NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

88 N° 10 1966

Le Christ et la foi

Léopold MALEVEZ (s.j.)

p. 1009 - 1043

https://www.nrt.be/it/articoli/le-christ-et-la-foi-1586

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Le Christ et la foi

On se propose, en ces pages, d'étudier à la lumière de l'Ecriture et de la réflexion théologique, quelques-uns des rapports majeurs de la foi au Jésus prépascal et au Christ ressuscité. On les groupera sous deux chefs ; sous le premier, on posera la question de savoir si Jésus peut être considéré comme sujet de la foi ; sous le second, on traitera de Jésus en tant qu'objet ou terme de la foi. Mais c'est le premier titre qui aura la meilleure part ; aussi bien, la question qu'il pose réclame-t-elle, déjà comme question, une justification nécessairement malaisée au regard du lecteur catholique : comment la conscience humaine du Christ, illuminée par toutes les clartés de la vision, ne dissipe-t-elle pas toutes les ombres de la foi ? Prévenons toutefois que la difficulté consistera avant tout dans la détermination de tous les sens, possibles ou effectifs, de la notion de foi ; cette difficulté surmontée, on accordera sans peine, croyons-nous, qu'en l'un de ces sens — le sens de foi-confiance — la foi peut être reconnue, sans danger d'erreur, à Jésus. Mais après cela, l'effort de réflexion portera à peu près tout entier sur la place qu'occupe la foi ainsi comprise dans la conscience si mystérieuse de Jésus ; or nous verrons qu'elle est au centre et au cœur du Christ, et que c'est à partir d'elle que naît et s'épanouit l'Eglise tout entière en tant que peuple de la foi.

I. — LA QUESTION DE LA « FOI » DE JÉSUS

Nombre de théologiens protestants n'ont pas d'objection à voir en Jésus un sujet de la foi, un croyant, et même ils s'y considèrent comme positivement obligés. A la question de savoir si Jésus, tel que l'historien réussit à le reconstituer à partir des évangiles synoptiques, doit être rangé parmi ceux qui croient, la réponse de G. Ebeling, encore que nuancée, est, somme toute, fermement positive : « Les Evangélistes ne s'expriment pas sur la foi de Jésus et pas davantage ne **trouve-t-on un mot explicite de Jésus lui-même sur sa propre foi...**

Et cependant, compte tenu de la manière dont Jésus parle de la foi, il semble impossible de le placer lui-même hors de la foi... Nous devons accorder que Jésus n'est pas à distancer de la foi dont il témoigne ; bien plutôt il s'est identifié à ce point avec elle qu'il n'a pas eu à parler de sa propre croyance ; il n'a cherché qu'à la susciter dans les autres [1] ». D'autres s'expriment à peu près de même au sujet du Jésus du kérygme ; et ce fait est peut-être plus significatif encore ; car ces théologiens estimeraient peut-être que la tradition des communautés primitives a modifié, dans le sens de sa foi au Christ glorieux, les traits du Jésus de l'histoire ; mais précisément, ils nient en tout cas que ces transformations aient abouti à rayer Jésus du peuple des croyants ; du moins le kérygme apostolique dans la forme qu'il prend dans l'épître aux Hébreux continue à reconnaître et même à souligner chez Jésus la présence de la foi. On nous renvoie ici à *He* 12, 2 qui donne au Jésus prépascal le titre de « chef de file » de la foi [2]. Comment faut-il comprendre ce passage dans son contexte ? Dans son commentaire de l'épître aux Hébreux, Hans Windisch accordait qu'à la lumière du chapitre 11 de l'Epître, le Christ apparaît sans doute comme celui qui a ouvert aux autres le chemin de la foi et les a conduits à son terme, « mais, compte tenu du chapitre 12, 2, on doit voir plutôt dans le Christ le modèle (*Vorbild*) le plus accompli de la foi persévérante ; il a été lui aussi un ascète de la foi qui eut à lutter jusqu'au bout pour donner toute sa perfection à son attitude de croyant [3] ». Même interprétation dans la *Christologie du Nouveau Testament* de M. O. Cullmann : « Aussi l'auteur (de l'épître aux Hébreux) ne craint-il aucunement de célébrer les qualités et les attributs humains de Jésus : nous lisons qu'il a dû devenir « un souverain sacrificateur miséricordieux et fidèle » (2, 17) ; il est même question de sa foi. La doctrine sacerdotale de l'épître veut en effet que Jésus — chef et consommateur de la foi (12, 2) — ait lui-même cru, et qu'il ait amené les hommes à croire en son œuvre [4] ». Enfin, dans son ouvrage récent, *Der Glaube im Hebräerbrief*, Erich Grässer [5] n'est pas moins formel : « Sans doute le Christ dans sa fonction d'ἀρχηγός et de τελειωτής se distingue de tous les μέτοχοι (de tous ceux qui participent à la foi) ; mais il n'en reste pas moins qu'en un point il leur est commensurable : lui aussi a cru de la même manière

1. G. Ebeling, *Wort und Glaube*, Tubingue, 1960, pp. 240, 241.
2. C'est, sinon la traduction, du moins le commentaire du terme ἀρχηγός τῆς πίστεως, dans C. Spicq, O.P., *L'Epître aux Hébreux*, Paris, t. II, 1953, p. 386.
3. H. Windisch, *Der Hebräerbrief*, Tubingue, 1931, p. 109.
4. O. Cullmann, *Christologie du Nouveau Testament*, Neuchâtel, 1958, p. 86.
5. Erich Grässer, *Der Glaube im Hebräerbrief*, Marbourg, 1965, p. 60 (voir *ibid.*, la note 280, où l'on déclare que tous les efforts pour assurer au Christ une foi qualitativement et quantitativement unique manquent leur but ; déclaration certainement excessive ; sur les faiblesses de cet ouvrage, d'ailleurs très méritant, voir la recension de A. Vanhoye, dans *Biblica*, t. 47, 1966, pp. 139-141).

qu'ont cru les πρεσβύτεροι, les ancêtres du chapitre 11 : il a été inébranlable en face des attaques et des ignominies ».

Des théologiens catholiques contemporains, le moins qu'on ait à dire est qu'ils se montrent, sous ce rapport, fort réticents. Ils ont derrière eux une longue tradition d'école qui ne les a guère préparés à l'idée d'une foi chez Jésus. On sait que saint Thomas écartait résolument et sans distinction la foi de l'âme du Christ : Dès le premier instant de la conception, elle ne pouvait pas ne pas avoir joui de la vision de l'essence divine, et l'on sous-entend que dans cette vision elle voyait aussi le dessein divin du salut ; mais précisément, cette double clarté l'empêchait, pour ainsi dire, de croire ; car la foi porte essentiellement sur les réalités divines non vues (*objectum fidei est res divina non visa*) [6] ; Jésus ne fut donc, en aucune mesure, un croyant. C'est sans doute, au moins partiellement, sous l'influence de ces vues communes aux théologiens scolastiques que les exégètes catholiques d'aujourd'hui hésitent à attribuer la foi au Christ. Le P. Spicq, qui voit pourtant en Jésus le chef de file de la foi, donne de *He* 12, 2, la traduction que voici : « ... fixant attentivement les yeux sur celui qui guide la foi et la mène à la perfection », traduction dont le commentaire ne semble laisser aucun doute sur sa pensée : « le Christ dirige, guide les disciples dans la vie de foi », dans *leur* vie de foi, et « il lui donne son plein achèvement ou son accomplissement (τελειωτής), la récompense céleste », mais lui-même s'est toujours trouvé en dehors et au-dessus de cette condition croyante ; on remarque d'ailleurs expressément que « jamais l'Ecriture ne parle du Christ comme d'un croyant [7] ».

Cependant des doutes commencent à surgir, ici et là, dans la théologie catholique, sur la validité absolue de cette position. N'y aurait-il pas un sens selon lequel le Jésus prépascal (et peut-être même, nous le verrons, le Christ glorifié) eût lui-même exercé la foi, avant de la susciter en d'autres ? Le refus de lui reconnaître la foi ne serait-il pas fondé sur une conception trop étroite de celle-ci, sur des vues trop peu commensurées aux vraies dimensions de la foi biblique ? Les résultats d'une recherche sur la foi dans l'Ecriture, vétéro- et néotestamentaire, nous invitent, estime Urs von Balthasar, à attribuer une certaine foi — et peut-être même la meilleure foi, la foi par excellence — à Jésus [8].

---

6. *S. Th.*, III[a], q. 7, a. 3.

7. C. SPICQ, *op. cit.*, p. 386. Cfr aussi X. LÉON-DUFOUR, S.J., *Les Evangiles et l'histoire de Jésus*, Paris, 1963, p. 406 ; commentant *Mc* 9, 22, 23 « Quoi ! Si tu peux... Tout est possible à celui qui croit », l'auteur écrit : « Evidemment, Jésus ne veut pas dire qu'il ait, lui, besoin de croire ».

8. H. Urs VON BALTHASAR, *Sponsa Verbi*, Einsiedeln, 1961, dans l'étude qui a pour titre *Fides Christi*, pp. 45-79, à laquelle nous renverrons souvent ; sur la foi chez Jésus, cfr pp. 55, 56. — Dans son commentaire de l'Epître aux Hébreux, déjà cité, *loc. cit.*, le P. Spicq notait que quelques catholiques (Rambaud, Wick-

II. — LA FOI DANS L'ÉCRITURE

Laissant provisoirement la question de la foi chez Jésus, demandons-nous quelle est l'intelligence scripturaire de la foi [9].

L'Ancien Testament, tout d'abord. Une étude sur l'usage religieux du terme hébraïque *hê'emin*, que la LXX rend par πιστεύειν, et de quelques apparentés (*né'eman*, *'emet*, *'émunah*) donne les résultats suivants : dans les livres hébreux de l'A.T., la foi désigne une attitude totale et complète du peuple élu, et des individus qui le composent, vis-à-vis de Yahweh, Dieu de l'Alliance, et de la révélation qu'il fait de lui-même comme du Sauveur de son peuple. Attitude totale (*Gesamthaltung*) : l'on entend par là que la foi n'est pas censée engager une faculté humaine parmi d'autres, mais toute la réalité existentielle de l'homme, corps compris, dont la foi détermine le comportement cultuel devant Dieu. Attitude complexe : la foi est faite d'éléments divers, que l'on peut réduire à trois principaux : 1) confession (*cognitio-agnitio*) [10] de Yahweh et de sa toute-puissance libératrice révélée dans ments divers, que l'on peut réduire à trois principaux : 1) confession (*co*-mandements, soumission à sa volonté. De ces trois éléments, c'est le second, la confiance, qui semble prévaloir dans l'A.T. jusqu'à se détacher des autres en quelque sorte ; confiance pleinement assurée qui prend la forme d'une remise totale de soi et d'un abandon à Celui qui mérite un crédit sans limite ; qui est espérance, lorsqu'elle est l'attente d'un avenir infailliblement garanti par les promesses (le thème de l'espérance ne se distingue pleinement de celui de la foi que dans le N.T., et là même, la foi l'enveloppera quelquefois encore : *1 P* 1, 21 ; *1 Th* 1, 3 ; *1 Co* 15, 13) ; confiance, encore, qui entendra bien se fonder sur la seule parole de Yahweh et sur sa fidélité (*'emèt*) envers son peuple : au point que dans la notion de foi, déjà se fait jour l'idée d'une correspondance, d'une fidélité répondant à la fidélité divine, fondatrice et toujours présente. En bref, croire c'est dire *amen* aux paroles, aux promesses, aux commandements de Yahweh [11] ; *amen* qui est engagement total, reconnaissance théorique et pratique de la volonté divine et de son absolue validité [12].

Nous devons nous attendre à ce que la foi, dans le Nouveau Testament, coïncide, en substance, avec la foi vétéro-testamentaire : accueil intégral, par l'homme, par toute sa réalité existentielle, de Dieu-Sauveur. Et de fait, il en est bien ainsi. Mais il y a lieu d'observer que les soulignements diffèrent : sans doute, le Nouveau Testament, au même titre que l'Ancien, voit dans la foi une obéissance (ὑπακοή) à Dieu et à sa Parole ; autrement dit, ce que nous appelions plus haut le troisième élément de la foi, l'obéissance, figure également dans les deux Alliances ; mais il n'en va pas de même des deux autres : tandis que dans l'Ancien Testament, on l'a dit, l'élément de confiance vient au premier plan, dans le Nouveau Testament, l'élément de connaissance ou, pour mieux dire, de confession de l'intervention divine (décisive) dans l'histoire, d'acceptation

---

ham) donnent à πίστις le sens de confiance, « et comprennent que durant sa vie sur terre le Christ a lui-même entrepris les combats de la foi ».

9. Nous utilisons ici librement les conclusions de H. U. von Balthasar, dans son ouvrage cité, en les complétant par l'étude de Dom M.-F. Lacan, O.S.B., *Les trois qui demeurent, 1 Cor. 13, 13*, dans *Rech. Sc. Rel.*, 46 (1958) 321-343, et par l'article de J. Alfaro, S.J., *Fides in terminologia biblica*, dans *Gregorianum*, 42 (1961) 463-505.

10. J. Alfaro, *art. cit.*, p. 474.

11. Id., *ibid.*, p. 475.

12. H. U. von Balthasar, *op. cit.*, p. 50.

de la vérité du message, semble l'emporter sur l'aspect confiance, sans d'ailleurs le repousser dans l'ombre.

Au reste, il nous faut ici, par delà ces généralités, distinguer les différents écrits du Nouveau Testament et les conceptions, propres à chacun d'eux, de la foi.

Des Synoptiques, on nous dit que la signification prévalente reste celle de la confiance absolue en la toute-puissance de Dieu (dans les situations humainement désespérées dont font état les récits de guérison) ; mais déjà apparaît la foi comme adhésion à Jésus, reconnaissance de sa messianité annoncée par les prophètes [13].

L'évangile johannique : l'aspect connaissance est premier ; et selon cet aspect, la foi a pour objet la mission et la filiation divine de Jésus ; le Christ n'est du reste pas seulement terme de la confession (*in quem creditur*), il en est encore son fondement (*cui creditur*) : dans son témoignage, c'est le témoignage même de Dieu que nous entendons, car le Fils voit le Père qu'il nous révèle ; mais cette confession, ainsi fondée, n'est pas qu'une simple démarche de l'intelligence ; c'est une pleine adhésion de l'homme au Christ, étroitement conjuguée avec la charité et l'observation des commandements ; tant et si bien qu'en croyant, nous entrons déjà dès à présent en possession de la vie éternelle et en communion de vie avec Dieu [14].

Les Actes des Apôtres donnent à la foi le sens d'adhésion au kérygme apostolique et à sa proclamation de Jésus-Christ, Seigneur et Sauveur ; mais ici aussi il s'agit, par delà une acceptation qui ne serait qu'intellectuelle, d'une réponse de l'homme tout entier, et — on le dit expressément — d'une obéissance (*Ac* 6, 7), d'une confiance aussi dans l'accomplissement des promesses (*Ac* 27, 25).

Saint Paul : l'aspect confession de Jésus-Seigneur et de sa résurrection par Dieu (*Rm* 10, 9, 10) est particulièrement mis en relief ; mais sans omission de l'aspect-obéissance (*Rm* 10, 17 ; 6, 16-17 ; 15, 18). Quant à la confiance, l'Apôtre, reconnaissons-le, la relie moins à la foi qu'à l'espérance — à cette espérance qu'il a précisément distinguée de la foi, sans d'ailleurs l'en disjoindre (*1 Co* 13, 13 ; *Col* 1, 3-5 ; *1 Th* 1, 3 ; 5, 8 ; *2 Tm* 2, 22) ; mais ce n'est pas à dire qu'il ne reconnaisse, dans la foi elle-même, aucun élément de confiance ; il le lui confère d'autant plus qu'il la tourne non pas seulement vers le passé — adhésion au Christ qui est venu et nous a rachetés — mais vers l'avenir, en lui faisant confesser notre participation future à la glorification du Christ (*Rm* 6, 8 : nous croyons — nous avons confiance — que nous vivrons avec lui ; *2 Co* 4, 18 ; *1 Th* 4, 14). Au demeurant, cette foi-confession doit s'entendre « dans le sens prégnant » : non pas seulement l'assentiment intellectuel donné à la parole divine, mais l'adhésion au Christ de l'homme tout entier [15].

Une donnée propre à la pensée de saint Paul sur la foi doit nous retenir ici ; elle répond à la question de savoir si la foi « passera » ou bien au contraire demeurera éternellement, dans la vision. Question dont on pressent que la solution intéressera le problème de la foi chez Jésus (chez le Jésus de l'histoire dont on admettrait, avec la théologie traditionnelle, qu'il a joui de la vision béatifique). Elle nous est imposée par *1 Co* 13, 13 que Dom Lacan, reprenant une interprétation d'Irénée et d'Origène [16], estime devoir traduire non pas, comme on l'a fait souvent : « maintenant (νυνὶ δέ) demeurent... », mais « cependant demeurent foi, espérance, charité, cette triade, mais la plus grande d'entre elles est la charité » : et l'on entend bien : demeurent à jamais, même dans la vie future. Pour faire valoir ce sens, on allègue divers éléments de preuve : 1) en *1 Co* 13,

13. J. Alfaro, *art. cit.*, p. 479.
14. Id., *ibid.*, pp. 503, 504.
15. Id., *ibid.*, pp. 489, 490.
16. Irénée, *Adv. Haer.*, II, c. 28, n. 3, *PG* 7, 806 ; Origène, *Comm. in Jo.*, X, n. 27, *PG* 14, 393.

8, il n'est pas dit de la charité, contrairement à l'interprétation courante, qu'elle (seule) ne « passe » jamais, mais bien que « jamais elle ne succombe » : ἡ ἀγάπη οὐδεπότε πίπτει : rien ne peut l'abattre ; 2) pourquoi Paul dirait-il que foi, espérance, demeurent maintenant, alors que cela vaut aussi pour les autres dons (les prophéties, les langues, la science) dont il vient de parler ? Paul exprime une opposition entre ces derniers et la triade, comme entre l'imparfait, destiné à disparaître, et le parfait qui demeure : opposition bien rendue en traduction par « cependant » ; 3) la supériorité de la charité (« la plus grande d'entre elles ») est sauvegardée ; elle ne consiste plus dans le privilège de la pérennité (comme si elle seule survivait au-delà de la mort), mais dans le fait qu'elle anime, présentement, tous les autres dons, la foi et l'espérance mêmes ; le texte disait, en effet, plus haut (*1 Co* 13, 7) qu'elle les met en œuvre avec une inlassable persévérance et que c'est elle qui croit et qui espère [17].

Il est vrai, il y a, en un sens apparemment opposé, *2 Co* 5, 7 « nous cheminons dans la foi, non dans la claire vision » ; et *Rm* 8, 24 : « notre salut est objet d'espérance ; et voir ce qu'on espère, ce n'est plus l'espérer ; ce qu'on voit, comment pourrait-on l'espérer encore ? Mais espérer ce que nous ne voyons pas, c'est l'attendre avec constance ». Mais contre cette objection, l'auteur observe au sujet de *2 Co* 5, 7 que les deux termes opposés πίστις et εἶδος doivent s'entendre ici objectivement et non comme deux attitudes subjectives : « nous marchons au moyen de la foi » (διὰ πίστεως) c'est-à-dire avec l'aide de la doctrine que nous croyons et qui nous éclaire tant que nous sommes en ce corps » (comparer *Col* 2, 7) ; « non au moyen de l'εἶδος, c'est-à-dire sans l'aide de la réalité vue » ; même remarque au sujet de *Rm* 8, 24 : « une espérance que l'on voit n'est plus une espérance... » : ici aussi, signification objective : l'espérance désigne la gloire espérée ; et il va de soi que cette gloire ne pourra plus s'appeler espérance, dès là qu'elle sera vue. Au reste, l'auteur estime que même si, en *2 Co* 5, 7, il fallait entendre la foi subjectivement, comme l'adhésion de notre intelligence à la doctrine du salut, on ne pourrait néanmoins en tirer objection valable contre la pérennité, établie par ailleurs, de la foi : car il ne faut pas méconnaître la complexité et plus encore la « souplesse [18] » de la notion biblique et paulinienne de la foi ; souplesse si grande qu'elle permet à l'Apôtre de diversifier le sens du mot ; ici et là (par exemple, peut-être en *2 Co* 5, 7), la foi désigne l'aspect d'adhésion à une doctrine qui ne procure qu'une connaissance imparfaite ; il est clair que cet aspect provisoire disparaîtra ; mais ailleurs, le mot revêt, pour saint Paul, le sens de « plénitude de confiance en Dieu [19] », de remise totale de soi-même à sa toute-puissance, de fidélité au Dieu fidèle : selon cette signification, la foi est une « attitude permanente » que la vision, loin d'exclure, « rendra indéfectible [20] » ; elle pourra bien laisser derrière elle le caractère d'inévidence des vérités auxquelles, durant notre état d'épreuve, la foi nous fait adhérer (inévidence que Paul n'ignore pas : *2 Co* 4, 18 ; 5, 7) mais elle confirmera et en quelque sorte accomplira la foi dans son caractère d'adhésion totale à Dieu qui se révèle.

C'est par des considérations semblables que l'auteur s'efforce d'accorder son interprétation de *1 Co* 13, 13 avec la déclaration de Benoît XII sur l'exclusion de la foi et de l'espérance par la vision : « la vision de l'essence divine et la jouissance qu'en ont les élus évacuent en eux les actes de foi et d'espérance, selon que la foi et l'espérance sont, au sens propre, des vertus théologales [21] » : dans cette déclaration (1336), la foi et l'espérance sont manifestement entendues

17. Dom LACAN, *art. cit.*, pp. 329-330.
18. ID., *ibid.*, p. 333.
19. ID., *ibid.*, p. 324.
20. ID., *ibid.*, p. 339.
21. Constit. « Benedictus Deus », Denz. 530.

dans le sens que leur donnaient les Ecoles : dispositions habituelles d'une faculté déterminée, données en vue de lui faire produire des actes surnaturels ; et nommément la foi dispose l'intelligence à accepter comme vraies des réalités et des événements qu'elle ne connaît ni par intuition (évidence) ni par démonstration (discours), mais qui lui sont proposés par le témoignage de Dieu. Ce sens des Ecoles est-il recevable ? Assurément : nous avons vu (et nous verrons encore) que, selon un certain aspect, la foi biblique implique l'inévidence de son objet. Et il va de soi que la foi, ainsi entendue, toute précaire, sera dépassée par la vision. Mais pour valable qu'elle soit, cette foi scolastique ne recouvre pas la totalité de la foi biblique : celle-ci est aussi, et ici et là — dans les synoptiques, par exemple — avant tout, abandon confiant de l'homme tout entier à la toute-puissance libératrice : ainsi comprise, tout nous invite à dire que la foi, loin d'être effacée par la vision, demeure [22].

Terminons ce bref aperçu sur la foi dans l'Ecriture par l'Epître aux Hébreux. La foi est le thème du chap. XI tout entier : on y énombre et décrit les aspects subjectifs de la foi en renvoyant aux grands croyants de l'Ancienne Alliance en face des promesses divines. Aspects qui se présentent comme suit : la foi est la certitude d'une réalité qu'on ne voit pas, et singulièrement d'un événement à venir, annoncé par Dieu (vv. 7. 10. 17-19. 20-22. 26. 27. 28. 30. 31. 35) ; ferme confiance en la promesse, espoir assuré de son accomplissement (vv. 10. 11. 13. 24-26. 35. 38) ; obéissance et fidélité de l'homme à Dieu (vv. 7. 8. 27. 28. 30). Les versets 3 et 6 offrent cette particularité de faire porter la foi-connaissance non pas sur une promesse de Dieu, mais sur son existence et sur ses attributs de créateur du monde, de rémunérateur des hommes. Toute cette diversité avait du reste été introduite par une expression condensée, que la suite du chapitre se proposait d'expliquer : « la foi est garantie de ce qui est espéré, preuve de réalités non visibles » (11, 1), termes qu'on veillera à interpréter dans le sens subjectif [23] : sans doute, de soi, ὑπόστασις, garantie, désigne une réalité objective, un fondement, une substance, et pareillement ἔλεγχος, argument, démonstration. Mais le contexte subséquent du chapitre XI impose une interprétation subjective du verset 1 : ὑπόστασις signifie la qualité de fermeté et de solidité dans l'attitude du croyant à l'égard des biens promis ; et ἔλεγχος exprime sa certitude, sa persuasion assurée, aussi forte que celle que donne une démonstration [24]. Quoi qu'il en soit, c'est bien l'aspect de connaissance, et expressément de connaissance non-évidente (certitude des choses qu'on ne voit pas) qui est proposé en ce verset premier. Néanmoins, compte tenu de la totalité du chapitre et plus encore de l'ensemble de la lettre, on estime que passe au premier plan l'aspect-confiance, — cet aspect dont nous avons vu qu'il prévalait dans la foi vétéro-testamentaire :

---

22. Dans cette interprétation de Dom Lacan, sous quel aspect demeurera l'espérance ? Non sous l'aspect, provisoire, d'attente, mais sous celui de confiance filiale (*art. cit.*, p. 341) ; en quoi, ce semble, elle ne se distinguera plus de la foi. Certains théologiens ont cherché à fonder l'idée d'une survivance de l'espérance dans la vie future, même selon la note d'attente : espérance du Christ glorifié (et sans doute des bienheureux) dans le triomphe final : Thomas Muniessa, S.J., dans *Disputationes scolasticae*, t. II, Barcelone, 1689 ; cfr disp. 14, sect. 8, num. 73 et 77 ; voir, à ce propos, P. Charles, *Spes Christi*, dans *N.R.Th.*, 61 (1934) 1009-1021 et 64 (1937) 1051-1075.

23. La traduction du P. Spicq que nous donnons dans le texte : « garantie », « preuve », offre plutôt le sens objectif (C. Spicq, *op. cit.*, t. II, p. 337). Mais le P. Spicq interprète plus heureusement ailleurs : « assurance de la réalité des choses invisibles » (*ibid.*, p. 147) et « persuasion des réalités invisibles » (*ibid.*, p. 372).

24. J. Alfaro, *art. cit.*, p. 493.

fait qui n'a rien de surprenant puisque l'épître aux Hébreux entend décrire ce que fut la foi chez les ancêtres (πρεσβύτεροι) de l'Ancienne Alliance [25].

III. — LA « FIDES CHRISTI »

A la lumière de ces vues bibliques sur la foi, nous pouvons revenir à présent à la question de la foi chez Jésus. Disons tout de suite qu'un aspect de la foi particulièrement souligné dans le Nouveau Testament ne s'est pas vérifié dans le Christ : l'aspect d'adhésion à une doctrine (*das Fürwahrhalten*) ou même à un message (kérygme divin annoncé par des témoins divinement accrédités) ; « avec la foi ainsi entendue, le Christ, qui est bien plutôt le contenu de ce kérygme, n'a rien de commun ; en ce sens il est au-dessus de la foi et lui-même ne croit pas [26] ». Mais on estime que tout n'est pas dit par là et même que l'essentiel est resté dans l'ombre : la foi biblique, on l'a vu, est avant tout la réponse fidèle, dans un mouvement d'abandon pleinement confiant, à la fidélité de Dieu ; cette foi-là, non seulement le Christ l'a connue, mais il en a été, nous dit-on, l'archétype, l'exemplaire accompli et, en raison de cet accomplissement en lui-même, la source en nous [27] ; il incite ses auditeurs à la foi : « tout est possible à celui qui croit » (*Mc* 9, 23), il les presse de laisser à Dieu tout l'espace, sûrs qu'ils doivent être de Celui auquel rien n'est impossible (*Mc* 10, 27) ; en tout cela, c'est son attitude la plus intime qu'il révèle et à laquelle il nous propose de communier ; lui-même vit, agit et souffre dans la certitude d'être toujours exaucé (*Jn* 11, 41) : c'est cette certitude qu'il veut faire passer dans les siens dans une « vraie participation à ce qu'il possède archétypement [28] ».

De la présence de cette foi éminente en Jésus, on lira un témoignage dans le texte *He* 12, 1, 2 : « Voilà donc pourquoi nous aussi, enveloppés que nous sommes d'une si grande nuée de témoins, nous devons rejeter tout fardeau et le péché qui nous assiège et courir avec constance l'épreuve qui nous est proposée, fixant les yeux sur le chef (ἀρχηγός) de notre foi, qui la mène à la perfection (τελειωτής), Jésus, qui au lieu de la joie qui lui était proposée endura une croix, dont il méprisa l'infamie et qui est assis désormais à la droite du trône de Dieu ». La foi dont le Christ est déclaré l'*archêgos* est bien la foi-confiance, abandon que l'Ancien Testament avait particulièrement souligné : car ce verset 12, 1, vient au terme de toute la lignée des témoins de la foi de l'Ancienne Alliance évoquée au chapitre précédent. De quelle manière Jésus l'a-t-il exercée ? La mention de la

25. Id., *ibid.*, p. 505.
26. H. Urs von Balthasar, *op. cit.*, p. 52 ; cfr aussi p. 66.
27. Id., *ibid.*, p. 53.
28 Id., *ibid.*, p. 56. Voir aussi, du même, *La gloire et la croix* (traduction de l'ouvrage *Herrlichkeit*, Einsiedeln, 1961), t. I, *Apparition*, Paris, 1965, p. 276.

croix (il endura une croix) fait sans doute référence implicite soit à l'agonie soit à *Lc* 23, 46 : « Mon Père, je remets mon esprit entre vos mains » ; d'ailleurs, en un autre passage (5, 7), l'Epître elle-même avait dit expressément : Le Christ offrit « aux jours de sa chair » « prières et supplication, accompagnées d'un grand cri et de larmes à celui qui pouvait le sauver de la mort et étant exaucé en raison de sa piété, tout Fils qu'il était, il apprit de ce qu'il souffrit l'obéissance » ; Jésus se considérait lui-même comme « sauvable » et, pour être sauvé, il s'en remit — dans un mouvement de foi inconditionnée — à la toute-puissance aimante du Père qui seule pouvait l'arracher à la mort ; en souvenance de quoi, le christianisme primitif accentuera l'attribution de la résurrection de Jésus à Dieu seul, et nommément au Père : « c'est Dieu qui l'a ressuscité, en le délivrant des affres de la mort » (*Ac* 2, 24 ; 3, 15 ; 4, 10. ...), et en répondant ainsi, Dieu fidèle, à la confiance absolue et à la fidélité de Jésus mourant. Mais par là même s'éclairent les termes ἀρχηγός et τελειωτής : le Christ est « chef de file » de la foi en ce qu'il crut à Dieu parfaitement et d'une foi vers laquelle tous les croyants passés et à venir regardent comme vers leur exemplaire ; et il en est le consommateur, en ce qu'il a donné à la forme de la foi sa réalisation (*Verwirklichung*) la plus accomplie ; tant et si bien que toute la foi chrétienne à venir et toute la foi judaïque antérieure n'est pas autre chose qu'une participation à la plénitude de foi de Jésus [29].

Cette interprétation de *He* 12, 2, rejaillit sur celle que nous devons donner aux textes pauliniens si fréquents sur la πίστις Χριστοῦ Ιησοῦ[30] ou sur la πίστις ἐν Χριστῷ Ιησοῦ[31]. On ne peut pas comprendre le génitif de la première formule comme un pur génitif objectif : comme si Paul avait voulu simplement nommer la foi dont le Christ est l'objet ; la seule attention au datif de la seconde formule, toute équivalente, suffit déjà à interdire cette lecture. Comprendra-t-on : la foi qui subjectivement est dans le Christ ? Ce serait trop simple. Nous dirons plutôt que si la foi dont le Christ est le sujet est visée, en effet, de quelque manière, ce n'est cependant qu'indirectement et à travers notre foi propre : la foi immédiatement désignée est bien la foi telle qu'elle est en nous, mais étant « in Christo », on donne à entendre que notre foi est une participation à la richesse même du Christ. En somme, génitif mystique (Deissmann) qu'avec Lohmeyer on interprétera dans un contexte paulinien général : Paul voit dans la foi une sorte de principe métaphysique, de cause formelle informant le croyant, au point que l'on pourrait dire : « ce n'est pas moi qui crois ; c'est la foi qui se pose en moi » (*sondern es glaubt*

29. Id., *Sponsa Verbi*, p. 58.
30. *Ga* 2, 16. 20 ; 3, 22 ; *Ep* 3, 12 ; *Ph* 3, 9 ; *Rm* 3, 22. 26.
31. *Ga* 3, 25 ; 5, 6 ; *Col* 1, 4 ; 2, 5 ; *Ep* 1, 15 ; *1 Tm* 1, 14 ; 3, 13 ; *2 Tm* 1, 13 ; 3, 15.

in mir). Or, cette foi animatrice, c'est aussi, pour Paul, le Christ lui-même : non pas la foi qu'il a, ni même qu'il donne, mais la foi qu'il est. Voilà ce que s'efforce de rendre l'expression : foi de Jésus ; par quoi Jésus est d'ailleurs désigné tout ensemble comme Dieu et comme homme ; comme Dieu, car c'est en tant que Dieu qu'il peut être le principe religieux suprême (quasi formel) ; comme homme, car ce n'est que dans son humanité qu'il peut vérifier et éprouver lui-même ce qui s'appellera foi chez les siens. A travers le mot πίστις Ιησοῦ Χριστοῦ, le regard est renvoyé à un lieu où le Christ dans son existence humaine obéissante nous ouvre l'accès au Père et où, simultanément, le Père, dans sa fidélité, se tourne vers le monde en réponse à l'obéissance de son Fils : lieu qui est tout ensemble grâce, évangile et foi ; or ce lieu détermine et informe toutes nos existences croyantes ; ainsi la *fides Christi* signifie l'attitude du Fils incarné en face du Père en tant qu'elle devient, par la grâce divine, principe métaphysique de tout le comportement des croyants devant Dieu ; et elle donne bien à entendre que le Christ est l'unique porteur historique, comme aussi et en conséquence l'unique dispensateur de tout ce qu'il peut y avoir de divin dans l'homme, dans l'individu et dans l'histoire [32]. Compte tenu de cette interprétation de la πίστις Χριστοῦ Ιησοῦ paulinienne, on comprendra que, pour finir, Urs von Balthasar ait écrit, de la foi du Christ, qu'elle se situe au « croisement vivant » de l'alliance entre Dieu et l'humanité. Elle est le Verbe incarné. Par quoi nous entendrons qu'étant le Verbe, elle est tout d'abord la *fides Dei*, la fidélité de Dieu dans son incorporation humaine ; dans l'homme Jésus, le oui des promesses divines est prononcé. Mais elle est aussi, parce qu'elle est l'homme-Jésus, la réponse humaine faite à la fidélité divine, la fidélité de l'homme et l'abandon absolu à la grâce qui lui est faite. Ces deux chemins, foi de Dieu, foi de l'homme, Jésus ne les parcourt pas successivement : il est bien plutôt leur identité hypostatique [33]. Or la plénitude selon laquelle le Christ réalise en soi la foi humaine fait qu'il en est l'exemplaire, l'archétype suréminent ; et par là même aussi le fondateur en nous et le dispensateur : sa foi suscite et détermine toute relation historique possible, toute fidélité concevable entre l'homme et Dieu qui se donne.

IV. — LA CONFIANCE DE JÉSUS

Loin de faire objection à ces vues de von Balthasar, nous leur marquerons, pour le fond, un plein consentement. Qu'il y ait eu en Jésus de la foi-confiance, saint Thomas l'admettait équivalemment : commentant *He* 2, 13 « pour moi, j'aurai confiance en lui » (parole que

32. H. U. von Balthasar, *op. cit.*, pp. 58 suiv., qui s'inspire de E. Lohmeyer, *Grundlagen paulinischer Theologie*, 1929.
33. Id., *ibid.*, p. 78.

l'Epître met sur les lèvres du Christ), il écrit qu'il y avait donc de la « fiducia » dans le Sauveur : dans sa passion, Jésus comptait sur le secours du Père [34]. Au surplus, la fonction qu'Urs von Balthasar attribue à cette « confiance » du Christ est, elle aussi, tout à fait valable : l'attitude intime de Jésus est l'exemplaire éminent de notre foi, qu'elle rend possible ; c'est à elle que nous participons et d'elle que nous vivons ; et l'on a fait remarquer justement qu'en présentant la foi des chrétiens comme une communion à la confiance de Jésus dans son aspect déterminément filial, Urs von Balthasar lui assurait sa dimension trinitaire : réception (ou audition) du Père et de sa fidélité dans le Fils et remontée (ou libre réponse à l'audition) vers le Père par le Fils [35].

Mais d'accord quant au fond, nous formulerons une objection contre la justesse de l'expression. Il est vrai qu'on nous dit : « les termes choisis importent peu » mais on ajoute aussitôt : « il est impossible de faire retour en arrière ; la théologie évitera de parler de foi du Christ [36] ». La foi est couramment définie comme l'adhésion, d'ailleurs existentielle, à un message dont le contenu est proposé par le témoignage divin, sans offrir l'évidence de son objet. Définition qui s'appuie sur un fondement scripturaire, l'Epître aux Hébreux, pour qui, nous l'avons vu, la foi est « la certitude des choses qu'on ne voit pas » (*He* 11, 1). Le Christ pourrait-il vérifier une foi ainsi conçue ? Si oui, il n'aurait pas « vu » la vérité de ce qu'il enseignait comme la Parole de Dieu ; sa conscience humaine eût reçu cette vérité indirectement, par la voie du témoignage divin, comme nous la recevons nous-mêmes ou du moins comme la recevaient les prophètes. Mais nous savons par ailleurs — et nous y reviendrons plus loin — qu'il n'en était pas ainsi : le Christ a eu la « vision », l'évidence des vérités qu'il proposait comme divines. On se gardera donc de lui attribuer, simplement et sans réserves, la foi au sens concret ; on se bornera à évoquer la « confiance » ou l'attitude d'abandon fidèle de Jésus ; ou si l'on emploie, ici et là, le mot de foi à son propos, on prendra soin d'indiquer par le contexte qu'on l'entend au sens de confiance, et non dans sa signification usuelle [37].

---

34. « Fiducia est exspectatio cuiuscumque auxilii et secundum hoc fuit in Christo fiducia, in quantum secundum humanam naturam exspectabat a Patre auxilium in passione » (S. THOMAS, *Super Epistolas S. Pauli Lectura*, Turin, 1953, n. 134, p. 366). Le texte de la Vulgate que S. Thomas avait sous les yeux porte : Ego ero fidens in eum (*He* 2, 13).

35. H. DE LAVALETTE, dans sa recension de l'étude de H. U. von Balthasar, *Bulletin de théologie dogmatique*, dans *Rech. Sc. Rel.*, 50 (1962) 132.

36. H. DE LAVALETTE, *ibid.*

37. Et c'est bien ce que fait H. U. von Balthasar, qui ajoute cette juste remarque : l'attitude archétypique (*urbildlich*) de Jésus est si originale, et son espace propre si inexprimable, qu'il faut renoncer à la désigner du nom dont nous nous servons pour exprimer son imitation en nous ; autrement, nous méconnaîtrions la distance de lui à nous. Pour la nommer, le Nouveau Testament

Toutefois, ce n'est pas pour avoir substitué au terme de « foi » celui de confiance et d'abandon qu'on aura tranché tous les doutes. Il faut même dire que la question essentielle demeure, dans toute sa force : celle de savoir si cette confiance du Christ prépascal ne s'enveloppait pas, ne devait pas s'envelopper d'une certaine obscurité, de telle manière qu'elle eût été, comme la nôtre, un mouvement de remise de soi à la promesse divine, dans la privation de l'évidence de son terme : Jésus en agonie aurait compté absolument sur le secours du Père et sur la résurrection sans pourtant « voir » la grâce promise.

V. — CONFIANCE ET « VISION »

Remarquons d'abord qu'il ne semble pas y avoir liaison nécessaire entre foi-confiance et obscurité même relative ; nous avons entendu plus haut Dom Lacan défendre l'interprétation de *1 Co* 13, 13, suivant laquelle la foi subsiste à jamais, même dans la vision des élus ; si cette interprétation est valable, il s'ensuit que la foi-confiance n'implique aucunement, de soi, obscurité ou inévidence de son objet [38] ; et dès lors, même en admettant avec saint Thomas que le Christ prépascal jouissait de la vision immédiate de Dieu (et en elle de l'économie du salut), on pourra continuer à lui reconnaître la « foi », la confiance, l'abandon — un abandon pleinement éclairé à la Providence du Père. Mais Urs von Balthasar ne semble pas l'entendre de la sorte. « Nous trouvons en Jésus, écrit-il, le non-vouloir savoir à l'avance, la non-anticipation de l'heure ». Et après citation de *Mc* 13, 32, sur l'ignorance, par le Fils, du jour et de l'heure : « Tout à fait indifférente la manière précise dont on interprétera le non-savoir économique (fonctionnel) du Fils ; le fait est qu'il existe, et c'est assez pour nous. Il fait partie de sa kénose, qui l'a fait renoncer à toute sorte de privilèges et de possibilités revenant de droit à la forme de Dieu du Fils de l'homme. Indifférente aussi la manière dont le Fils, dans l'évangile de Jean, est censé connaître à l'avance ou (simplement) pressentir l'heure, encore à venir, de sa passion ; oui, cette heure est bien à l'horizon de sa conscience, il y renvoie (et il la prédit), mais comme à la chose toute abandonnée au Père et qui ne regarde pas le Fils, sur laquelle il ne se concentre pas, qu'il laisse reposer dans le vouloir du Père, pour pouvoir ainsi s'endormir en toute confiance dans les bras de Dieu et recevoir l'heure décisive quand elle aura sonné, uniquement de la bonté paternelle [39] ». D'après ces mots, on

---

ne dispose pas d'un terme compréhensif de tous ses aspects. Et sa lumière est si éblouissante qu'il nous faut y distinguer des aspects divers et que nous ne pouvons en soutenir l'éclat que dans les reflets qu'elle pose sur nous (*op. cit.*, p. 53).

38. Encore qu'elle implique, comme nous le verrons plus loin, l'incompréhension de l'essence divine.

39. H. U. VON BALTHASAR, *op. cit.*, p. 54.

voit que l'auteur unit en fait, sinon en droit, foi et inévidence : l'abandon à Dieu — dont on pense peut-être qu'il eût pu, absolument, s'effectuer même en cas de toute clarté sur l'heure — en fait ne s'accomplit que dans l'ignorance de son objet. Et remarquons bien quel est cet objet : ce n'est pas la date — combien lointaine ! — d'une parousie à la fin des temps, c'est l'heure, de toutes manières très proche, de sa mort, et, selon les termes de saint Jean, de son exaltation, de sa glorification dans la mort. On croit entrevoir les raisons qui ont dicté à l'auteur cette affirmation d'une ignorance effective au cœur de la confiance de Jésus. Sans doute estime-t-il que la kénose a dû aller jusque là ; faute de quoi, le Christ n'est pas vraiment semblable à nous, et notamment, sa foi, son abandon à Dieu, accompli en toute clarté, n'est plus, peut-être, l'archétype de *notre* abandon, si essentiellement effectué dans la nuit ; le Fils aurait voulu dépouiller son savoir humain du privilège de l'omniscience, pour pouvoir assurer de nous à lui la communauté dans la même lumière obscure de la foi. Telle est la raison, semble-t-il, pour laquelle l'auteur interprète *Mc* 13, 32, comme l'expression de ce non-savoir (relatif) du Fils (dans sa conscience humaine), avec l'avantage de rapprocher, après l'en avoir disjointe, la « foi-confiance » de la foi au sens usuel et de mieux se conformer peut-être à *He* 11, 1 : « la foi est la certitude de certaines choses qu'on ne voit pas » : toute foi, et même la foi de notre chef de file, Jésus.

Cette manière de voir est-elle compatible, pour un théologien catholique, avec la doctrine de son magistère ? On se souvient des règles de sûreté doctrinale énoncées, dans un passé récent (1918), par le Saint-Office, sur la science humaine du Christ : il en ressort que peut être dite certaine l'opinion selon laquelle le Christ n'a rien ignoré et qu'on ne peut recevoir dans les écoles catholiques l'avis de quelques auteurs récents (sur la science limitée de l'âme du Christ) avec autant de faveur que l'opinion des anciens sur la science universelle [40]. Ces deux règles faisaient suite à une première, relative à la présence de la « science des élus », c'est-à-dire de la « vision » dans l'âme du Christ prépascal. Et l'on n'oublie pas le passage de l'Encyclique « Mystici Corporis » (1943) où l'affirmation de la vision en Jésus figure comme preuve de la transcendance surnaturelle de son savoir [41].

L'opinion d'une confiance relativement obscure, en Jésus, peut-elle s'accorder avec ces textes ? Observons d'abord qu'en tout cas l'ignorance de l'heure n'empêcherait pas absolument la vision immédiate : le Christ, en tant qu'homme, aurait pu « voir » l'essence divine, sans voir nécessairement toutes les phases de l'économie du salut et toute l'histoire du monde créé et racheté, son savoir, quant à ce dernier,

40. *Denz.* 2184 et 2185.
41. *Denz.* 2289.

pouvant être mesuré par la libre dispensation divine et limité aux besoins de sa mission. Il y a ensuite à noter qu'après tout, Urs von Balthasar ne prête pas au Christ une pure et absolue ignorance de cela même dont il dit que le Christ ne le sait pas. Au lieu d'un non-savoir, il pourrait bien s'agir, écrit-il, d'une non-considération du savoir (*Hinterlegung des eigenen Wissens*) [42] : termes qui, pour ne pas être expliqués, n'en revêtent pas moins un sens assez clair : le Christ connaîtrait, en fait, d'une manière vécue, son heure ; bien plus il aurait la possibilité d'en prendre une connaissance réflexe, de faire émerger son savoir « obscur » au plan de la conscience claire, mais il refuserait d'exercer ce pouvoir, d'actuer cette virtualité, précisément par volonté de kénose, pour nous être semblable en tout (hormis le péché) et notamment dans la « foi » [43].

Voisine de cette explication suggérée par von Balthasar, ou peut-être même coïncidant avec elle, nous voudrions présenter l'explication, plus élaborée, de Karl Rahner : pour lui aussi, nous allons le voir, le non-savoir coexiste, dans la conscience humaine de Jésus, avec le savoir absolu ; présentation d'autant plus opportune qu'elle nous fournira indirectement bien des éléments pour l'objet propre de notre recherche sur la « foi » dans l'âme de Jésus [44].

S'il y a vision de Dieu dans la conscience humaine de Jésus, il vaut mieux, remarque Rahner, ne pas la déclarer bienheureuse ; c'est vrai que les textes du magistère la disent telle ; mais ils entendent par là qu'elle n'est pas inférieure, quant à l'immédiation de son terme, à la vision dont les « bienheureux » jouissent au ciel ; ils ne veulent pas donner à penser qu'elle ait été, pour Jésus, béatifiante ; autrement, comment aurait-il pu traverser une Passion, une souffrance qui ne fut pas seulement physiologique [45].

---

42. H. U. VON BALTHASAR, *op. cit.*, p. 70.

43. On s'est d'ailleurs demandé s'il n'y avait pas eu, dans les années récentes, un mouvement de retour à l'interprétation que donnent de *Mc* 13, 32 plusieurs Pères grecs : admission d'une ignorance humaine impliquée dans la mission rédemptrice. « Cette « ignorance », demande le P. A. SEPINSKI, de même que l'agonie et la déréliction, n'a-t-elle pas pu faire partie de l'économie de la *kenôsis* dont parle *Ph* 2, 6-9 » (*La psychologie du Christ chez saint Bonaventure*, Paris, 1948, p. 131, n. 1 ; cité par le P. J. GALOT, S.J., *Science et Conscience de Jésus*, dans *N.R.Th.*, 82 (1960) 127, n. 46). Le P. Galot cite encore le nom du P. H. BOUESSÉ, dans son ouvrage, *Le Sauveur du Monde, 2. Le mystère de l'Incarnation*, Paris, 1953, p. 400, n. 75 bis. Le P. Bouessé y pose la question de savoir si l'on ne peut émettre l'hypothèse, par mode de recherche, de l'ignorance du Sauveur « relativement à l'unique point du jour et de l'heure du jugement » ? Voir aussi les remarques du P. Galot sur la portée du « nec certa dici potest sententia » : le *potest* n'équivaut pas à *debet*. Mais on notera que ces auteurs envisagent tout au plus l'ignorance du jugement, et non pas, comme von Balthasar, celle de la mort.

44. K. RAHNER, *Dogmatische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewusstsein Christi*, dans *Schriften zur Theologie*, Einsiedeln, t. V, 1962, pp. 222-245.

45. ID., *ibid.*, p. 232, n. 10.

Mais, en fait, devons-nous dire que Jésus a joui de la vision immédiate ? Oui, sur la base d'une certaine « raison théologique » facile à discerner : suivant l'axiome de la métaphysique thomiste de la connaissance, la conscience et le savoir d'un être est commensuré à son immatérialité ; plus un être émerge de la matière et s'élève sur l'échelle des êtres, plus il est capable de connaître [46]. Or l'union hypostatique constitue l'actualisation ontologique la plus haute, la plus immatérielle, à laquelle puisse atteindre une réalité créée ; en elle, la puissance obédientielle de l'ouverture humaine à Dieu, du « radical pouvoir être assumé », est actuée par l'Acte incréé lui-même, exerçant à son égard une causalié quasi formelle. Il ne se peut donc que cette détermination ontologique, éminente entre toutes, ne soit pas consciente dans son sujet ; communication de Dieu lui-même à la fine pointe de l'esprit créé, elle ne pourra pas ne pas constituer un moment du *Bei sich sein* (de la conscience) de la subjectivité humaine du Christ. Qu'on y songe bien d'ailleurs (et ici Rahner avance une seconde preuve) : l'union hypostatique ne consiste pas en une conjonction de deux réalités-choses ; elle est bien plutôt l'achèvement absolu (*die absolute Vollendung*) de l'esprit fini formellement en tant qu'esprit ; c'est dire qu'elle est nécessairement consciencielle ; elle ne peut être donnée en son être plénier que dans l'union subjective de la conscience humaine de Jésus avec le Logos [47]. C'est à partir de cette union consciencielle que Jésus prononcera le *Logion* : « Tout m'a été livré par mon Père. Et personne ne connaît le Fils, si ce n'est le Père, et personne ne connaît le Père, si ce n'est le Fils, et celui à qui le Fils veut bien le révéler » (*Mt* 11, 27). Celui qui parle ainsi, c'est l'homme Jésus-Christ ; la conscience qui exprime en ces paroles humaines le mystère de Dieu est elle-même une conscience humaine ; or « si elle peut l'exprimer, c'est que d'abord elle le reçoit, le recueille, le contemple [48] », c'est qu'elle en a la « vision ». Plus précisément, le mystère que l'âme humaine voit ainsi, c'est sa subsistance dans la relation divine qu'est le

46. Id., *ibid.*, p. 234 : « Ein Seiendes in dem Mass bei sich ist, als es Sein hat oder ist ». L'auteur eût pu renvoyer à saint Thomas, *S. Th.*, I[a], q. 14, a. 1 : « Patet igitur quod immaterialitas alicuius rei est ratio quod sit cognoscitiva ». Il présente la même preuve dans son étude *Problèmes actuels de christologie*, dans *Ecrits théologiques*, Paris, t. I, p. 141.

47. Cette conscience de l'union hypostatique s'éclaire-t-elle dans l'âme du Christ dès le commencement, « a primo instante » (Denz. 2289), ou bien ne se forme-t-elle qu'au moment où le conditionnement corporel permet, chez Jésus, l'éveil et l'exercice des facultés supérieures ? Sauf erreur, le P. Rahner ne dit rien à ce sujet, mais M. Mourroux, dans son livre, *Le Christ et le temps*, Paris, 1962, p. 111, 112, opte résolument pour le premier terme, non seulement par fidélité à l'enseignement du magistère (Denz. 2289 : « ce sont là les exigences mêmes du dogme chrétien »), mais pour une « raison théologique » qu'il s'efforce de faire valoir et au terme de laquelle il doit apparaître que l'âme du Christ « dès qu'elle existe » et « du premier coup », émerge, au-delà de la pure condition humaine, au-delà des ténèbres de l'inconscience, dans la lumière de Dieu. Cfr *op. cit.*, p 111.

48. J. Mouroux, *op. cit.*, p. 113.

Fils ; mais elle ne prend pas conscience de son « être » dans le Fils, sans connaître en même temps le Père, sans connaître aussi la spiration active et son terme ; de telle sorte qu'on ait à parler d'une vision, en Jésus, de la vie trinitaire.

Mais quel est le *mode* de cette vision ? Le mot évoque l'idée d'une représentation objective, où l'essence divine contemplée serait comme un livre ouvert, dans lequel Jésus lirait tous les autres contenus de conscience possibles, « dans leur singularité distincte et sous la forme de propositions énoncées » (*in ihrer... satz-haft formulierten Aussagbarkeit*) [49]. Une telle interprétation de la vision paraît à Rahner inacceptable ; elle entraînerait, pour la conscience humaine de Jésus, l'incapacité d'avoir été ce que les textes évangéliques nous montrent qu'elle fut : « conscience de l'interrogeant, du doutant, de l'apprenant, du surpris, de l'intérieurement ébranlé, de celui qu'assaille un mortel abandon de Dieu [50] ». Mais voici comment nous concevrons l'immédiation de Dieu dans l'âme de Jésus : elle est simplement la transparence, à elle-même, de son union avec Dieu, la nécessaire émergence à la luminosité de la conscience de son unité substantielle avec le Logos ; conscience de fils de Dieu originaire, non-objectivée, subjectivité de la filiation objective donnée en même temps que celle-ci, comme son moment intérieur. Pour la mieux comprendre, comparons-la à la détermination fondamentale (*Grundbefindlichkeit*) de notre propre spiritualité créée : nous existons au sein d'une tendance vers l'absolu de l'être ; or cette tendance constitutive est consciente d'elle-même et de l'Absolu qu'elle vise : savoir à priori non objectivé, détermination radicale par laquelle nous sommes présents à nous-mêmes (*bei sich*), éclairés sur notre subjectivité et sur notre relation transcendantale à la totalité des objets possibles de notre connaissance et de notre liberté [51]. Cette intelligence de nous-mêmes n'attend pas pour sortir de l'ombre que nous réfléchissions sur elle et formions à son sujet des propositions ; elle est là déjà depuis toujours sous la forme d'un savoir non-réflexe de soi, visée transcendentale d'un horizon d'être à l'intérieur duquel s'effectuera toute rencontre avec les choses ; éclairage conscient (*bewusst*) et, au départ, pourtant, s'ignorant lui-même (*nichtgewusst*) sur le mode objectif ; la réflexion sur ce savoir, qui vient après, est portée par lui et jamais elle n'arrivera à l'égaler, à en donner une expression objective adéquate. Il en va de même chez Jésus ; avec cette différence qu'en lui, à la détermination fondamentale dont nous venons de dire qu'elle porte la réflexion et l'action, appartient, de surcroît, l'immédiation de Dieu, l'assomption hypostatique de l'esprit de Jésus par le Logos ; mais précisément, cette

49. K. RAHNER, *Schriften*, t. V, p. 236.
50. ID., *ibid.*
51. ID., *ibid.*, p. 229.

immédiation de Dieu est présente à son esprit humain de la même manière que lui est présente la détermination fondamentale créée : non pas sur un mode objectivé et thématisé, mais préréflexivement, tel un horizon qui lui est donné (à lui seul), dans l'espace duquel toute sa vie spirituelle est appelée à se déployer.

On mesure les conséquences d'une vision ainsi comprise.

Tout d'abord, ce mode d'immédiation fondamental de Dieu est compatible avec un développement et une histoire spirituelle de l'homme Jésus : formation croissante de sa conscience réflexe d'être le Fils de Dieu, thématisation et objectivation progressive de tout ce qu'il ne connaît, au principe, que sur le mode préréflexif.

Mais c'est trop peu dire : non seulement, ce développement est possible, il est exigé. Et de nouveau, il en va ici pour Jésus comme pour tout esprit créé ; à tout homme, nous l'avons dit, est donnée depuis toujours sa détermination fondamentale comme esprit et la conscience prospective qu'elle comporte ; pourtant l'homme doit encore partir, pour ainsi parler, au-devant de soi-même ; ainsi le veut précisément sa détermination qui est, constitutivement, requête de réflexion ; il faut qu'au cours d'une longue expérience, l'esprit se laisse dire thématiquement et objectivement ce qu'il est et ce qu'il a compris dès son éveil. C'est l'essence même de l'esprit et de la personne, de chercher ainsi à se médiatiser pour lui-même (*sich... für sich selbst vermitteln*) [52] ; et ne voyons dans cette connaissance explicite qu'il raconte au cours de sa vie que l'explication, le déploiement de sa détermination fondamentale, la venue au jour parfait de son éclairage initial, caché et intérieur. Ainsi aussi chez Jésus : mais chez lui, c'est sa conscience filiale et son immédiation avec Dieu qui appelle et réalise progressivement son propre statut réflexif ; elle veut accéder et elle accède en fait à elle-même, à travers une histoire spirituelle — histoire durant laquelle l'esprit de Jésus ne s'applique pas indifféremment à tout objet ; c'est bien plutôt une histoire dirigée et polarisée : toutes les démarches de Jésus sont autant d'efforts pour rejoindre asymptotiquement sur le mode thématique ce qu'il est, ce qu'il possède déjà au fondement même de son être (*im Grunde des Daseins*) [53]. Aussi peut-on parler d'un développement même religieux de Jésus (*religiösen Entwicklung*) [54], à condition de bien voir que ce développement est porté par l'immédiation déjà présente, déjà effective, qu'il se borne à exposer et à objectiver [55]. En somme, la détermination fondamentale propre à Jésus s'interprète elle-même ; et cette interprétation s'accomplit dans la rencontre de Jésus avec le monde qui l'en-

52. Id., *ibid.*, pp. 240, 241.
53. Id., *ibid.*
54. Id., *ibid.*
55. Id., *ibid.* : « ... und legt sie aus, objektiviert sie ».

toure. C'est pourquoi rien de plus légitime, pour l'exégète et le théologien, que d'étudier la conceptualisation judaïque déjà existante à laquelle a recouru Jésus pour s'exprimer, pour thématiser sa détermination théandrique ; car ce ne fut pas seulement ni même d'abord par souci d'adaptation pédagogique que Jésus a assumé le langage de son temps, mais parce qu'il en avait besoin pour se reconnaître et se dire lui-même à lui-même. Ce que fut, en fait, ce développement religieux de Jésus, seule l'enquête historique peut l'établir. Or si elle procède correctement, peut-être arrivera-t-elle à montrer, par ses propres méthodes, que l'unité de cette histoire de la conscience de soi de Jésus, sa continuité, sa clarté ne s'expliquent bien que dans l'hypothèse de l'immédiation fondamentale de Jésus avec Dieu, hypothèse dont la foi affirme par ailleurs la validité.

Enfin — dernière conséquence de la vision telle qu'on l'a définie —, s'il en est ainsi, on comprend qu'on ait à parler tout ensemble du savoir et du non-savoir de Jésus. En dépit de son caractère non-thématique et non-réflexe, l'immédiation avec Dieu que lui vaut sa détermination fondamentale propre donne à Jésus un savoir réel, dans lequel se connaissant comme Fils de Dieu, il connaît immédiatement l'essence divine et en elle la totalité de la volonté divine de création et de rédemption [56]. Mais d'autre part, précisément parce que ce savoir n'est pas encore, dès l'abord, thématisé, on peut l'appeler un non-savoir, au regard des « objectivations » et des « conceptualisations » qu'il se donnera progressivement dans la dimension du savoir réflexe. Par là, Rahner estime pouvoir satisfaire à deux exigences également valables : l'enseignement de l'Eglise est respecté même là où il parle de la connaissance que, dès le début (*ab initio*) eut Jésus, « de tout ce que Dieu connaît dans sa science de vision » : le mode non-thématique du savoir universel initial de Jésus ne s'oppose pas à l'énoncé du magistère, d'autant moins que, de toutes manières, celui-ci n'a pas voulu dire que l'âme de Jésus connaissait toutes choses sur le *mode* dont Dieu lui-même, dans sa science de vision, les connaît : car nous savons par ailleurs que l'âme de Jésus, même glorifiée, ne peut pas avoir la « compréhension » de l'essence divine [57] ; or cette restriction ne peut pas manquer de conséquences quant à la manière dont l'âme de Jésus connaît les autres objets. Mais d'autre part, en n'attribuant, au départ, à Jésus qu'une connaissance non thématique et en posant par là la possibilité pour lui d'une histoire, et d'une vraie découverte de cela même qu'il « savait » déjà, nous rencontrons un des impératifs les plus certains du dogme chrétien, selon lequel l'humanité de Jésus

56. A vrai dire, Rahner ne dit rien expressément au sujet de la volonté divine de création comme terme du savoir non réflexe.

57. K. RAHNER, *op. cit.*, p. 243, n. 12, renvoie à saint Thomas, *S. Th.*, III', q. 1, a. 1. Nous aurons à revenir plus loin sur l'incompréhensibilité de l'essence divine au regard de la conscience humaine de Jésus.

est véritable, en tout semblable à la nôtre et tout autre chose qu'une apparence d'homme dont Dieu se serait revêtu ; ce qui revient à dire que nous évitons une mythologisation du Christ que des théologiens d'aujourd'hui dénoncent si justement. Et pour finir, Rahner observe qu'à partir de cette même distinction entre savoir et non-savoir, il y aurait lieu de comprendre en particulier la conscience eschatologique de Jésus : elle n'a pas été la saisie anticipative, objective et thématisée, des réalités dernières qui étaient aux portes (les *Eschata*), mais en quelque sorte leur esquisse (*Entwurf*) (leur pressentiment déterminé) à partir du savoir que possédait Jésus dans la détermination fondamentale de son immédiation avec Dieu. On peut dire que, sur cette base, le savoir qu'il en avait était absolu ; mais dans la médiation objective que se donna (progressivement) la détermination fondamentale, Jésus ne connut les réalités dernières que dans la mesure déterminée par la possibilité de l'objectivation [58].

Nous ne contesterons pas l'intérêt de ces vues de Rahner sur la vision conçue comme savoir non-réflexe et, en quelque sorte, exercé de l'immédiation de Dieu dans l'âme de Jésus. Mais nous désignerons ici une des obscurités dans laquelle elles nous laissent. On se souvient que la théologie classique reconnaissait à Jésus, outre la vision « immédiate », une certaine science infuse portant sur des termes divers, et limités dans leur extension par la volonté divine, dispensatrice. Si nous le lisons correctement, Rahner ne retient pas cette science infuse, en tant que science distincte de la science de vision ; pour lui, pas de « species infusae », du moins pas nécessairement en très grand nombre ; il n'y a guère d'infus, semble-t-il, que la détermination fondamentale et l'immédiation avec Dieu ; et comme cette immédiation, on l'a vu, est nécessairement lumineuse et transparente à elle-même, on peut parler d'elle comme d'un *savoir* infus : fondement à priori du savoir qui va se développer et se raconter peu à peu, au gré des rencontres avec les choses [59]. C'est ici que se forme notre doute. Selon les récits évangéliques, Jésus a annoncé que partout où serait proclamée la bonne nouvelle, dans le monde entier, on redirait, à sa mémoire, l'onction que venait de lui faire la femme, chez Simon le lépreux (*Mc* 14, 9) ; il a prédit à Pierre son reniement ; il a promis, après sa mort, la mission de l'Esprit (*Jn* 15, 26). Si l'on ne veut pas renoncer à l'authenticité de ces paroles et d'autres semblables, il faut admettre la présence en Jésus de connaissances déterminées de l'avenir, sous forme de représentations objectives et thématisées. Comment ont-elles pu se former dans sa conscience humaine ? A s'en tenir

58. K. RAHNER, *op. cit.*, p. 244 ; on hésite sur l'interprétation de ce passage particulièrement difficile. L'auteur renvoie à une étude plus explicite sur cette même question : *Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen*, dans *Schriften*, t. IV, 1960, pp 401-428.

59. K. RAHNER, *Schriften*, t. V, p. 242.

aux éléments fournis par Rahner, il faudrait dire que ces objectivations relatives à l'avenir ont apparu, comme toutes les autres, en vertu de la thématisation, de l'interprétation que se donnait à elle-même la détermination fondamentale de Jésus, dans sa réaction sur le monde qui l'entoure. Mais voilà précisément ce qui ne se laisse guère comprendre : la rencontre avec la réalité empirique ne donne pas un principe d'explication suffisant pour la formation de connaissances objectives portant sur l'avenir. On ne voit pas comment pouvoir faire ici l'économie d'une science infuse, et nous entendons bien de connaissances infuses objectives, qu'on pourra d'ailleurs concevoir comme le fruit d'une actualisation objectivante du savoir pré-réflexif, effectuée directement par l'Esprit en Jésus (directement, et non à travers la médiation de l'environnement mondain). Ce qui, tout compte fait, reviendrait à dire que Jésus possède, outre la vision immédiate et outre la « science acquise » (cette dernière : simple thématisation, au contact des choses, de la vision), une connaissance objective infuse de tout « ce que Dieu veut qu'il connaisse pour remplir sa mission [60] ».

Dernière question, importante de notre point de vue, au sujet de la vision : Elle concerne le rapport du *mode* de la vision immédiate avec la foi-abandon chez Jésus : Cette dernière exige-t-elle comme condition de sa possibilité le non-savoir objectif dans la conscience humaine du Christ ? A vrai dire, le P. Rahner ne s'interroge pas sur ce point, son attention ne s'étant pas portée sur la « foi » de Jésus. Mais l'eût-il fait, il semble qu'il eût dû donner une réponse positive : sans la coexistence, dans sa conscience, du non-savoir objectif avec le savoir originaire absolu, Jésus eût été incapable de la liberté pour l'abandon. Remarquons, en effet, nous dit-il, qu'en tout homme, la *docta ignorantia* constitue la condition de sa liberté : certes, la détermination fondamentale de notre esprit est, nous l'avons vu, consciente de soi sur le mode pré-réflexif et non thématique ; nous possédons vitalement une appréhension de la totalité du réel dans notre tendance vers lui : anticipation dynamique de ce qui nous sera donné plus tard thématiquement ; de cette anticipation, véritable transcendance — au sens de dépassement de nous-mêmes — vers l'absolu et l'infinité divine, nous pouvons et devons parler en termes de savoir, puisqu'elle est consciente d'elle-même ; mais, sous le rapport de la perception objectivante, elle est, de soi, non-savoir, puisqu'elle-même ne s'offre pas, dès l'abord, sur le mode de l'objectivation et de la thématisation : c'est pourquoi, pour tout dire, on caractérisera bien le fond de notre esprit par l'expression de docte ignorance. Or cette ignorance ou ce savoir purement dynamique est absolument requis par notre liberté : il aménage l'espace ouvert dans lequel l'action peut se déployer, et

60. Ces derniers mots sont empruntés à J. MOUROUX, *op. cit.*, p. 115, où, cependant, la science infuse n'est pas nommée.

son importance, pour elle, est aussi grande que la présentation, à la volonté, d'un objet déterminé d'option. A dire vrai, il faudrait prouver cette affirmation et Rahner se borne à dire que « la philosophie » le pourrait relativement aisément [61] : « pour qu'un être fini puisse s'accomplir en une « décision historique », il faut que lui soit donnée la faculté de s'abandonner (das Sichanvertrauen) à la Réalité qu'il ne peut embrasser du regard (du moins pas sur le mode objectif) (*das Sichanvertrauen an das Unübersehbare*) [62] ; sa liberté a besoin du « vide » volontairement accepté comme du fond obscur sur lequel elle se détachera. On dira encore en d'autres termes : une anticipation de tous les objets possibles de la liberté est nécessaire à la fondation de cette dernière ; mais cette anticipation ne peut être que transcendantale (et dynamique) ; la perception objectivante de tous les objets et dans toutes leurs déterminations serait la mort même de la liberté [63]. Cela est si vrai que même dans la vision béatifiante, une obscurité demeurera, sans laquelle notre authenticité spirituelle serait menacée ; car nous savons que cette vision n'équivaudra pas à une « compréhension de Dieu » ; et loin d'être la suppression de son mystère, elle en sera l'heureuse acceptation pleinement éclairée et la reconnaissance éternelle ; acceptation, dont Rahner estime sans doute qu'on peut la traduire, elle aussi, en termes d'abandon [64].

Reste à dire que tout cela vaut du Jésus de l'histoire (quoi qu'il en soit du Christ glorieux). Certes, redisons encore que pour ce qui concerne l'application à Jésus de la notion de « foi », nous ne trouvons rien dans l'étude de Rahner ; mais ce qu'il remarque expressément, c'est qu'il y a eu chez Jésus, liberté, et sans doute, dirait-il aussi : abandon. Or cette liberté et cet abandon n'ont été possibles, estime Rahner, que grâce au non-savoir objectif : une science objectivante totale aurait étouffé la liberté de Jésus [65].

VI. — ABANDON ONTOLOGIQUE ET ABANDON EXISTENTIEL

Ayant ainsi traité de la foi-confiance de Jésus dans son rapport à sa « vision », nous voulons à présent désigner la place qu'occupe cette confiance dans le cœur du Christ ; or, nous allons voir qu'elle

61. K. RAHNER, *op. cit.*, p. 230 : « ... verhältnismässig leicht ».
62. ID., *ibid.*
63. ID., *ibid.*, p. 244.
64. ID., *ibid.*, p. 231 : Rahner ne met pourtant pas expressément cette acceptation céleste du mystère de Dieu en rapport avec la liberté (une liberté qui, de toutes manières, ne peut plus être une liberté de *contrariété*, liberté de choix entre le bien et le mal).
65. Est-ce bien sûr ? La science objectivante totale étouffe peut-être la *liberté de contrariété* (cfr note précédente) ; mais, précisément Jésus, impeccable, n'a jamais eu cette liberté ; il serait sans doute très difficile de montrer que la forme de liberté, qui était la sienne, eût été rendue impossible par une science objectivante exhaustive.

n'est pas un phénomène secondaire et en quelque sorte latéral ; abandon volontaire du Christ à Dieu, elle est la traduction existentielle de l'abandon ontologique par lequel la nature humaine du Christ passe, pour y subsister, dans la personne du Verbe éternel.

Car on peut parler d'un abandon ontologique en Jésus, de par la seule manière dont son humanité arrive à l'existence. On l'accordera sans peine, si l'on ne refuse pas tout crédit à la conception thomiste de la personne, du moins dans l'interprétation qu'en a donnée non pas Cajetan, mais Capreolus. Selon cette conception, la nature humaine singulière ne doit pas sa personnalisation au principe d'individuation mais bien à son acte d'existence propre et proportionné : l'homme est personne humaine en raison de sa position dans l'être par l'*actus existendi* fini et correspondant à sa puissance. D'autre part, nous confessons dans la foi, au sujet de Jésus, que tout en étant nature humaine singulière, il n'est pas personne humaine, assumé qu'il est en la personne divine du Verbe. Mais cela même qu'est-ce à dire, pour un théologien thomiste, sinon que la nature humaine en Jésus n'a point son acte d'être propre et proportionné, qu'elle ne subsiste pas en elle-même, mais dans l'Etre divin, dans l'Acte qui transcende infiniment sa potentialité ? Puisque Jésus-homme ne s'appartient pas, on voit donc que sa nature n'existe qu'en fonction d'un dessaisissement, d'une désappropriation, qui la fait passer en possession de Dieu. Exprimerons-nous ce renoncement ontologique simplement et sans réserves en termes d'aliénation ? On pourrait le montrer par ailleurs, l'homme est homme et se distingue des autres êtres de son expérience par sa condition de puissance obédientielle et d'ouverture à la présence de Dieu et à l'actuation par l'Acte incréé lui-même. Davantage : en réfléchissant sur la révélation de l'Incarnation, on est amené à définir l'homme comme l'être ouvert à cette Incarnation, comme l'esprit fini que Dieu peut actuer immédiatement non pas seulement au niveau de ses facultés supérieures, mais au plan de sa nature même, de telle manière que cette nature — du moins en un représentant de notre race, Jésus — existe de l'existence même de Dieu ; et de telle manière aussi que ce Jésus soit ensuite le principe de notre actuation par Dieu au niveau de notre intelligence, dans la vision. Dans ces conditions, si l'homme est bien l'être qu'on vient de dire, le dessaisissement par lequel la nature humaine singulière de Jésus passe dans la propriété de Dieu ne peut plus être conçu sous tous rapports comme une aliénation ; la même assomption par laquelle le Verbe attire à soi son humanité est l'acte même par lequel il la donne et la restitue le plus parfaitement à elle-même, puisqu'il la fait être cela même à quoi elle aspirait [66]. Mais cette complexité prouve seulement que notre réflexion théologique humaine ne peut exprimer que dialectiquement la réalité

66. Cfr, sur ce point, K. RAHNER, *Ecrits théologiques*, t. I, p. 143, n. 1.

infiniment mystérieuse de l'Incarnation ; elle ne prouve pas que nous puissions renoncer aux termes de dépouillement et d'abandon ; il reste vrai que la nature humaine de Jésus n'existe que dans un don, un abandon de soi, absolu et unique, à Dieu.

Il y a ensuite à considérer que l'Acte divin dans lequel passe et s'abandonne ontologiquement la nature de Jésus, n'est pas simplement et sans plus l'essence divine, mais c'est le Logos, l'essence divine selon sa relation de filiation en Dieu. Cette circonstance fortifie encore ce caractère d'abandon substantiel par quoi existe l'humanité de Jésus. Car la personne qui la fait être, c'est une personne divine qui « reçoit tout » du Père, sur le mode expressément filial [67] et qui ne peut pas ne pas imprimer ce caractère filial dans la nature et dans la conscience humaine qu'elle assume. Or là où il y a réception et filiation, il y a reconnaissance de dépendance et remise de soi au Père dont tout procède.

Enfin, l'humanité de Jésus est unie au Fils en état de mission, en tant qu'il est formellement envoyé dans une histoire pécheresse pour la transformer en histoire de salut. Mais nous savons bien que cette mission, précisément parce qu'elle s'accomplit dans un monde pécheur, impose à l'humanité qu'assume Jésus une kénose, un renoncement à certaines prérogatives auxquelles elle pourrait prétendre. Nous retrouvons donc, ici, à un nouveau titre, la réalité d'un abandon ontologique de la nature humaine du Christ ; le Fils de Dieu ne la fait exister que sous la forme d'un renoncement, d'ailleurs provisoire, à des grandeurs certaines.

Retournons maintenant en arrière : nous avons vu plus haut comment l'union hypostatique était nécessairement lumineuse et transparente à elle-même, en raison de la nature des termes qu'elle unit : l'homme qu'elle fait subsister dans le Verbe n'est pas une réalité-chose, c'est un esprit fini, c'est une conscience ; il n'y a donc d'union hypostatique au sens propre et plénier que si la conscience humaine de Jésus comme conscience est déterminée par le Verbe qui la fait être. Mais puisque cette même conscience humaine n'existe que dans l'abandon ontologique multiple qu'on a décrit plus haut, il s'ensuit que cet abandon substantiel de soi est aussi un abandon consciencie l : la conscience de Jésus se connaît comme dessaisissement de la nature humaine au profit du Verbe ; et cette connaissance n'est pas consécutive, elle est immédiate, ou, pour reprendre un mot déjà employé, elle est la transparence de l'abandon humain de Jésus, et sa présence à soi. Et d'un même et unique regard, la conscience humaine de Jésus s'appréhende selon toutes les dimensions de son abandon : abandon

67. Le Saint-Esprit reçoit, lui aussi, tout du Père, et du Fils, mais non pas sur le mode filial.

de l'homme à Dieu, et du Fils au Père, et abandon des prérogatives imposé par les exigences de la mission.

En somme, identité réelle de l'abandon ontologique et de l'abandon conscienciel ; il n'y a de distinction que pour nous, au niveau des catégories ontologiques d'une part et des catégories consciencielles d'autre part, les unes et les autres étant également nécessaires pour notre expression humaine de l'être spirituel. Cette dernière remarque permettrait de fonder la légitimité d'une christologie consciencielle. On a pu écrire, non sans précautions d'ailleurs : « Celui qui, par exemple, dirait : Jésus est l'homme qui vit dans un don de soi unique, absolu à Dieu, pourrait bien avoir là exprimé dans son authentique profondeur l'essence du Christ » [68]. Et, en effet, dès là qu'on entend bien énoncer en termes de conscience l'abandon de Jésus dans sa totalité, on énonce aussi en fait, quoique implicitement, l'aspect ontologique de cet unique abandon. L'erreur commencerait sans doute — serait-ce l'erreur bultmannienne ? — au moment où l'on prétendrait que la traduction consciencielle de l'abandon se suffit et qu'il n'est nullement besoin de formulations ontologiques pour distinguer, dans son unicité et son originalité spécifiques, l'abandon et l'union de Jésus à Dieu de tous les autres abandons que l'expérience et l'histoire religieuse nous met sous les yeux chez les mystiques ou chez les prophètes. Mais si la christologie consciencielle évite de se faire ainsi exclusive, alors en effet il se pourrait bien qu'elle réussisse à dire tout, à exprimer la totalité du mystère, avec l'avantage d'apporter un contenu intérieur, une plénitude de sens au « vide formel » de l'expression purement ontologique de la christologie substantialiste [69].

Mais, de notre point de vue, la question se pose de savoir si cette transparence de l'abandon ontologique de soi en Jésus vérifie la notion de foi-confiance, sur laquelle porte notre enquête. S'il fallait répondre oui, autant vaudrait tout de suite identifier, paradoxalement, vision et foi : car la vision immédiate, on s'en souvient, n'est, du moins selon le P. Rahner, que la conscience humaine originaire de Jésus d'être uni immédiatement à Dieu, de subsister en lui ; mais cette conscience est aussi, nous le savons déjà, la conscience du dessaisissement, du « passage en Dieu », donc de l'abandon. En réalité les choses ne sont pas si simples ; l'abandon-ontologique et la conscience que cet abandon prend de lui-même n'est pas — du moins pas formellement — ce que nous appelons la « foi-abandon ». Car, au point

68. K. RAHNER, *Ecrits théologiques*, t. I, p. 145.

69. ID., *ibid.*, p. 146. Nous disons : ontologique, là où la traduction de K. RAHNER, *op. cit.*, p. 144 dit : ontique, et inversement ; nous conformant en cela à la terminologie adoptée par M. HEIDEGGER, pour qui ontique est synonyme d'existentiel, et ontologique d'existential. Cfr par ex. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tubingue, 6e édit., pp. 12, 13 (voir W. J. RICHARDSON, *Heidegger, Through Phenomenology to Thought*, La Haye, 1963, pp. 49, 50).

où nous sommes, nous n'avons encore établi que l'existence, en Jésus, d'un abandon qui lui est donné, qu'il reçoit pour ainsi dire passivement, et de la conscience de cet abandon subi. La nature humaine est posée comme dessaisie, sans intervention de la liberté humaine du Christ, et elle se sait ainsi dessaisie indépendamment de toute ratification par la volonté. D'un mot, jusqu'ici nous comprenons que le Christ se sait abandonné, mais nous ne voyons pas qu'il s'abandonne. Nous disons à présent qu'il s'abandonne librement, dans une sorte de moment logiquement postérieur, et qu'il sanctionne dans sa volonté ce mode par lequel Dieu le fait être : c'est à cette sanction, à cette ratification volontaire que nous réserverons le terme de foi-abandon ; démarche dont on voit à présent qu'elle se distingue de la vision comme la liberté de la connaissance qui la précède. Mais pour s'en distinguer, il n'en reste pas moins qu'elle ne peut pas ne pas l'accompagner et que, sa fonction, dans la vie du Christ, est aussi centrale que la vision même. Regardons une fois de plus l'essence de l'union hypostatique : union, disions-nous, non pas entre deux réalités-choses, mais entre deux esprits, de telle sorte qu'elle n'existe dans son être propre et plénier que par la conscience et dans la conscience humaine de Jésus. Mais la même raison fonde l'acte libre de la volonté humaine ; Dieu ne s'unira pleinement à l'homme que dans l'exercice de l'acte par lequel cet homme est vraiment homme : l'acte volontaire et libre. Sans doute, c'est la personne du Verbe elle-même — la seule personne en Jésus incarné — qui pense et qui veut à travers sa conscience et sa volonté humaine ; d'où il suit qu'il ne se peut pas que cette volonté, volonté du Verbe, ne se détermine librement pour le bien : impeccabilité de l'homme-Jésus ; ce qui revient à dire qu'il n'est pas concevable que Jésus ne ratifie pas en fait l'abandon ontologique. Mais cette circonstance — l'impeccabilité de Jésus — loin d'infirmer notre thèse contribue à l'établir : ce n'est pas n'importe quel acte libre, mais, c'est déterminément, l'acte libre d'abandon, le oui donné par Jésus à l'abandon ontologique qui entre dans les composantes de l'union hypostatique ; et cet acte libre peut bien se distinguer de la vision, il est, tout autant que cette dernière, intrinsèque à cette union. Aussi pouvons-nous dire de lui qu'il est simplement, sinon la traduction consciencielle (la vision l'est déjà), du moins la traduction existentielle de l'abandon ontologique.

VII. — LES DEUX FORMES, TERRESTRE ET GLORIEUSE, DE L'ABANDON

Cet abandon existentiel est de soi tout intérieur et caché. Sous quelles formes concrètes s'exprime-t-il ?

Vient d'abord en considération sa forme terrestre. Et celle-ci même offre un double aspect, négatif et positif. L'aspect négatif : Jésus

ne se confie pas à Dieu, sans se refuser aux appuis humains, sans pratiquer lui-même, au suprême degré, la pauvreté en esprit qu'il exalte devant ses auditeurs : Bienheureux ceux qui n'attendent pas leur salut des hommes, ni d'eux-mêmes, mais du seul Seigneur. Que Jésus lui-même n'ait pas mis son espérance et sa confiance dans les hommes, déjà le texte de *He* 5, 7, nous le disait équivalemment plus haut : il offrit aux jours de sa chair prières et supplication à celui qui — seul — pouvait le sauver de la mort : Jésus sait d'un savoir absolu que l'homme séparé ne peut être source de vie. Mais par delà ce texte particulier, il y a l'affirmation générale que Jésus fut sans péché ; or, le péché, dans l'Ecriture, c'est la glorification de l'homme en soi-même, la volonté de s'en remettre à soi seul pour le succès de sa vie, le refus de s'ouvrir à la toute-puissance divine : le καυχᾶσθαι dont saint Paul nous dit qu'il définit le statut de l'homme selon la chair [70] ; si donc on nous dit par ailleurs que Jésus — et que lui seul — échappe à cette condition pécheresse, on nous donne par là même à entendre qu'il ignore absolument toute « glorification dans la loi » (*Rm* 2, 23). Chef de file de la foi, il l'est d'abord par là qu'il est le chef de file des pauvres, de tous ceux qui désapprennent, par lui et en lui, l'humaine suffisance : « Rengaine ton glaive ; car tous ceux qui prennent le glaive, périront par le glaive » (*Mt* 26, 52).

L'aspect positif que les sources mettent le mieux en lumière dans l'abandon de Jésus consiste, semble-t-il, dans sa confiance en Dieu pour le salut ou, ce qui revient au même dans son cas, pour la victoire sur la mort. Selon le kérygme, Jésus a été semblable à nous, moins le péché ; et dans cette ressemblance, il faut peut-être relever avant tout le fait que Jésus « a été tenté comme nous en toutes choses » (*He* 4, 15). Avec Cullmann, nous admettrons que le terme πεπειρασμένος ne s'applique pas exclusivement au récit de la tentation, ni aux passages où l'on voit Jésus « tenté », mis à l'épreuve, par des débats doctrinaux (*Mc* 8, 33 ; 12, 15 ; *Jn* 8, 1) : « il s'agit véritablement de cette tentation générale, due à notre faiblesse humaine, et à laquelle nous sommes tous exposés du seul fait que nous sommes des hommes. L'expression « comme nous » n'est pas de pure forme ; elle a un sens profond [71] ». Peut-être pourrait-on parler ici de la tentation insidieuse qui est sécrétée par notre angoisse et notre peur de la mort, et qui nous sollicite à nous appuyer sur n'importe quoi, pour nous sauver, ou pour nous divertir : Jésus aurait connu cette angoisse, sourdement, toute sa vie durant, et elle atteignit son paroxysme dans l'agonie, au point, dit l'Epître aux Hébreux, de lui faire

70. Cfr R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, Tubingue, 1948, pp. 257 suiv., où l'on trouve une interprétation très étudiée du καυχᾶσθαι sur la base de *Rm* 2, 17, 23 ; *1 Co* 1, 19-31 ; *Rm* 3, 27 ; *Ga* 6, 4, etc.

71. O. CULLMANN, *Christologie du Nouveau Testament*, p. 84.

pousser de grands cris et verser des larmes. Mais, dès le départ, elle est surmontée par sa foi-confiance, par sa remise totale au Père, qui va désormais le soutenir tout au long de ses jours et que l'Epître aux Hébreux rend par ces mots où s'expriment tout à la fois l'obéissance et la tranquille confiance de Jésus : « C'est pourquoi, entrant dans le monde, il dit : Voici, je viens... pour faire, ô Dieu, ta volonté » (*He* 10, 5. 7). Acte d'abandon total qui a sa plus haute intensité dans la mort : « Mon Dieu, je remets mon esprit entre vos mains » (*Lc* 23, 46) et que ne décourage pas la déréliction du Père : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné » (*Mc* 15, 34) : Jésus ne laisse pas d'appeler Dieu son Dieu. Quant à l'objet de cette confiance, c'est, nous l'avons dit, sa propre Résurrection ; il a « présenté » « des prières et des supplications à celui qui pouvait le sauver de la mort » (*He* 5, 7) ; mais le kérygme, nous le savons par ailleurs, dit de Jésus qu'il concevait sa propre mort et sa résurrection comme condition de notre salut : « Maintenant je vais aller vers vous... afin qu'ils aient en eux-mêmes, dans sa plénitude, la joie qui est la mienne » (*Jn* 17, 13). En définitive, c'est pour nous que Jésus avait confiance : il attendait de Dieu seul l'exaltation céleste à partir de laquelle il serait constitué, à notre profit, émissaire parfait et accompli de l'Esprit.

Mais cet abandon pour le triomphe sur la mort cesse avec l'obtention de son terme. Ou, si le Christ céleste reçoit encore comme une grâce son pouvoir de Rédempteur, cette réception actuelle n'a plus le caractère de renoncement, d'acceptation de la kénose qu'offrait la forme primitive de l'abandon, dans le Jésus terrestre ; l'abandon pour la kénose disparaît avec celle-ci. En conclurons-nous qu'il n'y aurait plus dans le Christ céleste aucune forme d'abandon ? Reste la ratification des deux abandons ontologiques dont nous avons vu plus haut qu'ils entraient dans la constitution même de l'union hypostatique : le Christ glorieux continue à accepter que sa nature humaine s'abandonne, pour subsister, à l'Etre divin, comme il accepte aussi cette subsistance dans la condition de dépendance de l'Etre divin filial. Au surplus, il y a, dans le Christ céleste, une forme d'abandon et de confiance, qu'il vérifie sans doute éminemment, mais qu'il exerce pourtant en commun avec tous les élus. Nous voulons parler de son abandon au Dieu incompréhensible.

Et d'abord, remettons-nous en mémoire la pensée chrétienne traditionnelle sur l'incompréhension de Dieu au sein même de la vision. On sait comment saint Thomas rendait raison de l'incompréhensibilité divine : pour voir Dieu en lui-même, l'esprit créé a besoin du don surnaturel qu'est la lumière de gloire ; mais ce don est mesuré par la capacité de l'esprit qui le reçoit, il est créé et fini ; il ne peut donc nous donner l'intelligibilité absolue de Dieu, nous le faire connaître autant que Dieu est en soi connaissable, infiniment ; il ne peut nous

en donner la « compréhension » (*S. Th.* I[a], q. 12, a. 7). Ainsi les élus connaissent Dieu non plus seulement à travers ses participations créées, ils l'atteignent en lui-même ; ils le voient tout entier ; et cependant ils ne le voient pas totalement ; il s'en faut même infiniment qu'ils épuisent la plénitude intensive de l'Etre divin.

Qu'on y songe bien au reste, l'âme glorifiée doit rester elle-même et il n'est pas question que son moi se dissolve en Dieu. Mais si elle comprenait, en l'épuisant, celui qui n'est qu'intelligible pur, si elle percevait infiniment l'infini, toute sa capacité étant égale à la sienne, son individualité limitante et contraignante, sa nature ne pourrait plus subsister. « Si donc elle ne doit pas se perdre dans une impossible dilatation, si nous devons rester nous-mêmes, il faudra qu'en nous actuant il (Dieu) continue de nous dépasser. A ce prix seulement il demeurera l'autre [72] ... ».

Ajoutons encore que les bienheureux mesurent l'inadéquation de leur vision à la perfection intensive divine, et qu'ils saisissent la transcendance persistante de Dieu ; ils la saisissent même incomparablement mieux que dans la vie présente ; ici, la connaissant dans l'incapacité de notre idée de Dieu à égaler l'essence divine, nous pouvons entretenir l'illusion que cette incapacité passera, avec l'âge de nos concepts ; mais dans la vision « se dissipe l'apparence trompeuse d'une incapacité purement provisoire à pénétrer le mystère » : les élus voient en Dieu même, et non plus à travers l'indigence de leurs notions que « le mystère n'est donc pas ce reste provisoire qui doit être aboli » ; « il est la propriété même qui *toujours* et nécessairement caractérise Dieu... si bien que la vision immédiate — et béatifiante — de Dieu, qui nous est promise comme notre accomplissement est la saisie immédiate de l'incompréhensibilité [73] ». Si bien aussi que « les hommes et les anges peuvent également donner à Dieu le nom d'îles étrangères ; c'est pour lui-même et pour lui seul que Dieu n'est pas un étranger [74] ».

Mais s'il en est ainsi, si la vision nous fait voir le mystère comme tel, il ne se peut qu'elle ne suscite en nous un mouvement d'abandon, de remise totale à Dieu ; mouvement qu'on est d'autant plus autorisé à nommer confiance qu'il comporte une tradition de soi à la ténèbre divine, en tant que ténèbre, et qu'il rejoint par là la description de la foi que donne l'Epître aux Hébreux : la foi est la certitude de réalités non visibles. Confiance des élus qui, elle non plus, n'est pas margi-

72. P. Rousselot, *L'Intellectualisme de saint Thomas*, Paris, 1936, 3[e] édit., p. 40. L'auteur renvoie en note à *3 C.G.* c. 55 ; *S. Th.* I[a], q. 12, a. 7 et 4.

73. K. Rahner, *Ecrits théologiques*, t. III, Paris, 1963, *Réflexions théologiques sur l'Incarnation*, p. 86.

74. Saint Jean de la Croix, *Cantique spirituel*, strophe 14, trad. des carmélites de Paris, p. 152, cité par J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité*, Paris, 2[e] édit., 1928, t. II, p. 538.

nale ; elle est aussi essentielle que leur vision même et elle accompagne nécessairement celle-ci. Et nous comprenons à partir de quoi et comment la foi-confiance, ainsi entendue, demeure. Qu'elle demeure, nous le savions déjà [75] ; nous en voyons maintenant le fondement : le mystère de Dieu, saisi directement et immédiatement comme mystère. Conclusion moins étrange qu'il ne paraît : Si nous en croyons Urs von Balthasar, elle serait à tout le moins préparée par la théologie mystique de saint Jean de la Croix. Nous y lisons que le chemin vers Dieu que suit l'expérience chrétienne a, paradoxalement, son point de départ dans le savoir expérimental du commençant, dans son expérience de la consolation sensible et spirituelle ; mais, à mesure de son progrès, voici que cette consolation fait place à une foi toujours plus dépouillée. Le croyant entre dans une nuit obscure ; sans doute, pour autant qu'elle est souffrance, cette nuit est toute provisoire ; mais en tant que nuit elle ne passe pas, et elle ne cédera pas la place à une lumière qui lui serait sous tous rapports hétérogène [76]. Ainsi la foi est tout autre chose qu'une étape, simplement dépassable, préparatoire à la gnose ; la vraie et définitive gnose « comprend en soi une forme suprême, mûre, complètement épanouie de non-savoir, d'abandon, de foi [77] ». Déjà, dans la vie présente, la foi est une participation obscurément consciente de soi à l'excès de la vie éternelle ; dans la vie future, cette certitude de l'excès et de la transcendance incompréhensibles, loin de disparaître trouvera, dans la vision même, la source de toute sa fermeté.

On ferait erreur si l'on estimait intolérable pour la raison, l'idée que l'être se réservera éternellement son mystère.

Car si d'une part, il est possible de démontrer la présence dans notre esprit, d'un désir naturel de la vision divine, il est peut-être non moins possible de montrer que tout homme aspire à une société humano-divine fondée sur l'abandon et sur la confiance, confiance en Dieu et dans les autres hommes.

Supposons que la créature spirituelle créée ne recherche rien tant, dans son vœu le plus profond, que le bonheur de l'autre ; s'il en est vraiment ainsi, loin de répugner à lui donner sa foi dans une certaine obscurité, elle désirera lui offrir le témoignage de sa confiance, car rien n'honore et ne valorise l'autre autant que la confiance qu'on lui porte et qu'on lui garde dans l'amitié. D'autre part, cette confiance, cet abandon de nous-mêmes ne procède pas d'une pauvreté, ou d'une faiblesse, mais d'une force ; l'homme qui exige, dans les relations communautaires, des évidences en quelque sorte contraignantes, qui

75. Cfr plus haut, p. 1013.

76. H. U. von Balthasar, *op. cit.*, p. 77. Peut-être faut-il comprendre que la lumière de gloire n'est pas, pour le bienheureux, entièrement nouvelle ; déjà, elle a commencé à éclairer l'âme dans la lumière obscure de la foi.

77. Id., *ibid.*, p. 78.

ne s'engage pas sans appuis rationnels déterminants, voilà le faible, l'incertain, l'angoissé, celui qui voudrait se dispenser d'être libre. En bref, l'acte d'abandon répond à l'aspiration secrète et de l'amour et de la liberté, et la foi-confiance donnée à l'autre loin d'aliéner de lui-même celui qui en a l'audace, lui donne de se trouver et de se parfaire. Dans ces conditions, est-il étonnant que la vie future comporte encore la possibilité et la réalité de la confiance ? Si l'évidence absolue devait occuper tout l'espace, ce serait alors qu'il faudrait se récrier : en l'homme sauvé, une exigence de son amour et de son authenticité serait frustrée. Mais il n'en est rien ; et le mystère, principe de possibilité de l'abandon, demeure à jamais. Il demeure d'abord entre les esprits créés ; car il y aura toujours, d'un être fini à l'autre, une région d'ombre et d'inconnaissance : « Il faut être Dieu, c'est-à-dire vérité subsistante, pour pénétrer pleinement, en la posant, l'intelligibilité de l'univers créé [78] » ; seul donc notre Créateur nous connaît adéquatement et nous restons éternellement, par une partie de nous-mêmes, incompris de nous-mêmes et des autres ; sans doute les élus auront-ils dans la vie future, l'évidence, qu'ils n'ont pas dans la vie présente, de la qualité intime de ceux de leurs frères humains déjà glorifiés comme eux, mais il y aura toujours au cœur de chacun assez de retraites impénétrables pour fonder chez tous les autres la possibilité d'une confiance dépassant en intimité celle qui se mesurerait aux seules évidences acquises. Il faut même dire que cette inpénétrabilité sera en raison directe de la richesse et de la perfection de l'être considéré. C'est bien pourquoi le mystère demeurera avant tout de Dieu aux hommes ; l'Etre infiniment parfait leur restera infiniment mystérieux et principe, en eux, d'un abandon et d'une confiance incommensurable — confiance qui correspondra, nous l'avons vu, à leur désir profond et qui donc, loin de les perdre et de les égarer hors d'eux-mêmes, leur vaudra d'enfin s'accomplir.

Reste à reconnaître la validité de ces vues pour le Christ glorifié. Notre Seigneur et Sauveur n'a pas, lui non plus, en son âme humaine, une connaissance compréhensive de l'essence divine. C'était déjà vrai du Christ viator, du Jésus prépascal : sa vision non béatifiante ne l'égalait pas aux dimensions de l'infini. Mais c'est non moins vrai du Christ en gloire. Saint Thomas écrit simplement et sans distinction : il faut dire que l'âme du Christ ne comprend en aucune façon l'essence de Dieu ; sans doute la voit-il tout entière, mais il ne la voit pas totalement, ni dans la mesure où elle est (de soi et pour Dieu lui-même) visible (intelligible) (« non ita perfecte sicut visibilis est ») [79] ; et bien que le degré de sa vision soit incomparablement plus élevé que celui des autres élus, elle reste à une distance infinie de

78. P. Rousselot, *op. cit.*, p. 21.
79. Saint Thomas, *S. Th.*, III^a, q. 10, a. 1.

l'intelligibilité divine. Comment en serait-il autrement ? L'âme humaine du Christ, créée et finie, ne pourrait se dilater aux dimensions de l'infini sans cesser d'être elle-même, et sans se dissoudre en Dieu. Dès lors, comme les élus, l'âme du Christ s'abandonne, dans un élan de confiance, au Père qu'elle ne « comprend pas » ; abandon d'autant plus plénier qu'il a son fondement dans une vue plus pénétrante de l'incompréhensibilité divine.

VIII. — LE CHRIST, L'ÉGLISE ET LA FOI

Ainsi le Christ vérifie en plénitude les différentes formes de l'abandon. Nous voulons voir à présent qu'en raison de cette plénitude, il en est la source en nous, de telle sorte que notre foi soit à concevoir comme une participation à l'abandon du Christ. A vrai dire, nous la connaissons déjà comme telle [80] ; mais ce que nous voulons faire apparaître à présent, c'est le caractère communautaire et ecclésial de cette participation : en nous faisant communier à sa confiance, Jésus fonde le peuple de Dieu uni dans la foi et lui-même, chef de file de la foi, apparaît en conséquence comme le prince du peuple de la foi.

Nous supposons établi par ailleurs que l'homme est, « dans son essence propre, dans son fond originel, dans sa nature, un pour-soi purement référé [81] » à la possession plénière du mystère divin : désir naturel de la vision béatifique ou du moins ouverture, puissance obédientielle à l'actuation, par Dieu lui-même, de notre esprit. Mais nous pouvons et nous devons aller plus loin en cette voie, et souligner ici un trait que nous avons déjà noté incidemment : il y a en nous « puissance obédientielle par rapport à l'union hypostatique, à l'assumabilité de la nature par la personne du Verbe de Dieu [82] ». Certes, il n'est pas question de prétendre que « la possibilité de l'union hypostatique puisse, comme telle, être rigoureusement reconnue à priori, c'est-à-dire indépendamment de la révélation du fait lui-même ; ni non plus, qu'une telle possibilité doive être actualisée en tout homme possédant une telle essence [83] » (l'essence spirituelle ouverte à la visite de Dieu). Seule la révélation nous apprend qu'une nature humaine singulière, celle de Jésus, a été assumée par la personne divine ; mais elle ne nous l'apprend pas, sans nous la présenter en même temps comme un bien, comme une perfection, voire comme la plus haute perfection dont notre nature est surnaturellement capable, et dès lors elle nous la notifie comme désirable, comme le terme du vœu le plus profond de notre esprit : nous étant bonne, à nous et à Jésus, l'union hypostati-

80. Cfr plus haut, p. 1017-1018.
81. Ces derniers mots sont empruntés à K. RAHNER, *Ecrits théologiques*, t. III, p. 85.
82. ID., *ibid.*, p. 87.
83. ID., *ibid.*, p. 88.

que de Jésus répond à notre intime aspiration. Vue qu'on traduira en langage teilhardien : de même que l'espèce-homo, quand elle apparaît sur la planète, récapitule tout le mouvement « expansionnel » de la vie, ainsi le Christ épure, dirige et suranime « la montée générale des consciences dans laquelle il s'est inséré [84] » ; que l'un d'entre nous soit Homme-Dieu : telle est la prière qui monte de notre cœur à tous et qui meut, secrètement, toute notre histoire. « Il n'est donc pas si extraordinaire — si l'on peut s'exprimer ainsi — qu'un tel être existe, puisque cet achèvement extraordinaire est déjà pressenti, comme tout accompli, dans le pur mystère de l'intellection originelle [85] ». Vœu très secret, disions-nous, très ontologique ; mais peut-être est-ce lui qui s'exprime conscienciellement dans la joie que nous éprouvons à reconnaître un cœur innocent et pur parmi nous. Quoi qu'il en soit, nous regardons vers le Christ comme vers notre Universel concret, vers l'être qui, en soi, rassemble toute la bonté possible de l'Eglise. Et il l'est si réellement, il résume si parfaitement l'excellence de notre race, il est en continuité si authentique avec nous qu'il peut répondre devant Dieu pour nous tous. A la question de savoir comment le Christ, nature humaine singulière comme nous, a bien pu mériter le salut de tous les hommes, alors que chacun de nous ne peut mériter au sens propre que pour soi-même, peut-être faut-il répondre en renvoyant à cette convergence ontologique de l'humanité tout entière dans son sommet qu'est Jésus. Terme suprême des vœux de notre nature, l'offrande du Christ est celle de la nature même ; dans son sacrifice, c'est nous tous qui sommes offerts, en un sens qui n'est pas purement juridique ou représentatif.

Tendance, en chacun de nous, à une vision de Dieu personnelle, tendance à l'union hypostatique réalisée dans le seul Jésus-Christ, il ne se peut pas que ces deux tendances, pour distinctes qu'elles soient, ne soient unifiées de quelque manière ; or, il n'y a guère qu'une seule union concevable : nous regardons vers le Christ comme vers le sommet à partir duquel Dieu se dispensera à nous dans sa gloire ; nous aspirons à ce que l'homme-Jésus soit uni à Dieu comme celui dont nous recevrons notre propre union et qui nous fera participer à sa filiation. Mais cela même qu'est-ce à dire sinon que nous voulons constituer un seul peuple, un seul corps, uni dans une dépendance vitale à l'égard du Christ, sa tête et son chef. Lui-même, en raison de son union personnelle au Verbe, vérifie en soi toute perfection humaine concevable (les anciens théologiens parlaient de sa grâce infinie) ; encore lui reste-t-il à l'actualiser, à la raconter dans l'histoire ; et c'est ce qu'il fait en s'unissant, en son corps mystique, des membres toujours nouveaux dont les saintetés complémentaires expo-

84. P. TEILHARD DE CHARDIN, *Le phénomène humain*, Paris, 1955, p. 327.
85. K. RAHNER, *op. cit.*, p. 89.

sent, précisément, et interprètent les richesses de sa grâce. Mais puisque, nous l'avons vu d'autre part, l'acte suprême du Christ est la reconnaissance du « mystère » incompréhensible et l'abandon auquel elle donne lieu, nous devons dire que notre propre abandon n'est qu'une participation, voire qu'une expression du sien : de telle sorte que, chef et prince de l'Eglise, on comprenne que l'Ecriture ait vu en lui le prince de la foi, le prince du peuple de la foi.

IX. — JÉSUS, TERME DE NOTRE FOI

Nous n'aurions pas défini les rapports noués par la foi avec Jésus, si après avoir dit en quel sens Jésus avait pu se reconnaître comme sujet de la foi-confiance et de l'abandon, nous ne montrions pas comment paradoxalement, il s'est, de quelque manière, présenté comme objet de foi, comme celui en qui il fallait croire. Or nous entendons bien que c'est le Jésus prépascal qui déjà a orienté l'esprit de ses auditeurs vers cet aspect mystérieux et proprement divin de sa personne, comme aussi nous estimons que l'historien, par ses seules méthodes, est en mesure de découvrir cette orientation. Elle est particulièrement sensible dans les récits de guérison ou de miraculeuse préservation d'un mal imminent. Guérisons du paralytique (*Mc* 2, 1-12 ; *Mt* 9, 1-8 ; *Lc* 5, 17-26) ; de la fille de Jaïre et de l'hémorroïsse (*Mc* 5, 21-43, par.), de l'aveugle Bartimée (*Mc* 10, 46-52 ; *Lc* 18, 35-43), du serviteur du Centurion (*Mt* 8, 5-13 ; *Lc* 7, 1-10), de la fille de la Chananéenne (*Mt* 15, 21-28 ; *Mc* 7, 24-30), des deux aveugles (*Mt* 9, 27-31), des dix lépreux (*Lc* 17, 11-19) [86]. C'est vrai que Jésus y dit non pas « je t'ai sauvé », mais « ta foi t'a sauvé » ; mais tout indique que la foi qui sauve dérive de la rencontre avec Jésus et avec lui seul ; en sorte qu'il apparaît comme le fondement et comme la source de cette foi vivifiante : C'est lui qui suscite la foi à laquelle rien n'est impossible, et par là il fait poser, obscurément, au témoin la question de sa propre puissance. Le récit de la tempête apaisée (*Lc* 8, 19-26) appelle une remarque semblable : à la prière des disciples, Jésus commande au vent et aux vagues, et le calme revenu, il demande : Où donc est votre foi ? Entendons plus naturellement « foi en moi », car le Père n'avait pas été nommé ; au reste, les disciples, dans leur surprise, s'interrogent : Quel est celui-là qui commande au vent et à la mer ; c'est le mystère de la personne de Jésus qu'ils pressentent, comme c'est la foi en lui à laquelle ils se reprocheraient d'avoir manqué [87]. G. Ebeling observe sans doute que

86. Ce groupement est emprunté à J. Alfaro, *art. cit.*, p. 476.

87. Sur la « pointe christologique » du récit de la tempête apaisée, voir l'étude du P. X. Léon-Dufour, dans *Etudes d'Evangile*, Paris, 1965, pp. 153-181 ; « cette Parole (dite à la mer : Silence, tais-toi, *Mc* 4, 39) jaillit de la bouche d'un

dans les Logia de Jésus le concept de foi n'est jamais explicitement mis en rapport avec Jésus lui-même, comme objet et terme de foi [88] : il n'en va pas des synoptiques comme de l'évangile, plus tardif, de Jean ; dans ce dernier, la foi se porte expressément sur la personne de Jésus. Et Ebeling estime que cette direction des synoptiques doit être tenue pour fidèle : ils ont conservé le fond primitif et n'ont pas permis que le concept de foi du kérygme référé à Jésus comme à son terme réagisse sur la teneur authentique des Logia et des récits. Mais il n'en reste pas moins, concède Ebeling, que, déjà chez les Synoptiques, la foi en Jésus est partout comme sous-entendue (en *Mt* 9, 28, elle est même expressément déclarée : aux aveugles qui lui demandent sa pitié : Croyez-vous que je le puisse faire ?) ; les récits présentent les bénéficiaires des miracles comme ayant eu confiance en Jésus ; confiance qui les a mis en marche vers lui et pour laquelle ils sont félicités [89].

De cette même intention cachée d'orienter les esprits vers sa puissance, Jésus donne peut-être un autre témoignage dans la manière qui lui est propre d'utiliser l'*Amen* [90]. Dans l'Ancien Testament et dans l'usage juif, *Amen* termine régulièrement le discours, pour l'affermir, et il est prononcé non pas par celui qui vient de parler, mais par celui qui a été interpellé. Et ainsi en sera-t-il également dans l'usage chrétien, après le Christ. Chez Jésus, au contraire, et chez lui seul, l'*Amen* est sa formule d'introduction à la parole qu'il va dire. Comme s'il voulait donner à entendre : le mot que vous allez écouter est couvert par la garantie de Dieu et par la promesse divine de le tenir ; la vérité et la réalité de mes paroles est la vérité et la réalité de Dieu même [91]. Ainsi, Jésus n'attend pas que ses auditeurs disent *Amen* de leur côté ; nul besoin chez lui d'une confirmation de leur part. Il est et se sait déjà la certitude souveraine et c'est du haut de celle-ci qu'il s'adresse aux siens, offrant en sa personne le fondement de la confiance absolue qu'il leur demande. Et qu'on ne dise pas qu'il renvoie peut-être ainsi à sa seule messianité ou que, thaumaturge, il se désigne simplement comme l'instrument de la toute-puissance divine ; il est plus naturel de penser qu'il s'identifie à celle-ci [92] et qu'il en dispose à son gré et souverainement, même si par ailleurs il fait comprendre qu'il l'a reçue du Père (*Jn* 5, 26 ; 13, 3). Parlant en

---

homme qui commande moins au nom de Dieu qu'en vertu d'une autorité et d'une puissance personnelle » p. 176) (cfr *N.R.Th.*, 87 (1965) 897-922).

88. G. EBELING, *Wort und Glaube*, p. 241. Mais l'auteur considère, assez gratuitement, comme secondaire (inauthentique ?) *Mt* 18, 6, où Jésus nomme « Ces petits qui croient en moi ».

89. ID., *ibid.*, p. 241.

90. Voir, sur ce point, G. EBELING, *ibid.*, p. 242 ; mais déjà H. SCHLIER, art. ἀμήν, dans *Theol. Wörterbuch zum N.T.*, t. I, pp. 341-342.

91. G. EBELING, *op. cit.*, p. 244.

92. G. EBELING, *op. cit.*, p. 251 : « ... eine mit Vollmacht ausgestattete Person ».

croyants, nous dirons que l'*Amen* de Jésus est l'expression de la conscience qu'il avait de subsister dans le Fils de Dieu, de cette conscience dont nous avons dit plus haut qu'elle n'était pas autre chose que le moment intérieur de l'union hypostatique.

Faut-il souligner, pour finir, le prix de ce second rapport de la foi à Jésus, par quoi elle devient foi en Jésus ? Si nous en restions au premier rapport, nous pourrions penser que pour être disciple de Jésus et pour le suivre (l'ἀκολουθεῖν de *Lc* 5, 27), il suffit de s'ouvrir à une foi sans réserve à la toute-puissance divine aimante et vivifiante. De même que notre prince de la foi a été sauvé par sa confiance absolue en Celui qui pouvait le ressusciter des morts, ainsi nous serait-il demandé sans plus de nous en remettre à Dieu seul. Et c'est vrai que cette foi à laquelle rien n'est impossible est déjà ardue et rare. Où sont les chrétiens dont on peut dire qu'ils attendent tout de Dieu ? C'est parce qu'il mesurait l'extrême difficulté de cette foi en Dieu que Jésus a pu avoir cette parole troublante : Le Fils de l'homme quand il viendra, trouvera-t-il la foi sur la terre ? (*Lc* 18, 8). Et pourtant qui n'aurait que cette foi au Père ne serait encore chrétien qu'à demi. Celui-là seul suit Jésus qui en confesse la mystérieuse identification avec la toute-puissance, et non pas seulement au titre de sa résurrection, mais déjà au titre de sa présence en la chair, dans ses jours terrestres. « Sauve-nous, Seigneur, nous périssons » (*Mt* 8, 25). En dehors de Jésus et de la foi en lui, il n'y a plus pour nous d'absolu possible ; plus rien qu'incertitude, angoisse et égarement.

Eegenhoven-Louvain L. MALEVEZ, S.J.
95, Chaussée de Mont-Saint-Jean