NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

121 N° 3 Luglio-Settembre 1999

Dieu, père ou mère? Un choix possible? Sur la paternité divine en régime chrétien

Noëlle HAUSMAN (s.c.m.)

p. 386 - 396

https://www.nrt.be/it/articoli/dieu-pere-ou-mere-un-choix-possible-sur-la-paternite-divine-en-regime-chretien-226

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Dieu, père ou mère? Un choix possible?[1]

SUR LA PATERNITÉ DIVINE EN RÉGIME CHRÉTIEN

Année du Père oblige, la question de notre titre se rencontre aujourd'hui dans de nombreuses publications[2]. On sait comment le Chanoine A. Vergote l'a traitée, dans des études anciennes sur les figures parentales et la représentation de Dieu qui demeurent un grand classique[3]. Je me permettrai, dans une première partie, d'évoquer ces travaux, ou plutôt, ce que j'en retiens pour notre propos (1). Après ce rappel, je dirai un mot de ce que, aux dires des sciences humaines, la théologie spirituelle peut nous apprendre sur le sujet, qu'elle soit ou non marquée par le mouvement féministe et son inflation récente (2). En face de ce double apport, j'évoquerai, de manière critique, les réflexions actuelles de l'un ou l'autre psychologue de la mystique (3 et 4). Finalement, dans, une deuxième partie, je donnerai mon point de vue sur la paternité divine propre à la révélation chrétienne.

I. - Dieu, père ou mère?

1. Dieu, plus père que mère

La première indication forte qui nous vient de la psychologie religieuse d'inspiration freudienne, dont Vergote est l'initiateur et le type, c'est que l'imitation par l'enfant de son père ou de sa mère, qu'on dit caractéristique de la résolution du complexe d'Œdipe, se définit comme l'identification à une *relation*. Pris dans l'impasse de son désir de capter pour lui le parent de l'autre sexe, l'enfant ne

---

1. Cet article reprend une conférence donnée le 24 novembre 1998, à la demande de l'abbé A. Borras, dans le cadre d'une session de deux jours consacrée à ce thème et destinée aux ecclésiastiques du diocèse de Liège.

2. Voir entre autres le numéro spécial des *Cahiers pour croire aujourd'hui* du 15 novembre 1998, sur la paternité divine.

3. A VERGOTE & A. TAMAYO, *The Parental Figures and the Representation of God. A Psychological and Cross-cultural Study*, Leuven, Mouton Publishers; The Hague-Paris-New York, Leuven University Press, 1980.

peut en effet s'en dégager qu'au moyen de la promesse implicite que lui font ses parents, via l'interdit de l'inceste: «tu ne peux le/la prendre, mais tu trouveras quelqu'un d'autre plus tard». Le petit garçon se met donc à penser, non pas: «un jour, j'épouserai Maman», mais: «un jour, j'épouserai une femme comme Maman»; et donc: «je vais ressembler à Papa le plus possible» (et par là, sortir de la rivalité avec lui). Pour la petite fille, c'est toujours un peu plus compliqué, car si elle a, comme le garçon, pour premier «objet» sa mère, c'est encore au même «objet» qu'elle doit ressembler, tout en s'en détachant, ainsi que son père le lui impose, sur un mode qui est pour elle moins celui de la rivalité que de l'altérité. Bref, l'identification qui ouvre au transfert et à la sublimation, est bien l'identification à la relation qui unit tel homme et telle femme (le père, c'est le mari de la mère, et non d'abord la personne de Jean ou de Gaston). Or, s'identifier à une relation, pour l'enfant, c'est toujours, d'une manière ou d'une autre, prendre part aux forces et aux faiblesses qui marquent les rapports du père et de la mère, à tel moment de l'existence d'un couple parental déterminé. C'est pourquoi le processus d'identification de chaque enfant, dans une famille plus nombreuse, porte des fruits assez divers, chacun s'étant approprié du mieux qu'il a pu ce qu'il pressentait du lien entre ses parents, à l'époque décisive de sa première enfance; et nous savons à quel point les relations entre deux personnes peuvent être mouvantes, en fonction des états de santé, des épreuves de la vie, du dynamisme professionnel, des états d'âmes, etc.

Un autre apport de l'étude citée donne à penser. Lorsqu'on demande à un grand nombre de personnes, diversement croyantes, d'attribuer à Dieu une série d'items (qualités) ordinairement reconnues au père, et une autre série d'attributs généralement conférés à la mère, on a la surprise de voir que les attributs masculins ne sont pas absents de la fonction maternelle, pas plus que les attributs supposés féminins ne sont absents de la fonction paternelle; mais on constate aussi que la population retenue attribue davantage de qualités maternelles à Dieu qu'à la fonction paternelle en général, même si Dieu est connoté d'un ensemble d'attributs globalement paternels. Dieu, qui est père — je n'emploie pas ici la majuscule —, est donc père sur un mode plus maternel que ne le sont les pères habituels. Tout ceci, je le rappelle, touche à la représentation qu'on peut avoir de Dieu, non à la révélation qu'il nous fait de lui-même. Peut-être est-il temps, dès lors, de nous demander ce que disent la Bible, puis les spirituels, sur le sujet.

2. La maternité de Dieu dans la Bible et chez les spirituels.

Jacques Maître, qui se spécialise depuis plusieurs années dans la psychanalyse socio-historique, a écrit récemment un ouvrage, *Mystique et féminité. Essai de psychanalyse socio-historique*[4], sur lequel je reviendrai plus loin. Ce n'est évidemment pas un père de l'Église, mais ses références et son approche peuvent être précieuses. Il signale quelque part que le meilleur état de la question sur la maternité de Dieu dans la Bible a été donné par le Père J. Briend, au chapitre IV de son livre *Dieu dans l'Écriture*[5], de 1992, et que le branle des recherches sur la dévotion médiévale à «Jésus notre mère» fut opéré, dès 1949, par une étude d'André Cabassut[6], que nous allons parcourir rapidement. On peut ajouter, à ces sources théologiques fort acceptables, le *Cahier Évangile* 68, «Dieu notre Père», de Jean Pouilly, qui date déjà de 1989[7]. Je résume rapidement leur apport.

En ce qui regarde la Bible, J. Briend note, à la suite de Paul Ricœur[8], que la désignation de Dieu comme père dans l'Ancien Testament est insignifiante, alors même que la désignation de père pour les dieux est fréquente. Cette «désignation réticente», comme disait Ricœur, est plus réservée encore lorsqu'il s'agit de parler de la maternité divine. Les textes les plus clairs (*Nb 11*, 11-15[9], *Dt 32*, 18[10], *Ps 90*[11]; *Jb 38*, 28-29[12]; les oracles d'*Is 40-55*; *Is 66*, 13[13], etc.) montrent effectivement Dieu comme la mère d'Israël. On dira que ce langage est métaphorique, mais il l'est aussi pour

4. J. Maître, *Mystique et féminité. Essai de psychanalyse socio-historique*, coll. Sciences humaines et religions, Paris, Cerf 1997.

5. J. BRIEND, *Dieu dans l'Écriture*, coll. Lectio Divina, 150, Paris, Cerf, 1992, 73-90.

6. Cf. *Une dévotion médiévale peu connue: la dévotion à «Jésus notre mère»*, dans *Revue d'ascétique et de mystique*, 25 (1949) 234-245.

7. J. POUILLY, *Dieu, notre Père*, coll. Cahiers Évangile, 68, Paris, Cerf. Le livret répond bien à son sous-titre «La révélation de Dieu Père et le 'Notre Père'», car le commentaire de la prière dominicale représente la moitié des pages.

8. P. RICŒUR, «La paternité: du fantasme au symbole», dans *Le conflit des interprétations*, Seuil, Paris, 1969, p. 472.

9. «Est-ce moi qui ai conçu tout ce peuple? Est-ce moi qui l'ai mis au monde...?»

10. «Le Rocher qui t'a conçu, tu l'as négligé; tu as oublié le Dieu qui t'a mis au monde.»

11. «Avant... que tu enfantes la terre et le monde, depuis toujours... tu es Dieu.»

12. «Du ventre de qui sort la glace? Qui enfante le givre des cieux?»

13. «Comme un fils que sa mère console, moi aussi, je vous consolerai.»

le nom de père, qui n'est pas le nom propre de Dieu dans l'Ancien Testament — au contraire du Nouveau. Ainsi, les figures paternelle et maternelle surgissent parfois côte à côte (*Dt 32*, 6.18; *Is 45*, 10; *Jb 38*, 28-29), en sorte que «sur la base du dossier biblique présenté, Dieu n'est ni masculin, ni féminin, bien qu'on lui attribue des qualités aussi bien masculines que féminines»[14]. C'est que «Dieu est Dieu et non pas homme» (*Os 11*, 9), et que les textes bibliques témoignent de cette transcendance, en même temps qu'ils emploient un langage humain pour en parler.

On devrait encore, pour être moins fragmentaire, faire remarquer que l'invocation de Dieu comme «Père» n'est pas antérieure à la période hellénistique, tandis que la dénomination «Père» pour désigner Dieu est plus ancienne[15]. Mais quand Jésus, dans le Nouveau Testament, désigne et invoque Dieu en tant que «Père», il dépasse totalement le sens métaphorique pour exprimer un rapport privilégié, unique en son genre, lié à sa filiation divine (*Lc 10*, 21). La personne de Jésus de Nazareth révèle la paternité de Dieu, et nous y introduit, mais en fils adoptifs, comme le montrera Paul. Car Jésus dit toujours «Père» ou «mon Père» ou «votre Père», mais jamais «notre Père», sauf dans l'*incipit* de la prière qu'il apprend à ses disciples. La distance doit donc être pesée autant que la proximité: seul le Verbe est proprement le Fils[16], seul Jésus révèle le nom de «Père» comme le nom propre de Dieu, et seule l'union au Christ place les croyants dans une relation nouvelle et définitive avec Dieu-Père. Nous reviendrons en finale sur ce qu'implique cette révélation décisive.

Notons pour l'heure que le Christ, homme masculin, s'est lui-même, une fois au moins (*Mt 23*, 37), comparé à la poule qui veut réunir ses poussins sous ses ailes, image qui connote une affection supposée maternelle, pour la ville sainte et ses enfants. Or, en lisant de plus près tout l'évangile de saint Luc, on est surpris par le nombre et la force des images-paires (l'homme qui perd sa brebis et la femme, sa drachme, etc.): toute la rhétorique semble construite sur une dualité des personnes, des choses, des événements, qui sert de manière grandiose la singularité du récit.

---

14. J. BRIEND, *Dieu dans l'Écriture* (cité *supra*, n. 5), p. 88. On notera le glissement subtil entre «père-mère» et «masculin-féminin», duquel il faut pourtant se défendre.

15. Cf. J. POULLY, *Dieu notre Père* (cité *supra*, n. 7), p. 9.

16. Cf. TH. D'AQUIN, *Somme Théologique*, Ia, q. 33, 2, ad 3, cité par J. BRIEND, *Dieu...* (cité *supra*, n. 5), p. 89.

Une grande liberté pour parler de Dieu et du Christ se retrouve chez les pères de l'Église et jusque chez les auteurs du Moyen-Âge, aussi bien théologiens que mystiques[17]. Dès les *Actes de Pierre*, un apocryphe du début du III[e] siècle, on entend l'apôtre, avant de mourir, adresser au Christ une prière d'action de grâces en ces mots:

> Tu es pour moi un père, tu es pour moi une mère, tu es pour moi un frère, un ami, un serviteur, un intendant, tu es le tout et le tout est en toi, et tu es l'être; et il n'y a pas autre chose qui soit, sinon toi seul.

Saint Jean Chrysostome († 407) prête au Christ des paroles similaires: «Moi, l'ami, je suis les membres, la tête, le frère, la sœur, la mère, toutes choses.» Déjà Jésus avait désigné, dans les synoptiques, celui qui fait la volonté de son Père comme son frère, sa sœur, sa mère (*Mt 12*, 50 et //). Saint Anselme (1033-1109) semble pour sa part être l'initiateur de ce qu'on appelle hardiment la dévotion à «Jésus notre Mère», fruit de cette piété médiévale, ardente et naïve envers l'Homme-Dieu; l'idée fondamentale en est que le Christ nous a engendrés en mourant sur la croix, les douleurs de la passion étant les douleurs de notre enfantement spirituel[18]. Plusieurs textes s'échelonnent ainsi, du XII[e] au XV[e] siècle, à partir des milieux monastiques, reclus, contemplatifs, de France, d'Angleterre et d'Allemagne — mais le titre de mère est aussi bien donné au Saint Esprit et à la Vierge Marie. Bref, on se trouve alors aux portes d'une doctrine qui cherche la maternité en Dieu. Comme le disait Julienne de Norwich (1343-1413), dans une sentence qui peut résumer une quête plus spirituelle que dogmatique: «Dieu est notre Mère aussi véritablement qu'il est notre Père».

Laissant encore de côté l'irréductible nouveauté de l'annonce néotestamentaire qui fonde évidemment nos propos, demandons-nous ce que signifie finalement, pour la structuration psychique, de dire de Dieu qu'il est notre Père (ou notre Mère).

3. Mystique et féminité

Quand on s'intéresse, comme Jacques Maître le fait, à la psychanalyse socio-historique, on ne peut que rencontrer le cas des mystiques catholiques. Dans son essai sur Thérèse de Lisieux[19], l'au-

17. Cf. A. CABASSUT, *Une dévotion...* (cité *supra*, n. 6), p. 89.

18. Sans doute pouvait-on entendre ainsi le texte de *Jn 16* sur l'heure de la femme qui enfante.

19. J. MAÎTRE, ***«L'orpheline de la Bérésina». Thérèse de Lisieux (1873-1897)***, **coll. Sciences humaines et religions, Paris, Cerf, 1995.**

teur cherche à cerner «l'impact de cette aventure mystique sur la culture chrétienne et française de notre époque», aussi bien que «le rapport du sujet humain à la sainteté chrétienne»[20]. L'intérêt de cette étude pour notre sujet est d'avoir compris Thérèse de Lisieux comme «agent de rupture et de passage entre le Dieu-Père-punisseur et le Dieu-Mère-amour»[21], alors même — c'est plus inaperçu — que chez Thérèse, la figure du Père porteur de la loi, séparateur et par là, créateur de vie, maintient une tension essentielle, ce qui manifeste l'intérêt de sa trajectoire au-delà de l'image à laquelle on veut trop souvent la réduire[22].

Selon notre auteur, qui identifie sans plus maternité et féminité,

> le processus inconscient cerné chez Thérèse peut se présenter comme répliquant un modèle socioculturel attesté dans la tradition à prédominance féminine qui, très schématiquement, passe des mystiques rhéno-flamands, italiens ou britanniques des XIII^e^-XV^e^ siècles, aux Espagnols et Italiens de la Renaissance, puis aux Français du XVII^e^, enfin, par la filière du Carmel et celles de l'appareil ecclésiastique, d'ailleurs essentiellement masculins[23].

Prenons les choses comme elles nous sont proposées, sans trop discuter les points de détail. Sans quoi, on se retrouverait devant Freud, pour qui la mystique est — c'est son dernier épigraphe — «l'obscure auto-perception de ce qui est en-deçà du Moi, le Ça»[24]. Or donc, pour Maître,

> Dans la filière historique où se situe Thérèse, le mystique se considère comme un nourrisson materné par Dieu, mais il se prive systématiquement de ce qui fait dans la réalité le contenu du maternage: nourriture abondante et savoureuse, confort, caresses... On pourrait dire que le mystique se met matériellement dans les conditions qui entraîneraient une détresse chez un nourrisson. Cette démarche rend possible la transposition du maternage sur le plan symbolique et l'investissement maximal des êtres surnaturels (...).
>
> Il ne faudrait d'ailleurs pas considérer la maternisation de Dieu comme signifiant de soi une promotion sociale de la femme. Les valeurs qui deviennent les attributs essentiels de Dieu sont d'abord celles qui glorifient la soumission de la femme (...); encore cette féminité reste-t-elle marquée par la vulnérabilité et l'avidité affective[25].

---

20. *Ibid.*, p. 10.
21. *Ibid.*, p. 14-15.
22. Dans le même sens, cf. J.-Fr. SIX, *Thérèse de Lisieux. Son combat spirituel. Sa voie*, Paris, Seuil, 1998.
23. J. MAÎTRE, *L'orpheline...* (cité *supra*, n. 19), p. 50.
24. Cf. *Ibid.*, p. 372.
25. *Ibid.*, p. 372-373.

J'ai moi-même, dans un ouvrage publié naguère, interprété Thérèse de Lisieux dans une toute autre ligne, la considérant en fait comme celle qui a révélé, aux portes de notre siècle et à la différence de F. Nietzsche, ce qu'il en était de la paternité de Dieu[26]. Je plaide toujours pour que l'on comprenne l'enfance et l'amour, si chers à Thérèse, comme des avancées doctrinales, non des attachements préœdipiens à une mère morte, ou des évasions du réel devant un père âgé et dément. Mais pour cela, il faut s'en tenir à ce que disent les textes et les traiter sur le mode symbolique, celui de la «connexion des mystères», plutôt que de s'attacher à un non-dit aléatoire et réducteur.

Où en sommes-nous? J'ai d'abord voulu entendre le point de vue de la psychologie sur la représentation et des parents, et de Dieu (1). Ensuite, j'ai suivi, sur la trace proposée par ces mêmes voix, le chemin qui va de l'Ancien au Nouveau Testament, puis à la spiritualité, en ce qui regarde la désignation et l'invocation du Père, ainsi que la dévotion au Christ (2). J'ai évoqué alors un type de discours inspiré lui aussi des sciences humaines au sujet des mystiques, de Thérèse de Lisieux en particulier (3). Il ressort de notre parcours que la question n'est peut-être pas aussi simple: que veut dire que Dieu est père? Dieu le Père? Comment comprendre la relation affective que l'on peut avoir avec lui dans le Christ, selon que l'on est homme ou femme? La vie mystique n'est-elle qu'un retour à l'origine indifférenciée (donc à la mère), comme le veut la psychologie dominante aujourd'hui, plus jungienne (ou drewermannienne) que freudienne? Que penser de tout cela?

4. Structuration psychique et expérience religieuse

Il faut maintenant arriver au thème de la structuration de l'expérience spirituelle qui nous permettra d'aboutir théologiquement. Partons d'un ouvrage récent qui porte sur la fonction paternelle dans la vie d'un groupe[27]. Tenant compte lui aussi des positions de

---

26. N. HAUSMAN, *Frédéric Nietzsche-Thérèse de Lisieux. Deux poétiques de la modernité*, Paris, Beauchesne, 1984. La conclusion est reprise en substance sous le titre «Thérèse, Nietzsche et l'athéisme moderne. La paternité de Dieu», dans *Une sainte pour le troisième millénaire. Actes du Colloque international pour le centenaire de la mort de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus de la Sainte-Face, Lisieux, 30 septembre-4 octobre 1996*, Venasque, Éditions du Carmel, 1997, p. 227-242.

27. V. SAROGLOU, *Structuration psychique de l'expérience religieuse. La fonction paternelle. Étude de cas dans le monachisme ancien*, coll. Religions et sciences humaines, Paris, L'Harmattan, 1997. L'auteur dédie son ouvrage à la mémoire du Père André de Halleux.

Vergote «sur le caractère œdipien de l'expérience religieuse et sur l'importance du Nom-du-Père pour sortir l'homme croyant du repli sur soi-même»[28], l'auteur vérifie empiriquement cette affirmation théorique dans le champ du monachisme ancien, et cela sur base, non de la paternité divine, mais de la place du père spirituel dans la communauté monastique[29]. Ses références sont *l'Échelle* et la *Lettre au Pasteur* de Jean Climaque, sans parler de Basile de Césarée et des *Apophtegmes*. Considérant l'expérience ecclésiale de la communauté monastique comme expérience tangible du règne maternel, l'auteur pense que la fonction du père symbolique,

> dont l'agent s'avère dans ce contexte être le père spirituel (permet) d'inscrire le moine dans la structure signifiante du discours monastique, de l'intersubjectivité et du langage propre à la vie ascétique; ceci, dans la mesure où le père nomme son fils spirituel en le faisant sortir du monde maternel indifférencié... En outre... parce qu'incertain dans sa fonction qui ne se vérifie que dans et par son exercice, le père spirituel introduit le doute et ainsi, à travers la déduction opérée par le «discernement», il permet le progrès culturel, qui dans ce cas-ci se traduit en termes de progrès spirituel...
>
> Toute une série d'éléments... nous ont permis de dissocier chez le père spirituel, la fonction paternelle de son «agent diplomatique», le père de la réalité. La paternité divine, ainsi que la tradition monastique auxquelles renvoie la paternité spirituelles permettent dans le monde ascétique de ne pas confondre la Loi et les lois et de ne pas s'identifier au législateur, bien que la perception du père spirituel comme icône du Christ puisse fonctionner inversement de manière à accentuer le père imaginaire idéalisé. Tout tiers peut faire argument à la fonction, bien que le supérieur ait un statut privilégié pour assumer cette fonction, et que la façon dont tel père spirituel l'incarne ne soit pas sans effet...[30]

Si l'on comprend bien, un sujet se structure psychiquement en fonction de son expérience de la paternité, non pas réelle ou imaginaire, mais symbolique: dès lors que et dans la mesure où il reconnaît un principe de réalité, une personne (homme ou femme), une parole, qui le situe comme sujet singulier dans un groupe supposé maternel ou nourricier. La question est alors de savoir si le père de réalité est capable de s'effacer devant ce dont il est le représentant. Est-il garant de la Loi symbolique ou fait-il loi de sa jouissance? Les failles du père banal de réalité relativisent-elles le père imaginaire ou ce dernier devient-il tout-puissant[31]?

---

28. *Ibid.*, p. 7.
29. *Ibid.*, p. 8.
30. *Ibid.*, p. 184-185, 188.
31. *Ibid.*, p. 191.

Que la dimension maternelle et la fonction paternelle s'appellent dans la structuration de l'expérience religieuse n'est pas pour nous surprendre. Le plus intéressant est de remarquer, au passage, que «la mère spirituelle est l'agent de la fonction paternelle en tant que tiers intrus entre les enfants spirituels et la 'naturalité' ou la 'matérialité' des données sensibles de la communauté et de la vie monastique, au même titre que le père spirituel assume la fonction paternelle» — c'est ce que l'auteur nomme une paternité spirituelle assurée par des «mères culturelles»[32].

Ainsi, l'expérience religieuse se structure dans un milieu (maternel), grâce à une présence (paternelle) qui dit l'altérité. Ces deux fonctions sont nécessaires dans leurs différences, même s'il ne faut pas identifier paternité et maternité avec masculin et féminin. Voilà ce que l'on peut dire, lorsque l'on part de la structuration psychique, suivant le mouvement qui va de l'homme à Dieu. Mais notre titre ne demandait-il pas ce qu'il en est lorsque l'on suit le chemin inverse, de Dieu à l'homme?

II. - L'impossible choix

Nous ne sommes pas au bout de la réflexion sur ce que recouvre au juste la paternité que dans le Christ, nous reconnaissons à Dieu. Tout notre effort a visé jusqu'ici à dire le père humain, en toutes ses représentations, et à nous approcher de la désignation christique «mon Père et votre Père, mon Dieu et votre Dieu» (cf. *Jn 20*, 17). Tenons-nous en pour une brève réponse à l'évangile de Jean, le plus riche en l'appellation, désignation ou invocation du Père. Le Père, pour l'évangile johannique, c'est d'abord et identiquement «celui qui a envoyé» Jésus (aoriste pour *pempô*, aoriste ou parfait pour *apostellô)*. Lorsque Jésus nomme ainsi «son» Père (26 fois), il se réfère à Celui duquel il vient, mais aussi vers lequel il va[33]. Car Jésus s'en va vers Celui qui l'a envoyé ou, en d'autres termes, le Fils ne nous montre pas seulement dans le Père l'origine, mais encore, le terme de sa venue. Et c'est dans son «départ» que Jésus pourra envoyer avec le Père l'Esprit de l'accomplissement (*19*, 30). Ayant envoyé son Fils dans le monde, le Père a montré tout ce qu'il est, comme le confirmera l'Esprit, dans cette «venue» postpascale qui est à la fois présence de Jésus et du Père au cœur des croyants. La désignation par Jésus de «celui qui l'a

32. *Ibid.*, p. 174-175.

33. ***Jn 8*, 14.42, etc.;** ***Jn 8*, 21; *13*, 33; *14*, 12.28; *16*, 28; *17*, 11.13, etc.**

envoyé» ne fonde pas seulement le dynamisme de l'évangile, elle indique aussi en Dieu le Père l'origine du mouvement qui porte le Fils à envoyer l'Esprit (*15*, 26 et *16*, 8), puis les disciples (*17*, 18; *20*, 21) pour la rémission des péchés (*20*, 22-23).

Le conflit des paternités, si prégnant dans les chapitres 4 à 9 de l'évangile[34], ne s'apaise que lorsque Jésus monte vers ce Père qu'il désigne comme le sien et le nôtre, «le» Père en vérité. Comme le Père aime le Fils[35], le Fils aime les siens[36] et comme le Fils aime les disciples, ainsi doivent-ils s'aimer les uns les autres[37]. Le commandement «nouveau» se présente comme une participation à l'*agapè* divine, c'est-à-dire à l'amour du Père et du Fils qu'atteste pour les croyants la venue de l'Esprit. L'amour des disciples poursuit l'œuvre du Christ en rendant témoignage à ce qui la fonde: la communion du Père et du Fils dans l'Amour.

De même que le Père ressuscite les morts, ainsi le Fils donne-t-il la vie (*5*, 21); comme le Père a la vie en lui-même, ainsi a-t-il donné au Fils d'avoir la vie (*5*, 26); de même que l'a envoyé le Père vivant et qu'il vit par le Père, ainsi, celui qui mange la chair de l'envoyé vivra à jamais (*6*, 57). Et si l'évangéliste insiste tant sur celui qui allait «livrer» Jésus (à dix reprises), par cette trahison qui gagne les Juifs, puis les Romains, c'est que dans cette livraison, le Père «donne» son Fils unique (*3*, 16) comme le Fils remet l'Esprit (*19*, 30).

Le Père qui envoie, qui aime, qui livre Jésus est aussi celui qui «fait ses œuvres» (*14*, 10). Le Fils ne fait rien d'autre que ce que fait le Père, lequel «travaille toujours» (*5*, 17). Jean est le seul des évangélistes à indiquer dans l'activité de Jésus l'action même du Père, de même qu'il perçoit dans les œuvres des disciples l'agir du Christ glorifié. Or la vie publique de Jésus est apparue comme une reprise des merveilles de la création et de l'alliance. Car Jésus est aussi «le Fils», entrevu par Abraham (*8*, 56), et livré plus qu'Isaac (*3*, 16), il est plus grand que Jacob (*4*, 12); Moïse lui-même a écrit de lui (*6*, 46), les prophètes ont annoncé ce vrai pasteur (*10*, 1-16), cette vigne féconde (*15*, 1-8), cette demeure de la gloire (*12*, 41). «Travailler aux œuvres de Dieu», c'est pour Jésus porter le travail éternel du Père jusqu'à l'accomplissement (*5*, 17-20) et c'est aussi le partager au croyants (*15*, 12-14), grâce à l'intime présence de

34. Cf. «notre père Jacob», *4*, 12; «nos pères», *6*, 31; «les pères», *7*, 22; «notre père Abraham», *8*, 39; «votre père le diable», *8*, 44; «ses parents», *9*, 2; etc.

35. *3*, 35; *5*, 20; *10*, 17; *15*, 9-10; *17*, 23-26.

36. *15*, 9; *17*, 23-26.

37. *13*, 34; *15*, 12.

Celui qui ne cesse de faire l'œuvre unique (*6*, 29) accomplie en son Fils (*17*, 4). Faire ce que Dieu fait, c'est donc manifester au monde l'agir constant par lequel tout est créé (*1*, 2) et sauvé dans le Fils[38], ou plus exactement, c'est rendre visible l'œuvre du Père et du Fils dans l'Esprit.

Le Père, pour saint Jean, est bien la source et le critère de toutes les paternités. Il est aussi leur orient, mais il est également leur milieu divin, puisque Jésus demeure en lui, dans cette circumincession que le chapitre 17 déclare ouverte à la communauté des croyants. Le Père donne tout au Fils (*3*, 35) et il donne son Fils au monde (*3*, 16); c'est ainsi qu'il est Père. Le Fils aime le Père (*14*, 31) en aimant les siens jusqu'au bout (*13*, 1); c'est ainsi qu'il est Fils et nous-mêmes avec lui (*20*, 17). Cette demeure dans l'amour est l'œuvre de l'Esprit.

Pour répondre d'un mot: Dieu n'est pas père ou mère; il est le Père de Jésus-Christ.

B - 1310 La Hulpe
Rue Gaston Bary, 65

Noëlle HAUSMAN, S.C.M.
Institut d'Études Théologiques

Sommaire. — Que dire de la paternité divine? Si on l'envisage du côté de l'homme (1ère Partie), Dieu est sûrement plus père que mère, même s'il est père sur un mode assez maternel (1). Les Écritures et la tradition spirituelle invitent à la circonspection, alors même qu'elles supportent une certaine ambivalence (2). La mystique récente a peut-être évolué vers une «maternisation» de Dieu, mais est-ce un progrès (3)? Or, l'expérience religieuse se structure en fonction d'une expérience de la paternité symbolique, qui fait sortir le sujet du milieu maternel indifférencié (4). Dans une deuxième partie, on considère avec saint Jean comment le Père qui envoie, qui aime, qui livre Jésus et donne la vie au monde, est le critère de toutes les paternités - ni père ni mère, Père de Jésus-Christ.

Summary. — What can we say about divine fatherhood? If it is envisaged from the human side (Part I), God is unquestionably more of a father than of a mother, even if he is father in a somewhat motherly way(1). Holy Scripture and spiritual tradition call for circonspection in this regard, even when they are somewhat ambivalent (2). Maybe a recent mystical trend has come nearer a «maternalisation» of God, but is this a progress (3)? For religious experience is being structured according to an experience of symbolic fatherhood, which makes the human subject emerge from an indifferentiated maternal milieu (4). The second part of the article is a johannine consideration of how the Father who is sending, loving, giving Jesus to the world as the gift of life is the standard of every fatherhood — neither father nor mother, Father of Jesus Christ.

38. *3*, 17; *4*, 42; *5*, 34; *10*, 9; *12*, 47.