NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

104 N° 1 1982

Le Dieu trinitaire et la Passion du Christ

Jean GALOT (s.j.)

p. 70 - 87

https://www.nrt.be/en/articles/le-dieu-trinitaire-et-la-passion-du-christ-932

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Le Dieu trinitaire et la Passion du Christ

Dans un livre récent [1], J. Moltmann a voulu scruter la doctrine du Dieu trinitaire en l'exprimant plus particulièrement en fonction du mystère de la croix. Il prolonge ainsi la réflexion qu'il avait entreprise dans son étude sur le « Dieu crucifié ».

Sans vouloir résumer ici le contenu du volume, nous en retiendrons quelques indications essentielles, de manière à mieux éclairer le problème de la souffrance de Dieu. Nous considérerons ce problème d'abord selon la tradition patristique et ensuite suivant des analyses doctrinales de nature plus spéculative. En prenant comme point de départ les développements de l'ouvrage de Moltmann, nous nous efforcerons surtout de formuler une mise au point, de déterminer avec plus de précision comment la souffrance divine est attestée par les Pères et comment elle doit se comprendre en fonction de la révélation de la Trinité.

I. — LES TÉMOIGNAGES PATRISTIQUES

1. *La doctrine d'Origène*

En parlant de la théologie de l'Eglise ancienne, Moltmann présente Origène comme le seul d'entre les Pères grecs et latins à parler théologiquement de la souffrance de Dieu (39). Il cite à ce propos trois textes : le premier commente l'affirmation de *Rm 8,* 12, selon laquelle le Père a livré son Fils, c'est-à-dire a souffert que son Fils s'anéantisse pour prendre la condition de serviteur [2] ; le second souligne que dans sa miséricorde Dieu souffre avec nous, car il n'est pas sans cœur [3] ; le troisième développe plus longuement le thème, et cela vaut la peine de nous y arrêter [4]. Origène commence par déclarer que « le Sauveur est venu sur terre par pitié pour le genre humain, et qu'il a souffert nos passions avant de souffrir la croix et de daigner prendre notre

1. *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre.* Munich, Chr. Kaiser, 1980. Nous renverrons aux pages de ce volume par un chiffre entre parenthèses.

2. Origène, *Rom.* 7,9 ; *PG* 14, 1129 A.

3. *Selecta in Ezech.* 16 ; *PG* 13, 812 A. Plus littéralement : Dieu n'est pas « sans entrailles ».

4. *Homilia VI in Ezech.* : *PG* 13, 714 CD - 715 A.

chair ». D'ordinaire, dans les commentaires du mystère de l'Incarnation rédemptrice, ce sont les souffrances terrestres du Christ qui sont mises en lumière ; ici, c'est une souffrance antérieure à la vie terrestre qui est affirmée. « S'il n'avait pas souffert, il ne serait pas venu partager la vie humaine. D'abord il a souffert, ensuite il est descendu et devenu visible. » Pour le Fils, la souffrance n'a donc pas simplement débuté avec son entrée dans le monde. Non encore incarné il a souffert par compassion pour la douleur des hommes. « L'amour est passion » : c'est l'amour compatissant qui est à l'origine de la venue du Sauveur.

Ensuite, Origène se demande : « Le Père lui-même, Dieu de l'univers, patient et de grande miséricorde (*Ps 103*,8), compatissant, ne souffre-t-il pas aussi d'une certaine manière ? » La réponse lui paraît évidente : « Ignores-tu que lorsqu'il veille au bien des hommes il souffre la passion humaine ? « Car le Seigneur ton Dieu a supporté tes mœurs, comme un homme supporte son fils » (*Dt 1*,31). Donc Dieu supporte nos mœurs, comme le Fils de Dieu porte nos passions. Le Père lui-même n'est pas impassible. Lorsqu'on l'invoque, il prend pitié et compatit, souffre dans son amour, et s'engage dans une réalité où il ne peut être selon la grandeur de sa nature ; pour nous il endure les passions humaines. »

Aux trois textes mentionnés par Moltmann, on peut en ajouter un autre, tiré du commentaire de Matthieu. Pour expliquer les paroles évangéliques : « Il vit une grande foule et il en eut pitié », Origène nous dit que le Verbe de Dieu a répandu sur cette foule la lumière de son regard pénétrant et a vu qu'elle était digne de pitié : « en tant qu'ami des hommes, l'impassible a souffert, l'émotion le prenait aux entrailles » [5].

Si nous voulons regrouper ces diverses considérations pour mieux saisir la pensée d'Origène, nous devons d'abord noter l'insistance avec laquelle est mise en lumière la souffrance de Dieu : loin d'être voilée ou édulcorée, cette vérité est expressément soulignée. L'affirmation de base vient du texte évangélique qui montre la pitié de Jésus pour les hommes : ce n'est pas simplement une compassion humaine, mais la compassion du Verbe de Dieu. Cependant, on ne peut se borner à cette observation touchant la vie terrestre du Verbe. En effet, la compassion visible manifestée par Jésus est le signe de la disposition fondamentale qui a commandé la venue du Sauveur dans le monde. La démarche divine de l'Incarnation a son origine dans une com-

5. *Comm. in Matthaeum* 10,23 ; *PG* 13, 900 C ; *GCS* X, p. 33,3-4 ; *SC* 162, p. 258.

passion pour la détresse humaine. De cette compassion on doit dire qu'elle est proprement divine. Sur ce point, la position d'Origène est remarquable par sa clarté : avant de descendre chez les hommes, le Sauveur a souffert nos passions dans un mouvement de pitié et c'est en raison de cette compassion qu'il est venu. Une certaine passion du Verbe a donc précédé la passion sensible du Calvaire.

Il est impossible de ne pas aller plus loin dans la réflexion sur le mystère. Dès qu'on admet la souffrance divine du Verbe antérieure à l'Incarnation rédemptrice, on est amené à s'interroger sur la souffrance du Père. En posant la question, Origène laisse entendre immédiatement en quel sens il veut se prononcer.

Pour motiver sa réponse affirmative, il ne développe pas l'argument de l'unité du Père et du Fils, bien qu'il ait dit ailleurs que le Père «a souffert que son Fils s'anéantisse ». Il s'appuie plutôt sur la révélation du Dieu miséricordieux de l'Ancien Testament : Yahwé est apparu dans l'histoire d'Israël comme celui qui soutenait son peuple sur sa route à travers le désert « comme un homme soutient son fils » (*Dt 1*, 31), et sa miséricorde l'emporte de loin sur sa colère (*Ps 103*, 8). Il s'agit donc d'une propriété du comportement divin. Elle montre qu'à partir de la vérité que le Fils de Dieu porte nos passions, on n'a pas tort de conclure à une disposition semblable du Père. Origène ajoute une considération tirée de l'effet de la prière tel qu'il est présenté par l'Ecriture : lorsque le Père est invoqué, il prend pitié et compatit.

Lorsqu'il énonce le principe que « le Père lui-même n'est pas impassible », Origène a conscience de réagir contre certaines représentations de Dieu. Il connaît l'objection de l'impassibilité divine, et l'affronte brièvement. Selon la grandeur de sa nature, Dieu ne peut pas être impliqué dans les passions humaines, mais en vertu de sa miséricorde il s'y engage. C'est par amour pour nous qu'il endure nos passions. Origène n'abandonne pas l'affirmation de la nature impassible de Dieu, affirmation qui revient à plusieurs reprises dans ses œuvres [6]. Il se plaît même à dire, à propos de Jésus, que « l'impassible » a souffert. Il souligne donc le contraste ; l'impassibilité de la divinité fait comprendre la valeur de la souffrance de Dieu.

---

6. Cf. *Comment. Ser.* 73 in Mt 25,42-46 : « impassibilis quantum ad suam divinitatem » (*GCS* XI, p. 172,22) ; *Comment. Ser.* 92 in Mt. 26,36-39 : « substantiam eius divinam et impassibilem » opposée à « naturam eius humanam et infirmam » (*GCS* XI, p. 208, 28) ; *ibid.* in Mt 26,40-41, pour expliquer l'absence du récit de Gethsémani chez saint Jean : l'évangéliste « nescit deum impassibilem refugere passionem » (*GCS* XI, p. 26-27) ; *In Num.* 23,2 : dans les textes où Dieu est dit s'attrister ou se réjouir, il faut reconnaître une manière humaine de parler, car la nature divine est « aliena ab omni passione et permutationis affectu » (*GCS* VII, p. 213,29 - 214,3).

On doit donc affirmer de Dieu qu'il est à la fois impassible et non impassible, impassible selon sa nature et passible dans l'amour qu'il a pour nous. La souffrance n'est pas simple accident qui frapperait Dieu de l'extérieur : Origène l'explique par l'amour, et fait une déclaration de principe : « L'amour est passion » (*Caritas est passio*). Par là il indique que l'impulsion même de l'amour divin est responsable de la souffrance. Il est vrai que la vue des passions ou souffrances humaines a un rôle essentiel, car le genre de souffrance attribué à Dieu est celui de la compassion, de la pitié pour la misère des hommes. Mais il y a de la part de Dieu une volonté souveraine de compatir, volonté où s'exprime son amour à notre égard.

D'après Moltmann, Origène parlerait non seulement de la Passion divine que le Christ souffre pour nous, mais encore de la Passion divine qui s'instaure dans la Trinité entre le Père et le Fils : « la souffrance de l'amour, dit-il, ne concerne pas seulement l'action salvatrice de Dieu vers l'extérieur, mais aussi la communauté trinitaire en Dieu même » (40).

Il va de soi que la souffrance divine doit être commune aux trois personnes et en ce sens revêtir une dimension trinitaire. Aussi Origène parle-t-il de la souffrance du Père parallèlement à la souffrance du Fils. Cependant il n'envisage pas un amour souffrant qui existerait dans les relations trinitaires comme telles, entre le Père et le Fils. Il se contente de montrer l'amour souffrant par lequel le Père et le Fils ont compassion des hommes.

C'est même, doit-on ajouter, en vertu de l'union parfaite qui existe entre le Père et le Fils, union où ne pourrait se creuser la séparation d'aucune souffrance intratrinitaire, que les deux personnes divines sont également accessibles à la compassion envers l'humanité. La Passion divine s'instaure donc dans l'action salvatrice de Dieu ; elle ne naît pas en dehors de cette perspective.

2. *Le développement de la doctrine patristique*

Origène nous livre une doctrine remarquable par sa profondeur, mais il n'est pas le seul, dans l'Eglise des premiers siècles, à parler théologiquement de la souffrance de Dieu. En fait, l'affirmation de cette souffrance se retrouve dès les origines de la tradition patristique et au cours de tout son développement [7]. A ce point de vue, il importerait de compléter les indications de Moltmann.

Déjà Ignace d'Antioche écrit dans sa lettre aux Romains : « Permettez-moi d'être un imitateur de la passion de mon Dieu [8]. » Saint

7. Cf. notamment J. CHÉNÉ, *Unus de Trinitate passus est*, dans *Recherches de Science religieuse* 53 (1965) 545-588 ; J. GALOT, *Dieu souffre-t-il ?*, Paris, 1976, p. 11-31.

8. *Rom.* 6.3 ; éd. J.B. LIGHTFOOT II, p. 220 ; *SC* 10, p. 134.

Irénée souligne que celui qui a souffert est le Fils de Dieu [9]. Tertullien met en lumière le paradoxe : « Dis donc que c'est sagesse qu'un Dieu crucifié [10] » ; « Le Fils de Dieu a été crucifié ; ce n'est pas une honte, parce qu'il faut en avoir honte [11]. » Dans le même sens s'exprime Lactance : l'étonnant est que «Dieu ait été crucifié par les hommes » [12]. Athanase évoque une scène du procès de Jésus : « Lorsque son corps était frappé par le serviteur, le Verbe disait, comme souffrant lui-même : ' Pourquoi me frappes-tu ?' [13]. » Selon la profession de foi de Nicée, Jésus-Christ, le Fils de Dieu, vrai Dieu de vrai Dieu, a souffert. Plus tard, en 437, le patriarche Proclus déclare : « nous confessons qu'un de la Trinité a été crucifié selon la chair [14]. » Le deuxième concile œcuménique de Constantinople (553) condamne ceux qui n'admettraient pas que celui qui a été crucifié est un de la Trinité [15]. Un témoignage mériterait encore d'être mentionné, celui de saint Léon le Grand : « Ce que le Verbe chair souffrait n'était pas la peine du Verbe mais de la chair, dont les outrages et supplices rejaillissaient aussi sur l'Impassible ; de ceux-ci on dit donc à bon droit que c'est à lui qu'a été infligé ce qu'il avait admis dans son corps [16]. »

L'affirmation que Dieu a souffert est donc énoncée expressément comme une vérité de foi, inséparable de l'affirmation que Jésus est Dieu. Elle concerne plus précisément la souffrance humaine du Fils de Dieu, en soulignant que sa Passion est celle d'une personne divine.

Origène va plus loin, en affirmant la souffrance divine du Fils préexistant, et la souffrance du Père, en vertu du principe que l'Incarnation rédemptrice a résulté de la compassion éprouvée par Dieu pour la souffrance humaine. En termes plus précis, il attribue à Dieu la « passion », qui ne se réduit pas à la souffrance, mais désigne de façon plus générale l'affectivité.

Avant lui, Clément d'Alexandrie avait écrit que « Dieu condescend à prendre les sentiments humains à cause de l'homme, pour qui aussi le Logos de Dieu s'est fait homme » [17]. Plus littéralement : « Dieu descend jusqu'aux passions à cause de l'homme. »

9. *Adv. haer.* 3,16,5 ; *SC* 211, p. 308.
10. *De carne Christi* 5,1 ; *CCSL* 2, p. 880,2-3 ; cf. *ibid.* 4,6 ; *CCSL* 2, p. 879, 45-47.
11. *Ibid.* 5,4 ; *CCSL* 2, p. 881, 26-29.
12. *Divin. Inst.* IV, 22,6 ; *CSEL*, 19, p. 369,20.
13. *Lettre à Epictète* 6 ; *PG* 26, 1060 C.
14. Lettre à Jean d'Antioche, citée par LIBERATUS, *Breviarium causae Nestorianorum et Eutychianorum* 10 ; *PL* 68, 990 D.
15. Can. 10 ; DS 432.
16. *Sermo* 65,3 ; *PL* 54, 363 A ; *SC* 74, p. 91.
17. *Pédagogue* I,8,74,4 ; *GCS* I, p. 133,22 ; *SC* 70, p. 242. La traduction est prise de *SC* 70, p. 243.

Après Origène, Grégoire le Thaumaturge a traité explicitement du problème dans une lettre « du passible et de l'impassible en Dieu » [18]. Il ne met nullement en doute l'impassibilité de la nature divine, mais affirme qu'on ne peut refuser à Dieu la liberté de vouloir subir des passions. En voulant sauver l'humanité, Dieu a assumé les passions afin de les dominer, comme un médecin se met au service du malade pour le guérir. C'est son impassibilité même qui lui a permis de prendre spontanément les passions humaines ; « Par son impassibilité, il a été passion des passions [19]. » La béatitude divine n'est pas incompatible avec l'aide que Dieu apporte aux hommes. Il n'y a donc aucune contradiction entre impassibilité et passions assumées dans l'amour sauveur.

Cyrille d'Alexandrie ne se borne pas à déclarer que « le Dieu Verbe a souffert dans la chair » [20], tout en sauvegardant l'impassibilité de la divinité. Il voit la souffrance humaine de Jésus comme une expérience qui prolonge la vie divine du Verbe. En commentant le fait que le Verbe a expérimenté l'infirmité humaine, il observe : « ce qu'il savait déjà d'une science divine préexistante, il a voulu l'apprendre en en faisant l'expérience ». En outre, si le Christ, selon l'épître aux Hébreux, est un grand prêtre capable de compatir à nos faiblesses, c'est que le Verbe « est devenu compatissant, mais non à la suite de l'expérience qu'il a faite ». En effet, « il était miséricordieux par nature et il l'est comme Dieu » ; étant compatissant, « il l'est devenu de la manière qui convient à l'homme, à notre façon » [21]. La compassion humaine de Jésus est donc considérée comme l'expression de la compassion divine du Verbe. A ce point de vue, l'interprétation de Cyrille rejoint celle d'Origène.

On ne s'étonnera pas que l'affirmation de la souffrance de Dieu appartienne surtout à l'école d'Alexandrie. En mettant l'accent sur l'unité du Christ, cette école reconnaît en Jésus le Fils de Dieu souffrant. Elle incline ainsi à mettre en lumière le Dieu qui souffre. Si elle ose aller plus loin encore en affirmant une souffrance de Dieu préalable à l'Incarnation, c'est que la compassion ou miséricorde de Dieu est une vérité expressément enseignée par la Bible. Admettre un Dieu compatissant, c'est reconnaître une souffrance proprement divine.

18. Lettre adressée « à Théopompe », dans J.B. PITRA, *Analecta Sacra* IV, Paris, 1883, p. 103-120 (syriaque) ; 363-376 (latin). Cf. H. CROUZEL, « La Passion de l'Impassible. Un essai apologétique et polémique du IIIe siècle », dans *L'homme devant Dieu* (Mélanges H. de Lubac) I, Paris, 1963, p. 269-279. L'A. indique les arguments positifs en faveur de l'authenticité de cet écrit.

19. PITRA, *Anal. Sacra* IV, p. 367.

20. Cf. 12e anathématisme ; DS 263.

21. *Sur la lettre aux Hébreux* 4,14 ; *PG* 74, 973 A.

Comment concilier cette souffrance avec l'impassibilité ? Aucune explication claire n'est fournie. La conviction profonde est que si le Dieu biblique est compatissant, cette « passion » doit pouvoir coexister avec l'impassibilité de la nature divine. Une orientation dans la solution du problème vient de Grégoire le Thaumaturge : on doit affirmer la volonté souveraine de Dieu, de telle sorte que l'impassibilité ne peut exclure la liberté d'assumer les passions humaines.

II. — LA RÉFLEXION DOCTRINALE

1. *La croix au centre de la Trinité*

a. Les vues de Moltmann

Quelle est la place de la souffrance à l'intérieur de Dieu ? Moltmann attribue à la souffrance une influence sur l'être divin lui-même. En reprenant l'affirmation « Dieu est amour » (*1 Jn 4*, 16), il explique : « Son être est amour. Il se constitue lui-même comme amour. C'est arrivé sur la croix » (98).

Il ne s'agit donc pas seulement, dans le drame du Calvaire, d'une manifestation de l'amour divin : il y a constitution de l'être divin en tant que cet être est amour. « Dieu est amour, c'est-à-dire que Dieu est don de soi, c'est-à-dire que Dieu existe pour nous : sur la croix. En termes trinitaires : le Père laisse le Fils se sacrifier par l'Esprit. » Ou, selon l'expression du Patriarche Philarète de Moscou, « le Père est l'amour qui crucifie, le Fils est l'amour crucifié, et l'Esprit Saint est la puissance invincible de la croix ». C'est ainsi que « la croix se dresse au centre de la Trinité ». « Aucune Trinité n'est pensable sans l'agneau, sans le sacrifice de l'amour, sans le Fils crucifié. » Le témoignage de l'Apocalypse (*5*, 12) est invoqué pour justifier cette affirmation. « Avant que le monde fût, le sacrifice était en Dieu » ; l'agneau immolé est glorifié dans l'éternité (98-99).

Que devient alors la distinction entre « Trinité immanente » et « Trinité économique », c'est-à-dire entre ce que Dieu est en lui-même et ce qu'il fait pour nous dans l'œuvre du salut ? En disant qu'aucune Trinité n'est pensable sans l'Agneau ou que la croix est au centre de la Trinité, Moltmann semble affirmer que le drame rédempteur est à l'intérieur du Dieu trinitaire en son éternité.

Il confirme cette position en rejetant la tradition selon laquelle la relation entre Trinité immanente et Trinité économique est celle qui existe entre l'être et sa manifestation. Cette tradition, observe-t-il, cherche à distinguer Dieu et le monde, de manière à dire que le monde dépend de Dieu mais que Dieu ne dépend pas du monde, ou encore que le monde est soumis à la souffrance tandis que Dieu est

impassible. Selon la doctrine déjà développée dans son ouvrage précédent sur le Dieu crucifié, il pense qu'au contraire la doctrine trinitaire doit être entendue à la lumière de la théologie de la croix ; il déclare abandonner la distinction entre Trinité immanente et Trinité économique dans la mesure où elle regarde la croix uniquement dans l'économie du salut et non dans la Trinité immanente. Il se rallie à la thèse de K. Rahner : « La Trinité économique est la Trinité immanente et inversement. » La croix appartient à l'être trinitaire ; on ne peut détacher de l'événement du Golgotha l'affirmation que « Dieu est amour ». S'il y a une relation entre l'être et la manifestation, entre l'intérieur et l'extérieur du Dieu trine, c'est une relation réciproque. La Trinité économique ne fait pas que manifester la Trinité immanente, mais elle réagit aussi sur celle-ci (175-177).

Selon cette perspective, la relation de Dieu au monde retentit sur la relation de Dieu à lui-même, tout en étant premièrement déterminée par cette dernière. C'est ainsi que « *la souffrance de la croix* détermine la vie intérieure du Dieu trine d'éternité en éternité ». On doit d'ailleurs ajouter que « la *joie* de la réponse d'amour dans la glorification par l'Esprit détermine aussi la vie intérieure du Dieu trine d'éternité en éternité ». La joie de la créature libérée et réunie à Dieu affecte la vie intime de la Trinité. En ce sens la Trinité économique s'achève en Trinité immanente, quand s'accomplissent l'histoire et l'expérience du salut. Lorsque tout sera en Dieu et que Dieu sera tout en tout, la Trinité économique sera entièrement reprise dans la Trinité immanente (177-178).

Le principe fondamental qui explique l'identité de la Trinité immanente et de la Trinité économique est celui de l'identité de l'amour en Dieu : « Dieu aime le monde avec l'amour qu'il est en lui-même » (174).

Notons qu'en admettant la thèse de Rahner sur cette identité, Moltmann ne partage pas la doctrine trinitaire de ce théologien. Il lui reproche d'avoir conçu l'autocommunication de Dieu à la manière de l'autorévélation de Dieu selon K. Barth, c'est-à-dire comme communication d'un unique sujet, identique à lui-même, et d'avoir réduit les trois personnes à trois modes de subsistance. Inévitablement, cette réduction sacrifie les relations interpersonnelles en Dieu et ne permet plus de regarder la Trinité comme modèle premier de la communauté des hommes dans l'Eglise et la société. Moltmann veut souligner le rôle des relations personnelles intratrinitaires dans l'œuvre du salut, lorsqu'il identifie Trinité immanente et Trinité économique. La périchorèse éternelle du Père, du Fils et de l'Esprit est histoire trinitaire engagée dans l'instauration du salut. « L'histoire du salut est l'histoire du Dieu trine éternellement vivant, qui nous

assume dans sa vie éternelle trinitaire, relationnelle. Elle est l'histoire d'amour de Dieu, dont la vitalité est développement éternel de l'amour qui engendre, qui répond et qui est heureux » (174).

b. Réflexions sur le lien entre le sacrifice et l'être trinitaire de Dieu

Les vues de Moltmann appellent une réflexion sur la manière de concevoir le lien du sacrifice avec l'être trinitaire de Dieu.

Affirmer que Dieu se constitue lui-même comme amour dans l'événement de la croix, c'est admettre une contribution effective de cet événement à la formation de l'être divin. En existant pour nous, dans le don complet que comporte l'amour, Dieu existe pleinement en lui-même. Observons qu'aux yeux de Moltmann la Trinité s'est formée antérieurement à son engagement dans le monde : il ne veut pas dire que la constitution des personnes divines s'effectuerait au moment du Calvaire. Il expose dans son ouvrage son interprétation de l'origine des personnes divines, origine qui précède l'œuvre du salut. Mais il tient que l'être divin n'est complet, dans l'amour qui le constitue, que par le sacrifice du Golgotha. Comme ce sacrifice entre dans la réalité divine, il appartient à l'éternité divine.

Il y a là une conception qui s'éloigne du principe de la transcendance de Dieu tel qu'il apparaît dans la Révélation. En effet, si l'être divin n'atteint sa plénitude d'amour que par la croix, on doit reconnaître que Dieu dépend du monde pour atteindre sa propre perfection. Il ne possède pas cette perfection en lui-même, indépendamment de ses relations avec les créatures ; il a besoin des créatures pour être complètement lui-même. On ne peut donc plus lui attribuer la transcendance à l'égard de l'univers créé, ni une souveraineté absolue sur les créatures : Dieu devient essentiellement relatif aux êtres créés. Une particularité significative de cette dépendance réside dans l'effet que produit sur Dieu la réponse d'amour des créatures : c'est une joie qui détermine la vie intérieure, éternelle, de Dieu. Dieu éprouverait donc une privation dans son être s'il ne recevait pas cette réponse.

On doit d'ailleurs se demander si cette joie suffit à éliminer la blessure intérieure de la souffrance de la croix. Puisque cette souffrance affecte la vie éternelle de Dieu, elle semblerait destinée à demeurer éternellement ; elle serait ineffaçable et marquerait à jamais l'être divin. La Trinité garderait la croix au centre de sa vie la plus intime.

Mais ce Dieu-là serait-il encore le Dieu véritable, tout-puissant et infiniment parfait ? Moltmann proteste contre la doctrine selon laquelle Dieu ne dépendrait pas du monde, alors que le monde dépend de lui. En un sens légitime, mais bien circonscrit, on doit certes recon-

naître que Dieu dépend du monde : en aimant l'humanité, il accepte une certaine dépendance à son égard, comme celle d'être réellement offensé par le péché des hommes et d'en tirer les conséquences dans le drame de la croix. Mais ce qui est exclu, c'est que Dieu puisse dépendre du monde pour la constitution ou la perfection de son être divin ; lorsque dans ses relations d'amour avec ses créatures il éprouve la souffrance des fautes humaines et la joie des conversions, cette souffrance et cette joie ne peuvent ni lui retrancher ni lui ajouter aucune perfection. Le sacrifice ne peut donc entrer dans la réalité essentielle de l'être divin ni dans son éternité.

L'identité réciproque entre Trinité immanente et Trinité économique demande à être comprise dans le respect de la transcendance de l'être divin. Il est vrai que la Trinité immanente est la Trinité économique, en ce sens que le Dieu trine ne peut plus être séparé de l'œuvre du salut dans laquelle il s'est définitivement engagé, et à travers laquelle il se fait connaître. D'autre part, la Trinité économique est la Trinité immanente, du fait que le Dieu qui se révèle à l'humanité et opère en elle est le Dieu trine dans toute la perfection qui lui est propre. Ce que l'on ne pourrait néanmoins affirmer, c'est qu'en tant qu'économique la Trinité serait immanente, ni qu'en tant qu'immanente elle serait économique. L'engagement dans l'œuvre du salut n'est pas nécessairement impliqué dans la réalité intime de la Trinité immanente, et ne peut rien ajouter à la perfection divine. La distinction traditionnelle introduite entre l'être et la manifestation pour expliquer la distinction entre Trinité immanente et Trinité économique conserve sa valeur. La Trinité économique manifeste la Trinité immanente, et n'apporte rien à son être éternel.

L'identification, au sens où l'entend Moltmann, comporterait nécessairement une dévaluation de la Trinité immanente, dont la réalité coïnciderait avec son action dans le monde. Elle ferait méconnaître la perfection absolue que possède la Trinité par elle-même, avant l'œuvre de création et de rédemption.

En revanche, là où Moltmann a raison, c'est lorsqu'il écarte toute réduction des trois personnes divines à trois modes dans un seul sujet, et souligne la valeur des relations personnelles intratrinitaires dans l'œuvre du salut. Les trois personnes s'engagent dans cette œuvre comme Père, Fils et Esprit, selon leurs propriétés personnelles. On doit donc considérer d'un point de vue trinitaire le sacrifice rédempteur.

2. *Le drame intratrinitaire de la Passion*

a. Les vues de Moltmann

Dans les récits évangéliques de Gethsémani et du Golgotha, Molt-

mann montre à quel point la Passion affecte les relations intratrinitaires : c'est une Passion qui s'introduit dans l'intimité du Père et du Fils.

A Gethsémani, Jésus demande : « Père, tout t'est possible ; éloigne de moi ce calice » (*Mc 14, 36*). Quelle souffrance désigne ce calice ? La prière de Jésus exprime-t-elle une demande d'être préservé de la mort ? « Je pense, répond Moltmann, que c'est la peur d'être séparé du Père, l'effroi devant la ' mort de Dieu ' » (92). La demande est repoussée par le Père.

« Avec la prière non exaucée de Jésus commence sa vraie Passion, son agonie dans l'abandon du Père. » Le silence du Père, qui se retire, provoque en Jésus « l'expérience de l'enfer et du jugement ». Luther a vu dans cette agonie, prolongée jusqu'au Calvaire, la « descente du Christ aux enfers » : le Christ s'est regardé lui-même comme perdu, abandonné de Dieu, soumis au tourment des damnés, qui encourent l'éternelle colère de Dieu. En reprenant à son compte cette interprétation, Moltmann déclare insuffisante la doctrine scolastique selon laquelle Jésus était accablé d'angoisse et de douleur dans sa nature humaine ; c'est dans sa personne, dans sa relation au Père, c'est-à-dire dans sa filiation divine que le Christ est atteint (92-93) [22]. La lettre aux Hébreux (*5, 7-8*) appuie cette manière de voir puisqu'elle considère la souffrance de Jésus à Gethsémani dans la perspective de la relation du Fils au Père.

Plus significative encore est la portée que Moltmann attribue à ce qu'il appelle « le cri désespéré vers Dieu » du Christ mourant : « Mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » (*Mc 15, 34*). Cri certainement historique, car les chrétiens n'auraient pu par eux-mêmes attribuer à Jésus une telle exclamation, qui indiquait la réprobation divine. Moltmann estime qu'on a voulu l'atténuer en y substituant la prière du *Ps 31, 6* : « Père, entre tes mains, je remets mon esprit » (*Lc 23, 46*), ou l'expression johannique « Tout est consommé » (*Jn 19, 30*). On a cherché aussi à rendre le cri plus acceptable en disant que le début du *Ps 22* est cité, selon la coutume juive, pour le psaume entier, qui se termine par une prière d'action de grâces pour la délivrance obtenue. Mais cette délivrance de la mort ne s'est pas produite au Calvaire. Moltmann invoque la version de certains manuscrits anciens : « Pourquoi m'as-tu réprouvé ? » Il souligne plus particulièrement le fait que Jésus ne dit pas « mon Père » mais « mon Dieu », ce qui est exceptionnel. A Gethsémani, il s'était adressé au « Père ». Sur la croix, le Père a abandonné son Fils et lui a caché son visage ; il l'a livré à l'angoisse de l'enfer. En cela réside « la croix dans la crucifixion de Jésus ».

22. Pour la doctrine de Luther, Moltmann cite E. VOGELSANG, *Der angefochtene Christus bei Luther*, Berlin, 1932, p. 44-45.

Dans les relations entre le Père et le Fils il y a l'expérience d'une mort qui est à bon droit appelée « mort éternelle », « mort de Dieu ». « Ici Dieu est abandonné par Dieu. » « L'amour unissant se transforme en malédiction qui sépare : le Fils n'est plus Fils que comme abandonné, maudit » (93-96).

Moltmann décrit avec insistance cette mort intérieure à Dieu : « Le Fils endure la mort dans cet abandon. Le Père endure la mort du Fils. A la mort du Fils répond donc la douleur du Père. Et lorsque le Fils perd le Père dans cette descente aux enfers, le Père perd également le Fils dans ce jugement. C'est ici que la vie la plus intime de la Trinité est en jeu. Ici l'amour communicatif du Père devient douleur infinie dans l'immolation du Fils. Ici la réponse d'amour du Fils devient souffrance infinie par suite de la répulsion et de la réprobation du Père. Ce qui se passe au Golgotha atteint les profondeurs de la divinité et affecte donc la vie trinitaire éternelle » (97).

La vie trinitaire est affectée dans sa réalité foncière, car il y a comme un effacement de la filiation divine et de la paternité divine : « Le Père abandonne le Fils. Dès lors non seulement le Fils perd sa filiation, mais le Père aussi perd sa paternité » (96). Moltmann reprend la considération déjà énoncée dans le *Dieu crucifié* : « Le Fils est sans Père, et de même le Père sans Fils. Quand Dieu s'est constitué comme Père de Jésus-Christ, il endure dans la mort de son Fils la mort de sa paternité [23]. »

Moltmann ne manque pas d'ajouter que ce drame d'amour divin intratrinitaire a des conséquences pour la destinée du monde. Le Père qui par son Fils est descendu jusqu'à l'extrême de l'abaissement est désormais présent dans tout l'univers. « Le Père qui envoie son Fils par tous les abîmes et enfers de l'abandon de Dieu, de la réprobation divine et du jugement final, est devenu dans son Fils omniprésent, et il est partout chez les siens. Avec le don de son Fils, il donne « tout », et « rien » ne peut nous séparer de lui. » C'est donc cette Passion intérieure à Dieu qui rend compte de l'affirmation de Paul, selon laquelle rien ne peut nous séparer de l'amour de Dieu dans le Christ (*Rm 8, 39*) (98).

b. Discussion des aspects négatifs de cette interprétation

Cette interprétation de Passion intratrinitaire s'impose-t-elle ? L'effort déployé pour comprendre les paroles de Jésus à Gethsémani et au Calvaire dans le cadre des relations du Fils avec le Père est certainement louable. Trop souvent certains commentateurs ont voulu considérer Jésus à ce moment comme un homme angoissé ou aban-

23. J. MOLTMANN, *Der Gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, Munich, 1972, p. 230.

donné en face de Dieu, alors qu'il est Fils devant le Père. L'aspect intratrinitaire est essentiel à la Passion.

Mais plus discutable est l'orientation luthérienne de l'interprétation, qui met l'accent sur la réprobation du Fils par le Père. On peut d'abord douter du sens attribué à la demande de Gethsémani. Lorsque Jésus prie le Père d'écarter le calice, il pense au supplice imminent. Dire qu'il a peur d'être séparé du Père, c'est ignorer l'affirmation faite à propos de la Passion dans la dernière Cène : « Je ne suis pas seul : le Père est avec moi » (*Jn 16, 32*). S'il y a frayeur de Jésus, c'est devant la souffrance et la mort qu'il voit s'approcher de lui.

Le cri poussé par Jésus sur la croix est un cri de douleur, qui interroge, mais non un cri de désespoir : « Mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » Ce cri exprime le sentiment de l'abandon par le Père ; le Père ne fait plus sentir sa présence, et ce vide intérieur est douloureux pour le Fils. Avec raison, Moltmann y voit une douleur filiale. Les scolastiques n'avaient cependant pas tort d'y voir une douleur de la nature humaine de Jésus ; mais il faut ajouter que c'est le Fils qui souffre dans son humanité.

En citant le début du *Ps 22*, Jésus s'approprie le contenu du psaume en son entier. On ne peut objecter que la finale du psaume, action de grâces pour la délivrance, manquerait d'application, vu que Jésus n'a pas été délivré de la mort. Jésus savait que sa mort était passage à la résurrection, comme il l'avait prédit à plusieurs reprises ; son angoisse était destinée à aboutir à un triomphe sur la mort. C'était donc une angoisse pleine d'espérance.

Cette orientation positive du cri de douleur est confirmée par les paroles rapportées par les autres évangélistes. Elles ne se substituent pas à la citation du psaume, rapportée par Matthieu et Marc, mais la complètent, en provenance d'autres souvenirs des témoins de la crucifixion. « Tout est consommé » (*Jn 19, 30*) manifeste la conscience de Jésus d'achever son œuvre par le sacrifice. « Père, entre tes mains je remets mon esprit » (*Lc 23, 46*) exprime l'abandon affectueux au Père en vue de la glorification à venir.

Ces paroles contribuent à montrer que Jésus ne s'est nullement senti sous le coup de la colère divine ni d'une réprobation paternelle. Contrairement aux vues de Luther, la crucifixion ne fut pas pour Jésus une descente dans l'enfer ; on ne pourrait le regarder comme un damné ni un maudit. Aux yeux du Père, il n'a jamais été le pécheur par excellence, celui qui subit la torture infernale. Ce serait oublier qu'il était le Fils, uni au Père par un lien indissoluble d'amour, dans l'unique nature divine. Dans sa nature humaine, le Fils souffrait pour les pécheurs, mais toujours comme Fils, parfaitement innocent et ne pouvant encourir personnellement aucune malédiction.

L'interprétation de la Passion comme descente dans l'enfer rejaillit sur la considération des relations trinitaires. Moltmann doit logiquement affirmer que dans cette séparation, caractéristique de l'état des damnés, le Père perd le Fils et le Fils perd le Père. Il en vient ainsi non seulement à affirmer la souffrance du Père et du Fils dans leurs rapports mutuels, mais à admettre une perte de la filiation divine comme de la paternité divine. Dans la Passion le Père cesse d'être le Père et le Fils cesse d'être le Fils.

Mais cette logique pèche par le point de départ, la réprobation ou condamnation du Fils par le Père. Et la conclusion est incompatible avec la permanence des personnes divines. Il est même étrange qu'en voulant souligner le rôle de la Trinité dans la Passion, Moltmann tende à abolir au moment de la croix les relations de paternité et de filiation : la Trinité se perdrait elle-même dans le sacrifice, au lieu de s'y affirmer comme telle.

Il conviendrait de montrer plutôt comment la paternité et la filiation se manifestent dans le drame. Le Fils se sent abandonné par le Père, et souffre dans sa filiation par l'angoisse humaine qu'il éprouve. Le Père, en ne faisant plus sentir sa présence au Fils, souffre mystérieusement de la douleur qu'il inflige à son Fils bien-aimé. Ce sont les rapports mutuels du Père et du Fils qui font la profondeur de la souffrance. Mais cette souffrance n'enlève rien à la perfection du Dieu trinitaire, et l'amour qui inspire cette souffrance n'ajoute rien à la plénitude divine. Souffrance et amour ont pour but le salut des hommes : l'humanité est enrichie par le drame du Calvaire, sans que la Trinité soit amoindrie.

3. *Liberté, amour créateur et souffrance*

a. Les vues de Moltmann

Pour achever de comprendre la position de Moltmann, il importe de faire mieux apparaître sa conception de la liberté divine. En effet, s'il y a identité de la Trinité immanente et de la Trinité économique, comment peut-on affirmer que Dieu a librement créé et sauvé le monde ?

Moltmann affronte la doctrine nominaliste des décrets divins, selon laquelle Dieu ne connaît pas de nécessité, et peut faire ou permettre tout ce qu'il veut ; son amour créateur et souffrant est fondé sur son dessein mystérieux. Selon K. Barth, Dieu se suffit à lui-même et n'a pas besoin de nous ; il est heureux en lui-même, et il aurait pu s'enfermer dans son propre bonheur. Mais il a choisi de ne pas se contenter de lui-même et dans son amour a introduit les hommes dans son alliance.

Moltmann juge cette doctrine inacceptable. La manifestation de Dieu doit être conforme à son être, car Dieu est vérité ; si dans sa

manifestation il décidait de ne pas se suffire à lui-même alors que dans son être il se suffirait, il y aurait contradiction entre l'être et la manifestation (68-69). En outre, du fait que Dieu est bonté, il ne peut pas se suffire à lui-même.

On doit donc admettre qu'en vertu de sa vérité et de sa bonté, « Dieu n'a nullement le choix entre deux possibilités qui s'excluent mutuellement. Il ne peut pas se renier lui-même ! Il n'a donc pas le choix d'être amour ou non-amour » (70).

Mais n'y a-t-il pas là un manque de liberté ? Au contraire, en aimant le monde, Dieu est plutôt tout à fait libre, parce qu'il est pleinement lui-même. Comme il est le bien suprême, sa liberté ne peut consister à devoir choisir entre le bien et le mal ; elle consiste à « faire le bien qu'il est lui-même, c'est-à-dire à se communiquer » (70).

On peut proposer deux concepts de liberté : l'un, adopté par le nominalisme, identifie liberté à domination, puissance ou possession. En Dieu la liberté est alors regardée comme souveraineté, pouvoir de disposition sur sa propriété, la création, et sur ses serviteurs, les hommes. L'autre concept place la liberté dans la communauté, dans l'amitié. C'est celui qui convient à Dieu ; le Dieu trinitaire se révèle dans la communauté du Père, du Fils et de l'Esprit, et sa liberté réside dans l'amitié qu'il offre aux hommes (71-72).

La liberté est impliquée dans l'amour qui est autocommunication du bien. L'amour en Dieu est trinitaire, car si Dieu est amour, il doit être en même temps l'aimant, l'aimé et l'amour lui-même. « L'amour est la bonté qui se communique depuis l'éternité. » D'autre part, c'est ce même amour qui crée le monde : « Dieu aime le monde avec cet amour qu'il est lui-même éternellement » (73).

Lorsque Dieu se décide à se communiquer, il ouvre son être ; sans quoi il n'y aurait pas véritable autocommunication. Il répand son être dans le monde. Il se communique non par nécessité ni par arbitraire, mais par plaisir intime. Il éprouve de la joie à créer le monde et à appeler l'homme à la vie comme son image (73-74).

Ne pas créer serait pour Dieu contredire l'amour qu'il est. Dans cet amour se trouve la tendance à l'autocommunication. « En ce sens Dieu a besoin du monde et des hommes. Si Dieu est amour, il ne veut ni ne peut être sans ceux qui sont aimés par lui » (74).

L'amour qu'est Dieu est inséparablement générateur et créateur : générateur, car le Père engendre éternellement le Fils ; mais l'amour trinitaire est nécessaire, tandis que l'amour créateur est libre. Moltmann répète ici le principe que « l'amour par lequel Dieu aime le monde en créant et souffrant n'est pas un autre amour que celui qu'il est éternellement ».

Cet amour créateur et souffrant est déjà impliqué dans l'être éternel de son amour. Comme le dit Berdiaëff, « la création du monde est un moment du plus profond mystère dans la relation de Dieu le Père à Dieu le Fils ». La création est donc « une partie de l'histoire éternelle d'amour entre le Père et le Fils » (74).

Avec la création, commencent l'abaissement de Dieu et la souffrance de l'amour éternel. La création est action de Dieu non seulement vers l'extérieur, mais aussi vers l'intérieur : elle est autolimitation. L'amour créateur est toujours amour souffrant, car Dieu veut une libre communion avec le monde et une libre réponse des créatures, et il se soumet aux souffrances qui en résultent : Dieu souffre avec le monde, il souffre du monde, et il souffre pour le monde. Par la souffrance il assure la liberté de ceux qu'il aime.

Moltmann n'hésite pas à affirmer qu'avec la rédemption du monde en vue d'instaurer liberté et communauté, se produit aussi la rédemption de Dieu, car Dieu est libéré des souffrances liées à son amour. L'amour n'atteint le bonheur que lorsqu'il trouve les êtres aimés, les libère et les retient éternellement chez lui. En ce sens, la rédemption du monde est autorédemption de Dieu, et on doit dire non seulement que Dieu souffre avec le monde et pour lui, mais que « l'homme libéré souffre aussi avec Dieu et pour lui » (75-76). Il y a donc une compassion réciproque dans la communion de Dieu et des hommes.

b. Les implications de la transcendance divine et de la gratuité de l'amour divin pour le monde

En affirmant que Dieu n'a pas le choix d'être amour ou non-amour, Moltmann dit-il autre chose que saint Jean : « Dieu est amour » ? Si Dieu est amour, il ne peut choisir de n'être pas amour. Mais encore faut-il préciser de quel amour il s'agit. Il y a l'amour qui appartient à l'être de Dieu, amour du Père et du Fils dans l'Esprit : cet amour existe nécessairement en Dieu, et la liberté divine ne pourrait consister à y renoncer. Il y a l'amour de Dieu envers les créatures ; cet amour est gratuit, parce qu'il n'est pas impliqué dans l'être divin. En ce dernier domaine, on peut parler d'un choix : Dieu aurait pu ne pas créer l'humanité, ne pas la sauver. Il aurait pu se borner à jouir de l'amour qu'il possédait en lui-même. La position de K. Barth, selon laquelle Dieu se suffit à lui-même et aurait pu s'enfermer dans son propre bonheur, correspond à l'affirmation de la perfection divine que nous trouvons dans la Révélation, à condition qu'on ne l'interprète pas dans un sens égoïste, selon lequel Dieu aurait pu vivre attaché à lui-même. Dieu aurait pu non pas exister égoïstement mais se contenter de l'amour où s'unissent les personnes divines.

Dieu a aimé le monde en le créant et en le sauvant ; cet amour est libre par rapport à l'amour intratrinitaire. Ce n'est donc pas un amour absolument identique à l'amour qui appartient à l'être divin ; entre les deux il y a la différence qui sépare la liberté de la nécessité. Ce que Moltmann méconnaît, c'est la gratuité de l'amour créateur et rédempteur, gratuité vigoureusement mise en lumière dans l'Ecriture. Dire que Dieu a besoin du monde et des hommes, c'est supprimer cette gratuité. Affirmer que Dieu ne pourrait pas ne pas créer sans se contredire lui-même, c'est rendre nécessaire l'acte de création. Et en fait, c'est enlever à l'amour créateur sa note distinctive, celle d'un amour qui recherche uniquement le bien de l'autre, sans s'enrichir soi-même. Dieu ne gagne rien lorsqu'il crée : son seul but est de communiquer à d'autres sa perfection.

Il ne suffit pas de définir la liberté par la communauté, car la liberté ne s'identifie pas simplement à l'amour communicatif. Si Dieu aimait le monde avec l'amour qu'il est lui-même éternellement, cet amour pour les créatures ne pourrait se caractériser par une autre liberté que celle de l'amour trinitaire éternel. Or il doit être reconnu comme libre dans un sens différent, c'est-à-dire libre par rapport à cet amour éternel.

La liberté de l'acte créateur doit être admise comme une souveraineté en vertu de laquelle Dieu peut créer ou ne pas créer. De même, la liberté de l'œuvre du salut signifie le pouvoir que Dieu possède de sauver ou non les hommes. Le pouvoir s'est exercé dans le choix de la création et du salut. C'est précisément cette libre décision qui manifeste l'engagement de l'amour divin.

La souveraineté explique notamment de quelle manière Dieu a pu connaître la souffrance : à la différence des créatures qui y sont soumises par nécessité, Dieu s'est lui-même rendu accessible à la souffrance dans la mesure où il l'a voulu, par l'instauration de relations d'amour avec les hommes. Chez lui, la souffrance a son origine dans un libre choix.

Cette souveraineté n'est pas suffisamment reconnue par Moltmann. En pensant que pour sa joie Dieu a besoin de créer le monde, il est amené à envisager, face à la souffrance divine, un besoin de rédemption. De façon assez inattendue, il parle d'une rédemption du monde qui est en même temps autorédemption de Dieu. Il considère l'œuvre rédemptrice comme un échange où Dieu souffre pour le monde et où les hommes libérés souffrent pour Dieu ; si les hommes reçoivent de Dieu le bénéfice de la rédemption, ils contribuent aussi à la rédemption ou libération de Dieu. En poussant la réciprocité jusqu'à concevoir les hommes comme rédempteurs de Dieu, il

fait mieux apparaître la conséquence d'une doctrine où la transcendance divine n'est plus maintenue dans son intégrité.

Autant il est conforme au témoignage de l'Ecriture d'affirmer l'engagement de la Trinité dans le drame rédempteur et dans la souffrance de la croix, autant on s'éloigne de ce témoignage en concevant la rédemption comme une œuvre où Dieu et l'homme s'apportent mutuellement des bénéfices. La Bible montre en Dieu le Sauveur, et dans l'Evangile le Christ se présente comme le Rédempteur de l'humanité. Mais il ne pourrait y être question de l'homme rédempteur de Dieu.

Moltmann a eu le grand mérite d'attirer l'attention sur la vérité de la souffrance de Dieu. Cette vérité doit être cependant comprise à la lumière de tout ce que la Révélation enseigne sur Dieu et sur l'œuvre du salut. L'affirmation de la souffrance divine a sa place dans les relations que l'amour libre et gratuit de Dieu a voulu instaurer avec l'humanité, et elle ne peut compromettre la transcendance de Dieu, dont la nature impassible jouit d'une immuable perfection.

*

* *

Cette discussion de certaines opinions contestables émises dans l'ouvrage ne pourrait faire oublier le mérite d'une recherche théologique qui s'efforce à la fois d'approfondir le sens du mystère trinitaire et celui du mystère de la croix. En unissant ces deux mystères dans sa réflexion, Moltmann a voulu pénétrer le plus loin possible dans les profondeurs métaphysiques de Dieu et dans le drame existentiel du salut.

Ce qu'il importe de retenir de cette réflexion, c'est l'engagement de la Trinité dans la souffrance de la croix. La Trinité y demeure ce qu'elle est, avec toute sa transcendance, mais elle s'engage vraiment dans le drame rédempteur en vertu du libre amour que le Père, le Fils et l'Esprit vouent à l'humanité. Par là, le mystère trinitaire, si élevé en soi, s'approche au maximum des hommes et illumine plus particulièrement le problème de la souffrance humaine.

I 00187 Roma
Piazza della Pilotta, 4

J. GALOT, S.J.
Université Grégorienne