

Université de Montréal

Amour, gloire et divinisation :
Étude de «Pour que l'homme devienne Dieu» de François Brune

par Sébastien Gendron

Faculté de théologie et de sciences des religions
Programme de théologie

Mémoire présenté
en vue de l'obtention du grade de M. A. Théologie
Option Études théologiques

Décembre 2016

© Sébastien Gendron, 2016

Résumé

Dans son livre *Pour que l'homme devienne Dieu* (1983), le théologien français François Brune relève, à partir du mystère trinitaire et du témoignage des mystiques d'Occident, la radicalité de la vocation humaine à l'amour. De même que l'incarnation lie indissociablement le créé et l'Incréé en Jésus Christ, tout le genre humain partage avec lui une *commune* nature humaine et participe à la divinité, selon la doctrine patristique et orthodoxe de la divinisation et le concile de Chalcédoine (451). La notion de *personne* établit la nécessité d'une participation libre de chacun-e à la vie *rédemptrice* du Christ. La *compénétration* des deux natures humaine et divine du Christ et leur *déconnection sélective* selon le concept de *kénose*, rend compte de l'existence réellement humaine de Jésus Christ, à la fois souffrante et glorieuse, qui a supporté d'un amour indéfectible les tentations humaines et les conséquences du mal, mais sans jamais y prendre personnellement part. Suite aux réflexions de Brune sur l'être et le devenir en Dieu et sa critique de la christologie de Teilhard de Chardin, nous établirons dans notre perspective critique une interrelation entre les trois modalités (divinisation, amorisation et rédemption) de l'économie unique de glorification de l'humanité et du monde en tant qu'*image* du dynamisme interne de la divinité Une et Trine.

Mots-clés : Trinité, christologie, divinisation, rédemption, *amorisation*, glorification

Abstract

In his book *Pour que l'homme devienne Dieu* (1983), the French theologian François Brune notices, from the trinitarian mystery and the testimony of the Western mystiques, the radical aspect of the human appeal to love. According to the Chalcedoine Council, as the incarnation indissociably connects what is created and non-created in Jesus Christ, the whole human gender shares with him a *common* human nature and takes part in the divinity, according to the patristic and orthodox divinization doctrine. The notion of *person* establishes the necessity of the free participation of every human being to the *salvatory* life of Christ. The *compenetration* of both human and divine natures of Christ as well as their *selective deconnection*, according to the *kénose* concept, reveals a really human existence, both suffering and glorified depending on the circumstances, supporting with a sustaining love the human temptations and the consequences of evil. Following Brune's reflections on the being and becoming in God and his critic of Teilhard de Chardin's christology, we will establish within our critical perspective an interrelation between the three modes (divinization, *amorisation* and salvation) of the unique glorification plan of the humanity and the world as an *image* of the intern dynamism of the *Une* and *Trine* divinity.

Keywords : Trinity, christology, divinization, salvatory, *amorization*, glorification.

Table des matières

Introduction	p. 1
Divinisation de l'humain : connaître sa fin pour espérer l'atteindre	p. 1
Quand la raison marche au-devant de la foi	p. 2
Faiblesses de la christologie issue de la scolastique	p. 4
Participation de notre nature humaine à la vie divine	p. 5
Méthodologie	p. 7
Choix de l'auteur	p. 7
Démarche de Brune	p. 7
Présentation de son livre <i>Pour que l'homme devienne Dieu</i>	p. 9
Notre approche	p. 10
Question de recherche	p. 10
CHAPITRE 1 : L'advenir divin de notre humanité	p. 11
Introduction	p. 11
1.1 Fausses conceptions de Dieu	p. 12
1.1.1 Erreurs chrétiennes issues de la rationalité philosophique	p. 12
1.1.2 Faux sens de l'amour en Dieu	p. 13
1.2 L'amour et le besoin de l'autre	p. 14
1.2.1 Notion de Personne et dynamisme trinitaire	p. 14
1.2.2 Compassion divine à l'endroit du Fils souffrant	p. 15
1.2.3 Par amour, désirer être aimé	p. 15
1.2.4 La réciprocité de l'amour	p. 16

1.3 L'incommensurabilité de la miséricorde divine	p. 17
1.3.1 Le quémandeur d'amour	p. 17
1.3.2 Laborieuse conformité de l'humain à cet amour	p. 18
1.3.3 Connaître l'amour divin	p. 19
Conclusion	p. 20
CHAPITRE 2 : L'humanité divinisée par l'humanisation de Dieu	p. 22
Introduction	p. 22
2.1 Penser l'être divin de manière dynamique	p. 23
2.1.1 La communication de l'incommunicable	p. 23
2.1.2 La doctrine des « énergies incréés » de Grégoire Palamas	p. 24
2.2 Impasse logique d'une certaine anthropologie chrétienne	p. 25
2.2.1 Posséder Dieu	p. 25
2.2.2 Solution conceptuelle au mystère des souffrances du Christ	p. 26
2.3 Unité du corps et de l'esprit dans l'expérience mystique	p. 27
2.3.1 La doctrine des sens spirituels	p. 28
2.3.2 Dieu perçu comme feu et lumière	p. 28
2.3.3 La transfiguration comme clé du mystère christique	p. 29
2.4 Formulation dogmatique sur le mystère du Christ	p. 30
2.4.1 Les lignes de force du concile de Chalcédoine	p. 30
2.4.2 Des analogies classiques	p. 31
2.4.3 Consubstantialités et compénétration	p. 31
Conclusion	p. 32

CHAPITRE 3 : L'union du Christ avec toute humanité	p. 34
Introduction	p. 34
3.1 Le mystère de l'espace-temps	p. 35
3.1.1 Conception mythique de l'espace-temps dans les mentalités ancestrales	p. 36
3.1.2 Catégorie biblique d'espace du « mémorial » dans la tradition juive	p. 38
3.1.3 La transcendance du mystère eucharistique	p. 38
3.1.3.1 Catégorie de temps qu'implique la foi en l'eucharistie	p. 38
3.1.3.2 Catégorie de l'espace en lien avec la présence réelle	p. 40
3.2 Notre incorporation au Christ chez Paul	p. 41
3.2.1 L'hymne aux Colossiens (1, 12-20)	p. 42
3.2.2 La tête, le corps et les membres	p. 43
3.3 Le témoignage mystique de notre solidarité en Christ	p. 44
3.3.1 La Présence christique comme pure altérité	p. 44
3.3.2 Catégories d'espace-temps mythiques et la vie du Christ	p. 45
3.4 Une analogie contemporaine	p. 46
Conclusion	p. 47
CHAPITRE 4 : Corruption de l'être et expérience du mal	p. 49
Introduction	p. 49
4.1 Péchés et mal : l'être retourné contre sa source	p. 50
4.1.1 Le mal comme perversion de l'être	p. 50
4.1.2 Le péché comme refus de l'essentielle interrelation	p. 51
4.1.3 Distinction fondamentale entre sainteté et perfection morale	p. 52

4.2 Péché originel et solidarité humaine	p. 54
4.2.1 Thèse augustinienne et ses diverses variantes	p. 54
4.2.2 Une réciproque interdépendance	p. 56
Conclusion	p. 58
CHAPITRE 5 : Le mystère de la rédemption humaine	p. 59
Introduction	p. 59
5.1 Mystère des souffrances du Christ	p. 59
5.1.1 Considérations anthropologiques	p. 60
5.1.2 La kénose du Christ en Ph 2, 5-11	p. 61
5.1.3 « Compénétration » et « déconnexion sélective »	p. 63
5.2 Schémas de rédemption jugés insuffisants	p. 64
5.2.1 Catégorie de substitution	p. 65
5.2.1.1 Schémas de types rituel et juridique	p. 65
5.2.1.2 Schémas de type moral et théologies du mérite	p. 65
5.2.2 Catégorie d'exemplarité	p. 66
5.2.3 Catégorie d'inclusion	p. 67
5.2.3.1 Faiblesses reprochées à la doctrine teilhardienne	p. 68
5.2.3.2 Forces et faiblesses des courants personalistes	p. 68
5.3 Le salut de la personne	p. 70
5.3.1 Notre conversion personnelle	p. 70
5.3.2 Intemporalité de la vie du Christ	p. 71
5.3.3 La communion des saints et des saintes	p. 73
Conclusion	p. 75

Chapitre 6 : Perspective critique	p. 77
6.1. L'origine divine de notre humanité	p. 78
6.1.1 Hiérarchisation des deux économies prémodernes	p. 79
6.1.2 Harmonisation des deux premières économies	p. 80
6.1.3 Une humanité consanguine	p. 81
6.2 Le dynamisme de la divinité Une et Trine	p. 83
6.2.1 Dieu advient immuablement	p. 84
6.2.2 Ternarité et triparité en Dieu	p. 85
6.3 Pour une conception trinitaire de l'anthropologie chrétienne	p. 87
6.4 Comprendre l'économie du Salut à partir du modèle trinitaire	p. 89
6.4.1 L'évolution teilhardienne comme troisième pôle de l'économie divine	p. 89
6.4.2 Amour en Dieu et glorification du monde	p. 91
Conclusion	p. 92
Conclusion finale	p. 93
« Dieu est amour »	p. 93
Un appel universel à la gloire de la régénération	p. 94
Ultimement, tout ce qui nous restera est l'amour-charité	p. 95
Une perspective sur l'histoire de la théologie et de la foi de l'Occident	p. 97
Bibliographie	p. 100

Liste des sigles

PHDD : Pour que l'homme devienne Dieu

Cette abréviation réfère à l'ouvrage de Brune lorsque nous recopions une citation ou rapportons un propos qui y figure, mais qui n'est pas le fruit de notre recherche personnelle. Afin d'alléger le système de notes en bas de page, les chiffres entre parenthèses en italique dans le corps du texte sont des références aux pages correspondantes dans ce même livre.

Remerciements

À François Brune, mon auteur,
Pour sa fougue, son audace et son amour de la vérité.

À Denise Couture, ma directrice,
Pour son enthousiasme, sa confiance et son fidèle soutien.

Valérie Jean, complice avisée et dévouée partenaire.
Yvon Robert Théroux, pour son amitié et sa lecture critique,
Et Josée Perras, Marcel Gendron et Lise Gendron D'Aragnon,
Pour leur accueil et leur précieux support

Ainsi qu'à

Marcel Allard s.j.

Pour ces années de formation et d'accompagnement.

Et à tous les membres de la communauté *Le Courant*,

Pour leur amitié, leur support spirituel et leur amour.

Introduction

« *Le Verbe de Dieu [...] s'est fait cela même que nous sommes afin de faire de nous cela même qu'il est* »¹

- Irénée de Lyon

Divination de l'humain : connaître sa fin pour espérer l'atteindre

Voilà en peu de mots l'intuition de base de la réflexion théologique des Pères de l'Église que François Brune (1931-) veut raviver dans son livre *Pour que l'homme devienne Dieu*². On peut considérer à juste titre cette sentence comme le cœur de la foi chrétienne, entre autres parce qu'elle contient toute la folie du dessein d'amour infini du Père à l'endroit de l'humanité. En effet, il l'a créée non pas pour être admiré par elle du dehors, mais pour lui donner depuis l'intérieur, dans son Fils et par l'Esprit, ce qu'il a de meilleur, à savoir sa divinité même. Ce don de la vie divine dès l'origine du monde et à chaque nouvelle vie humaine, c'est ce que les Pères appelaient la *divination* de l'humanité. Mais cette *image*³ inscrite en nous se laisse ternir chaque fois que nous faisons entorse à l'exigence de l'amour. Cette notion d'image a d'ailleurs un double aspect dans la Genèse (1, 27 et 2,23) : l'humain comme reflet de Dieu et Dieu qui se reflète dans nos rapports humains.

Il est intéressant à ce titre de comparer la manière dont Irénée de Lyon (130-202 †) formulait cette maxime au II^e siècle⁴ par rapport à celle utilisée par Augustin (354-430†) au V^e : « Dieu s'est fait homme pour que l'homme devienne Dieu. »⁵ La pensée de Brune tient ensemble ces deux aspects, car la *rédemption* est le recouvrement de l'image divine en nous et entre nous. Elle se réalise à mesure que l'humain se laisse conformer au Christ en lui faisant redécouvrir la dimension relationnelle de son essence. C'est à tout le moins le constat qui se dégage de la vaste

¹ I. DE LYON, *Contre les hérésies ; dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur*, Paris, Éditions du Cerf, 1984, préface du livre V, p. 568.

² F. BRUNE, *Pour que l'homme devienne Dieu*, 3e éd., St-Jean-de-Braye, Éditions Dangles, Collection « Horizons spirituels », 1992, (1^{re} édition 1983).

³ G. BARDY, dans *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*, III, Beauschesne, Paris, 1937, col. 1389s, rapporté dans R. CANTALAMESSA, *Deux poumons une seule respiration ; vers une pleine communion de foi entre Orient et Occident*, France, Petits traités spirituels, 2016, p. 72.

⁴ Voir l'en-tête du chapitre.

⁵ Sermon 128, P.L., 39, col., 1997, cité dans PHDD (260).

enquête de Brune sur les témoignages des mystiques d'Occident, où se conserve, selon lui, la pureté de l'authentique tradition chrétienne qui fut préservée du côté de l'Orient grâce à un penchant plus mystique que rationaliste, alors qu'il fut édulcoré dans la théologie latine par une théologie spéculative ayant perdu l'enracinement expérientiel de la foi, depuis l'adoption de l'aristotélisme comme système de référence commun au XIII^e siècle.

Quand la raison marche au-devant de la foi

Pour Brune, une erreur fondamentale dans le rapport entre foi et raison est de réduire le donné révélé à des abstractions, plus conformes aux catégories établies par la réflexion philosophique, qui n'a pas d'autres appuis que les lumières naturelles de la raison, dans le but de le rendre tout simplement plus accessible aux non-initiés. Car alors la théologie, qui a pourtant la possibilité d'offrir une réponse à nombre de mystères, perd toute sa force de séduction pour la raison et n'a plus rien à dire qui lui soit propre. Tout en reconnaissant l'utilité de la critique rationnelle en théologie, on ne peut nier que la foi ait un caractère extraordinaire, fait d'hypothèses invérifiables et reposant sur des faits historiques ténus et difficiles à cerner. C'est pourquoi il ne peut y avoir de simple continuité entre le monde tel qu'il se perçoit par nos sens et nos instruments de mesure, et celui de la foi. La démarche intellectuelle de la théologie a plutôt pour tâche de dégager du monde de la foi des catégories spécifiques, accessibles seulement par le biais de la Révélation, pour les appliquer ensuite aux catégories du monde en vue même de l'étude de la foi (164-66).

Si la première partie de l'affirmation traditionnelle « *Dieu est devenu homme pour que l'homme devienne Dieu* » est au cœur de la foi des fidèles, la seconde est souvent entourée de doute chez les chrétiens d'Occident. François Varillon (1905-1978†) attribue à la crainte d'une dérive panthéiste la préférence de l'expression *filiation* à celle de *divinisation*, où la distinction entre Créateur et créature est plus marquée. Mais elle peut aussi avoir un sens dérisoirement faible : être fils reviendrait à être créature, avec une note sentimentale⁶. L'idée de divinisation, dont le mystère eucharistique est imprégné, garde un ancrage dans les textes ou dans les hymnes liturgiques, mais n'est connue que plus ou moins confusément par le commun des fidèles. Elle

⁶F. VARILLON, *Un abrégé de la foi catholique*, Paris, Éditions du Sénevé, Prière et vie Croire aujourd'hui, 1970, pp.7-8.

perd alors son sens véritable pour signifier un « devenir-plus-ou-moins-semblable à Dieu », en face de Dieu, en dehors de lui, et non comme un devenir-Dieu, par participation, en Dieu.

La dérive serait similaire, selon Brune, à la désincarnation dogmatique du Christ entamée par Arius : « chasser l'homme de Dieu afin que Dieu soit chassé de l'homme. »⁷ Mais le Christ n'est pas seulement « de même nature que le Père », comme le traduisent les versions française et espagnole du Credo, mais « de la nature même du Père » ; l'être du Fils et du Père n'étant pas distinct, mais similaire (558). La persistance de l'hétérodoxie s'est poursuivie à travers les siècles jusqu'à déterminer aujourd'hui, selon Brune, le sort du christianisme occidental (263) par une double négation du mystère de l'Incarnation : la divinité est réelle en Christ, mais les tentations ou l'abandon vécu sur la croix ne l'est pas vraiment, alors que sont vraies nos souffrances, mais métaphorique la présence de Dieu en nous (433). L'art religieux de l'Occident, devenu étranger à l'art iconographique où l'humanité y est représentée tout imprégnée du rayonnement de la vie divine, serait le témoin tragique de cette impossibilité de réunir le divin et l'humain. D'un côté, la désincarnation du spirituel trace le portrait d'une humanité un peu lourde, souvent sensuelle, mais assez peu transfigurée, et de l'autre la désacralisation de la théologie coïncide avec un effort d'atteindre Dieu en dehors de l'humain, hors de la matière.

Raniero Cantalamessa (1934-) estime que « nous les Latins, devrions probablement avoir davantage le regard dirigé vers l'Orient pour enrichir et, d'une certaine façon, corriger notre manière de concevoir la rédemption opérée par le Christ. »⁸ Très sévère à l'endroit du Magistère catholique et ayant un parti pris pour la christologie orthodoxe, Brune se demande sa manière de définir sa propre autorité indépendamment de la communion ecclésiale universelle lui permettra un jour de reconnaître les lacunes de son enseignement courant. Brune relève quelques gestes d'humilité de sa part depuis Jean XXIII qui laissent présager des lueurs d'espoir en vue d'une réconciliation avec l'Orient : Paul VI qui a évité de qualifier d'œcuménique le concile de Lyon (1274), lors des fêtes de son septième centenaire, ou encore le retrait du *Filioque* de la récitation du Credo lors d'une célébration de la Pentecôte en 1981 par Jean-Paul II, en conformité aux premiers conciles, et contre un ajout postérieur effectué par Benoît VIII en 1014 sous la pression de

⁷ Cette citation de Brune reprend la pensée de J. POPOVITCH dans *L'homme et le Dieu-Homme*, Lausanne, L'Âge d'Homme, coll. La Lumière du Thabor, 1989, rapportée dans PHDD (263).

⁸ R. CANTALAMESSA, *op. cit.*, p. 71.

l'empereur Henri II d'Allemagne⁹. Il reconnaît que les signes sont peu nombreux, mais ce qui est impossible à l'humain, est possible à Dieu, finit-il par conclure.

Faiblesses de la christologie issue de la scolastique

Pour résumer les insuffisances « de quinze siècles de christologie métaphysique »¹⁰, Brune synthétise la pensée du père M. Tavernier en quatre points :

1 – L'« aridité intellectuelle, inhérente à tout effort d'abstraction métaphysique, la rend inassimilable au sens religieux du peuple chrétien. »¹¹ Depuis le Moyen Âge occidental surviennent par compensation toutes sortes de spiritualités riches en valeurs d'imagination et de sensibilité, mais plus pauvres dans leur enracinement évangélique;

2 – La métaphysique de la personne, tel qu'elle s'est constituée d'Augustin à Thomas d'Aquin, ne s'achève pas en une psychologie. La dimension subjective si primée par les philosophes modernes depuis Descartes, avec le fait de la conscience considérée comme caractéristique fondamentale de la personne, est restée étrangère aux théologiens de l'Incarnation. Paradoxalement, le monophysisme tant combattu au niveau des définitions doctrinales a refait surface du côté des commentaires de l'Évangile : puisqu'il est Dieu, le Jésus des récits évangéliques est imaginé comme sachant et pouvant tout, toutes formes d'hésitation, d'angoisse ou d'interrogation deviennent dès lors incompréhensibles et sont ramenées à de simples apparences. La « jouissance parfaite de la divinité »¹² en l'âme du Christ lui donne toutes les perfections intellectuelles, morales et spirituelles. Elle ne peut donc éprouver qu'un début de crainte ou de tristesse dans *la partie inférieure de son être*¹³;

3 – Absence de toute dimension historique d'une incarnation conçue comme simple assimilation de la nature humaine par la personne du Fils de Dieu, accomplie dès l'événement de Bethléem, sans considérer son vécu d'homme et rendant donc mystérieux son choix délibéré d'une mort souffrante, alors qu'on en comprend plus la pertinence sur le plan du salut;

⁹ Ibid., p. 56.

¹⁰ M. TAVERNIER, *Que dites-vous du Christ?*, Paris, Cerf, 1967, rapporté dans *PHDD (187-189)*.

¹¹ *Idem.*, p. 187.

¹² T. d'AQUIN, *Somme théologique*, IIIa, Q 54, art. 2, resp. 3, traduction Revue des jeunes, p. 137, citée dans *PHDD (256)*.

¹³ *Loc. cit.*, III a, Q 15, art. 6., ad primum et art. 7, ad primum, pp. 276 & 282.

4 – La dimension collective du salut est évacuée et ne répond pas à la question du lien entre le point d’insertion du Christ dans l’histoire et tous les humains qui lui sont éloignés dans le temps et l’espace. Ce sujet est encore plus vif aujourd’hui par l’ampleur de la question de l’Histoire de l’humanité. L’Église antique n’avait pourtant pas ignoré le problème du retard de l’Incarnation par rapport aux civilisations antérieures lorsqu’elle disait que le Christ s’était uni à l’humanité au sens du genre humain tout entier, et non seulement à une nature humaine individuelle.

Il n’y a pas de synthèse claire dans le Nouveau Testament, ni au cours des siècles, sur le processus par lequel Dieu nous sauve en son Fils. Mais une bonne théologie de la rédemption devrait selon Brune : 1 – Prendre en considération toute l’existence du Christ comme étant salvateur, tout en relevant en quoi sa mort est particulièrement importante; 2 – Montrer de quelle manière des actes posés à un moment précis de l’histoire peuvent rejoindre et sauver l’ensemble de l’humanité, mais sans automatisme, donc en démontrant la responsabilité de chacun-e face à lui ou elle-même; 3 – expliciter le rapport antagoniste entre salut et péché, qui sont deux mouvements contraires, et démontrer en quoi la vie après la mort n’est que l’aboutissement d’un processus entamé dès ici-bas. La meilleure théorie, qui tentera d’éclaircir comment l’existence et la mort du Christ peuvent atteindre notre existence et notre mort, sera celle qui rendra le mieux compte de tous ses aspects, avec le minimum de moyens et nécessitant le moins d’accommodements et de raccords de détails (343-346).

Participation de notre nature humaine à la vie divine

Une théologie ayant pour visée la pleine divinisation de l’humain requérait deux articulations essentielles, rendant compte de deux unions :

« Entre le Christ et nous, un véritable emboîtement; entre les deux natures divine et humaine dans le Christ, une véritable compénétration. Qu’une seule de ces articulations vient à manquer ou soit insuffisante, et tout le système de rédemption devient impossible. Or, dans notre tradition théologique occidentale, ces deux points font défaut. » (505-506)

Les paradoxes s’enchaînent au cœur du mystère chrétien et viennent brouiller les cartes d’un rationalisme trop étroit pour saisir que Dieu peut se communiquer en ses énergies divines à toutes les créatures spirituelles, tout en préservant son absolue transcendance. Selon Grégoire de Nysse (335-394†), cette participation nécessairement limitée ici-bas par la finitude de notre nature,

n'en finira jamais au ciel de grandir et de nous combler toujours davantage, car le fini n'en finira jamais de devenir sans fin : « Et celui qui monte ne s'arrête jamais, allant de commencements en commencements par des commencements qui n'ont jamais de fin »¹⁴. Mais déjà, plusieurs passages du Nouveau Testament attestent de l'unité vitale qu'établit le Christ entre la Trinité et tout le genre humain :

« Père saint, garde en ton nom ceux que tu m'as donnés, pour qu'ils soient un comme nous » [...] Que tous soient. Comme toi, Père, tu es un en moi et moi en toi, qu'eux aussi soient un en nous. Je leur ai donné la gloire que tu m'as donnée, pour qu'ils soient un comme nous sommes un... je veux que là où je suis, ils soient aussi avec moi... Je leur ai révélé ton nom et le leur révélerai, pour que l'amour dont tu m'as aimé soit en eux et moi en eux. »¹⁵

St Paul et St Jean affirmaient deux vérités en apparence contradictoires, mais sans en expliciter les nuances nécessaires pour leur réconciliation : nous sommes bel et bien tous incorporés au Christ, mais cette conformation reste personnelle et tout intérieure à chaque personne puisqu'il y a nécessité d'une conformation personnelle à cette présence intérieure. Cette bipolarité nécessita quelques siècles de tâtonnements théologiques pour en dégager le détail, mais alors que la méditation patristique approfondissait peu à peu la nécessité de notre conversion personnelle pour nous approprier la vie divine, le rôle de nos épreuves et de nos souffrances sur ce cheminement de sanctification éclairait peu à peu la pertinence et la nécessité de la dérélition du Christ, en vue de notre salut (374-376).

Christ prend donc chair pour pénétrer non pas une nature humaine semblable à la nôtre, mais l'humanité de toutes personnes humaines. Robert de Langeac (1877-1947†), mystique contemporain d'Occident, décrit bien cette expérience du partage de la vie et de l'être de Dieu où est néanmoins maintenue une distinction, diffuse mais fondamentale, au niveau des personnes humaines et divines:

« C'est l'intimité profonde ; c'est la communion parfaite, c'est la fusion sans mélange et sans confusion. [...] On est Lui et Lui est soi. On est tout ce qu'Il est. On a tout ce qu'Il a. On le sait, on le voit presque. On le sent, on le goûte, on en jouit, on en vit, on en meurt. [...] On est tout ce qu'Il est [...] Plus on va,

¹⁴ Traduction de R.P. J. DANIÉLOU dans *Platonisme et théologie mystique*, Paris, Aubier, 1944, nouv. éd. de 1954, p. 128, cité dans *PHDD (553-554)*.

¹⁵ Jn 17, 11.21-24, 26, *Bible de Jérusalem*, cité dans *PHDD (554)*.

plus la perfection de Dieu est goûtée. C'est un envahissement progressif avec comme des moments d'arrêt apparent [...] Rien n'est doucement impressionnant comme cette extension de l'action divine partant du plus intime de l'âme et gagnant jusqu'à la zone qui touche au monde sensible. »¹⁶

Contrairement à la communion éternelle du dynamisme d'amour trinitaire, la recherche du bonheur de l'individu en ce monde n'entre pas toujours en adéquation avec celle du bonheur de l'autre. La rédemption apparaît donc chez Brune comme l'accueil du divin en nos profondeurs demandant un détachement total de tout ce qui n'est pas de lui. Mais cette démarche demande une foi indéfectible qui grandit à mesure que se noue la relation. Le nœud serait alors de douter du fait que Dieu ne veut pas nous offrir le meilleur, c'est-à-dire tout ce qu'il est.

Méthodologie

Choix de l'auteur

Par son étude exhaustive des Pères grecs et orientaux, relu à la lumière de l'expérience des mystiques d'Occident, François Brune tente, dans son ouvrage *Pour que l'homme devienne Dieu*, de construire des ponts entre les Églises catholiques et orthodoxes, en vue d'une éventuelle réconciliation dogmatique. Son œuvre nous paraît on ne peut plus pertinente à une époque où le catholicisme romain a besoin, de notre point de vue, de replonger ses racines dans sa Tradition la plus authentique, celle qui confesse l'union indéfectible du divin et de l'humain. Resituer la juste place que doivent occuper les économies de rédemption et de divinisation permet de mieux cerner le plan de Dieu pour l'humanité appelée au partage de sa gloire en plénitude.

Démarche de Brune

Selon Brune, établir des ponts entre la révélation, l'expérience religieuse, la science et la philosophie est un travail à refaire, à chaque génération, en fonction de l'évolution de la pensée profane, bien que jamais complètement possible. Ceci considéré, il propose de procéder toujours de manière descendante en partant de la vision de foi, diminuant ainsi les risques d'une harmonisation excessive du contenu de la foi aux nouveaux courants de pensée contemporaine (323). Toutefois, nous nous permettons d'affirmer que la démarche des Pères et des mystiques est

¹⁶ R. de LANGEAC, *La Vie cachée en Dieu*, Paris, Le Seuil, 1947, p. 103, cité dans PHDD (552-553).

également profondément phénoménologique, car elle découle de l'expérience de la présence de Dieu vécu comme un appel à l'union totale, suscitée par la foi et relue à la lumière des Écritures.

Leur témoignage, relu à la lumière des formules christologiques de Nicée et Chalcédoine, amène Brune à penser que la voie qu'il propose pour comprendre le salut n'est pas radicalement nouvelle. Il tente d'ailleurs de la confirmer par des études récentes, surtout exégétiques. Le critère de discernement principal concernant la crédibilité des témoignages mystiques auxquels il se réfère est la sainteté de leur auteur, critère donc assez subjectif malgré l'objectivité des faits reportés. L'objectivité de la démarche repose donc sur la cohérence interne de la vision dégagée (323). Mais comme en Occident les mystiques sont rarement théologiens et les théologiens rarement mystiques, leur expérience spirituelle est souvent exprimée à partir des catégories de la théologie dominante de leur temps (d'où les célèbres schémas de rédemption par expiation, de substitution ou d'exemplarisme), semblant donc la confirmer en grande partie (509). S'intéresser à leur témoignage à partir de nouveaux paradigmes demande donc une vigilance et une certaine réinterprétation pour débusquer des éléments jugés inexacts, afin que Brune puisse développer sa propre synthèse.

La théologie de la rédemption que Brune tente de dégager de son étude des pères grecs et orientaux n'a jamais fait l'objet de traité systématique de leur part ou de confirmation conciliaire. C'est sans doute pourquoi d'une part, nombre de théologiens orthodoxes modernes ne l'ont pas suffisamment perçue et suivie, et de l'autre les patrologues occidentaux ont plutôt tendance à ramener leur enseignement vers des catégories qui leur sont plus familières (505-507). Notons toutefois que Brune personnalise son approche en ne considérant pas l'importance d'un premier péché au sens historique du terme et rejetant l'idée d'une transmission du péché par génération, contre la doctrine orthodoxe et catholique. Il adhère plutôt au concept de péché du monde, pour développer une forme de solidarité interhumaine universelle, dépassant les cadres spatio-temporels de juxtaposition et de succession chronologique. Peut-être au fond plus latin qu'il ne le prétend, sa doctrine alloue une importance très importante à la souffrance dans le processus de salut et, hormis la transfiguration, il ne développe pas le sens des moments forts de la vie du Christ autre que la croix et les tentations, malgré que cela soit le premier élément d'une bonne christologie qu'il énumère (voir supra).

Présentation de son livre *Pour que l'homme devienne Dieu*

La première partie du livre de Brune porte sur l'amour et son contresens, le péché, afin de situer l'enjeu du salut. Prenant la Trinité comme modèle d'amour, il en explicite l'espérance et l'exigence, à partir du témoignage mystique; l'amour vrai, qui implique tout autant un désir d'être aimé que d'aimer en vue d'une pleine valorisation de la personne aimée, amène à définir le Dieu chrétien comme étant vulnérable, pouvant se réjouir ou compatir dans le Fils comme en toute humanité (chap. 1). Cette relation entre l'humain et le divin se situe à un plan transcendant l'espace-temps tel qu'il se laisse appréhender par nos sens charnels. Dieu étant infiniment bon, le mal comme force active au cœur de la réalité du monde et de l'humain trouve son origine dans la condition d'êtres libres et personnels (chap. 2). Le péché, comme bris de la dynamique trinitaire où chaque personne se reçoit de l'autre sans repli sur soi-même, serait la source de tous les maux, la mort comprise. Mais Dieu étant ce qu'il est, sa miséricorde divine est infiniment plus grande que toutes les errances humaines. S'ensuit une critique de la doctrine augustinienne sur le péché originel et de ses révisions postérieures afin de définir une solidarité interhumaine universelle dans le Christ par le même rapport de transcendance (chap. 3).

La deuxième partie de son livre expose successivement le mystère du salut de notre nature, sous le mode de la divinisation, puis du salut de nos personnes, sous le mode de la rédemption. Brune dénonce d'abord l'errance de la christologie latine issue de la scolastique et en énumère les faiblesses (chap. 4). Ensuite, il situe l'effectivité de l'union ontologique du Christ à toute l'humanité (chap. 5), suivi de la possibilité pour l'absolue transcendance de s'unir au Cosmos (chap. 6). Après une critique des différents schémas de rédemption que l'on trouve en Occident, l'auteur démontre comment il est possible au Christ de souffrir, en vertu d'une déconnection sélective de ses deux natures, le tout associé au concept paulinien de kénose (chap. 7). Ces concepts sont finalement rassemblés dans son élaboration autour de la participation personnelle à la vie d'amour du Christ en vue de la rédemption (chap. 8). En guise de troisième partie, le père Brune reprend sa lecture critique de la situation de la foi occidentale, entamée dans son introduction, pour expliciter les dérives pastorales et ecclésiologiques découlant d'une incapacité à unir véritablement le double mystère de l'incarnation et de la divinisation (chap. 11).

Notre approche

Dans notre synthèse, nous allons adopter le même point de départ que François Brune, à savoir le mystère d'amour de la Trinité, mais par la suite, nous avons veillé, en conformité à la doctrine des Pères, à mieux faire ressortir la primauté de l'économie de divinisation sur celle de rédemption. C'est d'ailleurs ce que nous chercherons à faire ressortir dans la première partie de notre perspective critique au chapitre 6 avec Jean Duns Scot (~ 1274-1308†) et A. Verrièle.

Le schéma de nos cinq premiers chapitres de synthèse de la thèse brunienne démarre donc avec un exposé sur la vocation humaine à aimer par la participation de notre humanité à la nature divine (chap. 1), l'Incarnation produisant une véritable communication des propriétés des deux natures humaine et divine pleinement unies dans le Christ, réalité à laquelle chaque personne participe par une commune humanité avec lui (chap. 2). Cette même solidarité dans le Christ instaure une relation étroite non seulement entre lui et tous les êtres humains, mais entre toutes les personnes entre elles, que le mystère eucharistique illustre bien (chap. 3). Toutefois, la manifestation de la gloire divine dans le monde est retardée par la puissance du mal, retournement de l'être contre l'être, qui prend la forme du péché au plan moral, compris comme repli sur soi au détriment de l'autre, et donc de soi aussi selon la logique trinitaire (chap. 4). Finalement, le caractère transcendantal de l'amour *humanodivin* avec lequel Jésus a aimé le Père et l'humanité en son existence terrestre nous permet d'y participer, souvent par le biais de la souffrance comme effet du difficile arrachement à soi-même (chap. 5).

Question de recherche

La question qui guidera la suite de notre perspective critique est la suivante :

En poussant plus avant notre compréhension du dynamisme interpersonnel trinitaire, pouvons-nous appliquer le modèle qui s'en dégage à l'anthropologie, puis à la sotériologie en intégrant aux économies de divinisation et de rédemption celle d'*évolution*, comprise comme *amorisation* chez Teilhard de Chardin, afin de resituer la Création dans son dynamisme global de *glorification*?

Chapitre 1

L'advenir divin de notre humanité

« Si Dieu n'est pas la Perfection et le Bonheur absolus, Il n'a plus rien à nous donner. Mais si sa Perfection et son Bonheur l'empêchent de communiquer vraiment avec nous, alors, ce qu'il a, il ne peut pas nous le donner. » (264)

Introduction

En dévoilant le Dieu Trine, la Révélation chrétienne a fait connaître Dieu en tant que perfection d'amour. Nous tenterons dans ce chapitre d'en cerner toutes les implications, mais il convient de se demander de quelle perfection est-il question? Il semble qu'il faille ici, pour entrer dans le mystère chrétien, abandonner le vieux rêve humain d'invulnérabilité absolue, pensé sous le modèle de l'inaltérabilité d'un corps physique idéal auquel on ne peut rien ajouter ni enlever. Si Dieu est autosuffisant¹⁷, il est d'une certaine manière indifférent à nous. Alors pourquoi tout ce déploiement de beauté dans le temps et l'espace, pourquoi cette descente au cœur de la réalité humaine, et surtout, pourquoi ses souffrances auxquelles il consent librement ? Cette inaltérabilité supposée de Dieu que Brune associe en grande partie à la théologie scolastique est dénoncée par Jacques Maritain, pourtant lui-même maître de cette école philosophique, comme étant la principale cause de l'athéisme moderne. Les gens n'oseraient plus croire à l'amour d'un Dieu dont la relation ne serait réelle que de leur côté, et non du sien¹⁸ (111-112).

« Infiniment lointain, inaccessible à notre intelligence, Dieu est en même temps plus intime à nous-mêmes que nous-mêmes, immédiatement proche, comme une source qui jaillit sans cesse au fond de nous, une source de Vie et d'Amour. » (18) La réalité de la présence divine en l'humanité est une conviction toujours présente au cœur du rituel de la messe et de

¹⁷ Bien que Dieu soit désigné d'abord comme Père dans la révélation chrétienne, l'emploi du masculin dans les pronoms personnels le désignant ne se veut pas discriminatoire, mais provient du fait que la langue française n'a pas de genre neutre pour rendre compte de l'universalité de Dieu. Dans notre perspective critique au chapitre 6, nous démontrerons la parfaite légitimité de le, ou de la considérer sous son aspect féminin, ce que la théologie féministe sous-entend par le vocable *la Dieue*.

¹⁸ « Qu'est-ce que ce Dieu qui n'a pas de relation réelle avec moi? C'est absurde; Dieu m'aime réellement, s'est fait chair réellement. » Réaction de Karl Rahner répétée par H. BOUÉSSÉ et J.-J. LATOUR, *Problèmes actuels de Christologie*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1965, p. 407, rapportée dans PHDD (112).

certaines textes ou hymnes liturgiques, mais beaucoup trop frileusement admise, ou du moins pas toujours dans sa pleine richesse, par ceux et celles qui enseignent la foi dans les Églises d'Occident. Il faut avoir une expérience forte, personnelle, radicale et intime de cet Amour pour croire en la divinisation de l'humain et ne pas la réduire à une simple analogie qui peut n'être qu'une manière d'exercer un contrôle sur ce qui au contraire devrait nous habiter.

Suivant sensiblement la même démarche que Brune pour débiter, nous développerons en quoi consiste l'amour divin pour mieux saisir qui nous sommes face à ce mystère, mais en présentant d'entrée de jeu les conceptions théologiques qui ne rendent pas justice à cette notion d'amour absolu (1.1). À partir de la notion de personne, la perfection divine sera appréhendée dans son dynamisme incluant accueil et ouverture face à la souffrance, impliquant un certain *devenir* sans lequel, d'ailleurs, il n'y aurait pas non plus de vraie réponse de Dieu à l'homme. (1.2). La dernière section décrit la miséricorde divine comme moyen pour Dieu d'affirmer l'incommensurabilité de son Amour auquel l'humain doit apprendre à répondre avec la même radicalité (1.3).

1.1 Fausses conceptions de Dieu

1.1.1 Erreurs chrétiennes issues de la rationalité philosophique

Pour Brune, un tournant important dans la dérive de la théologie latine est la réduction du mystère chrétien à des systèmes de référence comme l'aristotélicien au XIII^e. Le terme *Acte pur* pour définir Dieu permettait au philosophe grec de rendre compte de la perfection de la nature divine dont toutes les virtualités sont pleinement développées. Cependant, *l'acte* s'opposant à la *puissance* dans ce système métaphysique, l'Acte pur ne peut être diminué ou accru d'aucune manière, ne pouvant dépendre de quoi ou de qui que ce soit. Indifférent au temps et à l'espace qu'il transcende, il est pleinement libre, bien au-delà du plan juridique, et ne peut recevoir ni peine ni joie de celui ou celle qu'il a créé (61 et 73). D'ailleurs, l'idée d'aimer Dieu aurait été absurde pour Aristote, l'idée n'étant même pas évoquée dans son œuvre philosophique.

« Dire que Dieu est Perfection et l'Absolu, c'est dire que Dieu est en perfection et absolument ce qu'il est. Ce n'est pas dire ce qu'il est. » (69) Quelle notion doit alors pouvoir rendre compte du Dieu chrétien? Brune en dégage deux principales, selon les écoles et les

auteurs, qui lui paraissent inadéquates : l'Être et la Vérité (69-70). Dans le premier cas, un être suprême qui n'aurait nullement besoin de se recevoir de sa créature pour être ce qu'il est (71), le désir d'être aimé par elle ne peut donc être qu'une faille, une négation de sa plénitude. Dans le second cas, la Vérité comprise comme « Intellection subsistante »¹⁹ n'implique pas la moindre réciprocité par rapport aux choses qui apparaissent absolument transparentes à son regard. Quelque chose du Dieu de la révélation judéo-chrétienne est dès lors perdu. D'ailleurs, aucun de ces deux concepts n'intègre vraiment la notion de personne. L'objectif de ces systèmes métaphysiques est d'échapper à tout anthropomorphisme pour parler de Dieu. Mais comme on ne peut le penser que par analogie au connu, la réalité humaine est certainement plus adéquate pour le faire que l'insensibilité de la matière et des concepts. À trop vouloir éviter les faiblesses de la psychologie humaine dans l'approche du divin, on bascule dans un véritable « pétromorphisme », un Dieu « minéral et abstrait » (62).

1.1.2 Faux sens de l'amour en Dieu

Mais pour Brune, même la notion d'amour en Dieu n'est pas toujours bien comprise, particulièrement lorsqu'il est question de prédilection. Ce concept permet chez Augustin de justifier l'exclusion du salut d'une part de l'humanité²⁰ (104-05) et chez Thomas D'Aquin de naturaliser l'existence d'êtres humains moralement supérieurs ou inférieurs dépendamment de leurs prédispositions morales préétablies par Dieu²¹ (121-22). La notion de liberté humaine, centrale pour Brune, ne serait pas suffisamment prise en compte dans ces systèmes de pensée où la toute-puissance divine semble pouvoir agir à son gré, tenant trop peu compte de la qualité de réponse de la personne humaine.

Dans le même sens, la gloire divine, présente chez bien des théologiens, qui ne définissent d'ailleurs pas bien cette notion, devient une idole lorsqu'elle représente un privilège divin dont le partage avec ceux et celles qu'il justifie n'est que partiel. Cette notion permettrait la justification de toutes sortes d'aberrations théologiques: rédemption qui n'offre que la contemplation d'un Dieu justicier extérieur à soi sans enfantement véritable au sein de

¹⁹ L'expression est de Thomas d'Aquin, rapporté dans *PHDD* (562).

²⁰ J. CHÉNÉ, *La théologie de saint Augustin ; grâce et prédestination*, Lyon, Éditions Xavier Mappus, 1961, p. 85.

²¹ T. d'AQUIN, *op. cit.*, I a, Q 48, art. 2, ad. 3 um., pp. 133-134, citée dans *PHDD* (121-122).

la vie trinitaire, condamnation ou salut alloué pour mieux distinguer en Dieu ses attributs de miséricorde et de justice (60), cette dernière n'étant souvent d'ailleurs qu'une simple sublimation de la nôtre (105). Bref, l'idole apparaît chaque fois que la Transcendance de puissance est placée au-dessus de la Transcendance d'amour (109).

1.2 L'amour et le besoin de l'autre

1.2.1 Notion de Personne et dynamisme trinitaire

L'amour tend vers l'union, mais l'unité ne peut être fusion totale, fantasme de la passion amoureuse, car disparaîtrait alors à la fois les sujets et l'altérité, nécessaire à toute relation authentique. C'est ce dilemme que présente Platon, dont le Dieu forgeron propose de fondre ensemble les amants pour qu'ils ne soient plus qu'un (34). En dégagant du concept de nature celui de personne (*hypostase* en grec), terme formé par les Pères de l'Église pour éviter tout contresens et déformation concernant le mystère de la Trinité (24), l'union sans confusion devient conceptuellement possible. La réflexion chrétienne sur le divin à partir de la révélation permet ainsi de préciser le mystère irrécusable de la personne humaine. Si la notion de nature se comprend assez aisément, étant donné notre expérience quotidienne de la substance matérielle des choses créées, la personne est une réalité plus abstraite, puisqu'elle n'est pas de l'ordre de l'être. Bien qu'on ne puisse la concevoir en dehors de la nature dont elle est tributaire, elle ne peut être réduite à aucun de ses éléments (âme, esprit ou conscience), ni même à leur somme, mais ne peut communiquer du coup que par son entremise, donc dans un rapport dynamique et relationnel (39-46). Dans la Trinité, l'échange, le don réel et total de ce que chacun est porte le nom de *circuminsession* ou *périchorèse*; pluralité de personnes, mais unité substantielle :

« Or, quand l'union est totalement donnée, comme entre des personnes consubstantielles, voilà que la joie que chacune éprouve en elle, c'est aussi la joie de l'autre, et chacun le sait, le voit et est heureux ainsi de ce bonheur commun, non seulement parce que c'est le sien, mais plus encore parce que c'est celui de celui qu'il aime. Chacun goûte ainsi le bonheur de l'autre plus que le sien propre, ou plutôt chacun, finalement, n'a plus grand bonheur que de réaliser celui de l'autre. » (52)

1.2.2 Compassion divine à l'endroit du Fils souffrant

Devant l'interdépendance des Personnes divines entre elles, il serait étonnant que le Fils ait pu souffrir sa Passion et sa mort sans que cela n'atteigne le Père et l'Esprit. Même en admettant qu'il n'ait souffert que dans sa nature humaine, sa nature divine y est unie en sa Personne, et par elle aux deux autres hypostases. Dans la prodigieuse transparence qui les unit, dans cette qualité d'attention où chacune ne vit que dans la considération plénière de l'autre, sans que rien n'échappe à *leur regard* ou ne s'interpose entre elles, est-il possible que le Père ne ressente rien de ce que vit le Fils dans son cœur d'homme ? Si cela était le cas, une déchirure énorme ne s'opérerait-elle pas alors au sein même de leur union intime ? L'Incarnation aurait dès lors aboli la Trinité (66). Partant de l'Unité au sein de la Trinité, Brune formule l'absence d'indifférence du Père et de l'Esprit à l'endroit du Fils, admise d'ailleurs par d'autres théologiens-nes catholiques²² (111) en termes de *compassion*. D'ailleurs, malgré l'interdiction par les conciles orthodoxes de représenter le Père dans l'art religieux, on l'aperçoit au-dessus de la croix dans plusieurs peintures ou icônes pour signifier qu'il soutient les angoisses humaines de son Fils²³. Ajoutons que la participation de chacune des Personnes de la Trinité à l'Incarnation du Verbe est visible dans la célèbre icône de l'apparition des trois anges à Abraham.

1.2.3 Par amour, désirer être aimé

Ainsi, Dieu se connaît pleinement et jouit de ce qu'il est au sein du dynamisme trinitaire. Il n'a pas besoin de créer quoique ce soit pour jouir de sa divinité. Mais c'est par pur amour, pure bonté, qu'il le fait, car l'amour aime aimer. En suscitant des êtres libres et personnels, notions indissociables chez Brune, la Création est d'abord la proposition du partage d'un amour, impliquant l'attente d'une réponse (63). Mais que pourrait-on apporter à Dieu, si son bonheur était complet ? L'auteur emploie l'analogie du nourrisson qui dans les bras de sa mère, a le besoin quasi vital de sentir, sans même l'analyser ou en être conscient,

²² Brune nomme des auteurs qui ont développé une idée similaire au sujet de la relation entre le Fils incarné et les autres Personnes divines, dont H. Küng, H. Mühlen, tous deux cités par J. GALOT, *Ami du clergé*, n. 50, 1970, p. 726, rapporté dans *PHDD* (112). Ajoutons aussi G. Martelet, E. Johnson, S. McFague, J. Moltmann, etc.

²³ Par exemple : Croix russe en bronze émaillé, XVIIe siècle, collection privée, Galerie Artel, illustrée dans *PHDD* (67).

qu'il peut par un seul de ses sourires redonner autant qu'il reçoit à celle-ci, et s'assurer du même coup de l'importance qu'elle attache à leur relation (71). Nous ne pouvons aimer Dieu qu'en proportion du prix qu'il attache à notre amour. Cette valeur infinie, Brune la perçoit dans l'abaissement du Fils qui a quitté l'éternité bienheureuse pour parcourir les routes de la Palestine à la recherche des âmes (69), dans l'invective des paroles qu'il adresse aux docteurs de la loi et aux pharisiens pour qu'elles atteignent les profondeurs cachées de leur cœur endurci (63), dans la folie de la Croix qui, par son langage d'amour échappant à la froideur du syllogisme, est un scandale pour l'homme religieux et une folie pour le philosophe (1 Cor 1, 23), etc. Bref, si l'humanité du Fils de l'Homme se laisse atteindre par la vie des êtres humains, provoquant en sa personne sourires et larmes, c'est qu'il y a quelque chose de cela en Dieu aussi²⁴.

1.2.4 La réciprocité de l'amour

Au niveau grossier de l'égoïsme, désirer être aimé est une entorse à l'amour, mais au plan divin, c'est l'accomplissement même de l'acte d'aimer, car c'est la valorisation suprême de l'être aimé (70). En réaction à l'autosuffisance d'un Dieu trop abstrait ou impersonnel, Brune insiste sur le caractère réciproque de cette dynamique entre l'humain et le divin. Cet aspect met en doute une certaine compréhension de la gratuité de l'amour divin sous la forme d'une générosité inaltérable et désintéressée (72). Ce désir²⁵ d'aimer et d'être aimé, le Père suscitant éternellement le Fils et l'Esprit, n'est pas une négation de sa Transcendance, même face à sa Créature. Cette conception est :

« Au contraire la seule qui parvienne à en donner quelque idée, et jusqu'au vertige. Il n'y a que le Tout autre, l'infiniment puissant, la Perfection absolue, qui puisse condescendre ainsi, s'humilier à ce point, se faire si petit devant nous. Et, ce faisant, Dieu ne perd rien de son infinie supériorité sur nous, mais au contraire nous la fait mieux deviner. Il nous révèle ainsi, non seulement que la vraie Puissance peut tout se permettre sans rien risquer, mais, bien plus encore, que la vraie Transcendance, en son degré ultime, n'est pas de l'ordre de la puissance, mais du Pur amour,

²⁴ « Qui m'a vu a vu le Père » (Jn 14, 9) disait Jésus à l'apôtre Philippe qui tardait, même à la veille de sa mort, à saisir à quel point humanité et divinité se rencontraient en Lui.

²⁵ Brune utilise le mot *besoin*, mais par considération pour le concept de liberté divine qu'il développe lui-même, *désir* nous apparaît plus judicieux.

que Sa vraie Transcendance c'est précisément de tout vouloir vraiment risquer [sachant qu'en lui], tout reste éternellement possible. » (72-73)

Le divin ne peut être Amour qu'à condition de consentir à se recevoir de nous le plus pleinement possible, et même, que son amour aille jusqu'à ne plus vouloir être que par nous. Les mystiques font cette découverte merveilleuse et déroutante que nous ne pouvons aimer véritablement Dieu que s'il abolit l'incommensurable disproportion qui nous sépare de Lui, jusqu'à s'abaisser pour nous établir dans une véritable égalité. Mais cela implique en Dieu une soif de nous (71).

1.3 L'incommensurabilité de la miséricorde divine

Dieu qui aimerait chacun-e pareillement, infiniment, indépendamment de nos non ou de nos oui (106-09). Dieu ne nous entoure pas pour autant d'un simple rayonnement ontologique impersonnel (143). C'est donc en termes de joie que Brune exprime la réactivité de Dieu face à la participation humaine à son amour. Brune appuie cette idée, en dehors de la littérature mystique, sur les paraboles de la miséricorde que l'on retrouve au chapitre 15 de Luc. S'il y a de la joie *dans* le ciel et *devant* les anges pour le repentir d'une seule brebis perdue, il y a sûrement quelque chose de cela dans le Père aussi, ce qui est plus explicite dans la parabole du père miséricordieux. Mais il y a un revers à tout cela. Si nous pouvons donner de la Joie à Dieu, nous pouvons aussi le blesser par nos indécidités et nos refus. C'est pourquoi la découverte de la miséricorde en Dieu, expression de l'incommensurabilité de son Amour, est ce qui peut nous rapprocher le plus de lui et nous donner envie de ne plus le quitter.

1.3.1 Le quémendeur d'amour

Conçue comme une longue histoire d'amour, la progression de la révélation judéo-chrétienne éclaire toute la pédagogie divine que Philoxène de Mabbog, théologien « monophysite » de la fin du V^e siècle, exprime en ces termes : « Au sot qui n'a pas l'œil pour voir l'amour dans l'humilité, il a montré la majesté de sa nature pour qu'il tremble devant lui, mais il a montré sa douceur et son humilité au sage qui l'aime dans son abaissement. »²⁶ Dans

²⁶ Homélie, VII, 214/215 (S.C n.44, p. 207), cité en note 12 dans PHDD (72).

son respect absolu de l'autre et de sa liberté, Dieu se fait discret, il s'efface même, jusqu'à l'impression de silence ou d'absence. Infiniment patient et humble (notion chère à la théologie orthodoxe), ce respect doit admettre l'échec possible de la rencontre avec l'humain, au moins provisoire, peut-être définitif (23).

L'Amour étant « humble réceptivité, perpétuelle attente, inlassable disponibilité, invention sans cesse jaillissante », Dieu est tout aussi en *puissance*, au sens aristotélicien, qu'en *acte* (73). Ce Dieu faible, c'est le Dieu chrétien « doux et humble de cœur » (Mt 11, 29). C'est le *mendiant d'amour* que nous présentent, depuis le Moyen Âge, les différentes variantes du conte du prince charmant. Le fils d'un roi (le Christ) se présente sous la forme d'un quémandeur pour séduire, non par l'éclat de la gloire de son royaume, mais par l'amour qu'il porte en lui, à une vieille femme décrépie (l'humanité) qu'il aime d'un amour éperdu. C'est encore le Père miséricordieux de la parabole de l'enfant prodigue, dont le pardon est non seulement sans limite, redonnant toute sa familiarité et sa pleine confiance à chaque nouvel amendement de notre part (145), mais parfait, au sens où il est non seulement oubli de la faute, mais du pardon lui-même²⁷.

1.3.2 Laborieuse conformité de l'humain à cet amour

Nous avons dit qu'il faut apprendre à aimer comme Dieu aime, nous devons donc aussi apprendre à pardonner comme lui. C'est d'ailleurs un impératif récurrent dans l'Évangile que la miséricorde qui nous sera octroyée dépend de la qualité de notre propre pardon. Nous sommes à chaque instant aimés infiniment et pardonnés infiniment, d'avance, mais nous ne pouvons participer à la vie de Dieu qui est amour infini que si nous acceptons d'en vivre avec lui et comme lui, c'est-à-dire, sans mesure²⁸ (143). Dans les premiers temps, nous disent-ils, l'âme est heureuse d'être comblée, nourrie, fortifiée, autrement dit, heureuse d'être aimée. Mais au terme d'une longue période de purification à travers laquelle Dieu la change peu à peu en lui, elle découvre qu'elle peut aimer activement à son tour et, ainsi rempli de lui, devenir pour Dieu une nourriture. En « redonnant Dieu à Dieu et par Dieu », pour reprendre une expression de Jean de la Croix, elle découvre qu'elle a la capacité de rendre Dieu heureux

²⁷ F. VARILLON, *op. cit.*, p. 307, cité dans PHDD (145).

²⁸ Comme le disait St Augustin : «La mesure de l'Amour, c'est d'aimer sans mesure».

d'être aimé, et peut alors s'écrier : « Votre bonheur devient notre bonheur. »²⁹ L'âme perçoit qu'elle ne peut rien ajouter au bonheur infini de Dieu et, pourtant, tout se passe en ces moments bénis comme si elle rendait vraiment Dieu heureux, bonheur qu'aucune comparaison ne peut faire comprendre (65). Les visions de Sainte Catherine de Gênes sur le purgatoire, où l'amour divin est ressenti comme un feu ardent et purificateur, mettent en relief la stricte nécessité de tout ordonner à Dieu (accomplissement, sentiment, connaissance, vouloir, souvenir, etc.) comme source et principe (54).

« Pour que ses actes soient parfaits, il est nécessaire qu'ils soient faits en nous sans nous, sans que nous en soyons le premier agent et que l'opération de Dieu soit faite en Dieu sans que l'homme en soit la cause principale. Ces actes seuls sont parfaits, que Dieu accomplit et achève dans son amour pur et net, sans mérite de notre part. »³⁰

Dans cette union amoureuse, il n'y a donc plus de préoccupation de soi au sens égocentrique du terme, mais toute la personne est tournée, orientée vers l'autre comme dans la Trinité où l'amour de chaque dyade déborde sur un troisième³¹.

1.3.3 Connaître l'amour divin

Si cette perspective fait voir la profondeur du gouffre qui peut parfois nous séparer de l'Amour infini, elle nous amène à croire que Dieu seul peut nous le faire franchir si nous nous prêtons au jeu. Le fils prodigue a beau être revenu, il pourrait être tenté de repartir s'il continue de croire que son bonheur est ailleurs qu'avec le père. Ni lui, qui a cru qu'il serait repris comme simple serviteur, ni le frère aîné, qui vit comme une obligation sa relation filiale, n'ont compris de quel amour ils sont aimés (146 et 149). « Il faut, pour que le fils soit sauvé, qu'il fasse la découverte de l'amour du Père et cette découverte semble fort mystérieusement liée à celle de notre péché. » (149-50) L'expérience de notre faiblesse contribue à nous tourner vers Dieu et devient alors le préambule d'une autre expérience, celle du pardon, qui nous fait sentir de l'intérieur que toutes nos misères, le poids et les ombres de notre vie sont

²⁹ Témoignage du mystique Robert de LANGEAC, tiré de *La vie cachée en Dieu*, Paris, Seuil, 1947, p. 137, cité par Brune à la note 8 dans *PHDD* (64).

³⁰ C. de GÊNES, *Études carmélitaines*, Paris, Desclée de Brouwer, 1960, p. 203, cité dans *PHDD* (54).

³¹ Au chapitre 6, nous postulerons d'un quatrième terme *créé* en dehors d'elle-même, mais pleinement intégré à la Trinité, est en fait une extension de sa perfection immanente et éternelle.

assumées par un Autre. En goûtant à cet amour qui tend à nous rendre de plus en plus conformes à Lui, l'exigence de la relation n'en paraît que plus forte.

L'expérience de bien des saint/es nous dit que tout ce qui importe, c'est de rejoindre Dieu, peu importe comment et par quoi, et de nous réjouir avec Dieu de tout ce qui y aura contribué, fusse nos péchés. M. Eckhart (1260-1328†) et Thérèse de Lisieux (1873-1897†) nous disent que le pécheur doit regretter d'avoir agi contre Dieu, mais il ne doit pas désirer que ses péchés n'aient pas eu lieu, car par eux il s'est rendu redevable d'un plus grand amour et il s'est, par là même, abaissé et humilié. Car si Dieu permet que l'on s'égare, c'est pour en tirer un plus grand bien (151). Dieu n'est jaloux que de mieux nous combler de Lui. Et pour y arriver, il sait faire preuve d'une patience infinie à l'égard de notre faiblesse (567). Une toute petite phrase, sortie de la bouche du père miséricordieux, nous dit quelque chose du cœur de Dieu tendu vers nous : « Il était perdu et il est retrouvé! »

Conclusion

Pour Brune, la vulnérabilité est un élément constitutif de l'amour. L'exclure totalement de l'absolue Transcendance en fait une idole impassible. La métaphysique de la plénitude de l'être et son concept d'Acte pur, dont l'immutabilité exclut toute compassion, comme toute possibilité de se recevoir de l'autre, devient inadéquate pour rendre compte d'un Dieu éminemment relationnel tel que l'a dégagé la théologie chrétienne. Au contraire, la réelle Transcendance ne nous dépasserait vraiment qu'en nous offrant le maximum de prise sur elle, jusqu'à la mise à mort, et la mort de la croix. Aimer, c'est se laisser désarmer « au profit de celui que l'on aime, lui donner prise sur soi, s'exposer à ses coups, renoncer à se défendre ou même à fuir. » (112) Cette métaphysique de l'Amour étant un scandale pour la raison et la sensibilité purement humaine, Brune se demande si nous n'aurions pas triomphé qu'à moitié du docétisme, n'estimant pas suffisamment quel retentissement la Passion du Fils eut en Dieu. (111-13)

Mais comment réconcilier vulnérabilité et transcendance? Dieu échapperait, répond Brune, à notre indécatesse et à nos refus non par indifférence, mais par excès d'amour, parce que le bonheur d'aimer, d'aimer toujours et malgré tout, l'emporterait sur la souffrance de ne pas être aimé. Dieu serait l'absolu dans la mesure où nos refus de l'aimer n'enlèveraient rien à

son bonheur d'aimer quand même (112-13). Si l'on ne conçoit pas l'histoire du salut en terme de contravention, Brune croit qu'il est impératif de prêcher l'infinie miséricorde de Dieu, non pour encourager le péché, mais parce que c'est seulement l'envie de cet amour qui peut nous sauver (144).

Mais il faut être devenu tout Amour, c'est-à-dire semblable à Dieu, pour avoir une telle foi en cet Amour, sans jamais se décourager et en refusant d'en douter (143), ce qui n'était visiblement pas la situation d'Adam et Ève au jardin de la Genèse³². Dans les deux prochains chapitres, nous verrons dans un premier temps que c'est en vertu d'une consubstantielle humanité entre nous et le Christ que le Père se laisse rejoindre par notre réalité et ensuite, que ce même lien est universel entre tous les humains . Au chapitre quatrième, nous étudierons justement la question du mal et du péché, pour mieux saisir en dernier lieu le processus de la rédemption de nos personnes opéré en Christ, versant complémentaire à celui de la divinisation de notre nature.

³² Brune ne juge pas nécessaire d'intégrer la notion d'un premier péché au sens historique dans sa perspective critique sur la position augustinienne (voir chapitre 4).

CHAPITRE 2

L'humanité divinisée par l'humanisation de Dieu

Introduction

Le chapitre précédent a établi que si le mystère de l'amour trinitaire éclaire la vocation humaine à aimer, réciproquement, l'expérience humaine, bien que très limitée, permet de saisir quelque chose à propos de sa perfection divine. De même, si en Christ repose la source de toute glorification, c'est l'expérience de la vie divine chez certains-es saints-es qui permet de mieux cerner le mystère de l'Incarnation qui, pour Brune, est le plus grand des mystères :

« Plus insondable encore que la Trinité, plus incompréhensible, plus irrationnel, plus troublant. C'est l'irruption de l'éternité dans le temps, de l'infini dans l'espace, de l'immense dans le limité, de l'absolu dans notre petit monde; l'union de l'incrée et du créé, la manifestation sensible du totalement immatériel, la visibilité de l'invisible, la proclamation du silence, le lieu de rencontre de tous les paradoxes.

C'est aussi le phare central et lumineux qui fait la clarté tout alentour, mais dont on ne peut regarder le foyer. C'est le rond-point d'où partent toutes les routes, mais aucune n'y conduit. C'est le mystère qui résout toutes les contradictions, mais parce qu'il les réunit toutes. » (181)

Si toutes les routes convergent et partent de ce mystère, c'est que les chemins de l'humanité y mènent et en reviennent. Et puisque les désirs de l'humain ne peuvent être plus grands que Dieu lui-même, Brune estime que son Incarnation, à défaut d'être un moyen totalement disproportionné par rapport au but poursuivi, ne peut avoir pour seule finalité que le partage total de son amour absolu et de son bonheur parfait. Le rôle de la théologie serait donc de deviner, au moins en partie, comment est possible ce que nous promet la tradition au moins depuis St Paul et St Jean, sachant bien que notre foi ne peut se réduire à ce que l'on peut comprendre.

Une fois établi le dynamisme de l'être divin, malgré son absolue transcendance, et sa communicabilité par l'entremise de la doctrine palamisme des « énergies créées » (2.1), l'impasse d'une christologie figée concevant les deux natures du Christ comme totalement distinctes, mais jointes seulement par l'entremise de sa Personne, sera mise en lumière (2.2). L'unité du composé humain, corps et esprit, rétablie par l'intégration de la vie divine, sera démontrée par la doctrine des sens spirituels et l'épiphanie de la transfiguration au Thabor

(2.3). Finalement, les définitions dogmatiques de Chalcédoine, à la suite de Nicée, éclaireront la réciprocité de l'échange entre l'humain et le Divin, dans le Christ comme en nous (2.4).

2.1 Penser l'être divin de manière dynamique

Au terme de son étude sur Hegel, Hans Küng (1928-) propose « que nous cessions de penser Dieu sans le monde et le monde sans Dieu. »³³ Car selon Wolfhart Pannenberg (1928-2014†), « l'éternité et le temps ne s'excluent pas mutuellement. »³⁴ La réunion de ces deux concepts apparemment totalement opposés implique sur certaine permanence dans l'être du monde et un certain devenir dans l'être de Dieu. Si notre logique occidentale aristotélicienne peut avoir du mal à conjuguer les contraires, il n'en va pas de même pour la pensée sémitique dont la Bible est imprégnée.

2.1.1 La communication de l'incommunicable

L'idée d'« un devenir de Dieu » a été présente dès les premiers siècles du christianisme. St Jean dit du Verbe de Dieu dans son Prologue qu'il « était » Dieu et « devint » homme, et plus tard Origène (185-253†) opérera une classification des titres du Seigneur selon les verbes être et devenir. Au IV^e siècle, St Éphrem (306-373†) rend compte de l'Incarnation et de son développement comme d'une suite de « changements » assumés par le Verbe qui n'affectent pas sa nature immuable, et Didyme d'Alexandrie (~313-398†) comme d'une altération de Dieu, volontaire, qualitative, sans transformation substantielle, mettant en relation l'« être » profond et permanent de Dieu et le « devenir » de notre condition humaine. « Insertion de l'être dans le devenir », « assomption d'une nature humaine », « devenir sans changement », autant de manières d'exprimer l'antinomie. Les théologiens russes du XIX^e et XX^e siècle parleront de la temporalité comme d'un autre mode d'existence de l'éternité. En Occident, Tertullien (~150-225†) répondait aux détracteurs de l'Incarnation que la nature divine incréée diffère de celle de toutes les créatures et « que Dieu peut à la fois se changer en toute chose et rester tel qu'il est. »³⁵ Mais pour en venir à une telle conception, il faut, pour

³³ H. KÜNG, *Incarnation de Dieu*, Chapitre VIII, rapporté dans *PHDD* (258 & 266).

³⁴ W. PANNENBERG, *Esquisse d'une christologie*, coll. *Cogitatio Fidei*, no. 62, Paris, Le Cerf, 1971, p. 409, cité dans *PHDD* (266).

³⁵ TERTULLIEN, *La Chair du Christ*, III § 4-5, S.C. no 216 ; Paris, Le Cerf, 1975, p. 266, cité dans *PHDD* (264-66).

éviter le panthéisme, concevoir l'être divin comme pouvant se communiquer sans pour autant perdre pour autant son absolue transcendance.

2.1.2 La doctrine des « énergies incréés » de Grégoire Palamas

Pour éviter ce piège, Grégoire Palamas (1296-1359†) a systématisé au XIV^e siècle la théologie des énergies incréées, déjà présente dans l'art iconographique depuis le X^e siècle environ. L'emploi de l'or, non plus comme fond uni pour symboliser la présence divine, mais en un fin réseau nommé *assiste*³⁶, illustre à la fois la distinction et l'interpénétration du créé et de l'incréé (272). Cette doctrine des énergies divines, entérinée par l'Orient chrétien en 1351, n'est pas une explication, mais simplement une manière antinomique d'affirmer à la fois deux idées contradictoires : Dieu s'engage réellement dans le temps et l'espace sans pour autant s'y disperser ou s'y immerger. Cette thèse récuse ainsi l'émanatisme païen, comme celui de Proclus et du moyen-platonisme³⁷, en affirmant que notre être créé est distinct de Dieu, mais entièrement rempli de Lui parce que tirant notre existence de son imprégnation.

Elle implique aussi d'appréhender l'immatérielle essence divine d'une manière concrète et dynamique, dans la continuité de la littérature biblique et de la pensée sémitique, où Dieu ne s'épuise pas en se communiquant et ne se communique jamais en son infinité³⁸. La stabilité, voir le fixisme de la théologie rationaliste occidentale, qui investit les sciences pures jusqu'au milieu du XIX^e siècle, n'accepte pas, selon Brune, le dynamisme de cette doctrine, puisqu'elle y voit une division entre la nature incommunicable de Dieu et ses énergies qui se communiquent. Mais cette impression de morcellement inhérente à la catégorie de participation pour marquer le caractère limité de la communication divine, n'est réelle selon Vladimir Lossky (1903-1958†) et Cyprien Kern (1899-1960†) que dans notre intellect, mais ne s'applique pas réellement à l'être même de Dieu (275-77).

³⁶ Toile « aérienne, éthérée, de rayons dorés très légers qui viennent de Dieu et illuminent d'un éclat divin tout ce qui l'entoure. » E. TROUBETSKOÏ, *L'Or céleste, l'« assiste »*, Contacts, no.32, p. 268, cité dans PHDD (272).

³⁷ Ce courant philosophique largement répandu à l'époque des conciles de Nicée et de Constantinople, concevait l'être divin de manière si dynamique dans l'investissement de l'espace, du temps et de la matière que la distinction entre Dieu et le monde disparaissait (271-72).

³⁸ C'est la conclusion à laquelle en vient Hans Küng en interprétant Hegel (276).

2.2 Impasse logique d'une certaine anthropologie chrétienne

Dans les grandes controverses christologiques des premiers siècles, un principe aristotélien était évoqué selon lequel deux substances complètes en elles-mêmes ne peuvent s'unir pour former un tout. La personne du Christ a donc été comparée par la théologie spéculative médiévale à un pont joignant les rives de ses deux natures, ou encore au sommet d'un angle servant de trait d'union à ses deux côtés. Brune considère que pour Thomas d'Aquin, la nature humaine du Christ n'est unie directement qu'à la personne du Fils de Dieu, donc indirectement unie à la nature divine (258-59). Si les deux parties restent inchangées par manque d'unité vitale, le corps du Christ ne subissant qu'une forme d'accommodation pour ne pas gêner la vision béatifique de son âme, Brune considère que la communion de l'humanité à la nature humaine du Christ ne peut lui donner accès à sa divinité (258). Mais pour trouver une solution à l'impasse scolastique, encore faut-il établir la possibilité ontologique pour l'humain d'être pénétré par l'influx divin (pour reprendre une expression de Gertrude d'Helfta³⁹).

2.2.1 Posséder Dieu

Lorsqu'un certain Candide, au IX^e siècle, traduisait dans une nouvelle perspective la théologie primitive et orientale de la compénétration des deux natures du Christ en termes de vision béatifique, il concevait cette vision comme conséquente de la plénitude de Dieu habitant en Lui. Au XII^e siècle, la doctrine occidentale de la vision béatifique (339-340) ne signifiera plus qu'une connaissance de Dieu par l'âme du Christ sans véritable union ontologique (561-63). Pour éviter qu'une hétérogénéité complète entre les deux termes de l'union rende celle-ci impossible, Brune estime qu'elle tente d'être surmontée chez Thomas d'Aquin par la réduction des deux natures à des abstractions : Dieu est identifié (et c'est novateur), à l'être (*ens*) et non plus au *bonum* (bien), comme chez Augustin d'Hippone par exemple. Cette interprétation onto-théologique de Dieu repose sur l'analyse profonde du « Je suis Celui qui est » de l'Exode ; l'union de l'intelligence spéculative (comme faculté suprême) et de la Vérité (Intellection subsistante). Cette contemplation étant la béatitude par excellence

³⁹ G. d'HELFTA, *Le Héraut de l'Amour divin*, Œuvres spirituelles, t. IV, pp. 265-267, rapporté dans PHDD (288-89).

et la finalité de notre espérance⁴⁰, elle est postulée comme étant celle dont aurait jouit le Christ dès sa conception (258-59 et 332). Cette conceptualisation aristotélicienne de Dieu aurait occasionné, selon Marie-Dominique Chenu (1885-1990†), un obstacle important à la distinction entre vie intellectuelle et vie spirituelle dans la perspective thomiste⁴¹.

Mais Grégoire de Nysse, en réfléchissant à la sixième béatitude⁴², considère que dans la perspective biblique, *voir* consiste à posséder la chose qui est regardée, et non pas seulement à connaître par les facultés de l'intelligence. L'analogie entre la divinisation et la santé corporelle lui permet de distinguer le plan de l'être et celui du savoir : être en santé est un certain bien du corps qui consiste précisément à *être* en santé, et non pas seulement à en avoir une idée. Il en conclut que les cœurs purs ne verront pas seulement Dieu comme en spectacle avec les yeux de l'âme, mais qu'il leur communiquera vraiment tout ce qu'il est, même sa gloire inaccessible, au point que pour le contempler il suffira de le contempler dans sa propre beauté. Plusieurs siècles plus tard, Jean de la Croix reprendra la même idée en disant au Seigneur: « Allons-nous voir en votre beauté. » (562)

2.2.2 Solution conceptuelle au mystère des souffrances du Christ

La christologie thomisme est conçue par Brune comme une superposition de couches horizontales, puisqu'il y a chez les docteurs médiévistes une hiérarchie entre l'âme et le corps : la partie supérieure de l'être du Christ, associée à l'âme, tirerait profit de la sainteté de sa nature divine, alors que son corps, en tant que partie inférieure, semble abandonné à la contingence du monde déchu. Il y aurait donc une coupure entre la partie glorifiée de lui-même et celle qui ne l'est pas (255-57). C'est ainsi que l'on peut concevoir que le Fils ait vécu une trentaine d'années sans aucune interaction entre ses deux natures (332). Toute la richesse que nous connaissons aujourd'hui de la nature humaine rend ce schéma inapte à rendre compte d'une véritable union de l'humain et du divin, en Christ comme en nous, où la capacité d'aimer serait l'enjeu central (260). La solution que Brune discerne dans la tradition des Pères, maintenue selon lui dans la théologie qu'ébauchent tant bien que mal les mystiques, est un

⁴⁰ T. d'AQUIN, *op. cit.*, I a II ae, Q 3, art. 6 et 8, rapporté à la note 15 dans *PHDD* (259).

⁴¹ M.-D. CHENU, *Pour une théologie du travail*, Paris, Le Seuil, coll. Livre de Vie, no. 53, 1955, p. 19, rapporté dans *PHDD* (569).

⁴² « Heureux les cœurs purs, car ils verront Dieu » (Mt 5, 8).

clivage entre gloire et souffrance, chacune d'elle concernant à la fois le corps et l'âme, plutôt qu'une rupture entre ces deux niveaux ontologiques distincts⁴³ (257).

2.3 Unité du corps et de l'esprit dans l'expérience mystique

L'Incarnation, qui restaure dans le Christ l'unité du composé humain, âme et corps⁴⁴, opère également en nous cette réunification par notre union au Verbe incarné glorieux, manifeste entre autres dans l'expérience mystique (287). Ce serait donc un préjugé infondé que les mystiques ont en général un dédain du corps et que leur ascèse en vise l'anéantissement. Le mystique chercherait plutôt à vaincre l'attachement à soi-même (aux plaisirs sensuels ou à la recherche de jouissances spirituelles) et s'emploierait à la restauration complète de la sensibilité⁴⁵ (278-79) « matérialisée » par le péché originel⁴⁶ et donc limitée, selon A. Stolz (1900-1942†), à son objet propre⁴⁷. Cette sensibilité, une fois restaurée, participerait à la béatitude de l'esprit dont la vision divine rejaillit sur la corporalité tout entière (282). Le dualisme est alors brisé par une simplification et une purification de l'être redevenu à l'image d'un Dieu simple, sans composition ni forme⁴⁸. Au terme de l'itinéraire spirituel, décrit Grégoire de Nysse, l'état premier et charnel du désir, de l'élan et de l'énergie humaine sont spiritualisés. Comme tout l'être participe alors à la louange de l'expérience unitive⁴⁹, la distinction entre les différents centres de perceptions s'amenuise et semble se fondre entre eux⁵⁰.

⁴³ La question de la souffrance sera étudiée au chapitre 5, mais voyons ce qu'il en est pour l'instant de sa vie divine unie à notre humanité.

⁴⁴ L'anthropologie bipartite héritée de l'aristotélisme, à laquelle a adhéré assez largement la Tradition de l'Église, manque de précision pour rendre compte d'une réelle progression de la divine en notre nature humaine. Voir notre perspective critique au chapitre 6.2.

⁴⁵ L.-M. de SAINT-JOSEPH étudie en particulier la doctrine de Jean de la Croix dans *Cantique spirituel*, A 39, Paris, Seuil, p. 901, rapporté dans *PHDD* (279).

⁴⁶ Le chapitre 4 ne situera pas, selon la doctrine de Brune, le premier péché dans une perspective historique ayant des répercussions sur l'ensemble de l'humanité, mais il élabore une lecture typologique d'Adam et de sa chute.

⁴⁷ STOLZ, *Théologie de la mystique*, trad. française Chevetogne, 1939, rapporté dans *PHDD* (282).

⁴⁸ J. GAÏTH, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, Paris, Vrin, 1953, pp. 186 & 198, rapporté dans *PHDD* (282-83).

⁴⁹ A. de FOLIGNO, *Le livre de l'expérience des vrais fidèles*, Paris, Droz, 1927, pp. 48, 58, 70-71 & 94-95, rapporté dans *PDHH* (280-81).

⁵⁰ G. d'HELFTA, *op. cit.*, rapporté dans *PHDD* (289).

2.3.1 La doctrine des sens spirituels

À ce titre, la doctrine des sens spirituels par lesquelles l'immatériel, le pur esprit, peut être réellement perçu par la totalité de la personne, suppose une perception directe du divin par l'esprit humain (281). En distinguant une première série de phénomènes mystiques faisant appel aux perceptions ordinaires qui ne consistent pas en une saisie directe de Dieu (visions, parfums, sensations, paroles, etc.), Brune en relève une seconde où Dieu est l'objet direct de la perception humaine. Lors des expériences de cette catégorie, le corps et sa sensibilité entrent en véritable relation avec le divin par une osmose harmonieuse entre les principes matériel et spirituel de l'être humain. Les réalités extérieures auxquelles participe le ou la mystique ne sont, selon Vladimir Lossky, ni sensibles ni intelligibles, mais puisqu'elles transcendent ces dimensions limitées, elles sont perçues par la personne tout entière et non par une seule de ses facultés⁵¹. C'est d'ailleurs cette participation du sensible au suprasensible qu'expriment les traits physionomiques des visages des personnages iconographiques (284).

2.3.2 Dieu perçu comme feu et lumière

Le témoignage de mystiques chrétiens et non chrétiens, et même de plusieurs survivants d'expérience de morts imminentes (EMI) nous apprend que les abondantes données scripturaires illustrant la présence de Dieu sous la forme de feu ou de lumière ne doivent pas s'entendre de manière strictement analogique. C'est effectivement sous ces deux formes que Dieu se laisse le plus souvent percevoir par les sens spirituels : un feu d'amour qui ne brûle pas, mais transforme le mystique en ce même brasier d'amour, éliminant peu à peu les scories, comme l'or que l'on purifie dans le brasier. Ou alors une lumière d'une blancheur éclatante et douce, non localisable, toute différente des lueurs de la Terre, dont la perception n'est possible, une fois de plus, que sous un mode participatif à la transcendance même de Dieu. Ces témoignages, dont l'authenticité se vérifie en partie par la croissance spirituelle et l'avancement en sainteté de leurs voyants, attestent de la capacité de Dieu à investir réellement le monde matériel, non en l'éliminant, mais en le transfigurant (290-306).

⁵¹ V. LOSSKY, *Vision de Dieu*, Paris, Delachaux et Niestlé, 1962, p. 120, rapporté dans *PHDD* (284).

2.3.3 La transfiguration comme clé du mystère christique

Suite à la réflexion théologique pour établir la pleine divinité et la pleine humanité du Christ appuyé par l'expérience des Pères du désert qui se sont laissé atteindre par le divin jusque dans leur propre chair, l'événement de la transfiguration est apparu non seulement comme prémisses de la Résurrection du Christ, mais aussi comme signe de notre gloire à venir. À partir du V^e siècle, fresques, mosaïques et fêtes se multiplient peu à peu pour souligner cette conviction (311). Jean Damascène (676-749†), grand théologien de la transfiguration au XIII^e siècle, en parle en ces termes :

« Aujourd'hui a été vu ce qui est invisible aux yeux humains : un corps terrestre, rayonnant de splendeur divine, un corps mortel, versant la gloire de la divinité. Car le Verbe s'est fait chair et la chair Verbe, bien que celui-ci ne soit pas sorti de la nature divine. Ô miracle surpassant toute intelligence! Car la gloire n'est pas venue vers le corps du dehors, mais de l'intérieur, de la divinité *supradivine* du Verbe de Dieu, unie au corps selon l'hypostase, de manière ineffable. Comment les immiscibles sont-ils mélangés et demeurent-ils sans confusion? Comment les incompatibles concourent-ils en un seul, et ne sortent-ils pas des conditions propres de leur nature? C'est là l'action de l'union selon l'hypostase... les choses humaines deviennent celles de Dieu, et les divines celles de l'homme, par le mode de la communication mutuelle, et de l'interpénétration sans confusion de l'une dans l'autre, et de l'union extrême selon l'hypostase. Car il est un seul, celui qui est Dieu éternellement, et qui, plus tard, est devenu homme. »⁵²

L'humanité du Christ qui jouit depuis sa création de l'influx divin par une forme de compénétration, en laisse jaillir extérieurement la gloire, à travers toute sa corporalité, à l'occasion de sa transfiguration. Mais comme le dit Damascène, elle demeure telle qu'elle a toujours été; ce sont les yeux des apôtres qui sortent de leur aveuglement et s'ouvrent à la réalité de ce qui est. Il est admis par plusieurs que si Jean l'évangéliste ne parle pas de la transfiguration dans son récit, c'est qu'il considère la gloire finale de la résurrection présente tout au long de son existence, depuis sa conception même. La croix étant pour lui l'expression par excellence de cette Vie d'amour (312-20).

⁵² P.G. 96, col. 548 C-549 A ; traduction de K. ROZEMOND, cité dans *PHDD* (312).

2.4 Formulation dogmatique sur le mystère du Christ

En engageant sa Personne dans notre chair avec sa propre chair limitée, finie et créée, mais pleinement glorifiée, Christ nous donne accès à la divinité à laquelle il est uni (327). Le processus d'Incarnation en Christ est donc similaire à celui de notre divinisation, le premier rendant possible le second, à cette différence près que nous sommes déifiés par l'humanité divine du Fils en nous, non par la divinité elle-même. Pour en rendre compte, le concile de Chalcédoine utilise le même qualificatif que pour Nicée - *consubstantiel (homoousios)* - pour parler non seulement de l'union du Christ avec Dieu, mais avec l'humanité entière. Lorsqu'il affirme qu'il est « consubstantiel au Père selon la divinité et consubstantiel à nous, le même, selon l'humanité »⁵³, le terme doit être pris au sens fort de *même*, et non seulement de *semblable (homoioousios)* (207-08).

2.4.1 Les lignes de force du concile de Chalcédoine

Brune résume en trois points fondamentaux la christologie du concile de Chalcédoine tenu en 451:

- 1- Christ vraiment Dieu, parfait en divinité, consubstantiel au Père selon la divinité;
- 2- Christ parfait en humanité, vraiment homme, consubstantiel à nous selon l'humanité;
- 3- Certaine osmose entre les deux natures, non pas une fusion.

La tradition d'Antioche et de Constantinople avait surtout insisté sur les deux premiers points, et celle d'Alexandrie sur le troisième. Le mouvement néochalcédonien, qui réagissait à l'interprétation du concile dans le sens d'une séparation prépondérante des deux natures, a contraint les tenants de cette position à revoir leur position⁵⁴. La pleine orthodoxie de la foi exigeait selon eux de reconnaître dans le Christ incarné, de manière paradoxale, deux natures distinctes et une seule nature indivisible⁵⁵. L'Orient étant à l'aise avec la forme de pensée

⁵³ C'est la traduction de DUMEIGE dans *La foi catholique* (1969, p. 190), à laquelle Brune intègre l'expression *le même*, présent dans le texte grec à divers endroits pour accentuer le parallélisme entre les deux parties d'un énoncé.

⁵⁴ J. MEYENDORFF, *Le Christ et la théologie byzantine*, Paris, Le Cerf, 1969, pp. 37-45, rapporté dans PHDD (334).

⁵⁵ C. MOELLER, *Le Chalcedonisme et le néochalcedonisme et Orient de 451 à la fin du VI^e siècle*, dans *Das Konzil von Chalkedon*, I, 1951, p. 719, rapporté dans PHDD (335).

antinomique, ils formulèrent par la négative les conditions d'union des deux natures : sans confusion, sans changement, sans division, sans séparation, etc.

Il ne s'agissait pas là seulement d'un compromis politique pour mettre fin à une querelle, mais d'un effort pour surmonter le dualisme, au-delà des limites de notre logique, de ces deux exigences apparemment contradictoires. Elle fut véritablement le fruit de la foi et de l'expérience de l'Église (324-25). Cette doctrine a finalement triomphé à Constantinople en 553, puis en Occident au synode du Latran, en 649, grâce à l'influence prépondérante de Maxime le Confesseur (580-662†) qui aurait voulu en faire un concile œcuménique. Notons que l'aspect statique de l'ontologie de Chalcedoine a été complété par le dynamisme des définitions des deux volontés et des deux énergies du Christ au concile de Constantinople en 680-681 (333-338).

2.4.2 Des analogies classiques

Mais le Christ ne peut pas avoir non plus une sorte de nature intermédiaire où il ne serait plus vraiment homme, ni vraiment Dieu, donc étranger à l'un comme à l'autre. L'idée d'Incarnation implique une contradiction dans les termes, un dépassement des catégories de la chimie ou de la physique classique pour penser le mystère de Dieu et de l'humain (321) dont l'analogique la plus commune chez les Pères pour expliquer l'échange des propriétés de natures est celle du fer plongé dans le feu : Celui-ci en acquiert l'incandescence tout en demeurant pleinement ce qu'il est. Ou encore celle de l'air et de la lumière gardant chacun leur nature propre à travers leur mélange. Plus connue chez les mystiques d'Occident, une comparaison stoïcienne parle de la goutte de vin versée dans l'océan; tous deux restent tels qu'ils sont, mais comment peut-on les séparer et en faire la distinction (325-26)?

2.4.3 Consubstantialités et compénétration

Ainsi, la gloire de la divinité et l'humilité de la chair sont devenues communes aux deux natures dans la seule personne du Christ (317). Mais il importe de souligner la dissymétrie de l'échange dans cette compénétration : Jean Damascène spécifie que l'osmose provient de la divinité qui déifie la chair, mais n'est pas carnifiée par elle, bien que le processus ne soit cependant pas à sens unique; la chair une fois pénétrée par la divinité a la faculté ineffable de la pénétrer à son tour. La communication n'est pas non plus sans limites;

la nature humaine ne devient pas divine et créée (326). Lorsque Damascène parle « d'union selon l'hypostase », il signifie par-là que c'est la Personne divine du Fils qui assume et reçoit, qui s'incarne, qui souffre et qui meurt, et non la nature divine en tant que telle, car autrement toute la Trinité serait entraînée dans le processus⁵⁶ (327). C'était l'objection de Nestorius (~381-451†), à laquelle la distinction entre essence et énergies créées apporte une réponse au plan conceptuel du moins.

Conclusion

Si l'on s'attache seulement à une certaine théologie qui réduit la christologie des Pères à un simple perfectionnement des facultés humaines du Christ et opéré non pas dans son corps, mais dans son âme seule, sans participation directe de celui-ci à l'être même de Dieu, alors l'union de notre humanité avec la divinité devient belle et bien impossible. Cette incapacité à tenir ensemble Dieu et l'humain dans une véritable unité, élément central de la foi chrétienne, serait l'une des raisons majeures de l'affaiblissement de la foi en Occident, donc de la crise actuelle de l'Église et de la société à sa suite. Le recours à une métalogue est nécessaire pour dire l'indicible, pour penser l'impensable. Grégoire de Nazianze (329-390†) formulait ainsi le paradoxe : « Tel est le nouveau mélange, Dieu et l'homme, une seule chose (*hen*) à partir de deux, et par une seule chose, deux. »⁵⁷ Ainsi, on ne peut écarter aucun des quatre adverbies de Chalcédoine sous peine d'en perdre l'équilibre: « sans confusion, sans changement, sans division, sans séparation. » La distinction dans la relation est nécessaire à son maintien, car la fusion en ferait disparaître les éléments, mais il n'y pas de clivage total pour autant.

Le réalisme non métaphorique avec lequel la théologie patristique et orthodoxe conçoit notre union consubstantielle au Christ peut étonner, c'est pourtant la perspective à laquelle nous invite le témoignage des mystiques occidentaux. Selon leur perspective, les disciples n'ont pu être témoin de la lumière divine au Thabor - en ses énergies créées et non dans son essence, pour reprendre Palamas - que parce qu'ils étaient eux-mêmes participants de cette gloire, passant de la chair à l'esprit. Ainsi formons-nous un corps spirituel commun avec le

⁵⁶ Quoique pour Brune, comme nous l'avons vu au chapitre précédent, la Trinité n'est pas étrangère à ce qui se vit dans le Fils par l'entremise de leur commune nature, l'humain et le divin n'étant pas étanchement séparés en Lui.

⁵⁷ G. de NAZIANZE, *Discours II*, § 23, P.G. 35, col. 432 C, rapporté dans *PHDD* (336).

Christ en vertu de la divinisation de notre nature. Il nous reste maintenant à préciser, en vertu du principe de divinisation de notre nature que nous venons d'ébaucher, comment le Christ rend la solidarité entre tous les humains possible (chap. 3); les obstacles à la pleine glorification l'expérience de cette pleine glorification de notre être (chap. 4); et le processus par lequel nous adhérons au plan de Dieu de manière libre et personnelle (chap. 5).

Chapitre 3

L'union du Christ avec toute humanité

Introduction

La quatrième critique que formulait M. Tavernier⁵⁸ à l'endroit de la christologie issue de la scolastique portait sur sa difficulté à étendre l'action rédemptrice du Christ aux humains de tous les temps et de tous les lieux. Si le salut ne peut être ratifié que par l'entremise d'un sacrement apparu très tardivement dans l'histoire de l'humanité et n'atteignant pas toutes les contrées du monde, alors l'économie du salut apparaît comme trop limitée et elle aboutit à un échec flagrant. Pourtant, l'Église primitive, consciente de l'étendue des civilisations qui ont précédé la venue du Christ, apportait la réponse que le Fils n'a pas seulement adopté une nature semblable à la nôtre, mais qu'il a assumé en lui le genre humain tout entier. Ce problème de l'Incarnation est apparu pour Blondel comme :

« La pierre de touche d'une vraie Cosmologie, d'une Métaphysique intégrale [...] on ne peut, sans trahir le catholicisme, en rester à des explications médiocres et à des vues limitées qui font du Christ un accident historique, qui l'isole dans un Cosmos comme un épisode postiche, et qui semblent faire de lui un intrus ou un dépaysé dans l'écrasante et hostile immensité de l'univers. [J'ai] eu, dans une intense clarté, conscience de cette alternative: ou rétrograder vers un symbolisme meurtrier, ou avancer vers un réalisme conséquent jusqu'au bout, vers un réalisme intégral qui mette la métaphysique du christianisme d'accord avec la mystique vécue par les saints, par les fidèles mêmes... »⁵⁹

Le chapitre précédent démontrait qu'en nous, l'humanité du Christ ouvre l'accès à la divinité à laquelle il est uni selon l'hypostase (sa personne divine). Nous verrons maintenant comment le Corps mystique du Christ réalise cette union avec toute personne. Comme la foi en la présence réelle eucharistique suppose un rapport entre la réalité telle que nous la percevons et une dimensionnalité que l'on pourrait qualifier de *métacosmique*, elle permettra de mieux saisir l'interconnectivité entre un au-delà et le Cosmos, mystère qui n'était pas étranger, comme nous le verrons, à la religiosité ancestrale et monothéiste préchrétienne (3.1).

⁵⁸ Voir l'introduction générale.

⁵⁹ M. BLONDEL cité par Y. CONGAR dans sa préface du livre de A. FEUILLET, *Le Christ, Sagesse de Dieu d'après les Épîtres pauliniennes*, coll. Études bibliques, Gabalda, 1966, pp. 9-10, rapporté dans PHDD (226).

Le témoignage de St Paul sur l'union de tout l'univers créé et de l'Église avec le Christ (3.2), puis celui de plusieurs mystiques d'Occident faisant l'expérience de la présence réelle de Dieu en toute personne (3.3) permettront d'étendre, au plan, un lien de solidarité universel par-delà les considérations d'époques, de lieux, de religions et de pratiques sacramentelles. L'analogie contemporaine de l'hologramme, empruntée aux hypothèses scientifiques sur l'interrelation dynamique des éléments cosmiques, permettra d'illustrer le propos (3.4).

3.1 Le mystère de l'espace-temps

On distingue traditionnellement deux formes de temps, mais également, bien que de manière moins explicite, deux formes d'espace : le temps subjectif, psychologique, fruit des perceptions et donc variable selon les circonstances ; et le temps objectif, scientifique et quantifiable par des moyens de mesure extérieurs à l'humain (73-74), tel que décrit par l'ancienne conception newtonienne. Toutefois, les théories contemporaines comme celles de la relativité⁶⁰ ou la théorie quantique⁶¹ nous indiquent qu'il serait erroné de croire que l'univers est tel qu'il nous apparaît de manière intuitive, c'est-à-dire à l'intérieur des cadres d'un espace euclidien (88-92). Sans vouloir faire de concordisme étroit ou chercher des confirmations scientifiques à des réalités accessibles uniquement par la foi, les nouvelles catégories spatio-

⁶⁰ La théorie de la relativité stipule que la dimension de l'espace-temps se contracte dans le sens du mouvement d'un système se rapprochant de la vitesse de la lumière. Tout mécanisme de mesure du temps, comme une horloge, ralentirait de plus en plus, et l'étalon de mesure (qu'importe le matériel dont il serait formé) rétrécirait. Seul un observateur immobile par rapport au système en mouvement en verrait la modification, comme par exemple le ralentissement du vieillissement du voyageur, car ce dernier n'en aurait pas conscience (D'après L. BARNETT, *Einstein et l'univers*, Paris, Gallimard, 1951, pp. 79-85, rapporté dans PHDD (89)). Au plan strictement hypothétique et théorique, Boltzmann conçoit même que si nous parvenions à voyager au-delà de la vitesse de la lumière, exploit qui semble bien à jamais irréalisable, la flèche du temps se renverserait (R. BLANCHÉ, *La science actuelle et le rationalisme*, Paris, P.U.F., 1967, pp. 20-21, rapporté dans PHDD (90)).

⁶¹ La théorie quantique de l'atome, avancée par Bohr en 1913, stipule que les transformations de l'atome doivent être conçues, « comme réellement instantanées, introduisant dans le devenir une discontinuité qui échappe par nature à toutes les représentations selon la durée [et] soustraites au devenir par une succession de transitions instantanées réalisées d'une certaine manière "hors du temps et de l'espace", par occupations locales sans trajectoire entre elles. «En microphysique il nous faut, dit encore Bohr, "transcender" les cadres usuels de l'espace et du temps.» (R. BLANCHÉ, op. cit., pp. 44-45) cité dans PHDD (91). Certains chercheurs cherchent à définir par des calculs quelles seraient les propriétés d'un univers constitué de particules n'existant qu'à des vitesses supérieures à la vitesse de la lumière; ses caractéristiques correspondraient alors tout à fait à celles de la conscience (R. & B. DUTHEIL, *L'Homme superlumineux*, Sand, 1990, pp. 79-102, rapporté dans PHDD (92)). La théorie de la « non-séparabilité quantique » devrait donc avoir, selon Costa de Beauregard, célèbre chercheur en mécanique quantique au CNRS, des conséquences testables dans les domaines des sciences neurologiques et biologiques (92).

temporelles qu'elles imposent, profondément différentes de celles auxquels nous sommes accoutumés, donnent une certaine assise à la conception que Brune développe sur la solidarité universelle de l'humanité dans le Christ. La conception mythique du temps et de l'espace, qui se dégage de l'étude des mentalités religieuses ancestrales par Mircea Eliade⁶² (3.1.1), et la célébration du mémorial dans la tradition juive (3.1.2) conduiront à une compréhension renouvelée du mystère eucharistique telle que semblait l'envisager l'Église primitive (3.1.3).

3.1.1 Conception mythique de l'espace-temps dans les mentalités ancestrales

Pour le savant d'aujourd'hui comme pour l'humain primitif (entendu dans le sens chronologique de premier), le temps n'est pas un cadre vide et immuable; il ne peut être conçu indépendamment de son contenu et n'est donc nulle part homogène. Mircea Eliade (1907-1986†) relève dans l'esprit religieux des premiers humains la distinction entre un temps profane, sans valeur particulière, passager, éphémère et menant au néant, et un temps privilégié de l'existence sacrée. De ce temps originel proviendrait notre monde, tissé paradoxalement par l'action de héros mythiques anciens, mais dans l'*aujourd'hui* et le *maintenant* que restitue la célébration du rite sacré. Ne se considérant pas comme coupés de ce qui les précède, ces humains profondément religieux considéraient qu'ils pouvaient restaurer les origines de la création et en quelque sorte réinitialiser l'ordre et la pureté des origines par la pratique rituelle, non comme de simples imitations ou répétitions, mais sous un mode de participation à ces gestes mêmes. De la même manière qu'il y a un *instant éternel* du temps sacré, il y aurait un *centre du monde* où converge tout l'univers visible et invisible. Sous-jacent à n'importe quel point de l'espace, la structure sacrée et transcendante de ce centre permettrait d'y faire coïncider tout lieu (habitations, temples, cités, etc.) par l'entremise d'un rituel de consécration. C'est pourquoi une pluralité de lieux saints, dont la localisation géographique est bien secondaire, peut commémorer un même événement. (75-78)

Donc, dans la conscience croyante des premiers humains, l'abolition du temps profane par un geste sacré et la consécration de l'espace par une pratique rituelle ouvre l'accès à une

⁶² M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1968, pp. 319-342, rapporté dans PHDD (75-78).

Origine atemporelle et à un Centre au-delà du spatial⁶³. En y replongeant les temps forts de l'année, les espaces habités, mais aussi tout moment susceptible de transmuter la durée périssable en éternité, ils inaugurent pour eux-mêmes et pour toute leur communauté une existence anhistorique régénérée par le sacré⁶⁴. La religiosité de la mentalité primitive traduit une volonté de retrouver un état semblable à la condition divine originelle dépassant le naturel limité et contingent⁶⁵. Cette re-présentation de réalités fondatrices et transcendantes dans l'ici et maintenant subsiste aujourd'hui dans les grandes traditions, mais davantage dans leurs pratiques liturgiques que dans leurs élaborations théologiques. (75-78)

Cette analyse est pertinente pour Brune puisqu'il considère que si le monde n'est pas dans un état de gloire depuis ses débuts, c'est en raison du péché (110) comme réalité inhérente à la liberté et non à la création en tant que tel, puisque celle-ci est la meilleure que Dieu aurait pu faire dans son amour pour l'humain. S'il semble d'une certaine manière dévaluer l'espace-temps tel qu'il se donne à voir à nos sens, c'est d'une part parce que le monde n'est plus tel qu'il devrait être dans le plan initial de Dieu, étant régi par un ordre et des lois provisoires qui passeront lorsque se manifesterà dans sa plénitude la gloire dont il est déjà investi sans être pour autant manifeste. D'autre part, c'est que nos sens charnels ont perdu leur aptitude à percevoir les réalités divines que retrouvent certains-es mystiques en se sanctifiant⁶⁶. Tout en développant une vision de la rédemption très souffrante⁶⁷, fidèle en cela à la tradition latine et surtout aux témoignages de ses mystiques, en dépit de sa défense farouche de la doctrine de divinisation maintenue du côté orthodoxe, il considère que le vrai

⁶³ «Les mythes, en fait, «fondent» la réalité, donnent une valeur sacrée aux conditions-cosmiques et humaines (existentielles, économiques, sociales),- même les plus douloureuses, de la vie.» L. SPILLER, «Le temps cosmique», *Encyclopédie des religions*, nouv. éd. rev. augm. et mise à jour, vol. 2, Paris, Bayard 2000, pp.1571-1579.

⁶⁴ « On entend par mythe ce que l'histoire des religions y discerne aujourd'hui : non point une fausse explication par le moyen d'images et de fables mais un récit traditionnel portant sur des événements arrivés à l'origine des temps et destiné à fonder l'action rituelle des hommes d'aujourd'hui et, de manière générale, à instituer toutes les formes d'action et de pensée par lesquelles l'homme se comprend lui-même dans son monde» P. RICOEUR, «Mythe», *Dictionnaire des religions*, Paris, P.U.F, écrit par Jacques Vidal, 1984, p. 1172.

⁶⁵ «Ces descriptions rapportent le mythe aux permanences de l'homme. Elles font lever la signification d'une histoire avant l'histoire qui ne cesse de traverser cette dernière et de lui suggérer un accomplissement. Le temps qui l'anime conjugue hier, aujourd'hui, demain, élémentairement [...]» Ibid.

⁶⁶ Voir chapitre 2.3.1.

⁶⁷ Voir chapitre 5.

bonheur est ailleurs, la figure de ce monde n'étant qu'une étape transitoire (100).

3.1.2 Catégorie biblique d'espace du « mémorial » dans la tradition juive

Des recherches récentes sur l'emploi liturgique du mot *zkr* en Israël renvoient à peu près à la même conception. Traduit souvent par *se souvenir*, l'expression indique qu'un pont est littéralement jeté entre le passé et le présent, entre le proche et le lointain. »⁶⁸ Le temporel et le spatial, échappant aux limites perceptibles de la linéarité et de la juxtaposition, sont tous deux impliqués dans l'émergence des effets d'un événement antérieur rendu sacramentellement actuel dans l'instant de la célébration liturgique. Les juifs d'aujourd'hui deviennent donc contemporains de ceux de l'exode en revivant mystiquement, sacramentellement, le repas pascal de la sortie d'Égypte⁶⁹. « Être, c'est participer » explique Henri Lévy-Bruhl (1857-1939†); la notion de participation stipule qu'il n'y a pas de discontinuité entre les humains et les choses, les êtres s'interpénétrant dans un monde échappant encore au rationalisme désacralisant de la modernité⁷⁰. (78-79)

3.1.3 La transcendance du mystère eucharistique

3.1.3.1 Catégorie de temps qu'implique la foi en l'eucharistie

Les confrontations classiques entre catholiques et protestants concernant l'eucharistie montrent l'impasse à laquelle conduit les catégories de temps et d'espace modernes vus au premier point de ce chapitre : soit le sacrifice de la messe est utile au salut, alors celui de la Croix est insuffisant et donc inaccompli une fois pour toutes (position catholique contre le témoignage des Écritures) ; soit le sacrifice de la Croix est l'unique, alors la messe ne peut être qu'une commémoration ou évocation de celle-ci (position protestante contre le témoignage de la Tradition). Mais l'approfondissement de la notion de *mystère*, telle qu'on la retrouve dans les religions de l'Antiquité gréco-romaine⁷¹ et mise en relation avec les catégories mythiques de temps et d'espace, a apporté une lumière nouvelle pour saisir le mystère de l'eucharistie tel qu'il était compris dans l'Église des premiers siècles. D'après Daniélou (1905-1974†):

⁶⁸ B. van IERSEL, dans un article de *Concilium*, no. 31, janvier 1968, p. 13, cité dans *PHDD* (78).

⁶⁹ M. THURIAN, *Eucharistie*, 1965, p. 26, rapporté dans *PHDD* (79).

⁷⁰ G. van der LEEUW, *L'Homme primitif et la religion*, Paris, P.U.F & Alcan, 1940, p.45, rapporté dans *PHDD* (79).

⁷¹ Les travaux du bénédictin O. CASEL sont cités en exemple par Brune.

« Le sacrifice du Christ subsiste sous trois modes différents. C'est la même action sacerdotale qui a eu lieu à un moment précis de l'histoire, qui est éternellement présente dans le ciel, qui subsiste sous les apparences sacramentelles. [...] C'est cette action [...] qui, par un privilège unique, est soustraite au temps pour subsister éternellement, et que le sacrement rend présente à tous les temps et à tous les lieux. »⁷²

On retrouve là les trois étapes qui expliquent le rituel des religions mythiques: une action posée dans le flux de la temporalité, mais ayant une portée cosmique, la transcendant et ne passant pas avec elle, mais pouvant être réinsérée à tout moment par une représentation cultuelle⁷³. « Il n'y a donc pas répétition du sacrifice du Golgotha, qui n'est pas réitérable (Heb 9, 12 et 28 ; 10, 10-14), mais le drame du Calvaire, sacrifice historico-réel accompli d'une façon sanglante, est actualisé, re-actué dans le sacrifice mystico-réel, sacramentel de la cène »⁷⁴, atteste un pasteur protestant au terme d'une étude des textes eucharistiques des premiers siècles relus dans cette perspective. Louis Bouyer (1913-2004†) considère que cette clé de lecture a commencé à se perdre avec la période du Moyen Âge, dont le décorum fastueux de l'époque baroque n'était qu'une compensation extérieure pour l'oubli de ce mystère intérieur profond⁷⁵. Selon Royden Keith Yerkes (1881-1964†), à mesure que devenait étrangère et même inconnue la pensée juive et grecque aux théologiens d'Occident, de grands efforts philosophiques ont été déployés en recourant entre autres aux catégories de l'aristotélisme du XIII^e siècle, pour saisir en quoi le pain et le vin pouvaient devenir l'*azkarah* de la nature humaine de Jésus⁷⁶. En Orient, le concile de Constantinople de 1157 condamnera les mauvaises manières de comprendre *se souvenir*, qui laisserait entendre que la messe est un autre sacrifice, en idée ou en image, que celui accompli par le Christ. (79-84)

Brune distingue deux niveaux de réalité : un niveau sensible où s'accomplissent des

⁷² J. DANIÉLOU, *Bible et liturgie*, Paris, Éditions du Cerf, 1958, p.188, cité dans *PHDD (81)*.

⁷³ La « métahistoire du mythe, mêlée d'ombres et de lumières, est un relais naturel pour une réflexion élargie sur l'histoire du salut. Elle est une des dimensions de la vérité religieuse. [...] Langage archaïque, version inspirée d'un épithalame primordial, le mythe est le récit fragmentaire d'une alliance définitive. Son message unitif persiste malgré le tragique au cœur du monde et de l'homme en instance de renouvellement. À cet égard il est fonction d'espérance». *Dictionnaire des religions*, loc cit.

⁷⁴ J. de WATTEVILLE, *Sacrifice dans les textes eucharistiques des premiers siècles*, Delachaux et Niestlé, 1966, p. 19, cité dans *PHDD (81)*.

⁷⁵ L. BOUYER, *La Vie de la liturgie*, Paris, Éditions du Cerf, 1956, p.33, rapporté dans *PHDD (81)*.

⁷⁶ J. de WATTEVILLE, *op. cit.*, p. 191, rapporté dans *PHDD (82)*.

moments irrévocables, distincts et irréversibles comme la mort historique du Christ ou la célébration de n'importe quelle messe, et un niveau plus profond, non sensible, accessible uniquement par la foi, où un même événement peut s'accomplir sous des formes (forme sanglante vs forme sacramentelle) et des temps différents. Donc, n'importe quel instant de notre temps peut être amené, par la célébration liturgique, à coïncider avec l'instant du sacrifice de la Croix, qu'il s'agisse de la dernière cène qui l'a précédé ou de n'importe quelle messe qui lui succède. Cette accès à un au-delà du temps chronologique permet une commémoration non seulement du temps passé, mais aussi de celui à venir. C'est pourquoi la liturgie byzantine célèbre toute l'économie du salut, à la fois la crucifixion et la résurrection, mais aussi l'ascension, et plus surprenant encore, la parousie, le retour glorieux du Christ à la fin des temps. En participant à l'absolument différent, le temps sacré et liturgique change de nature en s'ouvrant sur une tout autre dimension. Ainsi, « l'Éternité n'est ni avant ni après le temps, elle est cette dimension sur laquelle le temps peut s'ouvrir. »⁷⁷

3.1.3.2 Catégorie de l'espace en lien avec la présence réelle

L'anamnèse du sacrifice se réfère toujours selon Jean Chrysostome (~ 347-407†) à la même réalité vécue, par-delà le temps et l'espace où elle est célébrée. Pour que le même véritable sacrifice se réalise à chaque messe, il faut que le même Corps, celui de chair et d'os, se rende à chaque fois présent, lui qui est *un* malgré la multiplicité et la divisibilité des espèces consacrées. Il y a donc encore une fois deux niveaux de réalité : l'un accessible par la sensibilité et l'autre uniquement par la foi. Bien que les hosties coïncident entre elles, au sens où elles sont reliées à l'intérieur d'elles-mêmes par une même réalité spatiale (le Corps du Christ), elles sont matériellement indépendantes : le fait que l'une soit consommée n'altère pas celles qui sont restées dans la patène. Brune déplore que la théorie de la transsubstantiation ramène l'eucharistie à un simple miracle semblable à celui de Cana où deux réalités du même monde sont inter-changées. Le terme *metabolè* employé par les Pères renvoie à une réalité « au-delà » dépassant donc les limites de notre monde⁷⁸. La Présence eucharistique, l'unité

⁷⁷ P. EVDOKIMOV, *La prière de l'Église d'Orient*, Salvador, 1966, p. 52-53, cité dans PHDD (83).

⁷⁸ *Id.*, *Eucharistie – Mystère de l'Église*, Pensée orthodoxe, n. 2, Paris, Ymca-Press, 1968, pp.55-60, rapporté dans PHDD (87).

entre le signe et la réalité sacramentelle, est donc métaphysique au sens fort du terme, c'est-à-dire *métacosmique* et *métaempirique*. C'est pourquoi les propriétés et l'apparence du pain et du vin sont conservées malgré la consécration, tout simplement parce que le mode de présence sacramentelle se situe sur un autre plan. Parce que les actes sauveurs et la matérialité du corps glorieux du Christ se situent au-delà de ce que nous pouvons appréhender par nos sens charnels, ils ont le pouvoir de se manifester en tous points et en tous lieux de manière sensible par les « signes » liturgiques. Ainsi, le mystère va au-delà de la simple concomitance, mais le limité et le contingent communiquent véritablement ce qui est sans limites et ineffable. (84-88)

3.2 Notre incorporation au Christ chez Paul

Brune estime que trop peu d'exégètes considèrent St Paul, comme St Jean d'ailleurs, en tant que mystique⁷⁹ au sens propre du terme, alors que ce serait précisément ce qui lui permettrait de témoigner de manière très personnelle et phénoménologique de l'union possible entre l'humanité et le divin (229). Paul affirme que toutes choses ont été conçues en, par et pour le Fils (Col 1, 16). Or, cette union ne peut se concevoir au terme de l'histoire du monde que si elle est déjà donnée dès le départ dans l'acte créateur même. La conscience moderne de l'immensité cosmique et de l'étendue de l'Histoire humaine ont rendu encore plus brûlantes des questions que l'Église primitive n'avait pourtant pas esquivées : « Si le Christ est le sens de l'histoire, il ne peut être absent d'aucun moment de l'histoire [...] Comment a-t-il été présent à ces siècles d'avant Abraham? Comment l'est-il aux milliards d'hommes qui ne le connaissent pas? Comment est-il le sens et fait-il l'unité de la totalité de la création »⁸⁰? Le succès qu'a connu l'œuvre de Teilhard de Chardin au XX^e siècle illustre bien l'attente profonde de retrouver un Christ cosmique, « coextensif aux immensités physiques de la Durée et de l'Espace. »⁸¹ Comme nous l'avons vu, si tous les temps et les espaces sont inter-reliés à un niveau qui transcende la réalité sensible, si à ce niveau leur situation chronologique et géographique n'a aucune importance, alors tout l'univers matériel et les êtres humains, imprégnés des énergies divines, trouvent leur origine dans la Nativité de Bethléem. (215)

⁷⁹ Voir F. BRUNE, *Saint Paul ; Le témoignage mystique*, France, OXUS, 2014.

⁸⁰ RAVAISSON, cité par Y. CONGAR dans sa préface au livre d'A. FEUILLET, *Op. cit.*, p. 10, rapporté dans *PHDD* (225).

⁸¹ T. de CHARDIN, *Œuvres VI*, p. 113, cité dans *PHDD* (225).

3.2.1 L'hymne aux Colossiens (1, 12-20)

Selon Brune, tout l'hymne aux Colossiens se réfère au Christ incarné, en son existence terrestre d'abord, puis en sa gloire. L'expression « Premier-né d'entre les morts » (1, 18), qui contiendrait l'intention principale de l'hymne, réfère au Christ rédempteur. Par un parallélisme des expressions et des constructions grammaticales, l'expression précédente « Premier-né de toute créature » (1, 15) se rapporterait aussi au Christ incarné. D'autant plus que le début de l'hymne traite du Christ rédempteur (1, 13-14) et qu'il est généralement admis que l'*image* de Dieu se réfère à l'incarnation, comme en Rm 8, 29. Brune refuse les lectures platoniciennes qui voient dans le Verbe préexistant en Dieu une sorte de miroir contenant les Idées du Père, à l'image de la Sagesse de la littérature sapientielle⁸². Il n'admet pas non plus les interprétations qui attribuent tout l'hymne au Christ glorieux, car il faut alors faire dévier un peu trop le terme « premier-né », lui niant tout sens de « premier » et de « naissance », en attribuant la cause des temps précédant l'incarnation à un corps n'existant pas encore⁸³ (210-213, 217-218).

Dans les versets 16, 17 et 19, Paul fait référence au Christ dans les termes « en lui » qui doivent être interprétés au sens fort de « dans sa corporalité », comme dans un passage très voisin en Eph 2, 15-16, où il est également question de création, de paix et de réconciliation; le tout est en relation avec la croix à laquelle fait aussi allusion le verset 14 de l'hymne. Le pronom « lui » du verset 16 peut avoir différents référents selon les divers emplois, mais qu'il s'agisse de la nature humaine connotant la personne (« en lui » et « pour lui ») ou de la personne référant à sa nature divine (« par lui »), Paul se situerait à un niveau où le temps ne joue plus (214-15). Les catégories mythiques du temps et de l'espace permettent de concevoir cette primauté sur toutes choses du Christ incarné sans faire de l'événement de Noël la simple mise en scène d'une réalité réalisée depuis le début du monde (217). À ce niveau, la naissance

⁸² Voir A. FEUILLET, *op. cit.* et B. REY, *Créés dans le Christ Jésus, la création nouvelle selon Saint Paul*, Paris, Le Cerf, coll. Lectio divina, no. 42, 1966, citant tous deux A. ROBERT, *Revue biblique*, no. 43, 1934, p. 202, rapportés dans *PHDD* (210-211).

⁸³ Voir F.-X. DURRWELL, « Le Christ premier et dernier », dans *Bible et vie chrétienne*, no. 54, novembre/décembre 1963, p. 19, ainsi que N. KEHL, *Der Christushymnus im Kolosserbrief*, Katholisches Bibelwerk, 1967, pp. 82-83, et T. de CHARDIN, *Œuvres IX*, p. 89, rapportés dans *PHDD* (213, 217 et 218).

d'Adam n'est pas antérieure à celle du Christ (223), c'est pourquoi Christian de Chergé (1937-1996†) affirme que « l'Incarnation, à [son] avis, commence avec la Création. »⁸⁴

3.2.2 La tête, le corps et les membres

Brune n'entre pas dans une exégèse pointue des textes de Paul où il est question des chrétiens comme corps du Christ, d'autant qu'il considère que les divergences d'opinions sur le sujet découlent davantage de choix philosophico-théologiques que de considérations exégétiques. Mais une certaine convergence des sources conduit vers une interprétation au sens fort des diverses expressions⁸⁵; comprendre le « corps mystique » du Christ comme une simple métaphore en le différenciant de son corps réel de chair serait alors une erreur. Des études sur le grec ancien⁸⁶ attestent que l'utilisation du terme *corps* dans un sens collectif pour désigner l'ensemble des membres d'un groupe est apparue après la rédaction du Nouveau Testament. Le sens devait donc être beaucoup plus concret dans la pensée de Paul comme dans l'expression « corps de la cité » où chaque individu est personnellement concerné. Plusieurs auteurs⁸⁷ en viennent à la conclusion que l'identification des chrétiens au corps du Christ doit être comprise d'une manière aussi forte et mystique que pour le pain consacré de l'eucharistie (196-98).

Mais une difficulté se pose lorsque Paul emploie les expressions « membres les uns des autres » ou « membres du corps du Christ »⁸⁸, ou encore dans les épîtres de captivité lorsqu'il a recours à l'image de la « tête du corps qui est l'Église »⁸⁹ pour parler du Christ. Cette manière de nommer le mystère semble s'opposer à l'identification entre les chrétiens et le Christ en marquant une distinction. Certains théologiens voient dans ces différentes

⁸⁴ C. de CHERGÉ et C. SALENSON, *Retraite sur le Cantique des cantiques : par Christian De Chergé prier des moines de Tibhirine*, Spiritualité, Domaine d'Arny: Éditions Nouvelle cité, 2013, p. 52.

⁸⁵ Rm 12, 5; 1 Cor 6, 15; 10, 17; 12, 12 & 17, Ga 3, 26-29.

⁸⁶ L. CERFAUX, *La Théologie de l'Église suivant saint Paul*, Paris, nouv. éd., Le Cerf, coll. Unam Sanctam, no. 54, 1965, pp. 230-232, et SCHWEIZER, « Sôma », dans *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament VII*, pp. 1042 & 1048, rapportés dans *PHDD (197)*. Leurs recherches portent à la fois sur la littérature, les inscriptions, les pierres tombales, les tessons de poterie, et même sur l'usage du grec comme langue étrangère dans des régions où il aurait pu subir des influences.

⁸⁷ L. CERFAUX, W. GOOSSENS, V. WARNACH, H. SCHLIER et J.A.T. ROBINSON sont signalés à titre d'exemples.

⁸⁸ Comme dans Rm 12, 5 ou 1 Cor 12, 27.

⁸⁹ Col 1, 18; 2, 19; Éph 1, 22-23; 4, 15-16, 5, 22-23.

expressions un signe de l'évolution dans la pensée de Paul qui ne serait pas resté fidèle jusqu'au bout à l'idée d'une identification complète entre le Christ et l'Église. D'autres y voient un argument contre l'attribution des épîtres tardives à Paul. Brune dénoue l'impasse en recourant aux catégories de nature et de personne pour définir l'unité de la vie trinitaire⁹⁰. Ne disposant pas d'un terme aussi technique que « consubstantialité », qui sera développé beaucoup plus tard, Paul aurait employé l'expression « corps du Christ » d'une manière tout à fait inédite pour son époque afin d'exprimer l'identification de nature de chaque membre avec lui dans l'unité. Il aurait plutôt eu recours à la distinction entre tête et membres du corps pour marquer le caractère distinctif du rapport personnel de chaque individu avec Dieu. Mais les deux idées sont comprises l'une dans l'autre, exprimant des reliefs différents selon les cas, comme dans la thèse de Goossens qui voit dans les deux séries d'expression un référant à l'immanence du Christ d'une part et à sa transcendance de l'autre. L'interprétation de détail n'est donc pas toujours aisée puisque les deux aspects sont mis en interrelation (198-203).

3.3 Le témoignage mystique sur la solidarité humaine en Christ

3.3.1 La Présence christique comme pure altérité

L'identification christique pressentie par plusieurs saints-es implique un rapport tout à fait particulier au temps et à l'espace faisant écho aux notions développées supra, mais renvoie aussi aux catégories de personne et de nature. *L'imitation du Christ* qu'ils préconisent suppose le besoin de conversion, au plan personnel, mais ne s'oppose pas à l'idée d'identification sur le plan de la nature. Elle la supposerait au contraire : toute conformité de pensées, de sentiments, d'attitudes, de souffrance, etc. n'étant possible que parce que le Christ en trace lui-même le modèle en eux (250). Les expériences très fortes que vivent les mystiques démontrent à la fois la hardiesse de leur désir d'union avec Dieu, mais aussi leur conviction que Dieu désire cette communauté de cœur et a le pouvoir de la réaliser; à simple titre d'exemple, l'apparition de plaies chez les stigmatisés, dont le sang s'écoule dans le même sens que le

⁹⁰ Voir chapitre 1.2.1.

Christ en croix, plutôt qu'en fonction de la gravité⁹¹. Notons que ces diverses expériences, soumises à la critique historique et scientifique, ne prouvent rien en soi, mais leur nombre considérable, même à l'époque actuelle, ne peut être négligé (230-36).

La confiance en cette identité devient un moteur de sanctification puissant. Albert Peyriguère (1883-1959†), disciple de Charles de Foucault (1858-1916†), avait conscience de « faire de la présence réelle », de contempler Dieu lui-même en se soignant lui-même ou en s'occupant des Berbères non baptisés dans son dispensaire⁹². De même pour Angèle de Foligno (1248-1309†) qui quittait l'hôpital où elle avait soigné des lépreux avec la sensation très douce d'avoir communiqué après avoir bu leur lavure⁹³. « Ce n'est pas assez, ce n'est pas assez de dire que nous souffrons en union avec le Christ : c'est le Christ qui souffre en nous [...] Pas un seul instant il ne vous quitte... quoique vous fassiez, il est en vous, il est vous »⁹⁴. Il y a donc bien d'un côté cette présence qui est toute donnée, et de l'autre ce besoin de la « libérer en nous », car elle n'est pas purement statique, mais agit en nous comme un véritable dynamisme⁹⁵. Ainsi, le « en moi-même » du Christ et le « en toi » de Mechtilde de Hackeborn (1241-1298†) en viennent à coïncider : « Moi, j'absorberai en moi-même toutes ses souffrances et les subirai en toi »⁹⁶, comme s'il s'agissait au fond d'une même réalité (237-243).

3.3.2 Catégories d'espace-temps mythique et la vie du Christ

Brune voit une confirmation de cette coïncidence spatio-temporelle de nos vies avec celle du Christ dans le fait que certains saints ou saintes s'expriment comme si le Christ n'était pas encore mort et continuait à souffrir jusqu'à la fin des temps. D'autres considèrent leurs propres agonie, mort et résurrection comme assimilées à celles du Christ et déjà accomplies en

⁹¹ Brune donne d'autres exemples comme le fait de boire à grands traits le sang coulant à même la plaie ouverte du cœur de Jésus, dépôt de son cœur dans leur poitrine, présence du voyant ou de l'humanité entière en son cœur même, vision des traits du Christ sur le visage d'une personne, etc.

⁹² A. PEYRIGUÈRE, *Laissez-vous saisir par le Christ*, Paris, Le Centurion, 1963, p. 157, cité dans PHDD (237-238).

⁹³ A. de FOLIGNO, *Sainte Angèle de Foligno : visions et révélations*, Namur, Soleil levant, 1958, pp. 63-64, rapporté dans PHDD (238-39).

⁹⁴ A. PEYRIGUÈRE, *op. cit.*, pp. 31 & 184-85, cité dans PHDD (240).

⁹⁵ *Ibid.*, p. 60 & 76 ; même idée pp. 94, 97 et 186, rapporté dans PHDD (240).

⁹⁶ M. de HACKEBORN, *Le livre de la Grâce spéciale*, Paris, Mame, 1948, Livre II, chap. 39, p. 182, cité dans PHDD (242).

lui (ainsi Paul en Éph 2, 6 et Col 2, 12). On trouve même parfois les deux schémas chez les mêmes auteurs (243-47). Les caractéristiques du mémorial sont présentes dans toutes les visions ou contemplations de la Passion (235) comme celles de Thérèse-de-Lisieux (1873-1897†) qui la rendent contemporaine des événements du Calvaire, ou de Marie-Marthe Chambon (1841-1907†) qui apprend du Christ lui-même que l'observance de la Règle par ses consœurs allège les souffrances de sa couronne d'épines (249-50). Pour Maître Eckhart, comme le note Vladimir Lossky, l'humain déifié qu'est devenu le saint vit désormais une réalité similaire au Christ : son *individualité fermée* devient universelle en s'ouvrant à l'ensemble de la nature créée, la personne humaine contenant alors en elle-même tous les individus, ainsi que les anges et toutes les créatures⁹⁷. Rejoignant sur ce point Syméon le Nouveau Théologien (949-1022†), Eckhart mentionne qu'il en va de même pour notre corps que pour l'hostie consacrée; le corps sacramentel du Christ ne s'étend pas selon la substance corporelle, mais est pleinement contenu dans chaque parcelle de celles-ci. Dans le même esprit, la mort de tous les humains, disséminés à travers le temps et l'espace, s'accomplit selon un autre aspect de la même réalité, en un seul instant et un seul lieu (247).

3.4 Une analogie contemporaine

Cette unité fondamentale et mystérieuse du temps et de l'espace est illustrée dans l'iconographie orientale du Jugement dernier où les anges ferment le ciel en l'enroulant comme un manuscrit⁹⁸. En commentant Hb 13,8 : « Jésus Christ est le même hier, aujourd'hui et éternellement », Cyrille d'Alexandrie (376-444†) attribue « l'antériorité au Seigneur, même incarné, parce qu'il est Dieu par nature, uni à la chair et communiquant régulièrement à son corps les biens afférents à sa propre nature »⁹⁹. Une analogie permettant de transposer cette phrase difficile dans un langage moderne est celle de l'hologramme. La plaque d'hologramme ne révèle à sa surface l'information en trois dimensions qu'elle renferme que si elle est éclairée par un rayon lumineux ou un rayon laser. Mais si une partie de la plaque venait à manquer, l'image serait tout de même restituée dans son intégralité, car chaque point contient

⁹⁷ V. LOSSKY, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris, Vrin, 1960, pp. 190-191, rapporté dans PHDD (237).

⁹⁸ L'image est empruntée à Es 34, 4 & Ap 6, 14.

⁹⁹ C. d'ALEXANDRIE, *Sur l'Incarnation*, s.c., no. 97, p. 293, cité dans PHDD (226).

l'information relative à l'image tout entière. On compte de plus en plus de scientifiques contemporains qui comparent l'humanité et même l'univers entier à un hologramme pour signifier que chaque personne et chaque point de l'univers sont en relation, peut-être même en interaction, dans l'espace-temps. Dans une perspective chrétienne, l'humanité du Christ, qui rappelons-le est consubstantielle à la nôtre, pourrait bien jouer le rôle de cette plaque d'hologramme : « c'est en Lui qu'ont été créées toutes choses, dans les cieux et sur la terre, les visibles et les invisibles [...] tout est créé par lui et pour lui. Il est avant toute chose, et tout subsiste en lui. » (Col 1, 16-17) (226-29).

Conclusion

Angélus Silésius (1624-1677†) fait écho à Maître Eckhart lorsqu'il dit que le : « Christ est le premier et le dernier homme. Le premier et le dernier homme, c'est Christ seul, parce que tous naissent de lui et sont contenus en lui »¹⁰⁰. Bien que l'affirmation de l'identité entre notre corps à chacun-e et celui du Christ soit aussi mystérieuse pour Brune que l'est un proton ou un électron pour le savant, il croit qu'elle offre une cohérence à plusieurs textes bibliques et la solution à plusieurs problèmes théologiques (216). Il n'explicite toutefois qu'un seul passage des Écritures¹⁰¹, celui de Mt 25 31-46 sur le jugement dernier. Il décèle une force aussi évocatrice aux paroles du Roi disant à ses élus « c'est à moi que vous l'avez fait », qu'aux paroles de Jésus lors de l'institution eucharistique : « Ceci est mon corps... ». Dans cette parabole aucune référence n'est faite à la foi en Dieu ou à une pratique sacramentelle pour rendre cette identification effective (215). Bardo Weiss (1934-) remarque que cette idée est présente dans la doctrine de Maître Eckhart¹⁰². Si toute sainteté provient de l'amour de Dieu présente en nous par l'humanité divine du Christ, il y a tout de même de vrais saint-es non chrétien-nes, comme dans l'Ancien Testament, qui obéissent, plus par générosité que par

¹⁰⁰ A. SILÉSIUS, *Pèlerin chérubinique*, éd. bilingue, Aubier, 1946, p. 267, cité dans *PHDD* (248).

¹⁰¹ Il mentionne néanmoins brièvement, à l'instar de SCHWEIZER (*op. cit.*, p. 1069), que le vocabulaire johannique renvoie souvent à la même idée d'incorporation qu'en Paul : le pain de vie (6, 27-58), l'eau donnée devenant source jaillissante en vie éternelle (4, 14), la comparaison entre la vigne et le sarment (15, 1), rapporté dans *PHDD* (205).

¹⁰² B. WEISS, *Die Heilsgeschichte bei Meister Eckhart*, Matthias Grünewald Verlag, 1965, p. 128, rapporté dans *PHDD* (237).

connaissance, à cette motion du Christ présente en eux de toute éternité, en collaborant avec l'Esprit Saint qu'ils ne peuvent nommer ainsi (241).

Nous avons vu que Brune a recours aux catégories mythiques de l'espace-temps, en lien avec le mémorial juif et le mystère eucharistique, pour lesquels la chronologie temporelle et l'ordonnance spatiale ne sont qu'une dimension sensible de la réalité. La même intuition est présente dans d'autres traditions, comme nous pouvons le lire sous la plume du mystique persan Djalâl-ud-Dîn-Rumi (1207-1273†) : « L'homme qui transcende le temps et l'espace, en qui est la lumière de Dieu, que lui importent le passé, le futur et le présent? (...) Le fait que le temps soit passé ou futur n'existe que par rapport à toi-même : tous deux sont une même chose, c'est toi qui penses qu'ils sont deux »¹⁰³. C'est ainsi que des mystiques peuvent vivre des expériences mystérieuses comme Thérèse Neumann (1898-1962†) qui avale directement une hostie qui vient d'être consacrée dans une autre ville¹⁰⁴.

C'est en ce sens que certains textes pauliniens lui permettent de souligner la primauté de l'Incarnation par rapport à toutes créatures, bien qu'elle n'arrive qu'à un moment bien reculé de l'histoire du monde et de l'humanité. Cette universalité du Christ, origine et fin, contenant toutes choses en lui-même, permet de comparer l'aspect divin de notre humanité de toute personne à un point distinct d'une plaque d'hologramme, contenant en chacun la totalité du créé. Mais il nous faut maintenant saisir ce qui fait obstacle au plein déploiement de la vie divine en nous, le mal et le péché (chap. 4), en vue de mieux cerner le processus de rédemption comme condition préalable à celui de la glorification (chap. 5).

¹⁰³ MATHNAWÎ III, 1150, cité par E. de VITRAY-MEYEROVITCH dans *Mystique et poésie en Islam, Djalâl-ud-Dîn-Rumi et l'Ordre des derviches tourneurs*, Paris, Desclée de Brouwer, 1972, p. 63, cité dans PHDD (248).

¹⁰⁴ J. KLOSA, *Das Wunder von Konnersreuth in naturwissenschaftlicher Sicht*, Paul Pattloch Verlag, Aschaffenburg, 1974, p. 169, rapporté dans PHDD (225).

Chapitre 4

Corruption de l'être et expérience du mal

Introduction

Les justifications rationnelles de l'existence du mal sont nombreuses à travers l'histoire des courants philosophiques et théologiques. Brune en énumère quelques-unes : le mal n'est qu'une limite à l'existence ou l'absence de quelque chose qui devrait exister; la défaillance de certaines parties de la Création et l'inégalité entre les créatures contribuent à l'harmonie du grand tout, dont le déploiement infini du savoir-faire de Dieu est en vue de la gloire finale; dans sa grande liberté, Dieu ne serait pas tenu de produire le meilleur des mondes possibles puisque l'engagement de sa toute-puissance en toutes ses œuvres implique des degrés divers dans les résultats; les lois de l'univers sont complexes et comportent donc un double tranchant qu'on ne peut reprocher à Dieu, mais dont il faille tout simplement tenir compte, etc. (94-101). Étienne Borne (1907-1993†), après l'analyse critique de ces arguments, en vient au constat qu'ils nient tous plus ou moins le scandale bien réel du mal :

« La conviction de l'irréalité du mal est le premier moteur des preuves spéculatives de l'existence de Dieu. [...] Le propos de prouver Dieu pose donc d'avance que toute rupture dans l'univers est apparente, provisoire et relative. C'est régler son compte au problème du mal, illusion suscitée par insuffisance de goût esthétique ou par défaillance de l'entendement synthétique : le malheur peut surgir, il est voué à devenir la complication contournée indispensable au faste de l'architecture ou la dissonance qui fait la musique plus subtile [...] Un Dieu démontrable par le préjugé furtif et illicite de la suppression du mal ou de sa transfiguration idéale, cette thèse nécessaire d'abord appelle d'une égale nécessité son antithèse, c'est-à-dire la négation athée. »¹⁰⁵

Mais le rôle du christianisme ne serait pas selon Louis Bouyer d'apporter une réponse conceptuelle et abstraite à la question du mal en général, mais d'aller au bout des implications d'un Dieu qui répond à la souffrance innocente et la contagion du péché non pas en l'expliquant, mais en imprégnant ses habits de son propre sang¹⁰⁶. Avant de nous arrêter, au

¹⁰⁵ É. BORNE, *Le Problème du Mal*, dans « initiation philosophique », Paris, P.U.F., no. 33, 4^e éd., 1967, pp. 93, 95 & 96; cité dans *PHDD* (102-103).

¹⁰⁶ L. BOUYER, *Dieu vivant*, cité par É. BORNE, *id.*, no. 8, pp. 135-137; rapporté dans *PHDD* (103-104).

chapitre suivant, sur la manière dont le Christ assume le mal pour notre salut, nous verrons comment Brune conçoit le mal et le péché, ainsi que la sainteté qu'il situe à un niveau différent de la simple perfection morale (4.1). De plus, à partir d'une analyse critique de la doctrine du péché originel chez Augustin et de quelques-unes de ses reformulations postérieures, le mystère de la solidarité humaine dans le bien comme dans le mal sera situé au même niveau que notre solidarité avec le Christ étudiée au chapitre précédent, c'est-à-dire au plan transcendantal (4.2).

4.1 Péché et mal : l'être retourné contre sa source

4.1.1 Le mal comme perversion de l'être

Roland de Vaux (1903-1971†) rappelle que les courants philosophiques et religieux de l'Antiquité n'avaient retenu que deux hypothèses à l'origine du mal; soit une « réalité ayant son existence propre et dérivant de ce principe mauvais », ou encore « une absence de bien », une « pure négativité ». Mais selon lui, la perspective biblique est bien différente : « le mal, en effet, n'est pas simple absence de bien, c'est une force positive qui asservit l'homme et corrompt l'univers »¹⁰⁷. Sans consistance propre, il ne pourrait être réduit à une pure absence, mais il serait plutôt une *perversion de l'être*, ce qui en situe l'origine dans une volonté autre que celle du Créateur; une liberté suscitée par Dieu, mais retournée contre sa source. Brune s'appuie sur la conséquence énoncée concernant le fait de manger de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, pour considérer que le mal physique et la mort sont le fruit du péché: « tu mourras certainement » (Gn 2, 17). Il décèle une confirmation à travers d'autres passages bibliques¹⁰⁸. Il serait même blasphématoire selon lui d'affirmer que Dieu aurait pu faire plus ou mieux pour limiter l'extension du mal ou pour hâter sa défaite. Il croit au contraire avec Leibniz que dans son amour, il a fait le meilleur des mondes possibles et que s'il avait pu nous doter de dons plus grands, cela n'aurait rien ajouté au bonheur auquel nous sommes appelés. La cause du mal doit donc résider dans quelque nécessité terrible qu'il ne pouvait éviter, à savoir la liberté des créatures spirituelles (100, 110 et 111).

¹⁰⁷ R. G. de VAUX, « Bien et Mal », dans *Vocabulaire de théologie biblique*, pp. 101-102, rapporté dans *PHDD* (110).

¹⁰⁸ Gn 3, 19; Si 25, 24; Sg 1, 13; 2, 24; Rm 5.

4.1.2 Le péché comme refus de l'essentielle interrelation

Nous avons vu au premier chapitre que l'amour trinitaire consiste à partager une même nature pour ne conserver qu'une distinction au plan personnel (ou hypostatique). Tout est donc mis en commun; le bonheur de l'une des Personnes résidant dans le partage du bonheur des autres dans un mouvement perpétuel d'amour¹⁰⁹. Dans cette perspective, le péché est conçu par Brune comme une *préférence de soi*, une rupture de la communion par repli égoïste où la recherche d'un bonheur individuel ne coïncide plus avec celui d'autrui. En relisant le récit de la chute en Genèse, il estime que la racine de l'orgueil et de la révolte qu'elle engendre est un manque de foi en l'amour de Dieu, dont le doute, insinué par le serpent, sur la bienveillance du conseil divin de ne pas manger du fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, devient le signe d'une prétendue prérogative du Créateur à l'encontre de ses créatures. La pensée que la béatitude divine ne coïncide plus totalement avec celle de ses enfants, qu'ils ne sont pas aimés au point que Dieu n'a d'autre complaisance qu'en eux-mêmes, enjoint le couple à répondre à leur pente naturelle vers le bonheur en tentant de l'atteindre par leurs propres forces (132-134).

Il récuse donc deux manières de concevoir le péché : « Le péché n'est donc ni une erreur sur le but à poursuivre, ni une faiblesse et une insuffisance à l'atteindre. Ce n'est ni se tromper sur ce qui fera notre bonheur ni être impuissant à nous le procurer. Le péché, c'est de rechercher notre bonheur » (132-133) au sens égocentrique du terme. Il rejette donc la conception socratique du péché comprise comme une erreur (« nul n'est méchant volontairement »), car l'entrée progressive dans la dynamique de l'amour, pour qu'elle soit pleinement libre et sans calcul, nécessite selon lui une certaine ignorance entourant la fin qui est visée. Le récit du prince charmant qui se présente à nous comme un mendiant d'amour¹¹⁰ exprime l'idée que c'est la qualité de l'amour dont nous sommes aimés qui doit être le moteur de notre conversion véritable, non l'attente d'un profit. S'il suffisait de reconnaître Dieu avec

¹⁰⁹ Notre apport critique au chapitre 6 s'intéressera au dynamisme trinitaire afin d'en faire ressortir les nuances et les perspectives possibles pour l'avancement de la compréhension de ce mystère.

¹¹⁰ Voir chapitre 1.5.1.

notre intelligence ou de le servir dans la crainte, les prodiges et les théophanies suffiraient à nous en convaincre, mais c'est notre amour et notre libre consentement qu'il désire (116-121).

Il s'objecte aussi aux perspectives philosophiques qui ramènent le mal moral au même plan que le mal physique, comme chez Augustin avec l'Amour de prédilection lié au principe de prédestination¹¹¹, chez Thomas d'Aquin dans l'association des degrés de sainteté avec les divers degrés d'être dont Dieu serait le seul responsable¹¹², et chez Teilhard de Chardin dans l'association du progrès moral de l'humanité en fonction d'un Principe évolutif christique de l'Univers, presque indépendant du libre arbitre¹¹³. La littérature hagiographique aurait d'ailleurs souvent alimenté cette conception de la sainteté non comme offerte à tous, mais octroyée à quelques privilégiés, sans mérite de leur part, puisque si l'un est meilleur que l'autre, c'est qu'il aurait davantage reçu de Dieu ou serait plus aimé par lui. L'Amour n'est dès lors plus conçu comme la rencontre de deux libertés (121-125).

4.1.3 Distinction fondamentale entre sainteté et perfection morale

D'un côté, le progrès des sciences humaines révélant la complexité de l'être humain, semble nous rendre plus victimes que responsables de nos actes en révélant la complexité de l'humain et de ses motivations secrètes. Mais d'un autre côté, le développement de la psychologie permet aussi une distinction importante entre perfection et sainteté. S'appuyant sur l'hymne à la charité de St Paul (1 Cor, 13), Brune relève d'abord que rien n'a de valeur aux yeux de Dieu que l'amour, et qu'une perfection extérieure en acte peut n'être d'aucune valeur si elle en est dépourvue. Bien que le cheminement vers la sainteté est une « participation à la vie de Dieu, et donc à l'amour dont Dieu s'aime et dont Dieu aime ses créatures » (127), implique un certain cheminement vers la perfection, au niveau des actions valeureuses ou même héroïques dont parle Paul. Or, l'un et l'autre ne sont pas à situer exactement au même plan. Donc, si cette perfection morale n'implique pas nécessairement la sainteté, de manière inverse, l'imperfection n'implique pas nécessairement le péché et n'exclut pas une authentique sainteté (126-127 et 130).

¹¹¹ Voir chapitre 1.1.

¹¹² T. d'AQUIN, *op. cit.*, I a, Q 48, act. 2, pp. 131-134; rapporté dans PHDD (121).

¹¹³ T. de CHARDIN, « Une généralisation et un approfondissement du sens de la Croix » (1952), dans *Comment je crois*, 1969, p. 259-261; rapporté dans PHDD (123).

La réflexion est poussée plus loin par Louis Beirnaert (1906-1985†), jésuite psychanalyste, situe la sanctification comme « un acte de Dieu auquel répond le consentement de l'homme », « un événement de l'ordre spirituel qui se passe entre deux libertés, l'une sainte, l'autre pécheresse », qui saisit l'humain « au centre même de sa personne, à la fine pointe de l'âme dont parle les mystiques », « au cœur même du cœur », mais qui n'opère pas immédiatement pour autant une modification au plan psychique. En parlant des « psychismes disgraciés, pauvres en dispositions naturelles pour une vie conforme à la loi morale »¹¹⁴, Beirnaert pose la question de la légitimité du lien entre la vie psychique et la sanctification :

« Il est vrai que, normalement, la fidélité à la grâce finit par s'inscrire dans le psychisme lui-même, et vient peu à peu redresser, au moins partiellement, ce qui est dévié, guérir ce qui est blessé [...] Mais cette lente transformation du psychisme sous la motion de la grâce n'est que la conséquence de la fidélité à la grâce. Elle n'est pas cette fidélité même. Et si, dans de nombreux cas, cette fidélité finit par se manifester par une lente guérison, il semble que la grâce ne puisse ainsi triompher que tant que les blessures du psychisme n'ont pas dépassé un certain seuil de profondeur au-delà duquel la grâce ne pourra plus que retarder la chute, non l'empêcher, ralentir l'effondrement et la déchéance, non les enrayer; ou, au mieux, parfois, maintenir un équilibre instable, sans cesse perdu, sans cesse rétabli. Mais alors, ni la grâce ni la fidélité à la grâce n'ont manqué, mais seulement le signe extérieur de cette fidélité. » (130)

Il affirme avec Maxence Van der Meersch¹¹⁵ (1907-1951†) que face à l'appel universel de la mort au péché, la condition de tous les humains est rigoureusement la même, le poids des déterminismes n'interférant pas sur le plan de la destinée ultime des humains dans le rapport à la fin ultime. Brune atteste donc, contre la doctrine de prédestination augustinienne, l'existence d'un espace de liberté en chacun-e qui n'est pas tributaire d'une sélection divine ou de dispositions naturelles. Le consentement et la collaboration à l'action de Dieu peuvent ne pas redresser la psychologie des défavorisés de nature, des angoissés, des charnels ou des névrosés, mais ils peuvent engendrer néanmoins une sainteté qui ne sera jamais canoniquement reconnue, parce qu'elle ne se déploiera jamais en vertus chrétiennes extérieures comme chez une personne mieux disposée en qualités psychiques innées ou

¹¹⁴ L. BEIRNAERT, « La sanctification dépend-elle du psychisme? », dans *Expérience chrétienne et psychologie*, Epi, 1964, pp. 133-142; cité dans *PHDD* (127-129).

¹¹⁵ V. der MEERSCH, « Réponse à une interview », dans *Carrefour*, 1^{er} octobre 1947; rapporté dans *PHDD* (128).

acquises par une évolution favorable¹¹⁶. Le combat sans cesse mené par l'effort persévérant, mais sans cesse perdu par déficience de ses qualités d'âme, est peut-être la seule chose dont certains soient capables, mais nourrirait néanmoins un germe de vertu. La sainteté ne se mesurerait donc pas par le degré de vertu objectivement atteint, mais dans un rapport entre ce qui peut *vraiment* être accompli et ce qui est réellement fait. C'est donc « faire tout ce que l'on peut avec ce que l'on est », en fonction de la grâce reçue. C'est pour cette raison que des prostitués peuvent précéder des pharisiens dans le Royaume (Mt 21, 31) (129-132).

4.2 Péch^é originel et solidarité humaine

4.2.1 Thèse augustinienne et ses diverses variantes

Brune décortique de manière schématique la position d'Augustin sans trop se formaliser des différentes variantes qu'elle a rencontrées à travers les définitions conciliaires et les théologies qui auraient davantage cherché à en justifier la difficile logique qu'à en revoir les fondements mêmes. Son schéma récapitule cinq éléments principaux : 1- L'affirmation d'une origine commune à l'humanité à partir d'un seul couple (monogénisme) ; 2- Une anthropologie bipartite d'un corps matériel et d'une âme immatérielle, donc immortelle, dont la séparation à la mort serait conforme à la nature ; 3- Adam et Ève auraient bénéficié d'une série de privilèges que la scolastique nommera « dons préternaturels », dont la privation suite à la faute occasionnera la souffrance et la mort ; 4- Cette faute, à elle seule, mérite à l'humanité la damnation, mais Dieu faisant miséricorde lui accorde le pardon en la dépouillant toutefois de ses dons initiaux, la rendant plus vulnérable face au mal ; 5- Nous avons tous personnellement pris part à la désobéissance d'Adam et c'est pourquoi nous sommes coupables et en subissons les conséquences¹¹⁷ (153-155).

Il y voit également cinq inconvénients : 1- Le monogénisme serait scientifiquement

¹¹⁶ Karl Rahner et Balthazar ont développé des perspectives semblables.

¹¹⁷ Beaucoup d'exégètes nient que le texte paulinien comporte une telle affirmation, mais reconnaissent tout de même quelque chose de très semblable dans l'affirmation de la solidarité de tout humain avec Adam ; nous hériterions alors d'un « péché de nature », où nos révoltes personnelles seraient déjà contenues en puissance dans la sienne.

remis en question¹¹⁸; 2- Il semble difficile d'imaginer une vie sans mort et sans souffrance aux vues des lois naturelles qui précèdent la venue de l'humain; 3- L'ampleur accordée à la première faute semble démesurée du seul fait qu'elle est première dans le temps et d'une catégorie à part ; 4- Alors qu'il est communément admis qu'Adam ait été pardonné pour sa faute, et semble étrange que de nombreux innocents payent pour l'éternité en vertu d'une solidarité à sens unique avec lui¹¹⁹; 5- Finalement, la transmission du mal serait plus forte que celle du salut, la première étant héréditaire et automatique, la seconde exigeant une ratification personnelle, ce qui serait l'inverse du parallélisme établi par Paul en Rm 5, 12-20 (157-158).

Brune synthétise ensuite sous trois formes les tendances nouvelles de cette doctrine : 1- Plus conforme aux données de la science, celle dite *modérée* considère que ce sont la souffrance et l'angoisse liées à la mort qui sont conséquentes du péché plutôt que la mort, dès lors considérée comme naturelle. Mais l'adéquation avec la science n'est pas complète, car un monde sans péché impliquerait une absence de toute imperfection¹²⁰. Il y a également perte au plan spirituel, car si la relation de l'être humain à Dieu reste importante, la totalité de son destin n'en dépend plus ; 2- La tendance dite *moyenne* vient de la néo-scholastique qui distingue deux origines au mal; l'une métaphysique, liant le mal à la structure même du contingent et du composé, et l'autre morale, où le péché engendre les désordres moraux et aggrave les conséquences de notre fragilité métaphysique fondamentale. Il y a donc conséquemment deux voies de salut; la science et la foi. La collaboration entre le chrétien et l'incroyant en est bonifiée, mais la recherche de Dieu devient alors secondaire ; 3- Dans la tendance *extrême*, vers laquelle a tendu Teilhard de Chardin à la fin de sa vie, le mal moral n'est plus causé par le péché, mais n'est que la conséquence inéluctable de l'énorme complexité d'un monde dont les forces n'ont pas encore atteint leur unité. La science et la technique deviennent donc les moyens du salut. D'ailleurs, cette tendance à prendre le monde

¹¹⁸ Brune s'appuie sur des études scientifiques datant des années 60'. Au chapitre 6 nous nous référerons à des études plus récentes pour revoir autrement ce point de vue.

¹¹⁹ Brune estime que la théorie des limbes et la conception du péché originel comme « péché de nature » ne seraient que des amendements à l'idée de la damnation de l'humain sans le recours au baptême.

¹²⁰ Cette position pose la question de la réciprocité de la conscience humaine et du Cosmos, mais Brune ne l'aborde pas. Nous pensons par exemple au principe anthropique fort ou faible; Voir J. D. BARROW et al., *The Anthropic Cos The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford, Oxford University Press, éd. rev., 2003, 1988.

tel que nous l'observons comme norme définitive de pensée était déjà amorcée, selon Brune, dans l'adoption de l'aristotélisme comme système de référence au Moyen Âge (158-164).

4.2.2 Une réciproque interdépendance

Le point central de la doctrine augustinienne sur le péché originel, dont Brune reconnaît l'enracinement scripturaire, est la recherche de la sainteté personnelle comme acte de charité par excellence, même en vue du prochain. Bien que le soulagement des souffrances du monde par la science et par la technique puisse être un moyen de sanctification selon les divers états de vie, cette démarche ne s'occupera jamais que des manifestations extérieures du mal, qui sont des conséquences du péché, et non à sa racine même enfouie au cœur de l'humain. C'est précisément cet aspect fondamental que les nouvelles tendances énumérées plus haut émoussent. Un autre point fort de cette perspective est de situer l'origine du mal dans une volonté extérieure à Dieu. Brune admet que la Bible situe l'origine du mal de manière antérieure à l'humain, dans le personnage du serpent que la Tradition identifie à Satan, mais il l'attribue tout comme Augustin principalement au mauvais usage de la liberté humaine. Finalement, bien que cette position qu'il qualifie de « classique » marque de manière forte la solidarité de tout le genre humain dans un destin commun, il déplore qu'elle opère à sens unique; notre sort dépendant de celui d'Adam, mais non l'inverse (155, 156 et 159).

Brune conçoit plutôt une solidarité humaine dans le bien comme dans le mal similaire à celle que nous entretenons avec le Christ¹²¹, la situant donc à un plan transcendant nos perceptions sensibles. Il arrive à cette hypothèse grâce : aux catégories mythiques du temps et de l'espace inhérentes au mystère eucharistique, selon lesquelles tous les actes humains peuvent avoir une certaine correspondance entre eux¹²²; à la notion de « péché du monde »¹²³ où l'universalité du mal provient de la ratification personnelle au péché par l'agir de chacun-e

¹²¹ Voir chapitre 3.

¹²² Voir chapitre 3.1.

¹²³ Notion développée d'abord par S. LYONNET en lien avec Rm 5, 12-21 et reprise avec force par P. SCHOONENBERG, « L'homme dans le péché », dans *Mysterium salutis ; Dogmatique de l'histoire du salut*, vol. 8, chap. 10, Paris, Les Éditions du Cerf, pp. 14-138.

plutôt que par l'hérédité d'une faute primordiale¹²⁴; ainsi que par une lecture typologique de la figure d'Adam comme représentant du genre humain et non comme premier homme au sens historique : « Dans cette hypothèse, nous sommes donc bien tous Adam, mais non chacun pour soi. Chacun est l'Adam de tous. Tous sont Adam pour chacun » (169). De même dans l'expérience mystique, il est courant qu'une personne ou l'autre endure des souffrances pour le salut ou le rétablissement des autres, comme le rapporte Paul qui a conscience de supporter dans sa chair ce qu'il reste à souffrir des épreuves du Christ (Col 1, 24-25). Ainsi, de nombreux mystiques ayant pourtant atteint un haut niveau de sainteté souffrent le même état de conscience que celui des plus grands pécheurs, se sentant complètement indignes de l'amour de Dieu (515-516). Plus largement donc, tous ceux et celles qui progressent vers Dieu participent à leur manière à la rédemption de tous et toutes (531-534). La solidarité très forte qu'Augustin a décelée dans l'Épître aux Romains est donc ici maintenue, mais en instaurant un rapport de réciprocité et d'équivalence entre tous les humains.

La révélation biblique met bien en relief la dimension collective du péché et de son corrélatif qu'est la souffrance, mais elle a aussi évolué en soulignant la responsabilité individuelle de tous-tes devant Dieu. L'existence vécue dans l'espace-temps serait une occasion de croissance et de détermination, tout autant que d'épreuve et de choix. Elle est une occasion de se positionner personnellement, au meilleur de sa connaissance, au cœur d'un monde dont la glorification déjà amorcée est suffisante pour le prémunir du péril chaotique de la damnation, mais toujours aux prises avec les douleurs d'un enfantement difficile. Si les impasses d'un amour de soi désordonné sont possibles, c'est pour qu'à travers elles l'humain retrouve la nostalgie d'un Dieu dont il est encore trop éloigné. La pédagogie divine ne nous laisse pas deviner en perfection la gloire et le bonheur que l'Amour peut nous procurer, ni l'horreur et le malheur du refus d'aimer, mais elle nous en révèle suffisamment pour que notre liberté puisse s'exercer. Le péché ne devrait donc pas revêtir son caractère d'infamie méritant le courroux et la répression divine héritée du pessimisme augustinien, mais être intégré au

¹²⁴ Le déicide du Calvaire apparaît dans cette perspective comme une faute plus grave par son ampleur qu'un premier péché dans le cours du temps, mais sans pour autant être d'une nature différente à tous les moindres refus d'aimer (167-168).

cheminement humain comme nécessaire à l'apprentissage de l'amour¹²⁵ (166-174).

Conclusion

« L'idée que nous avons tous personnellement (et bien mystérieusement) coopéré à l'acte même d'Adam (invention de saint Augustin), ou même que nous nous trouvons tous représentés par Adam¹²⁶, le premier homme, notre volonté comme incluse en la sienne (versions corrigées et modernes de l'augustinisme) n'est, finalement, qu'une forme possible de cette solidarité, et non la meilleure. » (170)

Brune ne considère donc pas le caractère héréditaire du péché pourtant énoncé au Concile de Trente¹²⁷, présente également dans la tradition orthodoxe¹²⁸ bien qu'elle mette davantage l'accent sur le salut qui en découle. La forme de solidarité que propose Brune transcende les époques et les lieux, car « chaque personne est bien solidaire, [...] solidaire de l'ensemble de l'humanité, mais de l'ensemble, et non seulement de ses contemporains » (573). Mais plus largement encore, le drame de la liberté humaine ne se joue pas seulement de manière individuelle entre Dieu et chaque personne, mais implique l'histoire de l'Univers entier. De même que le Cosmos n'entre pas d'emblée dans son état de glorification final, puisque différé par le péché, la divinisation de certaines personnes peut l'être aussi afin de participer au salut de l'ensemble par leurs combats et leurs souffrances supportées dans la charité (111). Mais en quoi la souffrance est-elle nécessaire à l'amour et au salut ?

« C'est, redisons-le, qu'aimer l'autre c'est toujours renoncer à soi-même, renoncer à son plaisir, à la satisfaction de ses tendances. Et cet arrachement est toujours douloureux. Mais c'est précisément dans la mesure où nous y consentons, malgré la douleur, que nous progressons chaque fois dans l'amour. Au terme de l'opération, ce sont finalement nos désirs mêmes qui seront transformés, devenus profondément conformes à ceux de l'autre, à ceux de Dieu » (514).

Bien que le schéma général de la doctrine brunienne commence à prendre forme, il nous reste à examiner par quel processus les actes posés par le Christ contribuent à notre propre salut, et comment par nos efforts et nos souffrances nous pouvons participer à sa vie.

¹²⁵ Cette perspective a été amorcée au chapitre 1.5.1.

¹²⁶ Tout comme Paul et Augustin, Brune n'intègre pas Ève dans son schéma inspiré de Genèse.

¹²⁷ 5^e session, *Décret touchant le péché originel*, no. 3.

¹²⁸ J. MEYENDORFF, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris, Éditions du Seuil, 1959, p. 320.

Chapitre 5

Le mystère de la rédemption humaine

Introduction

Nous avons démontré au deuxième et troisième chapitre que la divinité du Christ assume non seulement notre nature humaine, mais qu'elle est intimement unie à l'humanité entière¹²⁹. Cette osmose s'opère de manière *automatique*, de *nature à nature*, tant à l'événement de l'incarnation qu'à chaque nouvelle vie. Cependant, puisque la notion de personne implique une certaine liberté - absolue en Dieu (465), mais certes relative au niveau de la nature humaine enchâssée dans le jeu de solidarités contraires - une seconde osmose est nécessaire, impliquant cette fois une relation de *personne à personne*. Rappelons pour la clarté du propos que nous avons présenté au chapitre précédent la notion de péché comme *préférence à soi*, en tant qu'opposition à la communion des personnes, contrecarrant ainsi la vocation humaine à l'amour décrit au premier chapitre. L'étude que nous abordons maintenant porte sur le « mécanisme » mystérieux de la rédemption qui est la libération de l'humanité des puissances du mal. Nous devons d'abord établir comment une Personne divine incarnée peut faire l'expérience véritable de la tentation et de la souffrance, au même titre que, voir même avec une intensité infiniment plus vive (5.1). Après avoir écarté les schémas de rédemption jugés insuffisants (5.2), nous verrons comment nous participons personnellement à cette puissance d'amour, pour nous-mêmes, mais aussi pour les autres, à mesure que nos vies se configurent plus intimement au Christ (5.3). L'élément unificateur de l'ensemble de cette doctrine étant l'amour trinitaire, seule force pouvant véritablement dénouer l'enkystement égoïste jusqu'en sa racine, il ne rendra que plus explicite l'intimité du lien qui unit toute personne, humaine comme divine, dans le Christ.

5.1 Mystère des souffrances du Christ

Une objection fréquente émise à l'encontre de la foi chrétienne est que Dieu, s'il existe vraiment, n'ait pas le bon sens d'éliminer le mal en ce monde, ou encore la tentation de le commettre. Étonnant en effet pour notre logique humaine qu'il soit venu en éprouver la

¹²⁹ D'une manière qui s'apparente au mystère eucharistique, dont la présence réelle est à la fois une et multiple.

souffrance en renonçant à tout ce que la chair peut naturellement désirer pour elle-même. Si la Passion en est l'expression par excellence, la liturgie de l'Église nous enseigne, en soulignant les grands moments du parcours du Christ sur terre, que la globalité de son existence est rédemptrice, parce que vécue en parfaite cohérence avec le désir d'un autre que lui-même, même lorsque cela impliqua de souffrir. A-t-il pour autant souffert incessamment? Il semble que la spiritualité française du XVII^e siècle ait soutenu cette idée de manière si radicale (511-513) qu'elle aurait entraîné la déroute des mystiques du XVIII^e et biaisé le courant de pensée issu du cardinal de Bérulle¹³⁰. Les icônes représentant la Nativité établissent bel et bien un parallèle avec sa mort : l'Enfant Jésus, au visage adulte, emmailloté dans des langes comme dans un linceul, a pour berceau un tombeau gisant dans une grotte d'une noirceur cosmique en guise de crèche (252-254).

De même, les mystiques d'Occident éprouvent impuissamment une souffrance aiguë par rapport aux résistances du cœur d'autrui crispé sur lui-même, simultanément à une joie profonde découlant de l'amoureux abandon entre les mains d'un Autre. Le Christ fut-il partagé entre la joie de se recevoir complètement du Père (Jn 5, 19) et l'attente douloureuse que s'accomplisse le baptême auquel il est destiné? (Lc 12, 50) Brune ne tente pas d'élucider directement la question. Il retient toutefois pour sa propre perspective que chez les théologiens de la contre-réforme, comme chez Luther d'ailleurs, le concept patristique fondamental de *kénose*, c'est-à-dire de « suspension de la gloire », qui lui permet de rendre compte de la réelle et volontaire confrontation du Christ incarné aux limites de son humanité (256). Brune y ajoutera celui de *déconnection sélective* de des deux natures humaines et divines selon les circonstances plus glorieuses ou souffrantes auxquelles il doit faire face. Nous verrons toutefois plus loin que ce n'est pas la souffrance éprouvée en tant que telle qui a une valeur rédemptrice, mais l'amour avec laquelle elle est accueillie et visitée (381).

5.1.1 Considérations anthropologiques

Comment Jésus a-t-il pu souffrir, en tant que Personne divine unie à la Trinité dès le sein de Marie? Le mystère est grand, tout comme les impasses logiques auxquelles il peut

¹³⁰ P. COCHOIS, *Bérulle et l'école française*, Paris, Le Seuil, coll. « Maîtres spirituels », no. 31, 1963, p. 250, rapporté dans PHDD (527).

mener. Brune identifie trois courants jugés hétérodoxes, par lui-même ou par l'Église, ainsi que leurs dérives postérieures sous des formes atténuées : 1- L'arianisme et les « théories kénotiques » luthériennes du XIX^e siècle stipulent que le Christ n'est pas vraiment Dieu, ou alors que sa divinité est limitée par son humanité; 2- Le docétisme puis l'« aphtartodocétisme » attestent de leur côté que le Christ n'est pas vraiment homme, ou alors que son humanité glorifiée ne peut pas vraiment souffrir; 3- Le nestorianisme et sa résurgence scolastique confessent pour leur part que le Christ est vraiment Dieu et vraiment homme, mais en deux réalités complètement disjointes¹³¹; il y aurait même un « cloisonnement étanche »¹³² entre elles (380).

Dans cette dernière solution s'insinue une seconde coupure au plan anthropologique qui instaure une hiérarchie entre l'âme et le corps¹³³. Selon ce point de vue, Jésus aurait joui de la vision béatifique dès sa conception en la partie supérieure de son être, déjà glorifiée; mais il n'aurait pu ressentir qu'une forme atténuée de tristesse et de crainte¹³⁴, car la partie supérieure de son être aurait absorbé d'une certaine manière la partie inférieure, soumise aux mêmes vicissitudes que nous (380-381). En réponse à cette superposition de ces niveaux ontologiques distincts, Brune relève dans la tradition patristique et mystique un clivage séparant plutôt la gloire et la souffrance, mais chacun vécu à la fois au niveau du corps et de l'âme. La double manœuvre consiste à étendre les souffrances du Christ à la partie supérieure de son âme, mais sans en éliminer la gloire, et à étendre sa gloire à son corps dès sa conception, mais sans en éliminer la souffrance (255-258). Mais traditionnellement ces considérations autour de l'humble soumission du Christ aux difficiles conditions terrestres furent approfondies par l'emploi du concept de kénose.

¹³¹ P. GALTIER, *L'Unité du Christ, être... personne... conscience*, Paris, Beauchesne, 1939, pp. 240, 247, 263, 270, 276, 286, 312 & 319-320, rapporté dans *PHDD* (450).

¹³² J. GALOT, *La conscience de Jésus*, Gembloux, Duculot-Lethielleux, 1971, pp. 113, 149 et 174, rapporté dans *PHDD* (450).

¹³³ Cette vision prévalut depuis les grands docteurs médiévaux jusqu'au milieu du XX^e siècle.

¹³⁴ L'une des critiques de Tavernier à l'endroit de la christologie « classique », que nous rappelions en introduction, est que la divinité prépondérante du Christ absorbe son humanité et dissimule ainsi l'homme derrière Dieu. J. GALOT, *op. cit.*, p. 77, rapporté dans *PHDD* (187 et 256).

5.1.2 La kénose du Christ en Ph 2, 5-11¹³⁵ (387-394)

Exhortant les Philippiens à surmonter les divisions communautaires par l'humilité et la charité, Paul leur écrit dans son épître un hymne christologique dont l'attribution reste incertaine. Jésus-Christ incarné y est présenté comme celui qui ne retint pas jalousement le rang qui l'égalait à Dieu, mais qui s'abaissa jusqu'à se faire esclave, devenant semblable aux humains et mourant sur la croix. L'interprétation de ce passage reposerait principalement sur trois termes grecs : *la forme (morphè)* qui revient deux fois, pour exprimer la *forme de Dieu* dans laquelle se trouvait précédemment le Christ et la *forme d'esclave* qu'il a assumée, pour devenir semblable aux humains quant à leur *aspect (schéma)*, *en se vidant (ékénôsén)* de quelque chose pour vivre cet abaissement.

L'interprétation de Brune, pour qui l'union des deux natures du Christ est positive, très étroite et même physique, traduit *morphè* par *figure*¹³⁶, dans le sens de silhouette ou de visage où se retrouve la beauté¹³⁷, par rapport à *aspect (schéma)* qui a un sens de déchéance, en lien avec la condition pécheresse. De fait, *morphè* est aussi employé dans les synoptiques pour parler du Christ transfiguré (Mt 17, 2; Mc 9, 2) ou ressuscité (Mc 16, 12), et dans la littérature paulinienne pour désigner le corps glorieux du Christ et notre propre *configuration* à lui, en opposition au *schéma* désignant notre condition amoindrie (Ph 3, 20-21; Rm 12, 1-2). Tout au long de cette descension, le Christ ne considère pas comme un but de conserver sa légitime égalité à Dieu, qui lui aurait conféré un état glorieux comme au Thabor.

¹³⁵ Le principe de kénose du Christ se retrouve en d'autres passages du NT comme 2 Co 8, 9 ou He 12, 2.

¹³⁶ La traduction de *morphè* par *essence, condition* ou *gloire* met l'accent sur la préexistence du Christ en Dieu son Père. Mais alors l'Incarnation est connotée péjorativement en tant que premier abaissement, survenant avant le second où il se renonce sur la croix. On voit mal comment il peut alors *se vider* sans compromettre en rien sa divinité. La traduction par *image* met en relief les deux attitudes antagonistes du premier Adam, conçu à l'image de Dieu, et du second en Jésus-Christ. Mais lorsque Paul veut parler du Christ comme image de Dieu, il utilise plutôt le terme *eïkon (image)* (389-390).

¹³⁷ *Morphè* désigne couramment dans le grec classique la *silhouette* ou la *stature* du corps d'une personne. Encore couramment utilisé dans le grec moderne, ce mot peut désigner la *figure* ou le *visage* chez HOMÈRE (Odyssée, VIII, 170) et ESCHYLE, *Prométhée enchaîné*, vers 21, ou l'idée de *beauté* chez PINDARE (6^e Olympique, vers 128) rendu par *éclat* dans la traduction de A. PUECH, coll. Les Belles lettres, 1949, p. 84. *Forme* ou *figure* peut aussi rendre l'apparition d'un dieu sous l'apparence humaine ou autre, dans la réalité ou en songe (ESCHYLE, *op. cit.*, vers 449 et PLATON, *La République*, p II, 19, 380 d.). Références rapportées en PHDD (391-392).

Il épousa une condition humaine passible et corruptible en *se vidant* non pas de sa divinité, mais des effets de sa gloire dont le rayonnement en sa chair lui aurait évité les vicissitudes d'une existence humaine trouble¹³⁸. Ainsi, le concept de kénose comme « suspension de la gloire » ou « déconnection sélective » de ses deux natures exprime que l'union hypostatique est bonne, et ce d'autant plus qu'elle subsiste après la résurrection et pour l'éternité.

5.1.3 « Compénétration » et « déconnection sélective »

À l'affirmation christologique première de la « compénétration » totale et pourtant distincte des deux natures humaine et divine du Christ, succède désormais la notion de « déconnection sélective » corrélative au principe de kénose. Jésus peut ainsi véritablement, en vertu de l'hypostase et selon les moments de son existence, glorifier la chair et révéler la divinité qui l'habite chaque fois qu'il manifeste par des signes ou par des prodiges la puissance de son Amour et l'intimité de sa relation au Père, tout en continuant à vivre une existence tout à fait humaine avec ses fragilités, ses langueurs, ses épreuves, ses tourments et son besoin de prière, etc. (394). Cette conception n'est possible que si l'on applique aux énergies et aux volontés humaines et divines du Christ la même logique de distinction *néochalcédonienne* que l'on attribue à ces deux natures. En sens inverse, le monothélisme et le monoénergisme, qui admettent *une seule énergie* dans le Christ, furent vivement combattus par Maxime le Confesseur comme étant une anticipation trop grande, dès l'existence terrestre, de l'unité glorieuse qui adviendra dans le Royaume lorsque la nature humaine sera si passive qu'elle ne fera plus obstacle au plein déploiement des énergies divines en elle (457).

¹³⁸ Cette interprétation qui pour Brune n'a rien de nouveau, se retrouve selon lui chez les Pères des premiers siècles du christianisme (390). C'est également celle de P.F. AMIOT, *Les idées maîtresses de saint Paul*, coll. Lectio divina, no. 24, Paris, Le Cerf, 1959, p. 96; de L. RICHARD, *Le Mystère de la Rédemption*, Desclée et Cie, 1959, p. 238; de C. CHOPIN, *Le Verbe incarné et rédempteur*, coll. Le Mystère chrétien, Desclée et Cie, 1961, pp. 70-71 et de F.-X. DURRWELL, *La Rédemption de Jésus, mystère du salut*, éd. Xavier Mappus, 5^e éd., 1960, pp. 62-67, rapporté dans *PHDD (390-391)*. D'après une étude de M. LIENHARD, Luther en serait lui aussi venu à cette interprétation : M. LIENHARD, *Luther, témoin de Jésus-Christ*, Paris, Le Cerf, coll. Cogitatio fidei, no. 73, 1973; *Premier sermon*, de 1518-1519, pp. 114-115; *Commentaire sur les Psaumes* de 1519-1521, pp. 199-124; et *Sermon sur Ph. 2*, année 1525, pp. 176-181. Pour aller plus loin dans l'analyse de la christologie du réformateur, consulter *PHDD (458-460)*.

Cette « déconnection sélective » étant partielle, les deux natures restent indissociablement liées, mais suffisantes pour permettre au Christ d'être véritablement tenté tout en étant suffisamment soutenu, même lorsqu'insensiblement. En sa nature divine, il ne peut que désirer ce que désire le Père, mais dans sa nature humaine, il a vécu cette même répulsion partagée par tous les hommes face à la souffrance et à la mort, et cette même aspiration humaine à la vie et au bonheur¹³⁹. Deux désirs en contradiction, éprouvés par le Christ qui se fait lui-même contradiction pour nous, au point que Maxime le qualifie d'« insoumis »¹⁴⁰! De plus, nous pouvons entendre toute la force et la profondeur de la plongée dans les méandres de l'expérience de la souffrance humaine dans son cri en croix¹⁴¹ : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné? » (Mt 27, 46 et Mc 15, 34). Comme l'avait annoncé le serviteur souffrant d'Isaïe (Is 52, 13 à 53, 12), c'est véritablement le poids de nos fautes qu'il portait, se « faisant péché » pour nous (2 Co 5, 21) afin de se sanctifier lui-même en vue de notre propre sanctification (Jn 17, 19) (379, 382, 387 et 531).

5.2 Schémas de rédemption jugés insuffisants (343-366)

Maintenant établie la possibilité pour Jésus-Christ d'être éprouvé et de souffrir véritablement dans toutes les dimensions de son humanité, la question suivante est celle du lien entre sa terrible déréliction et notre propre salut. Pourquoi et comment cette souffrance nous communique-t-elle quelque chose dont nous tirerions profit et sans laquelle nous serions perdus? Avant d'exposer sa propre thèse, Brune regroupe les différents types de perspectives sous trois catégories assez classiques par rapport aux études comparatives sur le sujet : celui où le Christ agit à notre place (substitution), celui où il agit à nos côtés (exemplarité) et celui où il agit à notre place, mais en nous (inclusion). Cette rétrospective permettra ensuite de mieux situer sa propre perspective (5.3), selon laquelle la vie du Christ est agissante en nous,

¹³⁹ C'est d'ailleurs ce que laisse entendre cette parole au jardin de Gethsémani: « Non pas ma volonté, mais la tienne » Mt 26, 39; Mc 14, 36; Lc 22, 42.

¹⁴⁰ M. Le CONFESSEUR, P.G. 91, coll. 60 B., rapporté dans *PHDD* (387).

¹⁴¹ Les rapprochements exégétiques que l'on peut faire avec le psaume 22, qui se termine dans la paix et dans la confiance, ou même les recoupements à partir des distinctions entre l'hébreu et l'araméen à partir des autres paroles du Christ en croix, ne peuvent suffire à démontrer qu'il ne s'agit pas là d'un vrai cri de désespoir, mais simplement que l'épreuve est finalement surmontée comme à Gethsémani.

mais demande la pleine collaboration de chaque personne pour qui l'existence menée par le Christ est une puissante interpellation.

5.2.1 Catégorie de substitution

5.2.1.1 Schémas de types rituel et juridique

La catégorie de substitution regroupe le *schéma rituel* (sacrificiel) et le *schéma juridique* (substitution pénale) où le Christ est conçu comme victime offerte en réparation (bouc émissaire) ou comme signe de consécration (prémices). Elle inclut la doctrine de la satisfaction, dont les premières intuitions en Occident se retrouvent chez Tertullien, qui conceptualisa le péché en termes de droits romains, ainsi que chez Ambroise et Augustin (IV^e & V^e siècles). Anselme de Cantorbéry¹⁴² (1033-1109†) en est devenu le grand théoricien qui connut jusqu'à aujourd'hui beaucoup d'adeptes. De cette perspective ont découlé plusieurs représentations erronées d'un Dieu vu comme un père offusqué et vengeur, voire sanguinaire, qui décharge sa fureur contre son propre Fils pour en soulager le reste de l'humanité. Cette représentation de Dieu, encore incrustée dans la conscience populaire chrétienne comme chez certains théologiens¹⁴³, explique en partie le rejet de la foi chrétienne à travers l'Occident (346-349).

5.2.1.2 Schémas de type moral et théologies du mérite

Les *schémas de type moral et ses théologies du mérite* mettent l'accent sur l'aspect positif du salut qui est le gain du bonheur éternel, mais par évitement implicite de la damnation. Toutefois, comme ce sont les mérites infinis du Christ qui compensent nos lacunes, cette perspective conserve les faiblesses des schémas juridiques en n'exigeant point de l'humanité qu'elle soit complètement transformée, régénérée par un processus de

¹⁴² Des études sur Anselme semblent montrer que dans sa conception, ce n'est pas tant les souffrances du Fils que son amour qui donne « satisfaction » au Père. Ce serait plutôt Thomas d'Aquin et la scolastique postérieure qui aurait fait dévier la perspective. Voir G. GRESHAKE, « Erlösung und Freiheit, zur Neuinterpretation des Erlösungslehre Anselms von Canterbury », dans *Theologische Quartalschrift*, Tubingue, 1973/4, pp. 323-345, rapporté dans *PHDD* (347).

¹⁴³ À titre d'exemple, les schémas de la rédemption préparés à Rome en vue du Concile Vatican II et envoyés au préalable aux évêques étaient entièrement conçus à partir de ces catégories juridiques. Voir F.-X. DURRWELL, *Le Mystère pascal, source de l'apostolat*, Paris, Les Éditions Ouvrières, 1970, p. 54, note 1, rapporté dans *PHDD* (348).

renoncement à elle-même en vue du partage de la vie trinitaire. Ne considérant plus l'exigence d'une réparation au nom d'une certaine justice divine, comme pour la satisfaction pénale, on peut se demander en quoi la générosité du Fils est nécessaire pour émouvoir le Père? Même si, dans des variantes comme celle d'Edward Schillebeeckx (1914-2009†)¹⁴⁴, le Christ ne nous mérite pas directement le salut, mais bien les grâces nécessaires pour l'atteindre, l'image de Dieu qui en découle demeure tyrannique, car c'est d'une manière plutôt arbitraire qu'il opère, en tant que tierce personne, un lien entre l'action du Christ tourné vers son Père et le reste de l'humanité qui n'ont plus entre eux de relation directe (349-351).

5.2.2 Catégorie d'exemplarité

Alors que les schémas de substitution insistent sur l'idée que le Christ a accompli pour nous quelque chose que nous ne pourrions faire nous-mêmes, *les schémas d'exemplarité* mettent plutôt l'accent sur l'effort personnel à fournir pour marcher à la suite du Christ. Le Nouveau Testament ne présente pas, en effet, le salut comme une simple acceptation de principe. Si la théologie du mérite n'est pas complètement évacuée, le rôle intermédiaire et arbitraire du Père l'est toutefois, car le Christ exerce son efficacité directement sur l'humain, mais de manière bien limitée : il ne nous sauve pas vraiment, mais nous montre simplement le chemin qui mène au salut. Bien que « l'imitation du Christ » préconisée par tant de saints-es soit une dimension indissociable de la rédemption, une des lacunes de ce schéma est de ne pas considérer suffisamment la possibilité de salut de ceux et celles qui n'ont pas ou qui ne connaîtront pas le Christ (351-352, 355).

Les différents courants du *schéma d'exemplarité* nient d'une certaine manière la pleine divinité du Christ, faisant de lui une personne « exceptionnellement pourvue de grâce »¹⁴⁵, ou encore un homme « dans lequel Dieu est présent de la manière la plus intime »¹⁴⁶. Ils sont apparus dès les premiers temps du christianisme sous la forme des gnosés chrétiennes, mais ils sont toujours très présents et vigoureux aujourd'hui en Occident. Brune en discerne les traces

¹⁴⁴ E. SCHILLEBEECKX, *Le Christ, sacrement de la rencontre de Dieu*, trad. française, 1960, Paris, Le Cerf, coll. Lex Orandi, no. 31 en 1967, rapporté dans *PHDD* (350).

¹⁴⁵ A. HULSBOSCH, cité par J. GALOT, dans une étude de *l'Ami du clergé*, no. 50, 10 décembre 1970, p. 717, rapporté dans *PHDD* (352-353).

¹⁴⁶ F. HAARSMA, *op. cit.*, p. 721, rapporté dans *PHDD* (353).

dans la « sotériologie de Jésus comme exemple » que l'on retrouve chez Piet Schoonenberg¹⁴⁷ (1911-1999†). En tant qu'exemple « éminent et insurpassable », le Christ est tout simplement plus éloquent que les prophètes de l'Ancien Testament auquel il se réfère lui-même, ou ceux des autres traditions philosophiques ou religieuses comme Marx et Bouddha. Chez Christian Duquoc¹⁴⁸ (1926-2008†), l'appel à la lutte prophétique pour la justice s'intéresse à la délivrance du mal extérieur que nous subissons, qui expliquerait à elle seule la mise à mort de Jésus, mais en exclut la lutte contre le mal que nous commettons, ce qui semble contredire le sens authentique de la croix. Cette forme de messianisme politique, bien que plus universel et moins interventionniste, n'est pas si différente des attentes qu'entretenaient plusieurs contemporains de Jésus, dont l'espoir fut amèrement déçu par l'échec apparent de sa mort tragique. Les tenants de cette catégorie semblent fuir davantage le problème de la solidarité entre l'humain et le Christ qu'elle ne la résout véritablement (352-356).

5.2.3 Catégorie d'inclusion

Chacune des catégories précédentes fait ressortir un aspect fondamental d'une théologie de la rédemption minimalement conforme au donné révélé : d'une part, le Christ accomplit quelque chose d'essentiel que lui seul pouvait accomplir, et de l'autre, l'obtention du salut sollicite notre collaboration. Mais l'accent prépondérant de chacune de celles-ci fait davantage ressortir leur contradiction que leur complémentarité. À cet égard, deux essais de synthèses théologiques concilient particulièrement bien ces deux polarités; ceux de certains courants personalistes (356-357) ainsi que *les schémas d'inclusion* de Pierre Teilhard de Chardin. Ceux-ci situent l'action du Christ en nous, à la fois confondue et distincte de notre propre agir, en l'assistant de l'intérieur tout en évitant de la remplacer. Malgré les lacunes qu'il leur reproche, Brune reconnaît que ces tentatives se rapprochent de ce qui lui semble être la solution la meilleure, mais le caractère plutôt *mystique* de ces schémas, qui ne cadre pas tout à fait avec le paradigme de la conceptualisation à outrance qui a dominé dans la théologie occidentale, les rend toutefois plus marginaux.

¹⁴⁷ P. SCHOONENBERG et al., *Sept problèmes capitaux de l'Église*, Paris, Fayard, 1969, pp. 155-157, rapporté dans *PHDD* (352).

¹⁴⁸ C. DUQUOC, *Christologie*, t. II, Le Cerf, 1972, pp. 198-280, rapporté dans *PHDD* (353-356).

5.2.3.1 Faiblesses reprochées à la doctrine teilhardienne

Brune ne reproche pas à Teilhard de lier très intimement les catégories de matière et d'esprit tout au long du processus d'évolution qu'il décrit, car la tradition chrétienne à laquelle il se réfère lui-même attesterait elle aussi de leur unité profonde. Selon lui, Teilhard ne distinguerait pas suffisamment, d'une part, les catégories de personne et de nature, et ramènerait le mal moral à un plan trop similaire à celui du mal physique. Compris non comme une conséquence du péché, mais comme simple imperfection naturelle d'un monde en gestation, la sainteté n'est alors plus le fruit d'une conversion personnelle impliquant la rencontre de deux libertés : elle est ramenée au même plan que la perfection morale, qui devient le résultat d'un processus évolutif à travers lequel l'humain est entraîné, considérant trop peu la nécessaire adhésion de la personne. Ce dynamisme reposant bien plus sur le Christ que sur nous-mêmes produit un schéma dont la faiblesse est comparable à ceux appartenant à la *catégorie de substitution* (357-359).

5.2.3.2 Forces et faiblesse des courants personalistes (359-366)

La catégorie d'inclusion comprend aussi les divers courants personalistes¹⁴⁹ qui s'intéressent au lien de solidarité entre le Christ et les humains, dans leur humanité partagée et dans leur individualité personnelle. Ces courants évitèrent les suspicions de panthéisme récurrentes en Occident et que Pie XII (1876-1958†) qualifiait de « panchristisme »¹⁵⁰. Ils décrivent d'abord un niveau de solidarité au plan psychologique où l'individu prendrait conscience de soi, de son unicité et de sa complémentarité avec d'autres, par l'entremise de rapports interpersonnels extérieurs. Mais pour rendre cette « réciprocité intersubjective des consciences » véritablement universelle, ils l'enracinent métaphysiquement et originairement

¹⁴⁹ Brune relève la difficulté selon laquelle plus de philosophes que de théologiens ont publié autour de cette problématique, et sans nécessairement l'aborder de front. Il ne se réfère donc qu'aux essais philosophiques de P.A. CHAVASSE, *l'Église dans son mystère et dans son histoire*, Éditions du Vitrail, 1958, et de P. HITZ, « Le mystère de l'évangélisation dans la vie des hommes », dans *Masses ouvrières*, novembre 1962. Le théologien L. RICHARD se réfère aux mêmes catégories mais de manière assez allusive. L. RICHARD, *Le Mystère de la Rédemption*, Desclée et Cie, 1959, pp. 239-240. Comme le personalisme est un courant de pensée, une intuition commune, plus qu'un système philosophique ou théologique bien défini, les renvois aux auteurs qui l'ont élaboré dans les limites de ses ouvrages plutôt brefs ne sont pas toujours, selon Brune, très explicites et éclairants. Références rapportées dans *PHDD* (359-360).

¹⁵⁰ Voir l'encyclique *Mystici Corporis*, parue en 1943.

au centre même de chaque personne, reliant tout esprit incarné au Christ dans une relation transcendant le temps et l'espace¹⁵¹. Mais les modes de fonctionnement de ces deux formes de solidarité étant bien différents, la continuité entre l'une et l'autre ne serait pas selon Brune assurée conceptuellement.

De plus, le manque de distinction entre les catégories de personne et de conscience (ou même d'âme et d'esprit) ne permettrait pas de rendre pleinement compte d'une conscience humaine dans le Christ, en tant que Personne divine, et du statut d'une personne n'ayant pas l'usage plénier de sa conscience, comme un fœtus et une personne mentalement diminuée¹⁵². Brune reproche également à Paul Hitz (1915-1974†) de ne pas exploiter suffisamment l'idée d'une solidarité transcendante pour : 1- résoudre le problème d'un premier péché déterminant à lui seul le destin de l'univers; 2- élucider le problème du décalage entre la vie divine communiquée dans le Christ dès l'origine, mais non manifeste, selon la doctrine de la divinisation de la nature humaine et du Cosmos, et l'état de misère dans lequel se trouve le monde à travers les époques, avant comme après la résurrection; 3- valoriser pleinement l'existence terrestre du Christ ainsi que la nôtre, du fait qu'il nous rejoint principalement à partir de sa gloire. Les limites de cette perspective amènent Hitz à puiser des éléments de doctrine chez d'autres auteurs comme Karl Rahner¹⁵³.

Toutefois, chez Rahner, l'insistance sur la gloire résultant de la résurrection serait trop forte par rapport au reste de son existence et nous concernerait surtout après notre mort. De plus, si « l'humanité corporelle du Christ » agit bel et bien comme « cause instrumentale physique » transfigurant intimement le monde, le mode de cette causalité n'est pas bien explicité, ni la manière dont elle peut agir en nous sans forcer notre liberté. Brune reconnaît néanmoins que « cette conception du corps du Christ glorieux plus ou moins étendu à l'ensemble de l'univers, mais comme en son centre et sa source, et le transfigurant déjà par ses

¹⁵¹ P. HITZ, *op. cit.*, pp. 13-14, rapporté dans *PHDD* (361).

¹⁵² Cette problématique est au cœur des débats sur l'avortement et l'euthanasie.

¹⁵³ K. RAHNER, « Pour une théologie de la mort », dans *Écrits théologiques*, t. III, Desclée de Brouwer, 1963, rapporté dans *PHDD* (364-366); L. BOROS, *L'Homme et son ultime option*, Salvator, 1966, pp.101 & 177, rapporté dans *PHDD* (364-366).

effluves divins en nous atteignant ainsi tous, directement », (366) à quelque chose qui se rapproche de la théologie qu'il tente de dégager de ses propres recherches.

5.3 Le salut de la personne

Comme il n'y a pas de synthèse claire dans le Nouveau Testament sur le processus par lequel Dieu nous sauve en son Fils, ni de définition conciliaire ou de doctrine universellement reconnue au cours des siècles (343), les patrologues occidentaux ramènent souvent la théologie des Pères grecs et orientaux vers les catégories de substitution ou d'exemplarité. Brune y distingue quant à lui, en lien avec la littérature mystique, deux dimensions inhérentes à leurs doctrines portant sur la rédemption : un *salut de la nature* automatiquement alloué, fruit de la solidarité ontologique au Christ¹⁵⁴, et un *salut de la personne* comme seconde osmose entre notre « attitude spirituelle » et celle de Jésus, comprise comme centre à partir duquel s'élabore toute conduite et toute action (467). C'est cette deuxième dimension qui est l'objet de notre conversion personnelle à laquelle participent les uns et les autres dans l'unité du Christ.

5.3.1 Notre conversion personnelle

Robert de Langeac compare notre vie à un « ouvrage longuement et mal tissé qu'il faut défaire et refaire complètement [...] C'est une refonte à opérer par le feu de la pénitence, du repentir »¹⁵⁵. Comme le premier châtiment que nous infligent nos fautes est de nous asservir davantage aux puissances du mal, pour refaire la boucle à l'inverse, les mystiques nous enseignent à poser des actes de vertu contraires au vice. Cette mort à soi-même, ce détachement de ce avec quoi nous entretenons une forme de complicité, implique une certaine douleur faisant partie du processus de guérison des maux de l'âme et du corps, dont le pécheur ne peut pas être complètement dispensé (516-518).

Cette pratique de la pénitence est d'abord pour Brune un effort de redressement de l'âme affaiblie par la faute qui, en se retournant vers Dieu, lui procure une réelle joie. En

¹⁵⁴ Voir les chapitres 2 et 3.

¹⁵⁵ R. de LANGEAC, *La vie cachée en Dieu*, coll. Vigne du Carmel, Paris, Le Seuil, 1947, pp. 35-36, cité dans PHDD (514).

second lieu seulement elle peut constituer une forme de réparation envers Dieu ou le prochain (518-524). Car de même que justice et miséricorde se rencontrent en Dieu, cette justice ne peut être qu'une sublimation de la nôtre et est en définitive, au sens biblique du terme, sa « sainteté vivifiante et salvatrice »¹⁵⁶.

Cette idée de *déconnection sélective* que Brune discerne dans sa vaste enquête sur les Pères grecs et orientaux est conforme à l'itinéraire spirituel décrit par les mystiques occidentaux (431-448). La gloire de la vie divine, d'abord battue en brèche par le péché, se déploie à mesure que le ou la mystique se sanctifie, mais se retire ensuite afin de les rendre participant aux souffrances rédemptrices du Christ, non plus pour eux, mais pour les autres (394-426). Malgré la progression apparemment linéaire de l'itinéraire spirituel proposé par Jean de la Croix, l'expérience des noces mystiques n'est pas seulement un point d'arrivée, mais souvent le début de grandes épreuves, dont celle de la nuit de l'esprit où s'insinue très subtilement le doute en la présence de Dieu (434-442). Plusieurs années après l'union transformative, Dieu peut se rendre complètement insensible comme le décrit ici Claudine Moine: « Il me paraît que je n'avance à rien, sinon que j'ignore toujours plus où je suis et où je vais, et je ne sais si cet état de si grande nudité et dépouillement où je me trouve est bon »¹⁵⁷. Le Seigneur lui donna un jour de connaître qu'il lui laissait en fait ressentir les inclinaisons de la nature et le penchant qu'elle avait pour les choses de la terre¹⁵⁸. Par une lumière divine, l'âme oblatrice peut alors réaliser « que Celui qu'elle ne voyait pas la portait encore; que l'ami caché travaillait pour elle et en elle »¹⁵⁹.

5.3.2 Intemporalité de la vie du Christ

Commentant l'expression johannique « naître de Dieu », Willem Grossouw (1906-1990†) explique que, de même que le Fils ne vit que par le Père et reçoit tout de lui, de même le chrétien ne vit que par le Fils et reçoit tout de lui : « Dieu est dans le chrétien comme il est

¹⁵⁶ Brune s'appuie ici sur R.P. LYONNET, mais sans citer sa source (105-106).

¹⁵⁷ C. MOINE, *Ma vie secrète*, texte redécouvert et publié par J. GUENNOU, Paris, Desclée et Cie, 1968, p. 236, cité dans *PHDD* (439).

¹⁵⁸ J. GUENNOU, *La Couturière mystique de Paris*, Paris, Le Cerf, 1959, p. 242, rapporté dans *PHDD* (443-444).

¹⁵⁹ L. CHRISTINE, *Journal spirituel de Lucie-Christine (1870-1908)*, publié par A. POULAIN, éd. Communauté de l'Adoration Réparatrice, 1920, p. 379, cité dans *PHDD* (442).

dans le Christ ; il demeure en nous et nous en lui; nous demeurons dans le Christ et le Christ en nous »¹⁶⁰. Les mystiques témoignent en effet de deux mouvements analogues qui transcendent le temps et l'espace : Christ porte en lui les conséquences du péché, c'est-à-dire les souffrances de l'humanité entière au moment historique de sa Passion, mais il se rend également présent au cœur de chaque personne souffrante dans tous les instants. Pour ne prendre qu'un exemple pour chacun des deux aspects, citons-le d'abord qui s'adresse à Véronique Giuliani (1660-1727†): « Sache que j'allai à la mort pour tout le genre humain [...] Toi, je te voyais dans ma pensée, je te voyais avec tes peines passées, présentes et futures, et je les sanctifiais dans mon sang. Tes douleurs étaient les miennes »¹⁶¹. De même, à Mechtilde de Hackeborn (1240-1299†), gravement malade, il dit : « Voici que je me revêts de tes souffrances [...] Moi, j'absorberai en moi-même toutes ces souffrances et je les subirai en toi¹⁶² [...] Ne crains pas, ne te trouble pas, car c'est moi qui supporte véritablement tout ce que tu souffres »¹⁶³ (516-517). Le passé, le présent et l'avenir ne font qu'un en lui.

La valeur rédemptrice de toute son existence terrestre s'exprime selon Albert Peyriguère à travers l'année liturgique, qui souligne les événements marquants qui la jalonnent afin de revivre en soi les mêmes sentiments, ou plutôt lui permettre de les revivre en nous¹⁶⁴. À partir de la catégorie sémitique de « couple de totalité », Louis Dussaut (1919-2010†) démontre que les binômes pain\vin et Corps\Sang sont l'expression de la totalité de l'Être du Christ, inaugurant une communion de vie et de destinées entre celui qui se donne et ceux et celles qui l'accueillent. Analysant le repas pascal dans l'Évangile selon St Jean, qui débute par la bénédiction du pain et se termine par celle de la coupe, il y voit l'anamnèse respective de l'Incarnation et de la Passion, d'où le non-sens de ne communier qu'à une seule des

¹⁶⁰ W. GROSSOUW, *Pour mieux comprendre saint Jean*, Bibliotheca Mechliniensis, no. 10, Desclée de Brouwer, 1946, pp. 106-107, cité dans PHDD (469).

¹⁶¹ V. GIULIANI, *Journal de sainte Véronique Giuliani*, anthologie composée et traduite par D. des PLANCHES, Duculot, Gembloux, 1931, pp. 338-339, cité dans PHDD (517).

¹⁶² M. de HACKEBORN, *Le livre de la Grâce spéciale*, livre II, 2^{ème} partie, chap. 39, Mame, 1948, p. 182, cité dans PHDD (516).

¹⁶³ *Ibid.*, chap. 41, p. 183, cité dans PHDD (516).

¹⁶⁴ A. PEYRIGUÈRE, *Laissez-vous saisir par le Christ*, Paris, Le Centurion, 1963, pp. 72-73, rapporté dans PHDD (518).

espèces¹⁶⁵. La liturgie byzantine maintient ensemble les deux aspects, et en ce sens le rite mozarabe de la fraction du pain en neuf fragments réfère à toute la destinée du Christ déclinée en autant de mystères¹⁶⁶.

Mais ce « mémorial étendu » doit déborder le cadre sacramentel pour devenir un processus vital et quotidien, afin qu'en sanctifiant sa propre humanité, la divinité du Christ étende son influence jusqu'en la nôtre. Maître Eckhart rappelle que la communion spirituelle peut avoir les mêmes effets que la manducation eucharistique, symbole effectif de notre assimilation au Christ. L'union de nos souffrances aux siennes, qui nous permet de participer à sa puissance d'amour, est plus qu'une grâce au sens augustinien du terme. Alors que cette dernière nous ferait « librement, mais infailliblement, vouloir ce que Dieu aurait décidé que l'on voudrait » (525), la vie même du Christ agissant en nous requiert selon Jean de Saint-Samson une pleine coopération, qui est d'autant plus agréable à Dieu qu'elle est plus libre et volontaire¹⁶⁷.

5.3.3 La communion des saints et des saintes

Comme la finalité de la foi chrétienne est ni plus ni moins d'aimer comme Dieu aime, sa force est nécessaire pour renverser les tendances trop humaines de l'égoïsme. Cette dynamique trinitaire implique donc la relation à l'autre, qui ne peut être que Dieu lui-même, afin de renouer avec ce qu'il y a de divin en nous. Mais toute personne s'étant suffisamment approprié cet amour agissant et transcendant peut toutefois offrir son propre cœur comme au Golgotha où la passion amoureuse du Christ embrasse et vainc tout ce qui lui fait obstacle. Si le Christ a bien tout accompli sur la croix une fois pour toutes (Jn 19, 30), il prolonge son agonie dans ses saints et ses saintes pour les rendre participants-es à son œuvre de salut. Paul, qui témoigne de sa propre expérience en Col 1, 24, exhorte les croyants et les croyantes à se

¹⁶⁵ L. DUSSAUT, *L'Eucharistie, Pâques de toute la vie*, coll. Lectio divina, no. 74, Le Cerf, 1972, pp. 85, 200, 224, 272-274 & 285-286, rapporté dans *PHDD* (470).

¹⁶⁶ Incarnation, nativité, circoncision, épiphanie, Passion, mort, résurrection, gloire et règne; rapporté dans *PHDD* (471).

¹⁶⁷ J. de SAINT-SAMSON, cité de S.-M. BOUCHEREAUX, *Réforme des Carmes en France et Jean de Saint-Samson*, Vrin, 1950, p. 322, rapporté dans *PHDD* (525).

conformer au Christ par une série de verbes commençant en grec par *sun* : souffrir-avec, mourir-avec, ressusciter-avec, etc. (468)

De même que Jésus, le Saint par excellence, n'a pas souffert pour lui-même, plusieurs mystiques pourtant avancés dans leur itinéraire spirituel revivent les tentations ou les épreuves de leurs débuts, par des souffrances qualifiées parfois d'*apostoliques*. Cette prise en charge des épreuves ou des faiblesses des autres n'implique pas nécessairement de vivre les mêmes tentations, mais de lutter à la racine même du mal. Ce consentement peut aussi conduire à supporter la maladie de celui ou celle qui en est affecté. En écho au cri du Christ en croix, plusieurs mystiques se sentent complètement indignes et rejetés par Dieu malgré leur haut degré de sanctification. Ils considèrent alors avec grande horreur leurs moindres imperfections, non par scrupule, mais parce qu'ils font l'expérience de l'état de conscience des plus grands pécheurs pour lesquels ils intercèdent, sans même le savoir parfois. (515-516, 520-521 et 529-540)

C'est véritablement le Fils qui leur inspire de demander ou d'accepter ces souffrances rédemptrices, tout comme c'est lui qui emprunte leur humanité pour les absorber en lui-même. Leurs douleurs sont les siennes. Dans ce dialogue entre Jésus et Marie des Vallées qui le voit tourmenté pour des peines qu'elle a requises pour elle-même, il lui répond : « Qui es-tu, toi? ». Et après avoir répondu qu'elle n'était rien et que son Seigneur était tout en elle, elle demande comment elle a pu lui quémander ses peines, ce à quoi il répond : « Ce n'était pas toi [...], mais mon Amour divin qui en toi les a demandées et me les a fait souffrir »¹⁶⁸. Tout acte de vertu qui redresse le vice, en soi ou chez l'autre, tire son efficacité de l'Amour qui unit fondamentalement tous les êtres humains, comme le rappelle Robert Baulès (inconnu †) : « On ne doit pas dire que c'est parce que la mort de Jésus est un sacrifice qu'elle nous sauve, mais plutôt l'inverse : c'est parce que l'activité de Jésus sur la croix est un amour très saint et que

¹⁶⁸ É. DERMENGHEM, *La vie admirable et les révélations de Marie des Vallées*, Paris, Plon-Nourrit et Cie, 1926, p. 174, cité dans PHDD (517).

cet amour exerce sur nous une puissance transformante, qu'il est un «sacrifice» qui nous délivre de nos péchés et nous sanctifie. »¹⁶⁹

Conclusion

Comme le rappelle le père Peyriguère, chaque fois que le Seigneur nous demande de renoncer à un bonheur, c'est pour nous attirer vers un plus grand. Dieu est jaloux, non de notre bonheur, mais d'en devenir le premier principe, transfigurant tout ce à quoi il nous aura convaincus de renoncer. Petit à petit, chaque dépouillement rend le prochain possible et nous libère de la tentation à posséder les choses et les êtres, à commencer par soi-même. Ne plus faire obstacle à cette présence intérieure et divinisatrice d'un Dieu déjà tout donné nous permet, comme le disent les orthodoxes, de retrouver la ressemblance divine perdue suite au péché. Ce crucifiant arrachement à soi est d'abord l'œuvre de Dieu, mais il exige notre libre part d'ascèse, de pénitence et de souffrance pour rendre cette régénération possible. Accomplie dans le temps et dans le respect de notre conscience, la patience est de mise pour ne pas brûler d'étapes en s'imposant des lois extérieures qui ne seraient pas pleinement assimilées et pressenties comme bienfaisantes (567-568).

En reprenant à la suite des Pères une christologie « d'en haut », Brune situe comme première la gloire de la divinité, tout comme Paul dans son hymne christologique. Car c'est à partir d'elle que, paradoxalement, peut être saisi avec plus d'émerveillement le mystère de sa souffrante kénose. Dans cette perspective, l'amour et la gloire de Dieu se rapportent à une même réalité et leur abîme est d'autant plus insondable qu'est manifeste la grandeur de l'humilité par laquelle l'avilissement de la croix est accueilli (341). Thérèse de Lisieux considère la souffrance comme si précieuse que Jésus serait venu en ce monde exprès pour la posséder en tant que moyen d'expression et d'apprentissage de l'amour¹⁷⁰! C'est pourquoi, contrairement aux chirurgiens du monde, Dieu n'anesthésie pas, « il rend souvent plus aiguë et plus douloureuse cette pénétration de la souffrance dans l'intime de notre cœur jusqu'aux

¹⁶⁹ R. BAULÈS, *L'insondable richesse du Christ*, Le Cerf, 1971, coll. Lectio divina, no. 66, p.136, cité dans PHDD (469).

¹⁷⁰ T. de LISIEUX, *Lettre du 26 avril 1889*, dans l'édition intégrale en un volume parue en 1977, Paris, Le Cerf & Desclée de Brouwer, p. 144, rapporté dans PHDD (513).

dernières fibres. Il ne peut pas nous endormir. Il ne le faut pas. Jésus ne dormait pas sur la croix »¹⁷¹ :

« Par amour pour le Père, le Fils renonce à éprouver son amour. Il renonce même à comprendre le pourquoi de cette privation. Il la laisse s'accomplir en lui sans vision, sans éclaircissement, sans plus ressentir sa relation au Père. En lui restituant son Esprit, il s'en est remis au Père pour tout ce qui l'unissait à lui. Maintenant il n'est plus que l'objet d'une obéissance qui ne se connaît plus, qui n'est plus même capable de réfléchir, parce que tout sujet de réflexion lui est ôté et sa dérélition est totale. Cette dernière ne s'explique pas seulement en l'absence du Père, mais aussi par le manque complet de signes d'acceptation, de toute preuve que c'est bien là la volonté du Père. »¹⁷²

Mais Brune cherche à démontrer que les souffrances effarantes du Christ, comme celles des mystiques prenant part à ses tourments sont d'abord le fruit de l'endurcissement du cœur de l'humain et de la puissance du mal, non du sadisme d'un dieu bourreau. La folie de la charité divine viserait d'abord la guérison et le retour du pécheur, dont le salut est sans prix aux yeux du Père. Le retrait partiel de la vie divine, en nous comme dans le Christ, permet un réel apprentissage de l'amour en notre humanité. Ce recul n'est toutefois jamais total, car la vie divine soutient toujours suffisamment l'éprouvé. Cette déconnection est inconsciemment subie pour la plupart des humains, en raison du péché, mais librement choisie par Jésus. Les saints-es vivant une progressive purification par leur conformation intérieure au Christ, la choisissent eux aussi de plus en plus librement, par amour de l'autre.

¹⁷¹ R. de LANGEAC, *op. cit.*, pp. 35-36, cité dans *PHDD* (514).

¹⁷² Propos de A. von SPEYR, rapportés par H. U. von BALTHAZAR, *Adrienne von Speyr et sa mission théologique*, Apostolat des Éditions, 1978, pp. 164-165, cité dans *PHDD* (520).

Chapitre 6

Perspective critique

« Pas de séparation entre Dieu et le monde, c'est là tout le point de départ de la philosophie de Hegel, pas de confusion entre Dieu et le monde, c'est là tout son aboutissement »¹⁷³.

Le mystère du monde dont l'horizon semble s'éloigner toujours davantage, à mesure que s'élargit l'éventail de nos connaissances, ne se laissera jamais totalement circonscrire par l'investigation scientifique. Combien plus alors en théologie? Bien que François Brune ait le souci de fournir une théorisation la plus globale et précise possible sur le Salut, il demeure conscient qu'un progrès postérieur sera toujours attendu (461). Dans cet esprit, l'apport que nous voulons faire ici tentera de préciser d'une part la pensée de Brune, mais aussi de pousser plus avant certains principes qu'il ne fait qu'esquisser.

Une fois resitué l'ordre de procession et d'intentionnalité divine des économies de divinisation et de rédemption (6.1), une étude de la vie intratrinitaire (6.2) permettra d'en dégager quelques principes que nous pourrons appliquer, à titre d'exemple, à l'anthropologie chrétienne comprise comme image de Dieu (6.3). Finalement, en intégrant la perspective de Teilhard de Chardin sur l'évolution *christificatrice* du monde, nous tenterons de brosser un portrait du plan divin de Salut conformément au modèle trinitaire dégagé. La question guidant notre perspective critique pourrait se formuler ainsi :

En poussant plus avant notre compréhension du dynamisme interpersonnel trinitaire, pouvons-nous appliquer le modèle qui s'en dégage à l'anthropologie, puis à la sotériologie en intégrant aux économies de divinisation et de rédemption celle d'*évolution*, comprise comme *amorisation* chez Teilhard de Chardin, afin de resituer la Création dans son dynamisme global de *glorification*?

¹⁷³ Voilà résumé en peu de mots les implications théologiques du concile de Chalcédoine par H. KÜNG, *Incarnation de Dieu*, Desclée de Brouwer, 1973, chap. 8, cité dans *PHDD* (266).

6.1. L'origine divine de notre humanité

La christologie de François Brune ainsi que sa conceptualisation de la solidarité de tous les humains entre eux est fortement en réaction contre les écueils de la doctrine du péché originel d'Augustin¹⁷⁴. De fait, plusieurs penseurs en dénoncent aujourd'hui la sévérité. Jean Delumeau (1923-) juge que son pessimisme aurait imprégné non seulement la foi de l'Occident, mais aussi sa culture, même laïque et anticléricale, par une considération de la nature humaine comme profondément pécheresse¹⁷⁵. Certainement durcie par le contexte polémique de la crise pélagienne qui l'a vu naître, cette pensée aurait engendré une économie du salut réduite au paradigme péché/rédemption, entraînant une obsession autour du péché qui provoqua un anthropocentrisme en porte-à-faux avec la réalité cosmique¹⁷⁶. À ce sujet, Henri Martin estime que l'Église d'Occident aurait voulu, par la promulgation de ce dogme à la suite d'Augustin, créer un contact avec la culture ambiante très pessimiste de la fin de l'Antiquité, qui adhérerait assez vaguement à l'idée d'un péché des origines d'où proviendraient les misères de l'humanité. Mais l'Église primitive avait plutôt tenté de proposer un nouveau départ¹⁷⁷.

En cherchant à réhabiliter la doctrine de la divinisation, Brune fait ressortir sa complémentarité avec celle de la rédemption qui s'impliquent l'une et l'autre, comme deux versants de montagne tendus vers un même sommet. Afin de mieux renverser le pessimisme augustinien, où la solidarité dans le mal (transmission héréditaire, automatique et universelle) semble prépondérante par rapport à celle que nous entretenons avec le Christ (ratification personnelle et sacramentelle, non accessible à tous les humains), il convient de situer plus précisément une primauté de l'économie de divinisation pour mieux cerner la bonté foncière de l'humain et de la Création issue de l'amour divin, contre le dualisme péché/rédemption véhiculé traditionnellement par la théologie occidentale, tant catholique que protestante.

¹⁷⁴ Pour relire la critique au plan doctrinal qu'en fait Brune, voir chapitre 4.2.

¹⁷⁵ J. DELUMEAU, *Ce que je crois*, Paris, Grasset, 1985, pp. 211 & 214, rapporté dans L. BASSET, *Oser la bienveillance*, Paris, Albin Michel, 2014, p. 13.

¹⁷⁶ M. FOX, *La grâce originelle*, Boucherville, Éditions Bellarmin, Desclée de Brouwer, 1995, pp. 19, 29 & 75.

¹⁷⁷ M. HENRY « Le péché originel: un héritage défectueux », *Études Théologiques & Religieuses*, no. 83, 2008, pp. 22-23.

6.1.1 Hiérarchisation des deux économies prémodernes

Bien que la question n'ait pas été étrangère aux Pères de l'Église, c'est à la période scolastique que se pose de manière savante et systématique la question qui consiste à savoir si l'Incarnation est fonction de la faute. En s'appuyant sur la tradition patristique, le franciscain Jean Duns Scot, répond non seulement par l'affirmative, mais considère que l'économie de notre union intime et totale avec le Dieu trois fois Saint prime sur celle de notre rachat. Pour lui, l'Incarnation est le cœur, la raison première du projet de Création : étant lui-même infini et parfait, il désire un retour d'Amour, une Adoration tout aussi parfaite et infinie, ce que seul l'Homme-Dieu pouvait accomplir; en lui-même d'abord, puis en chaque membre de son Corps mystique, en qui il communique et perfectionne son humanité divine. Voici comment Veuthey (1896-1974†) résume son raisonnement¹⁷⁸ :

Bonaventure (~1217-1274†) disait : « Le bien tend à se répandre (*bonum diffusivum sui*) ». Et comme Dieu est le bien par excellence, il cherche à se donner. Mais Duns Scot rappelle la souveraine liberté de Dieu qui ne crée pas sous la contrainte. Étant l'Amour infini, Il désire être aimé infiniment, et seul un être divin peut rendre cet amour de manière illimitée. Le Verbe de Dieu, par qui tout a été fait (Jn 1, 1-3), est aussi celui qui doit rendre l'adoration véritable au Père et ainsi ramener tout à lui dans l'amour. Le Fils du Père serait donc à la fois le principe, la modalité et la fin. Le vouloir de Dieu, ordonné et logique, pourrait donc se décliner comme suit : 1– Dieu s'aime lui-même; 2– Dieu s'aime dans les autres; 3– Dieu veut être aimé par ce qui le peut le plus « en dehors » de lui-même, à savoir l'Homme-Dieu; 4– Dieu prévoit l'union de la nature humaine qui doit l'aimer suprêmement, même si personne ne devait pécher.

Son omnisciente prévision pourrait quant à elle se formuler ainsi, non d'un point de vue temporel, car il n'y a pas de temps en Dieu, mais dans l'ordre logique : 1– Dieu se contemple comme Bien suprême; 2– Il voit toutes les créatures; 3– Il les prédestine à sa Gloire et à sa Grâce (acte négatif pour les non prédestinés, c'est-à-dire pas de prédestination positive à l'enfer); 4– Il a prévu la chute de l'humain en Adam; 5– Il prévient le remède par la

¹⁷⁸ L. VEUTHEY, *Jean Duns Scot, Pensée Théologique*, Paris, Éditions franciscaines, 1967. pp .78-84.

passion du Christ. Selon la métaphysique aristotélicienne, dont la scolastique est imprégnée, la cause finale est première dans l'ordre de l'intention, bien qu'elle soit la dernière dans l'ordre historique de l'exécution; c'est donc elle qui ordonne le mode d'être et de devenir, qui détermine les actions et les moyens. Dans cet ordre d'idées, Dieu prédestina tous les élus avant de prévoir la passion, comme un médecin vise la santé de son patient avant de concevoir les remèdes à administrer.

Duns Scot présume au final que l'Homme-Dieu, par sa capacité de retour infini d'Amour au Père, a plus de valeur et d'importance que l'amour de tous les hommes réunis. Il serait absurde selon l'économie de l'amour de penser que Dieu aurait renoncé à un si grand bien si l'humain n'avait pas péché. La chute ne change donc rien au plan premier de la Création – ce qui serait d'ailleurs impossible –, mais elle est l'occasion d'un amour et d'une donation plus grande encore, ce qui d'ailleurs respecte et bonifie le plan initial. Le fondement paulinien et johannique d'une christologie non restreinte au concept de péché¹⁷⁹ peut expliquer que des germes de cette réflexion se sont retrouvés chez des penseurs comme Irénée de Lyon dès le II^e siècle de notre ère :

« Les raisons qu'Irénée donne à la venue du Seigneur [...] ne se bornent pas au seul motif traditionnellement enseigné, à savoir l'expiation de la faute. Au contraire, tout laisse entendre qu'Irénée aurait trouvé inacceptable l'idée que le seul péché ait pu amener Dieu sur la terre. »¹⁸⁰

6.1.2 Harmonisation des deux premières économies

Lorsque le péché est considéré comme centre premier du plan divin de salut, la grâce est alors conçue comme une sorte de remède médicinal appliqué à une nature blessée et corrompue, et non pas, selon la doctrine de la divinisation, comme « l'exaltation suprême et l'élévation déifiante d'une nature humaine demeurée substantiellement bonne. »¹⁸¹ Jean-Noël Aletti (1942-) rappelle que l'initiative totalement gratuite de Dieu déborde les schémas de la

¹⁷⁹ Nous pourrions citer en exemple le Prologue de l'Évangile selon St Jean ou encore les hymnes christologiques pauliennes.

¹⁸⁰ I. de LYON, J. COMBY, D. SINGLES, et A. ROUSSEAU, *La gloire de Dieu, c'est l'homme vivant*. Foi Vivante, Paris, Éditions du Cerf, 1994. p. 61.

¹⁸¹ A. VERRIÈLE, *Le surnaturel en nous et le péché originel*, Paris, Bloud et Gay, Bibliothèque catholique des sciences religieuses, 1932, pp. 17-18.

justice rétributive et n'est pas qu'une simple réaction d'urgence à la faute¹⁸². L'économie de notre union intime et totale avec Dieu serait donc première sur celle de notre rachat; Dieu veut se faire homme, pour être parmi ses créatures non seulement un Père, mais aussi un frère et le plus humble des serviteurs.

Le péché, réalité quasi inséparable de notre condition de créature perfectible, raisonnable, libre et limitée, a été prévu par Dieu. A. Verrièle (qui vécut au tournant du XX^e siècle) explique qu'il est l'occasion pour lui d'une nouvelle forme de modalité de la grâce : la divine miséricorde. La prévision de la faute ne met pas en échec le projet divin de glorification du genre humain; elle est plutôt l'occasion d'une adoption filiale, nouveau perfectionnement du plan de salut, qui laisse voir de manière plus éclatante jusqu'où s'abaisse Dieu pour révéler la valeur de l'humain à ses yeux. L'Incarnation rédemptrice est pour l'humain l'occasion d'une filiation encore meilleure et pour Dieu celle d'une plus grande gloire¹⁸³, ce qui est certainement le motif qui pousse Dieu à créer le monde malgré la prévision du malheur dû au péché. « *O felix culpa*, scande la liturgie pascale, qui nous valut un si grand Rédempteur. » L'économie du péché originel est loin d'être en opposition à l'économie première de divinisation, puisque ce vide laissé en nous par la perte de la plénitude de la grâce constituerait un appel à accueillir le don de l'adoption et de la déification, comme une divine et vivante disposition installée au cœur de l'humain :

« organisant pour nous l'état d'épreuve le mieux harmonisé à notre condition d'ici-bas, c'est-à-dire, à la fois le plus conforme à notre nature d'êtres libres personnels, et le mieux adapté à naturaliser en nous ce surnaturel auquel Dieu nous appelle. »¹⁸⁴

6.1.3 Une humanité consanguine

En 1983, lorsque paraît la première édition de son livre *Pour que l'homme devienne Dieu*, François Brune évoque à l'encontre d'une lecture historicisante du récit de la chute en Genèse la remise en doute de la plausibilité scientifique du monogénisme, théorie

¹⁸² J.-N. ALETTI, « Le péché originel: approche paulinienne », *Études Théologiques & Religieuses*, vol. 83, 2008, p. 8.

¹⁸³ A. VERRIÈLE, *op. cit.*, pp. 19-20.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 19.

paléontologique selon laquelle l'humanité serait issue d'un seul et même couple humain. Cette perspective scientifique très en vogue durant une bonne partie du XX^e siècle connote la théologie de plusieurs penseurs, bien qu'une certitude de foi ait été établie par le dogme à ce chapitre. C'est entre autres pourquoi Brune adopte une lecture typologique d'Adam comme figure de toute personne faisant l'expérience du péché : « Nous sommes tous Adam ». Il n'y a donc pas pour lui de progrès héréditaire possible sur le plan de la charité: l' « apprentissage de l'amour recommence avec chaque nouvelle vie, à la naissance de chaque liberté. » (572-573) Chaque personne devient alors solidaire de l'interaction pour le bien comme pour le mal de l'ensemble de l'humanité, par-delà le temps et l'espace. Tout le destin de l'humanité semble ainsi posé sur deux plateaux d'une balance intemporelle, dont le poids du plus grand amour de l'Homme-Dieu infléchit sans commune mesure de son côté la liberté fragile d'une humanité blessée.

Or, depuis la fin des années 80', l'idée que nous soyons issus d'un même couple humain est devenue pratiquement certaine d'un point de vue de la paléogénétique¹⁸⁵. Selon ces recherches qui reçoivent l'aval de nombre de chercheurs, il y aurait donc bel et bien une solidarité humaine universelle et génétique. Dans la perspective de Duns Scot, la situation primordiale de l'économie de divinisation nous aide à comprendre que l'idée d'un premier péché, au sens historique du terme, n'est pas incompatible avec une vision éminemment positive de la nature humaine. D'ailleurs, concernant l'universalité dans le mal que définissait Paul dans son épître aux Romains, à laquelle se référait Augustin pour définir sa doctrine du péché originel, plusieurs exégètes l'entendent aujourd'hui comme une manière d'établir tous les humains sous le règne de la miséricorde divine et des grâces surabondantes qui en découlent (Rm 5, 12-21 et 11, 32), plutôt qu'une façon de les condamner dès la naissance.

¹⁸⁵L'avancement des recherches sur les mitochondries (mtDNAs), des organites cytoplasmiques cellulaires, établit à l'aide de recoupements effectués sur des humains à travers le monde, une origine commune au genre humain en une seule et même femme africaine dénommée *Mitochondrial Eve* par Allan C. Wilson (R. L. CANN, M. STONEKING et A. C. WILSON, « Mitochondrial DNA and human evolution », *Nature*, vol. 325, 1987, p. 31-36.) D'autres recherches sur l'influence paternelle des recombinaisons dans l'hérité des mtDNAs rendent plus difficile aujourd'hui l'établissement d'une datation de nos origines, mais laisse entrevoir la possibilité de retrouver éventuellement un seul père ancestral du nom moins biblique de *Steve* (Pour n'en mentionner qu'une : J. SLATE et N. J. GEMMELL, « Eve 'n' Steve: recombination of human mitochondrial DN », *Trends in Ecology and Evolution*, vol. 19, no. 11, 2004, p. 561-563).

Faire l'impasse des Traditions catholique et orthodoxe sur la notion de transmission héréditaire de la faute de nos premiers parents ne semble donc pas nécessaire. Brune lui-même, qui ne considère pas particulièrement l'idée d'une grâce originelle, ne peut s'empêcher d'emprunter le terme de « nostalgie de Dieu ou de l'Amour » pour parler de la douleur que créent en l'humain ses errances dans le mal (172), que nous pouvons associer à une amitié originelle vers laquelle le cœur de l'humain reste tendu en ses profondeurs. Verrièle y voit une invitation pressante à nous réaliser par l'effort personnel, dont l'état de justice originel est une disposition préparatoire inscrite au plus intime de notre être.

Avant d'articuler les économies de divinisation et de rédemption avec un troisième terme les liant (6.4), il convient de s'attarder au mystère de la Trinité pour comprendre, autant que faire se peut, sa logique de fonctionnement (6.2) que nous pourrons ensuite appliquer à l'anthropologie chrétienne (6.3).

6.2 Le dynamisme de la divinité Une et Trine

Le réflexe de l'abstraction philosophique est extrinsèque à la mentalité sémitique puisqu'elle est issue de la pensée ancestrale et tournée vers la dimension concrète de tout ce qui est animé. Il s'ensuit que la vie divine est conçue dans la Bible de manière dynamique, contrairement au fixisme des abstractions conceptuelles. Brune critique cette forme de pensée où Dieu ne peut être appréhendé dans un devenir qui n'entraverait pour autant pas sa stabilité et sa permanence. D'où l'impasse théologique du nestorianisme – et de la scolastique selon Brune – face à l'antinomie de l'incarnation, définie par les premiers conciles œcuméniques comme union réelle de la contingence du fini limité avec l'incrédé infini et immuable. À cet égard, Bernard Welte, avec Hans Küng et bien d'autres, croit qu'il est requis d'abandonner les concepts fondamentaux de la métaphysique grecque païenne pour penser le Dieu de la foi chrétienne (192).

La pensée sémitique s'est maintenue d'abord chez les Pères grecs¹⁸⁶, puis au premier âge byzantin¹⁸⁷, chez Syméon le Nouveau Théologien et finalement dans la systématisation de Grégoire Palamas au XIV^e siècle, avec sa doctrine des énergies incréées (269-272). Mais le

¹⁸⁶ Particulièrement St Basile et Grégoire de Nysse.

¹⁸⁷ Denys le Pseudo-Aréopagite, Maxime le Confesseur et Jean Damascène.

rapport non dichotomique entre être et devenir, entre temporalité et éternité, n'a pas toujours été étranger à l'Occident. Au début de l'Église, Tertullien répondait à ceux qui niaient l'incarnation, parce que provoquant un changement et donc une certaine fin dans l'Être infini de Dieu, que la nature divine est différente de celle des autres êtres créés et que « Dieu peut à la fois se changer en toute chose et rester tel qu'il est. »¹⁸⁸ Cette intuition de la longue tradition orientale, les théologiens russes de la fin du XIX^e siècle et du début du XX^e siècle la retrouvaient en affirmant que la temporalité est un autre mode d'existence de l'éternité (265-266).

6.2.1 Dieu advient immuablement

En s'appuyant sur Maître Eckhart pour qui existe un rapport d'équivalence entre l'authentique amour de soi, l'amour de l'autre et l'amour de Dieu¹⁸⁹, Brune conçoit une équivalence entre la recherche du bonheur de l'autre, pour l'autre, et le bonheur personnel qui en découle. Ce dynamisme, présent au cœur même de la Trinité, implique une capacité à se recevoir de l'autre, à désirer cet amour pour que fleurisse la relation dont le fruit est la joie d'aimer¹⁹⁰. Dans la mesure où il y a bien interrelation vivante entre les Personnes divines, il y aurait donc deux aspects indissociables à tenir en l'éternité du divin : son immuabilité et son advenir. Son devenir, pour reprendre la thèse de Brune, concernerait l'implication spécifique de chacune d'entre elles avec le créé.

Pour la théologie latine, « la Relation qui existe réellement en Dieu possède l'être de l'essence divine (*habet esse essentiae divinae*) et ne fait qu'un avec elle »¹⁹¹. Mais il faudrait écarter cette conception de l'être que Brune qualifie d' « essentialiste et morte » (271), où l'unité « divine est encore impersonnelle ou pré-personnelle »¹⁹². En effet, le traité *De Deo uno* précédant toujours le traité *De Deo trino* dans cette tradition. Il faudrait également, selon Raniero Cantalamessa, dépasser la conception orthodoxe traditionnelle du Dieu Père comme

¹⁸⁸ TERTULLIEN, *La chair du Christ*, III § 4-5, S.C. n. 216, Le Cerf, 1975, texte p. 218, traduction p. 219, cité dans *PHDD* (266).

¹⁸⁹ M. ECKHART, Aubier, p. 177, Quint, p. 214, rapporté dans *PHDD* (237).

¹⁹⁰ Voir chapitre 1.

¹⁹¹ T. d'AQUIN, *op. cit.*, I a, Q 28, art 2.

¹⁹² R. CANTALAMESSA, *op. cit.* p. 15.

principe d'engendrement unidirectionnel du Fils et de l'Esprit¹⁹³. La tendance d'aujourd'hui serait de concevoir l'Unité et la Trinité de manière inséparable, formant un seul et même mystère, découlant d'un seul et même acte¹⁹⁴. Or, on ne peut concevoir d'abord le Père comme l'Être suprême et ensuite l'interrelation éternelle, ni l'interrelation éternelle avant les Personnes.

Pour Whitehead (1861-1947†), fondateur de la théologie du processus, comme pour Teilhard de Chardin, leurs observations scientifiques et leurs connaissances théologiques leur révèlent que rien n'est un *en soi* et que tout doit être pensé en interrelation selon le principe de *complémentarité*. D'ailleurs, l'approche systémique en sciences naturelles se fonde sur le même principe. Brune croit dans cette lignée que chaque être et chaque individu n'occupe pas simplement une portion spécifique de l'espace-temps, mais que tous les événements qui adviennent dans l'Univers sont interconnectés. Ces penseurs récusent la notion d'individu entendu comme *un-en-soi*, pour privilégier plutôt le concept de la personne saisi comme *être-en-relation*.¹⁹⁵

6.2.2 Ternarité et triparité en Dieu

En considérant l'absolue simplicité de Dieu et la conception dynamique de la vie divine chez les orientaux, Dieu est *Un* en tant que Tout, chaque Personne est *une* et pleinement Dieu en tant que parfaitement unie aux autres, en vertu d'*un* seul et même dynamisme relationnel et vital¹⁹⁶. Le Tout de Dieu est pleinement valorisé par la communion des Personnes, tout comme chaque Personne divine est parfaitement mise en valeur par l'interrelation qui les distingue en les unifiant. Mais la réalité personnelle de l'Esprit Saint n'a pas été aussi facile à établir que celle du Père et du Fils. Le concile de Constantinople (381) ne lui avait octroyé que le titre de Seigneur, il fallut attendre la réflexion pneumatologique de

¹⁹³ *Ibid.*, pp. 15-16.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 16.

¹⁹⁵ R. FOEHLÉ, *op. cit.*, p. 31.

¹⁹⁶ C'est pourquoi il faut entendre le « Je Suis » du Jésus johannique, l'affirmation de sa divinité, dans la perspective de la relation filiale au Père et dans l'unité de l'Esprit.

Grégoire de Nazianze pour trancher le débat et le considérer comme pleinement Dieu, au même titre que les deux autres Autres¹⁹⁷.

Abordons la question du statut de l'Esprit Saint par deux célèbres théologiens, l'un occidental et l'autre oriental. Chez Augustin, la relation entre l'Amant et l'Aimé produit une personnification de l'Amour, non seulement en tant que relation entre les termes, mais en tant qu'Autre à part entière. Pour la théologie trinitaire orthodoxe traditionnelle, c'est du Père que procède unilatéralement les deux autres Personnes, mais Grégoire Palamas admet avec Augustin au XIV^e siècle que la procession de l'Esprit est liée à celle du Fils qui, d'une certaine manière, y participe :

« L'Esprit du Verbe Très Haut est comme l'indicible amour du Père pour ce Verbe indiciblement engendré : amour dont ce même Verbe et Fils aimé du Père use envers le Père : mais en tant qu'il a l'Esprit provenant avec lui du Père, reposant naturellement en lui. »¹⁹⁸

Nous pensons pour notre part que selon l'ordre de procession Père-Fils-Esprit, celle du Fils ne peut advenir qu'en fonction de celle de l'Esprit. Dieu n'étant Père qu'en tant qu'il engendre un Fils, cette procession implique *ipso facto* un principe matriciel ternaire pour l'accueil en cette altérité, permettant la mise à distance et la différenciation des deux Personnes¹⁹⁹; le Verbe n'est Fils qu'en tant qu'il est accueilli dans l'Esprit en son engendrement²⁰⁰. L'Esprit procède donc à la fois du Père et du Fils, mais rend possible la procession du Fils par le Père. Il est donc à la fois l'interaction entre les deux polarités et Polarité à part entière participant au dynamisme divin global.

C'est pourquoi, de notre point de vue, le statut de l'Esprit paraît plus difficile à établir que celui du Père et du Fils. De fait, un lien tangible naît toujours de l'interrelation de deux polarités, donnant ainsi naissance à un troisième terme : c'est le principe de *ternarité* comme procession découlant de la combinaison de binarités²⁰¹. Pour prendre un exemple, le champ

¹⁹⁷ R. CANTALAMESSE, *op.cit.*, p. 50-51.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 18.

¹⁹⁹ Nous serions tentés d'emprunter au philosophe japonais Nishida (1870-1945†) le terme de *basho*, que nous pourrions alors définir de manière antinomique comme un *non-espace subsistant*.

²⁰⁰ Peut-on y voir une piste possible à la question de *Filioque*, qui divise l'Orient et l'Occident chrétien?

²⁰¹ G. DUBY, *Les trois ordres : ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris, Gallimard, 1978, p. 72.

magnétique invisible, qui s'établit entre les polarités positive et négative d'une pile électrique, illustre la réalité d'un troisième terme comme fruit des deux premiers, qui est le mode même de leur interrelation. L'Esprit Saint en Dieu a donc un double statut, agissant à la fois comme ternarité (la puissance d'Amour du Père et du Fils) et Triparité (Personne à part entière comprise comme Amour).

Si l'on considère avec grand sérieux la compénétration du divin avec la réalité humaine et cosmique, en cohérence avec la doctrine de Chalcédoine, il n'est pas absurde de recourir à la Trinité comme modèle conceptuel de connaissance du Réel, puisque celui-ci découle celle-là. Tentons de l'appliquer à l'anthropologie néotestamentaire (6.3) puis à l'économie du Salut (6.4).

6.3 Pour une conception trinitaire de l'anthropologie chrétienne

Brune considère l'union ontologique entre le Christ et l'humanité de manière très large, voire totale, en considérant que « nous naissons, par-delà le temps et l'espace, dans le même corps, avec la même âme et le même cœur, ceux mêmes du Christ. » (366) Par exemple, lorsque Jésus échange son cœur avec une ou un disciple dans une vision mystique, Brune y lit simplement l'intention de Dieu de s'unir à l'humanité, et non que son cœur, sa vie, ait véritablement à prendre racine en l'autre, puisqu'ils auraient déjà un même cœur (229-233). Mais il semble pourtant admettre une certaine opacité de la chair, requérant une progressive pénétration dans le temps de la vie divine en nous et dans le monde, en parlant de l'efficacité des sacrements qui n'est pas à trouver au niveau ontologique, comme si la magie du rite opérerait automatiquement sans nécessité la participation active du fidèle. Il y précise que notre conversion personnelle doit « se réaliser concrètement *à travers la nature humaine dans les conditions d'espace et de temps* où nous avons reçu la mission de la sanctifier, c'est-à-dire au niveau sensible de la réalité où nos corps et nos vies sont distincts et juxtaposés. » (544)

La réalité du *déjà donné* (situé au plan strictement ontologique) et du *pas encore* (situé strictement au plan personnel) peut inciter à recourir à une anthropologie bipartite avec les catégories de nature et de personne. Brune retombe alors dans le même piège qu'il déplore pourtant chez l'aristotélisme de Thomas d'Aquin qui fait de l'intelligence rationnelle un *en soi*. La participation active de nos personnes aux souffrances rédemptrices du Christ, pour

convertir à l'amour notre liberté blessée, ne peut se vivre de manière indépendante de notre nature certainement divinisée en *puissance*, mais dont la gloire doit se déployer *en acte*, pour reprendre justement des catégories aristotéliennes. Nos cœurs ou nos âmes sont bels et bien liés à Jésus, mais ces catégories bibliques sont des réalités éminemment personnelles²⁰² qui ne peuvent donc pas être assimilées à Dieu même ou à toute autre personne, au risque de faire disparaître la distinction fondamentale entre les personnes, élément auquel Brune est très sensible.

Ce dernier est d'accord avec Teilhard pour lier intimement les notions d'esprit et de corps. Mais pour lui, l'esprit est encore de l'être, bien qu'immatériel (43), car c'est le concept de personne qui fait de l'humain un être libre. Il y a donc dans *la* réalité humaine, de l'être matériel et immatériel, ce à quoi pourraient se rapporter les *deux* natures humaine et divine du Christ (à laquelle participe l'humain). Brune ne les définit pas, sinon par les catégories de souffrance et de gloire²⁰³ qui ne sont pas des concepts anthropologiques à proprement parlé. Et en s'exprimant ainsi, il semble affirmer implicitement que si tout est gloire en la nature divine, tout est souffrance en la nature humaine, ce qui contredirait sa conviction profonde de la bonté foncière de la Création.

Dans le Nouveau Testament, des concepts comme l'âme (*psuché*) ou la chair (*sarx*) permettent d'établir une relation entre le corps (*soma*) et l'esprit (*pneuma*), qui maintient, d'une part, la bonté des réalités matérielles et immatérielles, tout en exprimant, de l'autre, la réalité médiane dans laquelle l'existence humaine se vit, en y intégrant la notion de péché. Une vision anthropologique chrétienne devrait de notre point de vue dépasser le dualisme pour tenter de retrouver l'image et la ressemblance du Dieu Un et Trin, bien que le composé humain soit bien plus complexité que l'infinie simplicité de Dieu. La personne humaine serait donc la rencontre de deux polarités (la *glaise* de la Terre, sa matérialité, et du Souffle divin, son esprit) suscitant un moyen terme (la vie dans toute sa complexité interne et son phénomène de la conscience), faisant de lui un vivant appelé à refléter la gloire de Dieu, comme le disait Irénée de Lyon. C'est dans le bris de l'unité entre le psychisme conscient et

²⁰² M. BRISEBOIS, *Saint Paul ; introduction à saint Paul et à ses lettres*, Montréal & Paris, Éditions Paulines & Médiaspaul, Lectures bibliques, 1984, pp. 90-98.

²⁰³ Voir chapitre 5.1

les mouvements de l'âme que se situerait alors *le péché* (Rm 7, 14-24), compris comme foyer de concupiscence par l'Église.

6.4 Comprendre l'économie du Salut à partir du modèle trinitaire

Le modèle trinitaire que nous avons dégagé comprend deux pôles d'interaction joints par un principe ternaire les unissant, mais formant également une tierce partie participant pleinement au dynamisme vivant de l'ensemble. Voyons si nous pouvons appliquer ce modèle à l'économie divine, que nous appellerons « la glorification de l'humain et la création », en tentant de concilier la cosmologie théologique de Teilhard et la sotériologie de Brune. Les trois pôles seraient alors : 1- La divinisation originelle et ontologique; 2- La rédemption des personnes; 3- L'évolution de l'espace-temps à partir du principe d'union et de centration qu'est l'amour.

6.4.1 L'évolution teilhardienne comme troisième pôle de l'économie divine

Bien que le concept d'*évolution* cosmique soit un acquis de la modernité, l'idée d'une gestation du monde vers une fin n'a pu être étrangère aux Pères de l'Antiquité qui furent les héritiers de la vision téléologique du monde, introduit par la révélation judéo-chrétienne en marge des conceptions principalement cycliques des traditions religieuses païennes. Teilhard de Chardin a certainement été un chef de file dans sa tentative de réconcilier la révélation chrétienne avec les données de la science moderne du début du XX^e siècle. Mais dans son étude du lien de solidarité interhumain, Brune lui reproche de *répandre* le Corps cosmique du Christ à l'Univers entier en lui faisant *traverser* nos corps de son influx et de son attraction, plutôt qu'en l'*identifiant* à tous les points du Cosmos et au corps entier de chaque individu (357-358), comme il le propose avec l'analogie de la plaque holographique²⁰⁴. Ainsi, *la nature* humaine serait déjà unie, identifiée et divinisée par celle du Christ par le seul fait de l'incarnation, mais cette gloire serait non manifeste à cause du péché *personnel*; de même pour le Christ qui, tout en étant glorifié par sa nature divine dès le début de son existence, n'a laissé entrevoir sa Lumière qu'au Thabor selon le principe de kénose²⁰⁵. (543)

²⁰⁴ Voir chapitre 3.4.

²⁰⁵ Voir chapitre 5.1

Chez Teilhard, le Christ imprègne la Création dès l'origine en vertu d'un point d'immanence Alpha, la faisant tendre vers un point de transcendance eschatologique et christique, l'Oméga, à mesure que s'exerce une force de centration des particules cosmiques (atomes, molécules, matière organique, génome, etc.) s'opposant au vecteur d'expansion de l'espace-temps et de l'entropie. Ce principe *scientifico-théologique* d'affinité et d'unité de l'être pour l'être, c'est ce qu'il appelle l'*amorisation* du monde rendant de plus en plus manifeste la progression de la conscience de l'apparition de la vie à l'*encéphalisation* des mammifères²⁰⁶. L'amour se *personnifie* ainsi peu à peu au sein des collectivités animales jusqu'au saut qualitatif de l'être personnel et autoréflexif, organisant *son* monde et *le* monde en tant que *noosphère*. Comme ce processus s'effectue depuis l'origine, bien avant l'apparition de l'humanité, il est cohérent de penser qu'il se poursuive indubitablement malgré les résistances de créatures libres et conscientes d'elles-mêmes, qui ne peuvent semble-t-il s'y opposer que partiellement. Toutefois, Brune considère que ce lent déploiement de la vie christique à travers tout le Cosmos et l'humanité n'intègre pas suffisamment l'aspect personnel et la notion de péché.

Jésus-Christ est « l'alpha et l'oméga, le premier et le dernier, le commencement et la fin » (Ap 22, 13). Il est donc pleinement immanent et transcendant au monde pour Teilhard, car tout part de lui et va vers lui. Mais Brune considère avec grand radicalisme que tout est fondé en lui. Dans la théorie qu'il brosse, fondée sur la révélation néotestamentaire et l'étude de la mentalité religieuse des peuples ancestraux qu'il ne juge pas hétérogènes avec les données des sciences naturelles contemporaines²⁰⁷, le Centre de correspondance de tout l'Univers, dans sa temporalité et sa spatialité, est le Verbe incarné de Dieu²⁰⁸.

²⁰⁶ En plus des penseurs du principe anthropique, nous nous référons pour ce propos entre autres à David Chalmers, spécialiste en sciences cognitives et célèbre philosophe de l'esprit, qui développe son hypothèse au sujet de l'évolution de la conscience : TEDtalk (2014) *David CHALMERS : How do you explain consciousness* [En ligne]. https://www.ted.com/talks/david_chalmers_how_do_you_explain_consciousness?language=fr (Consulté en décembre 2016).

²⁰⁷ Voir chapitre 3.1.

²⁰⁸ Voir chapitre 3.2 à 3.4.

6.4.2 Amour en Dieu et glorification du monde

Si nous tentons d'intégrer les modes de procession interpersonnels de la Trinité entre le Père et le Fils et ce, afin de mieux saisir l'interprétation que fait Brune de la terminologie paulinienne du Christ comme *corps unifiant les membres* et du Christ comme *tête du corps*²⁰⁹, nous verrons mieux à quel point Dieu est impliqué dans le devenir de sa création. Ainsi, considérons d'abord que dans l'économie du salut, le Père engendre le Fils au-dehors en tant qu'homme et être personnel, c'est l'incarnation. En tant que Parole faite chair, il faut tenir compte qu'il est à la fois le corps de l'Église et le corps cosmique de la création : « hormis Dieu, tout est chair, même l'ange. »²¹⁰ Le Christ est, si nous poussons au bout l'intuition brunienne dans une perspective teilhardienne, à la fois *tête du corps*, en tant que Personne divine guidant l'évolution du monde, des personnes et des sociétés, dans la mesure où l'humanité s'ouvre à son mystère, mais il est aussi le *corps unissant les membres*, en tant que lien ontologique entre toutes les personnes et tous les points de l'espace et du temps. Si nous limitons le déploiement de l'union corporelle du Christ dans les personnes en raison du péché, selon le principe de kénose, le Fils n'en serait pas moins enfoui dans aux fondements des réalités visibles.

Si nous intégrons l'évolution/amorisation aux économies de divinisation et de rédemption, nous réalisons que sa place dans l'ordre processuel du cosmos est la seconde. La séquence pourrait se décliner comme suit : 1– La *Divinisation ontologique* imprègne le monde dès l'origine par union de l'Incréé et du créé, en vertu de l'incarnation historique advenue beaucoup plus tardivement, mais *atemporelle* par la réunion en elle de tous les points spatio-temporels du Cosmos; 2– L' évolution *christo-cosmique d'amorisation* suit son cours depuis près de 13,7 milliards d'années et produit une organisation de plus en plus complexe de la matière, faisant advenir une montée dans la conscience des êtres jusqu'à l'humanité de laquelle émerge progressivement la *noosphère*, produisant des sociétés de plus en plus élaborées ; 3– La *Rédemption personnelle* offerte en vertu de l'existence aimante de Jésus, vécue il y a plus de 2000 ans, mais tout aussi *atemporelle* parce qu'unissant en lui la vie de

²⁰⁹ Voir Chapitre 3.2.2.

²¹⁰ *Dictionnaire de théologie biblique*, Paris, Éditions du Cerf, édité par X.-L. DUFOUR, 1970, p. 147.

toutes les personnes de toutes les époques, particulièrement à partir de Gethsémani et jusqu'à sa mort en croix.

Entre le salut ontologique offert dès l'origine, en vertu de l'incarnation, et le salut personnel offert à chacun-e, en vertu de la Passion rédemptrice, subsiste deux polarités. La relation ternaire les unissant serait donc la lente intégration, par la nature humaine et le Corps mystique du Christ, de la vie divine par le libre assentiment des personnes. Si nous suivons le modèle trinitaire dont la Création est à l'image, le principe ternaire est appelé à devenir un troisième pôle à part entière, tout comme l'Esprit est le liant du Père et du Fils, mais aussi la personnification plénière de cet amour. Nous pourrions même dire que ce troisième terme, à mesure qu'il exprime toujours plus pleinement la tension qui unit les deux autres, peut devenir le Nom même de la réalité trine, tout comme l'évangéliste Jean qualifiera Dieu d'Amour, alors qu'Augustin comprendra celle-là comme une réalité propre à l'Esprit Saint.

Conclusion

L'Esprit découlant de la procession du Père et du Fils, mais permettant également la procession du Fils comme nous l'avons vu; ainsi, l'*amorisation* du monde n'est possible que par l'insufflation originelle de l'amour divin dans la matière et sa tension vers sa réalisation plénière à la Croix, mais c'est en vertu de l'évolution du monde que l'événement du Golgotha est rendu possible et prend tout son sens²¹¹. L'image d'un médaillon pourrait nous permettre d'illustrer l'ensemble du propos : la divination sur un côté, la rédemption sur l'autre, avec comme emblème sur la première surface l'incarnation, la passion aimante sur la deuxième, l'évolution amorisante en tissant le contour, où le point premier et le point dernier du cercle de l'Histoire se rejoignent en un cycle complet. À la question du mal freinant le cours de cette marche vers l'avant, l'espérance chrétienne atteste que ce qui ne pourra se réaliser en ce monde verra son plein accomplissement dans celui qui vient.

²¹¹ Teilhard voyait un lien très fort, trop fort selon Brune, entre la Croix et la participation de Dieu à l'évolution personnalisante de la Cosmogénèse. Voir P. de CHARDIN, « Une généralisation et un approfondissement du sens de la Croix » (1952), dans *Comment je crois*, 1969, pp. 259-261, rapporté dans *PHDD* (123).

Conclusion finale

« Dieu est amour »

Les mystiques de plusieurs traditions confondues nous disent que l'amour en Dieu n'est pas un simple attribut, mais le fondement même de son dynamisme vital et relationnel. Mais cet amour dépasse infiniment toutes nos façons d'aimer et l'essentiel échappe aux mots. Le Dieu absolument transcendant, dont le crucifié est l'image incarnée, ne peut être pour Brune l'invulnérable absolu qu'évoque le concept aristotélicien d'Acte pur. Il ne peut être que très vulnérable, aimant si parfaitement qu'il se laisse blesser par le mépris d'une humanité aimée, mais pécheresse. Tendre l'autre joue devient le moyen de ne pas répondre à l'affront par la réciprocité, en montrant plutôt jusqu'où s'abaisse le Très haut pour confondre les jeux de puissants.

Mais comment éviter la représentation d'un Dieu sanguinaire devant la nécessité d'une souffrance dont l'héroïsme mène au vertige? Brune nous invite à constater en contrepartie la puissance effarante du mal causé par l'homme et la souffrance inouïe qu'elle génère. Tout l'enjeu repose sur le fait qu'aimer de manière vraiment personnelle et personnalisante est une chose qui s'apprend. Nous renvoyant alors la balle, il nous invite à méditer sur le fait que les autres ne seraient pas si méchants si nous étions meilleurs. Mais plus important encore, le témoignage mystique rappelle que le bonheur d'aimer de l'amour même de Dieu est plus grand que toutes les souffrances, même les plus aiguës (541). Cette force inouïe, rendant tous les sacrifices possibles, est insoupçonnée par ceux et celles qui n'arrivent qu'à s'aimer eux-mêmes à travers les autres, poursuivant des amours qui ne combleront pas le néant de leurs soifs gardant une nostalgie de l'infini.

À l'instar de Leibniz, Brune admet qu'un Dieu tout amour ne peut créer un monde qui ne soit pas le meilleur et le plus adapté à des êtres spirituels et psychiques inscrits dans une réalité spatio-temporelle. La puissance de Dieu ne serait alors pas tant d'éviter le mal à des êtres capables de le commettre avec une certaine liberté, que de tout récapituler en son humanité divine. « Le péché est inévitable, dira le Christ à la mystique Julienne de Norwich,

mais tout finira par être bien [...] et toute espèce de choses finira par être bonne. »²¹² « Je peux rendre toutes choses bonnes; je le peux, je le veux, et le ferai. »²¹³ Dans un renversement complet, Dieu compensera toutes les souffrances vécues durant l'existence et dédommagera toutes les peines causées par le péché (174). La contrition parfaite de ce qui faisait notre honte sur terre sera transformée en glorieuses cicatrices par le Christ, ou même en collier d'or (152).

Julienne de Norwich laisse même entendre, à travers son dialogue avec le Christ, qu'il n'y a pas le moindre soupçon de colère ou de blâme en Dieu pour nos péchés, seulement une immense compassion²¹⁴. Pas de péchés trop grands ou trop nombreux qui découragent Dieu de nous poursuivre de son amour, car n'étant pas limité dans sa capacité à souffrir, il est inlassablement prêt à nous redonner le moyen de le blesser (146). La miséricorde divine, débordante de compassion, est la seule qui en définitive, puisse véritablement nous donner envie du salut. Mais il semblerait, d'ajouter Brune à la suite de Jésus, que cela soit plus facile à saisir par des enfants que de grands intellectuels (71-72).

Un appel universel à la gloire de la régénération

Devant les limitations importantes qu'imposaient les schémas de rédemption nécessitant à tout prix une ratification sacramentelle, le concile Vatican II s'est positionné de manière à rendre le salut accessible à tous les humains de l'Histoire. Cette question brûlante pour notre époque est au cœur de la doctrine brunienne, car pour lui, elle n'a jamais été écartée de la foi de l'Orient chrétien, où la dureté de l'interprétation augustinienne du concept biblique de prédestination n'a point étendu ses ravages. Brune s'objecte farouchement à une conception de la justice divine qui ferait fi de la liberté humaine dans l'octroi du salut. Tous-tes sont également aimés-es, le surcroît de grâce chez certaines personnes est en fonction de la mission ou d'un appel particulier au service du Corps du Christ, non d'un parti pris amoureux au détriment des autres.

Bien que les chances de succès mondains soient plus qu'inégales en ce monde, la part du divin en nous fait qu'il n'y a pas, face à Dieu et au salut, de favorisés et de désavoués, ou

²¹² J. DE NORWICH, *Revelations of Divine Love*, Penguin Books, 1966, pp. 35 & 103, cité dans PHDD (174).

²¹³ *Ibid.*, p. 107.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 104.

encore des privilèges de culture, de religion, d'intelligence ou de famille. Chacun-e est responsable du bien qu'il peut réellement faire et du mal qu'il peut réellement éviter, selon ses dons et les conditions environnantes. La catégorie de participation établit que l'humain est appelé à être vraiment saint, tout en maintenant qu'il n'y a qu'un seul Saint et donc une seule source à la sainteté.

L'universalité du partage de la vie divine et de la rédemption est largement véhiculée en Orient par l'iconographie pascale illustrant le thème de la *Descente aux enfers*. On y voit un Christ glorieux arraché de l'Hadès, aux portes et aux verrous éclatés, Adam et Ève qu'il tire de dessous la terre. À leurs côtés sont présents les saints-es du judaïsme, mais aussi d'autres traditions, morts-es avant la venue du Christ incarné, les mains tendues en prière. Le titre de l'icône, la Résurrection de Jésus-Christ, exprime l'idée que la régénération du Corps du Christ ne sera complète qu'avec le réveil du dernier des humains sauvés. Brune estime que les tympans et les vitraux des églises d'Occident gardent trop peu de traces du mystère de la pénétration de l'amour divin jusque dans les profondeurs de la nuit humaine. Pourtant incluse dans le Symbole des Apôtres, mais peut-être trop hâtivement proclamé le dimanche par les fidèles, la résurrection enchaînant tout de suite après l'ensevelissement. Mais quand entendons-nous parler dans nos catéchèses et dans nos livres de théologie latine, de la visitation du Christ auprès des fidèles défunts depuis la nuit des temps, alors que son corps repose encore au tombeau?

Ultimement, tout ce qui nous restera est l'amour-charité

Les sacrements établis par l'Église, qui favorisent la rencontre entre Dieu et les croyants-es dans la mesure ils sont célébrés de manière vivante et ajustée aux circonstances, sont des moyens en vue de cette union, non la fin de la foi chrétienne. Mais dans la mesure où Dieu est *un*, d'autres signes sacrés peuvent avoir cette fonction pour les adeptes d'autres traditions. Pour Mgr Georges Khodre, évêque orthodoxe du Mont-Liban, les Pères de la foi enseignent que « la différence entre les hommes se ramène au fait que les chrétiens donnent un nom à leur sauveur, alors que les autres ne le nomment pas. Dans les deux cas, le Sauveur est

un. »²¹⁵ S'il n'est pas empêtré dans des contresens théologiques, tout ce que le chrétien a de plus qu'un autre, c'est la joie de se savoir aimé infiniment... et espérons-le, de pouvoir en vivre!

C'est pourquoi l'adhésion à des formules n'est pas l'essentiel. Mieux vaut méconnaître l'Incarnation et la Trinité en étant ouvert à l'action du divin, tel qu'on le conçoit, et en répondant concrètement à ses interpellations. La divinisation comme finalité universelle de l'humanité, permettrait de classer les religions selon leur niveau de compréhension de ce mystère : il y a celles qui proposent de se dissoudre dans le grand Tout ; celles où une amitié humano-divine est possible, mais en préservant une distance où il ne peut y avoir de réelle unification au niveau de l'être ; et finalement celles qui considèrent que Dieu désire se donner tout entier à sa créature spirituelle sans supprimer la distinction personnelle.

Seul l'amour compte lorsqu'alimenté par l'influx divin. Il produit alors un dépassement exigeant, voire douloureux, mais toujours plus grand que l'affinité simplement humaine et naturelle, jusqu'à ce que Dieu devienne le principe même de cet amour de l'autre dans sa dérangement différence et son irréductible altérité, son inconfortable vulnérabilité ou sa pédante prétention à ne pas l'être. C'est là qu'intervient, supporté par la grâce, l'espace de liberté subsistant entre la personne et les conditionnements intérieurs et extérieurs.

L'élévation spirituelle chrétienne ne rend pas indifférent au sort du monde, car plus le ou la sainte se rapproche du ciel, plus elle habite la terre en prenant sur elle, dans le Christ, ses souffrances et ses tribulations. Ainsi le moine, pourtant invisible à la face du monde, a en main les conditions idéales pour s'enfoncer davantage au cœur du mystère d'engendrement d'un Univers empli d'énergies divines, mais dont la gloire se fait encore discrète, au profit d'ordres et de lois provisoires, mais permettant à nos cœurs et à nos consciences d'accueillir progressivement ou non la mystérieuse présence d'un au-delà de tout.

Si certaines personnes se perdent, c'est en fonction de l'enchaînement des choix personnels posés tout au long de l'existence, dont l'enjeu se situe entre deux dispositions fondamentales : une prédominance vers un bonheur individuel sans considération pour autrui,

²¹⁵ G. KHODRE, « Le Christianisme, l'Islam et l'arabité », dans *Contacts*, n. 110, 1980, p. 108, citée dans *PHDD* (545).

voire à leur détriment, ou un bonheur personnel comme fruit d'une oblation aux services des autres. Dès lors, Dieu ne met par lui-même personne de côté, mais connaît parfaitement de quoi nous sommes pétris. Dieu est amour, comme il est feu et lumière. « Nous allons de Dieu et à Dieu. »²¹⁶ Nous venons de l'Amour et allons à l'Amour, quoique nous fassions, nous sommes toujours dans le Cœur du Christ qui est l'Abîme de l'Amour²¹⁷, mais cela peut être subi ultimement comme un supplice si nous demeurons en la divinité un corps étranger, replié, ayant renoncé à se recevoir d'un autre que soi-même.

Une perspective sur l'histoire de la théologie et de la foi de l'Occident

La glorification de l'humain et de Dieu repose sur le lien vital entre les deux natures du Christ, auquel notre humanité est tout aussi vitalement liée:

« C'est cette union du monde et de l'humain à Dieu que l'Occident doit retrouver pour sortir du chaos où il se trouve. Le mouvement pendulaire [...] entre une théologie bavarde et lourdement anthropomorphe et un apophatisme absolu qui tourne à l'agnosticisme, a la même cause profonde que le mouvement pendulaire [...] entre une fuite totale du monde, comme irréconciliable avec Dieu, et une exaltation béate du monde, comme déjà plein de Dieu. [...] Intégrisme ou progressisme, la nuance, finalement, est faible. Ce ne sont que deux attitudes contradictoires à partir d'une même façon de fausser le problème. [...] La vraie tradition chrétienne nous paraît, en comparaison, inclassable. Dangereusement révolutionnaire pour les intégristes et intolérablement conservatrice pour les progressistes, elle échappe en réalité à ces catégories parce qu'elle appartient à un autre contexte, elle constitue une autre problématique. » (577)

Cette tradition jugée authentique, Brune la repère dans l'orthodoxie qui est restée fidèle aux intuitions fondamentales des Pères et maintenue chez les mystiques d'Occident malgré l'ambiguïté de leur langage se référant à d'autres catégories théologiques. L'hésitation de l'Église latine à confesser l'appel universel à la pleine glorification de l'humanité se dissimule parfois derrière des formules similaires aux Églises d'Orient. La démarche théologique de Brune est profondément stimulée par la crise de la foi qu'il juge sans précédent en Occident. Car contrairement aux crises précédentes, il n'est plus simplement question de points de

²¹⁶ Citation du grand mystique persan Djalâl-od-Dîn Rûmi dans AFLÂKI, *Les Saints des Derviches tourneurs*, Éditions Sindbad, 1978, t. 1, p. 11, cité dans *PHDD* (308).

²¹⁷ Nous reformulons les propos de Jésus adressés à Sœur J. MENÉDEZ, *Un appel à l'Amour*, Toulouse, Éditions de l'Apostolat et de la Prière, 1956, cité dans *PHDD* (308).

discipline ou d'aspects doctrinaux, c'est la pertinence du croire qui est désormais en jeu. De manière grossière, la perte de la catégorie de participation humaine à la vie divine aurait produit une doctrine protestante selon laquelle Dieu seul est saint, et une théologie catholique de l'imitation de Dieu se vivant de manière parallèle à lui (560).

Bien que les causes de l'athéisme des Lumières et du recul de la foi dans les sociétés en modernité avancée ne puissent être rapportées uniquement au plan doctrinal des Églises d'Occident, Brune propose de relire ce pan de l'histoire à partir de l'idée que ses penseurs n'ont pas su trouver le visage authentique du Dieu auquel ils aspiraient (578). Le seul Dieu chrétien digne de ce nom offre tout de lui-même, jusqu'à sa propre vie, pour nous rendre comme lui et nous combler. Si l'exigence de ce Dieu jaloux tenant à devenir notre tout peut rebuter, c'est peut-être pour avoir trop mis les contraintes de l'avant et pas suffisamment le fruit qui en découle : non pas la pâle illusion de devenir comme des dieux, mais de devenir Dieu en notre humanité, au sein de la bienheureuse Trinité.

Le premier mal de l'Église latine serait sa manière de concevoir sa propre autorité, comme étant immuable et infaillible dans l'interprétation de la loi naturelle et de la révélation, tout en étant coupée de la communion universelle et œcuménique. La tentation de l'exclusivisme guette tout mouvement religieux ou spirituel et sa défense farouche de l'usage du latin contre les exigences évidentes de l'évangélisation en est un exemple éloquent. Elle devrait plutôt reconnaître les lacunes de son enseignement perpétrées à travers les siècles, dont plusieurs tirent leur source de l'augustinisme et du thomisme, résumé par Brune avec le ton vindicatif et pamphlétaire qui lui est propre :

« Le mystère d'amour de la Croix, transformé en un Dieu qui n'a pas de relation réelle avec nous, avec lequel il ne peut y avoir de véritable amour réciproque! L'invention de ces milliards de bébés venant au monde, déjà coupables d'un crime personnel, donc libre et volontaire, assez grave pour leur mériter la damnation éternelle. Ce Dieu qui choisit, dans un arbitraire absolu, ceux qu'il rend fidèles à sa grâce (et que d'ailleurs il n'aime pas plus que les autres). Ce Dieu qui ne fait grâce à quelques-uns que parce que la souffrance de son Fils l'a dédommagé des offenses qu'on lui avait faites. Ce système philosophique étrange et si peu convaincant qui est censé expliciter le mystère de la Trinité... » (578)

Et nous pourrions ajouter à cette énumération les approches pastorales prônant une conversion par l'entremise de pratiques rituelles, allouant une inscription aux registres d'une

institution religieuse, mais restant trop souvent sans germe et donc sans suite au plan spirituel parce que ne suscitant pas d'authentique repentir ou intériorité, de sentiment de nécessité personnelle et de dépendance vitale à l'Esprit. Ou encore, les théologies qui considèrent notre condition pécheresse comme première par rapport à notre origine divine, faisant de la rédemption le simple recouvrement très partiel d'un état de bonheur perdu pour l'existence présente. Dans un Occident catholique et protestant où l'on nous apprend trop souvent que notre relation au Christ n'est fonction que de notre péché, nous espérons que notre perspective sur l'œuvre de Brune aura suffisamment dégagé l'idée que si notre origine et notre fin sont en Dieu, notre présent vécu et plongé dans le mystère vivant du Christ, même lorsque ponctué de croix, est une béatitude plus grande encore qu'une simple innocence originelle sans souffrance aucune, en vertu de l'Amour pour qui tout est prétexte à aimer.

Bibliographie

Ouvrage principal

BRUNE, François. *Pour que l'homme devienne Dieu*, 3e éd., St-Jean-de-Braye, Éditions Dangles, Collection "Horizons spirituels", 1992, (1^{re} édition 1983).

Documents de recension

CARROLL, E. Gerard. « Pour que l'homme devienne Dieu », dans *Theological Studies*, vol. 44, 1983, p. 502. En ligne au :

<<http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=vah&AN=CPLI0000082676&site=ehost-live> >.

GIMENEZ, M. « Pour que l'homme devienne Dieu », dans *Irénikon*, vol. 56, no. 1, 1983, pp. 154-155. En ligne au :

<<http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=rfh&AN=ATLA0000512615&site=ehost-live> >.

LARCHET, Jean-Claude. « Pour que l'homme devienne Dieu », dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, vol. 72, no. 4, 1992, pp. 498-500. En ligne au :

<<http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=rfh&AN=ATLA0000633337&site=ehost-live> >.

RIVIÈRE, Jean. « A. Verrière, professeur au Séminaire St-Sulpice, Le surnaturel en nous et le péché originel, Bibliothèque catholique des sciences religieuses, 1932 », dans *Revue des Sciences Religieuses*, vol. 13, no. 2, 1933, pp. 287-289.

Documents de référence

____ *Ancien Testament interlinéaire; hébreu-français*, Pays-Bas, Alliance biblique universelle, 2007.

____ *Catéchisme de l'Église catholique*, Ottawa, CECC, 1993.

____ *Dictionnaire de spiritualité ; ascétique et mystique, doctrine et histoire*. Paris, Beauchesne, 1969.

____ *Nouveau Testament interlinéaire grec/français*, édité par Maurice Carrez, Corée, Alliance biblique universelle, 1993.

- _____. *Vatican II : les seize documents conciliaires*, édité par Paul-Aimé Martin, 2e éd. rev. et corr., Montréal, Fides, La pensée chrétienne, 1967.
- BAILLY, Anatole, L. SÉCHAN, Pierre CHANTRAINE et Émile EGGER. Dictionnaire grec-français, *Le Grand Bailly*. Paris, Hachette, 2000.
- BENOÎT, Paul, et al. *Synopse des quatre Évangiles en français avec parallèles des apocryphes et des Pères*, 3 vol., Paris, Éditions du Cerf, 1965.
- BETZ, Hans Dieter. *Religion past & present: encyclopedia of theology and religion*, 4e éd., 13 vols, Leiden ; Boston, Brill, 2007.
- BROWN, Francis, S.R. DRIVER & Charles A. BRIGGS. *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon; With An Appendix Containing The Biblical Aramaic*, édité par Francis Brown. Massachusetts, Hendrickson publishers, 2007.
- COCAGNAC, Maurice. *Les symboles bibliques : lexique théologique*, 3e éd., Paris, Éditions du Cerf, 2006.
- DAVY, Marie-Madeleine. *Encyclopédie des mystiques : chamanisme, grecs, juifs, gnose, christianisme primitif*, Paris, Seghers, 1977.
- DUMEIGE, Gervais. *La foi catholique ; textes doctrinaux du magistère de l'Église*. Paris, Éditions de l'Orante, 1961.
- ENNERY, Marchand. *Dictionnaire Hébreu-Français*. Paris, Librairie Colbo, 1976.
- GIBELLINI, Rosino. *Panorama de la théologie au XXe siècle*, nouv. éd. rev. et corr., Paris, Cerf, Initiations, 2004.
- GROSSI, Vittorino et al. *L'Homme et son salut*, Paris, Desclée, Histoire des dogmes, 1995.
- LENOIR, Frédéric, Ysé TARDAN-MASQUELIER et Jean-Pierre ROSA. *Encyclopédie des religions*, nouv. éd. rev. et augm., 2 vols, Paris, Bayard Éditions, Bayard compact, 2000.
- LÉON-DUFOUR, Xavier. *Vocabulaire de théologie biblique*, 2e éd., Paris, Les Éditions du Cerf, 1970.
- MILLET, Olivier et Philippe de ROBERT. *Culture biblique*, 1re éd., Paris, P.U.F, Collection Premier cycle, 2001.
- PANNETON, Georges et Charlemagne BOURGEOIS. *Sommaire de la théologie dogmatique - catholique: témoignages, symboles et professions de foi*, Trois-Rivières, Éditions du Bien public, 1969.
- RINGENBACH, Réginald et al. *Mysterium salutis, dogmatique de l'histoire du salut*, Paris, Éditions du Cerf, 1975.

VIDAL, Jacques. *Mythe, Dictionnaire des religions*, édité par Paul Poupard, Paris, P.U.F., 1985.

VILANOVA, Evangelista. *Histoire des théologies chrétiennes*, 3 vols, Paris, Éditions du Cerf, Initiations, 1997.

Philosophie, psychologie et sciences

BARROW, John. D. *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford, Oxford University Press, éd. rev., 2003, 1988.

BEAUREGARD, Mario et Denise O'LEARY. *Du cerveau à Dieu ; plaidoyer d'un neuroscientifique pour l'existence de l'âme*, Paris, Guy Trédaniel Éditeur, 2008.

CANN, Rebecca. L., Mark STONEKING et Allan C. WILSON. « Mitochondrial DNA and human evolution », *Nature*, vol. 325, 1987, pp. 31-36.

CHALMERS, David. « David Chalmers : How do you explain consciousness ». Sur le site Ted Talk. Consulté en décembre 2016.

https://www.ted.com/talks/david_chalmers_how_do_you_explain_consciousness?language=fr

CHAUCHARD, Paul. *La maîtrise de soi ; psychophysiologie de la volonté*, Bruxelles, Dessart, Psychologie et sciences humaines, 1967.

CHAUCHARD, Paul. *La maîtrise du comportement*, Paris, P.U.F., Bibliothèque de philosophie contemporaine Logique et philosophie des sciences, 1956.

CHAUCHARD, Paul. *L'éducation de la volonté : théorie et pratique du contrôle cérébral*, Paris, Casterman, 1969.

CHAUCHARD, Paul. *L'Homme et la physiologie du cerveau*, Paris, Éditions du Levain, 1958.

DALEUX, André. *Teilhard de Chardin ; permis de croire en l'au-delà*, nouv. éd., Saint-Étienne, France, Aubin éditeur, 2006.

DANSEREAU, Michel. *Un psy sur le divan de la foi*, Montréal, Médiaspaul, Notre temps, 2006.

DOURLEY, John P. *La maladie du christianisme ; l'apport de Jung à la foi*, Paris, Albin Michel, Bibliothèque jungienne, 2004.

DUVAL, Pierre. *La science devant l'étrange*, Paris, Denoël, Bibliothèque de l'irrationnel et des grands mystères, 1973.

HUSSERL, Edmond. *L'idée de la phénoménologie : Cinq leçons*, 5e éd., France, P.U.F., Épiméthée, 1992.

- LACAN, Marc-François. *Dieu n'est pas un assureur ; anthropologie et psychanalyse*, Paris, Albin Michel, Œuvre, 2010.
- LARRANAGA, Ignace. *Monte avec moi pour vivre la fraternité*, Montréal, Éditions Paulines, 1991.
- ORAISON, Marc. *Psychologie et sens du péché*, nouv. éd. augm., Paris, Desclée de Brouwer, Foi vivante, 1968.
- SLATE, Jon et Neil J. GEMMELL. « Eve 'n' Steve: recombination of human mitochondrial DNA », *Trends in Ecology and Evolution*, vol. 19, n° 11, 2004, p. 561-563.
- VIGNE, Jacques. *Éléments de psychologie spirituelle*, Paris, Albin Michel, Spiritualités vivantes, 1993.

Théologie

- _____ *Proposer aujourd'hui Jésus Christ - Une voie de liberté et de responsabilité*, édité par Église catholique de Montréal. Montréal, 2003.
- ALETTI, Jean-Noël. « Le péché originel ; approche paulinienne », *Etudes Theologiques & Religieuses*, no. 83, 2008, pp. 1-13.
- AQUIN, Thomas d'. *Somme théologique*, Éditions de la revue des jeunes. Paris, Tournai, Rome, Desclée & Cie, 1950.
- ARMOUR, J. Andrew. « The little brain on the heart », *Cleveland Clinic Journal Of Medicine*, vol. 74, 2007, pp. 48-51.
- AUBIN, Paul. *Dieu-Père, Fils, Esprit : un insondable amour sans rivage ni limite*, nouv. éd., Saint-Laurent, Québec, Fides, Collection Vivre sa foi, 1999.
- BABEL, Henry. *Théologie de l'énergie ; explication scientifique de la religion*, 3e éd., Genève, Slatkine, 2004.
- BAUDRY, Gérard-Henry. « Les grands axes de l'eschatologie teilhardienne », *Mélanges de science religieuse*, no. 4 & 12, 1977 & 1978, pp. 39-71 & 213-235.
- BERNARD, Charles André. *Traité de théologie spirituelle*, Paris, Éditions du Cerf, Théologies, 1986.
- BEZANÇON, Jean-Noël. *Dieu sauve: aujourd'hui ; accueillir le salut qui est en Jésus-Christ; croire en un Dieu qui croit en l'homme ; annoncer et célébrer la joie du Père*, Paris & Montréal, Desclée De Brouwer & Bellarmin, Croire aujourd'hui, 1985.
- BEZANÇON, Jean-Noël. *La messe de tout le monde ; sans secret, ni sacré, ni ségrégation*, Paris, Éditions du Cerf, 2009.

- BOISMARD, Marie-Émile, *Faut-il encore parler de résurrection? Les données scripturaires*, coll. Théologies, Paris, Cerf, 1995, pp. 19-39.
- BONNET, Nicole. *Immanence et transcendance chez Teilhard de Chardin*, Montréal & Paris, Éditions Bellarmin & Éditions du Cerf, Recherches Nouvelle série-11, 1987.
- BRISEBOIS, Mireille. *Saint Paul ; introduction à saint Paul et à ses lettres*, Montréal & Paris, Éditions Paulines & Médiaspaul, Lectures bibliques, 1984.
- BRUNE, François. *Saint Paul ; Le témoignage mystique*, France, OXUS, 2014.
- BUR, Jacques. *Le péché originel : ce que l'Église a vraiment dit*, Paris, Éditions du Cerf, Théologies, 1988.
- CHAMPAGNE, Elaine. « Spirituality "from the mouth of babes"? », dans *Stages of life and christian experience*, London, Concilium, 2007, pp. 69-77.
- CHARLES-SAGET, Annick. *Retour, repentir et constitution de soi*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, Problèmes et controverses, 1998.
- CHAUCHARD, Paul. *Teilhard, témoin de l'amour*, Paris, Éditions universitaires, Carnets Teilhard, 1962.
- CHENAVER, Robert. *Découvrir Simone Weil ; La passion de la vérité*, Grenoble, Cahiers de Meylan, 2001.
- CHÉNÉ, Jean. *La théologie de saint Augustin ; grâce et prédestination*, Lyon, Éditions Xavier Mappus, 1961.
- CHENU, Marie-Dominique. *Pour une théologie du travail*, Paris, Éditions du Seuil, Livre de Vie, no. 53, 1955.
- COMPAGNON, Antoine. *Le démon de la théorie : littérature et sens commun*, Paris, Éditions du Seuil, Points Essais, 2001.
- DE CHERGÉ, Christian et Christian SALENSON. *Retraite sur le Cantique des cantiques*, Domaine d'Arny, Éditions Nouvelle cité, Spiritualité, 2013.
- DE LUBAC, Henri et Michel SALES. *Surnaturel: études historiques*, nouv. éd., Paris, Desclée de Brouwer, Théologie, 1991.
- DE LA TRINITÉ, Philippe. *Dieu de colère ou Dieu d'amour?*, Bruges, Desclée de Brouwer, Présence du carmel, 1964.
- DE LYON, Irénée. *Contre les hérésies ; dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur*, Paris, Éditions du Cerf, 1984.

- DE LYON, Irénée. *La gloire de Dieu, c'est l'homme vivant*, édité par Jean & Singles Donna Comby, Paris, Éditions du Cerf, Foi vivante, 1994.
- DE LYON, Irénée. *La prédication des apôtres et ses preuves : ou La foi chrétienne*, édité par Joseph Barthoulot et al., Paris, Desclée de Brouwer, Pères dans la foi, 1977.
- DESCOUVEMONT, Pierre. *Guide des difficultés de la foi catholique*, 12e éd. rev. et corr., Paris, Cerf, 2009.
- DUBY, Georges. *Les trois ordres : ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris, Gallimard, 1978.
- DUVAL, Danièle & Raymond KUNTZMANN. « Synthèse finale », dans *Typologie biblique; De quelques figures vives*, Paris, Cerf, 2002.
- ELIADE, Mircea. *Traité d'histoire des religions*, nouv. éd. rev. et corr., Paris, Payot, Payothèque, 1974.
- EMERY, Gilles. *La Trinité : introduction théologique à la doctrine catholique sur Dieu Trinité*, Paris, Cerf, Initiations, 2009.
- EUVÉ, François. *Crainte et tremblement : une histoire du péché*, Paris, Seuil, 2010.
- EUVÉ, François et al. « La personne et le cosmos - l'être relié », dans *Et si la Beauté pouvait sauver le monde*, édité par Jean-Noël André, Gesù, Espace Art Nature, 2014.
- FANTINO, Jacques. *L'homme, image de Dieu ; chez saint Irénée de Lyon*, Paris, Cerf, Thèses Cerf, 1986.
- FOEHLÉ, Roger. « Philosophie, théologie du Process et Teilhard de Chardin », *Teilhard aujourd'hui*, vol. 50, 2014, pp. 24-34.
- FORTIN, Anne. « Du sens à la signification : de la théorie du sens de la lecture en théologie », dans *Laval théologique et philosophique*, vol. 52, no. 2, 1996, pp. 327-338.
- FOX, Matthew. *La grâce originelle*, Montréal & Paris, Éditions Bellarmin & Desclée de Brouwer, 1995.
- FREDRIKSON, Paula. « Vers une image historique de Jésus », dans *De Jésus aux Christs : les origines des représentations de Jésus dans le Nouveau Testament*, Paris, Cerf, 1992.
- GAGNON, Philippe et Pierre TEILHARD DE CHARDIN. *L'expérience de Dieu avec Pierre Teilhard de Chardin*, Saint-Laurent, Québec, Fides, L'Expérience de Dieu, 2000.
- GIBERT, Pierre. *Croire aujourd'hui au péché originel?*, Paris, Éditions du Senevé, Prière et vie, 1971.

- GRONDIN, Jean. *L'herméneutique*, 1re éd., Paris, P.U.F, Que sais-je?, 2006.
- HENRY, Martin. « Le péché originel: un héritage défectueux », dans *Études Théologiques & Religieuses*, n° 83, 2008, p. 15-25.
- HOOK, Sidney. *Determinism and freedom in the age of modern science*, New York, Collier Books, 1961.
- LABOURDETTE, Michel. *Le péché originel et les origines de l'homme*, Paris, Alsatia, Sagesse et cultures, 1953.
- LARCHET, Jean-Claude. *Maxime le Confesseur, médiateur entre l'Orient et l'Occident*, Paris, Éditions du Cerf, Cogitatio fidei, 1998.
- LECLERC, Éloi. *Chemin de contemplation*, 3e éd., Paris, Desclée de Brouwer, 1995.
- LECLERC, Éloi. *Le cantique des créatures : Une lecture de Saint François d'Assise*, Paris, Desclée de Brouwer, 1988.
- LÉON-DUFOUR, Xavier. « Par-delà la mort... », dans *Études; Revue de culture contemporaine*, no. 337, 1972, pp. 605-618.
- LIGIER, Aloysio. *Péché et connaissance ; Essai de théologie biblique sur le péché d'Adam et le péché du monde*, Paris, Pontifica Universitas Gregoriana, 1960.
- LISON, Jacques. « La doctrine trinitaire de Grégoire Palamas », dans *Connaissance des Pères de l'Église*, vol. 76, 1999, pp. 45-59.
- MALDAMÉ, Jean-Michel. « Adam, Ève et le serpent; Péché originel, péché du monde et péché d'Adam », dans *Le péché originel*, Paris, Office d'Édition Impression Librairie, Cahiers disputatio, 2008, pp. 15-37.
- MARTELET, Gustave. *Libre réponse à un scandale : la faute originelle, la souffrance et la mort*, Paris, Éditions du Cerf, Théologies, 1986.
- MEYENDORFF, John. *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris, Éditions du Seuil, Patristica, Sorbonensia, 1959.
- MEYENDORFF, John. *St Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Bourges, Éditions du Seuil, Maîtres spirituels, 1959.
- MOINGT, Joseph. *L'homme qui venait de Dieu*, Paris, Cerf, 1996.
- MORIN, Edgar. *Mes philosophes*, Meaux, Germina, 2011.
- MOUROUX, Jean. *L'expérience chrétienne : Introduction à une théologie*, Paris, Aubier, Théologie, 1954.
- MOUROUX, Jean. *Sens chrétien de l'homme*, Paris, Aubier, Théologie, 1945.
- MUNIER, Roger. *Adam*, Paris, Arfuyen, Les cahiers d'Arfuyen,, 2004.

- NADEAU, Marie-Thérèse. *Les Sacrements: approche théologique pour aujourd'hui*, Sainte-Foy, Anne Sigier, 1991.
- O'LEARY, Joseph S. *La vérité chrétienne à l'âge du pluralisme religieux*, Paris, Les éditions du Cerf, 1994.
- PANIER, Louis. *Le péché originel : naissance de l'homme sauvé*, Paris, Éditions du Cerf, Théologies, 1996.
- PANIKKAR, Raimundo. *La Trinité : une expérience humaine primordiale*, Paris, Cerf, Parole présente, 2003.
- PANIKKAR, Raimundo et Gwendoline JARCZYK. *Entre Dieu et le cosmos : une vision non dualiste de la réalité : entretiens avec Gwendoline Jarczyk*, Paris, Albin Michel, Spiritualités, 1998.
- PARMENTIER, Élisabeth. *L'écriture vive : interprétations chrétiennes de la Bible*, Genève, Labor et Fides, Le Monde de la Bible, 2004.
- PERROT, Charles. « Jésus et le mouvement baptiste », dans *Jésus et l'histoire*, nouv. éd., Paris, Desclée & Groupe Mame, 1993.
- RAHNER, Karl. *Écrits théologiques*, 12 vols, Bruges, Desclée de Brouwer, Textes et études théologiques, 1959.
- RAHNER, Karl. *Les sacrements de l'Église*, Paris, Nouvelle cité, Racines, 1987.
- RÉGNIER, Jérôme. *Le sens du péché*, Paris, Lethielleux, 1954.
- RICHARD, Luc. *Transcendance et immanence chez Karl Rahner : Échanges avec la philosophie de Gilles Deleuze*, Montréal, Université de Montréal, 2012.
- ROBERT, Joseph. *Notre Dieu: Trinité de vie, de lumière et d'amour*, Paris, Éditions Saint-Paul, 1979.
- SAINT-ARNAUD, Guy-Robert. « À-propos : théologie et psychanalyse, que dit l'une au sujet de l'autre ? », *Théologiques*, vol. 10, no. 2, 2002, pp. 13-23.
- SAINT-ARNAUD, Guy-Robert. « Aspect freudien des rites et de leurs répétitions », *Théologiques*, vol. 4, no. 1, 1996, pp. 75-94.
- SCHNEIDERS, Sandra M. *Le texte de la rencontre ; l'interprétation du Nouveau Testament comme écriture sainte*, Paris, Cerf, 1995.
- SOMME, Luc-Thomas. *Thomas d'Aquin, la divinisation dans le Christ*, Genève, Éditions Ad Solem, 1998.
- SPILLER, Leda. « Le temps cosmique », dans *Encyclopédie des religions*, édité par Frédéric Lenoir & Ysé Tardanmasquelier, Paris, Bayard, 2000.

- TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. « Christologie et évolution », dans *Oeuvres de Pierre Teilhard de Chardin, tome X*, Les Éditions du Seuil, 1976.
- TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *Comment je crois*, Paris, Éditions du Seuil, 1969.
- TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *L'activation de l'énergie*. Paris, Éditions du Seuil, 1963.
- TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *Le cœur de la matière*, Paris, Éditions du Seuil, Œuvres de Pierre Teilhard de Chardin, 1976.
- TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *Le milieu divin : essai de vie intérieure*. Paris, Éditions du Seuil, 1957.
- TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *Le phénomène humain*, Paris, Éditions du Seuil, Points Essais 6, 1970.
- TILLICH, Paul, Jean-Paul GABUS et Jean-Marc SAINT. *Théologie de la culture*, Paris, Éditions Planète, L'expérience intérieure, 1968.
- VARILLON, François. *Un abrégé de la foi catholique*, Paris, Éditions du Senevé, Prière et vie Croire aujourd'hui, 1970.
- VERRIÈLE, A. *Le surnaturel en nous et le péché originel*, Paris, Bloud et Gay, Bibliothèque catholique des sciences religieuses, 1932.
- VEUTHEY, Léon. *Jean Duns Scot, pensée théologique*, Paris, Éditions franciscaines, 1967.
- VIARD, Jean-Sébastien. *La liberté que nous avons en Christ : Eleutheria dans les épîtres pauliniennes authentiques et comparaison avec son usage dans la philosophie hellénistique*, Montréal, Université de Montréal, 2001.
- VON CAMPENHAUSEN, Hans. *Les pères grecs*, Paris, Seuil, Livre de Vie Ns, 2001.
- VON CAMPENHAUSEN, Hans. *Les pères latins*, France, Éditions de l'Orante, 2001.
- WÉNIN, André. « Le serpent et la femme ou le processus du mal selon Genèse 2-3 », dans *Le péché originel ; Heurs et malheur d'un dogme*, Paris, Bayard, 2005, pp. 55-65.
- WOLFF, Hans Walter. *Anthropologie de l'Ancien Testament / traduction d'Etienne de Peyer*, Genève, Labor et Fides, Nouvelle série théologique, 1974.
- YOUNG, Robert. *Freedom, responsibility, and God*, New York, Barnes & Noble Books, Library of philosophy and religion, 1975.
- ZISKIND, Bernard et Bruno HALIOUA. « La conception du cœur dans l'Égypte ancienne », *Med Sci*, vol. 20, no. 3, 2004, pp. 367-373

