Le CREDO

Dossier Croire.com

Journal La Croix Mars – avril 2013

Je crois en Dieu

Je crois. Cette première affirmation de la profession de foi est la plus fondamentale. Elle met en place deux interlocuteurs : l'homme et Dieu qui vont découvrir combien ils ont besoin l'un de l'autre.

Pourquoi le Credo se dit-il à la première personne du singulier ?

Les chrétiens utilisent la première personne du pluriel pour dire la prière du Seigneur –Notre Père– mais proclament un très personnel « Je crois » par lequel ils s'engagent.

Cependant, ce «je», comme le rappelait Marguerite Léna dans une réflexion proposée lors d'une université d'été du catéchuménat à Lourdes (1), «se constitue dans un dialogue dont il n'a pas l'initiative». C'est Dieu qui suscite la foi de l'être humain. Dans les Évangiles, les confessions de foi étaient des réponses à une question directement adressée par le Christ. Aujourd'hui, précisait la philosophe, religieuse de la communauté apostolique Saint-François-Xavier, «il faut que cet appel originaire soit relayé par un appel explicite qui le révèle à la conscience».

Le Catéchisme de l'Église catholique enseigne de son côté que «la foi est un acte personnel : la réponse libre de l'homme à l'initiative de Dieu qui se révèle. Mais la foi n'est pas un acte isolé (...) Le croyant a reçu la foi d'autrui, il doit la transmettre à autrui» (§ 166).

Qu'est-ce que croire ?

Croire, pris dans ce sens, c'est se fier à une parole ou à quelqu'un. Il s'agit d'une expérience humaine fondamentale. Croire en Dieu, c'est mettre sa confiance en lui, s'appuyer sur lui. Dans la Bible, cette expérience tient une place essentielle : «Si vous ne tenez pas à moi, vous ne tiendrez pas», dit le Seigneur dans le livre d'Isaïe (Is 7,9). La confiance est aussi un des grands thèmes des psaumes (par ex. le Ps 62) et repose sur la fidélité de Dieu, solide comme un roc.

«Dire "Je crois en Dieu" signifie fonder ma vie sur Lui, faire en sorte que sa Parole l'oriente chaque jour, dans les choix concrets, sans peur de perdre quelque chose de moi», expliquait Benoît XVI lors de l'audience générale du 23 janvier 2013 consacrée aux premiers mots du Credo.

De quel Dieu parle le Credo ?

Dieu est un «nom commun» qui désigne le ou les divinités avec lesquelles les hommes ont depuis les débuts de l'histoire, cherché à entrer en relation. «Quand on cherche la naissance de l'idée de Dieu, rappelle Joseph Moingt (2), on ne la voit pas naître, on voit (...) des cultes rendus aux dieux, sans la théologie ou la connaissance raisonnée de Dieu que véhiculent les religions... Ce que cela donne à voir, c'est que l'humanité est toujours travaillée par un désir d'altérité, et que c'est cela qui lui a fait prendre conscience de sa singularité, de sa dignité (...) L'humanité s'est développée en nourrissant le concept de Dieu.»

Le Credo en revanche, fait clairement référence au Dieu de la Bible. Si le Symbole des Apôtres commence par ces mots : «Je crois en Dieu», le Symbole de Nicée-Constantinople est plus précis : «Je crois en un seul Dieu.»

Quand Dieu s'est-il révélé comme l'Unique ?

Au départ, se trouvent les premiers mots de Dieu à Abraham : «Quitte ton pays, ta parenté, et la maison de ton père pour le pays que je t'indiquerai» (Gn 12,1). «Parce qu'il est d'abord écoute et obéissance, ce

départ est un acte de foi en quelqu'un, notent Alain Marchadour et Marcel Neusch (3). Il en dit autant sur la confiance d'Abraham que sur le Dieu qui mérite un tel attachement (...) Appel, réponse : voilà le schéma de l'alliance entre l'individu et Dieu. (...) Mais cette alliance ne place pas les deux partenaires sur le même niveau : la Parole de Dieu précède et l'homme doit accueillir dans l'obéissance le signe de Dieu.»

À la suite d'Abraham, Isaac, Jacob se mettent en route, réservant à leur Dieu leur culte et leur vénération. Mais, notent les deux auteurs, «le Dieu des Patriarches n'est pas encore le Dieu qui se fera connaître au moment de l'Exode».

Avec l'exode commence une nouvelle étape. «La foi de Abraham était un commencement absolu, écrit Xavier Léon Dufour (4). Celle d'Israël en est l'épanouissement. Elle en garde aussi les traits. Elle a pour objet non une somme de vérités, mais un événement, gros de conséquences doctrinales, par lequel Dieu a montré sa fidélité à lui-même : la délivrance de l'esclavage d'Égypte. C'est que, en intervenant dans l'histoire humaine, Dieu laisse des traces et sa fidélité devient un objet de foi exprimable : il a agi, il agira encore, comme le dit son nom "Je serai qui je suis".»

Ce nom, c'est dans la théophanie du buisson ardent que Dieu le révèle à Moïse (Ex 3,14). L'expression hébraïque Ehyeh Asher Ehyehreste mystérieuse comme le montrent les différentes tentatives de traduction : «Je suis Celui qui est» ou «Je suis qui je suis» ou «Je suis qui je serai»...

En révélant son nom, Dieu révèle cependant à Moïse sa fidélité de toujours à toujours : «Je suis le Dieu de tes pères» (Ex 3, 6) ; «Je serai avec toi» (Ex 3,12). «Au moment où Moïse s'avance, attiré et effrayé, vers ce buisson qui brûle et ne se consume pas, une révolution spirituelle et religieuse commence», résumant Alain Marchadour et Marcel Neusch. Dieu devient un être personnel, qui a un nom et qui entre en dialogue avec l'homme qui découvre, lui, sa petitesse. Il est le Dieu de la promesse, présent et fidèle malgré les infidélités de son peuple. Le «Dieu de tendresse et de pitié, lent à la colère, riche en grâce et en fidélité» (Ex 34,6).

Il faudra pourtant encore à Israël un long cheminement pour passer de la proclamation de l'exclusivité en faveur de Yahvé, comme le fait le Décalogue – «Écoute, Israël, le Seigneur notre Dieu est l'unique Seigneur...» (Dt 6, 4) – à l'affirmation qu'en dehors de lui, il n'existe pas d'autres dieux.

C'est pendant l'exil que les Hébreux, découvrant le panthéon des divinités babyloniennes, feront le pas décisif sous l'influence des prophètes, et notamment d'Isaïe, qui proclame sans ambiguïté l'unicité de Dieu. «Ainsi parle Yahvé (..) Je suis le premier et je suis le dernier, à part moi, il n'y a pas de Dieu.» (Is 44, 6).

Pourquoi les chrétiens peuvent-ils affirmer à leur tour que Dieu est l'unique ?

La nouveauté de Dieu s'exprime sur fond de continuité. Dans le Nouveau Testament, comme dans l'Ancien, Dieu – qui prend en Jésus-Christ un visage d'homme – se présente comme le Dieu des Pères. «Le Dieu de Abraham, d'Isaac et de Jacob a glorifié son serviteur Jésus», indiquent les Actes des Apôtres (Ac 3,13). Autre exemple, dans l'évangile de Marc. À la question d'un scribe : «Quel est le premier de tous les commandements ?», Jésus répond en citant le Chema Israël. Il y voit le premier commandement (Mc 12, 28-34) que les chrétiens continuent de recevoir d'Israël.

(1) «Aux sources de notre identité de croyants : le Credo», Documents épiscopat n° 13 (2005)

(2) Croire quand même (Temps présent).

(3) Dieu au XXI^e siècle (Bayard).

(4) Un bibliste cherche Dieu(Seuil).

Martine de SAUTO

- II -

Père tout-puissant, créateur du ciel et de la terre

François-Xavier MAIGRE, le 22/02/2013 à 18:20

En quoi la paternité de Dieu introduit-elle une nouveauté radicale ?

Aussitôt après avoir énoncé la nécessité d'une relation à la source de la foi (« Je crois en Dieu »), le Credo désigne Dieu sous le nom de « Père tout-puissant, créateur du ciel et de la terre ». Et c'est peut-être la grande nouveauté de la conception chrétienne du divin : celui auquel on s'abandonne n'est plus perçu comme une force aveugle ou lointaine mais comme une présence, une présence paternelle. « Vous remarquerez que l'expression de la paternité précède celle de créateur, indique le jésuite François Euvé, rédacteur en chef de la revue Études (1). Cela signifie que Dieu est père avant d'être créateur. »

Bien sûr, il est déjà fait mention du terme « père » dans l'Ancien Testament (dans le Deutéronome et dans le Livre d'Isaïe), mais, précise de son côté le P. Michel Souchon (2), « aucune des prières du judaïsme au temps de Jésus ne s'adresse à Dieu en lui disant : Père, alors que Jésus emploie toujours “Abba” quand il prie ».

Ce mot araméen est empreint « de tendre familiarité », indique ce spécialiste, ce que confirment les Évangiles en présentant le Christ dans une relation filiale avec Dieu, relation qu'il transmet aux hommes en leur léguant la prière du Notre Père. Se reconnaître fils ou fille de Dieu induit donc une notion de confiance, plus que de crainte.

« Répéter la première phrase du Credo nous aide à ne pas oublier notre origine : nous recevons de Dieu, comme un cadeau, la naissance à la vie », résume le P. Souchon. Intervenant récemment à l'occasion de l'Année de la foi (3), Benoît XVI soulignait que la paternité de Dieu « est amour infini, tendresse qui se penche sur nous, faibles enfants, ayant besoin de tout ».

Comment interpréter la toute-puissance de la paternité divine ?

C'est bien à l'aune de cette qualité de père qu'il convient d'envisager la toute-puissance du Dieu créateur. Et cela bat en brèche l'idée d'une création qui s'apparenterait à une simple fabrication mécanique, où Dieu aurait forgé l'homme comme un sculpteur façonne la matière. Cette vision laisserait entendre que l'objet est passif, ce qui entre en contradiction avec la tradition chrétienne.

« Dieu engendre des enfants qui peuvent s'accomplir dans leur liberté », résume le P. Euvé, précisant que cette puissance créatrice se mesure dans la « capacité d'existence » transmise aux créatures. Beaucoup objectent que le père laisse ses enfants sous l'emprise du mal : comment expliquer son silence apparent face à la souffrance ? S'il est tout-puissant, pourquoi n'intervient-il pas ? Grande est la tentation d'envisager une volonté divine conforme à nos attentes, c'est-à-dire à même de conjurer nos difficultés.

Comme le rappelle le pape (4), la puissance de Dieu « ne s'exprime pas comme une force automatique ou arbitraire » ; elle est « marquée par une liberté amoureuse et paternelle ». En créant des êtres libres, Dieu renonce à une partie de son pouvoir. Sa toute-puissance ne se manifeste pas dans la violence mais dans l'amour, dans le pardon, dans l'acceptation de notre liberté. Une liberté consentie pour le meilleur et pour le pire : traversé par le péché, l'homme choisit parfois lui-même de s'éloigner du Père.

Que nous apprend le Credo de la Création ?

Avant de modeler l'homme à son image, l'Écriture précise que Dieu a créé le ciel et la terre : « Les premières pages de la Bible disent que Dieu trouve son bonheur à créer, à donner la vie », écrit encore le P. Souchon en évoquant la naissance de l'univers. « L'hébreu biblique n'a pas de mot pour qualifier le tout

», précise toutefois le P. Euvé, pour qui l'expression « ciel et terre » désigne l'ensemble de ce qui existe : « Tout ce que nous voyons et tout ce qui est invisible naît de Dieu. »

Pour l'assomptionniste Alain Marchadour, auteur d'un ouvrage sur la Genèse (5), cette formulation introduit l'idée que la création est « une organisation du cosmos » : « Dieu part du tohu-bohu pour aller vers le classement et la distinction des choses. Le verbe "séparer" revient souvent dans le texte : il sépare le jour et la nuit, les eaux supérieures et inférieures. Créer, c'est organiser. »

Un point important dans la mesure où le créateur fait le choix de se retirer de son œuvre pour la confier à ses fils. Le théologien belge Adolphe Gesché (1928-2003) disait de l'homme qu'il est « créé créateur » (6). On peut donc affirmer que « l'homme a vocation à gérer le cosmos, la terre, de maintenir l'organisation de Dieu », estime le P. Marchadour. Si l'homme n'est pas l'objet principal de la Création, il y occupe une place particulière et se voit confier une grande responsabilité. Exigence éminemment actuelle, à l'heure où la préservation de l'environnement et des ressources naturelles apparaît comme une priorité de l'humanité.

Pourquoi ce passage annonce-t-il le Christ sans le nommer ?

Déjà parce que la notion de père induit en soi la possibilité du fils. Ensuite, pour de nombreux théologiens, comme le jésuite Paul Beauchamp (1924-2001), on ne saurait dissocier Création et Rédemption. La mention de l'amour paternel du Dieu créateur, dès la seconde affirmation du Credo, annonce donc en filigrane le rôle central du Christ, envoyé sur terre pour épouser notre fragilité et rétablir l'alliance brisée entre Dieu et les hommes.

« En reprenant avec beaucoup de liberté le prologue de la Genèse, le prologue de Jean confère au commencement une figure christique, révèle le P. Marchadour. La Création se joue dans le salut de l'homme, qui introduit une forme de recréation, de restauration. » Par son amour, disait encore Benoît XVI il y a quelques jours (7), « Jésus qui est le nouvel Adam, le Sauveur, rétablit les relations entre Dieu et l'être humain. Par lui, la croix devient le nouvel arbre de la vie. »

(1) Auteur de *Penser la création comme jeu*, coll. « Cogitatio fidei », Éd. du Cerf, 2000.

(2) « Le Credo expliqué à tous », Hors-Série Croire aujourd'hui n° 4, Bayard, p. 16-18.

(3) Audience générale du 30 janvier 2013.

(4) Ibid.

(5) *Genèse*, Bayard, 1999.

(6) *Dieu pour penser IV. Le cosmos*, Cerf, 1994.

(7) Audience générale du 6 février 2013.

« Et en Jésus-Christ, son Fils unique, notre Seigneur »

La Croix - CLAIRE LESEGRETAIN, le 01/03/2013

Que sait-on de Jésus ?

Quatre catégories de sources scripturaires confirment l'existence historique de Jeshua (« Dieu sauve », en hébreu) dont le nom fut indiqué par l'ange Gabriel à Marie lors de l'Annonciation (Lc 1,31). D'abord des sources romaines (Pline le Jeune, Tacite et Suétone au II^e siècle) et juives (Flavius Josèphe au I^{er} siècle). Mais les sources les plus abondantes sont chrétiennes. D'une part, les documents apocryphes (évangile de Thomas, Protévangile de Jacques, évangile de Pierre...) se présentent généralement sous formes de légendes et d'interprétations spéculatives.

D'autre part, la littérature canonique (les quatre évangiles, les Actes des Apôtres, les lettres de Paul...) présente de façon unanime la plupart des événements de la vie de Jésus (prédications, guérisons...), même si leur chronologie ne coïncide pas toujours. Selon l'évangile de Jean, Jésus serait mort sous le préfet Ponce Pilate, le 7 avril 30, ou selon les évangiles de Marc et de Luc, le 27 avril 31. De même, Luc situe le début du ministère public de Jésus en « l'an quinze du principat de Tibère César », ce qui le placerait entre les années 27 et 28 et donnerait à l'activité de Jésus une durée d'environ deux ans et demi.

À cela s'ajoutent les apports de l'archéologie qui, depuis plus d'un siècle, permettent de connaître l'environnement de Jésus sur les plans historique (monde méditerranéen du I^{er} siècle), politique (domination romaine, schisme samaritain...) et religieux (architecture du Temple de Jérusalem, bains rituels...). Ainsi, des fouilles ont permis de retrouver la maison de Pierre à Capharnaüm, dont la configuration correspond à la description de la guérison du paralytique passé par le toit (Mc 2,1).

Ces recherches historiques ne cessent de progresser, ce qui fait dire au théologien jésuite Bernard Sesboüé (1) que « l'existence de Jésus est une conclusion de bon sens ». On ne peut aujourd'hui nier ou mettre en doute l'existence de Jésus. Pour autant, une biographie exhaustive de Jésus restera toujours impossible à établir.

Pourquoi Jésus est-il appelé Christ ?

Ce nom de Christ (traduction grecque du terme hébreu « messie » qui veut dire « oint ») est annoncé par les anges aux bergers lors de la naissance de Jésus : « Aujourd'hui vous est né un Sauveur qui est le Christ Seigneur » (Lc 2,11). Il est au cœur de la profession de foi de Pierre (Mt 16,16 ; Mc 8,29). Ce nom va devenir le nom propre de Jésus parce que, comme le résume le Catéchisme de l'Église catholique (CEC n° 436), « celui-ci accomplit parfaitement la mission divine qu'il signifie », à savoir « l'espérance messianique d'Israël, dans sa triple fonction de prêtre, de prophète et de roi ».

L'onction messianique confère l'Esprit de Dieu, comme nous le voyons, aux débuts de la royauté, pour le jeune David (1 Sm 16,13). Des juifs – ou même certains païens – ont reconnu en Jésus le messie promis par Dieu à Israël (Jn 4,25). Pourtant, Jésus a pris soin de ne pas révéler directement son identité messianique, mais plutôt le visage du Père en annonçant et en instaurant le Royaume. Lorsqu'il s'adressait à la foule – cela est particulièrement visible dans l'évangile de Marc –, Jésus imposait souvent le silence à ceux qui proclamaient son identité de Christ. Parce que l'on ne pouvait l'affirmer qu'au terme de la Passion, c'est-à-dire en acceptant le scandale d'un Messie souffrant.

Jésus a vécu homme au milieu des hommes. C'est dans cette humanité que s'est révélé le mystère de sa divinité, et c'est dans son humanité qu'à la manière des disciples, on doit le suivre pour accueillir le mystère de la Révélation de sa divinité. Ce que le concile Vatican II résume et déploie ainsi : « En réalité le mystère de l'homme ne s'éclaire vraiment que dans le mystère du Verbe incarné. Le Christ dans la révélation même

du mystère du Père et de son amour manifeste pleinement l'homme à lui-même et lui dévoile sa plus haute vocation. » (Gaudium et spes n° 22).

En quoi est-il Fils de Dieu ?

Dans le Premier Testament, ce titre est donné aux anges, aux enfants d'Israël et de façon particulière au roi. Ce qui signifie une filiation adoptive, établissant une intimité particulière. Mais avec Jésus, il s'agit de bien plus qu'une adoption filiale. La foi le reconnaîtra en effet comme Fils de toute éternité : « Au commencement était le Verbe et le Verbe était avec Dieu » (Jn 1,1).

Ainsi, lors de son baptême par Jean (Lc 3,22), Jésus est désigné par le Père comme Fils, dans les mots du très ancien psaume royal : « Tu es mon fils, moi, aujourd'hui, je t'ai engendré » (Ps 2,7). Des mots repris lors de la Transfiguration (Mt 17,5), autre moment solennel où est proclamée la divinité de Jésus. Et quand Pierre, répondant à la question de Jésus à Césarée, confesse Jésus comme « le Christ, le Fils du Dieu vivant » (Mt 16,16), Jésus lui répond avec gravité : « cette révélation ne t'est pas venue de la chair et du sang mais de mon Père qui est dans les cieux. »

De même, face aux pharisiens qui l'interrogent, « Si tu es le Messie, dis-le nous ouvertement ! », Jésus déclare : « Je vous l'ai dit et vous ne croyez pas. Les œuvres que je fais au nom de mon Père, voilà ce qui me rend témoignage » (Jn 10,24). Enfin, devant le Sanhédrin, lorsque ses accusateurs lui demandent s'il est « le Fils de Dieu », Jésus répond : « vous le dites bien, je le suis » (Lc 22,70). Et c'est devant le crucifié que le centurion romain, au pied de la croix, reconnaît : « Vraiment, cet homme était le Fils de Dieu » (Mc 15,39).

Mais après la mort de Jésus, sa résurrection et ses apparitions – et le don de l'Esprit – les doutes des disciples sont balayés. Jésus était bien le Fils de Dieu puisqu'il est vivant, et qu'il est retourné auprès de qui il est de toute éternité : Jésus est vraiment Dieu et a reçu « le Nom au-dessus de tout nom » (Ph 2,9).

Les Pères de l'Église, en combattant diverses hérésies, formuleront cette divinité de Jésus. Au concile de Nicée (325), convoqué pour mettre fin à la controverse arienne (selon laquelle Jésus Fils de Dieu serait de nature moins divine que le Père), ils affirment que le Christ est de même nature (consubstantiel) que le Père. Au concile d'Éphèse (431), face à l'hérésie nestorienne, ils définissent l'union hypostatique (non séparable) des deux natures, humaine et divine, dans la personne (une seule hypostase) du Christ : Jésus vrai Dieu et vrai homme

Pourquoi Jésus est-il proclamé Seigneur ?

Le terme grec de Kyrios (traduit par « Seigneur ») a été utilisé dans la Septante (IIe siècle) pour traduire le tétragramme YHWH, c'est-à-dire le nom de Dieu révélé à Moïse au buisson ardent (Ex 3,14). L'Église née après Pâques donne ce titre à Jésus-Christ car dans la Résurrection, « Dieu a fait de lui le Seigneur et le Christ », selon la proclamation de Pierre (Ac 2,36 ; cf. Ph 2,11). C'est donc à partir de sa mort et de sa résurrection que le Christ glorifié exerce sa puissance de salut sur tout l'univers, maintenant et jusqu'à la fin des temps.

Les premiers chrétiens ont exprimé l'ensemble de cette profession de foi dans le signe du poisson. Les cinq lettres qui désignent en grec le « poisson » (Ictus) étaient pour eux une véritable profession de foi : « Iesus Christos Theou Uios Sauter » (Jésus-Christ, fils de Dieu, Sauveur).

(1) Croire, Droguet & Ardant, 1999, 576 p., 24 €.

« Conçu du Saint-Esprit, né de la Vierge Marie »

La Croix - CÉLINE HOYEAU, le 08/03/2013

Quelle est l'origine de cet article du Credo ?

Ces deux formules, indissociables, répondent à la question : d'où vient Jésus ? Elles renvoient à sa double origine, divine et humaine, exprimant d'une autre manière ce que Matthieu et Luc racontent dans les Évangiles de l'enfance : l'annonce à Marie (« conçu du Saint-Esprit ») et la naissance de Jésus à Bethléem (« né de la Vierge Marie »).

Dès les premiers siècles, cette affirmation du Credo a suscité bien des critiques. Les évangélistes ne seraient-ils pas inspirés des mythes païens de l'époque, de ces dieux grecs qui s'unissent à des vierges pour donner naissance à des héros, tels Castor et Pollux nés de l'union de Zeus avec la reine Lédé ? Le mystère que les évangélistes tentent d'exprimer est en réalité bien différent des récits de la mythologie païenne : Dieu n'est pas présenté comme une puissance qui féconde Marie ; il n'est pas le père de Jésus au sens biologique.

À tel point que « la doctrine de la divinité de Jésus ne serait pas mise en cause si Jésus était issu d'un mariage normal », affirmait en 1969 Joseph Ratzinger (1). Jésus aurait pu naître de Marie et de Joseph, il serait tout autant « Fils de Dieu ». Car, poursuit le théologien (et pape émérite), cette filiation divine n'est pas un fait « biologique », mais « ontologique » : « Elle n'est pas un événement dans le temps, elle se situe dans l'éternité de Dieu : Dieu est toujours Père, Fils et Esprit. »

Aussi « la conception de Jésus ne signifie pas la naissance d'un nouveau Dieu Fils, elle signifie que Dieu comme Fils assume dans l'homme Jésus la créature homme, de sorte qu'il "est" lui-même homme ». Si le Christ est « vrai Dieu et vrai homme » (saint Irénée), c'est par l'action de l'Esprit qui unit l'humanité de Jésus à la personne du Verbe de Dieu et la sanctifie dès le sein de Marie, mais ce n'est pas une union de l'Esprit Saint à la Vierge. Le Christ tient toute son humanité de Marie, et toute sa divinité du Verbe. Mais Dieu n'a pas eu besoin d'une conception virginale pour s'incarner.

Si l'on affirme que Jésus aurait pu naître d'une union normale, alors quel sens a sa conception virginale ? Est-ce par mépris de la sexualité humaine ?

Les exégètes ont bien fait remarquer que la tradition biblique ne méprise pas le mariage et la génération, mais valorise, au contraire, la fécondité de la femme, qui est considérée comme le signe d'une bénédiction de Dieu. Ce n'est que par la suite, méditant sur la conception virginale du Christ, que l'Église en est venue à valoriser la virginité (2).

Il faut donc chercher la réponse plutôt dans le contexte des naissances miraculeuses présentes déjà dans l'Ancien Testament : Sarah, mère d'Isaac, Anne, mère de Samuel, Élisabeth, mère de Jean Baptiste... Toutes sont stériles et la naissance de leur fils est « l'effet d'une action miséricordieuse de Dieu qui rend possible l'impossible », remarque Joseph Ratzinger. Aussi, dans cette même perspective, faut-il voir dans la conception virginale de Jésus « un message sur la manière dont le salut vient à nous » : comme « don absolument gratuit de l'amour qui rachète le monde ».

La conception virginale du Christ exprime la gratuité de l'œuvre de Dieu créateur et re-créateur. Lorsque l'Ange annonce à Marie : « L'Esprit Saint viendra sur toi et la Puissance du Très-Haut te prendra sous son ombre. C'est pourquoi, ce qui naîtra de toi sera appelé saint : Fils de Dieu » (Luc 1,35), l'évangéliste évoque d'ailleurs cet Esprit qui dès l'origine planait sur les eaux, transformant le chaos en cosmos. L'Esprit intervient donc ici comme créateur. Il ne s'agit pas ici d'une « pro-création » mais d'une « nouvelle création » en Marie, explique Joseph Ratzinger : « Dieu qui a appelé l'être du néant établi au milieu de l'humanité un nouveau commencement. » Dès l'origine, l'Esprit Saint est présent en Jésus pour inaugurer les temps nouveaux.

Réalité ou symbole ?

Tout en reconnaissant la valeur symbolique de cette affirmation pour la foi, de nombreux théologiens, en particulier au XIXe siècle, mais encore récemment, avec Hans Küng ou Eugen Drewermann, ont continué à mettre en doute le « fait », la réalité de la conception virginale de Jésus.

Cette position n'est pourtant pas sans paradoxe, à une époque où l'on comprend peut-être plus encore qu'auparavant « la corporalité de l'homme avec toutes les fibres de notre existence », souligne Joseph Ratzinger. Pourquoi vouloir soudain désincarner la foi chrétienne alors qu'elle « confesse justement que Dieu n'est pas prisonnier de son éternité » ? Son action s'inscrit dans la condition concrète de notre humanité.

Au fond, la conception virginale du Christ est tout aussi mystérieuse que sa Résurrection et, comme elle, ne peut être qu'un objet de foi. Le fait que Jésus ne soit pas né d'un père humain et que le tombeau soit vide, ces deux événements, en creux, sont « des signes seconds », l'envers des mystères plus essentiels de l'Incarnation et de la Résurrection du Fils.

« Ce sont des signes de l'inexplicable et du non-représentable devant lequel l'homme ne peut que faire silence. Toute interrogation sur le comment ne peut qu'être déçue », écrit Bernard Sesbouë. Aussi cet article a-t-il toute sa place dans le Credo, car « la conception virginale a besoin de notre foi en la divinité de Jésus pour que nous y voyions une trace du passage de Dieu dans notre monde ». C'est parce qu'on croit que Jésus est Fils de Dieu, que l'on peut croire en sa conception virginale.

Qu'est-ce que cela dit de Marie ?

Il faut rappeler d'une part que la conception virginale vise en premier lieu l'identité de Jésus. Ensuite, concernant Marie, elle ne doit pas être confondue avec son Immaculée conception, c'est-à-dire le fait qu'elle ait été préservée du péché originel dès le début de son existence. Pour Marie, cette maternité virginale peut être considérée comme « une consécration de la mère à son Fils », relève Bernard Sesbouë, et en ce sens, elle engage par la suite « la conviction que Marie est restée “toujours vierge” ».

Cette affirmation du Credo a aussi permis de mieux comprendre le rôle de Marie pour nous : elle est figure de l'Église, de l'humanité croyante en attente du salut, qui ne peut y parvenir que par le don de l'amour gratuit de Dieu. Par reflet, elle nous rappelle la double origine de nos existences, avance le P. Joseph Jost, prêtre du diocèse de Metz et auteur d'une thèse sur les apparitions de Fatima : « Notre vie nous appartient et, en même temps, Dieu, qui a un projet sur chaque être, élargit notre existence à quelque chose de bien plus vaste. Le Oui de Marie se déploie de manière inattendue. Pareillement, Dieu s'inscrit toujours dans l'histoire des hommes de manière très concrète mais aussi de manière divine, c'est-à-dire inattendue. Ce qui semble inconcevable à vue humaine, peut être “conçu du Saint-Esprit” pour celui qui comme Marie s'ouvre à Dieu dans un même Oui. »

(1) La Foi chrétienne hier et aujourd'hui, Cerf/Mame, 1969.

(2) Croire, Invitation à la foi catholique pour les femmes et les hommes du XXIe siècle, Droguet & Ardant, 576 p., 24 €.

« A souffert sous Ponce Pilate, a été crucifié, est mort, a été enseveli »

La Croix - Martine de SAUTO, le 19/03/2013

Qui est responsable de la mort de Jésus ?

Durant des siècles, le peuple juif a été appelé le « peuple déicide ». Cette accusation justifiait les persécutions. Depuis le concile de Vatican II, les choses ont changé. « Ce qui a été commis durant la Passion ne peut être imputé ni indistinctement à tous les juifs vivant alors, ni aux juifs de notre temps. Les juifs ne doivent pas être présentés comme réprouvés par Dieu, ni maudits comme si cela découlait de la Sainte Écriture », indique *Nostra aetate* (§ 4).

Dans « Jésus de Nazareth. De l'entrée à Jérusalem à la Résurrection » (1), Benoît XVI est très clair. Se demandant qui a insisté pour que Jésus soit condamné à mort, il examine les réponses données dans les Évangiles. « Le vrai groupe des accusateurs, conclut-il, est celui des cercles existant dans le Temple et, dans le contexte de l'amnistie pascale, la "masse" des partisans de Barabbas se joint à eux. »

Selon la tradition évangélique, la cohorte qui est venue l'arrêter était conduite par Judas et des serviteurs des grands-prêtres (Jn 18, 3) et ce sont les membres du Sanhédrin (le tribunal suprême du peuple juif) qui, ne pouvant accepter que Jésus s'en prenne au fonctionnement du Temple (Mc 11,15-19), mette en cause leur autorité et se prétende Fils de Dieu – (Mc 14, 62) (Mt 26, 64) (Lc 22, 67-70) – vont le livrer aux Romains et obtenir sa condamnation, accomplissant ainsi à la lettre, en Jésus, le destin du Serviteur souffrant (Is 53).

Pourquoi est-ce Pilate qui a prononcé la condamnation ?

Jésus a été interrogé par le Sanhédrin juif, et l'interrogatoire s'est conclu comme le grand prêtre Caïphe s'y attendait (Jn 11, 50) : Jésus est déclaré coupable de blasphème. Comme le pouvoir d'infliger la peine de mort est réservé aux Romains, ils transfèrent le procès devant le gouverneur romain Ponce Pilate, en mettant en avant l'aspect politique de la culpabilité de Jésus : ils le présentent comme un malfaiteur qui a manifesté sa prétention à la dignité royale, crime passible de la peine de mort.

Pilate n'avait cependant rien de sérieux contre Jésus, comme l'écrit Jean (18, 34) et il cherche à le libérer en le présentant face à Barabbas comme candidat à l'amnistie pascale, ce que « les juifs » refusent (Jn 18, 39-40). Bien que convaincu que Jésus ne présente aucun danger politique, Pilate cède – après de longs pourparlers avec les accusateurs de Jésus – par peur des désordres et surtout de perdre sa position quand les accusateurs lui disent : « Si tu le relâches, tu n'es pas ami de César » (Jn 19,12). Ayant ainsi renoncé à exercer une vraie justice, Pilate condamne un innocent qui se prétendait « le roi des juifs ». Il porte donc la responsabilité juridique de sa mort, et ce sont les soldats de Rome qui vont crucifier Jésus.

La crucifixion était-elle une pratique courante ?

Cette pratique, sans doute d'origine perse, fut d'abord en usage chez les « barbares » qui l'utilisaient comme un châtiment politique et militaire pour des personnes de haut rang, puis adoptée par les Grecs, puis par les Romains, explique le P. Bernard Sesboüé (2). Dans l'Empire romain, elle était généralement précédée d'une flagellation et le condamné portait lui-même la poutre transversale de la croix sur le lieu du supplice. Elle fut aussi pratiquée dans le monde juif. Elle était réservée par la législation romaine aux esclaves et aux bandits. Les citoyens romains n'y étaient pas soumis, à moins que la gravité de leur crime ne les fasse considérer comme déchus de leurs droits civiques. « Elle avait pour but de déshumaniser au maximum la mort et d'enlever au supplicié toute dignité dans sa manière de mourir », précise le théologien jésuite.

La crucifixion et la mort de Jésus sont attestées par les documents historiques extérieurs (Tacite, Flavius Josèphe).

Quel est le sens de la croix ?

Lors de la Cène, le dernier repas, Jésus avait confié le sens qu'il voulait donner à sa mort : le don de lui-même, don de l'amour plus fort que la mort, don de communion. Don qui, sur la croix, se double du pardon.

Les contemporains des Apôtres, conscients de la difficulté d'annoncer qu'un crucifié puisse être le Sauveur – « Nous prêchons un messie crucifié, scandale pour les juifs, folie pour les païens », écrit saint Paul (I Co 1,23) –, ont dû pourtant interpréter la mort de Jésus et donner un sens à la croix. Le nouveau Testament témoigne de leur recherche.

Deux points essentiels en ressortent : la croix est le miroir du mal et du péché de l'homme. Elle révèle aussi l'amour absolu de Dieu. « Le corps de Jésus trône en vérité sur le bois, écrit le P. Bernard Sesboüé. Il révèle qui est Dieu et jusqu'où Dieu peut aller pour chercher l'homme. La croix a définitivement changé de sens : il ne s'agit plus d'une exécution ignominieuse, mais de l'accomplissement d'un amour inouï. »

Le Symbole de Nicée Constantinople précise : « Crucifié pour nous ». « Jésus est mort pour nos péchés parce qu'il est mort d'abord par nos péchés, explique Bernard Sesboüé. Il a transformé ce "par" en un "pour". Il est mort pour nous, en notre faveur, par amour pour nous, et pour nous sauver. Sa vie comme sa mort n'a que ce seul but. » Autrement dit, sa manière, quand la violence meurtrière se déchaîne, de se laisser faire sans se défendre et de mourir scelle le sens de son existence, qui était d'aller jusqu'au bout de l'amour. « Il épouse librement dans son cœur humain l'amour du Père pour les hommes », note le catéchisme de l'Église catholique (§ 609).

Pourquoi le Credo précise-t-il que Jésus a été enseveli ?

Dans l'Empire romain, rappelle Bernard Sesboüé, « le crucifié était normalement privé de sépulture et abandonné aux bêtes sauvages ou aux oiseaux de proie ». Pourtant, comme le rappelle le Credo, le corps de Jésus fut « enseveli », déposé discrètement au tombeau par Joseph d'Arimatee, qui était en secret disciple de Jésus, ainsi que par Nicodème, qui était allé de nuit vers Jésus (Jn 19, 38-42).

« L'acte d'ensevelir souligne que Jésus fut bien un homme comme les autres, explique le P. Michel Wackenheim (3). Son ensevelissement sera le dernier pas de son incarnation. Le tombeau, où la fidélité de quelques amis dépose le corps, représente quant à lui le trait d'union entre la mort de Jésus (officiellement constatée par l'autorité romaine) et sa résurrection. »

1) Éd. Parole et silence, 360 p., 10 €.

2) Croire, Éd. Droguet & Ardant, 576 p., 24,50 €.

3) Je crois en Dieu. Le secret de la foi, Éd. Salvator, 156 p., 14,50 €.

« Descendu aux enfers »

La Croix – CÉLINE HOYEAU, le 22/03/2013

D'où vient cette formule ?

Piétinant les deux battants renversés de l'Hadès, dont les verrous sont défoncés, et entraînant à sa suite Adam, le Christ qui remonte des enfers est la représentation privilégiée de la Résurrection, l'Anastasis, dans l'iconographie orientale. Les Évangiles restent silencieux sur le séjour du Christ au tombeau, mais la Première Lettre de Pierre raconte qu'il « s'en alla même prêcher aux esprits en prison, à ceux qui jadis avaient refusé de croire lorsque se prolongeait la patience de Dieu, aux jours où Noé construisait l'Arche » (3, 19). Faut-il y voir quelques réminiscences d'un discours mythologique mêlé au kérygme pascal, et dont l'Église ne se serait toujours pas débarrassée ?

Il est vrai que la formule « descendu aux enfers » n'apparaît que tardivement dans le Credo de l'Église, au IX^e siècle. Mais le recours à la mythologie n'est-il pas nécessaire, dès lors que le langage s'avoue impuissant à exprimer le mystère qu'il vise ? De fait, si elle se situe liturgiquement le Samedi saint, la descente aux enfers n'est pas un épisode qui succéderait chronologiquement à la mort du Christ, dans un temps courant entre le Vendredi saint et le dimanche de Pâques : « Mort, enseveli, descendu aux enfers, ressuscité d'entre les morts, monté aux cieux »... Le Christ après la croix n'est pas descendu plus bas, dans une dernière étape. La descente aux enfers est cette mort elle-même, elle en déploie la signification et la portée pour les hommes.

Que sont ces enfers ?

Très tôt, le judaïsme ancien se représente les enfers comme un lieu situé au plus profond de la terre, comparé à « une tombe », « un trou », « un puits », « une fosse » (Psaume 30) : c'est le Shéol, équivalent biblique de l'Hadès grec. Les morts y mènent une ombre d'existence, ne ressentant plus ni peine ni joie. Tel est le lot de toute l'humanité (Job 30) ; bien plus, le Shéol est un fruit du péché originel qui s'étend sur tous, justes ou injustes, condamnés à ne plus voir Dieu ni le louer (Psaumes 6 et 87).

Pourtant, au II^e siècle avant Jésus-Christ, à partir des martyrs d'Israël, les juifs commencent à croire que le Dieu de toute justice ne saurait abandonner au Shéol ceux qui ont conservé son Alliance : une espérance en la résurrection se fait jour. « Dieu fait descendre au Shéol et en fait remonter » (I Samuel 2, 6).

La reprise de cette figure du Shéol par la tradition chrétienne va permettre aux premiers chrétiens de confesser que le Christ est venu sauver tous ceux qui ont vécu avant sa naissance et attendaient la résurrection, comme le raconte dans son très beau sermon le pseudo-Épiphane. La descente du Christ aux enfers est la réponse de Dieu à la chute d'Adam. L'iconographie médiévale représente d'ailleurs souvent des débris de squelette au pied de la croix, dépeignant le Christ crucifié au-dessus du lieu où Adam fut enterré.

Qu'est-ce que cela dit de Dieu ?

Le Shéol est un lieu où l'on « descend ». Or ce verbe récurrent, yarad en hébreu, est employé aussi pour exprimer l'action salvatrice de Dieu dans l'Ancien Testament. La tradition juive recense dix descentes de Dieu, et chaque fois, c'est pour juger et sauver son peuple – la plus connue étant celle du Sinaï, où Yahweh remet la Torah à Moïse.

Ainsi Jésus, nouveau Moïse, mais aussi nouveau Jonas, poursuit lui-même ce mouvement de Dieu qui descend au plus bas de la terre en s'incarnant pour aller y chercher l'homme perdu : dans le sein de Marie, au Jourdain, sur la croix, aux enfers. D'une certaine manière, cet article du Credo signe le point ultime de la kénose décrite dans la Lettre aux Philippiens, l'abaissement suprême du Christ qui a revêtu la condition d'esclave et rejoint l'homme dans son esclavage jusque-là indépassable, celui de la mort et du péché. Dire

que Jésus est descendu aux enfers, c'est affirmer qu'il n'est pas de lieu si bas que le Christ n'y soit descendu pour sauver l'homme.

Qu'est-ce que cela signifie aujourd'hui ?

Depuis que le paradis est fermé, l'homme ne communique plus familièrement avec Dieu et avec les autres hommes. Le péché l'a enfermé sur lui-même. Les portes sont closes, munies de verrous (Proverbes 18, 19). Aussi la descente aux enfers du Christ et sa remontée de l'Hadès signifient que plus rien ne peut retenir l'homme loin de Dieu.

Dans tous les enfermements de l'homme, celui qui est « descendu dans les dernières profondeurs de la mer » a transformé ce qui était une « prison » en un « chemin », écrit Grégoire le Grand. Par le Christ, vainqueur des enfers, l'homme est rétabli dans sa vocation première à la communion, avec Dieu et avec les autres hommes.

Ceci signifie aussi que le Christ sauve non seulement tous les hommes, mais qu'il sauve tout l'homme. Le Christ descendu aux enfers s'est fait solidaire de la condition humaine dans ce qu'elle a de plus infernal : la dépression, la désespérance, la folie... Bien plus, souligne le théologien et pape émérite Joseph Ratzinger (1), il s'est fait solidaire de la souffrance ultime, absolue de l'homme, confronté à sa solitude ontologique face à la mort : cette porte par laquelle l'homme doit passer seul. Désormais, « la porte de la mort est ouverte depuis que dans la mort, habite la vie, c'est-à-dire l'amour ».

Le poète Christian Bobin l'exprime autrement : « Tu viens quand plus personne ne peut nous consoler : tu enterres secrètement celui que nous aimons au fond de notre cœur – bien à l'abri du temps (2). »

Les enfers sont-ils équivalents à l'enfer ?

Dans la chapelle Redemptoris Mater, au Vatican, où le jésuite Marko Ivan Rupnik a représenté toute l'histoire du salut, une très belle mosaïque montre le Christ faisant sortir Adam et Ève des enfers. Sur une autre paroi, consacrée au Jugement dernier, la forme sombre d'un démon, derrière un rideau rouge, est une discrète allusion à l'enfer chrétien.

Discrète, car l'artiste, tout comme l'Église, ne se prononce pas sur ses éventuels occupants. Ces deux représentations distinctes rappellent bien que le Shéol et l'enfer « chrétien » n'appartiennent pas au même registre. Si les enfers n'existent plus en régime chrétien, l'enfer, lui, existe comme possibilité du refus de Dieu et de sa miséricorde. Rien ne peut plus séparer l'homme de Dieu, sinon son propre refus de ce salut. Car si Dieu a créé l'homme sans lui, il ne le sauvera pas sans lui. Dieu ne saurait créer une créature à la fois libre et « enchaînée dans le bien », souligne Henri de Lubac.

(1) La Foi chrétienne hier et aujourd'hui, Mame/Cerf.

(2) Le Christ aux coquelicots, Lettres vives, 2002.

-VII -

« Le troisième jour, est ressuscité des morts »

La Croix - François-Xavier MAIGRE, le 29/03/2013

Que sait-on de la résurrection du Christ ?

C'est vers l'an 30 que Jésus meurt à Jérusalem, crucifié sur le Golgotha avec deux bandits, au moment de la Pâque juive. Une foule de témoins assiste à son supplice. On le voit expirer. Personne ne doute de sa mort : un soldat lui transperce le cœur avec le fer d'une lance. Son corps est descendu de la croix et enveloppé dans des linges, puis on le dépose dans un tombeau, dont l'entrée est obstruée en roulant une lourde pierre.

Ses amis sont désespérés. Trois jours plus tard, des femmes qui viennent pour embaumer son corps découvrent le tombeau vide. Le Christ est ressuscité d'entre les morts, bien qu'aucun témoin direct n'ait assisté à ce phénomène inouï. Les Évangiles relatent alors plusieurs rencontres décisives entre le Ressuscité et ses amis : avec Marie Madeleine devant le tombeau au matin de Pâques ; avec les pèlerins d'Emmaüs qui ne le reconnaissent qu'à la fraction du pain ; puis avec les Douze réunis à Jérusalem.

Peut-on rapprocher sa Résurrection de celle de Lazare ?

En aucune façon : selon l'analyse du jésuite Bernard Sesboüé (1), Lazare ne bénéficie que d'un « retour provisoire à la vie ordinaire d'un homme qui devra une nouvelle fois mourir ». Les récits des apparitions du Ressuscité attestent, eux, d'un changement de mode de relation entre Jésus et les apôtres. Il n'est plus « un compagnon habituel de leur vie », se manifeste et disparaît selon sa libre initiative et « vit désormais dans un monde "autre" ».

Pour le P. Sesboüé, la résurrection de Jésus n'est donc pas « la réanimation de son cadavre ni son retour à la vie temporelle » mais bien une « arrachée à notre condition mortelle et une entrée dans le monde propre de Dieu ». Plus qu'un simple retour à la vie, sa Résurrection marque un passage à la vie en Dieu.

Pourquoi constitue-t-elle le nerf de la foi ?

Au même titre que la Passion et la crucifixion, elle constitue la clé de voûte de toute la foi chrétienne. Au cours de l'histoire du christianisme, on a souvent pu définir le chrétien comme celui qui croit en la résurrection du Christ. Le cardinal et théologien allemand Leo Scheffczyk (1920-2005) considère l'événement pascal « comme le foyer où viennent converger les rayons de la lumière divine pour remplir la vie de foi du feu de l'Esprit » (2) ; la Résurrection contient « le sens de l'Écriture » et avec lui « le nerf » de la foi au Christ.

Dans sa Première Lettre aux Corinthiens, l'Apôtre Paul formule cette importance en un raccourci saisissant : « Si le Christ n'est pas ressuscité (...) alors votre foi est inutile, et vous êtes encore dans vos péchés (3). » Sans la Résurrection, la croix ne serait donc qu'une « tragédie », pour reprendre les mots de Benoît XVI (4) qui voit dans la Résurrection « une donnée fondamentale, une sorte d'axiome préalable ».

En quoi vient-elle accomplir le message du Christ ?

La Résurrection est une « signature divine de l'itinéraire humain de Jésus », explique le P. Sesboüé. Elle apporte la preuve de la filiation divine revendiquée par le Christ au long de sa vie terrestre et répond à un certain nombre de questions légitimes : sa prétention à être le Fils, par rapport à Dieu qu'il appelle Abba, relevait-elle d'une imposture, ou était-il victime d'un trouble mental ? De quel côté se trouvait Dieu quand le Christ s'opposait aux chefs religieux ? Le silence apparent du Ciel au moment de la crucifixion n'a-t-il pas sonné comme un désaveu ?

« La résurrection de Jésus, attribuée dans le Nouveau Testament à l'action toute-puissante du Père, vient trancher divinement le débat », répond le jésuite (1). Au cours de son ministère, le Christ a témoigné en

partageant la condition des hommes ; désormais « le témoignage donné est celui de la transcendance divine ». Mais il ne prend son sens qu'à travers l'existence de Jésus, son message, sa manière de vivre et de mourir, précise le théologien.

Pourquoi le « troisième jour » ?

Certains y ont vu une date symbolique, notamment une référence au livre d'Osée, une analyse que Joseph Ratzinger récuse dans ses travaux personnels sur Jésus (5) : « Le troisième jour n'est pas une date "théologique", mais c'est le jour d'un événement qui, pour les disciples, est devenu le tournant décisif après la catastrophe de la Croix. »

Pour le P. Sesboüé, la mention de ce délai de trois jours veut aussi signifier que Jésus est réellement mort et a bien été enterré ; une façon de répondre à l'objection d'un éventuel coma, auquel il aurait pu survivre et qui pourrait expliquer sa disparition du tombeau.

A-t-on des preuves historiques de la Résurrection ?

À la différence de la crucifixion qui fut un acte public, la résurrection de Jésus est attestée de manière quasi confidentielle dans les Évangiles, précise le P. Sesboüé. Les rares témoignages sont ceux des disciples, qui parlent au nom de leur foi. Parmi eux, personne n'a assisté « en direct » à la scène. Dès lors, les plus sceptiques peuvent douter qu'on puisse apporter des preuves historiques à la résurrection du Christ.

À cette objection, le théologien jésuite rétorque que la Résurrection échappe intrinsèquement à la science historique : « L'annonce de la Résurrection nous dit que le Christ est sorti de l'histoire avec son corps pour entrer dans le monde de Dieu. » Or, il est aujourd'hui reconnu que la compétence de l'histoire s'arrête avec les limites de notre continuum spatio-temporel, développe-t-il, concluant que cette science est donc « incapable de parler du commencement absolu de l'histoire, comme de sa fin définitive ».

La Résurrection apparaît donc comme un événement « transhistorique », que l'on ne peut recevoir qu'à la lumière de la foi, à l'image des apôtres reconnaissant le Christ ressuscité. Toutefois, la Résurrection s'inscrit aussi dans notre histoire, bien datée par ses témoins.

Que peut apporter la foi en la Résurrection ?

Pour un chrétien, croire que le Christ a triomphé de la mort n'est pas une option, même si des sondages récents révèlent les difficultés suscitées par cette idée chez nos contemporains, y compris parmi les baptisés. Sans doute est-ce une conséquence de la culture rationaliste qui imprègne l'Occident, et qui tend à disqualifier toute forme de transcendance.

Dans son ouvrage, le P. Sesboüé renvoie au théologien luthérien Wolfhart Pannenberg : en développant les analyses du philosophe marxiste Ernst Bloch, celui-ci a démontré que l'homme est universellement habité par le désir d'une vie après la mort. La certitude que la destinée de l'homme ne s'achève pas totalement dans la mort physique. Cette intuition peut être un premier pas vers la foi en la résurrection du Christ, elle-même promesse de la « résurrection de la chair », énoncée à la fin du Credo.

À l'image de Jésus, les hommes sont appelés à revêtir le « corps glorieux » mentionné par saint Paul. D'un point de vue sacramentel, le cardinal Scheffczyk rappelle également que c'est le baptême qui marque « l'entrée dans une communauté d'existence avec le Seigneur mort et ressuscité » : « Dans le Christ, le baptisé meurt au péché, pour participer aussi à la vie nouvelle qui vient de sa Résurrection. »

(1) Croire, Éd. Droguet & Ardant, 2003.

(2) Je crois en un seul Dieu, sous la direction d'Olivier Boulnois, Communio/PUF, 2005.

(3) I Co 15, 14-17.

(4) Audience générale du mercredi 5 novembre 2008.

(5) Jésus de Nazareth : Tome I, Flammarion, 2007.

« Est monté au ciel et est assis à la droite de Dieu »

Nicolas Senèze, le 05/04/2013 à 17:10

Où est le ciel ?

Le ciel a plusieurs significations dans la Bible. Il est à la fois le firmament et le « lieu » propre de Dieu, sa demeure. Pour désigner le second terme, la Septante, la Bible grecque, emploie assez souvent le pluriel « cieus », dont le Nouveau Testament va accentuer la valeur religieuse au point que le « Royaume des cieus » y devient identique au « Royaume de Dieu ». Néanmoins, si ce pluriel reprend une conception répandue dans l'Orient antique de plusieurs cieus superposés, il s'agit avant tout d'une construction poétique pour exprimer l'invisible : comme l'explique le Vocabulaire de théologie biblique (Cerf, 1999), « la Bible ne connaît pas deux types de cieus, l'un physique et l'autre spirituel. Mais, dans le ciel visible, elle découvre le mystère de Dieu et son œuvre. »

Le ciel où demeure Dieu n'est donc pas un « lieu » au sens physique du terme, mais, comme le résume le Catéchisme de l'Église catholique, « une manière d'être » (§ 2794). « La plupart des théologiens (...) conçoivent l'Ascension comme un passage du monde terrestre à un ciel cosmologique », regrettait le grand théologien Hans Urs von Balthasar (1905-1988), qui en appelait à saint Albert le Grand (v. 1200-1280). Pour celui-ci, au contraire, « au-delà de tous les cieus, il n'y a plus de lieu (...), car la Trinité n'est cernée par aucun lieu créé, par aucun lieu corporel. C'est pourquoi il faut penser que le ciel de la Trinité n'est rien de créé, rien de corporel, mais la Trinité même (1). »

Pourquoi Jésus est-il monté aux cieus ?

L'Ascension, rapportée par les Évangiles de Marc et de Luc et par les Actes des Apôtres, est à la fois un événement « historique et transcendant », comme le souligne le Catéchisme de l'Église catholique, qui, à la suite de saint Jean, la met en rapport avec l'Incarnation : seul le Christ qui est « sorti du Père » peut « retourner au Père » (§ 660-661) et ainsi précéder l'humanité dans le Royaume glorieux du Père. L'Église veut souligner par là que, laissée à elle-même, l'humanité n'a pas accès à la maison du Père, mais que le Christ seul peut en donner l'accès : « Quand j'aurai été élevé de terre, j'attirerai à moi tous les hommes » (Jn 12, 32). Toute une théologie magnifiquement résumée par saint Athanase d'Alexandrie (298-373) pour qui « le Fils de Dieu s'est fait homme pour nous faire Dieu ».

C'est saint Paul qui a le plus profondément traduit ce double mouvement, notamment dans l'hymne de l'Épître aux Philippiens (2, 6-11) où il contemple l'abaissement de Jésus et son exaltation par le Père. « L'ensemble décrit une sorte de parabole, au sens mathématique du terme, écrit le jésuite Bernard Sesboué. La courbe descend avant de remonter. » Ainsi, alors que la première strophe décrit l'anéantissement du Fils, sa kénose, la seconde décrit sa « sur-élévation » auprès du Père et lui attribue le nom de Seigneur, « nom au-dessus de tout nom (2) ». « Que veut dire : Il est monté ? – Cela veut dire qu'il était d'abord descendu jusqu'en bas sur la terre. Et celui qui était descendu est le même qui est monté au plus haut des cieus pour combler tout l'univers », écrira saint Paul quelques années plus tard aux Éphésiens (4, 9-10).

Qu'est-ce que la droite de Dieu ?

Dans la Bible, comme dans tout le monde antique, la place de droite est symbole de faveur. « À ta droite, éternité de délices ! », proclame le psalmiste (Ps 15, 11) qui fait aussi de cette place le lieu où le Messie

sera honoré par Dieu : « Sièges à ma droite, et je ferai de tes ennemis le marchepied de ton trône » (Ps 109, 1). Logiquement, c'est donc « à la droite du Tout-Puissant » que Jésus annonce lui-même qu'il siégera (Mt 26, 64) et que, selon les Actes des Apôtres, saint Étienne voit « le Fils de l'homme debout à la droite de Dieu », provoquant la colère de ceux qui vont le lapider (Ac 7, 55-56).

« Par la droite du Père, nous entendons la gloire et l'honneur de la divinité, où celui qui existait comme Fils de Dieu avant tous les siècles comme Dieu et consubstantiel au Père, s'est assis corporellement après qu'il s'est incarné et que sa chair a été glorifiée », résume saint Jean Damascène (676-749). Comme l'explique le Catéchisme de l'Église catholique, « la session à la droite de Dieu signifie l'inauguration du règne du Messie » (§ 664). C'est ce que les catholiques expriment, à la fin de l'année liturgique, par la fête du Christ-Roi qui met en valeur le caractère cosmique et eschatologique de la royauté du Christ. « Que toute la Création enfin libérée de la servitude reconnaisse la puissance et le glorifie sans fin », insiste la prière qui ouvre la messe ce dimanche-là.

Qu'est-ce que le règne de Dieu ?

Dans le récit de l'Ascension, les Apôtres, qui ont vu Jésus élevé dans la nuée, restent longtemps à fixer le ciel, jusqu'à ce que « deux hommes en vêtements blancs » les interpellent : « Galiléens, pourquoi restez-vous là à regarder vers le ciel ? Jésus, qui a été enlevé du milieu de vous, reviendra de la même manière que vous l'avez vu s'en aller vers le ciel. » Cet appel renvoie aussi aux dernières paroles que le Christ vient d'adresser à ses disciples, leur enjoignant d'être ses « témoins à Jérusalem, dans toute la Judée et la Samarie, et jusqu'aux extrémités de la terre » (Actes 1, 8-11). Professer dans le Credo que « Jésus est monté au ciel » ne doit pas conduire les chrétiens à se détourner des choses terrestres.

Il leur faut toujours tenir cette tension exprimée par la seconde demande du Notre Père, « Que ton règne vienne » : « Il s'agit principalement de la venue finale du Règne de Dieu par le retour du Christ, précise le Catéchisme. Mais ce désir ne distraie pas l'Église de sa mission dans ce monde-ci, il l'y engage plutôt » (§ 2818). En effet, le Royaume de Dieu est déjà sur la terre. Le Christ y demeure à travers son Église « qui est le Règne de Dieu déjà mystérieusement présent », souligne Vatican II dans la constitution *Lumen gentium* sur l'Église. Une présence qui prépare son retour glorieux.

« D'où il viendra juger les vivants et les morts »

LOUP BESMOND DE SENNEVILLE , le 12/04/2013

D'où vient cet article du Credo ?

La foi placée dans le retour du Christ et dans le Jugement dernier est fondée sur plusieurs passages bibliques. Parmi eux, les exégètes insistent notamment sur un extrait de l'Évangile selon saint Matthieu. Répondant à ses apôtres, qui lui demandent la date et le signe de son avènement, le Christ adresse une longue réponse.

« Et alors apparaîtra dans le ciel le signe du Fils de l'homme ; et alors toutes les races de la terre se frapperont la poitrine ; et l'on verra le Fils de l'homme venant sur les nuées du ciel avec puissance et grande gloire. Et il enverra ses anges avec une trompette sonore, pour assembler les élus des quatre vents, des extrémités des cieux à leurs extrémités » (Mt 24, 4-44). « Veillez donc, parce que vous ne savez pas quel jour va venir votre Maître », peut-on lire plus loin.

Dans la Première Épître à Timothée, Paul évoque quant à lui « la manifestation de notre Seigneur Jésus-Christ, que fera paraître aux temps fixés le Bienheureux et unique Souverain » (1 Tm 6, 14). Les Actes des Apôtres insistent, eux aussi, sur la conversion nécessaire en attendant que « le Seigneur fasse venir le temps du répit. Il enverra alors le Christ qui vous a été destiné, Jésus, celui que le ciel doit garder jusqu'aux temps de la restauration universelle dont Dieu a parlé par la bouche des saints prophètes » (Ac 3, 19-22).

Pourquoi affirmer que le Christ reviendra « dans la gloire » ?

Les théologiens sont réticents à parler de « retour » du Christ, mais préfèrent utiliser le mot « parousie », directement hérité du grec *parousia*, et qui peut se traduire en français par « présence » ou « venue ». « Cette nouvelle venue a des effets incomparables, par rapport à la première venue du Christ sur terre. Contrairement à la précédente, elle est associée au jugement, à la résurrection des morts et à la nouvelle création », insiste le P. Jean-Baptiste Lecuit, professeur de théologie dogmatique à la faculté de théologie de Lille.

En ce sens, le théologien Karl Rahner, soucieux du danger de l'interprétation littérale des textes apocalyptiques, insiste pour différencier la première venue du Christ et la parousie. « Cette différence repose notamment sur le fait que le retour final du Christ n'est pas compatible avec notre espace-temps », explique le P. Lecuit.

Même si le Symbole des Apôtres ne mentionne pas le caractère « glorieux » du retour du Christ sur terre, il a été introduit dans les professions de foi chrétiennes dès les premiers siècles. « Assez rapidement, les tout premiers chrétiens ont perdu de vue le lien entre la joie et le retour du Christ. Ils ont oublié que la fin des temps correspondait au triomphe des élus de Dieu, sans doute pour des raisons liées à l'attente de la parousie, et donc à une atténuation de cette joie. »

D'où la volonté de l'Église d'insister sur la gloire du retour christique. Cette précision figure par exemple dans la lettre d'Eusèbe, évêque de Césarée, à son diocèse, rédigée en 325. Dans le monde gréco-romain, la parousie désigne en effet la visite officielle et solennelle d'un prince, ou d'un personnage majeur, en quelque lieu. Les chrétiens ont repris ce terme pour désigner la venue glorieuse du Christ.

Que peut-on dire du Jugement dernier ?

Dans la Bible, le jugement ne se limite pas à une dimension judiciaire, mais renvoie également au salut. « Lorsque Isaïe affirme que "Dieu fait justice", cela signifie également que Dieu vient nous sauver et nous libérer », détaille le P. Lecuit. Pour Paul, la justice est également étroitement liée à la miséricorde. « Celui qui refuse la miséricorde de Dieu s'exclut lui-même », poursuit le religieux carme. L'aspect judiciaire n'est

pas pour autant évacué du jugement divin, puisque lorsque la venue du Christ correspondra à la révélation des ténèbres que l'homme porte en lui.

Le théologien Hans Urs von Balthasar (dans *Les Jugements de Dieu dans l'Apocalypse*, cité par Olivier Boulnois, *Je crois en un seul Dieu*, PUF.) admet et éclaire la tension entre miséricorde et sévérité divine lors du jugement final. « Les jugements de Dieu, même s'ils sont parfaitement " justes » (2 Tm 4,8) restent incompréhensibles à l'homme », écrit-il. Avant d'illustrer son propos par des passages de l'Évangile où Jésus révèle qu'il n'a pas été envoyé pour juger le monde (Jn 3, 4), alors que dans d'autres, il souligne « si je juge, mon jugement est véridique » (Jn 8, 15).

La « dureté des paroles commence à s'estomper » lorsque le Christ estime que « celui qui me rejette et ne reçoit pas mes paroles aura son juge ; la parole que j'ai prononcée, c'est elle qui le jugera au dernier jour » (Jn 12, 47), relève Balthasar. Autrement dit, le jugement de Dieu ne peut être compris sans prendre en compte la miséricorde divine.

En tout état de cause, la damnation relève, souligne le P. Lecuit, de l'ordre du mystère, liée à notre capacité limitée de cerner Dieu. « Aujourd'hui, la majorité des théologiens sont d'accord pour affirmer que l'on doit espérer pour tous les hommes une issue heureuse du jugement. »

Le retour définitif du Christ signifie-t-il la « fin du monde » ?

Spontanément, l'Écriture nous pousserait à répondre positivement à cette question. « Le Nouveau Testament décrit nombre de catastrophes pour accompagner la fin des temps », relève le P. Lecuit.

Cependant, au XXe siècle, un mouvement de pensée a abouti à la démythologisation de ces récits, allant jusqu'à nier tout impact de la parousie sur l'histoire humaine. « Mais cette lecture purement symbolique des textes entre en contradiction avec l'incarnation. La logique de l'incarnation veut que la venue du Christ s'accompagne d'une métamorphose profonde de toutes les égalités créées », juge le théologien lillois, qui plaide pour un juste équilibre entre les lectures catastrophistes et celles qui tendent à ne distinguer dans les textes uniquement des symboles.

Le cardinal allemand et théologien Walter Kasper (dans *L'Espérance de la venue définitive de Jésus-Christ dans la gloire*, cité par Olivier Boulnois, *ibid.*) insiste quant à lui sur le fait que « la venue définitive de Jésus-Christ et l'achèvement du temps et de l'Histoire qu'elle entraînera par le feu du jugement est donc le secret même de Dieu ».

Selon lui, la parousie ne signifie pas « une nouvelle entrée du Christ dans le temps », mais « une domination, une prise de possession, une soumission du temps dans son ensemble ». « Cet événement qui embrassera le temps dans son ensemble en le portant à sa plénitude, poursuit-il, est de par sa nature même inimaginable à l'intérieur du temps et de l'Histoire. »

« Je crois en l'Esprit Saint »

La Croix - LOUP BESMOND DE SENNEVILLE, le 19/04/2013

Comment peut-on définir l'Esprit Saint ?

En quelques mots, cet article fondamental introduit la troisième personne de la Trinité

Certes, le Credo de Constantinople dit de l'Esprit qu'il est Seigneur et donne la vie. Les catéchismes le définissent comme la troisième personne de la Trinité. Pourtant, le théologien jésuite Bernard Sesboüé (1) admet que la possibilité de définir l'Esprit Saint, sujet « paradoxal » et « sans visage », est limitée. Saint Thomas d'Aquin lui-même fait part de la pauvreté de son vocabulaire pour cerner la troisième personne de la Trinité.

Le P. Sesboüé parle de « méta-personne » ou de « supra personne ». « Méta signifie ce qui est au-delà de la personne, comme métaphysique signifie ce qui est au-delà de la physique (...) Appeler ainsi l'Esprit, c'est dire qu'il n'est pas une chose ou un ça. En moi, et au-dessus de moi, il demeure un Il, dont la présence et l'agir sont éminemment personnels », poursuit le jésuite.

Enseignant de théologie dogmatique à Lyon, le P. Daniel Blaj appelle lui aussi à la prudence. « Je ne sais pas s'il est bon d'enfermer l'Esprit Saint dans une définition, car il est toujours lié à quelque chose de relationnel qui ouvre l'homme vers le Christ », explique-t-il. D'où l'importance des témoignages de foi pour appréhender la troisième personne de la Trinité.

« L'Esprit Saint est associé à l'histoire de Jésus. Luc nous dit qu'il est lié à l'incarnation (Lc 1,35), Jean parle du Paraclet (Jn 14-16). Toutes ces occurrences, textuelles, nous permettent de dire quelque chose de l'Esprit Saint, sans pouvoir le saisir complètement », ajoute le prêtre du diocèse de Lyon.

Il souligne que c'est en regardant le Nouveau Testament qu'il est possible de déduire que l'Esprit Saint « est bien un agent divin ». « Je pense que l'Esprit Saint est ce qui nous aide à passer vers l'intériorité, avance le théologien lyonnais. C'est celui qui nous aide à approfondir notre moi. C'est pour cela qu'il est lié au cheminement intérieur. Souvent, on associe d'ailleurs la prière de l'Esprit Saint avec une pratique du silence. Saint Augustin disait d'ailleurs que c'est à l'intérieur de l'homme que Dieu se laisse rencontrer. »

Le théologien allemand Heribert Mühlen parle de l'Esprit en disant « le grand moi » du Christ. « Mühlen veut dire que chacun d'entre nous a une relation avec le Christ grâce à l'Esprit Saint dans une communion qui n'est autre que le corps de l'Église », explique le P. Blaj. Le théologien Louis Bouyer, enfin, définit l'Esprit Saint comme « la pulsation du cœur de Dieu ».

Depuis quand la divinité de l'Esprit Saint est-elle reconnue ?

L'Esprit Saint est évoqué dès les toutes premières professions de foi. Un papyrus découvert en Haute Égypte, contenant la liturgie du milieu du IV^e siècle, mentionne la foi « en Dieu père tout-puissant, et en son fils, unique engendré, notre Seigneur Jésus-Christ, et en l'Esprit Saint ».

Néanmoins, au milieu du IV^e siècle, la divinité de l'Esprit Saint est remise en cause. « Certains affirment par exemple que l'Esprit est une créature, comme les pneumatomaques, qui refusent la divinité de l'Esprit », expose le P. Vincent Guibert, professeur de théologie dogmatique à la faculté Notre-Dame-des-Bernardins, à Paris (2).

À la suite de saint Athanase, l'Église affirme alors que puisque l'Esprit Saint sanctifie les créatures, il est nécessairement Dieu. « En effet, Athanase soutient que celui qui unit la créature au verbe ne peut être du nombre des créatures », précise le P. Guibert. Les prières de l'Église adressées directement à l'Esprit sont plus tardives, puisqu'on les situe autour du IX^e siècle.

Pourquoi dit-on, dans le Credo occidental, que l'Esprit « procède du Père et du Fils » ?

Cette phrase est à l'origine de la séparation de l'Église latine avec sa partie orientale, lors du schisme de 1054. Cette précision a pourtant été ajoutée beaucoup plus tôt, à l'occasion du troisième concile de Tolède, commencé en 589. Elle naît d'une divergence entre Grecs et Latins. Le terme grec, *ekporèse*, utilisé pour qualifier la relation entre le Père et l'Esprit Saint, et non celle avec le Fils, a été traduit par un mot latin, moins précis, dont est déduit le français « procéder ». « Les Grecs sont plus stricts avec l'affirmation de la monarchie du Père, et avec sa qualité de principe et de cause », explique le P. Blaj.

De cette imprécision latine, utilisée pour qualifier les deux types de relation, naîtra une querelle à partir du VII^e siècle, sur laquelle se fondera la séparation entre Orient et Occident. Mais aujourd'hui, cette phrase, longtemps brandie comme un étendard justifiant les différences entre catholiques et orthodoxes, change peu à peu de statut.

« Dans un document œcuménique, publié en 1995 par la commission mixte pour le dialogue entre l'Église catholique et les Églises orthodoxes, les deux parties reconnaissent une certaine différence des traditions orientales et occidentales, en affirmant qu'elles sont liées à deux constructions rationnelles distinctes », précise le P. Blaj. Autrement dit, les divergences sont davantage liées à la tradition qu'à une question purement dogmatique.

Quel rapport établir entre l'Esprit Saint et le salut ?

Dans plusieurs textes, dont son encyclique sur l'Esprit Saint, *Dominum et vivificantem*, Jean-Paul II insiste pour dire que Jésus manifeste la présence de l'Esprit Saint dans sa vie : il est né de la Vierge Marie, et reçoit à nouveau l'Esprit Saint lors du baptême. Le pape polonais établit également un lien entre la croix et l'Esprit. « L'Esprit Saint est vraiment présent à l'heure de la croix, et c'est en lui que Jésus offre sa vie au Père, explique le P. Vincent Guibert. L'œuvre de Jésus, c'est-à-dire notre salut, est communiquée aux hommes par l'Esprit Saint », poursuit-il.

L'évangéliste Jean lie d'ailleurs clairement les deux événements : « Il n'y avait pas encore l'Esprit, parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié », peut-on y lire (Jn 7, 39). « De même que l'Esprit a reposé sur Jésus, de même il repose maintenant sur l'Église qui est son corps, explique le P. Guibert, qui précise que la participation à l'onction du Christ s'opère encore aujourd'hui à travers les sacrements, spécialement le baptême et la confirmation. L'Église et les sacrements proviennent également de l'Esprit, livré par le Christ en croix, répandu par le Christ glorifié à la Pentecôte », dit encore le prêtre parisien.

C'est en ce sens que le concile Vatican II affirme, dans *Gaudium et Spes*, que « l'Esprit Saint offre à tous, d'une façon que Dieu connaît, la possibilité d'être associé au mystère pascal. »

LE TEXTE : « Seigneur faites que je voie... »

« Je ne sais même pas comment vous appeler, comment dire : Esprit Saint, ô Esprit Saint... J'essaie de vous saisir, de vous isoler dans le divin où je plonge. Mais la main tendue ne me ramène rien, et je glisse insensiblement à genoux devant le Père, ou penché sur mon Christ intérieur plus familier.

Mon corps s'arrête. Les sens veulent leur ration d'images pour permettre à l'âme de voler vers nous. Et vous ne leur donnez que d'étranges nourritures matérielles : colombe, langues de feu, souffle. Rien là qui permette la chaude intimité d'une prière à deux, humaine, familiale.

C'est que vous êtes trop près de moi. J'aurais besoin d'un peu de recul pour vous regarder, vous délimiter et me délimiter moi aussi vis-à-vis de vous, satisfaire mon besoin de contours précis pour comprendre notre union (...). »

LE MOT : Pentecôte

Du grec *Pentacostein*, « cinquantaine », la Pentecôte est un héritage direct de la fête juive du même nom (*Chavouot* en hébreu), qui célébrait la Loi de Moïse sur le Sinaï.

Pour les chrétiens, elle signifie parallèlement le don du Saint-Esprit aux Apôtres sous la forme de langues de feu. Selon les Actes des Apôtres, les Apôtres étaient réunis le jour de Chavouot lorsque « vint du ciel

un bruit pareil à celui d'un violent coup de vent : toute la maison dans laquelle ils se tenaient en fut remplie. Ils virent apparaître comme une sorte de feu qui se partageait en langues et qui se posa sur chacun d'entre eux : ils se mirent à parler en d'autres langues, et chacun s'exprimait selon le don de l'Esprit » (Ac 2, 2-4). C'est cet événement qui marque le début de l'œuvre missionnaire de l'Église.

À partir de la fin du VI^e siècle, cette fête prend une ampleur particulière, puisque l'on y baptise ceux qui n'avaient pu recevoir le sacrement de l'initiation lors de la veillée pascale.

D'après Fêtes de Dieu, Yahweh, Allah, (Bayard, 240 p., 16,50 €)

XI -

« Je crois à la sainte Eglise catholique »

La Croix Nicolas Senèze, le 26/04/2013

Croire « en » l'Eglise ou croire « à » l'Eglise ?

À la différence des premières affirmations du Credo, le Symbole des Apôtres affirme que les chrétiens croient « à » l'Église et non pas « en » elle. Une traduction du texte latin, qui, lui, n'emploie pas de préposition, va même plus loin : « Croire l'Église »... « Il est un fait que le langage de la foi évite de dire : "croire en l'Église" et, tout autant "croire en l'homme" », relève Mgr Éric de Moulins-Beaufort dans un éditorial de la revue *Communio* titré « Croire l'Église » (1).

« Quoi qu'il en soit de quelques cas isolés, l'expression *credere in Ecclesiam* a été évitée. Lorsqu'elle est employée, c'est par contagion littéraire, sans portée doctrinale. Car l'acte de foi ne peut viser que Dieu. » Ce sur quoi insiste le Catéchisme de l'Église catholique : « Nous faisons profession de croire une Église Sainte, et non pas en l'Église, pour ne pas confondre Dieu et ses œuvres », même si cela est « inséparable de la foi en Dieu » (§ 750). C'est pour cela que le Symbole des Apôtres nous pousse à professer que l'Église est « sainte » et « catholique ». « Une » et « apostolique », ajoute le Symbole de Nicée-Constantinople.

Qu'est-ce que l'Eglise ?

Le mot « Église » vient du grec *ekklesia*, lui-même issu de *ek kalein*, signifiant « appeler dehors » : il a donc le sens d'une « convocation » et désigne une assemblée du peuple, qu'elle soit politique ou religieuse. Dans l'Ancien Testament, le mot désigne l'assemblée du peuple juif rassemblée par Dieu. Il sera repris par la première communauté chrétienne pour désigner tout autant l'assemblée liturgique que la communauté locale. « L'Église, c'est le Peuple que Dieu rassemble dans le monde entier », précise le Catéchisme (§ 752).

L'Église ne se résume donc pas à sa hiérarchie : c'est l'ensemble du Peuple de Dieu, avec le Christ à sa tête, et dans lequel on entre par le baptême. « Dans l'édification du Corps du Christ règne également une diversité de membres et de fonctions », relève le concile Vatican II dans la constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église qui décrit la constitution hiérarchique de l'Église, tout en accordant une large place aux laïcs.

Pourquoi dire que l'Eglise est « une », alors qu'elle est divisée ?

L'unité de l'Église, manifestée par la profession d'une même foi reçue des Apôtres, la célébration du culte divin (et notamment des sacrements) et la succession apostolique, ne signifie pas uniformité. « L'Église une se présente cependant avec une grande diversité, rappelle le Catéchisme. La grande richesse de cette diversité ne s'oppose pas à l'unité de l'Église » (§ 814). Pour autant, le péché menace toujours cette unité qui s'est brisée à plusieurs reprises au cours des siècles.

« La division contredit ouvertement la volonté du Christ, et est un sujet de scandale pour le monde et une source de préjudices pour la très sainte cause de la prédication de l'Évangile à toute créature », expliquait *Unitatis redintegratio*, le décret du Concile sur l'œcuménisme. Mais si l'Église est divisée, l'Église catholique soutient que « subsiste en elle » l'unique Église du Christ

Ainsi, si on est sûr, dans l'Église catholique, de trouver l'Église du Christ, cela ne veut pas dire qu'un chemin de salut est impossible dans les autres Églises qui ne sont pas en pleine communion avec elle.

Que veut dire la « sainteté » de l'Eglise ?

Si la foi chrétienne affirme que « Dieu seul est saint », elle professe aussi la sainteté de l'Église du fait que le Christ s'est livré pour elle afin de la sanctifier. « L'Église est donc “le peuple saint de Dieu”, et ses membres sont appelés “saints”, résume le Catéchisme. L'Église unie au Christ, est sanctifiée par lui ; par lui et en lui elle devient aussi sanctifiante » (§ 823-824).

Au cours des siècles, bien des fautes ont néanmoins été commises au nom de l'Église, comme l'ont souligné les repentances exprimées notamment par Jean-Paul II. « L'Église sur terre est “ornée d'une vraie sainteté” cependant “imparfaite” », relevait en 2000 la Commission théologique internationale dans son document Mémoire et réconciliation qui rappelait saint Thomas d'Aquin selon qui la plénitude de la sainteté appartient à la fin des temps, tandis que l'Église pèlerinante ne doit pas se faire illusion en s'affirmant sans péché.

« De sorte que la sainteté des uns influe sur la croissance dans le bien des autres ; de même, l'importance du péché n'est pas exclusivement individuelle, car celui-ci pèse et oppose une résistance sur le chemin du salut de tous. En ce sens, le péché touche vraiment l'Église en sa totalité, à travers la variété des temps et des lieux », expliquait la commission.

Pourquoi dit-on que l'Église est « catholique » et « apostolique » ?

L'adjectif « catholique » est la traduction du grec *catholicos*, qui signifie « universel ». Pour l'Église, celui-ci a deux sens : d'abord l'Église est universelle parce qu'en elle le Christ est présent. « Là où est le Christ Jésus, là est l'Église catholique », écrit saint Ignace d'Antioche dès le début du II^e siècle. En ce sens, chaque diocèse est en lui-même « catholique », universel. Ces Églises particulières « sont formées à l'image de l'Église universelle ; c'est en elles et à partir d'elles qu'existe l'Église catholique une et unique », explique *Lumen gentium*. En même temps, ajoute le Catéchisme, elles « sont pleinement catholiques par la communion avec une d'entre elles : l'Église de Rome “qui préside à la charité” ».

L'autre sens du mot catholique/universel souligne aussi que l'Église a été envoyée par le Christ en mission à l'universalité du genre humain : « Ce Peuple, demeurant un et unique, est destiné à se dilater aux dimensions de l'univers entier », rappelle *Lumen gentium*. Cette exigence missionnaire de l'Église se retrouve aussi dans sa dimension « apostolique ». L'Église est en effet bâtie sur le fondement des Apôtres (du grec *apostoloi*, signifiant « envoyés »), dont les évêques sont les successeurs, gardant et transmettant le dépôt de la foi. Mais « toute l'Église est apostolique en tant qu'elle est “envoyée” dans le monde entier », résume le Catéchisme (§ 863).

La rémission des péchés »

CLAIRE LESEGRETAIN, le 10/05/2013

Qu'est-ce qu'un péché ?

Dans la Bible, le mot péché correspond à deux termes en hébreu : d'une part, hattah (manquer son but, s'éloigner du bon chemin), qu'il faut traduire par « erreur » ; d'autre part, havon (transgresser volontairement la Loi), qu'il convient de traduire par « faute grave ». Le plus souvent dans les Écritures, c'est le mot hattah qui est utilisé. Pour autant, la faute d'Adam et Ève (Gn 3) est grave car, en mangeant du fruit de l'arbre que Dieu leur avait interdit, Adam et Ève manifestent qu'ils veulent être comme des dieux et accusent Dieu de vouloir les maintenir dans un état inférieur. Leur désobéissance engendre une triple incapacité : dans leur rapport à Dieu (ils n'osent plus se présenter en face de lui), dans leurs relations humaines (ils ne peuvent plus se regarder dans leur nudité) et dans leur rapport à la création (il leur faudra travailler et enfanter dans la douleur). Cette triple dimension du péché se retrouve dans le Catéchisme de l'Église catholique qui le définit comme étant à la fois « une faute contre la raison, la vérité, la conscience droite ; un manquement à l'amour véritable envers Dieu ; et un manquement envers le prochain à cause d'un attachement pervers à certains biens » (CEC, n° 1849).

« Le péché est une complicité avec le mal et les forces de mort, et parmi ces différentes formes de complicité, il faut mettre en avant l'égoïsme, le refus de la relation, le repliement sur soi », estime de son côté le jésuite François Euvé (1), rédacteur en chef de la revue Études. Cependant, tous les péchés n'ont pas le même poids ni les mêmes conséquences. On a donc pris l'habitude, pour des raisons pastorales, de distinguer deux catégories de péchés : le péché véniel, qui « laisse subsister la charité, même s'il l'offense et la blesse » (CEC, n° 1855), ne rompt pas la relation avec Dieu ; le péché mortel, lui, qui « détruit la charité et détourne l'homme de Dieu, qui est sa fin ultime et sa béatitude en lui préférant un bien inférieur », demande la réconciliation avec Dieu. Ce qui fait dire au théologien jésuite Bernard Sesboüé (2) qu'« un péché est grave quand il réunit trois aspects : pleine conscience de sa malignité, plein consentement à celle-ci et matière objectivement grave. Ces trois aspects ne sont pas toujours réunis, même quand il s'agit d'une matière grave. »

C'est l'Esprit Saint qui, en devenant « lumière des cœurs », c'est-à-dire des consciences, « manifeste le péché », c'est-à-dire fait connaître à chacun son mal et en même temps l'oriente vers le bien.

Que signifie remettre les péchés ?

Dans le langage chrétien, la rémission désigne le pardon. « Croire en la rémission des péchés, c'est croire que Dieu ne condamne ni n'enferme jamais qui que ce soit dans les actes qu'il a commis », poursuit le P. Euvé. Et de citer les passages de la femme adultère (Jn 8, 3) ou de Zachée (Lc 19, 5) qui montrent comment le Christ « remet debout » le pécheur en le faisant entrer dans une relation renouvelée avec Dieu, avec les autres et avec lui-même. La parabole du fils prodigue (Lc 15, 11) est également souvent utilisée pour faire comprendre cette restauration : celui qui s'est détourné du Père et qui revient à Lui est restauré dans sa dignité humaine (symbolisée par la « belle robe » et les chaussures), dans son statut filial (symbolisé par « l'anneau ») et dans la joie d'une communion recomposée (symbolisée par le « festin et la musique »).

Ce que le Christ a fait pendant sa vie publique, les apôtres sont envoyés pour l'accomplir à leur tour, afin d'« annoncer en son nom le repentir à toutes les nations en vue de la rémission des péchés » (Lc 24, 47). Ce ministère du pardon et de la réconciliation, confié aux successeurs des Apôtres – les évêques et les prêtres –, est parfois nommé « le pouvoir des clés », en tant que « les clés ouvrent et ferment les voies du salut, résume le P. Euvé. À l'opposé des pharisiens qui fermaient l'accès au salut, les apôtres à la suite du Christ ont pour mission d'ouvrir les portes du salut à tous. » Car, comme l'affirme le Catéchisme de l'Église catholique, « il n'y a aucune faute, aussi grave soit-elle, que la Sainte Église ne puisse remettre. Le Christ, qui est mort pour tous les hommes, veut que, dans son Église, les portes du pardon soient toujours ouvertes à quiconque revient du péché » (n° 982). Ce pouvoir de remettre les péchés présuppose et inclut l'action de l'Esprit Saint. En effet, Jésus commence par dire : « Recevez l'Esprit Saint » à ses apôtres avant de leur préciser : « Ceux à qui vous remettrez les péchés, ils leur seront remis ; ceux à qui vous les retiendrez, ils leur seront retenus » (Jn 20, 22-23).

En quoi Jésus est-il mort pour la rémission des péchés ?

Au cours de sa Passion et de son agonie, le Christ ne s'est dérobé à aucun combat contre les différentes formes du mal : il a supporté les tortures physiques et morales, n'a recherché aucune vengeance et est demeuré dans la confiance en Dieu. « Parce qu'elle est aux antipodes de la fermeture, sa mort ouvre à la vie », explique encore François Euvé. En ce sens, le Christ a introduit l'espérance au cœur même du néant. C'est ce que rappelle la quatrième prière eucharistique à propos du « sang de l'Alliance nouvelle et éternelle qui sera versé pour la multitude en rémission des péchés ».

Ce salut n'est pas une sorte de repêchage individuel, mais un lien indestructible établi par le Christ avec toute l'humanité, à travers le temps et l'espace. Du coup, il ne s'agit plus de vivre ce salut dans la peur de le perdre, mais plutôt dans la liberté pour accueillir ce qui est donné gratuitement. Or, c'est lors du baptême que se manifeste cette inscription dans une autre logique pour la vie, dans l'accueil du don gratuit de Dieu. Le baptême marque l'entrée dans une autre manière de vivre et d'être au monde. Par le baptême, écrit saint Paul, « nous sommes morts au péché et vivants à Dieu dans le Christ Jésus » (Rm 6, 11). En cela, il est essentiel que la profession de foi en la rémission des péchés prenne place dans le troisième et dernier article du Symbole des apôtres, après l'affirmation de la foi en l'Esprit Saint. En tant qu'il est lien de communion entre le Père et le Fils, l'Esprit Saint est donateur de vie.

XIII et XIV -

« Je crois à la résurrection de la chair, à la vie éternelle »

La Croix -HOFFNER Anne-Bénédicte, le 18/05/2013

Que doivent croire les catholiques ?

Le Symbole des Apôtres « culmine en la proclamation de la résurrection des morts à la fin des temps, et de la vie éternelle », affirme le Catéchisme de l'Église catholique (n° 988), qui précise: « Nous croyons fermement et ainsi nous espérons que, de même que le Christ est vraiment ressuscité des morts et qu'il vit pour toujours, de même après leur mort les "justes" vivront pour toujours avec le Christ ressuscité et il les ressuscitera au dernier jour. »

Plus tardif, le symbole de Nicée-Constantinople a adopté une formulation sensiblement différente, mais plus proche du texte biblique: « J'attends la résurrection des morts et la vie du monde à venir. »

Comment s'est faite cette révélation ?

La révélation de la Résurrection intervient assez tard dans l'histoire du peuple hébreu, sans doute autour du II^e siècle avant Jésus-Christ, alors que, sous la houlette de Macchabée, il se bat pour sa liberté religieuse et politique contre les persécutions d'Antiochus Épiphane. Jusque-là, le peuple juif adoptait la doctrine de la rétribution selon laquelle c'est sur terre que Dieu récompense les justes. Mais le témoignage des juifs martyrs pose question: pourquoi Dieu les laisse-t-il mourir? Ne rompt-il pas ainsi son alliance avec eux?

Les paroles lancées au roi Antiochus par un jeune homme, arrêté avec sa mère et ses six frères, font état de cette évolution: « Scélérat que tu es, tu nous exclus de cette vie présente, mais le Roi du monde nous ressuscitera pour une vie éternelle » (2 M 7, 9). Les prophéties de Daniel, vers la même époque, montrent également une ouverture à un au-delà, une fois vaincu le « persécuteur ». « Un grand nombre de ceux qui dorment au pays de la poussière s'éveilleront, les uns pour la vie éternelle, les autres pour l'opprobre, pour l'horreur éternelle », affirme-t-il (Dn 12, 2).

Quelle est la spécificité chrétienne de la résurrection?

« L'Église proclame que le Christ Jésus est ressuscité d'entre les morts et qu'avec lui tous les hommes vivront la résurrection de la chair. La nouveauté de la parole chrétienne se tient là », souligne le P. Jean-Claude Reichert, ancien directeur du Service national de la catéchèse et du catéchuménat (1). La résurrection de Jésus et la résurrection des morts ne sont pas seulement « deux réalités juxtaposées parce qu'elles seraient parentes ou qu'on pourrait les comparer l'une à l'autre ». C'est dans un même mouvement qu'il faut comprendre les deux.

L'idée n'a pas été acceptée immédiatement par les premiers chrétiens. Les épîtres de Paul témoignent des débats à ce sujet. « Or, si l'on prêche que le Christ est ressuscité des morts, comment certains parmi vous peuvent-ils dire qu'il n'y a pas de résurrection des morts? » (1 Co 15, 12). En guise de réponse, l'Apôtre établit toujours plus solidement le lien entre espérance de la résurrection et foi en la résurrection de Jésus: « S'il n'y a pas de résurrection des morts, le Christ non plus n'est pas ressuscité. Mais si le Christ n'est pas ressuscité, vide alors est notre message, vide aussi votre foi. »

L'idée chrétienne de la résurrection va très loin: puisque à Pâques Jésus a vaincu la mort, notre résurrection n'est pas seulement une perspective lointaine, nous sommes déjà ressuscités. « Alors que nous étions morts par la suite de nos fautes, Dieu nous a fait revivre avec le Christ », rappelle Paul aux Éphésiens (2, 4).

Comment comprendre la résurrection de la chair ?

La résurrection de la chair reste, pour beaucoup, une énigme. « Si l'Esprit de Celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts habite en vous, Celui qui a ressuscité Jésus-Christ d'entre les morts donnera aussi la vie à vos corps mortels, par son Esprit qui habite en vous », nous promet saint Paul (Rm 8, 11). En quoi peut

consister cette résurrection? Elle ne doit pas être confondue avec la réincarnation, le « retour » dans une autre chair.

La résurrection de la chair revient à affirmer que l'homme est l'union entre une âme et un corps. S'il vit pour toujours, ce ne peut être qu'en tant que personne humaine, donc en tant qu'il est cœur et chair (vision biblique), matière et esprit (vision grecque), corps et âme (dans la théologie latine), sinon il n'est tout simplement plus humain. Comment se réalisera cette union de l'âme et du corps dans la vie éternelle? La théologie a forgé la notion de « corps glorieux », mais le débat reste ouvert quant à ses caractéristiques physiques.

Qu'est-ce que la vie éternelle ?

Tout au long de l'Évangile, Jésus parle de la vie comme d'un don en plénitude, auquel la perspective de la mort ne met pas un terme. « Pour bien marquer le sens qu'il donne à la vie, Jésus lui ajoute souvent le mot "éternel"; ainsi, pour lui, la vie, la vraie vie, n'a pas de terme: c'est un don de Dieu appelé à s'épanouir auprès de Dieu en son éternité », précise le P. Michel Rondet, jésuite (2). « Qui boira de l'eau que je lui donnerai n'aura plus jamais soif », dit-il à la Samaritaine. Foi en Christ et vie éternelle sont étroitement liées. La seconde est, au fond, rencontre, intimité avec Dieu. « Connaissance qui est dès maintenant notre béatitude et qui s'épanouira après la mort en intimité partagée », affirme Michel Rondet.

Tous les hommes auront-ils droit à la vie éternelle ?

Question difficile... à laquelle l'Évangile répond clairement: si « tous les hommes qui sont morts » ressusciteront, « ceux qui auront fait le bien ressusciteront pour la vie, ceux qui auront fait le mal pour la damnation » (Jn 5, 29). Le Symbole des Apôtres, lui-même, rappelle un peu plus haut que Jésus-Christ, une fois mort et ressuscité, « est monté aux cieux, est assis à la droite de Dieu le Père tout-puissant, d'où il viendra juger les vivants et les morts »...

Ce qui pèsera dans la balance est très explicitement décrit par Matthieu au chapitre sur le Jugement dernier: « Car j'ai eu faim et vous m'avez donné à manger, j'ai eu soif et vous m'avez donné à boire... » (Mt 25, 35). Quand d'autres religions qui font dépendre le salut du respect d'attitudes cultuelles (adorer, prier, jeûner, etc.), rien de tel dans l'Évangile, relevait le P. Joseph Moingt: « La grande révolution religieuse accomplie par Jésus, c'est d'avoir ouvert aux hommes une autre voie d'accès à Dieu que celle du sacré: la voie profane de la relation au prochain (3) ». Rejeter Dieu, rappelle le Catéchisme de l'Église catholique, c'est choisir la mort, une mort définitive, le néant associé dans l'Évangile au feu éternel, etc.

(1) La Résurrection de la chair, sous la direction de Marie-Laure Rochette et Jean-Louis Souletie, Le Sénevé/ISPC.

(2) Appelés à la résurrection, Bayard, 2009.

(3) L'Homme qui venait de Dieu, Cerf, 1993.