en Europe, il apparaît d'abord comme un autre de ces amis des lettres, personnages fréquemment rencontrés en cette ère nouvelle. Ce qui le distingue toutefois, c'est que très tôt, dès sa rencontre avec Paolo Toscanelli, il s'intéresse aux recherches mathématiques et physiques qui contribuent largement à bouleverser la conception jusqu'alors reçue du monde. C'est le passage du monde clos du Moyen Âge à un monde ouvert, à un univers en expansion. La découverte des nouveaux mondes viendra bientôt alimenter et concrétiser cette nouvelle mentalité. Habitué des cercles intellectuels de Padoue, Nicolas de Cues s'intéresse également aux

travaux et recherches des aristotéliens et des néo-platoniciens italiens de son époque. Se dessine ainsi une physionomie intellectuelle. Étrangement, bien que clerc formé à l'Université, le Cusain a peu d'intérêt pour la scolastique finissante marquée par le nominalisme. Il rejette même avec vigueur l'idée de la puissance absolue de Dieu qui tient tant de place depuis son élaboration par Occam. Par delà cette scolastique des XIV^e et XV^e s., c'est l'aristotélisme de Thomas d'Aquin, et plus encore celui d'Albert-le-Grand, qui le retient.

À ses préoccupations intellectuelles, l'expérience ajoute son poids pour la formation d'une personnalité complète. Expérience de juriste d'abord, surtout lorsqu'il sera secrétaire du cardinal humaniste Giordano Orsini, légat pontifical en Allemagne du nord. Plus tard, devenu clerc et chanoine, on le retrouvera, soit à titre de canoniste ou de légat, aux conciles de Bâle et de Florence-Ferrare. À cette dernière occasion, il fait partie de l'entourage de Piccolomini, le futur Pie II. Finalement, il sera présent, toujours comme représentant du pape ou de seigneurs allemands, à Constantinople dès 1437. Ces diverses expériences vont déterminer ses préoccupations majeures, tout comme son activité intellectuelle va lui fournir les sources où alimenter sa réflexion en vue de la production d'une œuvre considérable. C'est la question de l'unité entre les nations et à l'intérieur de l'Église qui le préoccupe avant tout. Il s'inquiète aussi des moyens d'établir une paix universelle, dans la concorde, alors que l'atmosphère est troublée par un climat de guerres engendrées par le conflit des religions. Profondément conscient du changement des mentalités, de la transformation culturelle qui s'opère autour de lui, participant de la culture nouvelle, Nicolas de Cues veut reformuler l'expression du lien qui existe entre Dieu et le créé, entre Dieu et l'homme, pour que d'abord cette formulation soit acceptable aux esprits de son temps, ensuite pour établir ontologiquement ce lien. Il veut éviter le recours à une symbolique qui part du créé et qui ne répond plus à la conception nouvelle de l'univers et de l'anthropologie.

Impossible d'aller plus avant dans la pensée et l'élaboration doctrinale du Cusain sans dire un mot de sa théorie de la connaissance de Dieu par l'homme, ou plus exactement par l'intelligence humaine. Nicolas réintroduit ici l'apophatisme du Pseudo-Denys, en conformité avec la foi de l'Église. C'est le recours à ce qu'on appelle trop simplement la « théologie négative ». Cusanus va plus loin que dire uniquement qu'il faut également nier tout ce qu'on

peut affirmer de Dieu. Son point de départ : Dieu n'est pas comme les créatures utilisées pour parler de Dieu par la symbolique ou la métaphore. Ce n'est pas non plus le fait de la faute qui rend l'esprit humain incapable de parler correctement de Dieu. La raison profonde de cette incapacité est l'absence apparente de proportion entre le fini et l'infini, entre le créé et Dieu. L'homme ne connaît vraiment que ses propres idées de Dieu et du créé. Pourtant la mathématique comme la physique enseigne qu'il y a partout proportion dans l'univers : entre les diverses composantes de cet univers et, mystérieusement entre l'univers créé et son créateur. Tenter de franchir l'abîme qui sépare Dieu de l'homme, tenter de formuler, non plus symboliquement mais abstraitement et intellectuellement, ce lien entre Dieu et le créé dont la foi proclame l'existence, voilà le programme que se trace Nicolas de Cues. Il veut aussi arriver à montrer que le Christ est la réalité universelle qui fonde ce lien ontologiquement. Il faut le faire en maintenant que Dieu est objet de connaissance en même temps qu'il transcende toute connaissance. Il faut dépasser le paradoxe apparent, sortir l'homme de ce qu'il appelle la disjonction métaphysique où le plonge la conception d'un univers parfait en lui-même, suffisant par lui-même, mais pourtant créé. Encore ici, il faut faire tout cela en protégeant la conviction que même le langage abstrait et intellectuel, quand il parle de Dieu, est aussi figuratif et symbolique que les métaphores physiques et concrètes utilisées par la Bible et la théologie médiévale.

C'est à l'accomplissement de cette tâche qu'entend s'attaquer le *Traité de la docte ignorance* que Nicolas de Cues terminera en 1440¹. Le premier livre de ce traité établit que Dieu est l'unité ineffable, alors que le deuxième livre présente l'univers comme unité limitée. Le troisième livre cherche à montrer qu'on peut découvrir un lien entre ces deux unités disproportionnées. C'est dans ce troisième livre que Nicolas va élaborer ses positions sur le rôle à la fois unique et universel du Christ. Nous allons reprendre les étapes de sa réflexion qui, à partir des considérations sur Dieu et l'univers, en arrive à préciser la nécessité et le sens de l'Incarnation. Il faut cependant faire ici une remarque sur le vocabulaire

1. *De docta ignorantia*, édition de Lefèvre d'Étaples, Paris, Jode Bade, 1514. Cette édition a été reproduite anastatiquement : Frankfurt, Minerva, 1962. Ce traité est aussi édité dans : *Nicolai de Cusa Opera Omnia*, jussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis, Leipzig, Meiner, 1934 (vol. I). Traduction française partielle dans : *Œuvres choisies de Nicolas de Cues*, traduction de Maurice de Gandillac, Paris, Aubier, 1942, puis traduction complète par A. Rey, Éditions de la Maisnie, Paris, 1979 © P.U.F. 1930).

utilisé par Cusanus. Il va parler de maximum et minimum, de maximum absolu et de maximum réduit. « J'appelle Maximum ce qui est tel que rien de plus grand ne puisse exister. Or la plénitude ne convient qu'à un être unique. Donc l'unité coïncide avec la maximité, et l'Unité est aussi l'Être » (*De Docta Ignorantia*, Liv. I, chap. 2). Et un peu plus loin dans ce même chapitre : « Le Maximum absolu est un puisqu'il est tout : il contient tout puisqu'il est maximum. Et puisque rien ne s'oppose à lui, le minimum coïncide avec lui et il est ainsi partout. » En fait, Cusanus reprend ainsi des termes utilisés au XIV^e s., à Oxford et Paris, par les physiciens. Il dira que puisque Dieu est ainsi à la fois le maximum absolu et le minimum absolu, il est la *coincidentia oppositorum*. Il élabore donc une métaphore qui permet de préserver la transcendance divine. Cette *coincidentia oppositorum* n'est pas sans rapport avec la vraie nature de la divinité, mais elle ne révèle aucune connaissance de la divinité en elle-même. Nicolas de Cues cherche donc, par le recours à des termes empruntés à la science de son temps, à mettre au point un vocabulaire théologique qui lui soit propre et qui, surtout, lui permette de rester cohérent avec sa théorie de l'inconnaissance de Dieu. C'est là un aspect de cette docte ignorance qui permet de dépasser la logique scolastique pour parler de Dieu tout en respectant le mystère de la divinité. Mais revenons à la démonstration du Cusain qui nous intéresse ici, en suivant de près le texte même.

Dans un premier temps, il s'agit d'établir que l'univers constitue, dans son ensemble, un être qui peut être dit un maximum de perfection et d'unité. L'univers est un maximum, puisqu'il contient une infinité d'êtres individuels, et c'est un maximum d'unité et de perfection puisque chacun des êtres présents en lui est parfait, chacun à sa façon, selon son degré propre d'être et autant qu'il peut être parfait dans un temps donné. Ce maximum doit pourtant être dit réduit parce qu'aucun des êtres finis qu'il contient, ni leur somme, ne peuvent atteindre à l'infinité de Dieu.

Ce maximum réduit, l'univers, suppose l'existence d'un maximum absolu, Dieu, qui est comme la limite en acte du maximum réduit. En effet, dans le maximum réduit, aucune forme finie d'être ne peut atteindre le maximum de sa nature, car alors cette forme atteindrait la perfection absolue et l'univers ne pourrait plus la contenir. Seul Dieu, la nature divine, est capable de réunir en lui une telle perfection. On retrouve ici l'idée de Dieu comme *coincidentia oppositorum* et l'idée de Dieu source et développement de

tout être fini, ce que Cusanus exprimera souvent par des formules comme : Dieu présent partout et en tout alors même que tout est en Dieu. Il dira également que de telles expressions ne peuvent être entendues comme un panthéisme, puisqu'il s'agit de recourir à l'image concrète de la quantité pour arriver à percevoir un peu moins mal ce qui existe abstraitement. Retenons pour l'instant la distinction, la disjonction pour reprendre le terme préféré par Cusanus, entre un maximum réduit : l'univers créé, et un maximum absolu : Dieu créateur.

Cependant, s'il était possible à l'être infini de Dieu de se joindre à l'être fini d'une espèce, il en résulterait un être mystérieux, supra-intelligible, qui serait le maximum de son espèce et qui serait aussi à la fois Dieu-créeur et créature. Il y a toutefois des conditions à la réalisation de cette hypothétique conjonction. Il ne pourrait y avoir conjonction de l'être de Dieu avec l'être d'une nature inférieure sans vie, une pierre par exemple, ou sans intelligence, un animal, parce qu'alors l'existence de natures ou d'êtres supérieurs deviendrait inutile. En effet, il serait ainsi démontré que la distinction des divers degrés d'être est sans conséquence réelle puisque le maximum aurait la puissance qui lui permettrait de franchir l'abîme qui le sépare du minimum. Non seulement l'ordre de l'existence serait prouvé sans valeur réelle, mais ce serait surtout le retour à la puissance absolue de Dieu, ce que Nicolas refuse comme étant l'imposition en Dieu des règles de la logique qui ne jouent que dans l'ordre du créé. Pour la même raison, il faut aussi rejeter la conjonction de l'être infini de Dieu avec la forme la plus haute d'un être fini, soit celle d'un ange. C'est alors l'existence des êtres inférieurs qui serait rendue inutile. La conjonction hypothétique n'est donc possible qu'avec une nature finie intermédiaire, celle qui contient en même temps les formes les plus hautes et les plus basses de l'être. Cette nature est celle de l'homme qui est lié aux formes les plus basses de l'être par la matière qui est sienne, et aux formes les plus hautes par son intelligence. Cet homme, dit Nicolas, qu'on appelle à juste titre un microcosme. On reconnaît en tout cela l'influence des degrés et hiérarchies d'être du Pseudo-Denys et du néo-platonisme qui sont une des sources majeures de la pensée du Cusain, influences et sources souvent rencontrées par l'intermédiaire des philosophes italiens de la Renaissance.

Dans la suite de ses raisonnements, Nicolas établit donc la possibilité pour Dieu de réaliser une telle conjonction avec le créé

par la présence dans l'univers d'une nature apte à la conjonction : la nature humaine. Cependant la nature humaine n'existe que dans des individus, mieux encore dans des hommes individuels. Donc un seul homme pourrait ainsi être uni à Dieu. En un seul homme, être unique et privilégié, peuvent se rencontrer les deux formes d'être et ce seul homme pourrait réunir en sa personne la perfection de toutes les formes d'être. Une telle union sera nécessairement éternelle par suite de la présence de l'élément divin. Elle devra nécessairement aussi être manifestée dans un corps, dans une zone précise de l'univers créé et du temps. Cette union, elle a été réalisée, historiquement, concrètement et une fois pour toutes, dans le Christ.

Puisque nous voici conduits par de tels raisonnements jusqu'à cette vérité indubitable de foi de façon que sans hésitation nous affirmons de façon ferme que tout ce qu'on vient de dire est parfaitement certain, ajoutons maintenant que Jésus toujours béni contient la plénitude passée du temps et qu'il est premier-né de toute créature... Tout a été créé en lui et par lui, et il précède toutes choses et toutes choses demeurent en lui... nous savons qu'il est à la fois Dieu et homme et qu'en lui l'humanité même s'est unie au Verbe dans la divinité même de façon à ne plus subsister en elle-même mais bien dans le Verbe ; étant donné qu'une humanité qui a atteint au degré le plus haut de son ascension et à la totale plénitude n'a pu exister que dans la personne du divin Fils. (*De docta ignorantia*, liv. III, chap. 3)

Nicolas de Cues va maintenant préciser ce qu'il entend dire du Christ et de sa fonction universelle à l'intérieur de sa conception de la conjonction des deux maximum, le réduct et l'absolu. Il est remarquable que désormais Nicolas parlera plutôt de Jésus que du Christ. S'agit-il d'un simple glissement de vocabulaire ou d'une intention consciente de souligner le caractère historique et unique, le caractère concret du Christ ? Il serait difficile de décider dans un sens ou dans l'autre, mais nous sommes portés à croire, surtout en considérant les autres écrits de Cusanus où il revient abondamment sur le rôle historique du Christ, qu'il y a là, au niveau même du vocabulaire, le désir de marquer le passage d'une réflexion abstraite à la réalisation concrète.

Jésus est donc celui que toutes créatures attendaient, lui qui est plénitude passée du temps et premier-né de toutes créatures. En tant que Dieu, il remet les péchés, ressuscite les morts, change la nature des choses, établit une loi dont la plénitude est achèvement

de toute loi. Il est en toute réalité la tête du corps. Puisqu'il est tout également homme, en lui l'humanité atteint au degré le plus haut de son ascension, au maximum de son être, à sa totale plénitude. Jésus est donc, pour Nicolas, en égalité ontologique universelle avec Dieu : il est la personne médiatrice en qui existent le Père et le Fils ; avec les créatures : anges, hommes, êtres inférieurs qui se retrouvent en ce sommet absolu et infiniment parfait de l'humanité.

Nicolas de Cues pense donc avoir ainsi répondu au problème de la disjonction métaphysique présente à la conscience de l'homme, disjonction entre le fini et l'infini. Il a atteint à la connaissance de l'existence d'une réalité universelle qui peut être intelligible pour l'homme. C'est d'ailleurs là le motif profond de l'Incarnation qui a d'abord une signification éducationnelle pour l'homme en sa condition terrestre : Dieu fait homme pour que l'homme puisse connaître Dieu.

Cette élaboration doctrinale n'est pas sans confusions ni raccourcis. On se défend mal d'une impression de gnose à certains endroits, impression que vient toutefois corriger un vigoureux recours à la réalité concrète et historique, réalité géographique et temporelle, de la personne de Jésus. D'ailleurs en des traités plus brefs, Nicolas de Cues tentera de perfectionner et de préciser sa pensée et ses formulations. Il insistera sur la cohérence de cette union entre un maximum réduit et le maximum absolu, entre ce qu'il appellera aussi un maximum absolu et un maximum absolutissime, en ayant recours à des diagrammes inspirés de la physique, à des figures mathématiques, en faisant appel à ce qui existe de réel et de pourtant abstrait dans le créé. Par exemple, il parlera du point présent partout dans la circularité et pourtant distinct du cercle, ou encore de la connaissance sensible de l'homme qui est perceptible par sa connaissance intellectuelle. Ce qui nous semble surtout intéressant, c'est qu'il en arrive, dans une élaboration doctrinale aussi abstraite et intellectuelle, à montrer comment la réalité universelle du Christ ne peut exister que dans un être concret et que c'est justement le caractère concret de cet être qui rend l'universalité opérante.

La fonction et le rôle universel du Christ est un thème souvent repris par Nicolas. On en trouve une expression très nette dans le

traité *De pace fidei*, rédigé en 1453². C'est la présence des Turcs à Constantinople, et les conflits entre chrétiens et musulmans qui vont résulter de cette présence, qui fournit l'occasion pour la rédaction de ce traité. Il est pratiquement impossible de préciser si le traité a été écrit et publié avant ou après la prise de Constantinople qui est du 29 mai 1453. On hésite entre le 21 septembre 1453 et le 28 avril 1454 comme date de publication. Ce que l'on sait cependant c'est que les tensions entre chrétiens et musulmans étaient présentes même avant la chute de Constantinople et que le climat favorisait une expédition militaire pour régler la situation. Piccolomini tenait son ami Nicolas au courant des faits, et, comme le confirme une lettre datée du 21 juillet 1453³, ne lui cachait pas la possibilité de mobiliser même une croisade pour enrayer le péril turc. Avec son souci d'irénisme, Nicolas rédige donc un traité sous forme de dialogues entre les représentants des diverses grandes religions. Il veut démontrer que la vraie foi est le seul fondement sur lequel peut s'édifier les conditions d'une paix durable. Son effort sera d'établir qu'il y a une unité essentielle entre toutes les religions puisque toutes elles recherchent le bien et la vérité.

Le dialogue s'ouvre sur la vision qu'a un homme à la suite des supplications qu'il a adressées au Créateur après avoir appris les atrocités commises, au nom de la religion, par le roi des Turcs. Cet homme « qui avait vu autrefois ces régions » est évidemment le Cusain qui entreprend alors de divulguer sa vision et le résultat de ses réflexions pour qu'en prennent connaissance ceux qui ont la charge des affaires du monde.

Il advint que quelques jours plus tard, peut-être à la suite d'une longue méditation ininterrompue, cet homme zélé eut une vision qui lui fit connaître qu'entre le petit nombre de personnes brillant par leur expérience de toutes les diversités de ce genre observées dans les religions à travers le monde, on pourrait facilement trouver un certain accord, et grâce à cet accord, par un moyen approprié et conforme à la vérité, établir une paix perpétuelle en matière de religion. (*De pace fidei*, chap. 1)

-
2. *De pace fidei*, Paris, Jode Bade, 1514. Aussi : *Nicolai de Cusa Opera Omnia*, jussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis, Hamburg, Meiner, 1960 (vol. VII). Traduction française intégrale : *La paix de la foi*, introduction de Jacques Doyon, traduction de Roland Galibois révisée par Maurice Gandillac, Sherbrooke, Centre d'Études de la renaissance, Université de Sherbrooke, 1977.
 3. *Ep 112*, dans : *Fontes rerum Austriacarum*, 2. Abt., vol. 68, Vindobonae, 1968 p. 206.

La suite du dialogue montre les représentants sages et savants des diverses religions réunis pour échanger sur leurs apparentes divisions et surtout pour rechercher ce qui fondamentalement fait leur unité. Ce congrès des religions va en venir à établir que toutes les nations, d'une manière ou d'une autre, même sans le savoir, adorent le seul vrai Dieu qui est au-delà de tous les noms qu'on peut lui donner :

C'est, en effet, pour Toi que se produit cette rivalité, pour Toi, que seuls les hommes vénèrent en tout ce que nous les voyons adorer. Car personne, en tout ce que nous le voyons désirer, ne désire autre chose que ce Bien que tu es ; et personne en toutes les démarches de son intelligence n'est en quête d'autre chose que du Vrai que tu es. Que cherche le vivant, sinon à vivre ? L'existant, sinon à être ? Toi donc, qui fais don de la vie et de l'être, tu es celui qu'on voit cherché, sur des modes différents dans les divers rites, et nommé de divers noms, car tel que tu es, tu demeures pour tous inconnu et ineffable. (*De pace fidei*, chap. 1, 5)

Mais le culte ainsi rendu à Dieu n'est vrai et authentique que si Dieu y est reconnu comme ineffable et transcendant ; il est faux quand Dieu y est confondu avec son œuvre. Pour que l'homme soit éduqué dans la reconnaissance de cette vérité, le Christ a revêtu l'humanité. Il est ainsi reconnaissable par l'homme, intelligible pour l'homme parce qu'il utilise alors un langage d'homme. Le Christ devient donc l'être concret, unique, et pourtant de portée universelle. C'est lui qui révèle la foi commune à tous puisqu'il est implicitement présupposé et attendu par toutes les espérances de bonheur que portent les diverses religions. La fonction qui est ainsi reconnue au Christ est celle de révélateur du vrai Dieu qui, à cause de son ineffabilité et de sa transcendance, serait resté caché aux yeux des hommes. Sans le rôle médiateur du Christ, l'intelligence humaine ne peut concevoir justement qui est Dieu, et toute recherche de Dieu risque de s'égarer dans la diversité des cultes et des rites ou de se laisser prendre aux pièges des métaphores et des symboles qui ramènent Dieu au niveau du créé. Encore ici c'est le caractère concret, individuel du Christ, en la personne de Jésus, qui rend son universalité opérationnelle. Notons qu'en ce traité plus qu'ailleurs, le recours explicite à l'événement historique qu'est le Christ permet d'échapper à toutes formes de gnose et évite de ramener la foi religieuse à une idéologie abstraite.

En conclusion, il faut bien s'interroger sur l'influence et la portée de la réflexion christologique de Nicolas de Cues. Son œuvre

a été reçue et appréciée de son vivant. Toutefois, cette réception a été surtout le fait de cercles assez restreints de lettrés et d'humanistes. Si des hommes comme Aeneas Sylvius Piccolomini ont trouvé là de quoi nourrir leurs réflexions et leur action, cette œuvre n'a certainement pas joué un grand rôle dans les discussions théologiques du temps pas plus qu'elle n'a influencé les programmes d'action politique même religieuse. Par contre, les adversaires du Cusain n'ont pas été nombreux. Sans doute faut-il voir là le résultat du peu de diffusion de son œuvre et du respect que commandaient aussi bien son autorité personnelle que les fonctions ecclésiastiques qu'il occupait. On doit cependant évoquer d'autres raisons. Le caractère abstrait, complexe, confus même, de la pensée de Nicolas de Cues ne pouvait lui gagner beaucoup d'adeptes. De plus, cette œuvre a été élaborée en dehors des cadres de l'Université qui demeure encore au XV^e siècle le lieu de l'activité théologique et surtout de la formation des clercs. Cette dernière observation explique largement que la survie de l'œuvre ait été aussi réduite que sa diffusion du vivant de son auteur. Bientôt la Réforme va occuper et commander la réflexion et la discussion théologique. L'irénisme, la constante recherche de concorde du Cusain ont peu de chance d'être entendues dans ce climat de lutte et de résistance. Plus tard, au moment des restaurations catholiques, une œuvre aussi marquée par l'humanisme et aussi nouvelle en son originalité pouvait difficilement sembler utile. Aujourd'hui pourtant, l'œuvre du Cusain ne manque pas d'actualité. Plusieurs de ses perceptions rejoignent des préoccupations et des recherches contemporaines, notamment en ce qui a trait à l'universalité du christianisme et à la valeur positive des diverses religions. Souvent, cette pensée difficile, toujours comme en mouvement, ouvre des pistes de recherche et amène à resituer en perspective des intuitions nouvelles. Nous croyons juste et pertinent le jugement suivant exprimé en conclusion d'un ouvrage récent sur Nicolas de Cues :

En saisissant les problèmes spirituels et intellectuels qui naissent de ce qui lui semble initialement être la condition de disjonction métaphysique de l'homme, dans son développement d'une nouvelle conception de la nature humaine et de ses capacités, exprimée par le langage métaphysique de ses spéculations, Cusanus résume l'anxiété et le doute, l'énergie et l'optimisme de la culture de la Renaissance dans laquelle il a tenu un rôle actif⁴.

4. WATTS, Pauline Moffitt : *Nicolaus Cusanus. A Fifteenth-Century Vision of Man*, Leiden, Brill, 1982 (Studies in the History of Christian Thought, XXX), p. 232. C'est nous qui traduisons de l'américain.

Quelques pages plus avant, l'auteure, Pauline Moffitt Watts, a résumé efficacement les prises de positions essentielles de Nicolas de Cues sur Dieu et sur le Christ, tout en signalant le parcours suivi par ce chercheur, parcours qui n'est pas sans enseignement pour tout penseur religieux :

Le Christ est le véhicule à travers lequel Dieu enseigne à l'homme le sens de la vie humaine et comment cette vie peut être mieux vécue. Comme un homme cherche à enseigner à d'autres ce qu'ils ne savent pas encore en utilisant les mots, les graphiques mathématiques ou autres instruments symboliques qu'ils ont en commun, ainsi Dieu a fait parvenir son message à l'humanité sous la forme du Christ dont la nature, humaine et divine, lui était, au moins partiellement, familière et compréhensible.

Cusanus, cherchant à dépasser la disjonction qui rend Dieu et la création étrangers à l'homme, en vient à concevoir que les nouveaux problèmes de la connaissance et de la foi sont mieux exprimés par des voies moins systématiques, et que la connaissance et la foi se développent à travers l'unique mouvement de la vie mentale et spirituelle de l'individu⁵.

Si l'on se doit d'être critique à l'égard d'une pensée qui a laborieusement tenté d'être de son temps, si certaines perceptions et spéculations de Nicolas de Cues se sont avérées être des chemins qui ne mènent nulle part, on ne peut se retenir d'admirer et de trouver exemplaires son effort d'écoute d'une culture en voie d'élaboration et son désir d'être entendu de ses contemporains, quand ceux-ci s'efforcent de redire leur foi en un langage qui soit bien le leur.

5. *Id.*, p. 229.

Christologie et christocentrisme spirituel

Jean-Claude Breton

La vie spirituelle, comme pratique et comme porteuse de discours, entretient des rapports qui ont beaucoup varié au cours des âges avec la théologie et, plus particulièrement la christologie. En spiritualité chrétienne, il ne saurait être question de faire abstraction du Christ. Cette évidence n'a toutefois pas empêché les spirituels d'adopter des positions différentes quant à la place à faire au Christ dans leur vie. À tel point que les historiens et les théoriciens de la vie spirituelle parlent de courants de spiritualité dont la caractéristique principale est d'être christocentriques.

Le christocentrisme spirituel apparaît dès lors comme un lieu privilégié pour étudier le rapport de la vie spirituelle avec la christologie. S'il est possible de comprendre certaines spiritualités du passé comme le fruit spirituel d'une christologie plus déductive, qu'en est-il aujourd'hui, au moment où la christologie, comme le reste de la théologie, s'élabore davantage à partir de l'expérience. Si un christocentrisme spirituel se laisse bien saisir et identifier en raison de ses liens avec une christologie particulière, quelle sorte de christocentrisme permettront les cheminements christologiques actuels, plus préoccupés de se référer à l'expérience vécue qu'à des catégories toute faites ?

Sans prétendre répondre à cette question dans toute son ampleur, la présente communication voudrait au moins servir à illustrer cette problématique et suggérer un début de réponse par la comparaison entre Bérulle et Légaut.

Pourquoi Bérulle et Légaut ?

Il ne saurait être question ici de mener une évaluation critique détaillée de l'école française, fût-ce au prix de quelques raccourcis historiques ou de quelques anachronismes bien camouflés. L'inspiration des Bérulle, Condren, Olier, Eudes et Montfort s'avère encore trop vivante et effective pour qu'il soit de bon ton d'en souligner à plaisir les limites. Plus modestement, nous voudrions illustrer comment le christocentrisme de Bérulle est porté par un type bien particulier de christologie et quelle sorte de cheminement spirituel il propose, pour cette raison même ; comment la christologie qui l'inspire marque son christocentrisme ?

Pourquoi Bérulle et seulement Bérulle ? Une raison obvie justifie ce choix : Bérulle est l'initiateur de ce courant spirituel, auquel il a donné élan et identité. Il a par ailleurs suffisamment explicité son intuition pour qu'il ne soit pas nécessaire de recourir aux écrits de ses disciples, ce qui serait de toute manière impossible dans le cadre limité qui est ici le nôtre. Une autre raison, à exprimer avec un clin d'œil, tient au fait qu'il y a, dans notre milieu, beaucoup moins d'Oratoriens que de Sulpiciens, d'Eudistes ou de Monfortains ; donc Bérulle garantit mieux notre liberté et offre moins de risques de froisser des personnes. Enfin des publications récentes d'œuvres de Bérulle¹ viennent faciliter notre choix et notre travail. Nous ferons surtout référence à ces ouvrages, puisque l'autre grand écrit, *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus*, est une œuvre de circonstance, visant à justifier Bérulle dans sa proposition du vœu de servitude à Jésus, qui apparaît d'une utilisation plus délicate et demandant plus de précautions que nous ne pouvons en fournir ici.

Bérulle n'a pas proposé une christologie formelle, mais sa spiritualité en recelle une qu'il est assez facile d'identifier. Sa situation, sur ce point, n'est pas sans ressemblances avec celle de Marcel Légaut. Légaut serait le premier à s'offusquer qu'on veuille attacher une christologie à son nom. Son désir de communiquer l'expérience de Jésus qu'il a vécue dans son cheminement de disciple est premier. Ce faisant, il en vient quand même à tracer, sinon un portrait du Christ, du moins des références constantes

1. BÉRULLE, *Les mystères de la vie du Christ*, (Foi vivante 233), Paris, Cerf, 1988, 118 p. et *La vie de Jésus*, (Foi vivante 236), Paris, Cerf, 1989, 273 p. Dorénavant : MVDC et VJ.

dans la manière de s'en approcher ; références qu'il est possible de dégager après coup. Notre choix de comparer Bérulle à Légaut ne tient pas qu'à notre connaissance des œuvres de ce dernier ; il s'agit aussi de montrer comment l'inspiration de l'école française a pu contribuer à donner des fruits inédits. Légaut nous a en effet souvent témoigné² de son respect de la grandeur et de l'authenticité de l'expérience spirituelle des maîtres de cette école. La comparaison proposée ici devrait permettre par surcroît d'illustrer comment respect ne signifie ni esclavage doctrinal ni mimétisme pointilleux.

Avant d'aborder l'analyse de la pensée de Bérulle, il convient toutefois de bien situer le sens de notre réflexion en regard de la démarche plus générale du présent congrès. En arrière-fond aux différentes communications, se profile la question permanente de la figure du Christ aujourd'hui. Reprenant la démarche des époques antérieures, la nôtre essaie de comprendre les affirmations de la toute première foi en Jésus et de les redire d'une manière qui soit à la fois respectueuse du passé et pertinente pour aujourd'hui.

Cet effort de réinterprétation ne peut pas être indifférent à l'expérience de vie spirituelle chrétienne. Si on désire de plus éviter la situation historique où vie spirituelle et théologie se sont plus ou moins ignorées, comme en préparation d'un divorce, il importe d'enregistrer les retombées de la christologie en train de se faire sur les pratiques de vie spirituelle, et surtout de discerner les affirmations christologiques que suggèrent les pratiques spirituelles.

Si on accepte par ailleurs que la vie spirituelle n'est pas nécessairement chrétienne, mais qu'elle peut se vivre dans une référence privilégiée au Christ, la problématique du présent congrès devient porteuse de questions très concrètes, vitales, pour elle. Quel sens prend aujourd'hui l'universalité du Christ Jésus ? En quoi une référence à Jésus, explicite ou implicite, par la présence de références chrétiennes dans la culture, est-elle pertinente pour les hommes et les femmes qui essaient aujourd'hui de vivre en vérité ? Comment la référence à Jésus intervient-elle dans le cheminement spirituel des individus : comme un modèle, comme un

2. En aparté dans des conférences, dans des conversations privées ; témoignages confirmés lors de conversations que j'ai eues avec Thérèse de Scott, auteure de deux livres sur Légaut : *Marcel Légaut. L'œuvre spirituelle*, Paris, Aubier, 1985 et *Devenir disciple de Jésus*, Gembloux, Duculot, 1989. On pourrait relever des traces d'influence à la lecture détaillée des œuvres de Légaut. Cette influence tient alors plus aux thèmes repris qu'au contenu développé par Légaut.

compagnon, comme un maître, comme un des points de repère disponibles ? Comment aussi la compréhension actuelle de l'humanité et de la divinité de Jésus s'articule-t-elle à l'expérience anthropologique qui préside à l'agencement du quotidien de la majorité de nos contemporains, du moins en Occident ?

1. Bérulle 1575-1629

... devant l'indifférence de ses contemporains pour le mystère du Verbe incarné, Bérulle aura conscience d'avoir opéré en spiritualité une révolution comparable à celle de Copernic en astronomie. (COCHOIS, p. 23).³

Le christocentrisme de l'école française, ou bérullienne⁴, de spiritualité n'est pas à mettre en doute. Cette caractéristique de l'école française en fait même un lieu privilégié de considérations du fonctionnement du christocentrisme spirituel. Parmi les spiritualités chrétiennes, tous les courants spirituels ne se construisent pas en accordant une aussi grande place au Christ. La mystique rhénane, par exemple, qui aura une influence remarquable sur le jeune Bérulle, est beaucoup plus attentive au mystère de Dieu. C'est avec les questions et considérations qui précèdent que nous entreprenons notre enquête historique. Sans exiger qu'un de nos prédécesseurs, Bérulle, ait répondu aux questions qui nous sont propres, nous essaierons de comprendre les réponses de son temps de façon à nous aider à mieux comprendre la situation actuelle. Nous nous tournons vers le Bérulle du passé pour mieux être présent à notre aujourd'hui ; nous essayons de comprendre son christocentrisme spirituel pour être en mesure d'esquisser les traits du christocentrisme actuel.

3. COCHOIS, Paul, *Bérulle et l'École française*. (Maîtres spirituels 31), Paris, Seuil, 1973. Dorénavant ; COCHOIS.

4. C'est à Bremond que l'on doit l'étiquette « école française de spiritualité ». Ce courant original de spiritualité vient en fait de Bérulle et il serait tout aussi juste de parler de l'« école bérullienne ». Voir DEVILLE, R., *L'école française de spiritualité*. (Bibliothèque d'histoire du christianisme, 11), Paris, Desclée, 1987, p. 7. Dorénavant : DEVILLE.

Situation historique

Sans entrer dans les détails d'une synthèse historique même rapide, il convient d'évoquer l'époque où va vivre Bérulle. Au plan politique, il appartient aux règnes de Henri IV et de Louis XIII ; ce qui évoque à nos esprits une période difficile des rapports entre catholiques et protestants, dans une France riche et relativement en paix. La hiérarchie ecclésiastique est plus préoccupée de ses bénéfices que de son service pastoral ; les évêques résidents sont une exception. Quant au clergé, il brille par son ignorance et son peu d'enthousiasme à assumer ses responsabilités. Une situation globale qui dit bien que le Concile de Trente n'a pas encore produit ses fruits en France. Les promesses d'une vitalité renouvelée viennent du côté des spirituels et surtout du salon de Mme Acarie⁵, future carmélite sous le nom de Marie de l'Incarnation. François de Sales, Vincent de Paul, Bérulle et beaucoup d'autres fréquenteront ce salon. Bérulle y a sans doute puisé l'idée d'introduire le Carmel en France.

Le jeune Bérulle suit un parcours qui n'est pas inédit chez les familles de petite noblesse de son époque. Après ses études classiques, il entreprend sa théologie tout en étant soumis à l'influence de Dom Beaucousin⁶. Ce dernier se fait le champion de la mystique rhénane et il transmettra son enthousiasme à Bérulle. Avant d'effectuer sa révolution christocentrique, Bérulle aura été fortement marqué par cette approche théocentrique de l'expérience spirituelle. Ce qui ne doit pas nous empêcher de retenir que le christocentrisme est un des quatre thèmes du bérullisme, comme le dit Cochois :

-
5. « Le salon de Madame Acarie fut l'un de ces centres spirituels. Le jeune Bérulle le fréquentera assidûment, François de Sales y passera de longs moments lorsqu'il sera à Paris... on y lisait les auteurs mystiques comme les rhéno-flamands et l'on y découvrait les écrits de Thérèse d'Avila. C'est d'ailleurs chez Madame Acarie que se prépara la venue des carmélites en France... On y parlait de la réforme des monastères et de la fondation d'ordres nouveaux... P. Cochois a pu le définir comme une « centrale » de la restauration catholique. » DEVILLE, p. 23.
 6. « Dom Beaucousin fait connaître à Madame Acarie et à Bérulle les mystiques rhéno-flamands : Tauler, Ruysbrœk et Harphius notamment, ainsi que Louis de Blois. Il est prouvé que cette rencontre et ces lectures ont été déterminantes pour le jeune théologien. L'absolu de Dieu, sa transcendance et sa sainteté sur lesquels insistent tant ces auteurs mystiques contribueront beaucoup à former en Bérulle ce sens de la grandeur de Dieu et de l'adoration qui le caractérisera toujours : « Il faut premièrement regarder Dieu et non pas soi-même... » C'est ce qu'on appelle couramment le « théocentrisme » de Bérulle (et de l'école française) qui inspire l'attitude fondamentale d'adoration et de religion. » DEVILLE p. 32.

« Ces thèmes caractéristiques du bérullisme semblent pouvoir se ramener à quatre : l'esprit de religion de son théocentrisme, son christocentrisme mystique, son sens vécu de la souveraineté de la Mère de Dieu et son exaltation de l'état de prêtrise »⁷.

« Christocentrisme mystique »

L'expression de Cochois⁸ est tout aussi opaque que les autres qui font référence au mysticisme. Il ne semble toutefois pas fautif de l'interpréter dans le sens suivant : l'épithète *mystique* évoque une expérience personnelle, éminemment singulière, et par suite à ce point cachée et secrète qu'elle est située dans la coulée de celles des grands mystiques du siècle précédent : Jean de la Croix et Thérèse d'Avila⁹. Comprise ainsi, l'expérience mystique devient en quelque sorte la clé d'interprétation d'une spiritualité, même si elle doit être comprise aussi en lien avec les autres thèmes évoqués par Cochois.

Nous nous approchons donc du christocentrisme de Bérulle comme de la clé d'interprétation, la référence la plus significative de sa spiritualité. La lecture des textes de Bérulle nous montrera toutefois à l'évidence que ce christocentrisme est fondamentalement théocentrique¹⁰. C'est dire que, pour la gouverne de la vie spirituelle, le christocentrisme est le facteur décisif, mais que ce christocentrisme est encore compris, sous l'influence théocentrique de Dom Beaucousin, en référence et à partir de Dieu. En langage d'au-

7. COCHOIS, p. 146

8. Qu'il explicite ainsi : « ... le christocentrisme mystique, consiste à voir dans l'union hypostatique le mystère *exemplaire et prototype* de toute union à Dieu (OP, 148, 1192). Dès lors tout se rapporte au mystère de l'Incarnation *comme à son principe et comme à sa fin* (Ibid.). Aucune vie spirituelle n'a plus la moindre valeur par elle-même, mais seulement dans la mesure où elle est une participation de la vie *humainement divine et divinément humaine* du Verbe Incarné. » COCHOIS pp. 146-7.

9. Voir l'article de Michel de CERTEAU dans *L'homme devant Dieu*, Mélanges offerts au P. Henri de Lubac, (Théologie 59) Paris, Aubier, tome 2, 1964, pp. 267-291.

10. Cochois fait remarquer comment le théocentrisme de Bérulle est le résultat d'une réaction contre l'anthropocentrisme trop grand, à son avis, de l'humanisme de la Renaissance. « Il y a eu crise humaniste dans la jeunesse de Bérulle. On ne peut pas être simultanément le lecteur admiratif de Marsile Ficin et le disciple du chartreux Beaucousin sans ressentir la profonde opposition qui existe entre la philosophie humaniste de la Renaissance et le théocentrisme des rhéno-flamands... Le « théocentrisme » de Bérulle, au contraire, définit l'homme par rapport à Dieu et remet le monde à l'endroit. Il prend ouvertement le contrepied de tout ce que la philosophie des grands Florentins recèle d'anthropocentrique. » COCHOIS p. 68.

jourd'hui, il n'est pas exagéré d'affirmer que le christocentrisme de Bérulle s'inspire d'une christologie « descendante ». Voyons ce que nous disent les textes.

Première considération étonnante : la contemplation du Christ est abstraite, sans référence à l'histoire et toute tournée vers la considération de ses deux natures.

Cette contemplation reste toutefois très abstraite. Elle considère intemporellement l'être, à la fois divin et humain, du Christ, mais non la condition historique de Jésus, sa vie terrestre que contient les récits évangéliques¹¹.

Bérulle écrit une « vie de Jésus » sans parler de la vie de Jésus¹² ; lui importe d'abord la venue parmi les humains du Fils de Dieu, deuxième personne de la Trinité. D'où le point de départ de sa vie de Jésus, emprunté à une considération sur Dieu.

Le Dieu des dieux que la religion chrétienne adore est éternel, immuable, infini et très saint, très haut et très puissant ; il est invisible, ineffable, incompréhensible et saintement occupé en soi-même, et est pleinement content et satisfait en la contemplation de son essence et en la société de ses personnes. (VJ p. 57)

Bérulle reprend en quelque sorte l'itinéraire de « l'histoire sainte »¹³ pour présenter la préparation de la venue du Fils sur terre. Devant le désordre inscrit dans le monde par le péché¹⁴, Dieu entre en conseil dans sa Trinité et décide de former un nouvel homme pour corriger ce désordre. Le Fils appelé à être ce nouvel

11. BEAUDE, Joseph, *Préface de La vie de Jésus*, (Foi vivante 236) Paris, Cerf, 1989, p. 19.

12. L'histoire concrète de Jésus est de l'ordre de l'« accidentel », si on veut ; ainsi il en va de sa naissance. « ... le Verbe pouvait se faire homme sans avoir recours à une vierge, ni même à une femme, il pouvait apparaître homme parfait et non enfant tout petit ; tandis que dans la manière dont il a voulu se faire homme se trouve enclose la dignité de Mère de Dieu » (*Coll.* 49) ; cité par COCHOIS pp. 104ss. C'est plus pour Marie que pour Jésus que compte le fait d'être né d'une femme ! Comparer MVDC p. 68.

13. « On le voit, l'analyse bérullienne de notre condition de créature et de créature déchue vient d'aboutir au désir mystique d'une purification essentielle. Or, cette restauration, Dieu l'a réalisée lui-même dans le mystère de l'Incarnation d'une façon si merveilleuse que la créature pécheresse ne se trouve pas seulement réparée mais déifiée au-delà de tout ce qu'elle pouvait espérer. » COCHOIS p. 79. Voir aussi pp. 90 ss.

14. VJ p. 63.

homme est d'ailleurs vivant et préexistant dans ce qui prépare sa venue : la loi et les prophètes ¹⁵.

Si tout part de Dieu ¹⁶, de la divinité, du point de vue terrestre qui est le nôtre, la perspective est transformée de bout en bout avec la venue de Jésus. Il est en effet le soleil vivant, soleil Orient, parce que de Lui va venir la vie ; parce qu'autour de lui gravitera maintenant la vie ¹⁷. L'image du soleil, sans doute très consciemment empruntée à la révolution copernicienne, fournit une des meilleures expressions du christocentrisme de Bérulle. Elle dit aussi de quelle sorte est ce christocentrisme ; il s'agit de la reconnaissance de la place centrale de Jésus dans la réalisation de la volonté divine.

Il s'agit toutefois, en même temps, d'un christocentrisme découlant d'une conception antérieure de Dieu. Le Christ n'est pas d'abord le lieu privilégié de la découverte de Dieu par les humains ; il est le moyen principal de l'action de Dieu parmi nous, comme l'illustre la description par Bérulle de la naissance de Jésus, lors de l'annonciation.

C'est en Nazareth et non en Bethléem ; c'est la naissance première de Jésus en la Vierge qui donne ce nouvel état au Verbe. Cette naissance dont parle l'ange à saint Joseph quand il lui dit : « *quod in ea natum est* » ; naissance intérieure en laquelle Jésus naît de la Vierge en la Vierge. Il naîtra dans neuf mois de la Vierge hors de la Vierge, mais cette seconde naissance le fera voir au monde en ce nouvel état et ne le lui donne pas. Elle le suppose, elle l'accomplit, mais c'est la naissance de Jésus en Nazareth qui le met en cet état ; c'est elle qui établit le mystère de l'Incarnation ; c'est elle qui lie en unité de personnes les deux natures si distantes auparavant ; c'est elle qui fait que Dieu est homme et l'homme est Dieu. (VJ pp. 180-1).

La réflexion de Bérulle part de la considération de la divinité, et l'incarnation, selon lui, consiste d'abord dans la sortie de Dieu hors de Lui-même. À telle enseigne que la divinité est présente en Jésus dès sa naissance. S'il a pris notre nature, s'il a sacrifié

15. VJ p. 66.

16. « Une phrase caractéristique laisse déjà entrevoir le début du christocentrisme bérullien. Il écrit que Satan « ce singe de Dieu, se plaît à s'unir à cette nature (humaine) par une possession qui est l'ombre et l'idée de la possession singulière que Dieu a prise notre humanité en Jésus-Christ » (*Traité III*, 850. » DEVILLE, p. 35.

17. VJ pp. 79, 87, 89, 153, 205.

les apparences et les honneurs de sa première nature, il n'en demeure pas moins tout à fait divin.

Car cette vie qu'il prend aujourd'hui est toute nôtre, et en son origine, c'est-à-dire en sa mission ; et en sa substance, c'est-à-dire en la nature qu'il épouse ; et en sa manière, c'est-à-dire en la condition passible pour un temps sur la terre et impassible pour jamais sur les cieux. Comme cette vie nouvelle du Verbe éternel est toute nôtre, elle est aussi toute divine. Elle est divine en cet enfant, car ce divin enfant étant composé de deux natures, la nature et la personne du Verbe font comme partie de l'être et de l'état de ce divin enfant, enfant et Dieu tout ensemble. Elle est divine encore en son humanité même, car l'humanité de cet enfant, c'est-à-dire et son corps et son âme, n'a point d'autre être et subsistance (sic) que celle de la Divinité. La Divinité environne ce corps et cette âme, les soutient, les pénètre jusques au plus intime de leur substance (VJ p. 184).

Et encore :

Si la personne du Verbe est unie à cette humanité, l'essence et la subsistance (sic) du Verbe y est unie. Et cette humanité de Jésus-Christ Notre-Seigneur porte et reçoit en elle-même non seulement l'être personnel, mais aussi l'être essentiel de Dieu ; car le Verbe est Dieu, Dieu est homme et l'homme est Dieu, selon les notions les plus familières et communes de la foi ; et le Verbe est Dieu par cette essence divine, et Dieu est homme, par cette humanité (*Grandeurs* VIII, 6 ; cité par DEVILLE p. 37)¹⁸.

Le « christocentrisme mystique » de Bérulle, tout personnel qu'il soit, reflète fidèlement la doctrine christologique de son époque. Sans être eux-mêmes des théologiens de profession, Bérulle et ses disciples ont en effet su intégrer au mieux la doctrine communément enseignée alors à la Sorbonne¹⁹. L'originalité de Bérulle ne tient donc pas d'abord à sa façon de parler du Christ

18. Ce sont des passages comme ces derniers qui ont sans doute valu à Bérulle d'être soupçonné de monophysisme, comme le signale Cochois. « Bérulle applique ce mot de saint Jean (Jn 5, 26) à la nature humaine de Jésus, et ses expressions sont parfois si fortes qu'elles l'ont fait accuser de monophysisme (hérésie qui tend à absorber la nature humaine de Jésus dans sa nature divine). Telle est sans doute la tentation de sa christologie comme le panthéisme est la tentation de la mystique de l'essence. Mais Bérulle a su se garder de l'une et de l'autre. » COCHOIS, p. 90.

19. « Sans être des théologiens de profession, ils avaient tous reçu une excellente formation théologique en Sorbonne et ils fréquentaient assidûment la Bible et les Pères de l'Église. C'est pourquoi les différents éléments de leur pensée s'articulent étroitement et constituent une synthèse spirituelle. » DEVILLE, p. 101.

Jésus, ce en quoi il reprend la doctrine de son temps, mais dans sa manière de faire passer cette doctrine dans la pratique de la foi qu'on appelle la vie spirituelle²⁰.

La mise en œuvre spirituelle de la référence au Christ est particulièrement évidente dans ses propos sur Marie et, par la suite, au sujet des humains. Comme la nature humaine de Jésus est en quelque sorte avalée par sa nature divine, qui en assure la subsistance, de même, par ce que Bérulle appelle le travail de la grâce, la divinité de Jésus rendra Marie divine, d'une façon éminente, qui préfigure le fruit moindre de la grâce en nous.

Car la grâce de la Vierge n'est pas comme la nôtre, c'est une grâce toute particulière et propre à elle, c'est une grâce tendante dès son origine au mystère de l'Incarnation comme à sa fin, à son principe et à son exemplaire. C'est une grâce nouvellement infuse, nouvellement accrue jusques à son comble, jusques à son effet principal en la Vierge, dans l'accomplissement présent de ce mystère de l'Incarnation. C'est une grâce toute liante Jésus à la Vierge et la Vierge à Jésus, comme la grâce générale nous lie à Dieu, cette sorte de grâce particulière est liante Dieu comme incarné à la Vierge et la Vierge à Dieu incarné. Cette grâce si propre à ce mystère, fait un effet propre en la Vierge et lui donne une application si grande, si haute et si puissante à Jésus vivant en elle que nous ne la pouvons pas exprimer. Ainsi la grâce et la nature conspirent en elle à établir une disposition éminente et ravissante son cœur et son esprit en Jésus son fils et son Dieu. Mais outre ce mouvement de nature et de grâce, mouvement très puissant, Jésus lui-même est présent, est opérant, est attirant par lui-même immédiatement son esprit et son cœur en cette occupation ; il est présent en elle ; il est puissant en elle ; il est opérant en elle (VJ p. 210)²¹.

20. « À partir de ce regard sur Jésus, Bérulle parlera longuement des « états et mystères » du Verbe Incarné. « Chaque circonstance de la vie du Fils de Dieu est un mystère et à chaque mystère correspond un état du Verbe incarné, qui prend sa valeur dans l'Incarnation... L'état, tel du moins que Bérulle l'envisagera à partir de 1615, c'est l'attitude intérieure de Jésus en chacune des circonstances de sa vie terrestre ou glorieuse, considérée comme une réalité éternelle dans la mesure où cette vie est assumée par une personne divine » (L. Cognet). Et Bérulle mettra sur le même plan « l'état, la vertu, le mérite du mystère ». Ces mystères demeurent éternellement source de grâce : « Passés quant à l'exécution, ils sont présents quant à leur vertu, qui ne passe jamais. » La vie chrétienne consistera alors à la fois à adorer JÉSUS dans ses états et mystères et à adhérer à lui dans ses attitudes intérieures, ce qui appellera une abnégation radicale de son propre moi. » DEVILLE p. 38 ; voir aussi p. 34.

21. Voir aussi VJ pp. 214 et 221.

On voit à l'œuvre, dans ces passages, le « christocentrisme mystique » de Bérulle. La place centrale faite à Jésus, soleil vivant pour les croyants, elle-même située en dépendance d'une compréhension théologique de Dieu, est illustrée de façon exemplaire par le cas de Marie. Ce qui arrive de façon unique à Marie, se vit sur une autre échelle pour tous les croyants et d'une façon toute spéciale pour le prêtre. Avant d'illustrer le cas du prêtre, voyons comment Bérulle, dans ses *Élévations*²² explique la présence de cette image de Jésus-Dieu dans le croyant, grâce au dénuement de son humanité.

Mais je découvre un plus grand secret en votre amour et en vos mystères, et une plus grande grâce en la voie que vous tenez sur moi, car non seulement vous êtes à moi et je suis à vous, mais je suis en vous. J'aperçois qu'en vous contemplant vous-même et votre père, et voyant que vous êtes en lui, que vous vivez en lui, vous voulez former en moi une image vive de vous-même et de votre émanation²³ divine, et que vous voulez par votre Incarnation établir une manière de grâce toute nouvelle au monde qui me rende en l'ordre de la grâce, non seulement existant par vous, mais existant en vous. Tellement que par cette manière de grâce propre à ce mystère et émanante d'icelui en l'honneur et imitation votre procession éternelle ; non seulement je suis à vous, je suis par vous, mais je suis en vous, je vis en vous²⁴, je fais partie de vous, je suis os de vos os et chair de votre chair. Que je sois donc aussi esprit de votre esprit, que je vive de votre vie, que je participe à l'intérieur, à la grâce, à l'état, à l'esprit de vos mystères ; que je m'approprie

22. Reproduites en annexe dans l'édition de la *Vie de Jésus* que nous citons.

23. Prenons occasion de l'utilisation de ce mot pour souligner le platonisme de l'école bérullienne. « Mais en se mettant à l'école de Denys — il ne pouvait pas à son époque douter de son origine apostolique ! — il est arrivé à Bérulle d'accorder parfois trop d'importance à ce qui est plus néo-platonicien que chrétien dans la théorie dionysienne des médiations hiérarchiques. » COCHOIS, pp. 132-3. Et encore : « Ce dionysisme est pour une part un instrument de pensée, un moyen d'exprimer avec cohérence une intuition religieuse. Pour le comprendre, il est bon de se rappeler que Bérulle vit dans un univers social fort différent du nôtre. » COCHOIS 31 ; voir aussi 99. Finalement, cette façon de voir menait à la situation suivante : « Dans une telle perspective, hiérarchie mystique des âmes et hiérarchie ecclésiastique devraient normalement coïncider : *L'office des prélats, des pasteurs et des prêtres (étant) tout ce qui est le plus saint et sacré en la terre* (CB, III, 524). Comme médiateurs ici-bas des conseils de Dieu sur les âmes (CB, II, 47), les prêtres entrent dans l'univers hiérarchisé qui s'organise autour du Soleil de la nouvelle création et leurs âmes doivent être supérieures en la grâce et être plus pures et plus élevées que les âmes qu'elles régissent (Mém, 814) » COCHOIS p. 132.

24. La formule utilisée ici souligne la place des textes de Paul dans la réflexion de Bérulle. Voir DEVILLE p. 171.

à vous, que je les approprie à moi ; que je m'approprie à vos grandeurs et vos abaissements, votre croix et votre gloire, votre vie et votre mort (VJ p. 236)²⁵.

Je révère le dénuement que l'humanité de Jésus a de sa subsistance propre et ordinaire, pour être revêtue d'une autre subsistance que nous pouvons dire étrangère et extraordinaire à sa nature, d'où vient que sa vie et son état, ses mouvements et ses actions ne sont plus d'elle, ni à elle à proprement parler, mais sont de celui qui la soutient ainsi dénuée de sa propre subsistance. En l'honneur de cette privation que cette humanité a d'une chose si intime et si conjointe à sa nature et de la dépendance nouvelle et absolue qu'elle a d'une personne divine, je renonce²⁶ à toute la puissance, autorité et liberté que j'ai de disposer de moi, de mon être, de toutes conditions, circonstances et appartenances d'icelui et de toutes mes actions, pour m'en démettre entièrement entre les mains de Jésus et de son humanité sacrée, à son honneur et gloire, pour l'accomplissement de tous ses vœux et pouvoirs sur moi (VJ 246-7)²⁷.

Dans son Incarnation, comprise surtout comme « prise de possession » de l'humanité par la divinité, Jésus est modèle d'abord pour Marie²⁸, et ensuite pour nous. Affronté au besoin de redorer le blason du sacerdoce, Bérulle n'hésite pas à affirmer que le prêtre est par excellence celui à qui il revient de se laisser posséder par le Christ.

Par le sacerdoce du Christ, nous revêtons la personne du Christ et opérons en son nom et place (*in persona Christi*) : ainsi se réalise comme une merveilleuse assumption de notre personne par le Christ, afin que nous opérons les merveilles du Christ (*Archives de l'Oratoire* I bis, 12, 5, cité par DEVILLE p. 33).

25. Voir aussi VJ pp. 237 et 252.

26. C'est en ce sens que Bérulle reprendra l'image évangélique des « petits enfants ». « À notre tour, tenons-nous devant le Sauveur comme de petits enfants : les enfants tout petits n'ont aucune volonté propre... , pour tout ils dépendent de la décision de leurs parents ; de même devons-nous dépendre du bon vouloir de Dieu par une totale soumission de notre volonté et de notre raison » (Coll, 55) ; cité dans COCHOIS p. 117.

27. Voir aussi VJ p. 263.

28. « Nous pouvons considérer en la sainte Vierge deux sortes de vie : la vie naturelle, dont l'âme est le principe, la vie surnaturelle qu'elle possédait en Jésus et qui était conforme à celle de Jésus, car il n'était pas seulement principe de vie en sa Mère, mais encore modèle de sa vie. » MVDC p. 105. Et encore : « Imitons les dispositions de la Vierge, en nous unissant au don du Père, du Fils et de la Mère, afin de recueillir et recevoir en nous celui qui est donné. De même que la terre aurait dû le recevoir si elle en avait été digne... » Id. p. 53.

L'union hypostatique est la consécration sacerdotale de la nature humaine du Christ. Elle établit l'Homme-Dieu dans la dignité éternelle de Souverain Prêtre et Médiateur parfait, de telle sorte que *nul ne le pouvait être que lui* (OP, 192, 1271). Tous ceux qui ont été prêtres avant lui ne furent que des figures et des annonces de son Souverain Sacerdoce ; tous ceux qui le seront après lui ne le seront que par participation et dépendance de lui. Par la *substance* même du mystère de l'Incarnation, Jésus est seul Prêtre pour l'éternité, comme il est le seul Saint et seul Seigneur ; c'est en qualité de Prêtre qu'il est le centre à la fois ontologique et historique de toute la création pour la ramener à Dieu son Père (COCHOIS, p. 126)²⁹.

Le Christ du christocentrisme bérullien

Il n'est pas inutile de rappeler le contexte historique où Bérulle propose sa voie spirituelle. À une époque où la reconnaissance absolue de la monarchie n'a d'égale que la vénération pour la hiérarchie ecclésiastique et où la théologie s'inspire d'abord des constructions de la scolastique, il serait injuste de lui reprocher un manque d'attention aux aspects aujourd'hui privilégiés du christianisme. Si Bérulle se tourne vers l'Écriture, fort de toutes les explications de la théologie, et s'il fait si peu de cas de l'expérience concrète des croyants pour élaborer sa spiritualité, ce n'est pas là ce qui caractérise son originalité. Son apport particulier tient dans sa volonté ferme de centrer l'attention sur le Christ. Est-ce à dire que son christocentrisme, justement parce que christocentrique, peut être reçu sans plus ? Est-ce à dire que sa compréhension du Christ peut encore satisfaire aux exigences de la vie spirituelle actuelle ?

29. « De même que nous sommes faits membres du Christ par le sacrement du baptême, de même », explique Bérulle aux Oratoriens, « par le sacerdoce du Christ nous revêtons la Personne du Christ et opérons en son nom et place (*in persona Christi*) : ainsi se réalise comme une merveilleuse assumption de notre personne par le Christ, afin que nous opérions les merveilles du Christ » (AO, I bis 12, 5). Les ministres de son seul sacerdoce ne sont pas prêtres seulement mais « prêtres de Jésus », et cette condition leur fait un devoir spécial de se mettre « du tout entre ses mains comme organes de son Esprit, instruments de sa grâce, ainsi qu'il est en son humanité l'instrument joint personnellement à la Divinité » (OP, 191, 1271). Car Jésus ne veut pas se servir de ses ministres comme d'instruments inertes. Il les traite en amis et veut les faire communier à ses propres intentions (à son état intérieur) de Souverain Prêtre. Il n'a pas de plus pressant désir que de les voir se perdre dans son triple regard, vers Dieu son Père pour le glorifier, vers soi-même pour se sacrifier, vers nos âmes pour les sanctifier (Bourgoing citant Coll, 65). « Préparons-nous (donc) à la grâce et nous disposons à être des instruments vivants animés de l'Esprit de Jésus, pour opérer les œuvres de Jésus en la terre (Mém, 813). Nous ne devons agir que par l'Esprit de Jésus » (AO, I bis, 12, 9). » Textes de Bérulle, présentés par P. Cochois, pp. 129-130.

L'universalité du Christ de Bérulle ne pose aucune question, assurée qu'elle est, d'entrée de jeu, par la référence à Dieu. Même s'il évite le piège du monophysisme, Bérulle interprète à ce point l'Incarnation comme une activité divine que l'humanité concrète de Jésus, pas plus que son histoire, n'entre pour ainsi dire pas en ligne de compte. L'Incarnation bérullienne est consommée dans la décision divine et dans l'acceptation du Verbe. Le reste, c'est-à-dire l'histoire humaine singulière de Jésus, est à la fois du domaine des contingences et sans grande signification pour la vie des croyants et croyantes.

L'Incarnation est comprise par Bérulle dans une réflexion sur les natures divine et humaine de Jésus. Avec semblable voie d'approche, il n'est pas surprenant d'arriver aux résultats qu'il propose. D'une part, la nature divine mène une sorte d'invasion de la nature humaine ; invasion réussie à ce point que cette dernière n'a plus de subsistance que par l'action de la première. D'autre part, cette opération implique, de la part du Verbe, un renoncement à ses attributs divins pour devenir capable de prendre les apparences humaines ; ce qui est le minimum requis pour parler d'Incarnation.

Il ne faut donc pas se surprendre, dans cette perspective, que, pour la vie spirituelle, la référence décisive au Christ soit justement la reprise du parcours suivi par le Christ dans son Incarnation. Le Christ est modèle en ce qu'il indique aux humains la voie par où devenir divin dans le renoncement à leur humanité. Bien plus que les gestes et les paroles de Jésus, c'est la compréhension de l'Incarnation à laquelle est arrivée une certaine métaphysique sacrée qui est offerte en modèle aux humains.

Inspiré par la christologie de son temps, le christocentrisme de Bérulle illustre à l'évidence le lien de dépendance entre christologie et christocentrisme. Du coup, il suggère qu'une christologie autre sera porteuse d'exigences différentes à tout essai de vivre l'expérience spirituelle en référence explicite au Christ. Une attention plus grande à l'histoire de Jésus, et à celle des croyants qui se réfèrent à lui, une recherche d'un modèle plus humain que divin, une reconnaissance explicite que Jésus est la voie d'accès privilégiée à Dieu, et non le contraire, sont autant de préoccupations et d'exigences de la christologie actuelle³⁰. Sera-t-il pour autant encore possible de parler de christocentrisme spirituel ?

30. Voir Bernard LAURET, « Christologie dogmatique », dans *Initiation à la pratique de la théologie*, Paris, Cerf, 1982, tome 2, pp. 263-432.

2. Légaut 1900-

Pour que des hommes appartenant à des familles spirituelles différentes puissent découvrir en eux la voie de cette unité, qui respecte leur originalité et leur solitude essentielles, *il faudrait que tous se reconnaissent, chacun à sa manière, dans le même homme, grâce à la plénitude que cet homme leur manifesterait et qu'ils sauraient entrevoir dans la ligne de leur tempérament spirituel personnel.* Par l'universalité de son humanité, cet homme appartiendrait à toutes les familles spirituelles et aussi les déborderait toutes. *Malgré les contingences et les limitations inhérentes à sa vie, à son époque, à son lieu, et à travers celles-ci, il révélerait les hommes à eux-mêmes au sein même de leurs familles spirituelles respectives en se révélant à eux. Il leur permettrait, élevés au-dessus d'eux-mêmes par la fraternité d'âmes qu'ils connaissent chacun dans sa famille propre, d'entrevoir encore mieux, et dans l'émerveillement, sa plénitude d'être et la plénitude de leur unité avec lui et entre eux (HRH 224)*³¹.

Situation historique

Le contexte historique contemporain nous est suffisamment connu pour qu'il ne soit pas nécessaire d'y revenir ici. De même, l'itinéraire personnel de Légaut a fait l'objet de quelques études³² qui rendent superflue toute synthèse nécessairement rapide dans le présent contexte.

Il suffira de signaler quelques liens entre ce contexte historique et l'histoire personnelle de Légaut. Autour des années 1920 à Paris, Légaut a commencé à méditer l'Évangile à l'invitation de M. Portal.

31. HRH, pour : *L'homme à la recherche de son humanité*, Paris, Aubier, 1971.

32. Voir SCOTT, Thérèse de, *Marcel Légaut : l'œuvre spirituelle*, Paris, Aubier, 1984 et *Devenir disciple de Jésus*, Gembloux, Duculot, 1988 ; et BRETON, Jean-Claude, *Foi en soi et confiance fondamentale. Dialogue entre Marcel Légaut et Erik Erikson*, Montréal/Paris, Bellarmin/Cerf, 1987. Je ne reprends pas ici toutes les analyses déjà menées dans mon livre, entre autres au sujet de la distinction entre général et universel.

Le contexte est celui de la restauration religieuse en même temps que de la réaction anti-moderniste.

Légaut lui-même mentionne souvent à quel point la restauration religieuse s'est alors vécue selon le modèle monastique et comment, pour tout chrétien, la vie religieuse prenait signification de modèle. La direction, adoptée par les chrétiens fervents, pointait dans le sens d'un retour aux grandes heures de la tradition catholique française. Le lazariste Portal tenait une partie de l'héritage spirituel, qu'il communiquait aux personnes de son entourage, de la tradition française où l'école bérullienne prend place à côté de l'*Introduction à la vie dévote* et des œuvres de François de Sales. Légaut a reçu de cet héritage.

Portal était toutefois aussi préoccupé par les questions soulevées par les modernistes et profondément impliqué dans l'œcuménisme naissant. Si ces engagements lui valurent une certaine mise à l'écart, ils marquèrent aussi l'influence exercée sur ses disciples. Le respect de l'intelligence dans la vie de foi et l'ouverture aux expériences religieuses autres demeurèrent au cœur de l'expérience spirituelle qu'il voulait favoriser chez ceux qu'il encourageait à se tourner vers la méditation de l'Évangile.

Légaut a été profondément marqué de l'empreinte de Portal et il est possible de reconnaître l'influence de ce dernier, même lorsque le disciple dépasse les frontières connues du maître. Au prix d'un raccourci rapide, on peut même voir le fruit de cette influence dans l'affirmation par Légaut que « la vie spirituelle n'est pas nécessairement chrétienne ». L'expérience humaine particulière, soumise au travail minutieux d'une intelligence exigeante, et le respect des différentes traditions religieuses qui en sont issues, amènent Légaut à affirmer fortement l'enracinement de la vie spirituelle dans le terreau humain.

Chrétien catholique fidèle à l'Église, « sa mère et sa croix », Légaut reconnaît que son itinéraire spirituel personnel est irréversiblement chrétien. S'il a été initié à la vie spirituelle dans un contexte catholique traditionnel et s'il affirme ne pas pouvoir seulement concevoir son cheminement spirituel en dehors de cette tradition, Légaut en propose toutefois une appropriation qui fait une large place à l'expérience humaine. Ne reniant ni ce qu'il croit être le point de départ de l'expérience spirituelle, à savoir la vie singulière

de chaque humain, ni ce qu'il a reçu du christianisme, il propose une approche de Jésus à partir de l'expérience concrète de chaque personne. Pour devenir disciple de Jésus, le chemin privilégié par Légaut est signifié dans le titre de deux de ses ouvrages majeurs : *L'homme à la recherche de son humanité* et *Devenir soi et rechercher le sens de sa propre vie*³³.

Disciple de Jésus

Malgré son éducation religieuse traditionnelle, où l'enseignement se faisait volontiers à partir de Dieu prétendu connu³⁴, Légaut insiste pour affirmer que la vie spirituelle s'enracine dans la vie de l'individu. Les affirmations sur Dieu et la confession de la foi en Lui viendront plus tard chez ceux et celles à qui il sera donné de reconnaître l'action de Dieu en eux³⁵. Car nous ne disposons plus aujourd'hui des facilités d'autrefois pour parler de Dieu³⁶. Celui que les religions nous ont appris à nommer Dieu apparaît plus discrètement dans le cheminement spirituel de chacun et cha-

-
33. LÉGAUT, Marcel, *Devenir soi et rechercher le sens de sa propre vie*, Paris, Aubier, 1980 ; dorénavant : DS. Pour compléter le présent exposé, le lecteur se référera utilement au travail de Thérèse de Scott, *Devenir disciple de Jésus. Une lecture de l'œuvre de Marcel Légaut*, Gembloux, Duculot, 1988, 191p.
34. « Pour le chrétien, le Christ n'est pas tout à fait un inconnu, mais probablement, en croyant trop bien le connaître, il est, plus que d'autres, enclin à le méconnaître, en négligeant précisément ces paroles que Jésus lui a léguées entre une multitude d'autres semblables : « Cherchez et vous trouverez, frappez et l'on vous ouvrira ; demandez et l'on vous donnera. » dans LÉGAUT, Marcel, *Travail de la foi*, Paris, 1962, nouvelle édition revue et corrigée, Desclée de Brouwer, 1988, p. 61.
35. « N'est-ce pas grâce à l'intelligence que chacun a atteinte personnellement de ce qu'il vit au plus intime — ce dont il est capable de prendre conscience à certaines heures de lumière — qu'il peut pressentir, au-delà de toute imagination, laquelle par pente naturelle le matérialise, comment agit en lui cette action qui n'est pas que de lui, mais qui ne saurait être menée sans lui ; comment ce qu'il est en soi-même a une influence, en quelque sorte incantatoire, sur cette action qui s'active en ses profondeurs, là où il est plus soi-même que dans ses comportements ; comment enfin cette action s'exerce en lui d'une manière exactement appropriée à ce qu'il est sur l'heure et progresse à l'allure du cheminement qu'il fait vers son humanité ? » DS p. 135.
36. « Mais jadis, quand les Anciens voyaient, avec l'aisance des premières évidences, l'intervention de Dieu partout autour d'eux, savaient-ils vraiment ce qu'il était pour eux ? Les facilités qu'ils ont eues ainsi pour croire en Lui ont sans doute caché à nombre d'entre eux sa transcendance essentielle même s'ils l'affirmaient, et les ont dispensés de Le chercher vraiment, puisqu'elles Le leur donnaient d'emblée. » HRH p. 185.

cune, à travers des médiations qui le font apparaître sous un visage particulier, adapté à chaque croyant³⁷.

Si le point de départ de la vie spirituelle ne peut plus être une présumée connaissance de Dieu transmise par la tradition chrétienne, Jésus, personnage concret de notre histoire humaine, se présente comme la voie obligée d'accès à Dieu. Dans la mesure toutefois où le chrétien parvient à s'approcher du mystère de Jésus, à « entrer dans l'intelligence de cet homme dont la courte vie, il y a vingt siècles, a eu une répercussion spirituelle dont on n'a pas encore fini d'enregistrer les effets »³⁸.

De la même manière que, dans l'expérience des relations humaines, une personne entrevoit le mystère de l'autre dans la mesure où elle s'est approchée de son propre mystère, les chrétiens « font l'approche du mystère de Jésus » dans la mesure où ils sont entrés dans l'intelligence de leur propre mystère³⁹.

On comprend que l'insistance mise par Légaut à prendre en considération la personne de Jésus ne tient pas à des préoccupations d'historien. Même sans être théologien de métier, Légaut est assez informé pour savoir ce qu'il y a d'illusoire dans tout projet de

37. « Cette existence de Dieu dans l'homme n'est pas seulement une représentation mi-intellectuelle, mi-affective de ce que Dieu est à son égard. Elle ne peut pas être séparée de l'homme, il ne peut pas en faire l'usage qu'il veut comme un fruit de son activité ordinaire. Arrachée à sa branche, traitée comme l'objet d'une connaissance quelconque, cette existence de Dieu dans l'homme n'est plus qu'une imagination qui s'évanouit comme un rêve, qu'un concept qui n'a plus la force d'une évidence et que toute critique vide de sens. *Entée sur la présence de l'homme à lui-même, nourrie de la même sève, cette existence de Dieu en lui, tant elle est tirée de ce qui est essentiel en ce croyant, est Présence Transcendante pour lui.* » HRH p. 167.

38. « De par sa nature, la vie spirituelle n'est pas nécessairement chrétienne... *La vie spirituelle est spécifiquement chrétienne quand elle est inspirée pour l'essentiel par ce que Jésus a vécu jadis. Elle est chrétienne d'une façon d'autant plus plénière qu'on entre davantage dans l'intelligence de l'histoire intime — histoire tout inspirée de foi et de fidélité — que Jésus a eu à connaître au long des quelques années de son existence.* » LÉGAUT, Marcel, *Méditation d'un chrétien du XX^e siècle*, Paris, Aubier Montaigne, 1983, p. 5. Désormais : ME.

39. « *La présence de Jésus en son disciple grandit avec la présence à soi-même que celui-ci peut atteindre. Elle est d'une tout autre réalité que la présence physique connue jadis par les auditeurs de Jésus.* ME. p. 15. Cette intelligence et cette correspondance dépendent de l'état où le chrétien se trouve. Elles sont préparées de loin par les intuitions spirituelles qui ont émergé de sa conscience tout au long de son propre passé et par les conséquences qu'il en a alors tirées pour conduire sa vie. Proportionnées à ce qu'il a déjà vécu de façon proprement personnelle et humaine, elles ne sont pas sans secrètes relations avec ce qu'il est appelé à devenir de par ses potentialités. Elles permettent à Jésus d'exercer à son égard une véritable paternité spirituelle. » ME p. 6.

construire une histoire de Jésus. Il reconnaît que ce personnage historique ne nous est connu qu'à travers le témoignage de foi des premières communautés. Aussi affirme-t-il que le croyant d'aujourd'hui ne fera l'approche de Jésus qu'à partir de sa propre démarche de foi⁴⁰, ultimement appuyée sur l'acte de foi en soi⁴¹. S'il est possible de savoir des choses sur Jésus sans la foi, l'approche de Jésus qui est spirituellement féconde ne peut se vivre que dans une démarche de foi.

Devenir disciple de Jésus consiste donc à être à l'écoute des appels que la vie vécue dans la foi donne à entendre. Dans la mesure où le croyant est fidèle à répondre à ces appels, dans la mesure où il fait la découverte de la mission singulière à laquelle il est appelé⁴², dans cette mesure il intuitionne ce qu'il y a de singulier et de transcendant dans l'aventure humaine de Jésus⁴³.

40. « Non, nul ne peut entrer dans l'intelligence de ce que Jésus a vécu sans prendre connaissance des données les mieux établies de son histoire. Mais ces connaissances, même issues des travaux exégétiques les plus rigoureux, même étayées par les doctrines les plus ouvertes sur les résultats des sciences et *en en tenant réellement compte*, ne peuvent dispenser personne d'une activité spirituelle qui lui soit propre et qu'il a à découvrir par lui-même pour se rendre présent et réel ce que Jésus a eu à vivre. Dans cette activité spirituelle entrent en jeu toute sa vie personnelle passée, au-delà même de la conscience qu'il en a, et aussi toutes ses potentialités, déjà connues ou encore inconnues de lui. » ME p. 11.
41. Au sujet de la foi en soi, voir mon ouvrage, déjà cité.
42. « Très vite j'ai compris que ce désir d'être fidèle à ce que je pensais devoir être, que ce besoin de vivre dans l'authenticité de mon être profond s'imposaient à moi comme le faisaient l'honnêteté de l'esprit et l'amour du vrai. Très vite aussi, encore que je fusse moi aussi puissamment conditionné par mes origines et mon environnement, j'ai pressenti et osé croire, sans trop aller jusqu'à me le dire au départ, que si ce désir et ce besoin issus de mon tréfonds grandissaient à mesure que je leur correspondais, c'était qu'ils étaient ma raison d'être, une raison singulière, marquée du signe de la nécessité qui m'était propre — ce que je fus conduit à appeler plus tard ma mission. » ME 23. Voir aussi HRH pp. 191-210.
43. « C'est seulement après que le chrétien aura découvert en Jésus de Nazareth une universalité proportionnée à sa propre intelligence de l'universel qu'il pourra accéder à la foi en la divinité de Jésus comme les premiers disciples, *sans qu'il y ait distorsion entre ce qu'il dit de Jésus et ce qu'il croit vraiment de tout son être et dont il vit.* » LÉGAUT, Marcel, *Intelligence du passé et de l'avenir du christianisme*, Paris, Aubier Montaigne, 1970, p. 118. Désormais IPAC. « *Désormais, les hommes ont à chercher qui est Jésus à travers la prise de conscience toujours plus poussée de leur condition humaine, grâce à l'expérience de leur vie déjà conduite par sa lumière, grâce aussi à la méditation assidue du passé et du présent chrétien ainsi que de l'histoire du Monde. Leur fidélité à Celui qui est venu exige qu'ils ne cessent de s'appliquer à le découvrir encore en s'aidant de ce que ses contemporains ont pu penser de lui explicitement et leur en rapporter, mais aussi sans s'y borner, Jésus de Nazareth se révèle à eux dans la mesure même où leur humanité peut le porter, comme il se révéla jadis dans les temps anciens aux prophètes qui avaient la mission de préparer Israël à le recevoir.* » IPAC p. 156.

Très préoccupé de ne pas se laisser enfermer dans les cadres d'une christologie toute faite⁴⁴, Légaut ne tombe cependant pas dans le travers d'une « jésulogie ». Il ne se laisse pas entraîner à l'admiration béate des gestes de Jésus, réduits à n'être que des témoignages historiques de la grandeur de son humanité. Il reçoit le témoignage de foi des premiers croyants, élaboré à partir de l'expérience vécue au contact de l'homme Jésus, comme une invitation à découvrir, à nouveaux frais et pour aujourd'hui, la transcendance de Jésus. En ce sens, nous pourrions dire, bien que Légaut manifesterait sans doute des hésitations devant cette expression, qu'il favorise une approche de Jésus donnant naissance à autant de « christologies » qu'il y a de personnes à chercher cette approche⁴⁵.

Le christocentrisme spirituel de Légaut, on le comprend facilement, ne se réclame donc pas d'une christologie dogmatisante, mais s'inspire de la démarche singulière à travers laquelle chaque croyant, chaque croyante, s'efforce de devenir disciple de Jésus. Le regard tourné vers le Jésus historique, accessible uniquement à travers des témoignages de foi, est tendu vers le mystère de Jésus qui lui a valu le titre de Christ. Voie privilégiée, mais non unique, de croissance spirituelle, la tradition chrétienne est particulièrement bien adaptée aux conditions des humains de tous les temps parce qu'elle s'enracine elle-même dans un itinéraire humain concret.

Parce qu'il croit que la vie spirituelle s'enracine dans l'expérience humaine, Légaut propose de s'approprier la tradition chré-

44. « Moyens sans cesse repris par les membres des diverses Églises qui ont « une religion » à laquelle ils tiennent moins par amour de la vérité que pour la possession de certitudes et de sécurités à bon compte qu'elle leur procure ! Manières de dire qui fournissent aux chrétiens d'aujourd'hui comme à ceux d'hier l'occasion de mieux s'affronter en parlant de ce dont ils ne vivent pas vraiment, et dont ils n'ont l'occasion de s'occuper que lorsqu'ils ont à s'opposer entre eux. » ME p. 206.
« ... constructions théologiques censées a priori être dignes de Dieu, alors que Jésus, au contraire, témoigne que Dieu doit nécessairement être entrevu à sa suite à travers l'intelligence de sa vie, de sa mission, et son humanité, pour qu'il puisse être conçu de façon convenable. » IPAC p. 125.

45. Il faudrait sans doute pondérer ce que cette expression a d'excessivement individualiste en faisant aussi écho à ce que Légaut dit de la communauté de foi. Si le chrétien vit ultimement seul et dans la solitude profonde sa foi en Jésus, cette foi ne se vit pas dans l'isolement, mais elle a besoin de la communauté de foi pour s'ouvrir à toute la profondeur à laquelle elle est appelée. Comme l'individu a besoin de ce qui n'est pas lui pour devenir lui-même, le croyant a besoin de la communauté de foi pour devenir le croyant qu'il est appelé à être.

tienne comme une communion à l'expérience humaine de Jésus. Parce qu'il croit que, dans la communion entre les personnes, on s'approche du mystère de l'autre dans la mesure où l'on s'est ouvert à son propre mystère, Légaut estime que la relation de chaque chrétien et chaque chrétienne avec Jésus sera à la mesure de la qualité donnée à sa vie. Parce qu'il sait que la personne a besoin de ce qui n'est pas elle pour devenir elle-même⁴⁶, Légaut affirme aussi que le chrétien a besoin des autres pour s'approcher de Jésus et, à ce propos, il ne cesse de souligner la nécessité de la communauté de foi⁴⁷.

Le christocentrisme spirituel de Légaut, on le comprendra aussi, ne peut pas se réduire à l'imitation d'un modèle construit à travers les siècles. Il s'agira bien plutôt d'une quête constante et inédite du sens que prend, de génération en génération, l'itinéraire singulier de Jésus. Christocentrisme éminemment singulier, parce que d'abord ancré dans l'expérience individuelle, est-il encore possible d'y reconnaître une signification universelle et, si oui, à quel titre ?

Légaut lui-même a répondu à cette question dans la citation qui ouvre cette section de la présente réflexion. Ce passage de *L'Homme à la recherche de son humanité* n'est pas spécifiquement identifié comme parlant de Jésus, parce que, dans ce livre, Légaut a voulu s'en tenir à une réflexion qui fait abstraction du caractère chrétien. En même temps, il a toutefois mis en place ce que sont pour lui les vraies conditions d'universalité. Est universel le singulier suffisamment de qualité et approfondi pour rejoindre l'expé-

46. « L'homme n'est pas par lui-même, sa « carence d'être » lui est intrinsèque... *Pour devenir lui-même il a besoin de ce qui n'est pas lui, de ce qui se présente à lui du dehors et de ce qui provient de ses origines.* » DS p. 27.

47. « Ce qui s'est passé autour de Jésus, ce qui se fit sous les pas des apôtres quand, avec les premiers convertis, se fondèrent les jeunes communautés chrétiennes, est sans cesse à reprendre. De fait, sans cesse cela a été repris depuis vingt siècles. Le christianisme doit nécessairement conserver des cadres extérieurs qui lui donnent une consistance sociologique ; sans doute dans l'avenir seront-ils plus souples. Cependant, *l'Église ne peut demeurer proprement elle-même que grâce à l'avènement continuel de petites communautés qui rassemblent de façon suffisamment fréquente et autant que possible durant toute la vie, des croyants de tempérament spirituel voisin, s'aidant mutuellement par leur présence fraternelle plus encore que par une cohésion disciplinée, à se souvenir de Jésus dans la foi et à devenir des disciples.* » IPAC pp. 313-314.

rience autre et pour être rejoint par l'expérience des autres⁴⁸. Il ne s'agit pas du général, obtenu bien souvent par les sciences par le biais d'un plus petit dénominateur, mais de la réalité humaine dans sa profondeur ouverte sur le mystère⁴⁹. L'universalité de Jésus ne se prend donc pas dans l'applicabilité exemplaire du modèle d'humanité qu'il offre, mais dans la richesse infinie, dans la transcendance, atteinte à travers son itinéraire singulier. Malgré et à travers les particularités de son périple historique, Jésus offre de génération en génération de nouvelles possibilités d'éclairage des expériences humaines concrètes et prend, en retour, un visage toujours renouvelé aux yeux de ceux et celles qui s'approchent de lui à partir de leur humanité.

Personnage historique qui a donné son non à une tradition religieuse, Jésus n'appartient plus ainsi seulement aux chrétiens, mais il peut en quelque sorte devenir Christ pour quiconque s'approche assez de sa propre humanité pour entrevoir la transcendance de celui qui a vécu en Palestine, il y a vingt siècles. Aussi des croyants d'autres religions peuvent même signaler aux chrétiens des traits de Jésus ignorés de ceux-ci, comme l'a fait Gandhi, par exemple.

L'approche de Jésus favorisée par Légaut laisse entrevoir quelques conséquences décisives pour les pratiques chrétiennes à venir. Essayons d'en esquisser quelques-unes en guise de conclusion.

3. *Retombées du christocentrisme renouvelé*

Dans la ligne de la spiritualité bérullienne, telle qu'illustrée par les projets missionnaires de M. Olier, le christianisme a compris

48. « Contrairement à ce qu'on pensait jadis, on ne peut plus confondre l'universel avec une condition humaine donnée de façon définitive dès l'origine. En vérité, l'universel est plus devant, dans l'avenir qui sollicite chacun au plus profond de lui-même, que dans le présent. Il est non pas l'alpha de l'humain, mais l'oméga de la longue histoire des hommes. » IPAC p. 114.

« C'est parce que Jésus est essentiellement ferment de l'humain qu'il est universel... Le ferment, séparé, à l'état pur, est invisible, insaisissable. Ainsi en est-il de ce qui vient proprement de Jésus. » IPAC p. 140.

49. « L'universel n'est perçu qu'à travers le particulier. Il est d'autant mieux manifesté que celui-ci, quel qu'en soit le caractère singulier, est plus vigoureusement et plus exactement explicité. » HRH p. 8. « Il est probable d'ailleurs que l'homme, de par sa nature, est dans l'Univers la seule réalité inconnaissable dans sa totalité non seulement en fait mais en droit, la seule manifestation d'un « mystère » proprement dit. » DS p. 21.

son rôle missionnaire comme une entreprise visant à faire connaître le Dieu de Jésus. Bien souvent, cette entreprise a été menée à partir et en fonction des doctrines élaborées à propos de Dieu et de Jésus, sans aucune attention à l'expérience humaine des populations missionnées. Dans la perspective de Légaut, le travail du missionnaire pourrait assez bien être exprimé par ces mots de Michel de Certeau. « Celui-ci n'a pas essentiellement pour but de « conquérir » mais de reconnaître Dieu là où jusqu'ici, il n'était pas perçu. Le départ au « désert » ou à l'étranger fuit les cités chrétiennes d'antan où la foi risquait de se renfermer, confortablement assise sur des pouvoirs et dans des systèmes ; il amorce un voyage dans les pays, les langues et les cultures où Dieu parle une langue pas encore décodée et non enregistrée. Il destine le pèlerin à la surprise. Il traduit, géographiquement et socialement, que Dieu est l'incompréhensible sans qui pourtant il est impossible d'être chrétien et homme. »⁵⁰ En prolongeant ces propos dans une paraphrase, nous pourrions dire que le missionnaire contribue à nommer les traits du Christ qui ne pouvaient pas apparaître dans l'humanité de Jésus, mais qui se dévoilent à mesure que l'expérience des humains laisse pointer de nouveaux traits de l'humanité.

L'ecclésiologie inspirée par le christocentrisme bérullien s'accommodeait assez facilement des visions pyramidales et hiérarchiques de la société de l'époque. Elle s'appuyait sur une compréhension de Jésus fortement théocentrique et confinée aux délimitations théologiques d'une scolastique bien particulière. Le christocentrisme du type de celui de Légaut impliquera plutôt une vision communautaire des croyants et se préoccupera moins de défendre des frontières établies dans le passé.

Le christocentrisme bérullien, encore fortement marqué de l'esprit de la contre-réforme, ne pouvait pas être porteur de préoccupations œcuméniques. Celui qu'évoque la réflexion de Légaut est éminemment ouvert à l'œcuménisme entre chrétiens et même disponible à un œcuménisme plus généralisé, tel qu'illustré dans les débuts de dialogue avec les traditions religieuses non-chrétiennes⁵¹. L'unité envisagée ne se définit plus dans l'uniformité d'un discours

50. CERTEAU, Michel de, *L'étranger ou l'union dans la différence* (Foi vivante), Paris, DDB 1969, p. 12.

51. Voir par exemple, COBB, John B., *Bouddhisme et christianisme. Au-delà du dialogue ?* trad. Marc DESHAYS, préface Pierre GISEL, Genève, Labor et Fides, 1988, 178p.

doctrinal, mais dans l'accueil des particularités expérimentées dans l'approche du mystère de Jésus.

Finalement, on peut dire que l'approche du mystère de Jésus dans une plus grande attention à son humanité et à l'humanité de ceux et celles qui cherchent à devenir ses disciples redonne un accès illimité à celui qui s'est fait l'un des nôtres pour ouvrir le chemin vers son Père.⁵²

52. Voici un extrait d'une prière de Légaut, qui dit bien ce que nous avons essayé de suggérer :

Jésus — l'homme juste — le Saint de Dieu,
 fils de l'homme, ferment de l'homme,
 appel de Dieu, fils de Dieu.
 Seul Maître, seul Seigneur,
 Notre Père sur cette terre.
 Par ce que vous avez été
 signe du Dieu impensable
 et de l'homme accompli
 pour l'être qui vous accueille.

— À travers les vingt siècles
 et toutes les distances
 qui nous séparent de vous,
 par la puissance
 de votre souvenir en nous,
 soyez révélation
 de nous-mêmes à nous-mêmes,
 soyez présence active
 qui rende nos vies humaines,
 soyez notre chemin
 vers nous-mêmes et vers Dieu.

Prières d'homme, Paris, Aubier Montaigne, Nouvelle Édition 1984, pp. 81-82.

Figures du Christ Avenir

Réflexions sur une expérience liturgique

Guy Lapointe

Comment une communauté chrétienne parvient-elle, dans ses célébrations liturgiques dominicales, à s'approprier la figure de Jésus Christ ? C'est à cette question que voudrait tenter de répondre la présente communication. Pour ce faire, j'ai choisi d'étudier les formulaires des liturgies eucharistiques utilisés dans la communauté chrétienne St-Albert-le-Grand de Montréal pour la célébration des trois premiers dimanches de l'Avent 1988. Le quatrième dimanche pourrait recevoir un traitement en lui-même, puisque les liturgies de la parole et de l'eucharistie étaient comme enroulées dans un conte d'Avent-Noël pris entièrement en charge par les enfants de la communauté. Par formulaire liturgique, j'entends les textes bibliques retenus, les interventions de style homilétique — il y en a parfois deux dans une même célébration — les prières de demande, les chants et, bien sûr, la prière eucharistique qui aboutit dans le partage¹. En somme, l'ensemble du tissu textuel, sorte de vêture d'une attente, qui donne visage et compose la ritualité.

L'horizon de cette analyse consiste à interroger les images de Jésus portées par les textes liturgiques de l'Avent : s'agit-il de la figure de Jésus ou de celle du Christ ; ou encore ces deux images sont-elles, dans les textes, confondues ? Comment le texte biblique est-il *traduit* par le texte liturgique qui amène à parler d'une intertextualité, de cette frange entre deux textes où une communauté

1. Je donne en annexe, à titre d'exemple, le formulaire liturgique du premier dimanche de l'Avent.

s'interroge, attend, scande les événements de sa vie ? Dans l'itinéraire que ces textes empruntent, la référence au Christ convie-t-elle à un christopraxie ? Ce parcours existe-t-il effectivement dans le mouvement des célébrations liturgiques de l'Avent ?

1. Situation des textes liturgiques

Les textes évangéliques utilisés lors de ces trois dimanches sont tous tirés de Luc. L'enchaînement des textes d'un dimanche à l'autre et le mouvement qu'il entraîne sont en eux-mêmes significatifs. On va du texte apocalyptique de l'annonce de la venue du Fils de l'homme (1^{er} dimanche ; *Luc* 21 : 25-28 ; 34-37) en passant par le cri d'appel à la conversion de Jean le Baptiste (2^e dimanche ; *Luc* 3 : 1-6), pour aboutir à des interrogations (« Que devons-nous faire ? »), des réactions et des attitudes pratiques en réponse à cet appel à la conversion (3^e dimanche ; *Luc* : 3, 10-18). Il y a donc inscrit dans les textes évangéliques un mouvement de départ très ample, celui de l'espace du retour du Christ inscrit au cœur de pratiques existentielles. Un espace et un itinéraire semblent se dessiner.

Dans ce mouvement, les prières d'ouverture et de clôture inaugurent une rupture initiale que semble marquer, dans le temps et dans l'espace, le retour du Christ, du Christ Avenir qui dessine le visage espéré de la personne humaine, comme l'écrit Pierre-Jean Labarrière². Cet horizon d'attente trace de multiples sentiers qu'on retrouve dans les textes des prières. J'en cite quelques extraits :

... Nous attendons toujours l'accomplissement de ta venue
et dans l'errance de nos désirs...

Fais-nous reconnaître en Jésus
celui qui devait venir
et nous marcherons à sa suite.

(2^e dimanche)

Seigneur notre Dieu,
tu nous accompagnes sur tous les chemins de la vie.
Pussions-nous... ne jamais nous arrêter à mi-chemin.

(1^{er} dimanche)

2. *Le Christ Avenir*, (Coll. Jésus et Jésus-Christ, n.19), Paris, Desclée, p. 160.

Seigneur,
 tu t'es comparé au voyageur
 qui, avant de partir,
 a confié à chacun et à chacune
 la tâche de veiller, de faire de la vie
 une ouverture, une attente...
 (prière finale, 1^{er} dimanche)

... Permits, nous t'en prions,
 que ce temps de préparation
 renouvelle nos espoirs
 et notre goût d'aménager demain...
 (prière finale, 3^e dimanche)

Qu'il nous délivre de toutes les possessions tranquilles
 pour nous guider, dans la pauvreté,
 vers les richesses de ce qui est encore à venir
 (prière universelle, 2^e dimanche)

Pour relancer nos espoirs
 et nous montrer que notre devenir
 ouvre sur ton éternité,
 tu as envoyé ton Fils parmi nous,
 Jésus de Nazareth...
 (prière eucharistique)

C'est à Dieu que ces prières s'adressent. Et comme lui, la figure de Jésus s'entremêle dans le quotidien, dans le créé. Jésus est celui par qui et en qui les êtres humains que nous sommes peuvent trouver sens et vérité, ouverture. Son être passe tout entier dans sa fonction de médiation. Cela touche à l'essentiel de la foi. Il demeure en celui qui passe ; il ne sert pas un intermédiaire, mais demeure la médiation.

2. Les figures de Jésus et du Christ

Les figures de Jésus et du Christ apparaissent-elles dans ces textes liturgiques ? On conviendra aisément que la ritualité liturgique n'est pas le lieu d'articulation d'une christologie en tant que discours structuré, peut-être n'a-t-elle même pas non plus pour fonction l'élaboration de figures christologiques précises. L'espace liturgique et les textes qui s'y trouvent servent beaucoup plus à faire émerger une sorte d'espace incantatoire qui va de la demande à l'action de grâce en passant par des interstices de silence, espaces qui ne font qu'appeler à la présence, paroles qui cherchent des entendeurs.

À lire les formulaires liturgiques du premier dimanche de l'Avent, on note que le mémorial nous tient dans un présent ouvert : entre la venue du Jésus historique et l'imminence du retour du Christ dans la parousie (Évangile de Luc), espace intercalaire, entre-temps du désir d'une présence. Alors que les textes des 2^e et 3^e dimanches sont pour le moins discrets quant au retour du Christ et à ses figurations ou encore en l'absence de figuration. La prière d'ouverture du troisième dimanche le formule ainsi :

Quand tu veux, Seigneur,
que nous soyons près de Toi,
c'est Toi qui viens vers nous.
Tu sais combien, laissés à nous-mêmes,
nous avons peine pourtant à reconnaître ta présence.
Nous attendons toujours l'accomplissement de ta venue...
Aussi nous t'en prions :
ne tarde pas et viens !...
Fais-nous reconnaître en Jésus
celui qui devait venir
et nous marcherons à sa suite...

Ce que l'on remarque, c'est que le premier dimanche est réservé à la venue apocalyptique du Christ alors que les 2^e et 3^e dimanches s'emploient plus à redire la venue du Jésus historique et à sa présence dans nos attentes. Nous nous trouvons donc dans l'ambiguïté d'une double attente. En effet, « Celui qui doit venir » est déjà venu, Jésus et Christ à la fois. On sait que Jésus est venu et qu'il est comme une présence sans défaut. Il est venu et il reviendra. Quand elle est encore présente dans les attentes des croyants, ce n'est pas sa venue liturgique proprement dite à travers la fête de Noël, mais c'est l'événement bouleversant de son retour à la fin des temps. L'homélie du premier dimanche y fait référence : « Est-ce encore vrai qu'il doit revenir?... La question de fond reste la même, mystérieuse, intrigante : est-ce que j'attends encore quelque chose du passage de Jésus dans le monde ? Est-ce que l'événement du retour fait encore partie de ma foi ? » Et, pourrais-je ajouter, n'est-ce pas précisément là que réside la foi ?

Il y a sans doute une circularité liturgique, au sens où ce qui vient est déjà venu et ce qui est, a déjà été. Jésus est et il vient dans la liturgie. La liturgie scande par là une chronologie du mystère de Dieu. Ce qui viendrait interrompre cette circularité où, année après année, Jésus est convoqué à renaître à l'attente de chacun

comme Enfant-Dieu, c'est l'extra-ordinaire retour du Christ qui reste la toile de fond en *Luc 21*.

Pourtant, à l'occasion de l'interprétation du texte apocalyptique de *Luc 21*, l'homéliste replie ou ramène la mise en scène apocalyptique sur des considérations plutôt personnelles et psychologisantes. Rien n'est plus dit sur l'événement à dimension sidérale de ce retour du Fils de l'homme ; on semble plutôt le minimiser. Comment se fait-il qu'on soit empressé dans la féerie de Noël d'en référer aux mages qui voient l'étoile de Bethléem, alors qu'on est enclin à voir, dans le signe de la lune et des étoiles, un imaginaire dépassé et qu'on s'en détourne. Ici on recourt massivement au jeu des distances culturelles. Au nom de quoi, dans le texte, dédramatise-t-on le retour du fils de l'homme ? Pour illustrer ce fait, je cite un passage de l'homélie du premier dimanche :

« C'est lorsqu'on se laisse surprendre dans le quotidien de nos vies, que ces retours nous lancent en avant de nous, devant nous. C'est prendre conscience que l'Avent, tous les Avents du monde, tous les avènements sont des appels à naître, que nous sommes toujours à naître »

Or, dans le texte de Luc, aucune naissance n'est pourtant envisagée. C'est bien plutôt de la frayeur des nations et de l'angoisse des hommes dont il est question. On est pris entre l'ordinaire et l'extraordinaire, entre le merveilleux et le quotidien ; entre l'ordinaire d'un temps profane dans lequel s'intercale aisément la venue annuelle de Jésus et l'obligation de penser d'un même souffle l'imminence d'un retour bouleversant. Entre l'ordinaire et l'extraordinaire se joue le difficile laisser-advénir d'une altérité inassimilable. On se butte ainsi toujours à la difficulté de voir apparaître ce moment de dislocation à l'intérieur duquel la figure du Christ est censée apparaître pour Luc. Plus encore, l'homéliste, lors du 2^e dimanche de l'Avent fait état d'aménagement et de gérance du temps alors que c'est précisément l'éclatement de ces dimensions que le texte de Luc suggère. C'est le réveil brutal de toutes les sécurités, fussent-elles même celles des nations. « Nous ne parviendrons peut-être jamais à gérer de façon adéquate notre rapport au passé en vue d'aménager l'avenir. C'est sans doute pourquoi notre conversion n'est jamais achevée. » L'avenir échappe toutefois à toute velléité de gestion. Et c'était peut-être la véritable naissance ou la rupture des eaux vers laquelle voulait nous entraîner le texte

biblique. Ce que le texte homilétique tente d'approcher, c'est la dynamique commune entre la venue de Dieu au présent et la venue de l'homme au quotidien.

« Nous sommes de son retour, nous en sommes les artisans pour voir et entendre l'autre venir comme tout fils et toute fille d'homme sur nos routes. Quelle surprise et quel impréviste !

Dans l'imaginaire croyant d'une certaine tradition juive, il y aura des signes annonciateurs de cette venue... avec ce que cela comporte d'angoisse, de frayeur, mais aussi d'attente... Pourquoi ne prendrions-nous pas, nous aussi, la même liberté de penser ce retour et de vivre nos attentes en les situant dans notre propre imaginaire croyant... (homélie, 1^{er} dim.) »

De ce qui vient d'être évoqué, nous pouvons observer que le pathos de la venue au monde d'un homme-Dieu, de même que son retour glorieux sont, dans la liturgie, dédramatisés. Jésus est tellement proche du quotidien, tellement familier de nos attentes et de nos routes, qu'aucun contraste n'est plus possible. Pourtant, demeure un égal problème et une même question laissés sans réponse par la pratique liturgique : il est tout aussi difficile de penser le devenir homme de Dieu que d'imaginer son retour glorieux.

Est-ce vraiment de Jésus Christ dont on parle quand, dans la liturgie on le nomme ? S'agit-il du Jésus historique ou du Christ de la foi, ou plutôt, de l'expérience de sa propre intimité mise en rapport avec le texte d'Évangile ? Le texte évangélique ne serait-il pas devenu une forme vide à partir de laquelle le chrétien met en scène des interrogations d'ordre psychologique ? Qui dois-je attendre ? Qui doit venir ? À moins que la vérité du texte ne soit humaine, seule et prétexte, comme si l'attente du royaume était un vaste apprentissage de l'attente elle-même ?

De ces observations, on peut quand même dégager une première image de Jésus. C'est celle du passant, le passant de nos routes, celui qui nous aide à devenir nous-mêmes passeurs. C'est le passant, le transit qui entraîne à sa suite ceux et celles qui veulent aller au bout du chemin, sans s'arrêter en route, et qui s'interrogent sur la qualité et leur capacité d'attendre encore. L'homélie du premier dimanche le montre assez bien ; *« La question de fond reste la même, mystérieuse, intrigante : est-ce que j'attends encore quelque chose du passage de Jésus dans le monde ? Est-ce que l'évène-*

ment du retour fait encore partie de ma foi ? N'attendons-nous pas, même dans la foi, un simple retour des choses, qui ressemblerait à une sorte de désencombrement qui mettrait les personnes et les choses en leur lieu propre ? » Dans l'homélie du deuxième dimanche, on qualifiera cette attente du temps de la conversion.

Ce Jésus, le passant, est celui qui permet de vivre l'attente et qui accompagne sur les routes. Il est cet *itinérant*, ce passeur. En fait, on reste plus sensible, dans les textes liturgiques, à la présence de Jésus retrouvée en pleine mémoire de son action, lorsqu'on la relit dans les récits évangéliques, plus qu'à sa dimension de gloire, de Christ Pantocrator.

3. Liturgie et pratique

Au moment où l'imaginaire social ne manque pas de ressources pour mettre en scène la ruineuse finalité de toutes ces productions désirantes, la liturgie semble chercher ses mots pour actualiser son univers religieux. Curieux renversement ! Comme si les chrétiens s'étaient désappropriés de cet inquiétant patrimoine et étonnamment, ce n'est qu'à l'Église que l'Apocalypse ne veut pratiquement plus rien dire !

C'est la dissipation de l'image de Jésus dans toute la rugosité du quotidien qui fait problème. Rendu familier à ce point, c'est l'attente qui en est exténuée. Par crainte de faire peur et pour éviter une moralisation des homélies et des textes de prières, l'imaginaire de l'attente s'en trouve comme dénoyauté.

La liturgie est le révélateur et le décapant des autres pratiques et elle est ce moment où on se déleste de la volonté pour faire place à l'ouverture, où l'on saisit comme dans un éclair la vie elle-même. Nous ne saisissons la vie qu'au moment où tout ce qui est organisation du temps, du projet profane s'effondre, au sens où Georges Bataille parle du cri émerveillé de la vie³. Et si la liturgie était ce processus vers lequel on s'achemine ou qui nous ouvre à ce point mort de toute activité sur laquelle pourtant repose la vie... La liturgie n'a pas pour fonction d'énoncer des pratiques ; elle est incantation.

3. *Théorie de la Religion*. Texte établi et présenté par Thadée Klossowski, Paris, Gallimard, 1973. Il faut lire les chapitres 2 et 3 et tout spécialement les pp. 71 à 78 qui portent sur la fête.

La liturgie n'est qu'un geste qui désigne, un moment où toutes les sécurités font défaut, moment livré à la pauvreté essentielle du temps. Sans projet, sans volonté : ouvert.

Comment reprendre la relation avec le Christ pour un style de pratique chrétienne ? Ce dont tout le monde doit convenir, c'est qu'on ne peut plus passer par les catégories formelles de la théologie classique. Est-ce pertinent au regard du texte biblique, au regard de la tradition ? Est-ce que cela ajoute quelque chose ?

Ce qu'on essaie dans cette communauté, c'est de redonner une crédibilité à la personne de Jésus et en même temps un fondement pour retrouver une crédibilité à une certaine pratique chrétienne et à une vision du monde et de Dieu.

À chaque fois que l'on interprète le texte en se l'assimilant, en l'intégrant à ce point à notre vie quotidienne, il finit par se perdre en elle et par ne plus nous dire quoi que ce soit de cette quotidienneté qu'on a perdue dans le texte et qu'on essaie de retrouver. Cela veut dire que le maniement du texte évangélique est quelque chose de redoutable parce que, d'une part, on doit le faire parler et l'amener à nous dire quelque chose et, d'autre part, en l'utilisant, en y ayant recours de façon spontanée, c'est tout l'horizon vers lequel le texte est tendu qui nous échappe. C'est un problème d'herméneutique. Il se peut que les textes deviennent sourds. À chaque fois que l'altérité du texte revient à ne plus être qu'une séquence pittoresque issue d'une autre époque (v.g. les étoiles etc...) l'image du Christ risque de passer dans le pittoresque et d'être ravalée au pittoresque.

L'homélie tout comme l'espace de prières, doit rester un lieu vivant ; elle doit privilégier une sorte de continuité de sens entre les premiers lecteurs et les lecteurs d'aujourd'hui. C'est faire le pont, tout en sachant qu'à chaque fois quelque chose de nouveau est dit à propos de l'événement relaté et que cet événement n'est événement que dans la mesure où il permet ou a permis ce mémorial.

* * *

Que dira-t-on dans les prières ? Où veut-on en venir ? De quel désir s'agit-il ? Une prière c'est probablement dire une espérance qui n'est plus en contraste avec des éléments moraux de bien et de mal ; c'est aller au-delà de cette tension, c'est être en attente, une attente non thématifiée, de sorte que le sentier de la morale n'est plus d'aucun secours pour dire cette attente.

1^{er} Dimanche de l'Avent Année C
(27 nov. 1988)

Luc 21, 25-28. 34-36

1. OUVERTURE

- 1.1. Accueil et pratique de chants
- 1.2. *Pièce d'orgue*

2. LITURGIE DE LA PAROLE

- 2.1. Parole d'avent :
- 2.2. Temps de silence : 1 1/2 minute
- 2.3. *Chant de l'assemblée :*
- 2.4. Temps de silence
- 2.5. Proclamation de l'évangile : *Luc 21, 25-28. 34-36*
- 2.6. *Acclamation à l'évangile :*
- 2.7. Homélie
- 2.8. *Pièce d'orgue*
- 2.9. Temps de silence
- 2.10. *Chant de passage à l'eucharistie :*

3. LITURGIE DE L'EUCCHARISTIE

3.1. Prière eucharistique : chant de l'invitatoire

Dieu,
depuis qu'au plus lointain des âges,
l'univers est né
de l'amour de tes mains,
tu lui inspires ce désir d'absolu
qui le projette
vers des horizons infinis.

Quand tu as façonné
l'homme et la femme à ton image,
tu les as placés sur les chemins du temps
pour que leur aujourd'hui ne s'achève
qu'en prenant visage de lendemain.

Oui, Toi l'unique,
le toujours vivant
et le toujours nouveau,
tu fais se refléter
dans l'univers en devenir,

dans la suite continuelle des âges,
et dans le quotidien de toutes les vies,
la richesse insondable de ce que tu es.

Aussi, bien que nous soyons fragiles et modestes
au milieu de l'univers immense,
avons-nous le désir
de chanter,
et le jour vient
où nous n'aurons pas assez
de toutes les mains de la création
pour acclamer :

*Aux jours heureux comme aux jours de souffrance,
tu es, Seigneur, la joie.
Dans notre cœur et dans notre espérance,
entends le chant de la terre et du ciel
pour toi.*

Dieu,
notre avenir,
tu le confies à notre sollicitude
et tu veux qu'au sein de tous nos aujourd'hui
demain soit déjà présent
et qu'il s'appelle désir, projet, travail, attente, espoir.

Et pourtant,
tu sais combien nous sommes parfois lassés.
Tu sais comment l'incompréhension ou l'échec,
ou peut-être le simple sentiment de tourner en rond
nous abattent
au point de faire surgir en nous
le goût que prene fin cette aventure.
Tu sais enfin que la mort n'est pas
sans noircir l'horizon de nos jours
et qu'elle les change bientôt en nuits sans matin.

Aussi, pour relancer nos espoirs
et nous montrer que notre désir
ouvrait sur ton éternité,
tu as envoyé parmi nous ton Fils,
Jésus de Nazareth.
Lui-même ne s'est pas soustrait à la mort,
mais tu l'as ressuscité
pour que vive en lui notre désir d'éternité.

C'est pourquoi,
à la veille de mourir,

te confiant son espérance,
 il a partagé avec ses amis
 des signes qui étaient ceux de la vie.
 Il prit du pain,
 il te bénit
 puis il rompit le pain
 qu'il donna en disant :
 Prenez et mangez,
 ceci est mon corps livré pour vous.

À la fin du repas,
 il te rendit grâce
 en prononçant la bénédiction sur la coupe,
 puis il la fit passer parmi ses amis, leur disant :
 Prenez et buvez-en tous,
 car ceci est la coupe de mon sang,
 le sang de l'alliance nouvelle et éternelle,
 qui sera versé pour vous et pour toutes les femmes et les hommes,
 afin que votre mort ne soit jamais plus
 une mort sans espérance.
 Vous ferez cela en mémoire de moi.

Dieu, père et mère,
 la mémoire de ton Fils,
 passé par la mort
 et aujourd'hui vivant près de toi,
 habite notre vie
 sa mémoire devient du matin jusqu'au soir,
 comme la lumière de nos regards
 comme le soleil qui dissipe toute ténèbre.

*Seigneur Jésus, soleil de nos ténèbres,
 ne tarde pas, reviens.*

CHANT *Dans nos regards et les yeux de nos craintes,
 entends le cri de la terre et du ciel :
 Oui ! viens !*

Dans l'attente de ce jour,
 l'espérance dont nous te rendons grâce
 chaque dimanche, Père,
 nous invite maintenant
 telle une prière, à nous souvenir :

Acclamation chantée :

1- En ce temps d'avenir et de recommencement,
 souvenons-nous de tout ce que les humains portent de meilleur
 en eux ;

que l'ouverture des cœurs soit immense
et, quand viendra la fête, que nous soyons attirés au-delà de
nous-mêmes.

Acclamation chantée :

- 2- En ce temps de course au meilleur niveau de vie,
aux cadeaux, à l'argent et à tous les pouvoirs,
souvenons-nous que la pauvreté des cœurs, que le partage et
la fraternité
sont meilleurs pour la suite du monde et de la vie.

Acclamation chantée

- 3- En ce temps d'incertitude, d'épreuve et d'espérance,
souvenons-nous des personnes durement atteintes par la vie ;
souvenons-nous, en ce lieu, de tous nos avents,
de ceux et celles qui sont résolus
à inventer pour notre monde et notre foi
des chemins et des sentiers invitant à continuer la route.

Acclamation chantée :

Ainsi,
le jour où notre vie, Seigneur,
sera pleinement accordée à nos attentes et à nos louanges,
c'est par tout notre être que nous proclamerons ta vie
et que nous pourrons te redire cette parole déjà présente en
nous :
Par Jésus, avec lui et en lui,
à toi, Dieu le Père tout puissant,
dans l'unité du Saint-Esprit,
tout honneur et toute gloire
pour les siècles des siècles.

Alleluia. Amen.

3.2. Invitatoire au Notre Père :

Reprenons ce grand souhait de Jésus sorti comme une immense
prière :

Chant : Notre Père

3.3. Invitatoire à la communion :

Voici le pain et le vin de notre eucharistie,
corps et sang de Jésus,
signes pour nous qu'il est déjà venu
et qu'il vit dans nos attentes.

3.4. Chant de communion :**3.5. Prière après la communion :**

Seigneur,
 tu t'es comparé au voyageur
 qui, avant de partir,
 a confié à chacun et à chacune
 la tâche de veiller, de faire de la vie
 une ouverture, une attente.

Et pourtant,
 tu connais les lourdeurs de nos cœurs,
 la pesanteur des soucis quotidiens,
 les entraves à notre course,
 les sommeils de notre conscience ;
 tu connais ce qui nous sollicite
 et ralentit notre pas.

Tu nous donnes ce temps
 pour reprendre nos esprits,
 pour retrouver la nouveauté de ton amour et de nos amours,
 pour revivre la fidélité des commencements,
 pour reprendre l'itinéraire du départ.
 Que nous gardions en nous la force et la fragilité de la foi
 pour que nous percevions
 dans la nuit de toutes nos attentes
 le cri perçant de ta venue.
 Grâce à ton Esprit,
 pour les siècles des siècles. Amen.

3.6. Avis**3.7. Au revoir. Bénédiction****3.8. Pièce d'orgue.**

HOMÉLIE

Lc 21 : 25-28 ; 34-37 (1^{er} dimanche de l'Avent 1988)

Attente et naissance

Ce texte parle fort de nos attentes, de nos peurs devant l'avenir, devant l'inédit. Il reflète, avec des images fortes et pour le moins tourmentées, la difficulté de vivre. S'y racontent et s'y rencontrent dans ce récit, amour, solitude, foi et péché, sagesse et angoisse et, bien sûr, une grande attente. Autant de réalités souterraines que l'expérience humaine achemine souvent vers l'éclatement.

Pour ma part, pendant trop longtemps, la lecture de ce texte a soulevé chez moi beaucoup plus de peurs que d'attentes : peur de vivre, peur de mourir, peur des retours pourtant attendus et souhaités, peur de moi-même, et une énorme peur de Dieu. Mais j'ai commencé à apprivoiser cette peur. C'est alors que ce passage de Luc et des autres a commencé à parler, à me parler, et je l'espère, à *nous* parler. C'est aujourd'hui que je m'étonne de ne pas m'être donné plus tôt la liberté d'un regard neuf sur ce passage.

Luc, l'évangéliste, se rend compte que la venue, le passage de Jésus n'avait pas tellement bouleversé ceux et celles qui semblent pourtant fascinés par sa vie. Comment redonner aux croyants de son temps le goût de garder présent le souvenir de Jésus maintenant absent ? Tel est, à mon avis, l'enjeu de cette description colorée du retour de Jésus.

Luc se prend par deux fois pour essayer de dire cette attente d'un retour. Dans l'imaginaire croyant d'une certaine tradition juive, il y aura des signes annonciateurs de cette venue, un peu comme on voit chez soi, dans son corps, et chez d'autres, des signes de venue de la mort, avec ce que cela comporte d'angoisse, de frayeur, mais aussi d'attente. Tandis que l'autre façon est plus sobre ; mais cette fois l'attente du retour est marquée par l'improviste, par la surprise. C'est l'improviste du voleur qui met sans dessus dessous tous les beaux décors que nous avons montés, qui dérouté nos prévisions, nos projets de vie. Voilà que Luc se donne la liberté de deux possibilités de penser ce moment d'un retour. Et pourquoi ne prendrions-nous pas, nous aussi, la même liberté

de penser ce retour et de vivre nos attentes en les situant dans notre propre imaginaire croyant. Ce texte vient nous chercher dans nos endroits figés. Il peut rester longtemps muet. Il faut, comme à un certain matin du tombeau vide, se pencher pour voir et entendre à notre tour.

La question de fond reste la même, mystérieuse, intrigante : est-ce que j'attends encore quelque chose du passage de Jésus dans le monde ? Est-ce que l'événement du retour fait encore partie de ma foi ? Ou n'est-ce pas un peu artificiel qu'à chaque année, dans un temps d'Avent-Noël, on se force pour essayer de mettre cette préoccupation dans notre paysage ? N'attendons-nous pas, même dans la foi, un simple retour des choses, qui ressemblerait à une sorte de désencombrement qui mettrait les personnes et les choses en leur lieu propre ?

Ce que le texte me fait oser voir et entendre, c'est que toute attente, toute naissance et tous les commencements nous prennent la plupart du temps par surprise. Que les signes de leur venue ne sont pas toujours évidents même si, après coup, ils sautent souvent aux yeux. C'est lorsqu'on se laisse surprendre dans le quotidien de nos vies, que ces retours nous lancent en avant de nous, devant nous. C'est prendre conscience que l'avent, tous les avents du monde, tous les avens sont des appels à naître, que nous sommes toujours à naître ; qu'il faut, pour ce faire, risquer l'aventure, l'avent de la vie, là où la naissance ressemble le plus à une résurrection.

Ce Jésus né au passé peut-il encore façonner notre présent et notre avenir ? Sur les chemins de nos aventures humaines en quête de foi, nous célébrons ce même passage, jamais terminé, toujours à franchir par nous-mêmes... Nous sommes pris dans la naissance de Jésus, comme dans la naissance de tout homme et de toute femme, qui nous laisse sur notre souffle, en attente. Noël est devant nous, comme une naissance toujours à venir, tout comme la vie est devant nous...

L'attente d'un retour, c'est l'ouverture à tout le possible que Jésus a lui-même laissé large. C'est l'ouverture de la vie elle-même avec ses angoisses et ses risques ; c'est la vie comme attente et qui ne prend sens qu'à être attente, comme la prière, là où la lune, le soleil et les étoiles reflètent comme autant de signes, et nos amours, et nos croyances et nos incroyances. Jésus est né et reste, à même la résurrection, toujours à naître au monde en nous entraînant à

sa suite. Nous sommes de son retour, nous en sommes les artisans pour voir et entendre l'autre venir comme tout fils et toute fille d'homme sur nos routes. Quelle surprise et quel improvisiste !

Cette parole d'Avent n'est pas derrière nous, elle n'est pas ici, elle est et elle restera, je l'espère, devant nous. C'est une parole-annonce de ce qui vient. Elle nous fait reprendre la route ; elle annonce ce que nous ne sommes pas encore ; c'est pourquoi elle se tient là-bas au cœur de tous les Noël's passés et à venir ; car, pour le moment, nous sommes ici. Entre temps, c'est à la foi de faire le parcours. La foi est le parcours entre la parole que nous pouvons prononcer sérieusement sur nous-mêmes et la parole que nous proclamerons mystérieusement sur l'avenir du Christ. Comment alors nous étonner que nous ne puissions pas rendre compte de cette parole puisque nous saisissons à peine ce que nous sommes aujourd'hui. S'il en est un ou une parmi nous qui entend l'assemblée proclamer que le Christ vient et qu'il se dit lui-même : cette parole est trop forte pour qu'elle ait un sens pour moi, celui-là ou celle-là est dans l'expérience de l'avent de la foi. Il est dans l'expérience de foi, celui ou celle pour qui cette parole est inédite.

Alors dans cette distance, dans cette attente de ce que nous ne sommes pas encore, que nous reste-t-il ? Il nous reste la parole de la foi. Mais la parole de la foi ne suffit pas. Il nous reste ce que nous sommes. La parole balbutiée, la parole à venir qui devient parole de foi. Il nous reste aussi et surtout nos courtes entreprises, nos gestes, nos attitudes et cette lumière que chacun/chacune porte en son regard, que les autres seuls peuvent percevoir et qu'on ignore trop souvent, un peu comme les signes dans le soleil, la lune et les étoiles que nous ne saurions plus lire. Il nous reste à attendre l'immensité de l'être humain, fils et fille de l'homme, qui semble entendre en lui-même l'écho d'un grand cri à la limite de sa vie ; Il vient, le monde vient, l'autre vient...

L'Avent, n'est-ce pas se retourner pour dire et comme pour mieux entendre ce qui vient, on ne sait trop, derrière ou devant soi, et qui n'en finit pas de venir. N'ayons pas peur, le ciel ne nous tombera pas sur la tête, si nous osons appeler et reconnaître toutes les voix et tous les pas qui nous amènent au lieu jamais atteint des commencements et des retours ; et si nous apprenons à nous souvenir de l'expérience de Jésus, expérience à poursuivre sur nos routes faites d'angoisses, d'amour et d'attente. Nous sommes dans le temps des retours, nous sommes, pour une bonne

part, les artisans de ce retour. Et au bout de la route qui finira bien un jour par arriver, il y aura, en ce temps un grand horizon d'espairs ; il y aura naissance, résurrection... Oui, le temps de l'avent nous ouvre toutes les routes qui mènent à la naissance. N'est-ce pas là un cadeau peu encombrant !

Croix du Christ et souffrance humaine

Jean-Guy Nadeau

À travers toute la tradition, les chrétiens ont voulu relier leurs souffrances à la croix du Christ. Je voudrais identifier ici quelques éléments de la figure de la croix dans la théologie contemporaine et ses rapports avec l'expérience chrétienne de la souffrance. Je le ferai à travers quelques réflexions sur l'importance théologique de la question, le cri du Christ en croix selon *Mc 15, 34*, souvent au centre des théologies de la croix contemporaines, les rapports entre la croix du Christ et les souffrances humaines, et enfin les facteurs socio-culturels de l'évolution de la théologie de la croix.

À quel titre en parlerai-je ? Je ne suis spécialiste ni en christologie ni en souffrance (ni plus ni moins que mes concitoyens et concitoyennes). J'en parlerai donc comme un être humain aux prises avec sa propre souffrance, certes, mais aussi concerné par les souffrances souvent plus vives de ses frères et sœurs, un croyant espérant en son Dieu... malgré tout ou en dépit de ...¹, et dont la tâche est de dire ce Dieu et son rapport à l'humanité.

Plus concrètement, mes préoccupations sur les figures de la croix et du Christ souffrant sont issues d'images du Christ (dont celle de la Sainte face) trouvées dans la chambre de mon oncle mort, seul, dans son sang et ses excréments. Or, malgré que j'aie pratiquement vécu avec lui dans ma jeunesse, je n'ai jamais eu l'impression que cet oncle vivait une expérience de foi. Au contraire. Je me suis alors demandé quelle signification avait ces images

1. Cf. Karl BARTH, *Esquisse d'une dogmatique*, Genève/Paris, Labor et Fides/Cerf, 1984, p. 23 ; Paul RICOEUR, « Le scandale du mal », *Les Nouveaux cahiers* 85 (1986)9 ; repris dans *Esprit* 7/8 (1988) 62.

pour lui, quelle vérité se tenait là pour nous. Bien que je n'aborde pas directement ces questions ici, elles déterminent les pages suivantes qui en constituent une première approche.

1. La souffrance, au cœur de l'expérience humaine et la question de Dieu

« La pensée est précédée par la souffrance et la question de Dieu naît, au plus profond, de la douleur éprouvée devant l'injustice dans le monde, et devant l'état d'abandon où sont ceux qui souffrent »², affirme Jürgen Moltmann dont *Le Dieu crucifié* a largement contribué au nouvel essor de la théologie de la croix. La souffrance, en effet, soulève chez le croyant la question lancinante. « Où donc est Dieu ? »³, « Que fait donc Dieu ? ». Cette question, me semble-t-il, marque religieusement, et radicalement, ce que, à la suite de W. Benjamin, Moltmann appelle « l'histoire douloureuse du monde » qu'il identifie comme une catégorie universelle derrière les luttes et l'histoire du monde⁴, histoire où Jean-Baptiste Metz identifie la mémoire de la souffrance comme une dynamique essentielle de libération et de salut⁵. Formulée d'une façon particulière en *Mc* 15, 34, cette question interroge radicalement tout projet théologique, toute parole sur Dieu... et Dieu lui-même.

La croix, en effet, constitue une donnée fondamentale aussi bien du Nouveau Testament que de la vie de la majorité des hommes et des femmes, crucifiés dans notre histoire, dont les cris et l'abandon interpellent la foi et la réflexion théologique. C'est ainsi que Jon Sobrino considère la réalité historique du peuple crucifié comme le lieu du problème de Dieu, le lieu où la question de la transcendance de Dieu se pose sous forme historique, c'est-à-dire réellement :

The whole question of God finds its ultimate concretion in the problem of suffering. The question rises out of the history of

-
2. Jürgen MOLTSMANN, « Le 'Dieu crucifié' : la question moderne de Dieu et l'histoire trinitaire de Dieu », *Concilium* 76 (1972) 28.
 3. Elie WIESEL, *La Nuit*, Paris, Minuit, 1958, p. 105. Souvent repris par les théologiens et théologiennes, ce texte semble en voie de devenir « parole d'Évangile » pour la théologie de la croix, réponse au cri de Jésus en *Mc*. 15, 34.
 4. J. MOLTSMANN, *Concilium* 76, pp. 28s et 36 .
 5. Jean-Baptiste METZ, « La mémoire de la souffrance, facteur de l'avenir : une forme actuelle de la responsabilité chrétienne », *Concilium* 76 (1972) 18.

suffering in the world, but it finds its privileged moment on the cross. If the Son is innocent and yet is put to death, then who or what exactly is God? ⁶

On comprend alors que Moltmann considère que « toute théologie chrétienne répond au fond au cri de Jésus mourant et dit, consciemment ou inconsciemment, pourquoi Dieu l'a abandonné » ⁷. D'une part, « la mort de Jésus en croix est le centre de toute la théologie chrétienne [...], ici sur cette terre comme la porte d'entrée de ses problèmes et ses réponses. » ⁸ D'autre part, c'est en autant qu'elle est préoccupée « des souffrances de ce temps que la théologie chrétienne est vraiment une théologie contemporaine » ⁹.

D'où notre défi auquel Claude Geffré fait écho lorsqu'il écrit, à la fin de l'introduction à *Le christianisme au risque de l'interprétation* :

Je voudrais que l'on sache bien que, pour moi, prendre le risque d'une interprétation du christianisme, c'est réinterpréter aussi sans cesse la Bonne Nouvelle du salut à la lumière de cette contre-expérience de la souffrance massive et globale de l'humanité contemporaine. ¹⁰

On ne saurait donc annoncer la Bonne Nouvelle hors du souvenir de la croix qui la marque et qui continue de marquer notre monde. Il semble à plusieurs que ce n'est qu'à la condition de respecter la dynamique de la croix que la Bonne Nouvelle du salut saura devenir concrète pour les souffrants, c'est-à-dire pour les vivants de notre monde. Comme le disaient des femmes prostituées lors d'une célébration pascale : « La Résurrection, oui on y croit. Mais c'est vrai pour les autres, pas pour nous » ¹¹. Pourquoi cela, si ce n'est parce que l'on a trop souvent détaché la résurrection

6. JON SOBRINO, *Christology at the Crossroads. A Latin American Approach*, Maryknoll, Orbis Books, 1978, p. 224 ; cf. aussi p. 271s.

7. J. MOLTSMANN, *Concilium* 76, p. 32 ; cf. aussi *Le Dieu crucifié. La croix du Christ fondement et critique de la théologie chrétienne* (Cogitatio Fidei 80) Paris, Cerf, 1974, pp. 10 et 179.

8. *Idem*, *Le Dieu crucifié*, p. 231.

9. *Ibidem*, p. 179.

10. Claude GEFFRÉ, *Le Christianisme au risque de l'interprétation* (Cogitatio Fidei 120), Paris, Cerf, 1983, p. 14.

11. Cf. Jean-Guy NADEAU, *La prostitution, une affaire de sens* (Héritage et Projet 34), Montréal, Fides, 1987, pp. 33 et 466.

de la croix ? Ainsi, ces femmes prostituées se sont-elles senties vraiment concernées lors de cette célébration où le président d'assemblée confiait que, cette année-là, il avait plus le cœur au Vendredi Saint qu'à Pâques.

— *Dieu et la question du mal*

Dans un article particulièrement stimulant publié dans la *Revue théologique de Louvain* en 1986, Adolphe Gesché présente cinq topiques religieuses de la question du mal¹². Je les présente rapidement afin d'y situer les réflexions qui suivront. La première position, athée (*contra Deum*), nie l'existence de Dieu à cause de l'impossibilité d'articuler la foi en un Dieu tout-puissant et bon avec l'expérience du mal. La seconde (*pro Deo*) cherche à justifier Dieu du mal par des arguments d'ordres éthique, cosmologique, ou métaphysique. Toutefois, ces arguments font aujourd'hui scandale, tout autant, si ce n'est plus que la question du mal elle-même¹³.

D'où une troisième position (*in Deo*) qui resitue la question à l'intérieur du mystère de Dieu et de la foi en un Dieu sauveur, un Dieu pour nous. De l'intérieur de la foi en ce Dieu sauveur, la quatrième position (*ad Deum*) adresse la question à Dieu lui-même : « Mon Dieu, mon Dieu... », entre en procès avec lui et se met à l'écoute de sa réponse en Jésus. Une dernière position (*cum Deo*) affirme que Dieu est lui-même touché par l'expérience de la souffrance et engagé avec nous dans le combat contre le mal.

Les réflexions suivantes, on le verra, s'inscrivent dans la dynamique du *in Deo* approchée à travers celle du *ad Deum*, où l'on considère par exemple la réalité historique du peuple crucifié comme un cri poussé vers Dieu, et surtout celle du *cum Deo*, affirmant par exemple la connaturalité du Christ souffrant avec les souffrants de ce monde et leur lutte commune pour le salut.

2. Souffrance de Jésus et abandon de Dieu : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » (Mc 15, 34)

Le cri de Jésus en croix selon Mc 15, 34 constitue un pôle de référence massif des théologies de la croix. À la suite de

12. Adolphe GESCHÉ, « Topiques de la question du mal », *Revue théologique de Louvain* 17 (1986) 393-418. Cf. Jean-Guy NADEAU, « Souffrir avec Dieu », *Nouveau Dialogue* 82 (nov. 1989) 9-15.

13. Jean-Pierre JOSSUA, *Discours chrétien et scandale du mal*, Lyon, Chalet, 1979, p. 2.

Moltmann et de la tradition réformée, elles situent en effet la souffrance du Christ non au plan physiologique, comme on l'a longtemps fait et comme l'évoquent toujours les images pieuses, mais à celui du sentiment d'être abandonné de Dieu... dans l'histoire de l'injustice¹⁴. Qu'en est-il donc de cette référence à *Mc* 15, 34 ? Sans tenter de l'étudier à fond, ce que d'autres ont déjà fait, je voudrais simplement en signaler quelques aspects.

Soucieux de l'historicité de la croix et de la pratique de Jésus, ressort de leur appropriation théologique, les théologies de la croix privilégient l'évangile de Marc qu'on juge plus proche du Jésus historique. De là un (quasi) rejet des autres récits de la mort de Jésus comme édulcorations du récit marcién, manquant ainsi, me semble-t-il toutefois, la richesse de la diversité des perspectives évangéliques. Selon eux, ce cri de Jésus exprimerait un sentiment réel (historique !) d'être abandonné de Dieu.

Dans le vocabulaire biblique, être abandonné de Dieu réfère au fait que celui-ci n'est pas venu au secours de son serviteur¹⁵. Le cri de *Mc* 15, 34 exprimerait donc que « Jésus s'éprouve abandonné par Dieu à la mort ignominieuse. L'évidence est là, terrible », constate Xavier Léon-Dufour¹⁶, partageant ici l'interprétation des théologiens de la croix.

Par ailleurs, on sait que ce verset se situe au début du Psaume 22 et que, dans la spiritualité juive, invoquer le début d'un Psaume c'est renvoyer à son ensemble pointant en ce cas vers la louange de Dieu. On sait aussi que le Psaume 22 semble déterminer la trame du récit marcién de la passion. La question reste cependant ouverte de savoir si c'est l'invocation du Psaume par Jésus qui aurait amené l'évangéliste ou sa source à utiliser le Psaume comme trame de son récit, ou si le cri de Jésus est ainsi rapporté dans la foulée d'une interprétation de la passion et de la résurrection. Malgré les doutes sur la possibilité pour un crucifié de pousser un « cri » aussi articulé (à la différence de celui rapporté au verset 37), on insiste habituellement sur les éléments favorisant l'authenticité de ce cri. On réfère alors à son expression araméenne avec la traduction qui

14. Bien sûr, il y a ici danger de psychologiser ou de socialiser l'événement de la croix. Mais comment faire autrement dès que l'on pose la question et que, posée, elle doit être étudiée, malgré le manque de données dirimantes ?

15. Xavier LÉON-DUFOUR, *Face à la mort, Jésus et Paul*, Paris, Seuil, 1979, p. 149.

16. *Ibidem*, p. 149.

l'accompagne, au fait qu'il ne soit pas introduit comme une citation de l'Écriture, au scandale qu'il aurait représenté pour les premières communautés, etc. Mais que signifie-t-il ?

S'agit-il là de l'expression d'un sentiment d'abandon ou de désespoir devant la conscience d'être abandonné de Dieu ¹⁷ ? D'une interpellation de Celui-là qui est considéré comme présent bien que non-intervenant ? De l'amorce d'une prière confiante surgie du sein de l'épreuve ultime (dont témoignerait la « relecture » de *Lc 23, 46*) ? D'un appel ultime proclamant, comme à revers, la présence de Dieu au cœur des ténèbres ¹⁸ ? Ainsi, à partir de la méprise des auditeurs qui y entendent un appel à Eli (*Mc 15, 35-36*), Léon-Dufour considère positivement, mais sans la retenir, l'hypothèse de Harald Sahlin (1946) qui entend, non « Eloï, Eloï Lama... », comme le rapporte Marc, ni « Elia 'ta », à la façon des auditeurs mentionnés aux versets suivants, mais comme « Eli 'atta — Mon Dieu, c'est toi » ¹⁹.

Mais revenons à la première hypothèse, privilégiée par les théologies de la croix. Jésus aurait-il vécu cette épreuve de se sentir abandonné de Dieu, épreuve qui caractérise la souffrance de tant d'hommes et de femmes, sans parler des enfants, crucifiés dans l'histoire ? Pour explorer cette question, je voudrais d'abord citer un passage de Karl Rahner qui me paraît bien exprimer le fondement anthropologique de cette option. Incarné, écrit Rahner, le Christ est « dans un sens essentiel, mort de notre mort [...] semblable à nous en tout, le péché excepté, il a revêtu cette similitude dans la mort elle-même » ²⁰. Or la mort, poursuit Rahner est expérimentée comme manifestation du vide, abandon-de-Dieu ²¹.

17. Ce à quoi la thèse fouillée de Lorraine Caza répond par la négative : *Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ?* Montréal/Paris, Bellarmin/Cerf, 1989.

18. Présence de Dieu, mais non plus du Père, signale Léon-Dufour en constatant que c'est l'unique fois dans les Évangiles où Jésus appelle Yahvé, Dieu et non pas Père (*Face à la mort*, p. 149).

19. X. LÉON-DUFOUR, op. cit., p. 160ss.

20. Karl RAHNER, « Pour une théologie de la mort ». *Écrits théologiques III*, Paris, DDB, 1963, p. 148 ; repris dans *Le chrétien et la mort* (Foi vivante 21) DDB, 1966, p. 64.

21. *Idem*, *Écrits théologiques III*, p. 159 ; *Le Chrétien et la mort*, p. 80. Signalons cependant que des personnes familières avec l'accompagnement des mourants affirment que ceux-ci, au contraire, meurent souvent dans la conscience d'une proximité de Dieu.

C'est donc l'expérience réelle de ce que c'est qu'être mortel que Dieu a faite en Jésus, comme le signale, par exemple, C.G.Jung dans sa réflexion *sur Job*²².

Or Jésus se trouve ici non seulement dans la situation de Job, mais dans celle de ces gens à qui il prêchait justement la présence de Dieu au creux du sentiment de son absence. « Facile à dire quand tu vas bien », dit-on à celui qui tente de répondre à notre souffrance. Or voilà que Jésus est lui-même confronté à cette souffrance. Test de sa crédibilité. « Comment réagira-t-il alors ? », pourraient demander des observateurs. Va-t-il craquer lui aussi, comme plusieurs ? Va-t-il tenir, comme ces martyrs et résistants qui trouvent là l'occasion ultime d'affirmer leur foi ? Habité par la spiritualité juive, Jésus aurait-il alors prié un Psaume comme il nous arrive à nous-mêmes ?

Ou bien Jésus s'attendait-il vraiment à ce que son Père vienne le sortir de là, comme le laissent croire de nombreux commentaires, affirmant dans ce cri sa déception et son désespoir ? Jésus aurait-il été étonné de ce que son Père n'intervienne pas en sa faveur, comme on l'affirme alors ? Sans être familier avec le courant apocalyptique et les attentes eschatologiques de Jésus, sur lesquelles l'unanimité n'existe pas non plus, il me semble que l'on peut difficilement tenir une telle position à cause de la pratique et de l'enseignement de Jésus.

En effet, bien que le Père soit parfois intervenu pour d'autres à travers lui²³, Jésus n'a pas prêché un Dieu intervenant dans les affaires humaines pour y tirer les justes d'un mauvais sort. Ne devait-il pas, comme le laisse entendre Gethsémani, être préparé à cette possibilité que Dieu n'intervienne pas, et l'avoir intégrée à sa foi²⁴ ? Malgré la virulence du cri de Jésus, il me semble qu'il faut situer le récit marcieu de la passion dans l'ensemble d'un Évangile qui annonce que Dieu n'abandonne pas ce qui est perdu²⁵.

22. Scandalisé par la réponse du Seigneur à la fin du livre de Job, C.G. Jung croit que c'est en Jésus Christ que Job trouve enfin réponse (Gabriel DALY, *Creation and Redemption*, Dublin, Gill and Macmillan, 1988, p. 157).

23. Edward SCHILLEBEECKX, *Jesus. An Experiment in Christology*, New York, Crossroad/Collins, 1979, p. 317.

24. *Ibidem*, p. 301, et « Jésus et l'échec humain », *Concilium* 113 (1976) 118s.

25. Bernard REY, *Nous prêchons un Messie crucifié*, Paris, Cerf, 1989, p. 132.

Qu'est-ce que la Bonne Nouvelle en effet, si ce n'est l'affirmation de l'amour et de la présence de Dieu dans ces situations où les humains souffrent et où tout semble perdu, et d'abord la proximité de Dieu? Convivialité de Jésus avec les exclus, Béatitudes, tableau du Jugement dernier, miracles mêmes, témoignent de cette réalité. Dieu est présent alors qu'on le sent absent, alors qu'on demande où il est, ce qu'il fait pour nous. Comme l'écrit Schillebeeckx, signalant que l'idée de Jésus rejeté et abandonné de Dieu est étrangère à la ligne d'interprétation de l'Écriture,

en certaines situations où l'assistance secourable et libératrice de Dieu ne se manifeste pas empiriquement, Dieu, cependant, reste proche, et le salut consiste en ce que l'homme, au cœur même de la nuit obscure de la foi, continue à tenir malgré tout la main invisible de Dieu²⁶.

S'agit-il en effet de croire *à cause de*, à cause des signes de Dieu, ou de croire *en dépit de*, en dépit de l'absence de ces signes (Barth, Ricoeur)?

À sa mort, Jésus se sentirait donc abandonné de Dieu au sens biblique où n'intervient pas pour lui ce Dieu dont il avait senti d'une façon particulière, et proclamé la proximité²⁷. Mais son cri indique aussi une conscience vive de sa relation à Dieu. En fait, il l'interpelle encore. Ce qui peut nous amener à croire que Dieu est bien présent à la croix, non seulement en son fils, mais dans sa relation à celui-ci et dans son Esprit.

Faut-il alors en rester aux conjectures, dont il semble que seule telle ou telle option idéologique (au sens noble, si l'on veut) permette de trancher pour l'une ou l'autre compréhension de ce cri. Quoiqu'il en soit, et à cause de mes propres préjugés anthropologiques et théologiques, il me semble que l'on doit savoir gré au théologies de la croix d'avoir, je dirais, ressuscité l'arête de ce cri, interdisant de l'éliminer sans en avoir soi-même été travaillé. « Mon Dieu, mon Dieu ! »

3. Lectures théologiques actuelles de la croix

Alors que la tradition, bien représentée aujourd'hui par un Jean-Paul II²⁸, considère la souffrance de la croix, volontairement

26. E. SCHILLEBEECKX, *Concilium* 113, p. 119.

27. J. SOBRINO, *Christology at the Crossroads*, p. 217ss.

28. JEAN-PAUL II, *Le Sens chrétien de la souffrance humaine*, Lettre apostolique « Salvifici Doloris », 1984.

subie pour nous, comme condition du salut de l'humanité, on ne trouve pas cette perspective chez les théologiens de la croix qui, tel Sobrino, se méfient des théologies de l'expiation, de la satisfaction et de la substitution, ainsi que du dolorisme et de l'ascétisme *pro se* qui en apparaissent comme les corollaires. Pour les promoteurs d'une christologie et d'une théologie historicisées, la croix est issue de l'incarnation et de la pratique de Jésus dans ce monde, et c'est en rapport à l'histoire qu'il faut en chercher le sens. Sans déployer ce rapport, j'en exposerai trois conséquences relatives à la révélation de Dieu, à sa crédibilité et enfin à sa seigneurie.

— *La croix, révélation de Dieu*

Situé au centre de la théologie, le drame de la croix s'oppose à une théologie naturelle où la beauté et la grandeur de la création, où l'histoire comme totalité sont les référents ultimes et les voies naturelles de la connaissance de Dieu²⁹. On opte ici pour « la terrible beauté du Dieu vivant »³⁰ qui se tient au cœur même de l'expérience humaine du mal. La croix révèle un Dieu différent du souverain détenant et brandissant le pouvoir, intervenant dans l'histoire de l'extérieur de celle-ci. En ce cas, soit pour sauver Jésus, soit pour le mettre à mort. On s'oppose donc à une théodicée qui attribue à Dieu ce que l'histoire de l'injustice humaine a fait à Jésus, remettant ainsi à cette histoire et à ses acteurs la responsabilité des souffrances humaines, à la faute de l'opresseur la responsabilité de la souffrance de l'opprimé.

Participant jusqu'au bout à cette histoire, Dieu — le Fils d'abord, mais aussi le Père — est donc présent dans la souffrance, particulièrement celle des opprimés. Sobrino en conclut que la connaissance de Dieu est connaturelle plutôt que naturelle³¹. Le thème de la participation s'en trouve repris à neuf, mais comme à revers et pointant d'abord vers la révélation de Dieu. La croix nous révèle alors que l'amour de Dieu ne donne pas seulement un plan, mais donne son Fils, se donne lui-même³². S'identifiant avec

29. J. SOBRINO, *Christology at the Crossroads*, pp.221 et 370.

30. Enda McDONAGH, « La dignité de Dieu et la dignité de l'homme », *Concilium* 150 (1979) 139.

31. J. SOBRINO, *Christology at the Crossroads*, p. 223.

32. E. McDONAGH, loc. cit., p. 146.

ce qui semble perdu, Dieu affirme dans la résurrection, comme Jésus dans sa pratique et son enseignement, qu'il n'abandonne pas ce qui est perdu.

— *La croix, lieu de crédibilité de Dieu*

Dans la mesure où Dieu ne peut échapper à la question de la souffrance, dans la mesure où une déité qui ne répond pas à la question du mal se discrédite, la croix apparaît à Sobrino comme le lieu absolu de la crédibilité de Dieu pour le peuple crucifié : « C'est dans la résurrection de Jésus que Dieu se révélera lui-même comme une promesse tenue, mais c'est sur la croix que l'amour est rendu crédible »³³. Sobrino y voit la possibilité pour le peuple crucifié de passer de l'expérience de frère à celle de fils³⁴, de la solidarité à la foi, l'une et l'autre n'étant évidemment pas exclusives.

Ainsi le Dieu de Jésus Christ n'est pas une déité au-dessus de la mêlée, un Dieu magique qui sauverait de la croix et de l'histoire, mais un Dieu qui a connu, et connaît donc toujours, notre condition. Pour une théologie historicisée, la croix et la résurrection ne révèlent pas seulement Dieu, mais Dieu confronté à notre histoire... qui est aussi la sienne. C'est en plongeant lui-même dans les horreurs de cette histoire, en subissant les conséquences d'une participation personnelle et intime au processus de protestation et combat contre le mal, que Dieu attire à lui le monde et son histoire³⁵. Plusieurs trouvent un espoir accru dans la connaturalité de cette participation. « Celui qui ne souffre pas n'aide qu'à demi celui qui souffre. Chacun le sent confusément, redoutant, s'il est dans la peine, de recourir à des voisins comblés... », constate F. Varillon réfléchissant sur cette question³⁶. Se trouve ainsi rouverte pour ceux et celles qui souffrent la possibilité d'aller à ce Dieu qui ressuscite Jésus... avec les hommes et les femmes crucifiés comme lui.

Une question se profile cependant : ce souci des théologies de la croix d'établir la crédibilité de Dieu en regard des souffrants

33. J. SOBRINO, *Christology at the Crossroads*, p. 226.

34. J. SOBRINO, « La foi dans le Fils de Dieu à partir d'un peuple crucifié », *Concilium* 173 (1982) 52-53 ; repris dans *Jésus en Amérique latine* (Cogitatio Fidei 140), Paris, Cerf, 1986, pp. 272-273.

35. *Ibidem*, p. 272.

36. FRANÇOIS VARILLON, *La Souffrance de Dieu*, Paris, Centurion, 1975, p. 11.

ne renoue-t-il pas avec les théodicées justement dénoncées par les réflexions actuelles sur la croix ? R. Weth en témoigne par exemple lorsqu'il affirme que dans cette perspective d'un Dieu souffrant, « la souffrance et la mort humaine ne peuvent [... plus ...] être prises en considération [...] comme un argument contre Dieu, car Dieu lui-même les a subies »³⁷. Par ailleurs, comment ignorer que la crédibilité de Dieu constitue de toujours un enjeu de fond pour la foi et le discours théologique ?

— *Seigneurie et pratique chrétienne : de la croix à la résurrection*

Avec la résurrection où il le fait Seigneur, Dieu confirme donc comme lieu de sa révélation la croix et la pratique historique qui y a mené. Or la vie, l'enseignement et la mort de Jésus témoignent qu'être seigneur c'est servir³⁸. Pour le Christ Jésus, la seigneurie est passée par l'incarnation et la fidélité dans l'histoire. Pour nous, elle ne se tient pas seulement dans la reconnaissance que Jésus est Seigneur, mais bien dans le fait de se comporter comme serviteur (*Mt 7, 21*) : pas de royaume sans serviteur ! C'est donc dans notre histoire que la seigneurie du Christ est en acte et on ne peut, évidemment, qu'avec la force de l'Esprit, y « répéter » le geste de Dieu qui ressuscite Jésus, en donnant vie aux crucifiés de cette histoire³⁹. Comme l'écrit Enda McDonagh, « Fuir ne nous autorise pas à dire Seigneur, Seigneur »⁴⁰. D'où, pour les crucifiés de l'histoire, une espérance portée par la mort-résurrection de Jésus, mais en quelque sorte liée à notre agir, et un courage de continuer à vivre dans l'histoire — espérance et courage qui supposent peut-être un miracle analogue à celui qui s'est produit dans la résurrection de Jésus⁴¹.

Avec la théologie juive, Bonhæffer et la théologie de la libération, la question n'est donc plus seulement de trouver un

37. R. WETH, « Heil im gekreuzigten Gott », *Evangelische Theologie* 31 (1971), p. 242, cité par Nathan LEITES, *Le meurtre de Jésus moyen de salut ? Embarras des théologiens et déplacements de la question*, Paris, Cerf, 1982, p. 156.

38. JON SOBRINO, « Le ressuscité est le crucifié », dans *Jésus en Amérique latine* p. 256. Cf. aussi Elisabeth SCHÜSSLER-FIORENZA, *In Memory of Her*, New York, Crossroad, 1983, pp. 317ss.

39. J. SOBRINO, « Le ressuscité est le crucifié », p. 257.

40. E. McDONAGH, loc. cit., p. 145.

41. J. SOBRINO, « Le ressuscité est le crucifié », p. 250.

Dieu bienveillant (Luther), mais de trouver un être humain bienveillant (J. Robinson). Ainsi, la possibilité de justifier Dieu n'est pas dans la spéculation ou dans l'explication, quoiqu'elles relèvent de processus humains nécessaires, mais dans l'agir de résurrection, le nôtre dans l'histoire⁴². Comme l'affirme Lévinas, dans une tradition à laquelle nous appartenons aussi : « Chacun doit agir comme s'il était le Messie »⁴³.

4. Croix de Jésus et souffrance humaine

La théologie spirituelle, attentive à l'exigence évangélique de prendre sa croix pour suivre le Christ, avec Paul par exemple (Col 1, 24)⁴⁴, parle largement de notre participation aux souffrances du Christ. Trois tendances marquent la théologie contemporaine à ce sujet. Je les présente rapidement, allant de la plus englobante à la plus restrictive. 1) Toute souffrance humaine est participation aux souffrances du Christ et y trouve sens. 2) Ce sont les souffrances de ceux et celles qui pâtissent de l'injustice et de l'oppression qui peuvent être analoguées à la souffrance du Christ victime de l'injustice et de l'oppression humaines. 3) Seules les souffrances découlant d'une option en faveur de l'Évangile relèvent de la dynamique de la croix du Christ.

1. Toute souffrance est participation aux souffrances du Christ, affirme entre autres D. Sölle qui s'élève contre une sur-distinction de la souffrance de Jésus⁴⁵. D'une part, soutient-elle, sa souffrance n'a pas été la plus intense parmi celles de l'humanité, alors qu'on a longtemps parlé — et que certains le font encore — du degré sublime de la douleur du Christ révélant une obéissance à son plus haut niveau, ou de la profondeur de sa souffrance contribuant à la grandeur de la réparation⁴⁶. D'autre part, l'expérience de Jésus peut arriver à n'importe qui, soutient encore Sölle, proche ici de Rahner, référant par exemple à la peur de la mort et à la conquête

42. *Idem*, *Christology at the Crossroads*, p. 224.

43. Emmanuel LEVINAS, *Difficile liberté*, Paris, Albin Michel 1976, p. 120, cité par Catherine CHALIER, *La Persévérance du mal*, (La nuit surveillée), Paris, Cerf, 1987, p. 138 ; pour en aviver l'interpellation, cf. Jeanne HYVRARD, *Le corps défunt de la comédie. Traité d'économie politique*, Paris, Seuil, 1982, pp. 130-152.

44. Michel GOURGUES, *Le Crucifié. Du scandale à l'exaltation*, (Jésus et Jésus Christ 38), Montréal/Paris, Bellarmin/Desclée, 1989, p. 146.

45. Dorothee SÖLLE, *Suffering*, Philadelphie, Fortress Press, 1975, p. 53ss.

46. Cf. Nathan LEITES, *op. cit.*, p. 136.

que plusieurs en font⁴⁷. Ainsi, Moltmann soutient que « celui qui souffre sans raison croit toujours d'abord être abandonné de Dieu. Celui qui crie dans sa souffrance s'unissant, au fond, au cri de Jésus mourant. »⁴⁸ Dieu n'est donc pas seulement celui vers qui crie le malheureux, mais le Dieu humain qui crie en lui, avec lui, poursuit Moltmann. C'est en quelque sorte la position de D. Sölle, qui cite encore Elie Wiesel : « Dieu souffre où des gens souffrent »⁴⁹, sa Shekinah les accompagnant et les précédant.

2. La seconde tendance réduit la perspective lorsqu'elle dénonce la propension à isoler la croix du cheminement historique qui y a mené Jésus ; on fait alors de la croix le paradigme de souffrances issues des limites humaines, en dégagant une mystique de la souffrance plutôt qu'une mystique de la suite de Jésus⁵⁰. Pour Sobrino, la croix est paradigme de la souffrance issue de l'oppression, de l'injustice, des violations des droits, etc. Ainsi compare-t-il l'abandon que Jésus a ressenti sur la croix et celui que nous expérimentons dans l'histoire de l'injustice et de l'oppression, le cri de Jésus en croix et le cri des victimes innombrables dans l'histoire⁵¹.

En regardant Jésus en croix, ces victimes, dit-il, n'ont pas besoin d'une herméneutique sophistiquée pour se reconnaître, ou pour reconnaître le Christ en se regardant⁵². En témoigne bien la religiosité populaire hispanique, par exemple⁵³. Ainsi, Sobrino parle d'une ressemblance, d'une connaturalité entre le peuple op-

47. D. SÖLLE, *op. cit.*, p. 82.

48. J. MOLTSMANN, *Concilium* 76, p. 35.

49. E. WIESEL, cité par D. SÖLLE, *op. cit.*, p. 146.

50. J. SOBRINO, *Christology at the Crossroads*, p. 190ss. Sobrino y voit le résultat de la métaphysique et de l'épistémologie grecques. Cf. p. 195ss.

51. *Ibidem*, p. 231.

52. *Ibidem*, p. 268. De telles affirmations me semblent cependant piégées : n'est-ce pas ce genre de regard sans médiation qu'ont porté les puissants en se reconnaissant dans le Christ glorifié ?

53. SIXTO J. GARCIA et Orlando ESPINAS, « Lilies of the Field : A Hispanic Theology of Providence and Human Responsibility », *Proceeding of the Catholic Theological Society of America* 44, 1989, pp 85-86. Les auteurs signalent aussi que les Christs et les Madones souffrants des jeux de la passion et de la religiosité populaire hispanique manifestent l'irréductibilité de l'humanité de Jésus. On est loin ici du docétisme ou du monophysisme.

primé et la figure christique de l'Ebed Yahvé⁵⁴. L'un et l'autre se voient privés de visage humain, dépouillés de toute justice, voient violés leurs droits, et d'abord leur droit à la vie même. Les uns et les autres cherchent à établir la justice et le droit, et s'en trouvent poursuivis. Enfin, ils se savent élus et chargés du péché du monde. C'est en ce sens que Sobrino comprend que les opprimés complètent en leur chair ce qui manque à la passion du Christ (*Col* 1, 24).

On cherche donc ici à sortir d'un langage général sur la souffrance (qui inclut celle des fils à papa, signale Metz⁵⁵), pour privilégier la souffrance de ceux et celles qui pâtissent de l'injustice et de l'oppression systématisées. Cette souffrance interpelle les puissances sociales, politiques et économiques et interdit de se dérober dans nos « mediacenters » (McDonagh) en alléguant que les riches et les puissants eux-mêmes n'échappent pas à la souffrance.

3. L'analogie entre le Serviteur Souffrant et les opprimés nous mène à une troisième position, dont on verra qu'elle n'est pas étrangère à la seconde. Cette position est cependant plus restrictive dans la mesure où il n'y est pas seulement question d'injustice et d'oppression, mais d'effort pour rétablir la justice et le droit ainsi que des réactions négatives à cet effort. Comme l'écrivait avec justesse C. Duquoc, « les récits de la passion n'illustrent pas la métaphore d'une souffrance non-spécifiée : ils racontent le chemin auquel fut conduit Jésus de Nazareth par l'option prophétique et messianique qui fut sienne »⁵⁶, et par la réaction à cette option, précisent plusieurs.

Ainsi, l'incarnation ne consiste pas seulement à prendre chair et à souffrir des limites de l'humanité, mais à inscrire cette chair dans une pratique de libération (de salut)... et à en pâtir. Voilà, soutient-on, la condition de la résurrection et de son espérance. Il n'y a analogie entre la mort ou la souffrance humaines et celles de Jésus que lorsque souffrance ou mort humaines sont la conséquence du don de soi par amour des autres et

de ce qu'il y a dans les autres d'handicapé, de pauvre, de sans défense, de produit de l'injustice. Alors — et, d'un point de vue

54. J. SOBRINO, *Christology at the Crossroads*, p. 226.

55. J.-B. METZ, loc. cit., p. 21.

56. DUQUOC, 1975, pp. 116-117.

chrétien, seulement alors —, on participe aussi à l'espérance de la résurrection. La communauté avec la vie et le destin de Jésus est ce qui donne l'espérance que se réalise également en nous ce qui s'est réalisé jadis en Jésus.⁵⁷

Arrivant à des conclusions semblables à partir d'une toute autre perspective, Henri Bourgeois paraît encore plus radical lorsqu'il affirme : « Ce qui est ressuscitable de nous, c'est notre corps, notre mort, notre vie, notre histoire, pour autant que nous participons au corps, à la mort, à la vie, à l'histoire de Jésus »⁵⁸. Sinon, ajoute-t-il, il n'y a dans notre foi que désir de survivance et non pas mystère pascal⁵⁹.

À partir d'une étude exégétique des évangiles et des écrits pauliniens relatifs à cette question, Michel Gourgues propose une position claire qu'il nuance avec bonheur. À un premier niveau, écrit-il, on ne devrait parler de la croix que pour désigner les épreuves résultant d'une option évangélique ou pour l'évangélisation. À un second niveau, cependant, et toujours dans la dynamique du Nouveau Testament, la croix désigne les souffrances issues d'un projet d'amour, d'une option pour le don et le service⁶⁰.

Plutôt favorable à ce type de conclusions, je reste cependant perplexe. On ne saurait lever le voile de la relation entre Dieu, le Christ et la souffrance humaine, mais je me demande quelle espérance réelle ces approches ouvrent pour les souffrants de notre monde. Revenant à mon oncle que j'évoquais au début de cet article, on ne saurait dire que sa souffrance était portée par une option active pour le Royaume. Mais doit-on lier à notre service ce qui l'habitait d'espérance et d'appel devant les images du Christ souffrant ? Notre service est si limité, si pauvre ! Et si nous ne voyons là qu'une manifestation de religiosité populaire (!), il faut encore se demander quelle espérance lui ouvre la théologie de la croix, quel courage lui donnent notre discours et notre pratique de celle-ci.

57. J. SOBRINO, « Le ressuscité est le crucifié », p. 251.

58. Henri BOURGEOIS, *Je crois à la résurrection du corps*, Paris, Desclée, 1981, p. 266.

59. *Ibidem*, p. 269.

60. M. GOURGUES, *op. cit.*, pp. 153-166.

5. Quelques paramètres socio-culturels du discours sur la croix

On le voit, les discours sur la croix du Christ et la souffrance humaine sont divers et encore insatisfaisants. Quoiqu'il en soit, il m'a semblé que l'on parle beaucoup plus de la croix aujourd'hui qu'il y a vingt ans. Est-ce parce que nous vivons plus de souffrances, parce que ces souffrances sont plus connues, parce que notre sensibilité à celles-ci est plus vive, marquée de la connaissance de leurs facteurs socio-historiques et de la conscience de nos capacités et de nos incapacités d'en résoudre une large part ? Nul doute à mon avis que certains facteurs socio-culturels nous invitent à parler davantage de la souffrance du Christ. Je voudrais en identifier, bien que trop rapidement, quelques-uns en terminant cette réflexion ⁶¹.

On a vu combien Sobrino lie à la croix du Christ la crédibilité de Dieu pour les opprimés. D. Sölle signale, à juste titre semble-t-il, que la crédibilité et la dignité de Jésus qui demandaient jadis que celui-ci n'ait pas connu les pleurs et les angoisses (« un homme ça ne pleure pas, encore moins un Dieu », pourrait-on dire), sont aujourd'hui liées, au contraire, au fait que Jésus ait connu ces pleurs et ces angoisses qui sont les nôtres et qui nous préoccupent tant. Une théologie descendante élaborée dans une société pyramidale insistait sur la différence de Dieu. Au contraire, une théologie ascendante élaborée dans une société aux prétentions démocratiques et égalitaires insiste sur les ressemblances de Dieu avec les hommes et les femmes. Ainsi, le cri de Jésus, autrefois attribué à Adam ou à l'humanité en lui, est aujourd'hui attribué à Dieu lui-même, à Dieu cependant qui ne souffre pas plus que nous, mais qui souffre comme nous, avec nous !

De la même façon, la théologie de la Croix témoigne de l'évolution de la relation Père-Fils dans nos sociétés. La puissance et même la dureté du Père, la *pater potestas*, allaient peut-être de soi dans des sociétés où le fils est considéré comme propriété de son père. La représentation pouvait jouir d'une évidence semblable dans des sociétés où toucher à l'un du clan c'est toucher à tout le clan et où, comme dans notre politique internationale par ailleurs, l'un s'engage au nom de tous. D'où l'heure de gloire des théologies sacrificielles, substitutives et expiatoires de la croix.

61. On trouvera chez N. LEITES, *op. cit.*, des pistes complétant celles-ci.

Il en va autrement dans nos sociétés qui valorisent la communication et l'intimité entre père et fils. Nous n'avons pas inventé la souffrance du Père à la croix, le patripassionisme nous a précédés sur cette voie. Mais la théologie de la croix, chez Moltmann et Sobrino à tout le moins, insiste sur la souffrance de Dieu, sur la souffrance en Dieu lui-même, marquée par une dynamique relationnelle Père-Fils toute d'amour. La psychanalyse, à laquelle Moltmann réfère, mais dans une perspective différente⁶², pourrait nous aider à préciser, critiquer et mieux situer cette relation pour notre époque.

Enfin, nous accordons beaucoup plus d'importance que jadis à la vie individuelle. Plus que jamais, et malgré l'avortement dont la législation est paradoxalement une conséquence de ce déplacement, la vie individuelle apparaît sacrée. En principe, à tout le moins, nous rejetons la peine de mort et considérons que la fin ne justifie pas les moyens, ce qui rend inacceptables tant de théodicées aussi bien que de sotériologies.

Qu'enfin la figure du Christ apparaisse ou même se révèle différente selon les contextes socio-culturels, en témoigne cette remarque de Moltmann signalant que le Christ pantocrator est le Dieu des riches et des puissants, alors que le Christ souffrant est celui des malades, des pauvres et des opprimés⁶³. On sait combien chaque parti est habile à intégrer l'autre figure du Christ en la subordonnant à la sienne : obéissance du Christ souffrant dans un cas, seigneurie active des serviteurs dans l'autre.

Pour conclure

En terminant cette esquisse de réflexion, nous devons signaler avec Sobrino⁶⁴ que la croix n'est pas une réponse à nos questions et nos scandales, mais plutôt une nouvelle façon de poser la question, une nouvelle forme de questionnement. Si nous sommes sauvés par la croix, celle-ci « ne nous offre cependant pas de modèle explicatif qui nous ferait comprendre ce qu'est le salut et comment elle-même peut être salut. Elle nous invite plutôt à participer à un processus dans lequel nous pouvons expérimenter l'histoire

62. J. MOLTSMANN, *Le Dieu crucifié*, pp. 325-354.

63. J. MOLTSMANN, *Concilium* 76, p. 35.

64. J. SOBRINO, *Christology at the Crossroads*, p. 222.

comme salut »⁶⁵. Alors qu'Augustin parle d'un être humain dont le cœur sans répit ne trouve repos qu'en Dieu, Sobrino considère que la croix rend notre âme vraiment troublée et sans repos⁶⁶. Sans doute Dieu y assume-t-il notre souffrance, mais sans y répondre, bien que la résurrection du Christ annonce la victoire sur l'histoire du mal et de la souffrance. Mais même la résurrection, ajoute Sobrino, n'est pas le dernier mot sur Dieu ; celui-ci ne sera dit qu'à la fin, quand Dieu deviendra tout en tout (*1 Cor 15, 28*)⁶⁷.

D'ici là, quelle interpellation devons-nous en garder pour nos discours et nos pratiques ? Sans solutionner lui non plus notre problème, il me semble qu'Horkheimer nous indique une voie nécessaire lorsqu'il affirme, dans une remarque à la fois critique et engagée, qu'il faudrait que

la justice et la bonté de Dieu ne soient pas transmises comme des dogmes, des vérités, des absolus, mais comme la nostalgie de ceux qui sont capables d'une vraie tristesse. Car nous devons tous être liés par la nostalgie que ce qui arrive dans le monde, l'horreur et l'injustice, ne sont pas le dernier mot...⁶⁸

65. *Ibidem*, p. 227.

66. Cf. William A. BARRY, « God's Sorrow : Another Source of Resistance ? », *Review for Religious*, vol 48, no 11 (nov.-dec. 1989) 841-846.

67. J. SOBRINO, *Christology at the Crossroads* p. 229.

68. HORKHEIMER, cité par Elisabeth de FONTENAY, « Le scandale du mal », *Les Nouveaux cahiers* 85 (1986) 5.

Le Christ est amérindien *Perspectives anthropologiques et* *théologiques*

Achiel Peelman

INTRODUCTION

Appliqué à la situation particulière des Amérindiens, le thème de ce colloque sur les appropriations contemporaines de la figure de Jésus-Christ présente un double défi anthropologique et théologique. Du point de vue anthropologique, nous devons rendre compte de la situation actuelle des cultures amérindiennes dans leur rencontre inévitable avec la civilisation occidentale et le christianisme (acculturation ; enculturation). Du point de vue théologique, nous devons évaluer les multiples effets de l'évangélisation en milieu amérindien. Nous prêterons ici une attention particulière à ceux qui échappent souvent au regard immédiat des acteurs de cette évangélisation, mais que nous considérons comme le résultat de la présence mystérieuse du Christ au sein d'une culture donnée (inculturation).

Le but de cette communication est de présenter les présupposés anthropologiques et théologiques, ainsi que les principaux axes d'une étude que nous avons entreprise depuis quelques mois sur les christologies amérindiennes. Dans cette étude, il ne s'agit pas pour nous de vérifier comment les Amérindiens se sont approprié les divers titres ou dogmes christologiques qui font partie de notre patrimoine théologique. Nous partirons plutôt de l'expérience religieuse amérindienne et de son accueil (éventuel) de l'Évangile, pour voir comment celle-ci peut critiquer, enrichir ou compléter notre propre compréhension du mystère du Christ. Cette approche

contextuelle mettra en valeur trois acteurs principaux : les cultures amérindiennes, l'Église missionnaire et l'Esprit (du Christ).

I - LES PRÉSUPPOSÉS ANTHROPOLOGIQUES ET THÉOLOGIQUES

Nous nous rapprochons rapidement des fêtes qui marqueront, en 1992, le 500^e anniversaire de la découverte des Amériques par Cristóbal Colón. Ces fêtes suscitent déjà beaucoup de controverses. Ceci semble indiquer que nous ne disposons pas encore d'une vision d'ensemble qui nous permet d'analyser de façon adéquate toutes les implications de cet événement d'envergure qui paraissait historiquement inévitable. Eu égard à ce qui se passera en 1992, il est important de rappeler deux choses. Les Indiens gardent toujours leur statut privilégié d'être les premiers occupants des Amériques, mais ils figurent en même temps en tête de la liste des peuples les plus persécutés du monde. Nous devons garder vivante la mémoire de cette tragédie historique et de ses implications contemporaines. En même temps, tous les peuples des Amériques doivent trouver à l'intérieur d'eux-mêmes les énergies positives qui permettent d'envisager et de préparer un avenir différent. C'est dans une telle perspective que nous situons les quelques observations qui suivent sur les cultures amérindiennes et sur la présence mystérieuse du Christ au sein de ces cultures.

1. La « victoire morale » des cultures amérindiennes ¹

Il n'est pas sans importance de rappeler que les Amérindiens ou leurs ancêtres habitent l'hémisphère occidental depuis possiblement 15.000 ans, une période relativement courte du point de vue géologique, mais considérable du point de vue de l'histoire des civilisations. Nous ne pouvons plus lire cette histoire, même du point de vue théologique (histoire du salut), comme si rien d'important ne s'était passé avant 1492. Nos propres ancêtres sont alors entrés en contact avec une variété considérable de cultures autochtones qui n'avaient plus rien à prouver du point de vue de leur

1. Nous empruntons l'expression « victoire morale » à Thomas BERRY, « The Indian Future », dans *Cross Currents* 26 (1976), pp. 133-142.

organisation interne, de leurs interactions mutuelles, et de leur capacité d'adaptation à des situations nouvelles².

Les cultures amérindiennes ne sont pas disparues de la surface de la terre. Le fait qu'elles aient su résister au choc colossal de la civilisation occidentale, et qu'elles connaissent actuellement un regain extraordinaire de vitalité, constitue donc une véritable « victoire morale » dont nous voulons tenir compte dans cette réflexion sur les appropriations amérindiennes de la figure du Christ.

Il ne s'agit pas d'idéaliser les cultures pré-colombiennes, mais de constater que celles-ci, à travers leur interaction inévitable avec la civilisation occidentale, ont su maintenir une vision unique du monde qui enrichit considérablement le patrimoine culturel et spirituel de l'humanité. Cette vision du monde repose sur un certain nombre de valeurs qui constituent les points de repère anthropologiques de notre étude. Parmi ces valeurs, nous aimerions signaler en particulier :

- la qualité « mystique » des Amérindiens ;
- le caractère « sacramental » de leur expérience de Dieu ;
- leur perception unique du lien vital entre l'être humain et tous les autres éléments vivants de l'univers, en particulier la terre ;
- leur capacité d'élaborer des systèmes de pensée complexes, mais toujours en rapport étroit avec leur environnement ;
- le primat de l'expérience (personnelle et communautaire) comme forme d'apprentissage ;
- une résistance remarquable à la souffrance dans toutes ses formes ;
- enfin, une grande capacité d'adaptation, d'innovation et d'intégration³.

-
2. Parmi les nombreuses publications sur les religions amérindiennes nous suggérons Sam D. GILL, *Native American Religions. An Introduction*, Belmont, Wadsworth Publications, 1982 ; Sam D. GILL, *Native American Traditions. Sources and Inspirations*, Belmont, Wadsworth Publications, 1983 ; Sam D. GILL, *Mother Earth. An American Story*, Chicago, University of Chicago Press, 1987 ; Ake HULTKRANTZ, *Native Religions in North America. The Power of Visions and Fertility*, San Francisco, Harper and Row, 1987 ; R. Bruce MORRISON et C. Roderick WILSON (Ed), *Native Peoples. The Canadian Experience*, Toronto, McClelland and Stewart, 1986.
 3. Voir, en particulier, Hartley Burr ALEXANDER, *The World's Rim. The Great Mysteries of the North American Indians*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1953 ; Joseph Epes BROWN, *The Spiritual Legacy of the North American Indian*, New York, Crossroad, 1982.

2. Le mystère de l'inculturation de l'Évangile

Notre étude présuppose aussi un regard tout à fait particulier sur les effets de l'évangélisation des Amérindiens. Ne nous laissons pas tromper ici par le fait que la majorité des Amérindiens sont devenus chrétiens. Ces statistiques ne disent rien à propos de la confrontation actuelle entre l'expérience religieuse amérindienne et le christianisme. Nous devons donc franchement reconnaître que le christianisme n'a pas réussi à remplacer les religions amérindiennes. Celles-ci continuent à jouer un rôle important dans la vie personnelle et communautaire de nombreux Amérindiens, même dans la vie des membres les plus fervents des Églises chrétiennes.

Nous nous trouvons ici devant une situation religieuse complexe. S'agit-il d'un échec missionnaire ?⁴ Faut-il parler ici de « pré-évangélisation » seulement ?⁵ Ne serait-il pas possible d'interpréter cette situation comme un effet profond de l'évangélisation, qui n'a pas été prévu par les Églises missionnaires ? Ne serions-nous pas ici devant un fruit insoupçonné de l'action mystérieuse de l'Évangile, Parole vivante de Dieu, qui est maintenant devenu un facteur endogène au sein des cultures amérindiennes ?

Cette hypothèse mérite d'être examinée au moyen du nouveau concept théologique d'*inculturation*. En effet, ce que nous appelons l'inculturation de l'Évangile n'est pas une nouvelle méthode missionnaire, mais le concept-clé qui nous permet d'apprécier, d'une façon proprement théologique, la présence mystérieuse du Christ au sein d'une culture donnée qui se laisse travailler de l'intérieur par son Évangile⁶. Ceci présuppose évidemment de la part des Églises qu'elles sachent d'abord percevoir et apprécier les éléments proprement inédits de cette interaction mystérieuse du Christ et des cultures. L'action missionnaire de l'Église (évangélisation) ne s'arrête pas avec la proclamation de l'Évangile et l'intégration (assimila-

4. Voir Harold W. TURNER, « Old and New Religions Among the North American Indians : Missiological Impressions and Reflections », dans *Missiology : An International Review* 1 (1973), pp. 47-66 ; John Webster GRANT, *Moon of Wintertime. Missionaries and the Indians of Canada in Encounter since 1534*, Toronto, University of Toronto Press, 1984.

5. Voir « Les diocèses du Nord canadien. Déclaration des Evêques des huit diocèses du Nord canadien lors de l'Assemblée plénière de la Conférence des Evêques catholiques du Canada », dans *Kerygma* 21 (1987) 121-125.

6. Voir Achiel PEELMAN, *L'Inculturation. L'Église et les cultures*, Paris, Desclée ; Ottawa, Novalis, 1988.

tion) des nouveaux membres dans un système religieux et dogmatique dont les cadres ont été fixés une fois pour toutes. L'évangélisation comprend aussi l'accueil et l'évaluation de tous les fruits nouveaux que chaque terre particulière (les cultures) peut encore produire au contact de l'Évangile. Est-il nécessaire d'insister ici sur le fait que ces « fruits nouveaux » ne concernent pas seulement les aspects extérieurs du christianisme (structures, ministères, rituels), mais aussi son centre : le mystère du Christ mort et ressuscité, tel que reçu et vécu dans chaque contexte culturel particulier ?

II - LE VISAGE CACHÉ DU CHRIST AMÉRINDIEN

Lors de sa visite à Midland en 1984, le pape Jean-Paul II déclarait : « Il ne saurait être question d'affaiblir la Parole de Dieu ou de dépouiller la Croix de sa puissance, mais, bien au contraire, de placer le Christ au centre même de toute culture. Dès lors, non seulement le Christianisme est-il très valable pour les peuples indiens, mais *le Christ, par les membres de son Corps, est lui-même indien* »⁷. Le contexte immédiat de cette déclaration suggère d'abord une interprétation ecclésiologique. Des centaines d'Amérindiens l'ont donc accueillie comme une invitation à s'engager dans le développement d'Églises spécifiquement amérindiennes. Nous sommes pourtant convaincus qu'une telle démarche doit être accompagnée d'une réflexion proprement christologique. Il n'y a pas d'Église amérindienne sans Christ amérindien. Qui est ce Christ amérindien ? Quelle est sa place au sein des cultures et des religions amérindiennes ?

Notre étude s'articule autour de ces deux questions. Pour y répondre, nous ne partirons pas d'une théologie quelconque des religions, mais nous procéderons de façon inductive en analysant des données recueillies sur le terrain. Ce qui nous intéresse en particulier, c'est le témoignage d'Amérindiens qui ont réussi une certaine intégration de leur religion ancestrale et de la foi chrétienne, à l'intérieur ou à l'extérieur des structures actuelles des Églises. Les rapports que nous avons avec de telles personnes, depuis 1983, suggèrent deux axes de recherche auxquels se greffent un certain nombre de thèmes christologiques. Chacun de ces thèmes constitue

7. Jean-Paul II avait déjà fait une déclaration semblable en Afrique. Voir son « Discours aux Evêques du Kenya », dans *La Documentation catholique* 62 (1980) n° 1787, 532-535.

une dimension importante du mystère du Christ. Dans ce qui suit nous présenterons brièvement quatre de ces thèmes.

1. Le Christ dans les religions amérindiennes

Les religions amérindiennes constituent le premier axe de notre étude⁸. Elles sont, en effet, un excellent exemple de religions dites « primitives » qui ont réussi à demeurer des religions vivantes à cause de leur flexibilité et leur grande capacité d'adaptation aux situations inédites (environnement et histoire). Loin de représenter un tableau homogène de croyances et de rituels, la spiritualité amérindienne repose sur un grand respect de l'expérience individuelle de Dieu et sur une communion profonde avec la nature. Nous pouvons parler ici d'une « métaphysique de la nature » qui contraste fortement avec la vision occidentale du monde à cause de son caractère sacré et religieux (importance des rêves et des visions) et de sa visée globale (harmonie cosmique).

Tout cela laisse déjà entrevoir que les appropriations amérindiennes du Christ ne découlent pas de théories, mais sont le fruit d'une approche proprement mystique (*cognitio experimentalis*). Généralement parlant, ces appropriations ne conduisent pas vers la création de nouveaux mouvements religieux ou vers des Églises indépendantes⁹. Elles demeurent une réalité très personnalisée, s'incarnant dans des rituels qui dépassent rarement la tribu, le clan ou la famille étendue. C'est à l'intérieur de ce monde religieux, difficilement accessible, que nous rencontrons déjà deux thèmes christologiques importants, le *Christ cosmique* et l'*Arbre de la vie*, auxquels les Amérindiens apportent une contribution unique.

a. Le Christ cosmique

Malgré le fait que, dès les origines du christianisme, la question de la place du Christ dans le cosmos ait suscité l'intérêt

8. Dans ce texte nous utiliserons alternativement les termes « religion », « spiritualité », « expérience religieuse », « vision du monde » et « médecine » pour exprimer la même réalité fondamentale.

9. Pour une vue d'ensemble de ces phénomènes, voir les contributions de Harold TURNER dans *Missiology: An International Review* 13 (1985), n° 1. Pour la situation en Amérique du Nord, voir, en particulier, Carl STARKLOFF, « New Tribal Religious Movements in North America. A Contemporary Theological Horizon », *Toronto Journal of Theology* 2 (1982) 157-171 ; Achiel PEELMAN, « L'avenir du christianisme chez les Amérindiens au Canada : Syncrétisme ou inculturation ? », dans Jean-Claude PETIT et Jean-Claude BRETON (Ed.), *Le christianisme d'ici a-t-il un avenir ?* Questions posées à nos pratiques, Montréal, Fides, 1988, pp. 59-82.

de nombreux penseurs, le terme « Christ cosmique » n'a fait son apparition qu'au XIX^e siècle, d'abord en Allemagne, ensuite dans le monde anglo-saxon¹⁰. À partir de ce moment, la signification cosmique du Christ entre graduellement dans les champs de la théologie biblique, systématique et historique. Faut-il accorder au Christ non seulement une nature divine et humaine, mais aussi une nature proprement cosmique ? Est-ce que son œuvre rédemptrice se limite à l'humanité (notre planète), ou affecte-t-elle l'univers dans son ensemble ? Nous connaissons l'intérêt que Pierre Teilhard de Chardin avait pour ce type de questions tout au long de sa vie¹¹.

Même si le terme « Christ cosmique » suscite une littérature abondante durant la première moitié du XX^e siècle, y compris de nombreux commentaires sur *Éphésiens* et *Colossiens*, ce n'est qu'à partir de 1961 que la christologie cosmique commence à inquiéter l'imagination collective des Églises chrétiennes. Lors de la troisième Assemblée œcuménique de New-Delhi (1961), le professeur Joseph A. SITTLER de l'Université de Chicago, pasteur de l'Église luthérienne unie d'Amérique, présente alors une conférence importante sur l'unité de l'Église et le dessein cosmique de Dieu¹². Le débat soulevé par cette conférence montre d'emblée que le christianisme occidental, dans son ensemble, est fortement marqué par une insistance presque exclusive sur la rédemption¹³. Toute réflexion sur le rôle du Christ par rapport au cosmos ou à la création est donc rapidement perçue comme une menace pour la christologie classique

10. Voir Allan D. GALLOWAY, *The Cosmic Christ*, London, Nisbet et Co., 1951 ; George A. MALONEY, *The Cosmic Christ. From Paul to Teilhard*, New York, Sheed and Ward, 1968 (première édition en 1951) ; James A. LYONS, *The Cosmic Christ in Origen and Teilhard de Chardin. A Comparative Study*, Oxford, Oxford University Press, 1982, pp. 7-73 ; Jaroslav PELIKAN, *Jesus through the Centuries. His Place in the History of Culture*, New Haven, Yale University Press, 1985, pp. 56-70 ; Matthew FOX, *The Coming of the Cosmic Christ. The Healing of Mother Earth and the Birth of Global Renaissance*, San Francisco, Harper and Row, 1988.

11. Voir James A. LYONS, *The Cosmic Christ in Origen and Teilhard de Chardin*.

12. Joseph A. SITTLER, « Appelés à l'unité », dans *Verbum Caro* 16 (1962) 115-126.

13. Voir, en particulier, Wilhelm ANDERSEN, « Jesus Christus und der Kosmos. Missiologische Überlegungen zu New-Delhi », dans *Evangelische Theologie* 23 (1963) 471-493 ; Horst BÜCKLE, « Die Frage nach dem « kosmischen Christus » als Beispiel einer ökumenischen orientierten Theologie », dans *Kerygma und Dogma* 11 (1965) 103-115 ; Carl F. HALLENCREUTZ, *New Approaches to Men of Other Faiths 1938-1968. A Theological Discussion*, Genève, Conseil mondial des Églises, 1970, pp. 56-52 ; Jürgen W. WINTERHAGER, « New-Delhi und die Anfänge einer Ökumenischen Theologie », dans *Theologia Viatorum*, Berlin, Walter De Gruyter, 1962, pp. 299-311.

ou comme un retour à la gnose et aux courants mystiques (Eckhart, Ruysbrœck, Böhme) dont la « vraie » théologie peut se passer.

Ce regard rapide sur l'évolution du thème « Christ cosmique » laisse déjà entrevoir que le christianisme occidental pourra difficilement sortir des impasses de sa mystique de rédemption sans les appropriations nouvelles de la figure du Christ par les peuples non occidentaux, en particulier par ceux qui ont développé une spiritualité centrée sur la création¹⁴. C'est ce type de spiritualité qui constitue l'éthos des cultures amérindiennes. Elle s'incarne, symboliquement, aussi bien dans le rituel complexe de la Danse du soleil que dans l'intimité de la cabane de la suerie rituelle (*Sweat Lodge*) et le dépouillement ascétique du jeûne solitaire (*Vision Quest*).

Il est important de noter que ces cérémonies ancestrales connaissent aujourd'hui un véritable regain de vitalité à travers l'Amérique du Nord, et qu'elles sont vécues par un nombre croissant d'Amérindiens en référence directe au mystère du Christ¹⁵. Nous devons donc nous défaire de notre peur traditionnelle du syncrétisme et examiner comment un tel développement pourrait nous aider à mieux comprendre le mystère de celui « par qui tout fut » (*Jn* 1, 3) et sous qui l'univers entier sera uni (*Eph* 1, 9-10)¹⁶. Sans que nous sachions d'avance quel type de nouveau discours théologique se développera autour du thème « Christ cosmique » à partir d'appropriations spécifiquement amérindiennes de la figure du Christ, nous pouvons déjà constater que la spiritualité amérindienne offre au christianisme occidental des possibilités pour dépasser

14. Voir, en particulier, Kosuke KOYAMA, « Adam in Deep Sleep », dans Emerito P. NACPIL et Douglas J. ELWOOD (Ed), *The Human and the Holy: Asian Perspectives in Christian Theology*, Maryknoll, Orbis Books, 1978, pp. 36-61 ; Kosuke KOYAMA, *Waterbuffalo Theology*, Maryknoll, Orbis Books, 1974 ; Choan-Seng SONG, « Theology of Incarnation », dans Gerald H. ANDERSON (Ed), *Asian Voices in Christian Theology*, Maryknoll, Orbis Books, 1976, pp. 147-160 ; Choan-Seng SONG, *Third-Eye Theology*, Maryknoll, Orbis Books, 1979 ; Choan-Seng SONG, « The Divine Mission of Creation », in Douglas J. ELWOOD (Ed), *Asian Christian Theology: Emerging Themes*, Philadelphia, Westminster, 1980, pp. 187-188 ; John S. MBITI, « Some African Concepts of Christology », dans Stanley J. SAMARHA (Ed), *Living Faiths and Ultimate Goals: A Continuing Dialogue*, Maryknoll, Orbis Books, 1975, pp. 108-119.

15. Voir Jean-Guy GOULET et Achiel PEELMAN, *La réalité amérindienne et l'Église catholique du Canada*, Bruxelles, Pro Mundi Vita, Bulletin n° 93, 1983 ; Carl STARKLOFF, « Keepers of Tradition. The Symbol Power of Indigenous Ministry », dans *Kerygma* 23 (1989) 1-120.

16. Voir Achiel PEELMAN, « La création dans le Christ », dans *Kerygma* 21 (1987) 21-48.

ser les dualismes qui marquent si profondément son évolution : cosmos-histoire, nature-grâce, individu-société, profane-sacré, monde-Église.

b. L'Arbre de la vie

Le premier axe que nous avons choisi pour étudier les appropriations amérindiennes du Christ, celui de la religion autochtone, suggère immédiatement un deuxième thème : l'Arbre de la vie. Ce thème appartient à un groupe complexe mais cohérent de mythes, de symboles et de rituels que Mircea Éliade a appelé le *symbolisme du Centre*¹⁷. L'historien des religions a montré que cette image puissante de l'Arbre (avec les symboles associés de l'axe du monde, du totem et de la montagne sacrée) a revêtu au cours des siècles une grande variété de fonctions : image du cosmos, lieu de théophanies, symbole de la vie, centre du monde, union mystique avec les humains, symbole de la résurrection ou de la renaissance, ainsi de suite. Mais de tout cela se dégage une réalité absolue : la force inépuisable de la vie, dont l'Arbre, comme centre du monde, devient le symbole par excellence. Nous nous trouvons ici devant un patrimoine culturel et spirituel très important que nous ne devrions pas trop rapidement considérer comme dépassé (appartenant à l'âge mythique de l'humanité), car il continue, même dans ses expressions contemporaines, à nous renvoyer aux questions fondamentales de la vie et de la mort, du cycle des saisons, de la lutte entre le bien et le mal, de la destinée ultime de l'être humain, de l'origine et de l'ordre de l'univers¹⁸. Ceci est d'ailleurs confirmé par les recherches de Carl JUNG pour qui l'« arbre philosophique » est un archétype de la conscience humaine, capable d'exprimer des traits fondamentaux de la pensée humaine tout en s'adaptant à une multitude d'idéologies¹⁹.

Ce symbolisme de l'Arbre de la vie est omniprésent dans la cosmologie et la spiritualité contemporaine des Amérindiens qui se

17. Voir Mircea ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1974.

18. Voir Edwin O. JAMES, *The Tree of Life. An Archaeological Study*, Leiden, E.J. Brill, 1966 ; Roger COOK, *The Tree of Life, Image of the Cosmos*, London, Thames and Hudson, 1974 (Traduction française : *L'arbre de la vie, image du cosmos*, Paris, Éditions du Seuil, 1975).

19. Voir Carl G. JUNG, *Alchemical Studies* (Collected Works, Vol. 13), London, Routledge and Kenan Paul, 1967, pp. 251-349 ; Carl G. JUNG, *Mandala Symbolism*, Princeton, Princeton University Press, 1973 ; Carl G. JUNG et autres, *L'homme et ses symboles*, Paris, Pont Royal, 1964.

considèrent, à juste titre, comme « le peuple du Centre »²⁰. La fameuse « figure-soleil » des pétroglyphes de Peterborough en Ontario et de nombreuses sculptures inuites semblent confirmer l'origine chamanique de ce symbolisme²¹. Mais nous nous intéressons ici aux expressions contemporaines de ce symbolisme du Centre.

En 1931, le grand prophète des Oglala Sioux, BLACK ELK, déclarait : « Il n'y a plus de centre, et l'Arbre sacré est mort »²². Il contemplait alors toutes les souffrances de son peuple, y compris sa déstructuration culturelle et religieuse, suite au massacre de Wounded Knee en 1890. Mais le même BLACK ELK a eu également une importante vision qui peut se comparer à celle de l'auteur de l'Apocalypse (*Apoc* 22, 1-3). BLACK ELK ne voyait pas seulement le cercle (restauré) de son peuple, mais aussi de nombreux autres cercles qui, tous, ne constituaient qu'un grand ensemble, le cercle de l'univers, avec dans son centre un Arbre sacré, où tous les peuples sont appelés à vivre ensemble comme descendants d'une seule mère et d'un seul père²³.

C'est dans cette phase de la restructuration de leur cercle sacré et du développement d'un nouveau type de relations avec les autres peuples que se trouvent actuellement les Amérindiens — phase de renaissance culturelle et de transcendance spirituelle où le symbole de l'Arbre de la vie occupe une place centrale²⁴. Nous pouvons évoquer ici, en premier lieu, le symbolisme du pôle central (*axis mundi* ; soleil) du pavillon où se tient la Danse du soleil, la fête la plus répandue parmi les Indiens des Plaines de l'Amérique du

20. Voir Carl STARKLOFF, *The People of the Center*. American Indian Religion and Christianity, New York, Crossroad, 1974.

21. Voir Joan M. VASTOKAS, « The Shamanic Tree of Life » dans *Arts Canada*. The Thirtieth Anniversary Issue. Stones, Bones and Skin. Ritual and Shamanic Art 184/185/186/187 (1973-74) 125-149.

22. John G. NEIHARDT, *Black Elk Speaks : Being the Life Story of a Holy Man of the Oglala Sioux*, New York, Pocket Book, 1972, p. 230.

23. Pour la description exacte de la vision, voir John G. NEIHARDT, *Black Elk Speaks*, p. 36. On en trouve un commentaire intéressant dans Kenneth LINCOLN, *Native American Renaissance*, Berkeley, University of California Press, 1983, pp. 86-95.

24. Voir, en particulier, Hartley Burr ALEXANDER, *The World's Rim*, pp. 25-41 ; Hymeyohsts STORM, *Seven Arrows*, New York, Ballantine Books, 1972, pp. 14-27.

Nord²⁵. La structure des cabanes où se tiennent les sueries rituelles et le jeûne solitaire représente le même symbolisme du cosmos et de son centre. Les totems très élaborés des Indiens de la Colombie britannique étaient à l'origine de simples poteaux surmontés d'un oiseau (Arbre de la vie), souvent associés avec la destinée vitale d'un individu ou de la communauté²⁶. Chez les Anishnabe (Ojibwa) des Grands Lacs, la société Midewiwin a développé depuis longtemps des symboles semblables²⁷. On peut noter que certains de ces développements ont subi l'influence du christianisme à cause de la flexibilité même des religions amérindiennes. Par exemple, il n'est pas rare de voir des associations entre le pôle central de la Danse du soleil et la figure du Christ²⁸. Mais au-delà de ces associations externes, il y a le fait plus fondamental (car il s'agit d'une véritable intégration de deux systèmes religieux) qu'un nombre croissant d'amérindiens vivent leur foi en Jésus-Christ à l'intérieur même du symbolisme du Centre que nous venons d'évoquer²⁹.

C'est surtout ce dernier développement qui vient ajouter une pièce nouvelle à un dossier théologique déjà considérable, celui du rapport que la tradition chrétienne établit entre le symbole de l'Arbre de la vie et le Christ. Rappelons ici, brièvement, que les

-
25. Voir Joseph B. JORGENSEN, *The Sun Dance Religion. Power for the Powerless*, Chicago, The University of Chicago Press, 1972 ; Hartley Burr ALEXANDER, *The World's Rim*, pp. 136-169 ; O. Douglas SCHWARTZ, *Plains Indian Theology: As Expressed in Myth and Ritual and in the Ethics of Culture*, Ann Arbor, University Microfilms International, 1984.
 26. Il semble que la signification sacrée du totem comme *Axis mundi* et Arbre de la vie s'est graduellement transformée, déjà avant l'arrivée des Européens, en signification sécularisée, exprimant la position sociale et la structure hiérarchique. Voir Joan M. VASTOKAS, « The Shamanic Tree of Life », 142-148.
 27. Voir Walter J. HOFFMAN, « The Midewiwin or Grand Medicine Society of the Ojibway », *Seventh Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, Washington, D.C., 1891 ; Ruth LANDES, *Ojibwa Religion and the Midewiwin*, Madison, University of Wisconsin Press, 1968 ; Basil JOHNSTON, *Ojibway Heritage. The ceremonies, rituals, songs, dances, prayers and legends of the Ojibway*, Toronto, McClelland and Stewart, 1976 ; Basil JOHNSTON, *Ojibway Ceremonies*, Toronto, McClelland and Stewart, 1982.
 28. Voir Carl STARKLOFF, *The People of the Center*, pp. 54-64 ; Joseph G. JORGENSEN, *The Sun Dance Religion*, pp. 210-211 ; William K. POWERS, *Oglala Religion*, pp. 124-128.
 29. Nous disposons d'un certain nombre de témoignages, venant d'anciens ou de missionnaires, qui confirment cela.

premiers chrétiens n'hésitaient pas à affirmer le caractère cosmique de la mort du Christ. Jean affirme que c'est par « amour du monde (cosmos) » que Dieu a sacrifié son Fils unique (*Jn* 3, 16). La croix du Christ, à cause de ses quatre directions, est souvent comparée au Centre du monde. Elle se trouve en quelque sorte à mi-chemin entre l'Arbre du paradis (*Gen* 3, 24) et celui de l'apocalypse (*Apoc* 22, 1-2). Pour HYPOLYTE, évêque de Rome (III^e siècle), la croix du Christ signifie effectivement « le foyer de toutes choses et leur lieu de repos; le fondement du globe terrestre; le centre du cosmos »³⁰. Plusieurs siècles plus tard, Joachim DE FLORE (1135-1202) sera saisi par le même symbolisme et en déduira une théologie de l'histoire qui marquera profondément la pensée occidentale³¹.

Pour mettre en relief la contribution particulière des Amérindiens à ce dossier christologique, nous proposons une brève comparaison entre deux peintures qui exploitent le thème de l'Arbre de la vie. La première, intitulée « Le Christ sur l'Arbre de la vie », est l'œuvre du peintre Italien Pacino DE BONAGUIDO au début du XIV^e siècle. La seconde, intitulée « The Tree of Life », a été réalisée en 1983 pour le Centre Anishnabe des Jésuites à Anderson Lake (Ontario) par le peintre Ojibwa, Blake DEBASSIGE.

La peinture de Pacino DE BONAGUIDO s'inspire d'un texte de BONAVENTURE (*Lignum Vitae*) dans lequel celui-ci relate en douze chapitres les mystères de l'origine, de la passion et de la glorification du Christ³². Les douze branches de l'Arbre de Pacino DE

30. Pour une vue d'ensemble de cette tradition et pour une sélection de textes représentatifs, voir Henri DE LUBAC, *Aspects du bouddhisme*, Paris, Editions du Seuil, 1950, pp. 55-79 (Deux arbres cosmiques); Sébastien STECKX, *Introduction au monde des Symboles*, Sainte-Marie de la Pierre-qui-vire, Zodiaque, 1966, pp. 25-49, 365-373; Pierre NAUTIN, « Une homélie inspirée du traité sur la Pâque d'Hippolyte », dans *Homélie pascales I*, Paris, Éditions du Cerf, 1950, pp. 177-179; Hugo RAHNER, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Darmstadt, Wissenschaftliches Buchgesellschaft, 1966, pp. 55-73 (Das Mysterium des Kreuzes); [Hugo RAHNER, *Mythes grecs et mystère chrétien*, Paris, Payot, 1954, pp. 61-83 (Le mystère de la Croix).]

31. Voir Marjoris REEVES, *Joachim de Fiore and the Prophetic Future*, Londres, SPCK, 1976; Marjoris REEVES et Warnick GOULD, *Joachim de Fiore and the Myth of the Eternal Evangel in the Nineteenth Century*, Oxford, Clarendon Press, 1987; Henri DE LUBAC, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, Paris, Éditions Lethielleux, 2 vol. 1979-81.

32. Voir Joseph RATZINGER, *La théologie de l'histoire de saint Bonaventure*, Paris, P.U.F. 1988 (1959); Hans URS VON BALTHASAR, *La Gloire et la Croix. Les aspects esthétiques de la révélation. II. Styles. *D'Irénée à Dante*, Paris, Aubier, 1968, pp. 237-323.

BONAGUIDO correspondent parfaitement au récit de BONAVENTURE : les quatre branches inférieures représentent en médaillon des scènes relatives à l'origine, les quatre moyennes à la passion, et les quatre supérieures à la glorification du Christ. Au sommet de la croix (l'Arbre), un pélican symbolise le sacrifice du Christ. Au bas de la peinture, on trouve des scènes de la *Genèse*. Le sommet de la peinture est dominé par le Christ dans sa gloire, la Vierge, les anges et les saints³³.

La peinture de Blake DEBASSIGE porte toutes les marques de la société Midewiwin des Anishnabe de l'Ontario. L'Arbre est un cèdre, connu pour sa force de vie et ses qualités médicinales. Le Christ nu est totalement incorporé à l'Arbre. Il est à la fois mâle et femelle, symbole de la totalité de la vie. De fait, toute la peinture n'est autre chose qu'une célébration de la vie. Mais au sommet de l'Arbre, un hibou nous rappelle que cette vie est fragile, constamment menacée par la mort. Les branches de l'Arbre sont habitées par des oiseaux, messagers divins qui nous rappellent la présence parmi nous des personnes qui sont décédées. On y trouve également douze figures d'âge différent. Elles représentent le peuple vivant aujourd'hui. Tout à fait en haut de la peinture, il y a trois oiseaux et trois cercles au-dessus d'eux, symbole de la Trinité. Tout à fait au bas de la peinture on perçoit la queue et la tête de deux serpents (symbole du mal) qui essaient d'attraper, en vain, deux petits papillons blancs (symbole du bien). Le Christ mourant tient dans ses mains des roses sauvages, triomphe de la vie sur la mort³⁴.

Par le symbole commun de l'Arbre de la vie, ces deux peintures représentent deux appropriations tout à fait spécifiques de la figure du Christ. La peinture de Pacino DE BONAGUIDO représente une lecture *historique*, typiquement occidentale, de l'événement du Christ. Celle de Blake DEBASSIGE situe le Christ au centre d'une véritable « métaphysique de la nature ». Les deux peintures se rencontrent dans leur perception de l'impact universel de l'événement du Christ. Mais celle de Blake DEBASSIGE rappelle à notre Occident chrétien et sécularisé, dominé par sa mystique de

33. Pour la reproduction de cette peinture, voir Roger COOK, *L'Arbre de la vie, image du cosmos*, p. (81).

34. Pour la reproduction de cette peinture, voir Mary B. SOUTHCOTT, *The Sound of the Drum. The Sacred Art of the Anishnabec*, Erin, The Boston Mills Press, 1984, Plate 15.

la rédemption et la notion du progrès, le besoin urgent d'une nouvelle *cosmologie* qui accueille l'univers comme un organisme vivant où le divin et l'humain peuvent encore se rencontrer³⁵. Elle complète l'*histoire du salut* de PACINO DE BONAGUIDO et de BONAVENTURE par une *théologie de la création* qui intègre la dimension historique du Christ aussi bien que sa signification cosmique.

2. Le Christ et la revitalisation culturelle des Amérindiens

Alors qu'au début du siècle leur extinction fut presque un fait accompli, les peuples autochtones de l'Amérique du Nord connaissent aujourd'hui une véritable revitalisation culturelle dont les ramifications politiques, économiques, sociales et religieuses sont énormes³⁶. Il n'y a pas de doute que cette renaissance est également marquée par un retour aux religions ancestrales. Les Amérindiens ont compris que c'est d'abord à l'intérieur de leurs propres traditions qu'ils trouveront les énergies pour leur reconstruction culturelle et religieuse. Nous avons choisi cette revitalisation culturelle comme deuxième axe de notre étude. Même si elle implique un certain désenchantement par rapport à la civilisation nord-américaine et aux Églises, elle est aussi, pour de nombreux Amérindiens, un lieu fécond pour une nouvelle lecture de l'Évangile et de nouvelles appropriations de la figure du Christ. Nous voudrions montrer cela au moyen de deux autres thèmes christologiques : le Christ comme chaman ou guérisseur et le mystère pascal comme loi universelle.

a. Le Christ comme chaman ou guérisseur

Nous ne pouvons pas passer à côté du fait que les Évangiles nous présentent Jésus de Nazareth comme un guérisseur-exorciste itinérant qui, au moins de l'extérieur, a dû ressembler aux autres chamans de son époque. Adoptant les mêmes méthodes que les autres guérisseurs traditionnels qu'il rencontrait sur la route de la Galilée, Jésus avait une approche intégrale, unifiée et multidimensionnelle de la maladie et de la thérapie qui se laisse facilement comparer à certaines pratiques médicales dans les cultures non-

35. Voir THOMAS BERRY, « Creative Energy », dans *Cross Currents* 37 (1987) 179-199 ; GIBSON WINTER, *Liberating Creation : Foundations of Religious Social Ethics*, New York, Crossroad, 1981, pp. 92-134.

36. Voir les dossiers spéciaux de la revue *Kerygma* 16 (1982) n° 39 (La surprenante vitalité des traditions religieuses autochtones : Vers le Dialogue) ; *Kerygma* 17 (1983) n° 41 (Justice et solidarité avec les autochtones au Canada) ; Jean-François BEAUDET, « Renouveau autochtone », dans *Relations* n° 546 (1988) 293-294.

occidentales³⁷. Tout au long des Évangiles, la proclamation du Royaume et la révélation du vrai visage de Dieu s'accomplissent par le triomphe de la bonté (miséricorde, compassion) sur le mal dans toutes ses formes. La « révélation » et la « guérison » sont deux dimensions inséparables de la mission de Jésus. « Une force sortait de lui », écrit l'évangéliste Luc (6, 19), une force sans doute extra-ordinaire, mais qui n'avait d'autre objectif que d'offrir au monde une expérience concrète de l'humanité et de la tendresse de Dieu, et de faire naître la foi en ce Dieu. La sobriété des récits évangéliques des guérisons attribuées à Jésus ne laisse d'ailleurs aucun doute à propos de l'intention fondamentale de leurs auteurs. C'est vers cette même foi qu'ils veulent conduire chaque personne qui accueille la figure du Christ³⁸.

L'histoire des missions en Amérique du Nord montre que, dès le début, les Amérindiens ont été fascinés par la figure de Jésus. Jésus de Nazareth se laissait facilement comparer à leurs propres héros culturels, en particulier à cause de son courage devant la souffrance et la mort, et à cause de sa communion avec le monde des esprits. Mais cette première appropriation de la figure du Christ faisait face à deux obstacles majeurs. Il y avait d'abord la confrontation entre la religion institutionnalisée qu'est le christianisme et la religion chamanique des autochtones, la lutte entre le prêtre et le chaman³⁹. Le prêtre finira par neutraliser le chaman.

37. Voir Aylward SHORTER, *Jesus and the Witchdoctor. An Approach to Healing and Wholeness*, Londres, Geoffrey Chapman ; Maryknoll, Orbis Books, 1985 ; Cécé KOLIE, « Jésus guérisseur ? », dans FRANÇOIS KABASELE (Ed), *Chemins de la christologie africaine*, Paris, Desclée, 1986, pp. 167-199.

38. Voir Achiel PEELMAN, « Une force sortait de lui », dans *Kerygma* 20 (1986) 29-50.

39. Voir, en particulier, James AXTELL, *The European and the Indian. Essays in the Ethnohistory of Colonial North America*, Oxford, Oxford University Press, 1981, pp. 39-86 (*The Invasion Within*) ; James AXTELL, *The Invasion Within. The Conquest of Cultures in Colonial North America*, Oxford University Press, 1985, pp. 91-127 (*Harvest of Souls*) ; Lucien CAMPEAU, *La mission des Jésuites chez les Hurons 1634-1650*, Montréal, Bellarmin ; Rome, Institutum Historicum S.I., 1987, pp. 97-112 (*La religion des Hurons*) ; Bruce C. TRIGGER, *Natives and Newcomers. Canada's « Heroic Age » Reconsidered*, Kingston et Montréal, McGill-Queen's University Press, 1985, pp. 226-297 (*Plagues and Preachers, 1632-1663*) ; David MULHALL, *Will to Power. The Missionary Career of Father Morice*, Vancouver, University of British Columbia Press, 1986, pp. 41, 53-55, 66, 71, 141-143, 150 ; Kerry ABEL, « Prophets, Priests and Preachers : Dene Shamans and Christian Missions in the Nineteenth Century », dans *Historical Papers. Communications historiques*, Ottawa, Tanamac International Inc. and Mutual Press, 1986, pp. 211-224 ; Kerry ABEL, *The Drum and the Cross. An Ethnohistorical Study of Mission Work Among the Dene* (Ph.D. Dissertation, Queen's University, 1984) ; Martha MCCARTHY, *The Mission of the Oblates of Mary Immaculate to the Athapascans, 1846-1970* (Ph.D. Dissertation, University of Manitoba, 1981).

Accomplissant désormais les fonctions de celui-ci, il n'aura aucun intérêt à faire valoir le côté chamanique de la figure de Jésus par crainte d'un retour éventuel au paganisme⁴⁰. Ensuite, l'association des Églises chrétiennes avec le pouvoir colonial conduira, dans certains cas, vers la perception du Christ comme une « médecine » trop puissante qui élimine la médecine traditionnelle des Amérindiens. C'est d'ailleurs dans un tel contexte que naissent habituellement les religions séparatistes des opprimés et les mouvements syncrétistes⁴¹. Certains mouvements de revitalisation amérindienne du XIX^e et du début du XX^e siècles en sont une illustration⁴².

La revitalisation contemporaine semble, au contraire, de moins en moins marquée par une opposition directe entre le christianisme et la religion autochtone. Même s'il n'est pas facile pour les Amérindiens d'oublier les aspects négatifs de leur rencontre avec le christianisme (oppression culturelle et religieuse), nous voyons naître une atmosphère de dialogue et de confiance qui conduit vers des appropriations nouvelles de la figure du Christ comme une « médecine » qui respecte et complète celle des Amérindiens.

Nous trouvons une illustration très intéressante de ce développement dans le livre *The Pipe and Christ* de William STOLZMAN, résultat de plusieurs années de dialogue entre un groupe de Jésuites et des médecins (traditionnels) Lakota⁴³. Nous avons pu constater nous-même, en plusieurs endroits du Canada, que le Christ trouve désormais une place dans le *Sweat Lodge* et dans les rituels de

40. Les mêmes missionnaires, dans leur compétition avec les chamans, n'hésitaient pourtant pas à faire appel aux images du diable et de l'enfer pour conquérir l'âme des Amérindiens. Le diable était considéré par beaucoup comme le missionnaire le plus efficace ! Voir Jean-Guy GOULET, « Liberation Theology and Missions in Canada », dans *Église et Théologie* 15 (1984) 293-319.

41. Voir, notamment, Vittorio LANTERNARI, *The Religions of the Oppressed*, New York, Knopf ; Londres, MacGibbon and Kee, 1983.

42. Voir, notamment, Anthony WALLACE, *The Death and Rebirth of the Seneca*, Toronto, Random House of Canada, 1972 ; James SLOTKIN, *The Peyote Religion : A Study in Indian-White Relations*, New York, Octagon Books, 1975 ; Omer C. STEWART, *Peyote Religion. A History*, Norman/Londres, University of Oklahoma Press, 1987.

43. William STOLZMAN, *The Pipe and Christ. A Christian-Sioux Dialogue*, Chamberlain, S.D., Tipi Press, 1986.

guérison avec le calumet⁴⁴. Chez les Nootka de la Colombie-britannique, le masque du Christ figure désormais parmi les masques des ancêtres qui apportent leur secours spirituel à la tribu. Comme Fils du Créateur, il occupe une place unique parmi les puissances intermédiaires qui, selon les Dene et les Cri, influencent la destinée des humains. La place centrale du calumet sacré dans beaucoup de systèmes religieux amérindiens reçoit ici et là des interprétations christologiques. Bref, le Christ est de moins en moins perçu comme une « force d'opposition » qui enlèverait aux Amérindiens leur énergie spirituelle, le moteur secret de leur revitalisation culturelle et religieuse. N'est-il pas celui qui, sur la croix, *donne* son Esprit au monde pour le salut de tous, geste ultime du guérisseur blessé qu'est le chaman, et dont on attend le retour ?

Cette appropriation nouvelle du Christ est aussi accompagnée d'un intérêt pour certains aspects des récits bibliques qui ont un parallèle dans l'expérience religieuse amérindienne. Pensons ici, en particulier, aux rêves et aux visions comme moyens de communication avec Dieu, et au monde des principautés ou des puissances évoqué par Paul en rapport avec la seigneurie du Christ. Enfin, l'Amérindien découvre qu'au début de son ministère, Jésus lui-même a vécu dans le désert une expérience de jeûne total qui ressemble au *Vision Quest*. Dans ce contexte, on ne note pas seulement l'aspect nomadique du ministère de Jésus, mais aussi la structure initiatique de toute sa vie, sa « lumière interne », sa capacité de porter la souffrance des autres (le péché du monde), sa capacité de quitter ce monde-ci (le monde intermédiaire) pour entrer dans le monde inférieur (la descente aux enfers) et le monde supérieur (les cieux). Tous ces traits accentuent considérablement la dimension chamanique de la figure du Christ⁴⁵.

44. Nous avons été témoin depuis 1983 d'un tel développement en plusieurs endroits au Canada. Voir aussi William STOLZMAN, *The Pipe and Christ*, pp. 44-73 ; Paul B. STEINMETZ, *Pipe, Bible and Peyote Among the Oglala Sioux*, Stockholm, Studies in Comparative Religion, 1980 ; Paul B. STEINMETZ, *Meditations with Native Americans — Lakota Spirituality*, Santa Fe, N.M., Bear and Company, 1984 ; Joseph E. COUTURE, « Indian spirituality — A Personal Experience », dans *Kerygma* 16 (1982) 77-92 ; Paul HERNOU, « Missionary Among the Cree of Northern Alberta : The Challenge of Inculturation », dans *Kerygma* 21 (1987) 233-244.

45. On retrouve tous ces traits chez Mircea ELIADE, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot, 1978.

b. Le mystère pascal : loi universelle

La revitalisation culturelle des Amérindiens, que nous avons choisie comme deuxième axe de notre étude, est un effort remarquable pour restaurer le cercle sacré et le cycle de la vie dont l'individu et la communauté ont besoin pour garantir leur avenir. Mais cette situation demeure très fragile. Beaucoup de communautés amérindiennes sont encore défigurées par la violence. Les problèmes sociaux, psychologiques et économiques dont elles souffrent, dépassent de loin ceux de tout autre segment de la société canadienne. Malheureusement, la majorité des Canadiens ne voient que cet aspect négatif de la réalité amérindienne. Ils finissent par croire que les Amérindiens sont les membres d'une « culture de pauvreté » ou, pire encore, qu'ils n'ont pas de culture du tout⁴⁶. Il est donc important de rappeler ici que la différence entre les peuples autochtones et les autres peuples des Amériques n'est pas qu'une question de pathologies ! Il s'agit d'une différence vraiment culturelle qui remonte loin dans le passé et qui affecte tous les aspects de la vie.

C'est dans ce contexte que nous situons notre quatrième thème christologique, celui du mystère pascal comme loi universelle. Ce thème récapitule en quelque sorte tout ce que nous avons déjà dit à propos du retour à la religion ancestrale et de ses implications inévitables pour l'évangélisation et pour le dialogue des religions. L'Église, écrit Vincent COSMAO, doit s'efforcer « de comprendre de l'intérieur les croyances et les conduites religieuses des populations à la rencontre desquelles elle se porte, non avec la condescendance du groupe religieux qui se considère comme détenteur de l'étalon de toute vraie religion, mais avec l'intelligence nécessaire pour saisir ce qui se vit là où des hommes se prosternent devant ce qu'ils considèrent comme sacré »⁴⁷. Elle doit manifester une présence ouverte au dialogue constructif qui peut aider des populations à « retrouver leur âme ». Ceci constitue souvent le premier pas vers la reconquête de la maîtrise de leur dynamisme social⁴⁸.

Dans tout ce qui précède nous avons laissé entendre que l'âme (ou l'éthos) des cultures amérindiennes consiste dans une expérience

46. Voir Michael ASCH, *Home and Native Land*. Aboriginal Rights and the Canadian Constitution, Toronto, Methuen Publ., 1984, pp. 13-25.

47. Vincent COSMAO, *Changer le monde, une tâche pour l'Église*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1980, p. 88.

48. Voir Vincent COSMAO, *Changer le monde, une tâche pour l'Église*, p. 90

unique du Grand Mystère que les Lakota appellent *Wakan Tanka* et que d'autres autochtones traduisent par Grand Esprit : une communion profonde avec la force inépuisable de la Vie. Quelle que soit la forme personnelle ou communautaire de cette expérience, elle s'appuie sur la conviction indestructible que, malgré tout, *le cycle de la vie va se remettre en mouvement.*

Nous trouvons une expression très riche de cette conviction dans la Danse du soleil qui, au fond, est une version élaborée du *Vision Quest* individuel. Tout le symbolisme de ce rituel (la capture et l'érection de l'Arbre de la vie, les cercles, la roue médicinale, le calumet sacré, les quatre directions) exprime la communion à ce Grand Mystère omniprésent. Ce symbolisme affirme la puissance que l'individu et la communauté acquièrent par la souffrance et le sacrifice des danseurs qui portent la misère de leur peuple devant le pôle central (le soleil, le centre du monde), la source de l'énergie qui fait renaître.

La *Danse du soleil* occupe, à l'intérieur du système religieux des Indiens des Plaines, une place identique à celle du *Triduum pascal* dans le christianisme. De fait, dans les deux systèmes religieux on reconnaît la valeur symbolique du soleil. Les premiers chrétiens, par exemple, associaient la résurrection du Christ avec le lever du soleil. Ils choisissaient le 25 décembre, l'octave de la célébration romaine du lever du soleil après le solstice de l'hiver, comme date de naissance de Jésus. Le lever du soleil est le symbole de la puissance transformatrice du Christ. Il n'est donc pas inhabituel que les Amérindiens chrétiens comparent le rituel de la Vigile pascale avec celui de la Danse du soleil (le Christ = le cerge pascal = le pôle central = le soleil)⁴⁹. Mais nous voulons de nouveau dépasser le niveau d'une simple comparaison entre des symboles religieux pour attirer l'attention sur la mystique qui se dégage de ces célébrations.

Toute l'histoire du salut, incluant la création et l'alliance historique de Yahvé avec Isarël, montre que chaque être humain est « programmé pour la résurrection »⁵⁰. La vie humaine est une victoire constante sur la mort. Il n'y a pas de loi plus universelle

49. Voir William STOLZMAN, *The Pipe and Christ*, pp. 157-165.

50. François-Xavier DURWELL, *Le Père. Dieu dans son mystère*, Paris, Les Éditions du Cerf, p. 100.

que la « loi pascale » (Mc 8, 35-37). C'est souvent de l'intérieur même des pires situations d'oppression qu'un peuple découvre et expérimente la force de cette loi et qu'il opte définitivement pour la vie. La revitalisation actuelle des Amérindiens, malgré toutes ses limites, constitue donc un terrain fertile pour une nouvelle appropriation de cette dimension centrale du mystère du Christ que nous célébrons durant la semaine sainte, tout comme la Résurrection est devenue la pierre angulaire des spiritualités de libération du Tiers-Monde⁵¹. L'Amérindien qui se soumet librement à la dure épreuve du *Vision Quest* ou de la Danse du soleil, ou qui s'engage pour la reconstruction du cercle de son peuple, peut le faire désormais en référence à un Dieu chrétien ou à un Christ qui n'est plus le Dieu des oppresseurs⁵².

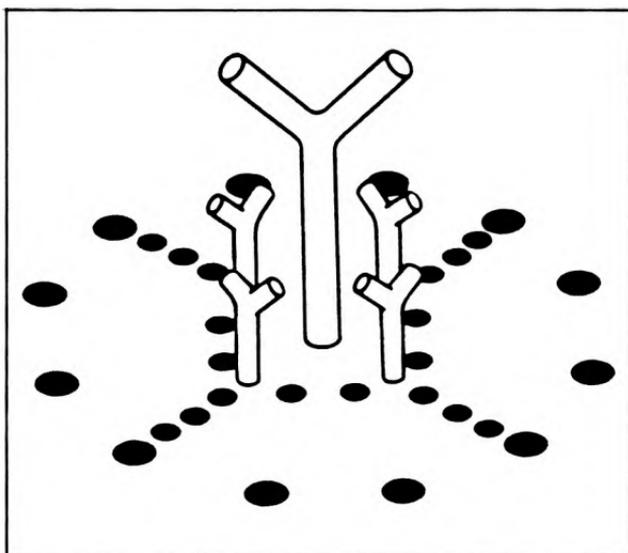
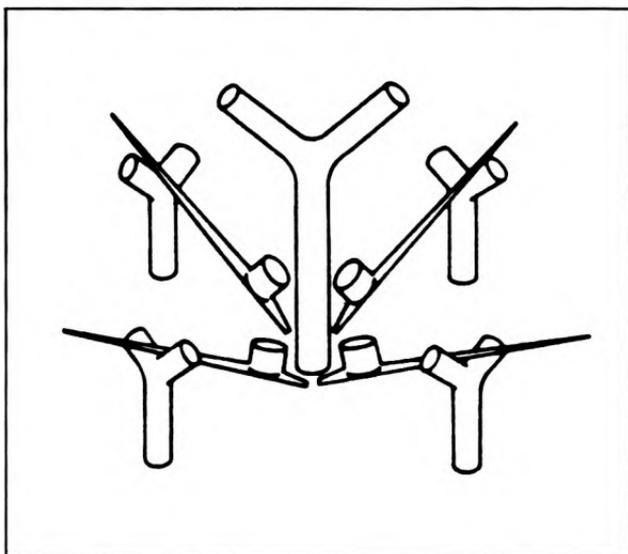
CONCLUSION

Au fur et à mesure que les Églises chrétiennes se libèrent de leurs stéréotypes négatifs à propos des Amérindiens et des religions amérindiennes, et que les Amérindiens eux-mêmes abandonnent leur regard traditionnel sur la mission des Églises, ils s'engagent dans la voie d'un dialogue qui contribue au développement d'une nouvelle alliance entre les peuples autochtones et les autres peuples des Amériques⁵³. Nous osons croire que les diverses appropriations amérindiennes de la figure de Jésus-Christ que nous avons évoquées dans ces pages, sont une dimension importante d'une telle démarche réciproque. Nous osons également penser que ces mêmes appropriations, malgré leur caractère expérientiel, peuvent contribuer à la construction d'une théologie et d'une spiritualité globale qui aidera notre christologie à sortir de sa captivité occidentale. Mais tout cela présuppose que nous laissons les Amérindiens nous dire librement qui est le Christ pour eux.

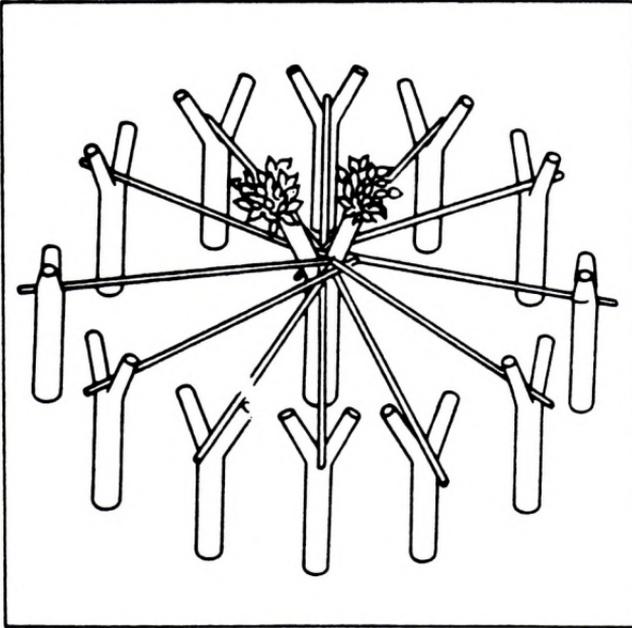
51. Voir Richard P. HARDY, « The Resurrection : Keystone of Third World Spirituality », dans Michael W. HIGGINS (Ed), *How Could We Sorrow ? Essays on the Resurrection*, Waterloo, University of St. Jerome's College, 1989, pp. 65-77.

52. Voir Carl STARKLOFF, « God as Oppressor ? Changing God's Name Among Contemporary Arapaho », dans *Kerygma* 17 (1983), pp. 165-174.

53. Voir Jean-Guy GOULET, « Liberation Theology and Missions in Canada », pp. 318-319.

Figure I: Axis mundi — Arbre de la vie

Ces symboles amérindiens (voir Heymehohsts STORM, *Seven Arrows*, New York, Ballantine Books, 1972, pp. 266-267) représentent le mystère de l'origine de l'univers. Au commencement et au centre : l'Arbre de la vie — Axis mundi — énergie ou lumière divine se répandant dans les quatre directions (tous les peuples du monde). Il est possible de faire une re-lecture christologique de ces symboles au moyen de *Jn 1, 1-3* : « Au commencement était le Verbe (traduction amérindienne : le Rêve) et le Verbe (Rêve) était tourné vers Dieu et le Verbe (Rêve) était Dieu. Il était au commencement tourné vers Dieu. *Tout fut par lui* ».

Figure II : Christ cosmique — Arbre de la vie

Ce symbole amérindien (voir Heymehyohsts STORM, *Seven Arrows*, New York, Ballantine Books, 1972, p. 17) représente le pavillon central de la Danse du soleil, fête annuelle des Indiens des Plaines (fête de renaissance personnelle et communautaire, de purification, de réconciliation cosmique). Au centre : l'Arbre de la vie — le soleil — l'énergie ou la lumière divine qui tient tous les vivants ensemble.

Il est possible de faire une re-lecture christologique de ce symbole au moyen d'*Eph 1, 9-10* : « Il nous a fait connaître le mystère de sa volonté, le dessein bienveillant qu'il a arrêté d'avance en lui-même pour mener les temps à leur accomplissement : réunir l'univers entier sous un seul chef, le Christ, ce qui est dans les cieux et ce qui est sur la terre ».

Quelle figure du Christ pour une théologie non-sexiste ?

Louise Melançon

La culture contemporaine produit différentes figures du Christ qui, tout en reposant la question de l'identité du Jésus historique, renvoient à cet inévitable phénomène d'appropriation par lequel il est resté présent dans la mémoire des chrétiens et par le fait même dans nos sociétés occidentales.

Parmi ces appropriations, il en est une qui ne fait pas nécessairement la une des journaux, mais qui n'en est pas moins présente : celle qui vient du mouvement des femmes et cherche à rendre acceptable, à contourner ou même transgresser le caractère masculin de celui que dans les Églises chrétiennes l'on considère comme le Révélateur du Père et le Sauveur du monde. Plusieurs femmes théologiennes, exégètes ou spécialistes de l'histoire du christianisme travaillent depuis quelques années à rendre possible une appropriation de la figure de Jésus de Nazareth qui soit positive pour les femmes.

Dans les pages qui suivent, je me propose de rendre compte brièvement de la manière dont les femmes, (I) du lieu de leur différence, (II) cherchent un fil conducteur à travers des traditions qui puissent leur être favorables. Je me risquerai ensuite (III) à tracer quelques points de réflexion qui pourraient contribuer au développement d'une christologie féministe, c'est-à-dire une appropriation de l'événement de salut en Jésus-Christ à partir des expériences des femmes.

I- Entre l'exclusion et l'inclusion : l'altérité

1- Il convient d'abord de rappeler ou de préciser une problématique de plus en plus répandue dans les études féministes : à savoir l'androcentrisme ou le caractère masculin de tout discours, du langage et donc de la culture. Ce postulat s'inscrit dans une affirmation plus large et reconnue en épistémologie moderne que « parler n'est jamais neutre »¹, qu'un discours est toujours celui d'un sujet situé, affecté de particularité et non-universel. Il en est du sexe comme du lieu géographique ou de la classe sociale... :

La vérité que le sujet croit celle du monde est encore un double de sa vérité qui lui resterait obscure. Il se dit sans le savoir, affirmant universelle une vérité qui demeure partielle et sienne...

Il y manque encore l'éthique de qui construit et habite son territoire, son monde, et respecte celui de l'autre, particulièrement sexuel².

Prenant la parole comme femme, je ne peux donc le faire qu'en transgressant la culture masculine, en installant l'altérité dans le langage, en manifestant ma différence dans le discours.

2- Il me faut, par ailleurs, en théologie chrétienne, faire le détour par des traditions et des textes fondateurs issus de sociétés patriarcales, marqués par l'expérience religieuse masculine, avant de pouvoir me référer à Jésus le Christ³. La figure de Jésus le Nazaréen comme figure masculine de Dieu et du salut m'exclut en tant que femme. Non seulement j'y suis absente dans mon sexe, mais aussi dans mon expérience concrète de femme. Pourtant on me dit incluse dans cette humanité représentée par Jésus. Il apparaît normal, en effet, que l'expérience masculine représente l'expérience humaine en plénitude, qu'elle soit ainsi universalisée, et en conséquence que le sexe masculin soit normatif⁴.

1. J'emprunte cette expression à Luce IRIGARAY : *Parler n'est jamais neutre*, Coll. « Critique », Paris, Ed. de Minuit, 1985. L'auteure psychanalyste soutient qu'il y a un rapport indépassable entre le corps et le langage, et elle le montre à partir d'une étude des divers langages des fous. Elle étend ensuite son hypothèse au *sujet* en tant que sexué.

2. Luce IRIGARAY, *op. cit.*, p. 14.

3. Si je peux comprendre les femmes qui cherchent à émigrer du christianisme pour aller vers des religions « païennes », religions naturelles ou religions de la Déesse, je choisis d'assumer le lieu concret où je suis : celui d'une religion historique, le christianisme, et la culture occidentale dans laquelle elle s'est coulée.

4. Le modèle exemplaire de ce discours masculin est le discours « romain » sur l'ordination des femmes.

En réalité, je suis incluse dans l'expérience chrétienne de manière dérivée de l'expérience masculine : j'y suis comme objet auquel on attribue ce qui apparaît négatif dans l'expérience humaine ou qu'on exalte pour des caractéristiques positives difficiles à assumer comme être masculin⁵.

3- Comment donc nous approprier, comme femmes, la figure du Christ, de manière à être présentes au « Dieu qui se révèle dans l'histoire pour nous sauver » ? Des études sérieuses de théologie féministe comme celles de Rosemary Radford Ruether⁶ et d'Elizabeth Schüssler Fiorenza⁷ ont contribué à déblayer le terrain en identifiant les diverses traditions bibliques, judaïques, chrétiennes à l'intérieur desquelles nous pourrions, nous femmes, nous inscrire avec notre altérité et notre différence. À partir de là, nous pouvons penser altérer⁸ la tradition judéo-chrétienne en réinterprétant les textes ou en reconstruisant la réalité historique au-delà des constructions idéologiques masculines. Ces efforts de recherches font ressortir des traditions qui jouent un rôle de transgression ou d'alternative par rapport à une tradition dominante et qui sont soit implicitement non-sexistes ou portent des traces « féminines ».

II- Pour une appropriation non-sexiste de la figure de Jésus

1- L'appropriation dominante de la figure du Christ — ou la christologie orthodoxe de Chalcédoine — qui nous le présente comme Messie-Roi est le produit d'un développement long et complexe. Comme l'a montré, entre autres, R. Radford Ruether⁸, la christologie classique a mis ensemble deux idées : celle du roi messianique et celle de la divine Sagesse. Dans les deux cas, il s'agit de la masculinisation de figures féminines : le Roi-Messie est

5. Ce qu'on nomme le « syndrome du piédestal » : cf. Marjorie HEWITT SUCHOCKI « In search of justice » dans *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions* (J. STICK and P.F. KNITTER, ed.) New York, Orbis Books 1987, p. 149-160.

6. J'ai utilisé de R. RADFORD RUETHER, *Sexism and God-Talk*, Boston, Beacon Press 1983 ; et *Womanguides. Readings Toward a Feminist Theology*, Boston, Beacon Press 1985. Je citerai ces ouvrages au moyen des sigles suivants : SGT et Wom.

7. J'ai utilisé de E. SCHÜSSLER FIORENZA, *En mémoire d'elle*. Essai de reconstruction des origines chrétiennes selon la théologie féministe. (Trad. de l'américain, *In Memory of Her*, 1983), Paris, Cerf, 1986. Je citerai cet ouvrage au moyen du sigle suivant : EME.

8. SGT, pp. 116 ss ; Wom, pp. 105-108.

la reprise de Anath qui, dans le mythe cananéen, restaure le monde à chaque année⁹ ; dans plusieurs cultures du bassin méditerranéen, la figure de la sagesse divine est représentée comme la Déesse, instrument de Dieu pour l'œuvre de création et de Révélation. Les Hébreux vont « historiciser » les mythes cananéens, et la royauté de David sera le point de départ de la représentation d'un Messie de descendance davidique qui viendra établir le règne de Dieu. Le Messie, étant à la fois l'élu de Dieu (le oint) et le représentant du peuple (le Fils de l'homme) est instrument de salut. Le christianisme, pour sa part, prendra la figure féminine de la Sagesse pour l'identifier au Logos et établir ainsi un lien nécessaire avec la masculinité de Jésus.

Selon Rosemary Radford Ruether, la patriarcalisation de la christologie se développera ainsi sur une période de cinq siècles en même temps que le mouvement chrétien, de secte marginale qu'il était à l'origine, deviendra la nouvelle religion de l'Empire romain¹⁰. D'abord, les disciples, à partir de leur expérience pascale, vont proclamer Jésus comme le Sauveur, le Messie qui reviendra transformer le monde. Ensuite, de ce mouvement charismatique et apocalyptique des premières communautés chrétiennes, la christologie se développera à l'intérieur du mouvement d'institutionnalisation de l'Église : fixation des canons, autorité des évêques, hiérarchisation des ministères et « sacerdotalisation ». Les femmes en sont exclues. La dimension eschatologique disparaît peu à peu. Enfin, le christianisme installé en position de pouvoir comme religion impériale récupère l'idéologie royale messianique de ses origines hébraïques.

Les longues querelles christologiques et trinitaires amèneront les « Pères » à reprendre le Logos à travers le modèle descendant néo-platonicien permettant ainsi l'alliance des représentations symboliques et de la politique impériale¹¹. Le Christ devient alors le Pantocrator, symbole par excellence d'un système de domination des maîtres sur les esclaves, les barbares, les femmes... Tout en

9. Wom, p. 113-114 : poème sur Anath et Baal venant des Ras Shamra, XIV^e siècle avant J.C.

10. SGT, p. 122

11. SGT, p. 125 : « Just as the Logos of God governs the cosmos, so the Christian Roman Emperor, together with the Christian Church, governs the political universe ; masters govern slaves, and men govern women ».

étant habilitées à faire partie de la communauté chrétienne, à être baptisées, les femmes ne peuvent représenter le Christ : « ...l'incarnation du Logos de Dieu dans un mâle n'est pas un accident historique, mais une nécessité ontologique »¹².

2- Des traditions alternatives ont cependant toujours accompagné les traditions dominantes comme les christologies androgynes et les christologies de l'Esprit. Elles se sont fondées sur l'affirmation de Paul : « ...Il n'y a ni homme, ni femme, nous sommes tous un dans le Christ » (*Gal 3,28*). Comme nous le rappelle Rosemary Radford Ruether, le mythe d'un Adam androgyne mêlé à la représentation androgyne de la divinité se retrouvent dans des christologies pour mettre de l'avant une androgynie spirituelle. Dans les écrits gnostiques, les femmes sont vues comme également participantes à cette humanité spirituelle, mais à la condition de transcender leur identité sexuelle et leur fonction maternelle¹³ alors que le masculin est relié à l'esprit. La féminité est ainsi reliée à la matière dont il faut s'abstraire pour atteindre le monde spirituel. Il s'ensuit que seul le masculin peut représenter l'humanité spirituelle que figure le Christ. Ces représentations sont restées vivantes dans les mouvements mystiques tout au long de l'histoire chrétienne.

Un exemple comme celui de Julienne de Norwich dans la mystique médiévale témoigne de l'ambiguïté de ce courant : elle se représentait le Christ à la fois comme Père et comme Mère. Cependant, si Jésus avait des attributs maternels (nourrissant avec du lait), il reste que la femme mystique, elle, ne gagnait pas ce caractère androgyne pour autant¹⁴. Les hommes peuvent, eux, gagner leur dimension féminine, les femmes non. C'est donc encore la masculinité du Christ qui est normative.

Dans les christologies de l'Esprit issues du prophétisme des premières communautés chrétiennes, les femmes étaient considérées comme de véritables prophétesses, conformément au texte des *Actes* 2,18 : « Et moi, sur mes serviteurs et sur mes servantes, je répandrai de mon Esprit »¹⁵. Rosemary Radford Ruether conclut donc : « Non seulement les femmes pouvaient être des instruments et des repré-

12. SGT, p. 126.

13. SGT, p. 128.

14. SGT, p. 128-129.

15. Traduction de la Bible de Jérusalem.

sentantes du Christ ressuscité, mais on peut aussi les rencontrer comme exemplaires du Christ »¹⁶. Particulièrement dans le montanisme et dans la littérature des martyrs où l'on trouve des traits semblables, le Christ est représenté dans la forme d'une femme. R. Radford Ruether réfère au martyre de Blandine où décrivant son agonie, il est dit qu'ils voyaient « dans la forme de leur sœur Celui qui a été crucifié pour eux... »¹⁷.

Dans ces christologies, le Christ est vu non pas comme le Jésus historique, mais plutôt comme la force de l'Esprit. Il continue aussi de se révéler dans les personnes, aussi bien les femmes que les hommes. Une telle compréhension du Christ qui le voyait là où se révélait tout le potentiel d'une vie nouvelle pour l'humanité ne fut pas reprise par la christologie orthodoxe et l'Église institutionnelle. Par contre, la conception prophétique eut des suites dans l'histoire chrétienne à travers de multiples mouvements de révolte et de contestation qui développèrent une forte attente du « troisième âge de l'Esprit », telle que formulée durant la période médiévale par Joachim de Flore.

La révélation du Christ est alors considérée comme imparfaite (l'âge du Fils) et l'on attend la révélation d'une nouvelle dimension du pouvoir divin. Rosemary Radford Ruether donne des exemples de personnages féminins qui seront vus comme des incarnations de l'Esprit¹⁸. Ces mouvements marginaux, tout en étant continuellement réprimés, resurgiront plus tard avec force, par exemple chez les Shakers dans la Nouvelle-Angleterre du XVIII^e siècle. À partir d'une conception androgyne de Dieu (Père et Mère), les Shakers vont cependant dépasser la tradition christologique androgyne. La révélation du « féminin » en Dieu se fait non pas en attribuant des traits féminins au Christ, mais par la venue d'une femme qui accomplit ainsi la plénitude de la révélation de Dieu¹⁹ en même temps qu'elle complète l'accomplissement de l'humanité, homme

16. SGT, p. 130-131.

17. « Actes des martyrs de Lyon et Vienne », dans H. MUSURILLO, *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford Clarendon, 1972, p. 75, cité dans SGT, p. 131.

18. Par exemple, Boneta venant d'une secte béguine, considérée comme la Nouvelle Ève, incarne l'Esprit Saint ; cf. SGT, pp. 132-133.

19. R. Radford Ruether retrouve cette conception messianique au féminin dans beaucoup d'autres mouvements religieux et même séculiers — particulièrement dans « Le Retour de la Déesse » du féminisme radical américain.

et femme. « Mother Ann Lee » représente la Fille du Très-Haut, son engendrée, véritable témoin et seule représentante de la Mère éternelle²⁰.

3- Entre la christologie orthodoxe patriarcale où le sexe masculin en Jésus est normatif, et les christologies alternatives « féminines », qui s'éloignent des Évangiles, est-il possible de trouver une tradition christologique non-sexiste ? « Un sauveur masculin peut-il sauver les femmes ? »²¹, demande Rosemary Radford Ruether. Ou encore, l'histoire de Jésus le Nazaréen peut-elle être interprétée de manière à être favorable aux femmes ? Aussi bien Rosemary Radford Ruether retourne aux sources pour vérifier comment les femmes peuvent être positivement incluses dans l'événement de salut, ou pour retrouver les traces de leur participation active au mouvement juif et chrétien autour de Jésus²². Il faut retourner, disent-elles, au Jésus des Synoptiques. Il faut resituer Jésus dans sa tradition pour s'apercevoir qu'il l'a « altérée ». Selon Rosemary Radford Ruether, Jésus, venant de Galilée, n'a pas prôné un messianisme davidique : il s'est refusé à être proclamé roi. La conception du Royaume de Dieu qu'il annonce, par ses paroles et ses gestes, se situe tout à fait dans le courant prophétique : c'est une remise en question de ceux qui exercent leur pouvoir sur les pauvres, les petits, les marginaux. Jésus n'avait pas de vue nationaliste : il contestait plutôt tout système social de domination. Pour lui, le Messie n'est pas un roi, mais le serviteur de la cause de Dieu dans le monde. Jésus prône un autre modèle de relations humaines qui libère les personnes au lieu d'exercer un contrôle sur elles. Il manifeste aussi beaucoup de liberté par rapport aux traditions du passé, étant plus attentif aux expériences que les personnes vivent dans le présent pour leur montrer le salut qui vient à travers ces expériences.

Pour Elizabeth Schüssler Fiorenza²³, Jésus, en proclamant la « basileia » de Dieu, se situait dans un mouvement de renouveau

20. « The Testimony of Christ's Second Appearing » (United Society Shakers 1856) 506 ; cité dans Wom p. 131 : « ...she became the fit tabernacle and the abode of the « only begotten » Daughter of the Most High, the faithful witness, and the true representative of the Eternal Mother ».

21. SGT, p. 116 : « Can a male Saviour save women ? »

22. SGT, pp. 119-122, 135-138 ; EME : 2^e partie.

23. EME, pp. 175 ss.

du judaïsme en Israël. Mais contrairement à ceux qui voyaient ce renouveau du peuple élu de Dieu en termes culturels, Jésus ne faisait pas beaucoup de place aux règles de purification et à l'ascèse. Il était plutôt reconnu pour aimer festoyer et semblait prendre plaisir à être à table avec des êtres rejetés par la Loi de sainteté :

L'image qui est au centre de sa prédication est celle d'un repas festif. Les paraboles parlent de la « basileia » de Dieu en des termes toujours renouvelés d'un banquet somptueux préparé avec magnificence ²⁴.

De cette manière, Jésus met l'accent sur l'intégrité humaine de chacun plutôt que sur la sainteté rituelle ; il prêche l'inclusion de tous dans cette « basileia » de Dieu. Le salut de Dieu est ainsi présent quand il permet aux boiteux de marcher, aux aveugles de voir. Comme lorsqu'il raconte les histoires de la brebis perdue ou de l'enfant prodigue, et qu'il mange avec pécheurs, collecteurs d'impôts et prostituées.

Cette pratique de Jésus est tout à fait compatible avec la perspective féministe puisque les femmes étaient par le fait même réintégrées à part entière dans le peuple saint. Leur sexe, leur impureté rituelle due à leurs menstrues et à leurs grossesses, ne pouvait plus être une cause d'exclusion. Jésus se trouve ainsi à renouveler la vision prophétique qui déjà s'élevait contre l'exclusion des marginaux. Les femmes, dit Rosemary Radford Ruether, étaient les opprimées parmi les opprimés : elles étaient doublement méprisées ²⁵.

Par sa pratique prophétique, Jésus se trouve à les libérer dans leur condition réelle, non pas comme représentantes du « féminin » mais comme femmes opprimées. Jésus est libérateur non parce qu'il est de sexe masculin, mais du fait qu'il renonce à tout système de domination comme indigne de Dieu le créateur « qui fait lever son soleil sur les justes et les injustes » (Mt 5,45). Tous sont égaux dans l'ordre de la « basileia » de Dieu.

L'image de Jésus, de sa prédication, de sa pratique de libération correspondent aussi à l'image de la sagesse, la *Sophia* (Gelstat féminine), qui s'est développée en Égypte et a été utilisée dans le

24. EME, p. 184.

25. SGT, pp. 136-137.

judaïsme « pour parler de la miséricordieuse bonté du Dieu d'Israël »²⁶. Ce courant, contrairement à la théologie prophétique, a su assumer des éléments des cultes des déesses et permet donc d'attribuer des éléments féminins à Jésus. Elizabeth Schüssler Fiorenza considère significantes les traces de ce courant dans les traditions du mouvement Jésus et fait l'hypothèse que Jésus lui-même s'est vu comme l'enfant de la Sophia. Cela donnera lieu « à une communauté de disciples égaux »²⁷ :

... comme Jésus », ses disciples sont envoyés pour rendre la « basi-leia » accessible à l'expérience, grâce à leurs guérisons, leurs exorcismes et en restaurant l'humanité et l'intégrité des enfants du Dieu-Sophia²⁸.

Ces lectures de l'histoire de Jésus amènent à relativiser son caractère masculin pour mettre en lumière une expérience de libération pour tous les exclus, les marginaux, les opprimés, que ce soit dû à la maladie, au statut social, à la race ou au sexe. C'est le système patriarcal idolâtrique que Jésus a contesté et c'est à l'intérieur de son action libératrice que son caractère masculin prend son sens :

En ce sens, Jésus comme le Christ, Celui qui représente l'humanité libérée et la Parole libératrice de Dieu, manifeste la *kénose du patriarcat*, l'annonce d'une nouvelle humanité à travers une manière de vivre qui met de côté les privilèges de la caste hiérarchique et parle au nom des petits²⁹.

Aussi le Christ ne doit pas être « encapsulé une fois pour toutes »³⁰ dans le Jésus historique. Ceux et celles qui ont été libérés vont continuer cette pratique de Jésus et ainsi devenir à leur tour « paradigmatiques » pour d'autres.

L'étude des diverses traditions permet ainsi de retracer celles qui sont favorables aux femmes. Implicitement, la tradition chrétienne, telle qu'interprétée par nos auteures féministes, est non-sexiste. Elle est elle-même un modèle d'altération des diverses

26. EME, p. 204 ; cf. pp. 203-208.

27. EME, p. 207.

28. EME, p. 207.

29. GST, p. 137.

30. GST, p. 138.

traditions juives et grecques et peut donc servir de mode d'appropriation de la figure de Jésus dans d'autres contextes culturels ou historiques.

III- Vers une christologie féministe ?

I- Si la lecture féministe des diverses traditions bibliques ou extra-bibliques que je viens d'exposer met en lumière la possibilité d'en repérer qui soient non-sexistes, il reste que ces traditions reflètent l'androcentrisme de la Bible et l'absence des expériences spécifiques aux femmes. La critique prophétique de Jésus comprenait seulement de manière *implicite* la critique du sexisme de la religion³¹. En réalité, l'événement de salut en Jésus se fait dans une expérience masculine³². Est-il possible de penser avec sérieux que la souffrance féminine puisse être le lieu de révélation du divin et le paradigme du salut ? Poser cette question est le premier pas en vue d'une christologie réellement féministe.

Des expériences de salut, c'est-à-dire de passage de la mort à la vie, sont vécues par des femmes dans des situations qui sont liées à leur sexe. Par exemple, cette femme qui, racontant son viol, témoignait de l'expérience de salut, d'identification au Christ qu'elle avait vécue à travers cette agonie³³. Une telle expérience du Christ comme femme crucifiée est nécessaire pour que les femmes s'approprient réellement, concrètement, dans leurs vies de femmes, l'expérience chrétienne. Les hommes devraient être capables de faire une expérience de salut en relation avec cette représentation d'une femme violée en agonie, comme les femmes ont toujours fait leur expérience de salut à travers Jésus crucifié sur une croix. Alors, le corps féminin pourrait servir à autre chose qu'à la pornographie³⁴. Et les femmes pourraient ainsi parler de la présence divine dans les situations où elles sont victimes, où elles souffrent, comme là où elles se relèvent et se sentent plus fortes. Ces expériences

31. R. RADFORD RUETHER, « Feminism and Jewish-Christian Dialogue », dans *The Myth of Christian Uniqueness*, op. cit., p. 146.

32. *Ibid.*, p. 146 : « It is male suffering at the hands of male religions and political authority, rather than female suffering at the hands of these authorities, that is lifted up as the salvific paradigm... »

33. R. RADFORD RUETHER, op. cit., p. 146-147 : « ...she experienced all around herself a sudden and compelling vision of Christ as a crucified woman ».

34. *Ibidem*, p. 147.

de révélation pourraient, une fois écrites, constituer comme un « troisième testament ». À partir de là, on pourrait élaborer une christologie féministe.

2- Penser une christologie féministe de cette manière s'inscrit dans la ligne des « théologies de la libération » où *l'histoire* est un élément constitutif du paradigme de salut. L'événement de salut en Jésus, en tant qu'historique, voilà ce qui est le lieu pour penser l'Absolu³⁵. Et une histoire qui est ouverte sur l'avenir, c'est-à-dire qui annonce le Règne de Dieu. L'histoire de Jésus ne doit pas disparaître dans une construction idéologique aussi grandiose que celle du *Kyrios*, du Seigneur ressuscité et donc du Messie-Roi, ni non plus être oubliée pour fuir dans des représentations androgynes ou féminines de Dieu. Vider ainsi Jésus de son histoire c'est aussi perdre de vue son annonce prophétique du salut pour tous, du *lieu même* où elle prend son sens : les pauvres, les petits, les marginalisés.

Une christologie féministe contribuerait à « dés-icôner » Jésus en reprenant son histoire à partir des histoires de salut des femmes, c'est-à-dire des histoires de libération des femmes. Elle apporterait aussi une concrétude nouvelle à cet événement paradigmatique de la vie, de la mort et de la résurrection de Jésus. De manière concrètement neuve, elle manifesterait l'aspect universel de cet événement de salut où Dieu a choisi de se révéler au monde. Ce n'est pas l'histoire qui est haussée au niveau de l'Absolu, mais bien plutôt l'Absolu qui s'est révélé dans l'histoire.

En conclusion, j'aimerais souligner que le développement de la pensée féministe peut apporter une contribution précieuse au problème du dialogue entre les religions. D'abord le problème de la libération des femmes existe dans toutes les religions. En essayant, du lieu de leur différence, d'introduire l'altérité dans la compréhension religieuse de leurs traditions, les femmes peuvent ainsi faire avancer le dialogue des cultures et des religions. D'autre part, il existe une corrélation entre l'impérialisme religieux et le sexisme : de même qu'une religion se considère la norme absolue

35. Juan Luis SEGUNDO, *Le christianisme de Paul*, (Cogitatio fidei 151), Paris, Cerf 1988, p. 324 : « Ce qui est essentiel, par contre, c'est que le processus pour penser l'absolu se fasse avec des options historiques qui, de manière créatrice et efficace, introduisent dans l'histoire les mêmes valeurs que manifestent les options concrètes de l'homme Jésus ».

pour les autres, de même le masculin se considère la norme de l'existence humaine. Aussi la critique du sexisme religieux peut s'étendre à la critique de tout impérialisme religieux ³⁶.

De plus, l'importance que la christologie féministe donnerait aux expériences de salut spécifiques aux femmes, représenterait un apport précieux non seulement pour l'expérience chrétienne, mais tout autant pour l'enrichissement d'une culture jusqu'à présent masculine. Mais elle le ferait en forçant chaque religion et chaque culture à devenir une figure unique de l'expérience humaine, tout en ne prétendant pas être normative pour les autres. La voie chrétienne telle que révélée dans l'histoire de Jésus est unique : mais à ce titre-là même elle ouvre un espace pour les autres expériences du Divin qui se font dans des histoires, des traditions et des cultures particulières.

36. Marjorie HEWITT SUCHOCKI, op. cit. p. 150 ss.

De roman, d'histoire ou de foi ? La figure de Jésus

Jean-Paul Michaud

À partir de trois ouvrages récents, je veux ici réfléchir sur quelques « appropriations contemporaines de la figure de Jésus ». D'abord sur le roman de Gérald Messadié : *L'homme qui devint Dieu* et sur l'ouvrage à prétention scientifique qu'il a fait paraître ensuite : *Les sources*. Puis sur le livre d'Émile Morin, livre aux préoccupations sociologiques, entre histoire et exégèse, intitulé *Non-lieu pour Jésus*¹.

Le premier livre de Messadié a fait du bruit et connu un vrai succès de librairie. Je l'appelle un roman. L'auteur, lui, parle de « récit historique » et soutient que son « entreprise est strictement historique » (*Sources*, p. 9). Son deuxième livre fournit « l'appareil critique du récit historique » (S. 9). Il faut d'abord établir à quel genre littéraire appartient le récit de Messadié. Ce sera le premier point de cet exposé. Sur la base d'une information qu'il faudra qualifier, Messadié soulève des questions importantes et introduit un large public aux problèmes difficiles qui touchent les évangiles et leur milieu de formation. Qu'on pense aux esséniens en particulier, à Qumrân, et à tout le problème de la gnose. J'en traiterai dans une deuxième partie. Mais, à l'origine du récit de Messadié et justifiant son entreprise se trouvent ce qu'on appelle les « contradictions des évangiles canoniques ». Ce point est aussi souterrainement présent dans le livre d'Émile Morin. En fait, ce qui est

1. Gérald MESSADIÉ, *L'homme qui devint Dieu*, Paris, Robert Laffont, 1988. *Idem*, *Les Sources*, Robert Laffont, 1989. Émile MORIN, *Non-lieu pour Jésus*, Paris, Flammarion, 1989.

profondément en jeu, c'est le genre littéraire des évangiles et leur relation à l'histoire. C'est en conséquence aussi la manière de lire ces textes. Ce qui rejoint évidemment nos pratiques d'exégèse, diachroniques ou synchroniques. Ce sera l'objet de la troisième partie.

Trois sections donc :

- 1- Le genre littéraire et la valeur scientifique de l'ouvrage de G. Messadié, *L'homme qui devint Dieu*.
- 2- Les questions qui se posent toujours concernant les évangiles et Qumrân, les évangiles et la gnose.
- 3- Et troisièmement, à l'occasion du livre d'Émile Morin, la lecture qui serait accordée (ou ajustée) à la nature, à l'être même des évangiles.

I- LE GENRE LITTÉRAIRE ET LA VALEUR SCIENTIFIQUE DE L'OUVRAGE DE G. MESSADIÉ, *L'HOMME QUI DEVINT DIEU*

Gérald Messadié vient de publier deux livres sur Jésus. Un roman d'abord, en mai 1988, qui propulsa l'auteur au rang de vedette. Ce roman, cependant, se terminait par une *Postface* prétentieuse, de ton largement polémique, assurant que l'essentiel du livre relevait de la science historique, qu'il était rigoureusement fondé et qu'il offrait une image authentique de Jésus. En 1989, comme deuxième tome de *L'homme qui devint Dieu*, Messadié donnait un nouvel ouvrage : *Les sources*. Beaucoup plus aride, ce second livre se présentait comme une justification scientifique du premier.

L'écart me paraît assez grand entre ces deux écrits. Dans le premier, l'éditeur (4^e page de couverture), avec l'accord de Messadié lui-même (p. 602), présentait l'auteur comme un écrivain « catholique et croyant » et qui demeurait « croyant », même après avoir écrit cette histoire où Jésus non seulement ne ressuscite pas, mais ne meurt même pas sur la croix. À cet égard, le second volume me paraît plus honnête. Messadié se « proclame à nouveau croyant dans le Dieu qui (...) décida de créer la matière il y a quinze milliards d'années », mais, dit-il, « je me refuse, selon le droit imprescriptible de tout être qui revendique sa dignité, à croire en la résurrection de Jésus, parce que ma conviction, basée sur l'ana-

lyse des Évangiles, est qu'il n'est pas mort sur sa croix » (p. 12). Cette fois, l'auteur prend clairement position face à une lecture croyante des évangiles.

Dans ce deuxième volume, l'auteur maintient cependant ses prétentions scientifiques, surtout dans les parties polémiques de son texte (l'avant-propos et la partie intitulée « Sources », p. 21-58). Mais il concède désormais qu'il a fait « un travail de romancier » (p. 36), et il lui faut bien, dans ses « Notes » (p. 77-302), reconnaître ses hypothèses, ses suppositions et ses imaginations. C'est donc, même si Messadié cultive habilement l'ambiguïté en mêlant informations scientifiques et pure imagination, une autre affaire qui devrait aussi permettre au lecteur de se situer.

Les prétentions de l'auteur

Je pense qu'à titre de romancier Messadié avait le droit de présenter Jésus, d'imaginer son Jésus et que cette création était parfaitement légitime. Par définition, le romancier travaille dans l'imaginaire et la fiction. S'il veut faire un roman historique, on lui demandera seulement de se documenter sur l'époque qu'il entend représenter et d'en respecter la vraisemblance. À ce point de vue, Messadié a certainement beaucoup lu et il réussit souvent à recréer pour nous l'atmosphère probable de la Palestine du premier siècle.

Mais voilà. Messadié ne se satisfait pas de créer « son » Jésus, un Jésus qui serait « romanesquement » légitime. Il affirme restituer l'authentique Jésus, celui dont l'image aurait été falsifiée par les évangiles, sans parler évidemment du travail de ces spécialistes en faussetés que sont, pour l'auteur, théologiens et exégètes. Cette présomption scientifique change toute la perspective. Non seulement elle nous invite, mais elle nous oblige à intervenir.

Messadié, dans sa postface, soutient que l'essentiel de son livre « est fondé sur des analyses historiques, des déductions et des reconstitutions » (p. 582). On peut déjà remarquer que ces trois mots n'ont pas le même statut scientifique. Va pour les analyses historiques, lesquelles pourtant ne font jamais abstraction de l'historien et de ses lunettes. Mais dès qu'on passe aux déductions et aux reconstitutions, l'élément hypothétique et subjectif s'accroît forcément et on finit par s'approcher, même si on s'en défend, de la « libre fantaisie ». Le volume sur *Les sources* réaffirme fortement la dimension scientifique de l'ouvrage : il s'agit de « récit historique »

(p. 9,37), d'entreprise « strictement historique » (p. 9), de lecture critique (p. 10), de journalisme scientifique (p. 11), non de simples compilations, mais d'explications originales par quelqu'un qui se permet de penser (p. 11), de « vérité historique » (p. 17), de biographie (p. 42). Et cette revendication faussement scientifique se poursuit tout au long des « Notes »².

Pourtant, dans *Les sources*, Messadié finit par avouer clairement qu'il a fait « un travail de romancier », pour qui « l'invention » est nécessaire et qui doit forcément faire appel à « l'imaginaire » (p. 36). Il théorise : « Waterloo vu par Fabrice del Dongo (*La Chartreuse de Parme*) restitue beaucoup plus puissamment la vérité de la bataille que bien des récits exacts » (p. 36). Vérité et exactitude sont assurément deux choses. L'*exactitude* vise la représentation du passé, la *vérité*, sa compréhension³. Il faut savoir distinguer ces opérations de l'historien. Mais ces opérations ne sont pas sans lien. Et y aurait-il quelque chose de « vrai » à dire de Waterloo à partir d'une représentation qui en inventerait les principaux personnages, supposerait des événements, des complots, des conciliabules, établirait une cohérence explicative à partir d'éléments imaginaires et reconnus comme tels ? C'est pourtant ce que fait constamment Messadié dans son récit soi-disant fidèle à la « vérité » historique.

Pour évaluer la valeur scientifique, la « valeur historique » du récit de Messadié et les chances qu'on a, à travers lui, de rejoindre le Jésus réel, il faut avoir le courage de lire les « Notes » de son deuxième livre et prendre le temps de vérifier ses « sources ». Il

2. La ligne qui sépare le roman du récit historique n'est pas très claire. Gerd THEISSEN qui vient d'écrire un *récit historique* qu'il intitule *L'Ombre du Galiléen*, Paris, Cerf, 1988, en fait, à mon avis, une présentation intelligente. L'intrigue de son récit est fictive. En ce sens, il s'agit d'un roman. Mais le cadre historique est bien réel. Et surtout, pour Theissen, il ne s'agit pas « d'un écrit où l'imagination pourvoirait aux déficiences des sources historiques et où l'on sacrifierait la vérité historique à l'action » (p. 9). Pour que le lecteur puisse se démêler entre fiction et réalité, entre imagination et vérité historique, Theissen donne constamment ses sources. Tout au long du livre, dans des lettres au ton humoristique qui suivent chaque chapitre, Theissen explique à Monsieur Kratzipger et ... à ses lecteurs, comment il a écrit le chapitre qui précède ; comment, en fait, procèdent les historiens. À elles seules, ces pages sont un vrai traité de « méthode historique ». À l'occasion d'une « fantaisie littéraire » (p. 258), on comprend bien, en suivant Theissen, que si le milieu des évangiles est historiquement « reconstituable », le mystère même de Jésus, lui, ne relève pas de la vérification historique. La démarche scientifique de Theissen respecte fort bien ce « mystère » et, très habilement, ne livre au lecteur que *L'Ombre du Galiléen*.

3. Cf. GRELOT, *Lectures actuelles de la Bible, Les quatre fleuves*, n° 7 (1977), p. 30.

n'est évidemment pas question d'être exhaustif, mais entre beaucoup de points discutables, je voudrais retenir un certain nombre d'éléments fictifs, et reconnus comme tels, d'éléments imaginés, de suppositions, d'hypothèses invérifiables, sans compter quelques erreurs et contradictions, qui tous font partie de l'argumentation globale de l'auteur et sur lesquels il se base pour affirmer que les évangiles faussent la vérité, particulièrement sur le point capital de la mort de Jésus. C'est cette invraisemblable prétention de scientificité, à partir d'imaginations et de suppositions habilement saupoudrées d'informations à caractère scientifique, qui appelle un examen.

Éléments fictifs ou imaginés

Parmi les points imaginés par Messadié qui sont importants pour son récit et les conclusions « historiques » qu'il en tire, je retiens d'abord la question des femmes qui gravitent autour de Jésus. Elles sont peut-être l'élément principal du complot qui arrache Jésus à la croix. Où Messadié a-t-il trouvé ses renseignements à leur égard ?

« Dans la très grande ignorance où nous sommes concernant Marie de Cléophas, il m'a paru possible d'en faire une des nombreuses Marie ou Mariamme de la maison hérodiennne... » (note 24, p. 122).

Suit ensuite un triple raisonnement, chacun étant lui-même une hypothèse invérifiable (complot pour sauver Jésus par Joseph d'Arimathie et Nicodème ; femmes de la maison d'Hérode alarmées de son sort ; femme ayant de l'autorité et de l'argent, par exemple une épouse ou concubine d'Hérode le Grand), mais l'auteur ajoute :

« C'est sur ce triple raisonnement que j'ai imaginé que Marie de Cléophas a participé au complot qui a permis à Jésus de ne rester que deux heures sur la croix, puis d'être descendu, faussement inhumé et puis dépêché en lieu sûr » (p. 123).

Ceci serait sans doute légitime, si l'auteur, par la suite, ne s'appuyait pas sur ces personnages « imaginés » pour affirmer de l'historique (selon lui), par exemple la non-mort de Jésus sur la croix ! Et c'est ce qu'il appelle une « conviction... basée sur l'analyse des Évangiles » (p. 12) !

Autre « imagination », elle concerne les miracles de Jésus : « En tout état de cause, Jésus se plie à une pratique gnosticiste (*sic*) quand il fait des exorcismes... En ce qui concerne les cas de

possession, j'imagine que ces dons (les dons de guérisseurs de Jésus) furent renforcés par la connaissance de l'hypnose » (note 19, p. 132-133)!⁴

Suppositions et hypothèses invérifiables

À ce chapitre, je mentionnerai d'abord les supposés voyages de Jésus à l'étranger. Voici le type d'argumentation qui fonde le « récit historique » qui les concerne :

« Deux raisons incitent à supposer que Jésus voyagea durant ces années-là. La première est le caractère même de Jésus tel qu'il transparaît à travers les évangiles canoniques, rebelle à l'enseignement parallèle essénien, rebelle enfin même aux structures sociales juives... Un tel caractère devait être tenté de découvrir le monde qui existait au-delà du judaïsme ». (Donc, il a voyagé...!) « La seconde raison, dont je suis ici bien conscient qu'elle contrarie les tenants de l'orthodoxie catholique, est la veine gnosticienne évidente dans son enseignement... » (p. 146). Sa liberté extrême... « ne peut s'expliquer que par le contact avec des religions étrangères, notamment orientales » (p. 147). (Donc, il a voyagé et jusqu'en Inde d'où il ramènera une teinte bouddhiste!) « Encore plus contradictoires (et j'ajoute : plus inventés!) sont les déplacements de Jésus après sa crucifixion » (p. 150)! (Et pour cause!)

Présence de Jésus à Qumrân

Mais parmi les hypothèses qui structurent le récit de Messadié, il y a surtout celle de la présence de Jésus à Qumrân (note 20, p. 108) et ses relations avec la gnose.

Voici comment Messadié argumente :

« L'influence des Esséniens sur Jésus, voire sa formation par eux, est un point de plus en plus communément admis (par qui ? aucune référence n'est donnée ; les non-initiés n'y verront que du feu!), bien qu'il n'existe aucun document qui permette de conclure avec certitude que Jésus ait bien fait un séjour au monastère de Quoum-rân. L'un des faits qui me semblent pourtant renforcer une telle hypothèse est l'attachement de Jésus au calendrier essénien... »

4. Voir à ce propos, parmi les sources de Messadié, comment Ian WILSON (dans *Jesus : the Evidence*, London, Weidenfeld & Nicolson, 1984, p. 102-113) interprète les miracles de Jésus à partir de l'hypnose.

Donc aucun document, une hypothèse, basée elle-même sur l'hypothèse de l'attachement de Jésus au calendrier essénien... Il ajoute :

« Il demeure qu'il est impossible de déterminer à quel moment et dans quelles circonstances Jésus a rejoint les Esséniens à Quoumrân... Il est toutefois *probable* (je souligne) qu'il est entré à Quoumrân vers dix-huit ou vingt ans, qui était l'âge réglementaire... On peut facilement imaginer... (Messadié avance alors quelques raisons qui auraient attiré Jésus vers les Esséniens : la répugnance à reprendre le commerce de son père, l'hostilité de Joseph à l'égard des gens du Temple, l'austérité magnifique de Quoumrân..., puis il continue :) « Comme je le suppose dans *L'homme qui devint Dieu*, la fascination ne dura pas le temps du noviciat, pour des raisons essentiellement théologiques » (p. 109).

À ce stade, les choses sont comme établies et, au lecteur pressé, il semblera peut-être que Messadié a réussi à prouver l'appartenance de Jésus au groupe des Esséniens. Même s'il écrit plus loin, sans sourciller :

« Il n'existe pas plus de preuve formelle des motifs qui ont conduit Jésus à quitter Quoumrân qu'il n'y a de preuves qu'il ait séjourné là ; nous n'avons, comme on dit en langage juridique, que des faisceaux d'indications » (p. 137).

L'argumentation est donc archi fragile, et cela de l'avis même de l'auteur. Il ajoute encore cependant :

« Si j'ai choisi des phénomènes de lévitation comme motif de rupture avec Quoumrân, c'est parce qu'ils constituaient la preuve la plus éclatante de la divergence qui séparait Jésus de certains aspects fondamentaux de l'essénisme » ... « Les extases mystiques de Jésus, accompagnées ou non de phénomènes aussi extraordinaires que la lévitation, durent donc le distinguer de manière négative aux yeux d'une communauté où la discipline était de fer » (p. 137).

Après avoir fabulé, Messadié passe sans vergogne au « donc » historique ! C'est ce qu'il appelle un « récit historique ».

Les hypothèses gnostiques

Or c'est sur cette base plus que chancelante que Messadié bâtit, qu'il « imagine » encore, toutes les relations de Jésus avec la gnose : « C'est à Quoumrân que Jésus acquiert ses structures théologiques... Néanmoins ses rencontres avec des gnostiques, tels que Dosithée, avaient, c'est ma *supposition* (je souligne), préparé le

terrain à l'enseignement essénien » (p. 127). En invoquant l'« Instruction sur les deux Esprits » de la *Règle de la communauté*, Messadié écrit :

« Elle confirme à l'évidence l'étroite parenté, sinon l'identité, de l'enseignement essénien avec le gnosticisme, si violemment contestée par les traditionnalistes catholiques, parce que, dès le moment où l'on admet la présence du courant gnostique chez les Esséniens, comment nier que Jésus a subi lui aussi ce courant s'il a fait partie pendant un temps de la communauté de Qoumrân ? » (p. 128).

Il admettra que les Esséniens n'étaient pas des « gnostiques intégraux », qu'on ne trouve pas chez eux la notion de l'Adam originel (par laquelle Messadié explique l'expression évangélique le « Fils de l'homme »). Mais il maintient que « c'est dans ce cadre que s'élabore le système eschatologique de Jésus ou, si l'on préfère, sa stratégie apocalyptique » (p. 128). Plus loin (n. 54, p. 218), il rattachera le conflit de Jésus avec les Juifs à l'influence de Qumrân. Ce conflit « remonte donc, au moins partiellement, à la seule formation idéologique distincte que Jésus ait subie, celle des Esséniens ». Jusqu'ici on parlait d'hypothèses, de suppositions, maintenant la chose semble assurée, comme si nous étions en histoire ! Il attribue au passage de Jésus chez les Esséniens, son mépris du Temple et il ajoute aussitôt : « L'adhésion (de Jésus) à la notion gnosticiste de Fils de l'homme renforcera cette attitude » (p. 218), alors qu'il avait noté auparavant que cette notion était absente de Qumrân (p. 128). Et même s'il affirme plus loin⁵ qu'« il est essentiel de souligner que la notion de Fils de l'homme telle qu'elle a été décrite plus haut (il s'agit du Fils de l'homme opposé au Fils de la femme, le spirituel opposé au matériel, mais en relation tout de même à l'Adam primordial, puisque Messadié parle de lui comme « paragon de la race d'Adam ») ne semble pas s'appliquer intégralement à Jésus (p. 232). Ce fait que le Fils de l'homme au sens gnostique ne s'applique pas à Jésus, n'empêche pas Messadié de déclarer quatre pages plus loin que Jésus a subi l'influence gnostique : 1) à cause de l'influence essénienne... ; 2) à cause de l'utilisation répétée par Jésus de l'expression « Fils de l'homme », une des désignations de l'homme primordial ou de l'Adam originel, thème essentiel du gnosticisme » (!) ; 3) à cause du prologue de

5. Note 58, à partir d'une lecture mal digérée de Henri-Charles PUECH, *En quête de la Gnose*, Gallimard, 1978, qui parle du titre de « Fils de l'homme » dans l'*Évangile selon Thomas*, p. 238-241.

Jean qui parle du *Logos*, concept éminemment gnostique! Mais Messadié se garde bien de citer *Jean 1, 14* où ce *Logos* devient chair, ce qui serait évidemment très anti-agnostique!

Mais, pour Messadié, il n'y a là aucune contradiction et aux objections il répondrait sans doute que « le gnosticisme est composite et comporte autant de nuances que les cultures au contact desquelles il s'est développé... » (p. 232). Autant de nuances donc qu'il est nécessaire. Et pourvu qu'on y mette quelque nuance, Jésus peut donc fort bien être gnostique! Il y aurait mauvaise grâce à s'y opposer! Messadié dit d'ailleurs explicitement : « Je ne suis pas loin de penser que tout ce qui, à l'époque, n'était pas juif selon la tradition ou gréco-romain était gnosticien » (p. 125). Si Jésus avait quelque originalité, il ne pouvait donc qu'être gnostique! Ce qu'il fallait démontrer...

Erreurs et contradictions

Voilà pour le roman et la fiction. Messadié véhicule néanmoins un bagage important d'informations. Mais comment s'y fier, quand on voit les erreurs qu'il commet et les contradictions qu'il n'a pas l'air d'apercevoir?

Au niveau des *erreurs*, on peut noter sa compréhension de la question synoptique, en particulier de la *source Q*. On sait que celle-ci, par hypothèse, désigne les matériaux communs à *Matthieu* et à *Luc indépendamment* de *Marc*. Or, en une page d'étalage qui peut donner l'impression du scientifique, Messadié affirme sans sourciller que *Matthieu* et *Luc* auraient eu connaissance de cette source à travers *Marc* et que « Marc, lui, sans doute, y a puisé directement » (23)! Même quand on est « intelligent » (p. 11), il n'est pas toujours facile de digérer la technicité des informations qu'on recueille dans la lecture des ouvrages d'exégèse...

Il attribue plusieurs fois à *Marc* ce qui appartient à *Matthieu*. Si, en p. 263, il pourrait s'agir d'une coquille, il n'en va pas de même, semble-t-il, en p. 87 (étoile de Bethléem) où le nom de *Marc* est répété, ni en p. 134, où *Marc* « brode » sur la rencontre avec le Démon...

Autres lectures mal digérées : celles qui concernent le canon. D'après Messadié (p. 45), la liste des quatre évangiles n'aurait pas été fixée avant le décret du pape Gélase au V^e siècle. Or nous savons par des documents anciens que très tôt, dès le 2^e siècle

(fragment de Papias vers 125 ; liste romaine retrouvée par l'italien Muratori⁶, entre 175-200 ; attestation d'Irénée de Lyon, entre 175 et 200), l'autorité du « dépôt apostolique » s'est concentrée exclusivement dans quatre livrets. Messadié, lui, se plaît à parler des « cinq évangiles » (p. 70), prêtant à l'*Évangile de Thomas* une autorité qu'il n'a jamais eue dans l'Église.

Messadié connaît aussi l'hypothétique « Évangile secret de Marc » dont parlerait une lettre de Clément d'Alexandrie que Morton Smith prétend avoir découverte, en 1958, dans le couvent grec de Mar Saba, à quelques douze milles à l'est de Jérusalem et qu'il a publiée en 1973⁷. Cette lettre est-elle authentique ? Dans une recension critique, en 1975, Q. Quesnell posait sur ce manuscrit des questions pertinentes auxquelles Morton Smith n'a jamais répondu de façon satisfaisante⁸. Sauf Morton Smith, personne n'a jamais pu voir le manuscrit. Après 1973, il aurait été transporté à la bibliothèque patriarcale de Jérusalem, mais là non plus, semble-t-il, personne n'a jamais pu le voir⁹ ! L'hypothèse d'un « faux » n'est

6. Messadié place au 8^e siècle ce « canon muratorien » (*sic*) ! (*Sources* p. 47).
7. Morton SMITH, *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1973. Il publiait aussi la même année un récit plus populaire de sa découverte dans *The Secret Gospel*, New York, Harper & Row, 1973. Messadié semble connaître cette histoire à travers Ian Wilson, *Jesus : The Evidence*, qu'il cite en p. 25.
8. Q. QUESNELL, « The Mar Saba Clementine : A Question of Evidence », dans *The Catholic Biblical Quarterly* 37 (1975), p. 48-67. M. Smith a répondu à cet article dans *CBQ* 38 (1976), p. 196-199 ; réponse suivie d'une réplique de Quesnell, *CBQ* 38 (1976), p. 200-203, qui maintenait sa position et ses questions. M. Smith n'ayant pu et ne pouvant offrir le manuscrit à une expertise scientifique. Dans son article de la *Harvard Theological Review* 75 (1982), p. 449-461, où il résume les critiques faites à ses livres, Morton Smith n'a pas davantage répondu aux questions fondamentales de Quesnell.
9. Thomas-Julian TALLEY raconte, dans *La Maison-Dieu* 147 (1981), p. 52, l'échec de ses efforts pour y parvenir : « Mes efforts pour voir ce manuscrit en janvier 1980 sont restés sans succès, mais je puis citer comme témoins de son existence l'archimandrite Mélon du Patriarcat grec de Jérusalem, qui, après la publication de l'ouvrage de Morton Smith, a trouvé le volume à Mar Saba et l'a transporté à la bibliothèque patriarcale, et le bibliothécaire patriarcal, le Père Kallistos, qui m'a dit que le manuscrit en deux folios ne se trouvait plus aux côtés du volume imprimé parce qu'il était en cours de réparation » (!). Talley est, à ma connaissance, celui qui est venu le plus près de pouvoir examiner ce manuscrit que seul son éditeur a vu. Mais lui non plus ne l'a pas vu... ! John Dominic CROSSAN, dans son *Four Other Gospels. Shadows on the Contours of Canon*, Minneapolis, Winston Press, 1985, soulève à son tour la question de « forgery ». Il renvoie également au témoignage de Talley, mais en citant le texte anglais publié dans *Studia Liturgica* 14 (1982), p. 45. Il reconnaît qu'il n'y aura aucune « scholarly certitude » tant qu'on n'aura pas étudié

donc pas écartée, loin de là, même si beaucoup d'auteurs continuent à faire état de cette « découverte »¹⁰.

On y trouve l'histoire pour le moins ambiguë d'un jeune homme qui avait aimé Jésus et que Jésus aimait. Ressuscité par Jésus (c'est un raccourci de la résurrection de Lazare en *Jean* 11), il vient à lui sur le soir « portant un habit de lin sur son corps nu » (cf. *Marc* 14, 51-52), il demeure avec Jésus cette nuit-là et Jésus lui enseigne le mystère du Royaume de Dieu... Ce texte discuté et discutable qui, selon Morton Smith, parlerait, dans un contexte baptismal, d'initiation magique (et peut-être sexuelle) au Royaume de Dieu, est exploité à fond par Messadié, mais dans d'autres perspectives. C'est la source, remodelée et à nouveau romancée, de ses hypothèses sur la personnalité de Lazare lequel, porté aux crises de catalepsie, devient Lazare de Magdala, frère de la pécheresse Marie (notes 49-50, p. 200-205).

Enfin, Messadié s'en prend à l'usage que les évangiles font des textes de l'A.T. « Falsifications patentées » (p. 29), dit-il, « les évangélistes sollicitent l'Ancien Testament à tort et à travers... » (p. 157). C'est ne rien comprendre au rôle de l'Écriture dans la

le manuscrit *original*. Il accepte cependant l'authenticité du document comme hypothèse de travail... et conclut à partir de lui que les évangiles canoniques Marc et Jean dépendent de ce texte ! Que le Marc canonique l'a tout simplement démembré et en a distribué les débris textuels à travers son propre texte (p. 120 : 183). Je pense plutôt, avec la majorité de ceux qui se sont intéressés à ce texte, qu'il s'agit d'un pastiche des évangiles canoniques, « on dirait presque que le récit a été composé à l'aide d'une concordance des évangiles » (F. NEIRYNCK, « La fuite du jeune homme en *Mc* 14, 51-52 », dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 55 (1978), p. 51). Il me semble surtout que, pour le « bien fondé » de ses propres hypothèses, Crossan aurait au moins pu rappeler le soupçon qui pèse toujours sur ce document... Dans la discussion du contenu de ce texte, Crossan emploie le type d'argumentation qu'il a déjà utilisé à propos du *Papyrus Egerton 2* qui comporte un récit de la guérison du lépreux (cf. *Marc* 1, 40-45) et où il conclut également à la dépendance de Marc par rapport à ce papyrus ou à cet « Évangile inconnu ». Pour apprécier la rigueur des méthodes, on lira l'article de F. Neiryck dans *ETL* 61 (1985), p. 153-160 qui aboutit à de tout autres conclusions.

10. Parmi ceux qui mettent en doute son authenticité, en plus de Quesnell, on peut voir P. GRELOT, *L'origine des évangiles*, Paris, Cerf, 1986, p. 84-88 ; Alain MARCHADOUR, *Lazare. Histoire d'un récit. Récits d'une histoire*, coll. Lectio divina, 132, Paris, Cerf, 1988, p. 58-60. La possibilité d'un canular était d'ailleurs évoquée par Ian Wilson lui-même : « Some reputable scholars accept the letter's authenticity, but the possibility remains that it is an elaborate hoax » (p. 25). La récente notice de R.E. BROWN dans *The New Jerome Biblical Commentary*, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice Hall, 1990, 67 :63, remarque, à l'inverse, que « With notable exceptions (Nock, Munck, Kümmel, Musurillo, Quesnell), most have accepted authorship by Clement, ca. 175-200 ». Voir aussi en 66 :100.

communauté juive et à l'utilisation midrashique (actualisante) qui en était faite dans le contexte de la synagogue d'abord et dans celui des premières communautés chrétiennes d'origine juive ensuite¹¹.

Notons enfin la méprise entre la conception virginale de Jésus et l'Immaculée Conception de Marie — dogme catholique du 19^e siècle! — (p. 90, erreur reprise fidèlement par les index : p. 314, 316, 328, 329).

Quant aux *contradictions*, elles sont nombreuses. Je note simplement à propos de l'expression « Fils de l'homme » que, selon Messadié, cette expression est « sans précédent dans l'Ancien Testament » (p. 148), alors qu'à la page 66, il parlait de « l'expression 'Fils de l'Homme' empruntée à la vision de Daniel ». De même, il écrit que les Esséniens n'attendent pas de messie (P. 159), et à la page suivante que « les Esséniens attendaient non pas un mais deux messies, distincts, celui d'Aaron et celui d'Israël (p. 160) !

Conclusion

Il serait fastidieux de continuer ce travail de vérification. Les éléments retenus suffisent pour tirer quelques conclusions.

Elles ne peuvent qu'être sévères. Non pas, encore une fois, parce qu'il serait irrespectueux de faire un roman sur Jésus ! Mais parce que Messadié prétend faire œuvre scientifique, corriger les évangiles canoniques, rendre Jésus à sa vérité historique. Nous avons affaire, dans la *Postface* de *L'homme qui devint Dieu* et dans *Les sources*, à un étalage d'érudition, mais d'érudition de pacotille, superficielle¹². Je souscrirais volontiers au jugement de P. Grelot : « L'auteur n'a fait que construire en forme de roman, d'une façon artificielle, le résultat de lectures mal digérées... »¹³

11. Pour un bref aperçu sur le *midrash*, voir C. PERROT, *Les récits de l'enfance de Jésus, Cahier Evangile* n° 18, Paris, Cerf, 1976, p. 11-16. Ou encore Marcel DUMAIS, dans *Homélies sur l'Écriture à l'époque apostolique*, t. 8 de l'*Introduction à la Bible. Le Nouveau Testament*. Édition nouvelle publiée sous la direction de A. George et P. Grelot, Paris, Desclée, 1989, p. 114-116.

12. Messadié se fait fort, par exemple, de corriger la nomenclature araméenne des évangiles, nomenclature qu'il estime souvent ridicule. C'est le cas notamment pour Thomas Didyme (note 35, p. 139-142) et pour Barabbas (note 72, p. 257-259). Pierre GRELOT, dans son petit livre *Un Jésus de comédie : l'homme qui devint Dieu*, Paris, Cerf, 1989, a fait justice de cette « coquetterie faussement savante ». On peut voir ses analyses pour les mots suivants : *Jokanam*, p. 14-15 ; *har-ha-bayit*, p. 24 ; *nazôraïos*, p. 39-40 ; Thomas *Didyme*, p. 46 ; *Barabbas*, p. 52.

13. P. GRELOT, *Un Jésus...*, p. 14.

Faut-il prêter à l'auteur quelque intention maligne ? Les flèches lancées aux traditions chrétiennes, « traditions dont plus d'un théologien... déplore le conservatisme outrancier » (*Sources*, p. 18) et les attaques contre les spécialistes, plus ou moins accusés de « retenir l'information » (*S.*, p. 10), reviennent ici et là dans ses livres.

S'il ne faut pas juger la personne de l'auteur, car « on ignore ce qui se passe au fond du cœur de chacun, quels débats s'y déroulent entre le vrai et le faux, entre la liberté et la grâce »¹⁴, il n'y a aucune raison d'être tendre envers des ouvrages qui se prétendent « scientifiques » et ne font, en fait, que jeter de la poudre aux yeux des lecteurs non avertis. La *Postface* est prétentieuse et le livre des *Sources* l'est également, qui se présente comme « un ouvrage sans équivalent... rigoureusement référencé (*sic*) » (dos de la couverture). Le lecteur ordinaire qui lit ce roman et « l'appareil critique » qui prétend le justifier n'a pas les moyens de vérifier le bien-fondé des affirmations de Messadié, de distinguer les éléments de vérité qui s'y trouvent des erreurs de compréhension et des approximations. Encore moins de démêler les insinuations, les allusions, les reprises légèrement différentes (par exemple la notion gnostique de « Fils de l'homme » qui ne s'applique pas intégralement à Jésus (p. 232) et à laquelle pourtant Messadié ne cesse de faire appel pour établir le gnosticisme de Jésus !), les demi-vérités qu'il tresse habilement comme les mailles d'un filet pour entraîner ses lecteurs. Il y a, dans ce maquillage scientifique, une dimension frauduleuse qu'il faut dénoncer.

II- LES RECHERCHES SUR QUMRÂN ET LA GNOSE

Il reste que Messadié touche à des points sensibles de la recherche historique. Je pense en particulier au retard de la publication des textes de Qumrân, au silence des évangiles canoniques sur les Esséniens, aux relations complexes entre la gnose et les origines du christianisme.

Retard de la publication des manuscrits de Qumrân

Tout récemment un article du magazine américain *Time*¹⁵, sous le titre suggestif « Secrets of the Dead Sea Scrolls » faisait connaître au grand public les protestations d'un certain nombre de

14. P. GRELOT, p. 59-60.

15. *Time*, vol. 134, n° 7, August 14, 1989, p. 50-51.

«scholars» qui trouvent scandaleux que ces manuscrits ne soient pas encore complètement publiés quarante ans après leur découverte. Parmi les protestataires, il y avait Geza Vermes qui ne craint pas d'appeler cette affaire «The academic scandal par excellence of the 20th century» et Morton Smith déjà rencontré. Dans l'avant-propos des *Écrits intertestamentaires* publiés chez Gallimard en 1987, Marc Philonenko y fait aussi discrètement allusion : «Des textes qoumrâniens toujours inédits auraient dû y figurer¹⁶. Les personnes visées sont entre autres J.T. Milik et John Strugnell qui ont reçu les plus gros lots de manuscrits non bibliques¹⁷, mais également toute l'équipe à qui ont été accordés les droits d'édition.

À ce propos, il y a des regrets légitimes. Mais on trouve aussi de ce retard des interprétations malveillantes. Messadié les reprend habilement et relance la suspicion d'un silence volontaire sur des documents qui seraient dangereux pour la foi, en parlant de «conspiration du silence»¹⁸. Ce n'est pas étonnant, quand on sait que ses sources concernant Qumrân sont Edmund Wilson qui a attaqué les «ecclesiastics who contrived to obtain supervision of the initial publication» et qui seraient plus effrayés de l'effet de ces documents pour la foi qu'enthousiastes pour la lumière qu'ils jettent sur les origines de notre culture, et John M. Allegro qui a repris ces accusations dans le journal anglais *The Times* du 17 avril 1982 et dont on connaît les positions sur le «mythe» chrétien¹⁹.

16. *La Bible. Écrits intertestamentaires, «Écrits Goumrâniens. Pseudépigraphes de l'Ancien Testament»* Édition publiée sous la direction d'André DUPONT-SOMMER et Marc PHILONENKO. Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1987, p. XIII.

17. Voir R. DE VAUX, *Discoveries in the Judaean Desert*, t. VI, p. 6.

18. *Postface*, p. 582.

19. Voir la réponse de P. BENOÎT, dans *Revue Biblique* 90 (1983), p. 99 qui ajoute en note : «Membre de l'équipe des éditeurs, John M. Allegro a été le premier à publier, en 1968, son lot de manuscrits dans le vol. V des *DJD* (4Q 158-4Q 186), édition rapide assurément, peut-être trop rapide, car elle a exigé une très longue mise au point par John Strugnell, dans la *Revue de Qumrân*, VII, 1970, pp. 163-276.» ! John M. ALLEGRO a publié en 1984 *The Dead Sea Scrolls and the Christian Myth*, Buffalo, Prometheus. Dans la préface (p. 6), il se vante d'être le seul membre de l'équipe originale à avoir publié «all of his section of the work in definitive form (1968)». On peut questionner cette «definitive form», quand on lit les recensions sévères qui ont été faites de son travail ! On peut surtout se demander comment il se fait qu'Allegro publie en appendice, pour la première fois en 1984 (en 1979 dans l'édition anglaise), un document de la Grotte 4, alors qu'il claironne qu'il a tout publié. Garde-t-il encore quelque chose ? Voir la recension de son livre par Joseph A. FITZMYER dans *Theological Studies* 46 (1985), p. 130-132. Pour juger de «l'honnêteté» des manières de John M. Allegro, on pourra relire la mise au point de R. DE VAUX, dans la *Revue Biblique* 68 (1961), p. 146-147, à propos de la publication non autorisée faite par Allegro du «Rouleau de cuivre», *The Treasure of the Copper Scroll*, Londres, Routledge et Kegan Paul, 1960.

Selon Jean Pouilly cependant, « il n'y a pas... lieu de suspecter les responsables de l'édition critique des documents de vouloir cacher quelque manuscrit susceptible de menacer la foi chrétienne »²⁰. Et il cite le Père Benoît qui, alors directeur de la publication des *Discoveries in the Judaean Desert*, s'en est expliqué : « Je vois encore réapparaître de temps en temps... la suspicion d'un silence volontaire sur des documents qui seraient dangereux pour la foi... Rien ne sera caché et il n'y a rien à cacher. Il serait pervers de faire croire au public qu'il existe dans nos réserves des documents mystérieux dont la publication serait fatale à la religion. Rien de tel n'existe »²¹.

Il reste que la publication tarde et que les savants ont quelque droit de s'impatienter. Mais pour porter un jugement équitable, il conviendrait de connaître les difficultés de toutes sortes (difficultés politiques évidemment, mais aussi difficultés d'attributions successives des lots de fragments, et incroyables difficultés d'édition) que les responsables ont dû affronter. On en aura une idée en relisant la préface de P. Benoît au vol. VI des *Discoveries in the Judaean Desert*, de même que les notes du P. de Vaux sur le « travail d'édition »²², sans oublier l'introduction du v. VII par Maurice Baillet²³. Tout en soupirant après la publication complète — c'est assurément la seule manière d'éteindre les soupçons — on peut douter que les protestataires auraient pu mieux faire !

On sait d'ailleurs que les manuscrits découverts à Nag Ham-madi n'ont pas connu un meilleur sort et que la publication a été retardée, cette fois, à cause de la « jalousie des savants », des « rivalités personnelles » et des intérêts pécuniers...²⁴

Le silence des évangiles canoniques sur les Esséniens

Jean le Baptiste a-t-il eu des contacts avec Qumrân ? Et qu'en est-il de Jésus ?

20. *Qumrân. Supplément au Cahier Évangile 61*, Paris, Cerf, 1987, p. 5.

21. *Revue Biblique* 90 (1983), p. 99.

22. *Discoveries in the Judaean Desert*, t. VI, Oxford, At the Clarendon Press, 1977, p. 6-8.

23. *Discoveries in the Judaean Desert*, t. VI, Oxford, At the Clarendon Press, 1982, p. XI-XIV.

24. On peut lire la petite histoire de ces réalités humaines dans Elaine PAGELS, *Les évangiles secrets*, Paris, Gallimard, 1982, pp. 26-31.

Ce que nous savons de Jean et de la région où il baptisait²⁵, ce que nous savons de l'appartenance initiale de Jésus au mouvement baptiste, et ce que nous savons, par ailleurs, des Esséniens de Qumrân rendent invraisemblable toute absence de contact. Jean, qui baptisait dans le Jourdain, ne pouvait pas ne pas connaître ce groupe de prêtres installés aux pieds des falaises surplombant la mer Morte, à quelques kilomètres à peine. De même Jésus, venu lui aussi à Jéricho, ne pouvait non plus les ignorer. Pourquoi alors ce silence ?

Les évangiles écrits vers la fin de la guerre juive ou peu après cette guerre (la chute de Massada date de 73) auraient-ils, par inadvertance, omis de parler d'une secte et d'un groupe désormais disparus ? On sait pourtant que les évangiles reflètent bien le milieu palestinien d'avant la guerre juive. Il n'y a pas de réponses claires à cette question. On peut cependant noter que, s'il y a des ressemblances évidentes entre les évangiles et les doctrines qu'on retrouve à Qumrân, il y a toutefois, entre les deux mouvements, des différences qui paraissent essentielles.

Parmi les ressemblances, mentionnons, entre autres, le thème de la préparation de la voie du Seigneur dans le désert (*Isaïe* 40, 3-4) ; l'idée de *conversion* qui caractérise la *Règle de la Communauté* et une partie du *Document de Damas* et qui marque aussi le début de la prédication de Jésus en *Marc* 1,15 ; la formule « les temps sont accomplis » de *Marc* 1,15 qui trouve des équivalences à Qumrân ; les « humbles d'esprit » (*IQM* XIV,7) qui rejoignent les « pauvres en esprit » de *Matthieu* 5,3²⁶.

Mais la distinction entre Jésus et la secte de Qumrân reste essentielle. Elle porte, à mon avis, sur la vision même de Dieu et sur la notion fondamentale de salut qui en découle. La vision de Dieu qui règne à Qumrân est liée à l'idéologie de sainteté, à la Loi de sainteté. C'est ce lien qui explique l'anxieuse recherche de pureté rituelle de la secte, son rigorisme, son rejet, par exemple, de tous ceux qui sont atteints d'infirmités physiques (boiteux, aveugles, sourds, muets...), le mépris et même la haine des pé-

25. Cf. le *Ainôn* de *Jean* 3,23 et M.-E. BOISMARD et A. LAMOUILLE, *L'Évangile de Jean*, Paris, Cerf, 1977, p. 89.

26. Cf. E. COTHENET, « La secte de Qumrân et la communauté chrétienne », dans *Esprit et Vie* 99, n° 37, 14 sept. 1989, p. 488-494.

cheurs²⁷. C'est ce qui explique aussi, sans doute, cette colère qu'on ne cesse d'attribuer à Dieu et le fait que l'apocalyptique de Qumrân soit tendue vers le jour de vengeance²⁸. Ceci est encore le langage de Jean Baptiste, plus proche de Qumrân que Jésus (par exemple en *Matthieu* 3, 7-12). Ce ne sera plus le langage de Jésus ni celui des évangiles qui ont de Dieu une tout autre vision.

D'où vient à Jésus sa vision de Dieu ? Je pense que sa source n'est rien d'autre que son mystère personnel, cette connaissance intime que le Fils a du Père (*Matthieu* 11,27) et qui lui permet d'appeler familièrement *Abba* ce Dieu dont les gens de Qumrân soulignaient exaspérément la transcendance²⁹. Le Dieu de Jésus qui fait lever son soleil sur les bons et sur les méchants (*Matthieu* 5,45) n'a rien à voir avec ce Dieu de colère. Les temps que Jésus annonce ne sont pas ceux de la vengeance (cf. *Luc* 4, 19 qui coupe la citation d'*Isaïe* 61, 1-2 juste avant la finale menaçante : « un jour de vengeance pour notre Dieu »). De même l'apocalyptique de Jésus, si tant est que ce mot s'applique à son discours, n'est plus vengeance (même en *Marc* 13), mais un jour de salut rassemblant les élus « de l'extrémité de la terre à l'extrémité du ciel » (*Marc* 13, 27).

Sans résoudre vraiment l'énigme que constitue ce silence des évangiles concernant les Esséniens, on peut comprendre que ce Dieu différent ait maintenu entre les deux groupes une séparation essentielle. Nous sommes, de toute manière, très loin des fantaisies de Messadié.

La gnose et les origines du christianisme

Autre domaine énigmatique, celui de la gnose. Il s'agit d'un immense chantier qui renouvelle notre regard sur les origines du christianisme, mais qui n'autorise pas encore de conclusions parfaites.

-
27. On croit que la phrase de *Matthieu* 5,43 : « Vous avez appris qu'il a été dit : « Tu aimeras ton prochain et tu hairas ton ennemi » viserait la communauté de Qumrân. « Dans la communauté de Qumrân, quiconque n'appartenait pas au groupe des fils de lumière était voué à la haine qui livre les fils de ténèbres à la vengeance divine », note de la *Traduction œcuménique de la Bible (TOB)*.
28. Cf. E. COTHENET, dans *Esprit et Vie*, n° 37, 1989, p. 490 : « Les exhortations du Document de Damas sont scandées par un tragique refrain : « *La colère de Dieu s'enflamma* » (I,21. Cf. II,21 ; III,8 ; V,16 ; VIII, 13.18 ; XX,15) ».
29. Dans la ligne d'Ezéchiél, cf. E. COTHENET, « Influence d'Ezéchiél sur la spiritualité de Qumrân », dans *Revue de Qumrân* 13 (1988), p. 431-439, notamment 432-434.

tement claires. D'ailleurs « parler de gnose et de Nouveau Testament pose en soi un problème »³⁰. De quelle gnose parle-t-on ? Le danger des anachronismes est ici omniprésent. Ce que nous connaissons davantage ce sont les gnostiques chrétiens valentiniens du II^e siècle (on situe Valentin à Rome, vers 140). Les écrits du Nouveau Testament montrent cependant, en plusieurs passages (*Colossiens*, *Ephésiens*, *Timothée*), que le « danger gnostique était présent dans plusieurs communautés fondées par les premiers apôtres »³¹.

Faut-il faire remonter ces tendances jusqu'au temps de Jésus ? Les rattacher, par exemple, à Dosithée et à ce Simon le Magicien dont parlent les *Actes* 8, 9-24 ? Messadié l'affirme en s'appuyant sur Daniélou qui présente Simon comme « le père du gnosticisme »³². On sait d'ailleurs que pour les Pères du 2^e siècle (Justin et Irénée en particulier) ce Simon était considéré, en fait, comme le père de toutes les hérésies. Daniélou se base lui-même sur un article de R. McL. Wilson³³, qui soulève en effet l'hypothèse d'une « possible connexion » entre Simon et les Esséniens par l'intermédiaire de Dosithée, mais sans pouvoir prouver cette hypothèse. Les études les plus récentes « concluent à la plus haute improbabilité d'une gnose pour le premier siècle de notre ère »³⁴. Concernant Simon, Wildhaber se rallie à ce qu'il appelle le « verdict » de E.M. Yamauchi : « Simon est à considérer comme un *magician rather than as a Gnostic* »³⁵.

Simon a sans doute existé. C'était un mage, originaire de Samarie, fondateur d'une secte et divinisé plus tard par des parti-

30. Nag Hammadi. *Évangile selon Thomas. Textes gnostiques aux origines du christianisme*, présentés par Raymond KUNTZMANN et Jean-Daniel DUBOIS, *Supplément au Cahier Évangile* 58, Paris, Cerf, 1987, p. 155.

31. *Ibidem*, p. 163.

32. *Les manuscrits de la Mer morte et les origines du christianisme*, Paris, Éditions de l'Orante, 1974 (1^{ère} éd., 1957), p. 89-91.

33. « Simon, Dositheus and the Dead Sea Scolls », dans *Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte* 9 (1957), p. 21-30.

34. BRUNO WILDHABER, *Paganisme populaire et prédication apostolique*, Genève, Labor et Fides, 1987, p. 49.

35. WILDHABER, p. 49. En fait, il ne s'agit pas d'un verdict et YAMAUCHI est plus nuancé : « The main objection to viewing Simon as a representative of a fully developed Gnosticism is the fact that Acts, our earliest account, portrays Simon as a magician rather than as a Gnostic », *Pre-Christian Gnosticism*, London, Tyndale Press, 1973, p. 60 (et non 80, comme l'indique Wildhaber, p. 56, n. 23).

sans. Est-il à l'origine d'une gnose, comme le pensait autrefois Lucien Cerfaux ?³⁶ Et faut-il lui attribuer l'ouvrage gnostique appelé l'*Apophysis megalè* (la Grande Révélation), comme le croit J.M.A. Salles-Dabadie³⁷ ? Il ne semble pas³⁸. Cet ouvrage daterait en effet du milieu du II^e siècle, alors que « Simon florissait en Samarie sous l'empereur Claude (41-54) »³⁹. Les élucubrations de Messadié s'ajoutent donc ici aux amplifications romanesques déjà considérables autour des figures de Dosithée et de Simon. Messadié ne se base sur rien de sérieux et n'apporte assurément rien de neuf sur la question.

Il faut de même qualifier d'imaginaires, les considérations de Messadié, sur le nom de l'apôtre Thomas, qu'il appelle non pas Didyme, ce qui veut dire jumeau, mais le *Didymien*, du sanctuaire de Didymes dans le territoire de Milet, (en supposant une faute de grec de la part d'un copiste hébreu !, note 35, p. 140). Tout ceci relève, comme le remarque P. Grelot, « De la plus haute fantaisie »⁴⁰.

La date de l'Évangile de Thomas

Messadié fait grand cas évidemment de l'*Évangile selon Thomas*. Les travaux récents situent ce texte au deuxième siècle, dans

36. *Recherches de Science Religieuse* 15 (1925) p. 489-511 ; 16 (1926) p. 5-20 ; 265-285 ; 481-503 ; 27 (1937), p. 615-617.

37. Dans ses *Recherches sur Simon le Mage*, Cahiers de la Revue Biblique, 10, Paris, Gabalda, 1969.

38. Cf. WILDHABER, *op. cit.*, p. 62-68 ; que confirme Carsten Colpe, dans l'article *Gnosis du Reallexikon für Antike und Christentum*, col. 625. Cf. aussi E. YAMAUCHI, *Pre-Christian Gnosticism* qui cite, en p. 65, la rude critique que Beyschlag fait de Salles-Baladie.

39. WILDHABER, *op. cit.*, p. 65.

40. P. GRELOT, *Un Jésus de comédie...* p. 46. Sur l'étymologie de Thomas et de Didyme, voir R. KUNTZMANN, *Le symbolisme des jumeaux au Proche-Orient ancien. Naissance, fonction et évolution d'un symbole*, Paris, Beauchesne, 1983, pp. 164, 174-175. Sur le logion 13 de l'*Évangile selon Thomas* — les trois mots secrets dits à Thomas par Jésus —, commentés par Messadié en p. 239, voir KUNTZMANN, p. 165-166. Si Messadié « imagine » une rencontre à Antioche entre Thomas et Jésus (récit « évidemment fictif sur ce point », concède-t-il) c'est : « Parce que, à mon avis, Thomas le Didymien n'avait aucune raison de se trouver parmi les disciples de Jésus en Palestine s'il n'avait pas rencontré précédemment Jésus et n'avait pas été fasciné par lui » (p. 143) ! Cette rencontre arrive donc par la grâce du romancier. L'historien n'a pas de tels pouvoirs !

les milieux syriaques⁴¹. Selon R. Kuntzmann, « *L'Évangile selon Thomas* date probablement du milieu du deuxième siècle et provient d'un milieu hétérodoxe néotestamentaire. Les sémitismes qui le caractérisent et la parenté de ses citations avec celles des versions syriaques des *Évangiles*, le *Liber Graduum* et le *Diatessaron* conduisent J.E. Ménard à penser que les *Évangiles* canoniques sont parvenus à lui par l'intermédiaire des versions syriaques »⁴². *L'Évangile selon Thomas* serait ainsi « le plus ancien témoin que nous possédions à l'heure actuelle d'une gnose naissante »⁴³. Mais il date du milieu du 2^e siècle ! Les « déductions » de Messadié, lequel place la composition de *l'Évangile de Thomas* entre 40 et 60 et en fait une source du *Diatessaron* de Tatien (né vers 120) (p. 44), malgré leur allure scientifique, ne tiennent pas. Le mot même de *Diatessaron* qui signifie *l'Évangile à travers les quatre* (« *to diatessarôn euangelion*) condamne, me semble-t-il, l'idée même d'un cinquième évangile qui serait à la base du *Diatessaron* !⁴⁴.

Selon Elaine Pagels, « Quispel et ses collaborateurs ont suggéré la date de 140 après J.-C. environ pour l'original » de *l'Évangile selon Thomas*⁴⁵. Il est possible cependant que le recueil, assemblé vers 140, comporte certaines traditions plus anciennes, contemporaines des évangiles de Marc, Matthieu, Luc et Jean, voire antérieures⁴⁶. Mais quoi qu'il en soit des sources possibles, comme l'a noté Ménard, c'est *l'Évangile de Thomas* tel que nous le connaissons qui dépend des versions syriaques et non l'inverse. G. Quispel, qui a étudié de près les éléments communs entre *l'Évangile de Thomas* et le *Diatessaron* de Tatien est catégorique : « Une hypothèse semble à écarter : Tatien n'a pas employé *l'Évangile selon Thomas* ». Et il ajoute : « Il est donc extrêmement improbable que

41. *Supplément au Cahier Évangile* 58, p. 42.

42. R. KUNTZMANN, *Le symbolisme des jumeaux...*, p. 165.

43. J.E. MÉNARD, *Évangile selon Thomas* (*Nag Hammadi Studies*, V), Leiden, 1975, p. 26-27. Ce qu'approuve Kuntzmann, p. 165.

44. Cf. A. PAUL, *L'inspiration et le canon des Écritures*, *Cahiers Évangile* 49, Paris, Cerf, 1984, p. 42.

45. *Les évangiles secrets*, Paris, Gallimard, 1982, p. 17 (l'original anglais : *The Gnostic Gospels* est de 1979).

46. Cf. H. KÖESTER, Introduction à *The Gospel of Thomas*, dans J.M. ROBINSON, *The Nag Hammadi Library*, New York, 1977, p. 117. En ce sens aussi, P. GRELOT, *Un Jésus de comédie...*, p. 19-21.

l'Évangile selon Thomas ait été une des sources de Tatien »⁴⁷. D'où viennent alors ces éléments communs ? Quispel fait appel à une source extra-canonique, « a Jewish-Christian source », « the Jewish-Christian source common to 'Thomas' and the Diatessaron »⁴⁸.

Cet *Évangile selon Thomas* que Messadié se plaît à appeler le « Cinquième Évangile » (*Postface*, 583 ; *sources*, 43, 45) n'est donc pas à placer au niveau des évangiles canoniques, ni pour la date ni, évidemment, pour son autorité, n'ayant jamais été reconnu, au cours de la formation du canon au 2^e siècle, parmi les « quatre livrets » faisant autorité en matière d'évangile⁴⁹.

Les relations de l'*Évangile de Jean* avec le monde gnostique sont aussi au cœur des recherches actuelles. On sait que le premier exégète connu du quatrième évangile fut un gnostique, Héracléon. E. Junod et J.-D. Kaestli placent même les *Actes de Jean*, dont certains chapitres sont de facture gnostique, en relation avec une « forme particulière du (quatrième) évangile, antérieure à la rédaction finale et à ses traits anti-docètes »⁵⁰.

Un personnage de l'évangile de Jean a particulièrement retenu l'attention de Messadié, c'est Marie-Madeleine. On sait que Marie-Madeleine occupe une place importante dans le quatrième évangile où, seule, elle a le privilège de voir Jésus ressuscité. Pourquoi cet évangile a-t-il tenu à présenter ainsi cette femme qui apparaît aussi dans de nombreux textes gnostiques comme une figure privilégiée des révélations du Sauveur ? François Bovon signale, dans le tableau des diverses hypothèses d'explication, celle qu'il appelle « mythologique » et qui présente Jésus et Marie-Madeleine comme une adaptation chrétienne de couples mythiques « comme l'auraient été Simon

47. « L'Évangile selon Thomas et le Diatessaron », dans *Vigiliae Christianae* 13 (1959), p. 97 et 98.

48. Dans son livre *Tatian and the Gospel of Thomas*, Leiden, E.J. Brill, 1975, p. 27 ; 78-79 ; 83 ; 91.

49. Cf. P. GRELOT, *Un Jésus de comédie...*, p. 15 ; A. PAUL, *L'inspiration et le canon des Écritures*, *Cahiers Évangile* 49, p. 42-43.

50. *Acta Johannis*, éd. E. JUNOD et J.-D. KAESTLI, *Corpus Christianorum*, Series Apocryphorum 1-2, Turnhout, 1983, t. 2, p. 599, n. 3. Cf. Jean-Daniel DUBOIS « Le quatrième évangile à la lumière des recherches gnostiques actuelles », dans *Foi et Vie* 86 (1987), n. 5, p. 75-87 ; ici, p. 87. Voir aussi *Sup. au Cahier Évangile* 58, p. 161-163.

le Magicien et Hélène »⁵¹. C'est à ce monde plus ou moins mythique qui tourne autour de Simon le Magicien que Messadié se plaît à puiser. Mais, chez lui, c'est la Samaritaine qui est identifiée à Hélène, la prostituée célèbre et non Marie-Madeleine, dans l'épisode, selon lui chiffré, du chapitre quatre de Jean (S., p. 224)⁵².

Le monde gnostique est assurément loin d'avoir livré tous ses secrets. En raison de sa notion fort vague du gnosticisme — pour lui, on s'en souvient, tout ce qui, à cette époque, n'était pas traditionnellement juif ou gréco-romain était « gnosticien » (p. 125) — Messadié n'aura pas contribué à éclairer le tableau⁵³.

III- LA LECTURE ACCORDÉE À LA NATURE DES ÉVANGILES

Messadié se plaît à rappeler ce qu'il appelle les « contradictions » des évangiles. Il ne craint pas d'écrire : « Il est exact que les textes des Évangiles fourmillent de non-sens et de contresens... » (*Postface*, p. 609). Eu égard aux appropriations contemporaines de la figure de Jésus Christ, il apparaît important de s'arrêter à cette question. Elle trahit en effet une lecture, qui est souvent populaire et naïve, mais d'autres fois plus réfléchie, notamment chez les fondamentalistes, qui réclame des évangiles ce qu'ils ne veulent et ne peuvent pas donner.

Spontanément, et nous l'avons fait aussi sans doute, nous lisons les évangiles comme des livres d'histoire, au sens technique et scientifique du mot, qui nous livreraient automatiquement le Jésus

51. « Le privilège pascal de Marie-Madeleine », dans *New Testament Studies* 30 (1984), p. 50-62, notamment p. 56.

52. Dans *L'homme qui devint Dieu*, Messadié suppose que Jésus avait auparavant rencontré cette Hélène, nommée Sepphira alors qu'elle était « en vacance » après avoir quitté Dosithée : « Il n'y a donc rien d'excessif à supposer qu'un soir de passage à Scythopolis, avant que le célibat essénien eût laissé sur lui son empreinte, Jésus accepta l'hospitalité matérielle et physique d'une courtisane. Il ne commettait pas l'adultère, puisqu'il n'était pas marié, et ne faisait pas de commerce impur, puisqu'il ne paya pas la femme » (*Sources*, p. 112-114 et 226) ! Quant à Marie de Magadala, « une agitée et une nymphomane » selon Messadié, elle appartenait à une famille « exceptionnelle » (son frère Lazare, on s'en souvient, était sujet à des crises de catalepsie !) pour laquelle Jésus entretenait une mystérieuse amitié. Mais ses rapports avec Jésus furent différents (p. 116-119).

53. Il aurait eu avantage à consulter la précieuse « Histoire du mot *gnostique* » que Michel TARDIEU a donnée dans *L'Introduction à la littérature gnostique*, publiée en collaboration avec Jean-Daniel DUBOIS, Col. Initiation au christianisme ancien, Paris, Éditions du Cerf/Éditions du C.N.R.S., 1986, p. 21-37.

historique, tel qu'il a existé. Or nous savons bien que les évangiles ne sont pas des livres d'histoire, mais des témoignages de foi ; que leur préoccupation n'est pas l'exactitude historique des paroles et des gestes de Jésus, mais la Vie qui naît de la foi en la Parole vivante du Ressuscité. Personne n'est obligé de se placer à ce niveau de foi. Il reste que lire les évangiles autrement c'est, assurément, se heurter à des contradictions et peut-être à du nonsens...

Je ne demanderai donc pas à Messadié de se situer à ce niveau de foi. Mais il me semble que les lecteurs croyants du livre de Messadié ne devraient pas s'émouvoir ou se scandaliser (ou mettre leur foi en doute) à cause des soi-disant « contradictions » relevées par Messadié, du fait, par exemple, qu'on ne puisse pas agencer ou harmoniser les présentations matthéenne et lucanienne des récits (théologiques) de l'enfance de Jésus, ni accorder la généalogie de Jésus selon Matthieu avec celle selon Luc, ni même réussir à faire une liste cohérente des apparitions du Ressuscité.

Histoire et foi

Nous touchons ici ce qu'on appelle la vérification historique ou, plus exactement, la relation qui existe, en régime chrétien, entre l'histoire et la foi. Les deux sont assurément liées. Le christianisme est une religion historique et le genre littéraire « évangile » qui, à la différence des écrits pauliniens, par exemple, ne se contente pas de proclamer directement le kérygme pascal, mais l'inscrit dans un récit, dans une histoire prépascale, en témoigne fortement. Les évangiles sont par définition des récits, de l'histoire, mais imbibés d'interprétation pascalle. Ils sont des interprétations, des témoignages de foi, qui demandent pour être compris à être entendus comme tels, sur la même longueur d'ondes, reçus dans la foi.

La recherche du Jésus historique est assurément légitime, mais elle ne peut être le tout de l'exégèse et à plus forte raison de l'herméneutique (je parle de la lecture de ces textes en tant qu'ils mettent en cause notre propre vie). Une recherche qui prétendrait s'en tenir au Jésus de l'histoire, qui voudrait recevoir de l'histoire des preuves lui permettant de croire que Jésus, cet homme, est bien le *Kyrios*, et donc qu'on peut jouer sa vie pour lui, ne peut être que déçue.

C'est ce découragement douloureux qu'on retrouve dans le livre récent d'Émile Morin, *Non-lieu pour Jésus*. Il est presque

indécent de parler de ce livre après celui de Messadié. Pourtant il rejoint, me semble-t-il, en plus sérieux, et en conséquence en plus troublant peut-être, une lecture, une appropriation du texte évangélique qui n'est pas sans rapport avec celle de Messadié.

Lecture sociologique : du messianisme à la religion

Morin tente en effet une lecture sociologique du Jésus des évangiles, plus exactement du « messianisme » de Jésus. Il lit donc les évangiles, les explique à partir de cette grille sociologique (p. 22ss). C'est ainsi qu'il suggérera, sans l'endosser explicitement (mais c'est une technique qui traverse le livre et par où, me semble-t-il, s'infiltrer le soupçon, soupçon nourri également par le grand nombre d'interrogations laissées sans réponse...), une explication sociologique de la résurrection (p. 120). Tout son livre vise à montrer, sociologiquement, que le mouvement messianique de Jésus a dégénéré en religion. Le messianisme qui est toujours prophétique, effervescent, ne peut pas durer, il doit atterrir. Il ne peut alors que se dégrader. « Le messianisme de Jésus réussira son acculturation et sa transformation en une grande religion » (p. 141). « Après le Messie, la religion » (p. 142). Ayant d'abord présenté, en « simulation sociologique », le beau rêve de fraternité évangélique que le christianisme aurait pu être s'il était resté un mouvement prophétique au lieu de dégénérer en religion hiérarchisée, E. Morin décrit ensuite la pauvre réalité du christianisme historique. Ce n'est pas le point qui m'intéresse ici, même si on peut être d'accord avec l'auteur sur beaucoup de points et déplorer que l'Église d'aujourd'hui soit si loin de l'Évangile.

La trahison du « texte achevé ».

Ce qui me paraît autrement plus important c'est l'affirmation de l'auteur : « Nous avons cru déceler, dans le Nouveau Testament *achevé* (je souligne ce mot !), l'essence des difficultés dont les Églises ont souffert » (p. 190). Le texte achevé du Nouveau Testament est lui-même, recèle en lui-même, la trahison de la Bonne Nouvelle de Jésus. Pour retrouver cette Bonne Nouvelle authentique, il faut donc retourner en deçà du texte achevé et essayer de rejoindre le roc des paroles et des gestes de Jésus avant toute réinterprétation ecclésiale. Le texte achevé est suspect : « Jésus, textualisé dans le corpus néotestamentaire, est interprété selon les

besoins d'une plus longue survie» (p. 144). Ce qui ne peut que trahir le messianisme de Jésus⁵⁴.

Quel que soit l'intérêt des intuitions de cette démarche souterraine en deçà du texte actuel, on ne peut aboutir, concernant ces strates théologiques primitives, et malgré tous les recoupements qu'on peut découvrir pour conforter l'hypothèse, qu'à des reconstructions hypothétiques... Du probable sur lequel il restera toujours « problématique » de construire quelque chose, le degré « d'improbabilité » s'accroissant presque géométriquement à chaque nouvel étage de la construction ! On est aussi toujours tenté, dans cette démarche, de considérer comme « invention », comme « création » ce qui apparaît comme développement postérieur, alors qu'il peut fort bien s'agir d'une explicitation du « déjà là », d'une compréhension plus entière (*Jean* 16,3) de la vérité déjà possédée...

Enfin, par delà les hypothèses, il reste que le texte dont il faut aujourd'hui rendre compte et où l'Église reconnaît sa foi et a, depuis les premières indications textuelles du texte achevé, reconnu sa foi⁵⁵, c'est le texte actuel. Fruit sans doute d'une longue évolution, mais dont la clôture et la canonisation apportent le dernier mot et assurent la cohérence finale⁵⁶. Il me semble que toute la recherche historique, que tout le souci de dégager et de discerner le *primitif* du plus « élaboré », théologiquement parlant, n'a pour raison d'être qu'une meilleure intelligence du texte final. Il n'est pas permis de s'en tenir aux strates préliminaires, à supposer qu'on puisse arriver à quelque certitude en ce domaine. Aucune d'entre

54. On retrouve cette ligne de pensée tout au long de l'ouvrage de Morin. Voir p. 67 ; 80, 81 ; 89 ; relecture « paganisante » de Paul ; p. 102 : « perfectionnement... des scribes chrétiens dans l'état actuel du texte », selon Boismard, en laissant entendre qu'on n'a pas à en tenir compte, si ce qui nous intéresse est le « vrai » Jésus ! ; p. 115 : en se référant à Boismard (même si Morin, p. 222, souligne le caractère hypothétique des reconstructions que celui-ci propose), premier état du texte johannique, qui serait le vrai sens du texte ; p. 156, strate postérieure qui introduit l'Esprit...

55. Ce qui est très tôt, par exemple, pour l'évangile de Jean dont nous possédons un fragment de papyrus (P 52) qui date des environs de 125.

56. Parlant du récit de Lazare en *Jn* 11, Alain MARCHADOUR remarquait récemment : « Quelle que soit la préhistoire du texte, ce dernier, tel qu'il existe aujourd'hui, fait sens et chacun des personnages occupe un poste cohérent dans le dispositif narratif », « Lazare : du silence à la parole », dans *Variations johanniques*, Paris, Cerf Cerit, 1989, p. 179. Ce qui vaut du dispositif narratif d'un texte, me paraît valoir aussi de sa théologie.

elles n'a jamais été « canonisée ». C'est-à-dire qu'aucune d'entre elles n'est suffisante pour dire valablement la foi chrétienne.

Ce que Morin met en jeu finalement c'est donc la validité même du Nouveau Testament comme Écriture. En son texte achevé, le Nouveau Testament ne répercute le message de Jésus qu'aux oreilles des croyants. Seule la foi permet de reconnaître dans les formulations interprétatives, qui ne sauraient être mises dans la bouche du Jésus historique, l'action de l'Esprit de vérité guidant les disciples de Jésus vers la vérité tout entière. Il faut reconnaître qu'il s'agit ici d'un présupposé, mais c'est ce présupposé de foi qui fait les chrétiens. Le rejeter c'est, assurément, toucher la *structure* même, comme le reconnaît à sa manière Émile Morin quand il parle de « difficultés structurelles » (p. 190-191).

Possibilité d'une révélation divine ?

Morin sait bien que l'enjeu est important et, en maintenant sa lancée, il finira par mettre en doute (chapitre III de la 2^e partie, p. 192-203) la possibilité d'une révélation divine à l'humanité : « Y a-t-il vraiment jamais eu une communication entre l'humanité et la Source de la vie ? » (203).

Deux raisons fondent cette interrogation désabusée. La première : « Le comportement des détenteurs des révélations », ce que j'appellerais l'argument de la misère humaine, que Morin appelle plus joliment « la distance paradoxale entre le chant des Béatitudes et les réalisations chrétiennes historiques » (p. 16). Cette misère établit-elle l'impossibilité d'une révélation divine ? Il ne semble, par expérience ! qu'on peut croire et ne pas vivre à la hauteur de sa foi. Il ne paraît pas, en conséquence, qu'un agir déplorable infirme par le fait même toute possibilité de révélation.

L'autre argument : « l'absence non pas de signes fulgurants mais d'indices suffisants » (p. 203), s'accorde mal avec la notion même de foi. L'auteur semble d'ailleurs rejeter cette notion de foi, comme atteinte à « l'honneur de la conscience » (p. 203). C'est son droit. Mais en se situant, à partir de la lecture des évangiles, non pas sans doute dans la négation, mais « dans un agnosticisme ouvert » (p. 214), sur le « modèle ambigu » (p. 165) de l'apôtre Thomas entre Pâques et Quasimodo, l'auteur s'installe en deçà de la tradition chrétienne. Le texte de Jean dit que Thomas a reconnu en Jésus son Seigneur et son Dieu et l'évangéliste prête à Jésus

une ultime béatitude : « Parce que tu m'as vu, tu as cru, bienheureux ceux qui, sans avoir vu, ont cru (*Jean* 20,29). Mais il s'agit sans doute du texte « achevé » ! On pourrait donc le soupçonner de vouloir « justifier » la situation du christianisme postérieur, séparé de Jésus et devenu « religion »...

Tout au long du livre, on a l'impression que l'auteur serait heureux de croire si on lui apportait des arguments suffisants, s'il pouvait « tenir » Jésus (p. 199-200). Il faut dire que la foi ne repose justement pas sur ces raisons humaines. Si, d'entrée de jeu, par « honneur de conscience », par « fierté » (p. 221) d'être homme, on rejette a priori la foi, on ne peut que respecter la position de l'auteur qui décide « d'assumer l'incertitude » (p. 201) (et comment faire autrement ?), mais il ne s'agit plus, il me semble, d'une appropriation chrétienne des évangiles.

L'auteur cite avec quelque plaisir les auteurs qui interrogent — de manières souvent fort pertinentes — les positions chrétiennes. Il ne les assume pas toujours, pas clairement en tout cas. Mais les questions sont posées et vrillent leur chemin dans les esprits. Le livre en garde un parfum de soupçon. Influencé par ces auteurs, É. Morin m'a paru faire la place moins belle aux exégètes et aux livres qui risqueraient d'apporter une réponse de foi. Il l'insinue d'ailleurs quand, « après avoir suivi pendant trente ans les débats exégétiques au service de groupes chrétiens », il avoue avoir « fermé presque tous les livres » (p. 16). Ceux-là du moins. On peut le regretter...

Agnosticisme final : Thomas entre les deux dimanches !

La conclusion de l'auteur est d'en rester à l'attente de Thomas :

L'apôtre seul dans son doute entre les deux dimanches. La réponse, nous l'attendons, sans participer encore à la certitude des autres. Jésus demeure au moins comme la Question. La rencontre avec la divinité fut-elle rêve ou réalité ? Répondre avec certitude est-il essentiel ? Quel est donc ce Dieu qui cache si bien son jeu ? Ne pas croire en Dieu, en Jésus-Christ... Penser que Dieu pourrait se dissimuler dans la caravane, mais cheminer sans en être sûr... Assumer l'incertitude... Jusqu'à ce que... peut-être... nos yeux se dessillent, pour confesser, avec quelque confusion, devant un Jésus indiscernable : « Mon Seigneur et mon Dieu »... Peut-être... Et ce sera notre fierté de nous être interdit de le caricaturer à notre image, comme l'idole de nos rêves » (p. 221).

Certitude, incertitude... Mais de quelle ordre? Ne peut-on pas rester incertain sur un point précis de l'histoire et garder néanmoins cette certitude d'un autre ordre qui s'appelle la foi? Croire serait-il vraiment renoncer à la fierté d'être homme? Accepter bassement que « l'acte de foi mortifie les étonnements de la raison » (p. 216)?

Le « non-lieu »...

Pour Morin, devant le dossier de Jésus, « il faut prononcer le non-lieu » (p. 178). Le sens précis de cette expression juridique, qui est le titre même du livre, ne paraît pas claire. Non-lieu au niveau de la recherche historique? Parce que la recherche historique est décourageante (p. 178) et qu'on ne peut « tenir » Jésus? Mais s'étonner (pour ne pas dire plus) de ce fait que la science historique ne permette pas de saisir l'*histoire* de Jésus, le déroulement précis de ce qu'il a fait, qu'elle n'ait pas de réponses incontestables à la liste des questions difficiles qui tourmentent Morin: datation des évangiles, rapport de Jésus avec le mouvement baptiste, déroulement des derniers mois de la vie de Jésus, l'épisode des vendeurs du Temple, le récit de la dernière Cène, les récits d'apparitions pascales, comment on en est venu à croire à la divinité de Jésus, le rôle de Paul et de la pensée grecque en cette affaire? (p. 177), n'est-ce pas, après avoir écrit ce qu'il en est justement de l'*écriture* de l'histoire (de son caractère interprétatif) et de sa capacité à reproduire le réel arrivé (p. 174-176), se contredire soi-même?

À mon avis, si Morin doit finalement conclure « à l'acceptation du savoir déçu » (p. 16), bien qu'en gardant à Jésus « toute sa force d'interrogation » (p. 16), c'est qu'il demande aux évangiles ce qu'ils ne peuvent et n'ont jamais voulu fournir: la preuve « suffisante » qui pourrait autoriser le risque de la foi! Ou plutôt dispenser de ce risque. La lecture chrétienne accepte la Question posée par le mystère de Jésus, mais elle en offre aussi une réponse. Cette réponse ne peut venir d'une seule lecture historienne des textes. Cette approche uniquement historique des textes évangéliques ne peut fonder la foi chrétienne. Ce n'est pas là-dessus, sur ces hypothèses, qu'on joue sa vie...!

Conclusion

Pour nos contemporains, la figure de Jésus reste fascinante. Cette figure déborde les Églises. Jésus appartient à l'histoire. En

un sens il appartient à tous et on ne peut empêcher personne de s'en occuper. Même pas — surtout pas ! — les romanciers et les artistes, car ils savent souvent percevoir en Jésus des richesses qui échappent aux savants. Il est permis cependant quand ces artistes se piquent d'être savants — à ce niveau donc — de réagir. Surtout quand, sur une prétendue base scientifique, ils se font accusateurs et destructeurs. C'est dans cette perspective que ce texte a été écrit. Non pour contester la légitimité d'un roman (*L'homme qui devint Dieu*), mais pour rétablir certains points de l'histoire (malmenés dans une *Postface* polémique et un ouvrage à prétention scientifique, *Les sources*). Pour montrer aussi que l'exégèse chrétienne n'ignore pas les questions difficiles que pose l'histoire des évangiles. Après avoir parlé *de roman* et *d'histoire*, il fallait dire aussi le point de vue *de la foi*, car c'est dans la foi que ces textes évangéliques ont été écrits : « afin que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et qu'en croyant vous ayez la vie... » (*Jean* 20,31). Pourquoi une lecture croyante serait-elle alors défavorisée devant ces textes ? Si l'on estime que le croyant est conditionné, il faut savoir que l'incroyant est aussi conditionné par son incroyance, et non pas en position meilleure. La foi d'ailleurs ne donne pas ici de consignes et l'exégète chrétien n'a pas à renoncer à la dimension critique. Il me paraît donc faux et regrettable d'insinuer que l'acte de foi doive nécessairement (mortifie(r) les étonnements de la raison » (*Non-lieu pour Jésus*, p. 216).

Jésus et le Christ *Lecture ésotérique de Jésus*

Richard Bergeron

Jésus échappe aujourd'hui au contrôle des Églises et des chrétiens. Tous s'arrogent le droit et la compétence de parler de lui, d'écrire sur lui. Psychanalystes, marxistes, athées, juifs, tous brossent tour à tour leur portrait de Jésus. Plusieurs volumes ont été publiés qui présentent à l'attention du théologien ces visages parfois insolites de Jésus¹. Mais il est une immense littérature, généralement ignorée des théologiens, qui diffuse une christosophie² qui pénètre toutes les couches de la société et s'infiltré même dans la conscience chrétienne. Il s'agit de la littérature ésotérique qui, de nos jours, connaît une faveur étonnante. Grâce à un processus de désoccultation accélérée, l'ésotérisme est sorti des cénacles hermétiques où il se blotissait pour envahir la place publique.

Dans la présente étude, nous tentons de dégager les grands paramètres de la figure ésotérique de Jésus-Christ à partir d'un certain nombre d'ouvrages appartenant à ce qu'il est convenu

-
1. L. BOISSET, *Visages insolites de Jésus*, Paris, Le Centurion, 1977.
R. WINLING, *La théologie contemporaine (1945-1980)*, Paris, Le Centurion, 1983, pp. 327-338.
J.M. LOCHMAN, *Christ ou Prométhée*, Paris, Desclée, 1977.
T. PROPPER, *Jésus, Raison et foi*, Paris, Desclée, 1976.
Ph. REGÉARD, *Jésus a tant de Visages*, Paris, Le Centurion, 1980.
 2. Ce néologisme veut distinguer le discours ésotérique sur Jésus du discours théologique et insister sur le fait que le discours ésotérique sur Jésus n'est pas un effort d'intelligence critique du dogme christologique, mais un « discours de sagesse » qui se situe au-delà de la rationalité philosophique et scientifique et s'articule sans référence à la pensée chrétienne. La christosophie se veut christique et non chrétienne.

d'appeler l'ésotérisme chrétien³. Ces ouvrages ont été retenus pour leur pertinence par rapport à l'objet étudié et pour leur autorité dans l'ésotérisme chrétien du II^e s. L'analyse détaillée de chaque ouvrage nous a permis de dégager, des multiples images du Christ, le schème christosopique commun. C'est ce schème que nous présenterons dans la première partie de cette étude. La seconde partie sera consacrée aux présupposés épistémologiques et exégétiques de la christosophie. En conclusion, nous présenterons quelques réflexions critiques sur la validité de l'approche ésotérique de Jésus.

I — LE SCHÈME CHRISTOSOPHIQUE

Le Grand Initié

Aux yeux des ésotéristes, Jésus est un des rares humains qui soit parvenu au sommet de la réalisation humaine et divine : à l'instar de quelques grands initiés, comme Zoroastre, Bouddha, Krishna, il a atteint le plus haut niveau de conscience cosmique et divine. Il possède la connaissance de tous les principes, de toutes les lois et de tous les secrets des univers inférieurs et supérieurs. Doué de grands pouvoirs psychiques et de toutes les qualifications, il fait preuve d'une maîtrise absolue des lois cosmiques. Il peut

-
3. Voici la liste des livres auxquels se réfère la présente étude :
- A.A. BAILEY, *Le Retour du Christ*, Genève, Éditions Lucis, 1974.
 A.A. BAILEY, *De Bethléem au Calvaire*, Genève, Éditions Lucis, 1974.
 A.J. BERG, *Cours de psycho-synthèse spirituelle pratique*, Paris, Nouvelles Éditions Debresse, 1976.
 A. BESANT, *Christianisme ésotérique*, Paris, Adyar, 1981.
 H. BLANQUART, *Les mystères de la nativité christique*, Paris, Éditions Robert Laffont, 1973.
 S. BRITTEN BEST, *La grande initiation*, Raquebrune-Cap-Martin, Éditions Amour et Lumière, 1959.
 L.H. DOWLING, *The Aquarian Gospel of Jesus the Christ*, Marina del Rey, De Vorss, 1979.
 E. GILLABERT, *Paroles de Jésus et Pensée Orientale*, Marsanne, Éditions Métañoïa, 1974.
 M. HEINDELL, *Cosmogonie des Rose-Croix*, Paris, Association Rosicrucienne, 1972.
 H.S. LEWIS, *La vie mystique de Jésus*, Paris, Éditions Robert Laffont, 1972.
 E. SCHURÉ, *Les grands initiés*, Paris, Librairie Académique Perrin, 1960.
 R. STEINER, *L'Évangile de Saint Luc*, Paris, Triades, 1979.
 — *L'Évangile de Saint Marc*, Paris, Triades, 1955.
 — *L'Évangile de Saint Jean*, Paris, Éditions du Centre Triades, 1979.
 — *L'impulsion du Christ et la conscience du moi*, Paris, Triades, 1956.

tout aussi bien marcher sur les eaux et arrêter le vent que ressusciter les morts. Il possède toute sagesse et toute connaissance des mystères.

Mais d'où lui vient cette connaissance et comment Jésus l'a-t-il acquise ? Non pas à l'école publique ni à la synagogue, mais dans les cercles d'initiés. Au cours des années qui vont de la naissance à son baptême, Jésus passe à travers un long processus d'initiations. D'abord les récits de sa naissance révèlent que Jésus sera la clé initiatique de l'Ère du Poisson (Blanquart). Les mages, ces grands initiés d'Hiéropolis, viennent à Bethléem pour montrer la concordance des événements de la vie de Jésus avec son thème astrologique et introduire l'enfant dans le processus d'initiation (Best). Très jeune, il sera confié aux Esséniens — ce « groupe d'êtres les plus évolués et les plus développés spirituellement sur terre »⁴ — où il vivra une partie de sa jeunesse, fréquentant les grands maîtres et s'appropriant la tradition ésotérique des prophètes (Schuré), les enseignements secrets de la Grande Fraternité Blanche (Lewis) et les lois de la Kabbale (Suarez).

Bientôt Jésus quitta les Esséniens de Palestine et se fit le pèlerin de l'absolu toujours à la recherche de la vérité primordiale. Il alla en Égypte, en Syrie, en Perse, en Grèce, en Mésopotamie, au Thibet, aux Indes. De ses contacts avec les grands Maîtres, il apprit l'antique sagesse des initiés, véritable mère des religions, ainsi que les grandes lois de l'évolution cosmique et de la conscience. Il fut initié aux secrets de la nature et de la mystique, à la thérapeutique occulte (Schuré), aux pratiques yogiques (Lefebvre) et au contrôle de l'esprit du feu, de l'air, de l'eau et de la terre (Dowling). Au cours de ces années, Jésus fut soumis à plusieurs rites d'initiation pour marquer les étapes de son évolution spirituelle. Au terme de cette longue préparation, il était prêt pour recevoir l'illumination spirituelle et cosmique. C'est ce qui se passa dans la Pyramide de Kéops au cours d'une grande cérémonie d'initiation (Lewis). Il avait alors trente ans.

Ce que les Évangiles nous racontent de Jésus — de son baptême à sa résurrection — n'est qu'une reprise en termes narratifs du long cheminement initiatique de Jésus. En effet, les Évangiles sont des rituels initiatiques ; ils « redonnent sous une forme nouvelle, la description des anciennes cérémonies initiatiques ; tout est seule-

4. H. LEWIS, *op. cit.*, p. 81.

ment appliqué à la grande personnalité historique qu'est Jésus de Nazareth »⁵. En Jésus, s'accomplissent les degrés initiatiques des anciens mystères. Les Évangiles nous donnent, sous forme narrative, la description de ces degrés d'initiation dont le nombre varie selon les auteurs : quatre (Lewis), cinq (Bailey), sept (Dowling, Best, Steiner).

Les événements qui sont retenus comme initiatiques par les auteurs sont la naissance, le baptême, la transfiguration, la mort, la résurrection.

La *naissance* est le début du processus initiatique. C'est essentiellement un mythe solaire. Mystère de la nativité christique où le Christ cosmique doit naître en chacun (Blanquart), la naissance de Jésus correspondant au solstice d'hiver qui marque la remontée de la lumière (Bailey). Le 25 décembre marque la correspondance entre le cycle astrologique, le cycle mystique et le cycle humain (Lewis). La naissance de Jésus symbolise le début de la démarche initiatique, l'accès à l'état d'éveil. La venue de Jésus est un événement psychologique, une projection dans l'espace-temps d'un rayon fulgurant provenant des sphères multi-dimensionnelles (Suarez).

Le *baptême*, à 30 ans, marque le début mystique de la grande œuvre du Christ (Lewis) ; les trois niveaux de sa nature sont parvenus à maturité (Bailey) ; Jésus reçoit alors l'esprit cosmique qui crée en lui la divinité (Lewis). Le baptême marque l'origine cosmique de sa vocation (Lewis). Le processus de purification de l'âme et du corps, commencé dans le Jourdain (Best), s'achèvera au désert dans la maîtrise du corps et de la nature émotionnelle.

La *transfiguration* marque le réveil des facultés lumineuses (Berg). C'est l'entrée dans le monde de la divinité (Schuré). Jésus accède à la vision spirituelle (Lewis), à la révélation totale de la divinité (Bailey), à la découverte de la nature spirituelle de son âme. À la transfiguration, Jésus est pénétré d'un magnétisme spirituel qui dissout tous les obstacles venant des plans inférieurs (Best).

La *croix* est le grand moment initiatique. C'est un événement cosmique : symbole du Christ cosmique (i.e. étincelle divine) crucifié dans l'espace et emprisonné dans la matière afin que toutes les formes de vie divine puissent vivre (Bailey). La croix marque le

5. R. STEINER, *Impulsion du Christ et la conscience du Moi*, loc. cit., p. 32.

processus inverse du baptême. « Il rendit l'Esprit » signifie qu'il laissa retourner le pouvoir spécial reçu au baptême vers la conscience cosmique (Lewis). I.N.R.I. signifie « Igne natura renovatur integra » : La nature sera renouvelée totalement par le feu (Lefebvre). La croix est aussi un événement intérieur. Elle est le symbole du corps physique sur lequel l'âme est crucifiée. C'est le symbole de la réalisation de l'Homme universel qui est atteinte seulement par le déploiement intégral de sa dimension horizontale et de sa dimension verticale. C'est le symbole de la puissance de l'esprit-vie qui triomphe en nous de la nature inférieure (Berg, Bailey). Pour Steiner, dans le mystère du Golgotha, s'accomplissent toutes les initiations antiques.

La *résurrection-ascension* marque l'achèvement du processus. Il s'agit strictement d'un processus spirituel et intérieur qui n'a aucune résonance corporelle. La résurrection est le processus « de purification et de régénération du corps sidéral éthéré et fluide qui est l'organisme même de l'âme et en quelque sorte la capsule de l'esprit » (Schuré). L'ascension est le point d'arrivée de l'évolution de l'homme qui, après avoir passé à travers la hiérarchie de ses corps inférieurs, accède au degré ultime de l'évolution : le corps-esprit (Bailey). L'ascension est l'entrée définitive dans la conscience cosmique qui échappe désormais aux plans inférieurs (Lewis).

Au terme de toutes ces initiations, Jésus atteint à la plénitude christique. Les degrés d'initiation marquent les étapes du processus de « Christification » graduelle de Jésus qui se termine par l'accession à l'état christique parfaitement réalisé.

Le Grand Maître

Ayant passé par toutes les étapes de l'initiation, Jésus accède au statut de Maître. En tant que maître, sa mission est d'enseigner. L'enseignement véritable de Jésus n'est pas facile à saisir parce qu'il a été mal compris par les Apôtres et violemment étouffé par l'Église à partir du II^e s. (Schuré, Lewis, Bailey). Les chrétiens ont déformé la doctrine de Jésus et l'ont enterrée sous les décombres des dogmes et des principes théologiques (Blanquart, Bailey). La bibliothèque vaticane recèle des manuscrits secrets qu'on tient cachés pour défendre les intérêts du clergé (Blanquart). Somme toute, la vraie doctrine enseignée par Jésus a été occultée par l'Église.

L'enseignement de Jésus était à la fois exotérique et ésotérique. Dans son enseignement exotérique, Jésus s'est adressé aux foules.

Nous trouvons un pâle reflet de cet enseignement dans les Évangiles synoptiques. Le véritable enseignement de Jésus est ésotérique. Nous en trouvons un reflet lointain dans l'Évangile de Jean. Cet enseignement s'est fait à ses amis intimes pendant sa vie et après sa crucifixion alors qu'il a continué à vivre clandestinement avec eux. Ce cercle d'initiés est à l'origine du véritable christianisme qui, à l'origine et en essence, était de nature ésotérique.

Quel est donc le contenu de l'enseignement ésotérique de Jésus ?

Jésus a enseigné la vérité intemporelle présente dans la tradition primordiale (Gillabert), l'antique et éternelle vérité (Schuré), la doctrine immémoriale de la Grande Fraternité Blanche (Lewis), la science de la Kabbale (Suarez), la science spirituelle (Schuré), la psychosynthèse spirituelle appliquée (Berg), la grande sagesse des initiés (Lefebvre), la « philosophia perennis ».

En somme, l'enseignement de Jésus propose les grandes vérités qui constituent des coordonnées fondamentales ou les idées-mères de l'ésotérisme : 1. Tout est vivant, conscient, spirituel et divin ; 2. Tout est un : la séparation des êtres en entités autonomes est une illusion ; 3. Tout dans l'univers est en perpétuelle correspondance et en évolution cyclique ; 4. La réalité ultime de l'homme est de nature divine ; 5. La réincarnation est la loi de l'évolution.

Jésus a enseigné comment utiliser les lois de la vie psychique et cosmique, comment parvenir aux états supérieurs de conscience, comment parvenir à la victoire de l'esprit sur la matière, comment réveiller les facultés endormies, comment favoriser l'irruption dans l'âme d'énergies provenant des mondes invisibles, comment développer le sens intérieur qui conduit à la connaissance de soi. Voilà l'enseignement qui conduit à l'établissement du Royaume de Dieu.

Qu'est-ce que le Royaume ? Il est au-dedans et on y entre par l'initiation. Le royaume, c'est la réalisation du dieu intérieur, réalisation qui s'accomplit par la renonciation au moi autonome et par l'apparition du Soi divin (Gillabert). Le royaume, c'est l'avènement du cinquième règne de la nature, après les règnes minéral, végétal, animal, humain (Bailey) ; c'est la maîtrise absolue de l'âme spiritualisée sur le corps transformé en instrument docile, maîtrise qui permet la saisie intuitive de la vérité (Schuré). Le royaume, c'est l'accession à l'état christique, la prise de conscience de son identité avec le divin. Le royaume est affaire de conscience, de

conscience cosmique. Par conscience cosmique, l'on désigne la conscience de la vie et de l'ordre de l'univers. Cette conscience s'exprime dans une vision claire du sens du cosmos et de son orientation, et dans une prise de conscience de soi comme entité divine, non distincte du reste de l'univers. La conscience cosmique saisit que l'amour est le principe fondateur du monde et que toutes choses travaillent harmonieusement ensemble pour le bien et le bonheur du tout et de chaque partie. Avec la conscience cosmique, la peur de la mort, la culpabilité et le péché disparaissent pour laisser place au sens de l'immortalité et de la globalité, au sentiment de triomphe et de salut. L'avènement de la conscience cosmique marque la dissolution de toutes les religions historiques, c'est-à-dire de toutes les formes exotériques de la religion.

Jésus, le Christ

La pensée ésotérique conçoit l'univers comme un tout hiérarchisé qui s'étale sur plusieurs plans ou niveaux, allant du plan physique le plus *épais* au plan spirituel le plus *divin*. C'est le même principe divin qui s'émane à tous les niveaux de l'univers, jusqu'aux niveaux les plus inférieurs. Il y a une interdépendance et une interrelation étroites entre tous les plans, quel que soit le degré qu'ils occupent dans la hiérarchie des êtres. C'est ainsi que les entités supérieures, habitant les plans les plus subtils, peuvent intervenir aux niveaux inférieurs et guider les humains dans leur remontée vers les plans supérieurs et divins.

Le Christ est une de ces entités spirituelles supérieures habitant les plus hautes sphères divines. Entité impersonnelle et métaphysique (Suarez), principe cosmique et métaphysique (Lewis), force universelle consciente et intelligente (Lefebvre), le Christ est aussi appelé le plus grand archange (Heindel), le premier des Bodhisattva (Steiner). Le principe christos (Bailey) est un noyau d'énergie cosmique et divine hautement concentré, une force démiurgique ascensionnelle capable de propulser les êtres vers les plans les plus élevés. C'est le Régent de l'Esprit Solaire (Heindel), le Logos Solaire (Best), l'Esprit Solaire (Bailey).

Le Christ est rattaché à un des aspects de la divinité. En ésotérisme, le divin est toujours triadique. Les aspects de la divine triade portent toutes sortes de noms : Père-Fils-Esprit, Puissance-Amour-Sagesse, Volonté-Logos-Intelligence, Père-Mère-Fils, Pouvoir-Verbe-Mouvement, Sagesse-Volonté-Activité. Le Christ est gé-

néralement vu comme le représentant du deuxième pôle ou aspect de la triade. En lui se trouvent concentrées les énergies spécifiques rattachées à ce pôle.

L'avatar

Au cours de l'histoire, le Christ s'est infusé à diverses reprises dans de grands avatars comme Bouddha, Krishna, Hermes, Hercule, Bacchus, Platon, Zoroastre, Pythagore, etc⁶. Les avatars sont des messagers divins, des représentants du monde divin, des instruments de l'Énergie divine et cosmique, des canaux de transmission de cette Énergie à notre planète. Les avatars peuvent accomplir cette œuvre parce qu'ils « sont complètement libérés de toute limitation, de tout sentiment d'égoïsme et de séparation »⁷. Lorsqu'ils ont atteint ce stade de décentration spirituelle, ils peuvent devenir des lieux d'émergence de l'Énergie cosmique et divine. La venue d'un avatar est « toujours un événement spirituel qui s'accomplit en vue d'opérer des changements ou des renouvellements d'importance capitale pour inaugurer une initiation nouvelle et de conduire l'homme plus près du divin »⁸. Les avatars sont des hommes extraordinaires qui apparaissent dans les moments de crise et de noirceur, pour apporter les grandes vérités appelées à guider la vie et initier une ère nouvelle dans les destinées de l'humanité.

Le principe Christ va donc s'infuser en Jésus qui deviendra ainsi l'un des grands, sinon le plus grand des avatars. En effet, c'est à l'âge de trente ans, alors que Jésus s'était préparé par une série d'initiations de plus en plus avancées, que le principe Christos s'infuse en lui. L'épisode évangélique du baptême évoque, sous forme narrative, ce grand moment initiatique de la venue du Christ en Jésus. Le baptême coïncide avec l'incarnation du Christ. Jésus, purifié par ces initiations successives, était prêt à recevoir le Christ, à lui offrir une enveloppe corporelle (Bailey). Son corps était devenu assez parfait pour porter les vibrations solaires du Christ (Heindel). Après avoir vécu trois ans uni à la personnalité de Jésus

6. De tous les auteurs étudiés, seul Steiner s'oppose à l'idée d'infusions successives du Christ. Selon lui, « Le Christ apparaît dans Jésus pour la première fois et ne reviendra plus dans un corps d'homme ». *L'impulsion du Christ et la conscience du Moi*, p. 65.

7. A. A. BAILEY, *Le retour du Christ*, p. 11.

8. *Ibidem*.

(Steiner), le Christ s'est retiré au moment de la crucifixion (Heindel, Lewis), lorsque son sang s'est répandu dans l'univers (Steiner).

Qui est Jésus ?

Mais qui est donc ce Jésus qui reçoit l'infusion du Christ. C'est un être humain exceptionnel, non seulement parce qu'il est doté de pouvoirs étonnants et d'une connaissance absolue, mais parce que, au cours de ses réincarnations antérieures, il a été soumis à des initiations supérieures qui ont façonné son être spirituel. En effet, Jésus a connu plusieurs incarnations (Heindel). On va même jusqu'à identifier le nom qu'il porte dans ses vies antérieures : Jésus est Zoroastre réincarné (Lewis), Jacob réincarné (Suarez).

Jésus est un juif, fils de Marie et de Joseph, sauf pour S. Lewis qui affirme que Jésus est un Gentil de souche aryenne. Il n'y a pas lieu d'entrer ici dans les longues élucubrations de Steiner sur les deux enfants Jésus, ni dans les fantaisies de Blanquart qui identifie Jésus à un certain Judas-bar-Judas, fils de Judas de Gamala et de Solomé. Il n'y a pas lieu de s'arrêter non plus sur les spéculations fantaisistes concernant le détail des nombreux voyages de Jésus et de ses rencontres avec les sages, ni sur les événements fabriqués de sa vie publique et de sa mort, et de sa « survie » au Mont Carmel ou ailleurs (Lewis). L'important, est de noter que tous les auteurs admettent l'existence d'un homme qui, à un moment donné de sa vie, est devenu « porteur du Christ » (Steiner).

Avec tous les êtres humains, l'homme-Jésus communie à la nature humaine. Or, l'essence ultime de l'homme, c'est d'être identique au divin. L'homme est un fragment divin émané de Dieu et tombé dans la matière. Il s'identifie à l'Un, à l'Énergie une qui est le substrat métaphysique et divin de toute réalité. Cette parcelle divine emprisonnée dans le corps physique est appelée christ par les auteurs étudiés. Tout être humain est christ, au niveau de son essence ultime. Le christ est la réalité suprême de l'homme. En ce sens, l'homme-Jésus est christ antérieurement à la descente du Christ en lui. Chez les humains en général, le christ n'est pas réveillé : il est prisonnier de la matière. Les humains sont inconscients de leur nature christique. Jésus, au contraire, était devenu, à la suite de ses initiations, un être hautement conscient de son état christique. Aussi, de la conjonction du Christ et de Jésus va jaillir la conscience christique, c'est-à-dire cosmique et divine, la

plus évoluée. Le processus de christification de Jésus s'achève avec le départ du Christ à la crucifixion.

Mission de Jésus-Christ

Mais quelle a donc été la mission de Jésus-Christ ? Jésus n'a pas apporté le salut ; il n'est pas le Sauveur. Sa mission a été d'indiquer la voie du salut et de la libération, mieux de *révéler* les possibilités de l'homme pour que ce dernier accomplisse sa propre christification et parvienne à la conscience christique (Dawling). En émettant l'énergie cosmique, Jésus-Christ a initié un mouvement interne de conscience (Suarez) par lequel l'homme est restauré dans sa pureté originelle (Lewis) et retrouve son état primordial. Il a imprimé à l'humanité une impulsion spirituelle qui révèle le moi divin, le réveille et le libère (Steiner, Heindel). Cette impulsion spirituelle amorce et déclenche un mouvement de transmutation alchimique par lequel l'homme de chair devient un être divin (Dawling), capable d'entrer en contact avec l'Énergie créatrice originelle, avec le mental-Un (Berg). Ainsi s'accomplit le passage de l'Ère du Bélier (pratiques sacrificielles) à l'Ère du Poisson (rites et symboles)⁹, étape importante dans l'évolution spirituelle de l'humanité (Dawling, Steiner).

Le retour du Christ

La pensée ésotérique conçoit le temps comme un mouvement circulaire, revenant perpétuellement sur lui-même. Il est figuré par une roue (roue de Samsara) qui tourne sur elle-même, par un cercle fermé où il n'y a ni commencement ni fin, ou par un serpent qui se mord la queue, Ouroboros. Ce mouvement cyclique assure le cours des astres et détermine la destinée humaine. Grâce à ce mouvement de récurrence, le présent n'est que la répétition du passé ; il n'y a pas de véritable devenir historique. L'univers est soumis à des cycles cosmiques. Selon la tradition hindoue, qui a inspiré l'ésotérisme occidental, chaque grand cycle comprend quatre périodes ou *yugas*. Et chaque *yuga* est suivi d'un crépuscule. Nous sommes actuellement au terme de l'âge des ténèbres *Kali-yuga*.

9. Heindel et Steiner prêtent un rôle plus actif au Christ dans le salut. Pour Heindel, le Christ apporte une aide spéciale aux retardataires : un pour cent des humains ont besoin de l'impulsion du Christ, les autres se sauvent tout seul. Pour Steiner, l'humanité a besoin de l'impulsion du Christ pour retourner vers le monde spirituel.

Ces conceptions hindoues se sont souvent juxtaposées dans l'ésotérisme occidental aux spéculations astrologiques sur les différentes ères. Nous serions présentement à la toute fin de l'Ère du Poisson et à l'aube de l'Ère du Verseau. C'est dans ce monde des cycles, dans cet univers de récurrence que se produit le processus d'involution (chute de l'esprit, du divin dans la matière) et d'évolution (remontée du divin vers sa source).

Or, selon la doctrine des avatars, cette évolution ne peut se réaliser que si des Êtres possédant un degré d'évolution supérieure au reste de l'humanité introduisent un élément nouveau à chaque étape de l'évolution. Or, les fins de cycle ou de *yuga*, sont, à cause de la corruption morale et de l'esprit matérialiste qui les accompagnent, des temps où l'évolution spirituelle de l'humanité est en danger. À chaque grand tournant de l'histoire des Entités supérieures, des avatars divins font leur apparition.

Puisque nous sommes au terme d'une ère ou d'un cycle, il n'est pas étonnant que naissent chez les ésotéristes l'attente d'un nouvel avatar. C'est ce qu'ils appellent le retour du Christ. Le retour du Christ se fera soit par une nouvelle infusion du principe Christ dans le monde (Bailey), soit par la réincarnation de Jésus dans un nouveau corps physique (Lewis). On ne connaît pas l'heure de sa venue qui dépend de l'appel et de l'invocation des gens de bonne volonté (Bailey). Le Christ de l'Ère du Verseau sera le Seigneur Maitreya ou Ishwara. Annie Besant l'avait identifié à Krisnamurti au début du siècle. Benjamin Creme l'identifie aujourd'hui : le Christ Maitreya est présent, depuis 1977, dans un jeune asiatique d'une banlieue londonienne.

D'autres auteurs rejettent toute idée de retour du Christ sous forme de réincarnation physique ; ils parlent plutôt d'un retour du Christ dans son corps éthérique (Steiner). Le Christ ne descendra pas dans la chair, mais les hommes monteront vers lui quand ils auront acquis un nouveau sens pour l'esprit. Ceux qui s'arracheront aux prises du matérialisme s'élèveront à la vision du Christ dans son corps éthérique. Le « retour du Christ signifie qu'il vient en esprit au-devant des hommes parce qu'eux-mêmes se développent pour le voir ainsi »¹⁰. Le Christ paraîtra à leur regard spirituel et ils pourront le contempler sur le plan spirituel. « Au cours des 2 500

10. R. STEINER, *L'impulsion du Christ et la conscience du Moi*, p. 154.

ans qui viennent, pour l'avant-garde de l'humanité, le Christ va devenir perceptible dans le monde éthérique comme il le fut pour saint Paul sur le chemin de Damas »¹¹. La comète de Halley, en 1910, était vue par Steiner comme un signe qui annonce le retour du Christ.

Pour d'autres auteurs, le retour du Christ est un phénomène psychologique qui peut se produire à n'importe quel instant. Ce retour est l'irruption, dans la conscience spatio-temporelle, d'énergies provenant d'un nombre indéterminé d'univers ayant un nombre indéterminé de dimensions (Suarez).

Quelles que soient les différences doctrinales, le retour du Christ est compris à l'intérieur de la doctrine des avatars, de la loi des cycles et d'une conception particulière de l'évolution spirituelle. Nous sommes ici en face de la transcription ésotérique de l'attente eschatologique.

Pour conclure cette première partie, dégageons les grandes caractéristiques de cette christosophie ésotérique.

Une christosophie dualiste

La christosophie ésotérique est dualiste. Le Christ et Jésus sont deux êtres distincts, ayant chacun une existence autonome, aussi bien avant qu'après leur jonction. Cette jonction est accidentelle et temporaire. C'est une union morale où l'être christique de Jésus bien préparé au cours d'initiations successives, devient totalement disponible pour recevoir le Christ. Cette union est commandée non par la bienveillance divine, mais par la loi des cycles cosmiques et par le processus de l'évolution spirituelle de l'humanité. Cette union n'est pas constitutive de l'être de Jésus. Elle n'entre pas dans la définition de son identité. En vérité, Jésus n'est pas le Christ ; il n'est que « le porteur du Christ » (Steiner). En cela, la christosophie ésotérique prend le contre-pied de la doctrine chrétienne qui pose avec force l'unité d'être de Jésus-Christ : *unus et idem*.

Une christosophie an-historique

L'ésotérisme déshistoricise toute chose et transforme les événements historiques en mythes intemporels. La christosophie ésoté-

11. *Id.*, p. 174.

rique est méta-historique. Elle est un discours « métaphysique », général, sans point d'ancrage historique. Jésus n'est d'aucun temps, ni d'aucun lieu. Il n'est pas vraiment un être historique communiant à l'origine et à l'existence humaine. Il n'appartient à aucune tradition religieuse et nationale. Sa seule filiation est de nature occulte. Ses nombreux voyages à travers le monde n'en font pas un homme universel, mais un portrait-type général de l'homme réalisé spirituellement. L'intérêt porte sur l'aspect sapientiel, prototypal et intemporel du Maître et non sur la trame historique de son existence.

Jésus est déshistoricisé dans une autre sens. Tous les éléments de sa vie sont décapés de l'histoire et réduits à être des phénomènes de conscience ou des rites initiatiques ou de purs symboles. Les faits et gestes de Jésus ne sont aucunement scrutés à la lumière du contexte historique de sa vie. Sa vie est ramenée à une expérience de conscience cosmique. La seule histoire qui intéresse les ésotéristes, c'est l'histoire intérieure, celle de l'évolution spirituelle. L'autre histoire, celle des dates, des faits et gestes, n'a aucune importance. La seule chose qui compte c'est le message.

Or, le message de Jésus est aussi intemporel que son être. Jésus est un maître qui enseigne les vérités éternelles, les principes généraux de l'univers et les grandes lois de l'évolution spirituelle et cosmique. Il s'agit d'un discours général qui reprend les grands thèmes de la sagesse orientale et occidentale véhiculés dans les milieux ésotériques. Le message de Jésus s'abouche avec une tradition primordiale qui entend contenir la connaissance originelle qui s'est perdue. C'est pour s'approprier ce discours antique, *palaios logos*, que Jésus a fréquenté tous les cercles d'initiés à travers le monde. Son message n'est d'aucun lieu, ni d'aucun temps. Il s'adresse non à ses contemporains, mais à l'homme en général. *La vérité n'est pas historique, mais éternelle*. Elle n'habite pas au milieu des hommes ; elle vient des cieux et est conservée dans les cercles d'initiés ou dans des archives inaccessibles et intemporelles.

Enfin, puisque le temps est conçu en termes cycliques, il n'y a, à vrai dire, pas d'histoire réelle ni de devenir historique. La loi des cycles vide le présent de toute nouveauté. Ce qui se produit s'est déjà produit et se reproduira. Les événements n'ont pas de contenu spécifique ; ils ne sont point marqués au coin de l'unicité. Il n'y a en définitive rien de radicalement nouveau, rien d'unique. Il n'y a pas de « une fois pour toutes ». L'histoire est solidaire des

cycles cosmiques et des lois astrologiques. Le temps est cosmologique et non historique. Jésus constitue moins un événement dans l'histoire qu'un moment dans le processus des cycles cosmiques.

Sur ce point, la christosophie ésotérique se trouve aux antipodes de la confession chrétienne qui pose l'événement-Jésus à la base du christianisme. L'histoire de Jésus est le lieu de la manifestation de Dieu. Le christianisme n'est pas une idéologie, mais la proclamation d'un fait singulier arrivé une fois pour toutes. Alors que l'ésotérisme tente d'assurer l'universalité de Jésus-Christ par un effort de *déshistorisation* et de généralisation, le christianisme essaie de la garantir par l'approfondissement de la singularité de l'événement-Jésus.

Une christosophie gnostique

Jésus est un maître qui apporte la connaissance salvifique. Cette connaissance n'est pas un savoir scientifique ou philosophique ou théologique, mais une expérience de conscience, fruit de l'illumination et de l'initiation. La connaissance qui sauve est celle par laquelle le sujet humain prend conscience de son identité divine. Essentiellement, l'homme est un « dieu déchu qui se souvient des cieux », un fragment divin emprisonné dans la matière au terme d'un long processus d'involution.

Jésus ne sauve pas du péché. D'ailleurs, il n'y a pas de péché. Le mal c'est l'ignorance, l'inconscience, la non-connaissance de son statut divin. Le malheur consiste à prendre l'erreur pour la vérité, l'illusion pour la réalité. Le malheur consiste à être emprisonné dans un corps physique et écrasé par le matérialisme. Il y a quelque chose de mauvais à habiter dans un corps physique.

En conséquence, le Jésus ésotérique nous est présenté comme un être diaphane qui a dépassé tous ses corps inférieurs : il est sans passion, sans émotivité, sans colère. Il a atteint un degré ultime de pureté par suite d'une longue préparation qui a rendu son enveloppe corporelle digne d'accueillir le Christ sans le souiller. Jésus est un homme sans épaisseur humaine, une sorte d'éphèbe asexué dont la corporéité est transhumanisée par le rayonnement du divin qui l'habite.

La christosophie ésotérique a beaucoup de mal à comprendre le réalisme de l'incarnation et de la mort de Jésus. Ou bien Jésus n'est pas mort sur la croix (Lewis) ou bien c'est son double qui a

été crucifié (Schuré), ou bien le Christ l'a quitté au moment de la crucifixion (Steiner). De même, l'idée d'une résurrection corporelle répugne au plus haut point à la pensée ésotérique. Tout cela reprend les vieilles théories docètes des premiers siècles de l'Église. Le docétisme semble le compagnon obligé de toute approche ésotérique de Jésus.

Encore sur ce point, la christosophie ésotérique va à l'encontre de la pensée christologique qui insiste sur le réalisme de l'humanité et de la corporéité de Jésus. Il a été crucifié dans son corps, a porté nos péchés dans son corps et est ressuscité dans son corps. La pensée chrétienne, depuis les Pères, s'est toujours inscrite en faux contre toute tendance à déshumaniser Jésus, à le réduire à un semblant d'homme — et cela au nom même du sotériologique : ce qui n'est pas assumé ne peut être sauvé. D'où l'insistance sur le *alètos aner*, le « vraiment homme ».

II — PRÉSUPPOSÉS ÉPISTÉMOLOGIQUES ET EXÉGÉTIQUES

Nous pouvons maintenant dégager les présupposés qui décrivent l'horizon spirituel et l'espace sémantique où s'élabore le discours christosophique de l'ésotérisme.

Présupposés herméneutiques et épistémologiques

1. La vérité est essentiellement occultée par la lettre et la forme. Tout ce qui confirme l'apparence occulte la vérité. La vérité est invisible et il faut la chercher au-delà de toute forme sensible. Pour l'atteindre, nous devons outrepasser la forme et la lettre. L'ésotérisme ne désigne pas l'intérieur d'une réalité, d'une religion : il est un point de vue particulier, un mode spécifique de perception de l'ensemble du réel (écriture, religion, matière, nombre, astres) selon lesquels la forme extérieure, au lieu de révéler la vérité et d'y conduire, l'occulte. Les formes ne sont pas médiatrices de la vérité de l'être. On n'accède pas à la vérité en passant par la forme, mais en l'outrepassant. Le sens est sans rapport avec le texte et la vérité sans rapport avec la forme sensible.

La vérité, étant de nature ésotérique, est forcément lestée d'un « secret » qui ne la rend accessible qu'aux vrais initiés. Elle est donc réservée à un nombre limité de « parfaits ». La loi du secret apparaît comme une exigence de la vérité elle-même.

On n'accède à la vérité ni par les sens, ni par la raison philosophique ou théologique, ni par la mesure scientifique, mais par l'initiation et par l'exercice de « pouvoirs » supérieurs de l'intelligence, notamment l'intuition spirituelle, l'illumination intérieure, la révélation, la clairvoyance et la surconscience.

2. Le point de vue général doit toujours primer sur le singulier, si bien que le particulier doit toujours être ramené à l'universel. Cela est une conséquence directe du principe moniste qui, à la limite, nie la multiplicité des êtres pour poser l'Unité de l'Être. La multiplicité devient alors maya, illusion. Et si la multiplicité n'est qu'apparence, la singularité l'est également. Ce qui intéresse l'ésotérisme, c'est la vérité éternelle, la sagesse primordiale, l'ensemble des lois cosmiques et des principes universels. Il ne s'intéresse au particulier qu'en autant que le particulier est une expérience du général. L'individu ne devient important que s'il est une réplique du général. Jésus n'est intéressant que dans la mesure où il incarne les traits généraux de l'image prototypale du grand Initié. La singularité de sa vie et le « une fois pour toutes » de son existence sont sans intérêt spirituel, ni pertinence christosophique.

3. La loi des correspondances est déterminante pour la connaissance de soi et de l'univers visible et invisible. Il existe en effet une étroite liaison entre toutes choses. La Vie (= conscience, esprit, énergie) s'étage sur les barreaux d'une échelle infinie, échelle de la matière, échelle des vibrations, échelle de la conscience, échelle de l'esprit. L'univers est fortement hiérarchisé et s'étale sur des plans différents — du plan matériel au plan divin. Il y a une parfaite continuité entre les barreaux de l'échelle et les plans de l'être. Il suffit de gravir chaque échelon, chaque plan pour atteindre le divin.

Ce monde est en parfaite correspondance : correspondance entre les plans de l'univers qui s'exprime dans l'adage classique : « ce qui est en haut est comme ce qui est en bas ». Correspondance entre l'homme et l'univers : « ce qui est dans l'univers (macrocosmos) est aussi dans l'homme (microcosmos) ». Cette correspondance s'étend aussi au temps : « ce qui est après est comme ce qui est avant ».

Cela explique que le discours ésotérique procède par associations, similarité, concordance, rapprochement. C'est un discours où le mythique, le symbolique, le rationnel et le mystique sont

fondus dans une cohérence prélogique. Un discours où le matériel, le spirituel, le psychique, le conscient et le divin forment un chassé-croisé univoque. Le lieu de la connaissance ésotérique n'est pas l'analogie, mais l'univocité car tout est un, conscient, divin.

4. La loi des correspondances implique le rejet de la loi des contraires (ou antithèses) et du principe du tiers exclu. Nous savons que la logique, fondée sur la raison, repose sur le principe d'identité : ce qui est, est. Le principe d'identité est complété par le principe de contradiction selon lequel le contraire de ce qui est vrai est faux. Le principe d'identité et le principe de contradiction donnent naissance au principe du tiers exclu. Entre être et non-être, il n'y a pas de milieu : c'est le tiers exclu métaphysique. Deux propositions contradictoires ne peuvent être ni vraies, ni fausses en même temps et sous le même aspect. Si l'une est vraie, l'autre est fausse et inversement, sans qu'il y ait de milieu possible : c'est le principe du tiers exclu, du point de vue logique.

L'ésotérisme rejette le principe du tiers exclu logique : entre le vrai et le faux, il y a le possible. La contradiction relève d'une rationalité logique ; elle n'existe pas au niveau d'une rationalité supérieure. Il n'y a pas de principes contradictoires, il n'y a que des principes complémentaires. Il n'y a pas de thèse et d'antithèse. Le mouvement de la pensée n'est pas dialectique et ne s'accomplit pas par la contradiction, comme le pensait Hegel : le mouvement de la pensée est continu et s'accomplit par la complémentarité.

Le discours ésotérique présuppose un point de l'esprit d'où le haut et le bas, le passé et le futur, le réel et l'imaginaire, la vie et la mort cessent d'être perçus comme contradictoires. C'est de ce point hypothétique que le discours ésotérique doit être entendu pour être compris.

Cela n'est possible que si l'on arrive à dépasser la dichotomie sujet-objet dans l'acte de connaître. C'est en transcendant cette dualité par l'exercice de pouvoirs supérieurs de l'intelligence (illumination, intuition, clairvoyance) par lesquels sont saisies l'unité du réel et la présence de l'Être absolu, du divin dans ses manifestations particulières (le sujet connaissant et l'objet connu ne font qu'un) que la vraie connaissance s'accomplit. Elle s'accomplit par fusion, communion, transmutation réciproque du sujet et de l'objet. Toutes les « sciences ésotériques » (alchimie, astrologie, kabbale, numérologie) sont autant sinon davantage des « sciences » du sujet que des

« sciences » de l'objet. Tout discours christosopique est moins un discours sur Jésus que sur le locuteur lui-même. La connaissance de Jésus *coïncide* avec la connaissance de soi.

5. La véritable connaissance est essentiellement anamnèse, souvenir, retour aux sources, remontée à l'origine, « remembrance » d'un savoir initial. La connaissance ésotérique présuppose un *palaios logos*, un discours antique, une connaissance ou tradition primordiale, un mythe d'origine. La connaissance est de nature proleptique : l'idée est antérieure à la notion, au concept, à la perception consciente. L'idée s'identifie à cette sagesse originelle qui réside dans les profondeurs de l'inconscient personnel et collectif et qui est tombée dans l'oubli. Connaître, c'est se souvenir de cette idée originelle, de cette sagesse primordiale. Aussi, l'ésotérisme entend-il s'aboucher avec d'anciennes sagesse, atlantéenne, lému-rienne, pharaonique, aryenne, celtique, druidique, et se réclame-t-il de manuscrits anciens, d'archives intemporelles où se trouvent consignés des reliquats de cette sagesse primordiale.

Or, pour l'ésotérisme, ce mythe d'origine oublié, c'est celui de l'âme éternelle et divine exilée dans un corps terrestre et périssable, que Paul Ricoeur décrit admirablement dans *Finitude et culpabilité*¹². On comprend pourquoi il est si important dans une perspective de christosophie ésotérique que Jésus ait pris contact avec toutes les traditions sapientielles les plus anciennes et que son enseignement soit présenté comme une reprise pure et simple de la connaissance primordiale.

Postulats exégétiques

Pour l'ésotérisme, la Bible est un livre chiffré, secret. Elle contient autant de secrets qu'il y a de mots ; et chaque mot, voire chaque lettre, contient plusieurs mystères. Parmi d'autres, la Bible est un livre scellé et hermétique où sont enfouis tous les principes de la connaissance originelle, de la tradition primordiale. Si la Bible est un livre essentiellement initiatique, elle commande une interprétation de type ésotérique.

Au cœur de la Bible, l'Évangile. Les textes évangéliques ne présentent pas la véritable image de Jésus ; car les apôtres et les chrétiens ont mal compris et déformé le message de Jésus. Les

12. P. RICOEUR, *Finitude et culpabilité*, t. 2, Paris, Aubier 1960.

Évangiles sont des documents incomplets, biaisés sinon faussés par les chrétiens des premiers siècles. Les trois synoptiques sont des textes écrits par de petits initiés (Steiner) alors que l'Évangile de Jean est un document produit par un grand initié ; on y trouve « les arcanes de la doctrine ésotérique du Christ » (Schuré, p. 513).

Les Évangiles comme le reste de la Bible, commandent une lecture ésotérique. Les autres approches exégétiques, qu'elles soient historico-critique, structurale, socio-politique ou fondamentaliste ne sont qu'épluchures du texte, que jeux de mots. Elles font fausse route car elles s'arrêtent à ce qui cache la vérité et traitent *historiquement* un livre qui entend véhiculer une vérité immémoriale et intemporelle. L'ésotérisme est donc la clé *d'interprétation obligée des Évangiles*.

L'interprétation ésotérique ne recourt pas d'abord aux textes évangéliques car ces textes sont fermés et secrets : elle ne puise pas sa connaissance de Jésus dans les Évangiles. Les sources premières pour connaître Jésus-Christ sont ailleurs que dans le Nouveau Testament et dans la tradition chrétienne. Puisque la doctrine de Jésus est ésotérique et que son enseignement expose la sagesse antique, il faut, dans un premier temps, consulter les documents qui véhiculent cette sagesse originelle. Cette sagesse secrète se trouve consignée, d'une part dans des textes accessibles qui forment une littérature parallèle à celle des Évangiles, comme par exemple l'*Évangile de Thomas* (Gillibert), l'*Évangile de la vérité* ou autres textes apocryphes (c'est-à-dire cachés) (Schuré, Suarez), et d'autre part dans les archives akashiques colligées au plan astral et auxquelles certains ont accès par clairvoyance (Steiner, Dowling) ou encore dans des documents inaccessibles enfouis dans les voûtes de quelques mystérieux monastères au Tibet, en Égypte ou en Inde (Lewis, Heindel). Sans parler évidemment des écrits personnels de Jésus lui-même (Best), des archives esséniennes, nazaréennes, rosicruciennes (Lewis), des annales occultes de Mme Blavastki (Bailey), des textes sacrés de l'Hindouisme, en particulier la *Bagavad-Gita* (Bailey) et de la littérature astrologique (Blanquart). C'est à la lumière et à partir de ces sources qu'il faut comprendre Jésus et les Évangiles.

L'exégèse ésotérique consiste pratiquement à interpréter les textes évangéliques de façon à y retrouver tous les éléments de connaissance puisés dans les sources externes qu'on vient de men-

tionner. Pour ce faire, l'exégèse ésotérique doit revêtir des caractéristiques tout à fait particulières.

Elle est *cosmique* : elle fait appel aux grandes lois cosmiques et met l'homme en relation avec l'univers.

Elle est *intemporelle* : elle néglige les coordonnées de l'histoire et fait appel aux principes éternels d'une connaissance primordiale.

Elle est *symbolique* : elle ne se soucie guère du sens littéral et obvie. Toute formule et tout événement étant considérés comme symbole, il s'agit, à l'aide des connaissances ésotériques, d'en dégager la portée symbolique.

Elle est *mythique* : elle se refuse à l'utilisation de méthodes scientifiques et fait appel à des sources mystérieuses et inaccessibles.

Elle est *consciencielle* : elle comprend l'Écriture comme le livre de l'évolution de la conscience vers des états plus élevés : conscience cosmique, conscience divine, conscience universelle. Elle est moins un enseignement anthropologique ou existentiel qu'une compréhension du moi profond considéré comme identique au divin.

Elle est *non-herméneutique* : elle n'inscrit pas un va-et-vient du texte à l'événement et de l'événement au texte. Elle se fonde sur une conception de la vérité qui est intemporelle et sur une conception de la révélation qui est un message venu des mondes supérieurs et toujours identique à lui-même.

III — CONCLUSION

Nous avons tenté de dégager, des multiples images de Jésus présentées par les auteurs étudiés, le schéma christosopique de base. En effet, chaque auteur présente son Jésus bien à lui : chacun fabrique à sa façon une vie de Jésus, bien à lui, de sa naissance à sa mort-résurrection. De cette multiplicité de portraits de Jésus, nous avons essayé de dégager le schéma commun caractéristique de la christosophie ésotérique.

Jésus : un être imaginaire ?

La première question qui commande notre réflexion est la suivante : comment les mêmes principes herméneutiques, les mêmes clés d'interprétation exégétique, les mêmes grands principes métaphysiques et les mêmes lois régissant l'univers peuvent-ils conduire à des doctrines si différentes ? Comment se fait ici le passage des principes de fond aux doctrines, et des doctrines aux pratiques ?

À notre avis, les divergences très grandes entre les Jésus-Christ ésotériques viennent essentiellement du fait que les différents auteurs comprennent de façons variées la référence à Jésus, et n'expliquent pas de la même façon *comment Jésus est parvenu à l'état christique*. Les différentes conceptions qui circulent sur la manière dont Jésus a atteint l'état christique permettent un éventail très large des figures concrètes de Jésus.

Nous sommes en face d'une expérience analogue à celles des premiers croyants en Jésus ressuscité. La foi en la résurrection était première, et seconde, la place des récits de l'enfance et de la vie publique expliquant la « filiation divine » de Jésus. De la même façon, la « foi » en Jésus-ayant-atteint-l'état-christique est première, et seconde, la façon dont on explique un fait si merveilleux. La même et unique foi en la résurrection a conduit à au moins quatre grandes images de Jésus, consignées chacune dans un Évangile, ainsi la même et unique « foi » à Jésus-ayant-atteint-l'état-christique conduit à une multitude de figures de Jésus.

L'imaginaire chrétien a joué dans la fabrication des images de Jésus dans les Évangiles : récits d'enfance, récits de miracles, paroles. Que de différences entre les Évangiles ! De même l'imaginaire ésotérique joue à plein dans la fabrication des images de Jésus. Jésus n'est-il, dans l'un ou l'autre cas, qu'un être imaginaire, fruit de la projection de nos désirs ? La figure de Jésus n'est-elle pas disponible à tous les rêves et ne devient-elle pas opératoire par rapport à l'idéal qu'on veut voir consacrer ?

La différence entre le Christ des Évangiles et le Jésus ésotérique, c'est que dans l'ésotérisme, l'imaginaire ne semble fonctionner que dans le sens d'une projection des désirs, alors que, en christianisme, il fonctionne dans le sens d'une interprétation à *partir* de ce que fut l'enjeu de la vie de Jésus. Dans le premier cas, le coefficient d'absolu véhiculé par Jésus ne tient-il pas au fait que l'ésotériste absolutise, divinise en lui ses rêves. Jésus devient alors le « chiffre » absolu de ses désirs. Dans le second cas, l'imagination ne fonctionne que sous l'instance critique que constitue la vie réelle de Jésus. Les récits évangéliques sont fondés sur le témoignage des apôtres qui avaient accompagné Jésus depuis son baptême. Ils ne se veulent pas des livres d'histoire ; ce sont des témoignages de foi, mais ces témoignages de foi portent sur de l'historique. Le recours à la vie concrète de Jésus est le caractère commun à toutes les variations du kérygme. Protégé par cette

référence à l'histoire, l'imaginaire chrétien a su créer des souvenirs qui se situent dans le prolongement de la réalité historique et qui disent vraiment le genre d'homme que Jésus a été, le genre d'actions qu'il a posées et le genre de paroles qu'il a prononcées.

« Il y a, écrit François Refoulé, une détermination historique de la figure de Jésus qui interdit de dire « n'importe quoi », qui masque des impossibilités et offre une résistance à toute idéologisation de sa personne. Le Jésus de l'histoire est ainsi le propre critère de toute interprétation, le fondement et la norme de toute christologie. »¹³ En niant le principe historique, l'ésotérisme conduit à une christosophie qui se dégage de l'unique norme de toute christologie. L'imaginaire ésotérique fonctionne sans référence à l'histoire de Jésus. La christosophie « casse » le nom de Jésus-Christ ; elle se met au service d'une vérité transcendante métahistorique qui est sans relation essentielle avec Jésus de Nazareth. Les figures ésotériques de Jésus-Christ peuvent garder leurs caractères opératoires, moins parce qu'elles nous mettent en relation avec l'absolu de l'événement-Jésus, que parce qu'elles absolutisent un désir profond de l'être humain : celui d'être Dieu.

Jésus : prototype universel

La deuxième question que soulève la christosophie ésotérique concerne sa capacité prototypale universelle. En effet, la christosophie ésotérique est une métaphysique christique qui se développe au plan des grands principes et des lois universelles et cosmiques. Il n'y a pas de place pour la singularité de Jésus-Christ. L'histoire personnelle de Jésus est sans importance et les événements de sa vie sont sans pertinence pour l'évolution spirituelle de l'humanité. Ou plutôt, leur seule pertinence réside dans leur portée symbolique. La christosophie ésotérique garantit l'universalité du Christ par une démarche d'abstraction qui consiste à déshistoriciser Jésus et par la négation de son unicité en le soumettant à la loi des cycles et de la réincarnation.

Ce faisant, la christosophie ésotérique ne fait-elle pas fausse route ? Car l'universalisation ne se réalise pas par la négation du particulier ou par l'abstraction. La négation du particulier et l'abstraction aboutissent au général et non pas à l'universel. On aboutit

13. « Jésus dans la culture contemporaine », dans *Le Christ, visage de Dieu, (Les Quatre Fleuves, 4)* Paris, Seuil, 1975, p. 10.

à l'universel par un approfondissement du particulier : dans la mesure où un individu pousse à la limite l'expérience humaine avec ses souffrances et ses potentialités dans sa vie concrète, dans la même mesure les autres êtres humains se reconnaissent en lui, de quelque race ou pays qu'ils soient. Le singulier devient universel lorsque l'universel humain s'incarne en lui. C'est alors que la vie personnelle, l'histoire singulière acquiert une force prototypale dont l'efficacité et la fécondité sont universelles.

La christosophie ésotérique prétend produire un Jésus universel alors qu'elle présente en fait un Jésus général et abstrait qui transcende le temps et l'espace. En désançant Jésus de son lieu spatio-temporel, l'ésotérisme pense garantir la portée prototypale universelle du Christ qui est au-delà de toutes les religions historiques en un lieu où s'accomplit l'unité transcendante des religions (Schuon).

C'est ici que la christosophie ésotérique semble prise en défaut. La force prototypale de son Jésus-Christ ne devient-elle pas un leurre, en dernier ressort ? Car c'est une force prototypale abstraite et théorique qui ne rejoint concrètement qu'une élite d'initiés. Cette force cachée, secrète, est réservée à quelques parfaits. Pour les non-conscients, les pécheurs les « maganés » de l'existence, le Jésus ésotérique n'a aucune force prototypale. Ils ne se reconnaissent pas en lui. Il n'est pas pour eux un lieu d'espérance et d'identité, parce que c'est un Christ qui n'est vraiment pas descendu dans les enfers de l'existence humaine. La christosophie ésotérique est prise au piège de sa propre rationalité : elle détruit la singularité de Jésus pour mieux affirmer l'universalité du Christ ; ce faisant, elle le réduit à une idéologie réservée à quelques privilégiés qui, d'ailleurs, pourraient s'en passer, car ils peuvent trouver dans les autres avatars la même connaissance primordiale et la même vertu christique.

La christosophie ésotérique est de type descendant ; elle est d'en-haut. Le principe Christos vient des sphères supérieures et divines et descend dans l'enveloppe corporelle de Jésus. Mais son mouvement de descente ne va pas jusqu'au bout : il n'assume pas vraiment la corporéité au point que le corps ferait dorénavant partie de son identité. Il n'assume pas l'humanité « maganée » au point de s'identifier à elle. Il est un visiteur étranger venu habiter trois ans dans l'enveloppe corporelle de Jésus. Il n'est pas devenu l'un de nous. Il est resté l'étranger parmi nous. Il n'a pas vraiment été

« sous la loi » ; il n'est pas vraiment « né selon la chair ». Il n'est pas descendu jusqu'aux enfers. Il s'est sauvé, échappé au moment de la crucifixion. Le Jésus-Christ ésotérique est tellement d'en-haut qu'il n'est plus en-bas. La christosophie cesse d'être « d'en-haut » pour rester « en-haut ». Dans ces conditions, le Jésus ésotérique peut bien être le plus grand des Avatars, il perd sa force prototypale universelle pour l'existence humaine soumise à la loi de la souffrance, du péché et de la mort.

Bilan d'un congrès

Normand Provencher

Une fois de plus, nous avons fait l'expérience que le succès d'un congrès ne vient pas seulement du sérieux de chacun des exposés considérés isolément, mais de leur ensemble et des échanges qu'ils suscitent chez les participants. Je voudrais exprimer, sans prétendre être exhaustif, les acquis, ou du moins les convergences, ainsi que les interrogations que j'ai recueillies durant les ateliers et spécialement à la plénière.

I- Les acquis

1- Les déplacements en christologie

Les diverses interventions du congrès ont montré les déplacements opérés en christologie depuis quelques années. Les vieux routiers peuvent l'attester. Ces déplacements concernent aussi bien le contenu, la méthode que la tonalité du discours christologique. Ce n'est plus l'aspect ontique de la constitution de l'Homme-Dieu qui se trouve maintenant au centre de nos préoccupations, mais l'existence concrète de Jésus de Nazareth, sa façon singulière de vivre sa relation à Dieu, son attitude à l'égard du Temple et de la Loi, son ouverture aux autres, spécialement aux pauvres et aux pécheurs. Les christologies contemporaines montrent que Jésus a vécu son être divin et éternel de Fils dans une confiance totale et une obéissance lucide au Père, à l'intérieur d'un milieu, d'une histoire et d'une culture qu'il nous faut connaître. Le point de départ des christologies n'est plus l'incarnation et la personne éternelle du Fils en Dieu, mais l'existence concrète et singulière de ce Jésus de Nazareth qui trouve son achèvement dans la croix

et la résurrection. Ainsi les manières nouvelles d'exprimer la foi en Jésus Christ s'expliquent pour une part par l'intérêt pour l'histoire, le concret et l'existentiel. L'unité de Jésus avec Dieu ne se comprend plus seulement en termes d'être, mais comme une histoire d'amour et de fidélité. Nous sommes les témoins et les acteurs d'une réorientation de la christologie dans l'horizon de la pensée actuelle qui tient à valoriser l'historicité et la relativité des assertions de foi.

Les « lieux » d'élaboration du discours christologique sont aussi changés. Il s'agit toujours d'un discours théologique élaboré dans la foi et en lien avec la communauté croyante, mais il tente de répondre à de nouvelles questions que posent l'ouverture aux religions du monde et le souci du salut ou de l'avenir de notre histoire. Nous ne pouvons plus nous limiter à faire la christologie entre nous, les chrétiens, car nous percevons mieux que la seigneurie du Christ n'est pas sans rapport avec tout ce qu'il y a de bon et de valable dans ces religions, et aussi avec tous ces efforts et ces réussites pour construire un monde plus juste et plus vrai (A. Peelman et C. Ménard).

2- De nouveaux visages de Jésus échappent aux Églises et aux experts

Le congrès a attiré l'attention sur le fait que la figure de Jésus Christ n'est pas facilement saisissable. Sans le qualifier de « caméléon », Jésus prend souvent le visage de ses disciples, de ses partisans, de ses admirateurs ou encore de ses « utilisateurs ». La publication et l'intérêt de beaucoup de lecteurs pour *L'homme qui devint Dieu* de G. Messadié, (présenté et critiqué par J.-P. Michaud), nous posent question, ainsi que les images du Christ dans le discours ésotérique des nouvelles religions (R. Bergeron). Jésus est souvent réduit à un « produit culturel » dans bien des milieux (R. Lemieux). Le cinéma a remplacé la peinture pour nous présenter le visage de Jésus.

Nous devons admettre que Jésus échappe de plus en plus au contrôle des Églises et des experts. Beaucoup se pensent habilités à parler de Jésus et ils ont d'autant plus de crédibilité auprès de leurs lecteurs et auditeurs qu'ils livrent des aspects « fantaisistes » sur Jésus que l'Église aurait cachés au cours des siècles. En Occident, le discours sur Jésus est devenu un lieu de l'imaginaire religieux. Or comment vérifier la qualité des images de Jésus,

construites par les Églises et par les autres ? Il nous faut remonter à l'expérience-source de tout le mouvement chrétien, celle des disciples qu'attestent les écrits du Nouveau Testament, et reconnaître, qu'une fois dans l'histoire, Dieu est devenu homme dans l'événement Jésus Christ qui se répercute jusqu'à nous (G. Rochais). Il est nécessaire de débusquer bien des idoles et de tenir compte que les appropriations de Jésus devraient passer par l'appropriation de nos singularités et nos expériences spirituelles (J.-C. Breton et J.-G. Nadeau, pour ne pas faire du « livre » le seul lieu du discernement des traits les plus authentiques de la figure de Jésus. En mourant, Jésus a donné son Esprit. Ce don implique certes une mission pour les disciples, mais aussi une permission. À partir du moment où Jésus disparut à leurs yeux, les disciples ont dû lui donner un visage. Nous constatons qu'à l'intérieur même du corpus néo-testamentaire, il y a certes un seul Jésus, mais plusieurs Christ, c'est-à-dire une diversité de christologies. Il faut donc s'attendre à voir plusieurs visages de Jésus ; c'est dans cette diversité que nous pouvons le reconnaître et le rejoindre. Dans le contexte actuel, il y a place pour une approche non-sexiste du Christ, une approche, et pourquoi pas un visage qui tiendrait compte d'une appropriation féministe des textes fondateurs de la foi chrétienne (L. Melançon). Je dois admettre que la thèse de Jane Schaberg (présentée par A. Myre) est pour le moins très discutable. Cette auteure se propose de rejoindre Jésus selon une méthode qui fait une totale abstraction des données de l'intentionnalité de foi de la communauté chrétienne, qui a produit les évangiles et les a lus durant des siècles.

3- Les nouveaux espaces de la christologie

La diversité des christologies actuelles ne dissout nullement l'unité de la confession de foi en Jésus qui est reconnu comme le seul Christ et Seigneur de toute l'humanité de tous les temps. Cette diversité révèle les tentatives nécessaires, mais jamais satisfaisantes, pour traduire dans des langages nouveaux et diverses cultures la signification universelle et insurpassable de Jésus Christ. La christologie contemporaine a beaucoup profité de l'exégèse biblique. Elle peut avoir parfois la tentation de s'enfermer dans une tâche herméneutique qui consisterait finalement à « systématiser » et à exprimer les résultats des diverses lectures de la Bible. Dans quelques interventions du congrès, on a reconnu la nécessité de penser Jésus Christ dans la totalité de ses dimensions et de s'ouvrir, pour cela, à ces vastes aspects que procurent aujourd'hui les discours philoso-

phiques, anthropologiques, éthiques et politiques (J. Hofbeck). Cette ouverture donne à la christologie un nouvel « espace spéculatif », qui n'est pas sans risques, mais que le théologien doit assumer pour que l'événement Jésus Christ arrive à déployer la lumière pour maintenant.

II- Quelques interrogations

Le congrès nous a permis de faire part, aux collègues, de nos recherches et de nos préoccupations en christologie qui sont loin de mettre un point final à notre travail. Tout au long de ces échanges, j'ai entendu des interrogations que je me permets de formuler avec les miennes. Elles sont tout un programme et elles nous aident à être plus critiques dans l'élaboration de notre discours sur Jésus Christ.

1- Quelle est la place de Dieu dans la christologie ?

Plusieurs christologies récentes mettent en relief la singularité historique de Jésus et dégagent les interprétations éthiques, sociales et politiques de son message, de son œuvre et de sa mort. Elles s'intéressent aux combats de Jésus pour la justice et la libération des opprimés et des marginaux de la société. Les christologies veulent ainsi être actuelles et utiles à l'éclosion d'un monde meilleur. Elles veulent convaincre les croyants et les gens de bonne volonté que Jésus a toujours sa place dans un monde sécularisé où Dieu semble absent. Mais je me demande si certaines christologies arrivent à exprimer ce qui constitue la relation singulière de Jésus à Dieu, de façon à le manifester. Il ne faudrait pas que la christologie ait le monopole du discours sur Dieu, car de même qu'il y a une distance entre Jésus et Christ, il y a aussi un écart entre Jésus Christ et Dieu. Jésus l'affirme clairement : « Le Père est plus grand que moi » (*Jn 14, 28*). Jésus ne remplace pas Dieu ; il révèle un Autre, le Père, de qui il tire son origine. Il nous faut donc parler de Jésus de telle façon que le nom de Dieu surgisse de notre discours et y prenne sens.

La confession de Jésus comme Fils de Dieu ne consiste pas à l'identifier simplement à Dieu et à le voir comme une pure épiphanie de Dieu. Il n'est pas question de jeter le moindre doute sur la foi en « notre grand Dieu et Sauveur Jésus Christ » (*Tite, 2, 13*), mais nous reconnaissons que la foi confesse, en Jésus, Dieu le Père qui l'envoie. La confession de Jésus comme Fils de Dieu

introduit donc, en Dieu même, une différenciation qu'exprime la foi trinitaire. La christologie n'est pas le tout du discours sur Dieu, même si c'est de Jésus que nous apprenons qui est Dieu. La tâche de la christologie, qui se veut théo-logie, est de donner au concept de Dieu la nouveauté que manifeste la révélation réalisée en Jésus-Christ. En d'autres mots, la christologie ne devrait pas présupposer trop rapidement le concept de Dieu, mais se mettre plutôt à l'écoute de la révélation pour écouter Dieu qui seul peut bien parler de lui. Quand Jésus dit à Philippe : « Qui m'a vu a vu le Père » (*Jn* 14, 9), notre tâche de chercher à connaître Dieu n'est pas facilitée pour autant, parce qu'il ramène l'espace de notre connaissance à lui seul, le prophète de Galilée, et qu'il réduit notre connaissance à un voir qui ne peut être que nié, car Dieu ne peut être vu. Dieu demeure invisible, même en Jésus, et il ne faut pas identifier sa connaissance seulement à la connaissance de Jésus selon la chair, depuis qu'il se laisse trouver par tous ceux qui se font les proches des petits et des pauvres avec qui il a voulu s'identifier (*Mt* 25, 34-46).

2- Comment Jésus peut-il être reconnu Messie de notre monde ?

On peut se demander si le titre biblique et fonctionnel de « Messie », attribué à Jésus, est un titre signifiant pour exprimer sa mission pour le monde d'aujourd'hui. Puisque Christ est devenu le nom propre de Jésus, on arrive ainsi à ne plus voir l'écart entre Jésus et Christ. Ce titre ne dit pas tout de la personne et de l'œuvre de Jésus. Et de plus, Jésus a fait éclater le sens du messianisme biblique par sa mort et sa résurrection. Ainsi il révèle Dieu, le Dieu caché qui n'est pas absent, et le Sauveur qui établit son royaume sans enlever notre autonomie et notre responsabilité dans la marche de l'histoire.

La théologie a beaucoup à faire pour traduire la fonction « messianique » de Jésus ressuscité, pour un monde qui fait l'expérience d'un avenir incertain et même menaçant, en raison même du développement des sciences et des techniques qu'il s'est données. Quelle est la portée de la confession de foi en Jésus l'unique Christ à un moment où nous faisons une expérience inédite de l'histoire et où notre horizon d'attente est devenu plus étroit ? Comment exprimer l'universalité de Jésus Christ à un moment où nous sommes invités à respecter les divers langages et les cultures ? La signification de la « messianité » de Jésus ne peut apparaître que si

nous arrivons à montrer quelle espérance et quel avenir sont ouverts par lui pour le monde d'aujourd'hui. Nous pouvons mettre au crédit de la christologie contemporaine le développement des perspectives eschatologiques de l'œuvre du Christ. Mais le chantier reste encore ouvert, si nous voulons préciser, à partir de Jésus, les contours de l'avenir que nous attendons et qui nous atteint déjà d'une certaine façon en espérance.

3- Avons-nous une christologie d'ici ?

Notre congrès a manifesté une attention sérieuse et une grande ouverture aux appropriations contemporaines de la figure de Jésus Christ. Avons-nous élaboré une christologie d'ici et pouvons-nous présenter des appropriations de chez nous de la figure de Jésus, autres que celles de l'art ? Une théologie est marquée par le « lieu » d'où elle élabore son discours. Notre lieu se situe au confluent de plusieurs courants théologiques : le courant européen, notamment allemand, avec Bultmann, Moltmann, Pannenberg ; le courant sud-américain avec sa théologie de la libération et les christologies de Boff, Segundo et Sobrino. Et ajoutons le courant américain qui se caractérise pour une part par ses réalisations de théologie non-sexiste. Du temps et de l'effort nous sont nécessaires pour accueillir et assimiler ces théologies. C'est notre chance d'être au confluent de tous ces courants ; cela ne devrait pas éteindre, mais plutôt favoriser la créativité de notre discours et de notre imaginaire. Nous aussi, nous avons à répondre avec des mots bien de chez nous à la question de Jésus : « Pour vous, qui suis-je ? »

Table des matières

Présentation	
Jean-Claude PETIT	7
Singularité de Jésus et universalité du Christ	
Normand PROVENCHER	9
« Et le Verbe s'est fait chair » <i>Jn</i> 1,14	
Gérard ROCHAIS	25
Singularité et universalité du Christ-Jésus	
Gilles LANGEVIN	47
Jésus le Christ est-il l'unique sauveur? Le salut chrétien confronté aux autres religions de salut	
Camil MÉNARD	55
Jésus, un produit culturel contemporain? Réflexions sur le christianisme et l'art d'aujourd'hui	
Raymond LEMIEUX	79
La situation unique du Christ, condition de sa fonction universelle, selon Nicolas de Cues	
Yvon GÉLINAS	103
Christologie et christocentrisme spirituel	
Jean-Claude BRETON	115
Figures du Christ Avenir. Réflexions sur une expérience liturgique	
Guy LAPOINTE	139
Croix du Christ et souffrance humaine	
Jean-Guy NADEAU	157
Le Christ est amérindien. Perspectives anthropologiques et théologiques	
Achiel PEELMAN	175
Quelle figure du Christ pour une théologie non-sexiste?	
Louise MELANÇON	197

De roman, d'histoire ou de foi? La figure de Jésus	
Jean-Paul MICHAUD	209
Jésus et le Christ. Lecture ésotérique de Jésus	
Richard BERGERON	239
Bilan d'un congrès	
Normand PROVENCHER	263

Collection
HÉRITAGE ET PROJET

1. Jacques GRAND'MAISON, *La Seconde Évangélisation*.
Tome 1 — Les témoins.
2. Jacques GRAND'MAISON, *La Seconde Évangélisation*.
Tome 2 — volume 1 — Outils majeurs (épuisé)
— volume 2 — Outils d'appoint (épuisé)
3. André CHARRON, *Les Catholiques face à l'athéisme contemporain*.
Étude historique et perspectives théologiques sur l'attitude des catholiques en France de 1945 à 1965.
4. Rémi PARENT, *Condition chrétienne et service de l'homme*.
Essai d'anthropologie chrétienne (épuisé)
5. Vincent HARVEY, *L'Homme d'espérance*.
Recueil d'articles (1960-1972).
6. SOCIÉTÉ CANADIENNE DE THÉOLOGIE, *Le Divorce*.
L'Église catholique ne devrait-elle pas modifier son attitude séculaire à l'égard de l'indissolubilité du mariage ?
7. En collaboration, *L'Incroyance au Québec*,
Approches phénoménologiques, théologiques et pastorales.
8. François FAUCHER, *Acculturer l'Évangile : mission prophétique de l'Église*.
9. En collaboration, *Jésus ?*
De l'histoire à la foi.
10. En collaboration, *Le pluralisme*.
Pluralism : its meaning today.
11. Jean-Claude PETIT, *La Philosophie de la religion de Paul Tillich*.
Genèse et évolution : la période allemande : 1919-1933.
12. En collaboration, *Le Renouveau communautaire chrétien au Québec*.
Expériences récentes.
13. Louis RACINE et Lucien FERLAND, *Pastorale scolaire au Québec*.
Niveau secondaire.

14. Viateur BOULANGER, Guy BOURGEOULT, Guy DURAND, Léonce HAMELIN, *Mariage : rêve, réalité.*
Essai théologique.
15. Richard BERGERON, *Obéissance de Jésus et vérité de l'homme.*
Une interpellation.
16. Louis ROUSSEAU, *La Prédiction à Montréal de 1800 à 1830.*
Approche religiologique.
17. En collaboration, *L'homme en mouvement.*
Le sport, le jeu, la fête.
18. Éric VOLANT, *Le Jeu des affranchis.*
Confrontation Marcuse-Moltmann.
19. Guy DURAND, *Sexualité et foi.*
Synthèse de théologie morale.
20. Bernard J.F. LONERGAN, *Pour une méthode en théologie.*
21. En collaboration, *Après Jésus.*
Autorité et liberté dans le peuple de Dieu.
22. Pierre CHARRITON, *Le Droit des peuples à leur identité.*
L'évolution d'une question dans l'histoire du christianisme.
23. Michel DESPLAND, *La Religion en Occident.*
Évolution des idées et du vécu.
24. Rémi PARENT, *Communion et pluralité dans l'Église.*
Pour une pratique de l'unité ecclésiale.
25. Paul-Eugène CHARBONNEAU, *L'Homme à la découverte de Dieu.*
26. Élisabeth J. LACELLE, Thomas R. POTVIN, dir., *L'expérience comme lieu théologique.*
Discussions actuelles.
27. Thomas R. POTVIN, Jean RICHARD, *Questions actuelles sur la foi.*
28. Bernhard WELTE, *Qu'est-ce que croire ?*
29. Guy COUTURIER, André CHARRON, Guy DURAND, dir. *Essais sur la mort.*
Travaux d'un séminaire sur la mort.
30. Arthur METTAYER, Jean-Marc DUFORT, dir. *La peur.*
Actes du Congrès de la Société canadienne de théologie.
31. André NAUD, *La recherche des valeurs chrétiennes.*
Jalons pour une éducation.

32. Yvonne BERGERON, *Fuir la société ou la transformer ?*
Deux groupes de chrétiens parlent de l'Esprit.
33. Arthur METTAYER, Jacques DOYON, dir., *Culpabilité et péché.*
Actes du Congrès de la Société canadienne de théologie.
34. Jean-Guy NADEAU, *La prostitution, une affaire de sens.*
Étude de pratiques sociales et pastorales.
35. Pierre GUILLEMETTE, Mireille BRISEBOIS, *Introduction aux méthodes historico-critiques.*
36. Jean-Claude PETIT, Jean-Claude BRETON, dir. *Le laïc : les limites d'un système.*
Actes du Congrès de la Société canadienne de théologie.
37. Arthur METTAYER, Jean DRAPEAU, *Droit et morale. Valeurs éducatives et culturelles.*
Actes du Congrès de la Société canadienne de théologie.
38. Fernand DUMONT, *L'Institution de la théologie.*
Essai sur la situation du théologien.
39. André NAUD, *Le Magistère incertain.*
40. Jean-Claude PETIT, Jean-Claude BRETON, dir., *Le christianisme d'ici a-t-il un avenir ?*
Actes du Congrès de la Société canadienne de théologie.
41. Jean-Claude PETIT, Jean-Claude BRETON, dir. *Enseigner la foi ou former des croyants ?*
Actes du Congrès de la Société canadienne de théologie.
42. Michel BEAUDIN, *Obéissance et solidarité.*
Essai sur la christologie de Hans Urs von Balthasar.
43. Guy LAPOINTE, dir., *Crise de prophétisme. Hier et aujourd'hui.*
Itinéraire d'un peuple dans l'œuvre de Jacques Grand'Maison.
44. Jean-Claude PETIT, Jean-Claude BRETON, dir., *Jésus : Christ universel ? Interprétation anciennes et appropriations contemporaines de la figure de Jésus.*
Actes du Congrès de la Société Canadienne de théologie.

Photocomposition et montage: Composition Monika, Québec
Achévé d'imprimer le 8 juin 1990, à Cap-Saint-Ignace,
aux Ateliers Graphiques Marc Veilleux Inc.,
pour le compte des Éditions Fides.

« *Ils ont vu Jésus ; ils ont cru au Christ.* » Longtemps, cette affirmation lapidaire a servi de point de repère aux chrétiens dans leurs rapports au Christ Jésus. Description de l'expérience des premiers disciples, cette courte phrase leur permettait de se reconnaître comme seuls interprètes autorisés de Jésus de Nazareth et, surtout, uniques responsables de l'accès au sauveur universel.

Depuis plus d'un demi-siècle, ce mouvement unidirectionnel vers le monde païen a connu des modifications profondes. La rencontre de l'annonce de Jésus-Christ avec diverses cultures et mouvements, avec des traditions spirituelles non chrétiennes qui s'approprient la figure de Jésus, — sans compter la littérature et le cinéma — tout cela a fait comprendre que l'accueil de celui qui est annoncé transforme l'interprétation qui le porte. Question complexe que l'on nomme aujourd'hui *l'inculturation de la foi*.

Ces phénomènes posent question à l'historien, à l'anthropologue ou au sociologue, au théologien et, plus largement, aux croyants eux-mêmes, qui ont à repenser l'affirmation traditionnelle de l'universalité de la figure de Jésus, comme « Messie » envoyé pour « ramener toutes choses sous un seul chef ».