

Structures de la réalité chrétienne

Josef RATZINGER, *Foi chrétienne hier et aujourd'hui*,
Mame, 1969, pp. 166-188

Avant de voir en détail les différents énoncés christologiques du Symbole, qui suivent dans le texte la confession de foi fondamentale en Jésus reconnu pour le Christ, il sera bon de nous arrêter encore un instant. En traitant les questions particulières, on perd trop facilement la vue de l'ensemble. Or aujourd'hui précisément, où l'on s'efforce d'entrer en dialogue avec les incroyants, nous sentons combien cette vue d'ensemble nous serait nécessaire. Parfois on a l'impression, en voyant la situation de la théologie moderne, qu'elle est heureuse de ses progrès œcuméniques certes très louables – et qu'elle est bien aise de pouvoir enlever de vieilles bornes (pour les replacer, il est vrai, bien souvent à d'autres endroits) au point qu'elle ne remarque plus suffisamment les problèmes immédiats de l'homme d'aujourd'hui, qui n'ont souvent que très peu de rapports avec les traditionnels points de discussion entre les Confessions. Qui est capable d'expliquer brièvement à un interlocuteur, de façon compréhensible, ce que veut dire véritablement être « chrétien » ? Qui peut expliquer clairement à l'autre pourquoi il croit, et lui indiquer quelle est l'orientation élémentaire, le cœur de la décision de foi ?

Mais là où, ces derniers temps, on commence tout de même à aborder largement ces questions, on en arrive bien souvent à dissoudre la réalité chrétienne dans des généralités agréables, qui certes flattent les oreilles de nos contemporains (comp. 2 Tm 4, 3) mais les privent de la nourriture substantielle à laquelle ils ont droit. La théologie manque à son devoir lorsqu'elle se contente de s'enfermer en elle-même et dans sa propre érudition ; mais elle y manque encore bien plus, lorsqu'elle invente « des doctrines au gré de ses passions » (2 Tm 4, 3) et offre des pierres au lieu de pain : ses propres discours au lieu de la parole de Dieu. La tâche qui s'offre à elle – entre Charybde et Scylla – est donc immense. Essayons, malgré cela ou plutôt à cause de cela, de réfléchir dans ce sens et de résumer la structure fondamentale de la réalité chrétienne en quelques propositions claires et simples. Même si le résultat se révèle insuffisant, il aura peut-être quand même l'avantage de susciter chez d'autres une recherche ultérieure, et par là de nouveaux progrès.¹

1) L'individu et le tout

Pour nous, hommes d'aujourd'hui, le scandale fondamental du christianisme consiste tout d'abord simplement dans l'extériorité dont la réalité religieuse paraît affectée. C'est pour nous un scandale que Dieu doive être communiqué par tout un appareil extérieur : l'Église, les sacrements, le dogme, ou même simplement la prédication (kérygme), dans laquelle on se réfugie volontiers pour atténuer le scandale, et qui cependant est aussi quelque chose d'extérieur. Face à tout cela se pose la question: Dieu habite-t-il donc dans des institutions, des événements ou des paroles ? Est-ce que l'Éternel n'atteint pas chacun de nous de l'intérieur ? A cela, il faut d'abord répondre simplement par l'affirmative, en ajoutant : s'il n'y avait que Dieu et une somme d'individus, on n'aurait que faire du christianisme. Le salut de l'individu, *en tant* qu'individu, peut et pourrait être opéré par Dieu directement et immédiatement, et c'est bien ce qui arrive sans cesse. Dieu n'a pas besoin d'intermédiaire pour pénétrer dans l'âme de l'individu, auquel il est plus intime que celui-ci ne l'est à lui-même ; rien ne saurait pénétrer plus profondément dans l'homme que lui, qui atteint cette créature au plus intime de son intériorité. Pour ne sauver qu'un individu, on n'aurait besoin ni d'une Église, ni d'une histoire du salut, ni d'une incarnation, ni d'une

passion de Dieu dans le monde. Mais c'est ici précisément qu'il faut ajouter l'affirmation ultérieure: la foi chrétienne ne part pas de l'individu atomisé, elle procède de la constatation que l'individu pur et simple n'existe pas, que l'homme ne devient lui-même que par son insertion dans le tout : dans l'humanité, dans l'histoire, dans le cosmos, comme il convient et comme il est essentiel à un « esprit dans un corps ».

Le principe « corps » et « corporalité » qui régit la condition humaine signifie deux choses : d'une part, le corps sépare les hommes les uns des autres, les rend impénétrables les uns aux autres. Le corps, en tant que forme remplissant un espace et posant des limites, empêche que l'un soit entièrement dans l'autre ; il dresse une ligne de séparation, qui signifie distance et limite, il nous condamne à vivre séparés les uns des autres et de ce point de vue, il est un principe de dissociation. Mais en même temps, être dans la corporalité implique nécessairement aussi histoire et communauté ; car si le pur esprit peut, à la rigueur, être conçu comme étant pour soi, la corporalité, elle, implique l'origine à partir d'un autre : les hommes vivent, dans un sens très réel et en même temps très complexe, les uns des autres. Car si la dépendance mutuelle est entendue tout d'abord au sens physique (depuis la naissance jusqu'aux multiples réseaux de l'assistance matérielle réciproque), elle signifie, pour celui qui est esprit incarné, que l'esprit lui aussi – donc tout l'homme – est marqué très profondément par son appartenance à l'ensemble de l'humanité, de l'unique « Adam ».

Ainsi l'homme apparaît comme un être qui ne peut exister qu'en dépendance d'un autre ; ou pour reprendre un mot du grand théologien Möhler de Tübingen : « L'homme, en tant qu'être totalement relationnel, ne se réalise pas par lui-même, quoique non plus sans lui-même. »ⁱⁱ Franz von Baader, contemporain de Möhler, a exprimé la même chose d'une manière encore plus nette, en disant qu'il était aussi insensé « de déduire la connaissance de Dieu, et de tous les êtres doués ou non d'intelligence, à partir de la connaissance de soi (de la conscience de soi), que de vouloir déduire tout amour de l'amour de soi »ⁱⁱⁱ. Ici est repoussé catégoriquement le principe de Descartes qui, en fondant la philosophie sur la conscience (*cogito, ergo sum* : je pense, donc je suis), a déterminé le destin de la pensée moderne jusque dans les formes actuelles de la philosophie transcendente. De même que l'amour de soi n'est pas la forme originelle de l'amour, mais tout au plus une forme dérivée, de même que l'on ne peut arriver à saisir le propre de l'amour qu'en le concevant comme relation, c'est-à-dire à partir de l'autre, de même la connaissance humaine n'est réalité que dans le sens de « être connu », « être amené à connaître », c'est-à-dire là aussi « à partir de l'autre ». L'homme véritable n'entre même pas dans mon champ de vision, si je ne fais que sonder la solitude du Moi, de la perception que j'ai de moi, car alors j'élimine d'emblée le point de départ de la possibilité de devenir moi-même, et par le fait même sa caractéristique essentielle. C'est pourquoi Baader a délibérément transformé, et sans doute avec raison, le « *cogito, ergo sum* » de Descartes en un « *cogitor, ergo sum* », non pas : « Je pense, donc je suis », mais, « Je suis pensé, c'est pourquoi je suis ». Connaître, pour l'homme, c'est d'abord être connu ; c'est de là qu'il faut nécessairement partir si l'on veut comprendre sa connaissance et le comprendre lui-même.

Faisons un pas de plus : être-homme, c'est « être-avec » (*Mit-Sein*), et cela dans tous les sens ; en tout homme, il y a non seulement le présent *hic et nunc*, mais aussi à la fois le passé et l'avenir de l'humanité, celle-ci se révélant de plus en plus, lorsqu'on y regarde de près, comme un unique « Adam ». Nous ne pouvons entrer ici dans les détails. Contentons-nous de quelques indications. Il suffit de penser que toute la vie de notre esprit dépend du langage, en ajoutant que le langage ne date pas d'aujourd'hui : il vient de loin, toute l'histoire a contribué à le tisser et elle s'introduit en nous, grâce à lui, comme présumé indispensable de notre présent, et même comme élément permanent de ce présent. Inversement, l'homme est l'être tendu vers l'avenir qui, dans le « souci », se projette sans cesse au-delà du moment présent et qui serait incapable d'exister plus longtemps, s'il se

voyait subitement privé d'avenir^{iv}. Nous devons donc dire que le simple individu, l'homme-monade de la Renaissance, l'être qui serait pur « *cogito-ergo-sum* » n'existe pas. L'homme n'est vraiment homme qu'à l'intérieur de la trame totale de l'histoire qui affecte, à travers le langage et la communication sociale, chaque individu, celui-ci, de son côté, trouvant de quoi réaliser son existence dans ce modèle collectif, où il est par avance déjà compris et qui constitue la sphère de son épanouissement. Il n'est pas vrai que chaque homme se construit à neuf, à partir du point zéro de sa liberté, comme le voulait l'idéalisme allemand. Il n'est pas un être qui recommence toujours au point zéro ; il ne peut réaliser ce qu'il a de propre et de neuf qu'en s'intégrant dans la totalité du donné humain qui le précède, le marque et le façonne.

Par là nous revenons à la question de départ et nous pouvons maintenant affirmer : l'Église et le christianisme ont affaire à l'homme ainsi compris. Ils n'auraient pas de raison d'être, s'il n'y avait que la monade-homme, l'être du *cogito-ergo-sum*. Ils sont ordonnés à l'homme, qui est « être-avec » et qui n'existe que dans les interrelations collectives découlant du principe de la corporalité. L'Église et le christianisme en général sont là à cause de l'histoire, à cause de la trame des rapports collectifs qui façonnent l'homme. C'est à ce niveau qu'il faut les comprendre. Leur sens, c'est d'être au service de l'histoire en tant qu'histoire, de percer ou de transformer la grille collective qui forme le lieu de l'existence humaine. Selon la lettre aux Éphésiens, l'œuvre de salut accomplie par le Christ a consisté dans l'asservissement des principautés et des puissances, lesquelles, selon l'interprétation développée d'Origène, sont les puissances collectives qui enserrant l'homme : la puissance du milieu ambiant, de la tradition nationale, cet « on » qui pèse sur l'homme et le détruit^v. Des catégories telles que péché originel, résurrection de la chair, jugement universel, ne peuvent se comprendre que dans cette optique. Le péché originel réside précisément dans ce filet collectif qui précède l'existence individuelle comme donnée morale préalable, et non pas dans une certaine hérédité biologique entre individus totalement isolés par ailleurs. Parler du péché originel, c'est dire que nul homme ne peut plus commencer au point zéro, dans un « *status integritatis* », un état d'intégrité (= non affecté par l'histoire). Nul ne se trouve dans cet état initial d'intégrité, où il n'aurait qu'à s'épanouir et à entreprendre le bien qu'il projette ; chacun vit dans un réseau de relations qui constituent une partie de son existence. Le jugement universel, de son côté, est la réponse à ces interrelations collectives. La résurrection exprime l'idée que l'immortalité de l'homme ne peut exister et être conçue que dans la communion des hommes, dans l'homme en tant qu'être communautaire, comme nous aurons encore à le voir de plus près. Enfin le concept de rédemption, comme nous l'avons déjà dit, n'a de sens qu'à ce niveau ; il ne se rapporte pas à un destin monadique et isolé de l'individu. S'il faut donc chercher là le niveau de réalité du christianisme, dans ce que, faute d'un mot plus adéquat, nous appellerons en résumé le domaine de l'historicité, nous pouvons ajouter pour préciser : être chrétien, c'est, comme orientation première, non pas un charisme individuel mais social ; on n'est pas chrétien parce que seuls les chrétiens seront sauvés, mais on est chrétien parce que, pour l'histoire, la diaconie chrétienne a un sens et est indispensable.

Ici se présente une nouvelle donnée très importante qui, à première vue, semble aller exactement en sens contraire, mais qui est en réalité conséquence nécessaire des réflexions précédentes. En effet, si l'on est chrétien pour participer à une diaconie en faveur de la collectivité, cela signifie en même temps qu'à cause justement de cette relation à l'ensemble, le christianisme vit de l'*individu* et pour l'individu ; car c'est à partir de l'individu seulement que peut se réaliser la transformation de l'histoire et la rupture de la dictature du milieu ambiant. A mon sens, c'est là que se trouve le fondement de ce qui, pour les autres religions et l'homme d'aujourd'hui, demeure incompréhensible ; à savoir que dans le christianisme, *tout* en définitive, dépend d'*un seul*, de l'homme Jésus de Nazareth,

celui que le milieu ambiant – l’opinion publique – a crucifié et qui, sur la croix, a brisé la puissance du « on », la puissance de l’anonymat, dont l’homme est prisonnier. Face à cette puissance se dresse désormais le nom de cet homme particulier Jésus-Christ, qui appelle les hommes à le suivre, c’est-à-dire à porter comme lui la croix, à triompher du monde sur la croix et à contribuer au renouvellement de l’histoire. C’est parce que le christianisme envisage l’histoire en son entier que l’appel du Christ s’adresse radicalement à l’individu ; c’est pour cette raison que le christianisme dépend entièrement de l’homme particulier et unique en qui s’est réalisée la trouée à travers l’état d’asservissement aux puissances et aux principautés. Autrement dit : parce que le christianisme est ordonné à l’ensemble, et ne peut être conçu qu’à partir de la communauté et pour elle, parce qu’il n’est pas salut pour l’individu isolé, mais service de l’ensemble auquel l’individu ne peut ni ne doit se dérober, pour cette raison même, il comporte un principe du « particulier ». Le scandale inouï, qu’un individu unique et particulier, Jésus-Christ, soit reconnu par la foi comme le salut du monde, trouve *ici* le fondement de sa nécessité interne. L’individu particulier est le salut de l’ensemble, et l’ensemble ne reçoit son salut que de cet homme particulier qui est véritablement le salut et qui par là-même cesse d’être pour lui seul. A mon avis, on peut comprendre aussi à partir de là qu’il n’y ait pas un pareil recours à l’individu particulier dans d’autres religions. L’hindouisme ne vise pas en fin de compte l’ensemble, mais l’individu qui opère son salut personnel, en s’évadant hors du monde, hors de la roue de la Maya. Parce que dans son intention la plus profonde, il ne cherche pas l’ensemble, mais voudrait seulement arracher l’individu à la perdition, il ne peut reconnaître *un autre* individu particulier qui ait pour *moi* une signification et un rôle de salut décisifs. En dévalorisant le tout, il en vient ainsi à dévaloriser également l’individu, parce que la catégorie du « pour » disparaît^{vi}.

En résumé, les réflexions précédentes nous auront permis de constater que le christianisme procède du principe de « corporalité » (historicité) ; qu’il doit être pensé au plan de l’ensemble et n’a de sens qu’à ce niveau-là, mais que pour cette raison même, il pose et doit poser un principe du « particulier », qui constitue son scandale et qui pourtant apparaît ici intrinsèquement nécessaire et rationnel.

2) Le principe du « pour »

Parce que la foi chrétienne exige l’engagement de l’individu, mais en lui demandant d’être pour l’ensemble et non pour lui-même, le mot « pour » exprime la véritable loi fondamentale de l’existence chrétienne : c’est la conclusion qui découle logiquement de ce qui précède. C’est pourquoi dans le sacrement principal, celui qui forme le centre du culte chrétien, l’existence de Jésus-Christ est présentée comme une existence « pour la multitude » – « pour vous »^{vii}, comme l’existence ouverte qui rend possible et opère la communication de tous entre eux par la communication en Lui. C’est pour cela que l’existence du Christ, comme nous l’avons vu, s’accomplit et se réalise comme existence exemplaire lorsqu’il est « ouvert » sur la croix. C’est pour cela que, annonçant et expliquant sa mort, il peut dire : « Je m’en vais et je viens vers vous » (In 14, 28) : du fait que je pars, la cloison de mon existence qui me limite maintenant, est brisée ; et ainsi mon départ est véritablement ma venue, dans laquelle je réalise ce que je suis réellement, c’est-à-dire celui qui rassemble tous les hommes dans l’unité de son nouvel être, celui qui n’est pas limite, mais unité.

Les Pères de l’Église ont interprété en ce sens les bras étendus du Christ en croix. Ils y voient tout d’abord la forme primitive du geste de la prière chrétienne, de l’attitude de l’orante, telle que nous la rencontrons dans les représentations émouvantes des catacombes. Les bras du Crucifié montrent donc en lui l’adorateur, mais en donnant en même temps à

l'adoration une nouvelle dimension, qui fait la spécificité de la glorification chrétienne de Dieu : ses bras ouverts sont aussi expression d'adoration précisément parce qu'ils expriment le don total aux hommes, parce qu'ils sont le geste de l'étreinte, de la fraternité pleine et sans réserve. Par référence à la croix, la théologie des Pères a pu voir représentées symboliquement dans l'attitude chrétienne de la prière, la coïncidence de l'adoration et de la fraternité, l'inséparabilité du service des hommes et de la glorification de Dieu.

Être chrétien, signifie essentiellement passer de l'être pour soi à l'être pour les autres. Par là s'explique aussi le sens réel de la notion d'élection (choix parmi plusieurs), qui nous paraît souvent si étrange. Elle n'est pas synonyme d'une préférence pour tel individu particulier, qui le laisserait enfermé en lui-même et séparé des autres, elle veut dire au contraire l'entrée dans la tâche commune, dont nous parlions tout à l'heure. Aussi l'engagement chrétien fondamental, l'accueil du christianisme, représentent-ils l'abandon de tout égocentrisme et l'adhésion à l'existence, toute tournée vers l'ensemble, de Jésus-Christ. Dans le même sens, le mot de Jésus qui nous exhorte à porter la croix à sa suite n'exprime nullement une dévotion privée, mais l'exigence, que l'homme abandonne l'isolement et la tranquillité de son « Moi », et sorte de lui-même pour suivre le Crucifié, en mettant une croix sur son « Moi », et en vivant pour les autres. D'une manière générale d'ailleurs, les grandes images de l'histoire du salut, qui constituent en même temps les grands symboles fondamentaux du culte chrétien, sont des formes d'expression de ce principe du « pour ». Pensons par exemple à l'image de l'exode (sortie), qui depuis Abraham, et bien au-delà de l'Exode classique de l'histoire du salut, – la sortie d'Égypte – reste l'idée fondamentale qui régit l'existence du peuple de Dieu et de ses membres : ceux-ci sont appelés à l'exode permanent du dépassement d'eux-mêmes. Le même thème est sous-jacent à l'image de la Pâque – passage –, dans laquelle la foi chrétienne a exprimé la connexion du mystère de la croix et de la résurrection de Jésus avec l'idée de « sortie » de l'Ancien Testament.

Jean a rendu le tout dans une image empruntée à la nature. Par là l'horizon s'élargit au-delà de l'anthropologie et de l'histoire du salut jusqu'au cosmique : ce qui est présenté ici comme structure fondamentale de la vie chrétienne est au fond déjà la marque de la création : « En vérité, en vérité, je vous le dis, si le grain de blé ne tombe en terre et ne meurt, il reste seul ; s'il meurt, il porte beaucoup de fruit » (In 12, 24). C'est une loi déjà dans le domaine cosmique, que la vie ne prend naissance qu'à travers la mort, à travers la perte de soi-même. Ce que la création préfigure s'accomplit en l'homme et finalement en l'homme exemplaire Jésus-Christ : en partageant le destin du grain de blé, en passant par le sacrifice, en acceptant d'être livré et de se perdre, il inaugure la vraie vie. En partant des expériences de l'histoire des religions, qui sur ce point précisément rejoignent de très près le témoignage de la Bible, on pourrait aussi dire que le sacrifice alimente la vie du monde. Les grands mythes qui prétendent que le cosmos serait issu d'un sacrifice primordial et ne pourrait vivre qu'en mourant perpétuellement à lui-même, voué au sacrifice^{viii}, ces mythes trouvent ici leur vérité et leur valeur. A travers ces images mythiques apparaît le principe chrétien de l'exode : « Qui aime sa vie la perd ; et qui hait sa vie en ce monde la conservera en vie éternelle » (Jn 12,25). Il faut ajouter, en terminant, que tous les dépassements opérés par l'homme lui-même ne pourront jamais suffire. Celui qui ne veut que donner et n'est pas prêt à recevoir, qui ne veut que vivre pour les autres, sans reconnaître que lui-même vit du don et du sacrifice des autres, don qu'il n'est pas en droit d'attendre ni d'exiger, celui-là méconnaît le mode d'être fondamental de l'homme et altère nécessairement le vrai sens de ce qu'est vivre les uns pour les autres. Pour être féconds, tous les dépassements de nous-mêmes exigent que nous sachions aussi recevoir de l'autre et en fin de compte de cet autre qui est véritablement autre par rapport à toute l'humanité, et en même temps pleinement uni à elle : l'homme-Dieu Jésus-Christ.

3) La loi de l'incognito

Si le « pour » doit être considéré comme le principe décisif de l'existence humaine et si, rejoignant le principe de l'amour, il constitue avec celui-ci la véritable manifestation du divin dans le monde, une autre conséquence encore apparaît. En effet, l'altérité de Dieu, que l'homme peut déjà conjecturer par lui-même, devient alors altérité totale ; il devient totalement impossible de connaître et de reconnaître Dieu. Car le caractère mystérieux et caché de Dieu, que l'homme pouvait prévoir, revêt alors la forme scandaleuse, tangible et visible, d'un Crucifié. En d'autres termes : Dieu, le premier, l'*alpha* du monde apparaît alors comme l'*omega*, la dernière lettre de l'alphabet de la création, comme la moindre des créatures. A ce propos, Luther parle du Dieu caché « *sub contrario* », c'est-à-dire dans ce qui paraît être le contraire de Dieu. Il souligne ainsi l'originalité de la théologie négative chrétienne, résultant de la croix, par rapport à la théologie négative de la pensée philosophique. Déjà la philosophie, la simple réflexion de l'homme sur Dieu, découvre que Dieu est le Tout-Autre, essentiellement caché et incomparable. « Nos yeux sont faibles comme les yeux du hibou en face de ce qui est en soi la clarté suprême » disait Aristote. A partir de la foi en Jésus-Christ, nous répondrons : de fait, Dieu est le Tout-Autre, l'invisible, l'inconnaissable. Mais lorsqu'il s'est présenté ainsi tout-autre, invisible quant à sa nature divine, inconnaissable, ce ne fut pas le genre d'altérité et d'étrangeté que nous avions attendu et escompté, au point qu'il demeura en fait inconnu. Mais n'est-ce pas justement là qu'il apparaît alors *réellement* comme le Tout-Autre, qui bouscule nos prévisions d'altérité et se révèle par là comme le seul qui soit authentiquement tout autre ?

Dans ce sens, on peut retrouver continuellement, à travers toute la Bible, des exemples des deux manières dont Dieu se manifeste dans le monde. Il se révèle tout d'abord dans la puissance cosmique. L'immensité, le logos du monde qui dépasse et en même temps englobe toute pensée humaine, renvoie à Lui, dont la pensée constitue ce monde ; à Lui devant qui les nations sont « comme des gouttes au bord d'un seau », « comme des grains de poussière dans la balance » (Is 40, 15). L'univers témoigne réellement de son Créateur. Quelle que soit notre répugnance à l'égard des preuves de l'existence de Dieu, quelles que soient les objections que la réflexion philosophique peut à bon droit opposer aux différents arguments, il n'en est pas moins vrai qu'à travers le monde et sa structure intelligible transparaît la Pensée primordiale avec sa puissance créatrice.

Mais ce n'est là qu'une des manières dont Dieu apparaît dans le monde. L'autre signe qu'il s'est constitué et qui, en le voilant davantage, révèle avec plus de vérité ce qui fait son être propre, c'est le signe de la petitesse, qui du point de vue cosmique et quantitatif est tout à fait insignifiant, presque un pur néant. Il faudrait ainsi parler de la série : terre – Israël – Nazareth – Croix – Église, où Dieu semble disparaître de plus en plus, et où précisément il apparaît de plus en plus dans son être véritable. Il y a d'abord la terre, un néant dans le cosmos, qui doit être le lieu de l'action de Dieu dans le cosmos. Il y a Israël, un néant parmi les puissances, qui doit être le lieu de son apparition dans le monde. Il y a Nazareth, encore un néant à l'intérieur d'Israël, qui doit être le lieu de sa venue définitive dans le monde. Il y a ensuite la croix, à laquelle un homme est suspendu, une existence ratée, et ce doit être le lieu où l'on peut littéralement toucher Dieu. Il y a enfin l'Église, produit équivoque de notre histoire et qui prétend être le lieu permanent de sa révélation. Nous ne savons que trop aujourd'hui combien la proximité de Dieu demeure cachée en elle. C'est précisément là où, dans le faste princier de la Renaissance, l'Église croyait pouvoir se défaire de ce caractère mystérieux et caché, et être directement « porte du ciel » et « maison de Dieu », qu'elle est devenue encore une fois et plus qu'auparavant, l'incognito de Dieu, dont on avait peine à discerner la présence derrière tout cela. Ce qui est insignifiant au point de vue cosmique et terrestre représente ainsi le véritable signe de Dieu, dans lequel se manifeste le Tout-Autre

que, par rapport à nos prévisions, nous sommes toujours encore incapables de reconnaître. Le néant cosmique, voilà le Tout véritable, car c'est le « pour » qui est la réalité divine authentique...

4) La loi de la surabondance

Dans les énoncés éthiques du Nouveau Testament, existe une tension qui paraît insurmontable : entre grâce et *ethos*, entre pardon total et exigence totale, entre le fait que l'homme reçoit avec une entière gratuité, étant incapable de rien faire lui-même, et le fait qu'il doit se donner entièrement, jusqu'à cette exigence inouïe : « Soyez parfaits comme votre Père du ciel est parfait » (Mt 5, 48). Si l'on cherche cependant, dans cette opposition troublante des deux pôles, un point de liaison, on retrouvera sans cesse dans la théologie paulinienne et dans les Synoptiques, le mot de « surabondance » (περισσευμα) dans lequel le thème de la grâce et celui de l'exigence se rejoignent et se confondent.

Pour arriver à nous faire une idée du principe invoqué, prenons dans le Sermon sur la Montagne, ce passage central qui est comme le titre et la présentation condensée des six grandes antithèses (« il a été dit aux Anciens... mais Moi je vous dis... ») où Jésus propose une nouvelle rédaction de la deuxième des tables de la Loi. Voici le texte : « Car je vous le dis, si dans votre justice il n'y a pas plus de surabondance que dans celle des scribes et des pharisiens vous n'entrerez certainement pas dans le royaume des cieux » (Mt 5,20). Cela veut dire tout d'abord que toute justice humaine est prouvée insuffisante. Qui pourrait en effet honnêtement se vanter de s'être pénétré réellement et sans réticence, jusque dans les profondeurs de son âme, du sens de chacune des différentes obligations ? Qui pourrait se vanter de les avoir accomplies parfaitement, du fond du cœur, à plus forte raison de les avoir accomplies avec surabondance ? Il est vrai qu'il existe dans l'Église un « état de perfection », où l'on s'engage à aller au-delà de ce qui est commandé, où l'on s'oblige à la surabondance. Mais ceux qui appartiennent à cet état seront les derniers à nier qu'ils n'en sont toujours encore qu'au commencement, et qu'ils sont pleins d'imperfections. « L'état de perfection » est en réalité la plus dramatique manifestation de l'imperfection permanente de l'homme.

Celui qui trouve cette indication générale insuffisante, n'aura qu'à lire les versets suivants du Sermon sur la Montagne (5, 21-48), pour se voir acculé à un examen de conscience accablant. Ces versets révèlent ce que représentent, si on les prend pleinement au sérieux, les prescriptions apparemment simples de la deuxième table du Décalogue. Trois d'entre elles sont expliquées ici : « Tu ne tueras pas. Tu ne commettras pas d'adultère. Tu ne parjureras pas. » A première vue, il ne semble pas bien difficile de se sentir en règle sous ce rapport. Après tout, on n'a tué personne ; on n'a pas commis d'adultère ; on n'a pas de parjure sur la conscience. Mais lorsque Jésus fait voir toute la profondeur de ces exigences, il apparaît à quel point l'homme agit dans ce sens par ses colères, ses haines, ses refus de pardonner, ses jalousies et ses convoitises. Il apparaît combien l'homme, dans sa prétendue justice, est de connivence avec les injustices de ce monde. Quand on médite sérieusement les paroles du Sermon sur la Montagne, on fait la même expérience que l'homme qui passe de la vision apologétique de son parti à la réalité. Le net partage entre blanc et noir, d'après lequel on est habitué à classer les hommes, tourne à la grisaille d'une pénombre générale. Il devient clair qu'il n'y a pas de séparation « blanc-noir » entre les hommes et que tous, malgré des gradations et nuances multiples, se retrouvent d'une certaine manière dans la pénombre. Pour employer une autre image, on pourrait dire : si dans le domaine « macroscopique » les différences morales des hommes sont nettement tranchées, on obtient une image beaucoup plus nuancée, quand on les soumet à un examen « microphysique » et

« micro moral » ; les différences commencent alors à devenir très problématiques ; de toute façon, il ne saurait plus être question d'une justice surabondante.

Si donc cela dépendait de l'homme, personne ne pourrait entrer dans le royaume des cieux, c'est-à-dire dans la sphère de la justice pleine et parfaite. Le royaume des cieux demeurerait pure utopie. En fait, il reste nécessairement pure utopie tant que cela dépend uniquement de la bonne volonté de l'homme. Bien souvent on nous dit : il suffirait d'un peu de bonne volonté pour que tout aille au mieux dans le monde. C'est vrai, un brin de bonne volonté suffirait; mais hélas ! c'est là le côté tragique de l'humanité, les forces lui manquent justement pour cela. Faut-il alors donner raison à Camus, lorsqu'il prend pour symbole de l'humanité Sisyphé, essayant toujours à nouveau de rouler sa pierre jusqu'au haut de la montagne, pour la voir redescendre aussitôt ? La Bible, en ce qui concerne les possibilités de l'homme, est aussi réaliste que Camus mais elle dépasse son scepticisme. Pour elle, la limite de la justice de l'homme, et d'une façon générale de ses capacités, devient l'expression de sa dépendance par rapport au don gratuit et imprévisible de l'amour qui s'ouvre à lui, qui l'ouvre lui-même, et sans lequel, en dépit de toute sa justice, il resterait renfermé et injuste. Seul l'homme qui accepte de recevoir gratuitement, peut se trouver lui-même. Ainsi l'examen attentif de la « justice » de l'homme nous renvoie à la justice de Dieu, dont la surabondance s'appelle Jésus-Christ. Jésus-Christ est la justice de Dieu, qui va bien au-delà de ce qui est requis, qui ne calcule pas, qui est vraiment débordante ; il est le « malgré tout » de l'amour plus grand de Dieu, par lequel Celui-ci surmonte infiniment la défaillance de l'homme.

On se tromperait pourtant du tout au tout, si l'on voulait conclure de là à une dévaluation de l'homme et dire, dans ce cas : tout se vaut en fin de compte, toute recherche de justice et de perfection est vaine devant Dieu. Il n'en est rien, car malgré tout, et au regard justement de ce qui vient d'être dit, l'exigence de surabondance demeure, même si l'homme est incapable de réaliser la justice intégrale. Mais qu'est-ce que cela veut dire ? N'y a-t-il pas là contradiction ? Cela veut dire, en un mot, que celui-là n'est pas encore chrétien qui calcule sans cesse pour faire le juste nécessaire et pouvoir, à l'aide de quelques astuces casuistiques, se considérer comme un homme au vêtement blanc. Et celui-là aussi qui calcule où s'arrête le devoir et où l'on peut, par un *opus supererogatorium*, par une œuvre surérogatoire, acquérir un excédent de mérites, est un pharisien, non un chrétien. Être chrétien ne consiste pas à s'acquitter de certaines obligations, et peut-être, pour quelqu'un qui est spécialement parfait, à dépasser même la limite du devoir à assurer. Un chrétien, c'est un homme qui sait que de toute façon il vivra toujours d'abord du don gratuit, un homme dont toute la justice consiste à donner à son tour, comme le mendiant qui, reconnaissant du don reçu, le partage lui-même généreusement avec les autres. Celui qui n'est que juste, qui calcule et prévoit, qui croit pouvoir se procurer le vêtement blanc par ses propres forces, être lui-même l'artisan de sa perfection, est en fait « injuste ». La justice humaine ne peut se réaliser que dans le renoncement aux prétentions propres et dans la magnanimité à l'égard de l'homme et de Dieu. C'est la justice du : « Pardonne-nous, comme nous pardonnons aussi », une demande qui s'avère être la véritable formule pour la conception chrétienne de la justice humaine. Pour le chrétien, la justice humaine consiste à pardonner à son tour, parce que soi-même l'on vit essentiellement du pardon reçu^x.

Mais le thème de la surabondance dans le Nouveau Testament nous indique encore une autre piste, qui achève de nous en révéler le sens. On retrouve le mot dans le contexte du miracle de la multiplication des pains, où il est question d'une « surabondance » de sept corbeilles (Mc 8, 8). Cette évocation de l'idée et de la réalité de la « surabondance », du plus-que-nécessaire, appartient au cœur même du récit de la multiplication des pains. Celui-ci nous fait penser d'ailleurs immédiatement à un miracle similaire que Jean nous a rapporté : le changement de l'eau en vin aux noces de Cana (Jn 2, 1-11). Si le mot même de

« surabondance » n’y apparaît pas, la réalité s’y trouve d’autant plus clairement: la quantité du vin obtenu atteint, selon l’indication de l’Évangile, le chiffre bien extraordinaire pour une fête privée, de 480/700 litres ! Or les deux récits ont rapport, dans l’intention des évangélistes, à la forme centrale du culte chrétien, à l’eucharistie. Ils présentent celle-ci comme la surabondance divine, qui dépasse infiniment tout ce qui serait stricte exigence et demande justifiée.

Mais par ce rapport à l’eucharistie, les deux récits concernent le Christ lui-même et renvoient finalement à lui: le Christ est l’infinie prodigalité de Dieu. Et tous deux renvoient, comme nous l’avons vu aussi pour le principe du « pour », à une loi fondamentale de la création, où la vie gaspille des millions de germes, pour assurer l’existence d’un être vivant, où tout un univers est gaspillé pour y préparer quelque part une place à l’esprit, à l’homme. La surabondance est la marque de Dieu dans sa création ; car « Dieu ne mesure pas ses dons », selon l’expression des Pères. Mais la surabondance est également le véritable principe et la forme de l’histoire du salut; celle-ci n’est finalement rien d’autre que le fait vraiment stupéfiant, d’un Dieu qui dans son incompréhensible prodigalité, non seulement dépense un univers, mais se prodigue lui-même, pour conduire au salut ce grain de poussière qu’est l’homme. La surabondance est donc – répétons-le – la véritable définition de l’histoire du salut. Celui qui ne fait que calculer, trouvera éternellement absurde que pour l’intérêt de l’homme, Dieu lui-même soit mis à contribution. Seul celui qui aime peut comprendre la folie d’un amour pour lequel la prodigalité est la loi, et la surabondance le seul suffisant. Mais alors, s’il est vrai que l’univers vit de la surabondance, que l’homme est l’être pour qui le surplus est le nécessaire, comment s’étonner que la révélation soit le surplus et par là même le nécessaire, le divin, l’amour dans lequel s’accomplit le sens de l’univers ?

5) Accomplissement et espérance

La foi chrétienne affirme que le salut des hommes est accompli dans le Christ ; en Lui a commencé irrévocablement l’avenir véritable de l’homme, qui, tout en restant avenir, est déjà réalité, partie de notre présent. Cette affirmation contient un principe d’« accomplissement » qui est de la plus haute importance pour la forme de l’existence chrétienne, pour la forme de la décision existentielle que représente la vie chrétienne. Essayons de préciser cela. Nous venons de constater que le Christ est l’avenir déjà commencé de l’homme, son accomplissement déjà inauguré. Dans le langage de la scolastique, on avait exprimé cette idée en disant que la révélation était achevée avec le Christ. Cela ne signifie évidemment pas que Dieu, après avoir communiqué un certain nombre de vérités, aurait décidé de ne plus en ajouter d’autres. Cela veut dire plutôt que le dialogue de Dieu avec l’homme, l’insertion de Dieu dans l’humanité en Jésus, cet homme qui est Dieu, est arrivé à son terme. Dans ce dialogue, il ne s’agissait pas, et il ne s’agit pas de dire *quelque chose*, de dire beaucoup de choses, il s’agit de se communiquer soi-même dans la parole. Le but de ce dialogue n’est donc pas atteint lorsque la plus grande somme de connaissances possible aura été communiquée, mais lorsque à travers la Parole, l’amour apparaît et que dans la Parole, le « Tu » et le « Tu » se touchent. Le sens du dialogue ne se trouve pas dans une troisième réalité, dans un savoir objectif, mais dans les partenaires eux-mêmes. Il signifie communion. Or, dans l’homme Jésus, Dieu s’est révélé définitivement lui-même : Jésus est sa Parole et en tant qu’il est sa Parole, il est Dieu lui-même. La révélation ne s’arrête donc pas ici parce que Dieu a décidé positivement de l’arrêter, mais parce qu’elle est arrivée à son terme, ou comme le dit Karl Rahner : « Il n’est plus rien dit de nouveau, non pas malgré qu’il y eût encore beaucoup à dire, mais parce que tout a été dit, tout a été donné dans le Fils de l’amour, dans lequel Dieu et le monde sont devenus un^x. »

En continuant la réflexion dans cette ligne, on découvre encore un autre aspect. Si, dans le Christ, le but de la révélation et celui de l'humanité ont été atteints, parce qu'en Lui être Dieu et être homme se touchent et s'unissent, cela veut dire en même temps que le but atteint n'est pas une limite rigide, mais un espace ouvert. Car cette union qui a été réalisée en cet unique point Jésus de Nazareth, doit s'étendre à l'« Adam » total et le transformer en « Corps du Christ ». Aussi longtemps que cette totalité n'est pas atteinte, aussi longtemps qu'elle est restreinte à un seul point, ce qui s'est passé dans le Christ reste à la fois terme et commencement. L'humanité ne peut aller ni plus avant ni plus haut que le Christ, car Dieu est ce qu'il y a de plus avant et de plus haut ; chaque progrès apparent au-delà du Christ est une chute dans le vide. L'humanité ne saurait le dépasser, et en ce sens le Christ est le terme ; mais elle doit s'intégrer en Lui, et en ce sens il est seulement le véritable commencement.

Nous n'avons pas à réfléchir ici sur le recoupement du passé et de l'avenir qui résulte de là pour la conscience chrétienne, ni à considérer qu'ainsi la foi chrétienne, lorsqu'elle se retourne vers le Jésus historique, regarde en avant vers le nouvel Adam, vers l'avenir que Dieu destine à l'homme et au monde. Nous avons déjà parlé de tout cela plus haut. Ici il s'agit d'autre chose. Le fait que la décision définitive de Dieu concernant l'homme est déjà prise signifie selon la conviction de la foi – que le définitif est présent dans l'histoire, même si ce définitif est tel qu'il n'exclut pas l'avenir, mais qu'il l'inaugure. Il en résulte que le définitif, l'irrévocable est présent aussi, et doit l'être, dans la vie de l'homme, surtout là où l'homme rencontre ce définitif divin dont nous venons de parler. Cette assurance que le définitif est déjà présent, et qu'en lui l'homme est gratifié d'un avenir ouvert, est caractéristique de la vision chrétienne de la réalité : le chrétien ne saurait admettre le perpétuel recommencement impliqué dans l'actualisme, qui se situe simplement par rapport à chaque instant présent, sans jamais atteindre le définitif. Le chrétien sait au contraire que l'histoire va de l'avant ; or, le progrès exige une orientation définitive ; c'est cela précisément qui le distingue du mouvement circulaire qui ne mène pas à une fin. La lutte pour l'irrévocabilité du christianisme a été menée, au Moyen Age, comme une lutte contre l'idée d'un « troisième royaume » : au « royaume du Père » de l'Ancien Testament aurait succédé le deuxième royaume, celui du Fils, qui est le christianisme vécu jusqu'à maintenant et qui est déjà bien meilleur ; mais celui-ci devra être remplacé par le troisième royaume, le temps de l'Esprit^{xi}. La foi à l'incarnation de Dieu en Jésus-Christ ne saurait admettre un « troisième royaume » ; elle croit au caractère définitif de cet événement et elle se sait pour cette raison ouverte à l'avenir.

Nous avons déjà indiqué que cela comportait également des conséquences décisives pour la vie de chaque homme en particulier. Cela veut dire, en effet, que la foi engage l'homme de façon définitive ; il n'est plus possible qu'elle soit relayée un jour, après la période d'enfance du royaume du Père et la période de jeunesse du royaume du Fils, par un âge de l'esprit qui serait un âge des lumières, où l'on n'obéirait plus qu'à sa propre raison, en faisant subrepticement passer celle-ci pour l'Esprit-Saint. Il y a certes des périodes et des étapes dans le développement de la foi, mais cela lui permet justement d'être le fondement permanent de l'existence de l'homme qui est un. C'est aussi la raison pour laquelle la foi comporte des énoncés définitifs – dogme et Symbole – dans lesquels se traduit le caractère définitif qui lui est essentiel. Cela ne signifie nullement que ces formules ne puissent être explicitées au cours de l'histoire, et être de mieux en mieux comprises, de la même manière que chaque chrétien doit apprendre à tirer des événements de sa vie une intelligence toujours nouvelle de la foi. Mais dans cette découverte progressive, dans cette maturation, l'intelligence de la foi peut et doit sauvegarder l'unité de son objet.

On pourrait enfin montrer que le caractère définitif du lien qui unit deux êtres – caractère définitif qui pour la foi chrétienne est impliqué dans le « oui » de l'amour sur

lequel repose le mariage – trouve sa racine également ici. Le mariage indissoluble, en effet, ne peut se comprendre et se réaliser qu'à partir de la foi en la décision irrévocable de Dieu d'« épouser » dans le Christ l'humanité (comp. Ep 5, 22-33). Il tient et disparaît avec cette foi; en dehors d'elle, il devient, à la longue, aussi impossible qu'il est nécessaire à l'intérieur d'elle. Et il faudrait ajouter ici encore que cette fixation apparente sur la décision d'un instant de la vie permet à l'homme de progresser, de s'assumer pas à pas, alors que l'annulation continuelle de ses décisions le rejette sans cesse vers le commencement et le condamne à un mouvement de perpétuel retour, où il s'enferme dans la fiction d'une éternelle jeunesse et se refuse ainsi à la totalité de son être d'homme.

6) Le primat de l'accueil et la positivité chrétienne

L'homme est racheté par la croix ; le Crucifié, homme totalement « ouvert », est la vraie rédemption de l'homme : cette affirmation centrale de la foi chrétienne a déjà fait l'objet de notre réflexion dans un autre contexte, et nous nous sommes efforcés de la rendre intelligible à notre esprit moderne. Si nous la considérons maintenant, non plus dans son contenu, mais dans sa structure, nous découvrirons qu'elle exprime le primat du « recevoir » sur le « faire », de l'accueil sur la prestation fournie, là où il s'agit du destin essentiel et ultime de l'homme. C'est là peut-être que se situe le point de séparation radical entre le principe chrétien de l'espérance et sa transposition marxiste. Le principe marxiste, il est vrai, repose également sur une idée de passivité, en ce sens que, d'après lui, le prolétariat souffrant est le rédempteur du monde. Mais cette souffrance du prolétariat qui doit finalement amener le passage à la société sans classes, doit se réaliser concrètement sous la forme active de la lutte des classes. C'est de cette manière seulement qu'elle peut devenir « rédemptrice », réduire la puissance de la classe dominante et promouvoir l'égalité de tous les hommes. Si la croix du Christ est une souffrance-pour, la passion du prolétariat consiste pour le marxiste en une lutte-contre ; si la croix est essentiellement l'œuvre d'un seul pour le tout, la passion du prolétariat est essentiellement le fait d'une masse, organisée en partie, et œuvrant pour elle-même. Ainsi, sous ce double rapport et malgré un contact étroit au point de départ, les voies du marxisme et du christianisme vont en sens opposé.

D'après la foi chrétienne donc, l'homme ne se réalise pas finalement lui-même par ce qu'il fait, mais par ce qu'il reçoit. Il doit attendre le don de l'amour ; et l'on ne peut recevoir l'amour autrement que comme don. On ne peut arriver à l'amour par soi-même, sans l'autre. Il faut l'attendre, se le faire donner. Et l'on ne peut devenir pleinement homme qu'en *étant* aimé, en se laissant aimer. Si l'amour est pour l'homme à la fois suprême possibilité et nécessité radicale, si ce qui est le plus nécessaire à l'homme est en même temps ce qu'il y a de plus libre et de plus gratuit, cela veut dire que l'homme, pour arriver à son « salut », est réduit à recevoir. S'il refuse de recevoir, il se détruit lui-même. Une activité qui se poserait en absolu, qui voudrait réaliser par ses propres forces une véritable existence humaine, serait en contradiction avec la nature même de l'homme. Louis Evely a magnifiquement exprimé cette intuition dans ces lignes : « Toute l'histoire de l'humanité a été dévoyée, brisée, parce qu'Adam s'est fait une fausse idée de Dieu. Il voulait devenir comme Dieu. J'espère que vous n'avez jamais fait consister le péché d'Adam en cela... N'était-ce pas cela à quoi Dieu l'avait invité ? Adam s'est seulement trompé de modèle. Il a cru que Dieu était un être indépendant, autonome, suffisant, et, pour devenir comme Lui, il s'est rebellé, il a désobéi. Mais quand Dieu s'est révélé, quand Dieu a voulu montrer vraiment ce qu'Il était, Il s'est révélé amour, tendresse, effusion de soi, infinie complaisance en un autre, attachement, dépendance ; Dieu s'est révélé obéissant, obéissant jusqu'à la mort. En croyant devenir Dieu, Adam se différenciait totalement de Lui. Il se retranchait dans la solitude, et Dieu n'était que communion. »^{xii}

Tout cela relativise certainement les œuvres, l'action de l'homme ; la lutte de saint Paul contre la « justice par les œuvres » est à comprendre dans ce sens. Mais il faut ajouter que l'activité humaine ainsi ramenée à la seconde place, s'en trouve du même coup intérieurement libérée : l'activité de l'homme peut se déployer alors dans le calme, le détachement et la liberté, qui conviennent à ce qui n'a qu'une importance de second rang. Le primat de l'accueil ne veut nullement condamner l'homme à la passivité ; il ne signifie pas que l'homme peut maintenant rester les bras croisés, comme nous le reproche le marxisme. Au contraire : il nous permet d'accomplir dans un esprit de responsabilité et en même temps sans crispation, joyeusement, librement, notre travail en ce monde et de le mettre au service de l'amour rédempteur.

Une autre conclusion encore se dégage à partir de là. Le primat de l'accueil implique la positivité chrétienne et démontre sa nécessité interne. Nous avons constaté que l'homme n'est pas lui-même la source de son être le plus authentique; celui-ci lui vient nécessairement du dehors, comme une réalité qu'il n'a pas faite, qu'il n'a pas produite, qu'il rencontre au contraire en face de lui et qui se donne à lui librement. Mais dans ce cas, il faut dire que notre relation à Dieu ne peut finalement reposer sur les idées que nous forgeons, sur une connaissance spéculative, mais exige la positivité de cette réalité en face de nous, qui vient à nous comme quelque chose de positif, à accueillir. Il me semble que l'on pourrait en quelque sorte réaliser à partir de là la quadrature du cercle de la théologie, c'est-à-dire que l'on pourrait montrer la nécessité interne de ce qui est apparemment la contingence historique du christianisme, montrer que cette positivité qui nous choque, d'un événement survenant de l'extérieur, est en fait nécessaire. L'antithèse, si vigoureusement soulignée par Lessing, entre la *vérité de fait* et la *vérité de raison*^{xiii} peut être surmontée ici. Ce qui est fortuit, extérieur est en même temps ce qui est nécessaire à l'homme ; ce n'est que par la venue à lui d'une réalité extérieure que s'ouvre son être intérieur. L'incognito de Dieu comme homme dans l'histoire « doit » être – avec la nécessité de la liberté.

7) Résumé : l'« essence du christianisme »

Nous pouvons dire, me semble-t-il, en résumé, que les six principes, dont nous avons essayé de comprendre les grandes lignes, constituent comme la formule de structuration de l'existence chrétienne, et en même temps la formule qui définit l'essence de la réalité chrétienne, ils sont l'« essence du christianisme ». Ils traduisent sans doute aussi ce que nous appelons, avec un concept qui prête souvent à malentendu, la prétention chrétienne à l'absolu. Ce que l'on veut dire par là apparaît surtout dans le principe du « particulier », dans le principe du « pour », dans le principe d'« accomplissement » et dans le principe de la « positivité ». Ces énoncés fondamentaux font voir le sens particulier de la prétention que la foi chrétienne affirme et doit affirmer face à l'histoire des religions, si elle veut rester fidèle à elle-même.

Mais une dernière question se pose: si l'on a devant les yeux les six principes, tels que nous les avons examinés, on fera peut-être la même expérience que les physiciens qui ont cherché l'élément constitutif ultime de l'être et qui ont cru tout d'abord l'avoir trouvé dans ce que l'on a appelé justement les éléments. Or, à mesure que la recherche progressait, on découvrait un nombre de plus en plus grand de ces éléments, et aujourd'hui on en connaît plus d'une centaine. Ils ne pouvaient donc pas être la réalité dernière, que l'on crut ensuite avoir découverte dans les atomes. Mais ceux-ci également se révélèrent composés de particules élémentaires, dont nous connaissons maintenant déjà à nouveau une telle quantité que l'on ne peut plus s'en tenir là, et qu'il faut relancer la recherche pour arriver peut-être tout de même à l'élément constitutif ultime. Nous avons reconnu dans les six principes, en quelque sorte, les particules élémentaires de la réalité chrétienne ; mais ne faut-il pas qu'il y

ait au-delà un noyau central, unique et simple, de cette réalité ? Ce noyau existe, et je crois que nous pouvons maintenant, après toutes nos réflexions, dire, sans risquer de tomber dans une phraséologie sentimentale, que les six principes se rejoignent finalement dans le principe unique de l'amour. Disons-le brutalement, au risque même de prêter à malentendu : ce n'est pas le partisan d'une confession qui est le véritable chrétien, mais celui qui, par sa vie chrétienne, est devenu vraiment humain. N'est pas véritablement chrétien, celui qui suit servilement un système de normes, uniquement préoccupé de lui-même, mais celui qui est devenu libre et disponible pour la bonté simple et humaine. Le principe de l'amour, pour être authentique, doit assurément inclure la foi. C'est la seule façon pour lui de rester ce qu'il est. Car sans la foi qui, nous l'avons vu, exprime la nécessité où se trouve l'homme de recevoir, et l'insuffisance de toute prestation qu'il pourrait fournir, sans cette foi, la charité devient action autonome, se suffisant à elle-même. Elle perd sa réalité propre pour devenir justice acquise par ses propres forces.

La foi et la charité sont interdépendantes et s'appellent l'une l'autre, Il faut dire de même que dans le principe de l'amour est présent aussi celui de l'espérance qui, dépassant le moment présent et l'instant particulier, cherche le tout. Ainsi notre réflexion nous amène en fin de compte tout naturellement aux trois termes par lesquels Paul désignait les fondements du christianisme : « Présentement, la foi, l'espérance et la charité demeurent toutes les trois, mais la plus grande d'entre elles, c'est la charité » (1 Co 13, 13).

NOTES

ⁱ Dans les pages qui suivent, je reprends largement des idées développées d'abord dans mon petit livre *Vom Sinn des Christseins*, München, 1966, et j'essaye de les systématiser et de les incorporer dans le contexte des réflexions de ce livre.

ⁱⁱ C'est ainsi que J.R. Geiselmann reproduit, en les résumant, les idées développées par Möhler dans *Theologische Quartalschrift*, 1830, pp. 582 s. : J.R. GEISELMANN, *Die Heilige Schrift und die Tradition*, Freiburg, 1962, p.56.

ⁱⁱⁱ D'après J.R. GEISELMANN, *ibid.*, p.56 ; – F. J., « Vorlesungen über speculative Dogmatik » (1830), p. 7, dans *Werke*, VIII, p. 231 ; – cf. MÖHLER, *op. cit.*

^{iv} Cf. à ce propos la Remarque de E. MOUNIER dans : *Esprit* (janvier 1947) : Un speaker de la radio n'avait que trop bien réussi à évoquer la catastrophe de la fin du monde. Sommet de l'absurdité : des hommes se suicidèrent, pour ne pas mourir. Ce réflexe manifestement insensé prouve que nous vivons bien plus d'avenir que de présent. Un homme qui se voit subitement privé d'avenir, est un homme qui est déjà privé de la vie elle-même. – Pour le thème indiqué, cf. M. HEIDEGGER, « Sein des Daseins als Sorge », *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, pp. 191-196.

^v Cf. J. RATZINGER, « Menschheit und Staatenbau in der Sicht der frühen Kirche », dans *Studium generale*, 14 (1961), pp. 664-682, surtout 666-674 ; -- H. SCHLIER, *Mächte und Gewalten im Neuen Testament*, Freiburg, 1958, surtout pp. 23 s., 27, 29. – Pour le « on » (« man ») cf. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, pp. 126-130.

^{vi} Cf. à ce sujet l'enquête instructive de J. Neuner, « Religion und Riten. Die Opferlehre der Bhagavadgita », dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 73 (1951), pp. 170-213

^{vii} Ainsi dans le Canon de la messe, conformément aux récits de l'insitution Mc 14,24 et par.

^{viii} Cf. le mythe de Purusa de la religion védique ; voir à ce propos P. REGAMEY dans F. KÖNIG, *Christus und die Religionen der Erde. Handbuch der Religionsgeschichte*, 3 vol. Freiburg, 1951, III, pp. 172 s. ; – le même dans F. KÖNIG, *Religionswissenschaftliches Wörterbuch*, Freiburg, 1956, p. 470 s. ; – J. GONDA, *Die Religionen Indiens*, I, Stuttgart, 1960, p. 186 s. – Le texte principal sur ce point : *Rigveda* 10, 90.

^{ix} C'est en partant de là surtout qu'il faudrait étudier le thème de la loi et de l'évangile ; cf. G. SÖHNGEN, *Gesetz und Evangelium*, Freiburg, 1957, pp. 12-22.

^x K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, I, Einsiedeln, 1954, p. 60 ; cf. J. RATZINGER, « Kommentar zur Offenbarungskonstitution », dans *LTHK*, Supplément II, p. 510.

^{xi} Cf. A. DEMPFF, *Sacrum Imperium*, Darmstadt, 1954 (réédition inchangée de la première éd. de 1925), pp. 269-398 ; – E. BENZ, *Ecclesia spiritualis*, Stuttgart, 1934 ; – J. RATZINGER, *Die Geschichtstheologie des hl. Bonaventura*, München, 1959.

^{xii} L. EVELY, *Notre Père*, Fleurus, 1962, p. 45 ; – cf. Y. CONGAR, *Les voies du Dieu vivant*, Paris, 1962, pp. 103-104.

^{xiii} En français dans le texte.