

PRÉSENTATION DU CREDO DE L’ÉGLISE¹

Symbole des Apôtres	Symbole de Nicée-Constantinople
Je crois en Dieu, le Père tout-puissant, Créateur du ciel et de la terre.	Je crois en un seul Dieu, le Père tout-puissant, créateur du ciel et de la terre, de l’univers visible et invisible.
Et en Jésus-Christ, son Fils unique, notre Seigneur, Qui a été conçu du Saint-Esprit, est né de la Vierge Marie, a souffert sous Ponce Pilate, a été crucifié, est mort et a été enseveli, est descendu aux enfers, le troisième jour est ressuscité des morts, est monté aux cieux, est assis à la droite de Dieu, le Père tout puissant, d’où il viendra juger les vivants et les morts.	Je crois en un seul Seigneur, Jésus-Christ, le Fils unique de Dieu, né du Père avant tous les siècles : il est Dieu, né de Dieu, lumière, né de la lumière, vrai Dieu, né du vrai Dieu. Engendré, non pas créé, de même nature que le Père, et par lui tout a été fait. Pour nous les hommes et pour notre salut, il descendit du ciel ; par l’Esprit Saint, il a pris chair de la Vierge Marie et s’est fait homme. Crucifié pour nous sous Ponce Pilate, il souffrit sa passion et fut mis au tombeau. Il ressuscita le troisième jour, conformément aux Écritures, et il monta au ciel ; il est assis à la droite du Père. Il reviendra dans la gloire, pour juger les vivants et les morts ; et son règne n’aura pas de fin.
Je crois en l’Esprit Saint,	Je crois en l’Esprit Saint, qui est Seigneur, et qui donne la vie ; il procède du Père et du Fils ; avec le Père et le Fils, il reçoit même adoration et même gloire ; il a parlé par les prophètes.
À la sainte Église catholique, À la communion des saints, À la rémission des péchés, À la résurrection de la chair, À la vie éternelle. Amen.	Je crois en l’Église, une, sainte, catholique et apostolique. Je reconnais un seul baptême pour le pardon des péchés. J’attends la résurrection des morts, et la vie du monde à venir. Amen.

Le symbole des apôtres date du II^e-III^e siècle, il semble avoir été élaboré dans le contexte de l’Église de Rome au III^e siècle. Le symbole de Nicée-Constantinople a été élaboré au concile de Nicée (325) (dans le contexte de la crise arienne), complété au 1^{er} concile de Constantinople (381) en ce qui concerne le Saint-Esprit et en Occident (vers 1020) en ce qui concerne le *Filioque* (l’Esprit procède du Père et du Fils) ce qui n’est pas admis dans le monde orthodoxe.

Comme on le voit, le Credo est structuré de manière trinitaire, même si la fin concerne l’Église, ce qui nous rappelle sa fonction baptismale : il est alors exprimé sous forme de questions-réponses, qui suivent la triple renonciation au mal. Le Credo exprime alors une attitude de conversion.

1. Je crois – Amen

Deux dimensions dans le Credo :

- la démarche de foi
- le contenu du Credo.

¹ Cette présentation se fonde sur les ouvrages suivants : Joseph RATZINGER, *Foi chrétienne hier et aujourd’hui*, 1968, tr. fr., Paris, Mame, 1976, 267p. ; *Catéchisme de l’Église catholique*, Paris, Mame-Plon, 1992, 679p. ; *La Foi de l’Église. Catéchisme pour adultes publié par la conférence épiscopale allemande*, tr. fr., Turnhout-Paris, Brepols – Le Cerf – Le Centurion, 1987, 446p.

La religion chrétienne se traduit par une foi, ce qui n'est pas le cas de toutes les religions. La religion romaine ne comporte pas cette dimension, c'est une religion civique, un gage d'appartenance à la cité. L'acte de foi vise à exprimer une prise de position en face de Dieu et du sens de l'être. À partir du moment où l'on professe sa foi, on prend à son compte une profession de foi globale qui est celle du groupe. Ceci signifie qu'il y a articulation entre le *je* personnel (*je* crois) et le *nous* du groupe. Dans les conciles, quand les évêques sont réunis pour défendre la foi commune, on emploie le *nous* dans la formulation.

L'Église se présente comme communauté des croyants. Il convient de remarquer ici le sens du mot *symbole* : réunir. C'est l'idée d'un objet en deux parties adaptables qui servent de signe de reconnaissance. On en arrive donc à une confession commune de Dieu, une adoration commune. La communauté Église n'est pas un superflu, elle porte le *Credo*, elle est une réalité qui donne la vérité comme une voie.

Au terme de la récitation du Credo, le mot *Amen* (qui traduit notre intention de tenir fermement ce que nous professons) répond à *je* crois.

La foi est une grâce, elle est don de Dieu : dans l'acte de foi, Dieu nous précède toujours.

La foi est un acte authentiquement humain, qui traduit la dignité de l'homme.

La foi est un acte libre (nul ne doit être contraint dans l'acte de foi), tout en étant action de l'Esprit-Saint dans l'homme.

L'acte de foi n'est pas contraire à la raison. Si l'on confesse en effet que le Dieu créateur a doté tous les hommes de la raison, on ne peut admettre que celle-ci soit à mettre entre parenthèses dans l'accès des hommes à Dieu², même s'il est clair que le mystère en soi dépasse les capacités d'atteinte de l'homme.

La foi [...] est la forme, irréductible au savoir et sans commune mesure avec lui, d'une prise de position de l'homme à l'égard de l'ensemble de la réalité ; elle est ce qui donne le sens, fournissant une base à la vie humaine, sens préexistant au calcul et à l'action de l'homme, sans lequel, en définitive, il ne saurait ni calculer ni agir, faute de fondement indispensable³.

Le Credo, en son contenu, se présente comme intrinsèquement lié à l'Écriture, car l'Église se reçoit de la Parole de Dieu, elle est communauté constituée par cette parole. Chaque croyant se reçoit de la Tradition : « La Tradition est la parole constamment vivante dans le cœur des croyants⁴ ».

Il faut convenir que le fait que la foi catholique se présente comme un ensemble de dogmes, est souvent perçu négativement.

Qu'est-ce qu'un dogme ? Ce n'est pas une addition à l'Évangile primitif ni à plus forte raison une nouvelle révélation, mais une interprétation officielle, qui fait autorité pour toute l'Église, de l'unique révélation communiquée une fois pour toutes.

Il s'agit le plus souvent de préciser le contenu de la foi contre des interprétations erronées, réductrices ou trompeuses.

Une définition dogmatique suppose deux choses : il doit s'agir d'une vérité révélée à l'origine et commune à tous les croyants, et cette vérité doit être proclamée officiellement comme s'imposant à tous les croyants de façon définitive.

Quand l'Église définit un dogme, elle s'appuie avec confiance sur la présence permanente de Jésus-Christ qui demeure en elle, et sur l'assistance du Saint-Esprit qui lui a été promis et qui la guide vers la plénitude de la vérité⁵.

² « Bien que la foi soit au-dessus de la raison, il ne peut jamais y avoir de vrai désaccord entre elles. Puisque le même Dieu qui révèle les mystères et communique la foi a fait descendre dans l'esprit humain la lumière de la raison, Dieu ne pourrait se nier Lui-même ni le vrai contredire jamais le vrai. » (Vatican I, constitution *Dei Filius*).

³ J. RATZINGER, *op. cit.*, p. 31-32.

⁴ Johann Adam MÖHLER, cité dans *La Foi de l'Église*, p. 50.

⁵ *La foi de l'Église*, p. 54-55.

Cependant il faut rappeler que « nous ne croyons pas en des formules, mais dans les réalités qu'elles expriment et que la foi nous permet de toucher⁶ ».

2. La foi en Dieu

L'analyse du Credo conduit à en dissocier les trois parties. Il ne faut cependant pas oublier qu'elles sont intrinsèquement liées. Le Dieu dont nous parlons dans la 1^{ère} partie n'est pas n'importe quel Dieu, mais celui que Jésus-Christ nous révèle comme son Père et auquel nous adhérons par l'Esprit qu'il nous donne.

Pour J. Ratzinger, le thème de Dieu revêt deux aspects. L'image du Dieu sauveur et rédempteur est perçue avant même le thème du Dieu créateur. À l'arrière-plan, il voit deux sources de notre expérience religieuse :

- l'expérience de notre propre existence qui nous renvoie au tout autre », la déficience de l'existence humaine, tout autant que sa plénitude, nous parlent de Dieu, même si, dans le premier cas, il y a le risque de parler d'un Dieu « bouche-trou » ;
- la confrontation de l'homme avec le monde conduit à l'image d'un Dieu-créateur, d'un Dieu-père.

L'un des épisodes importants de la révélation du Dieu biblique vétéro-testamentaire est l'épisode du buisson ardent. Dieu donne son nom de deux manières :

- mon nom est : je suis, Yhwh (qui est un nom imprononçable⁷)
- « je suis le Dieu de tes pères, Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob » (Ex 3,6).

Le nom opère l'insertion sociale : il permet d'interpeller un être et d'établir une coexistence avec celui que je peux nommer. Cependant le premier nom de Dieu demeure mystérieux⁸.

Le deuxième nom, le Dieu des Pères, traduit le fait qu'il n'est pas le Dieu d'un endroit mais le Dieu des hommes, il est présent et actif partout où se trouve l'homme. Il est le Dieu qui se donne à connaître à travers l'histoire des hommes, il est donc un Dieu accessible.

Dans le Credo, Dieu est confessé comme le Dieu-Trinité.

J. Ratzinger explique que la foi trinitaire n'est pas née d'une spéculation sur Dieu, mais qu'elle résulte des efforts d'élaboration de plusieurs expériences historiques.

Ancien Testament : Dieu se révèle comme Père d'Israël

Nouveau Testament : Jésus comme l'Envoyé pleinement Dieu : Dieu se présente ici comme Fils, comme mon frère.

Expérience de l'Esprit : la présence de Dieu en nous.

Trois attitudes fondamentales ont déterminé la position de l'Église :

- en Jésus, l'homme rencontre un homme et Dieu lui-même :

Il ne saurait être *notre* médiateur, s'il n'était véritablement homme ; il ne saurait faire aboutir la médiation s'il n'était véritablement Dieu come Dieu⁹.

- sauvegarde du monothéisme,
- considérer comme une réalité l'histoire de Dieu avec les hommes.

Nous ne confessons pas trois dieux, mais un seul Dieu en trois personnes : les personnes divines ne se partagent pas l'unique divinité, mais chacune d'elles est Dieu tout entier. Ce ne sont pas simplement des noms désignant des modalités de l'être divin, mais des personnes réellement

⁶ *Catéchisme de l'Église catholique*, n°170, p. 48.

⁷ On le remplace par « le Seigneur ».

⁸ Donner un nom à quelqu'un ou quelque chose, c'est aussi, d'une certaine manière mettre la main sur lui, le circonscrire à une conception qu'on s'en fait. Et pourtant il nous échappe. On le voit bien dans la scène de la synagogue de Nazareth, où les assistants sont surpris des propos que tient « le fils du charpentier ». À plus forte raison à propos de Dieu, l'homme ne peut pas lui donner un nom – ce serait mettre la main sur lui – aussi c'est Dieu qui donne son propre nom et même ce nom demeure mystérieux.

⁹ J. RATZINGER, *op. cit.*, p. 102.

distinctes entre elles. Les Personnes divines sont relatives les unes aux autres. Le paradoxe trinitaire traduit la conviction que la divinité est au-delà de nos catégories de l'un et du multiple. Reconnaître Dieu comme trois Personnes, c'est donc nécessairement le reconnaître comme exigence de relations. Dieu est unique comme substance, la Trinité ne se situe donc pas sur ce plan, mais sur celui de la relation.

Toute l'économie du salut découle de cette structure trinitaire. À l'origine, c'est le dessein d'amour du Père pour l'humanité qui la crée et l'appelle à partager sa vie, qui envoie son Fils dans l'humanité pour l'arracher au pouvoir du mal et pour servir de médiateur entre lui et les hommes. Tous les deux envoient l'Esprit pour unifier l'Église et faire d'elle le sacrement du salut pour l'humanité.

De quel Dieu parlons-nous quand nous proclamons : « Je crois en Dieu » ? [...] Quand nous affirmons, en tant que chrétiens notre foi en Dieu, nous ne parlons pas du dieu qu'évoquent les mythes ancestraux sous la forme d'histoires des dieux. Nous ne visons pas seulement non plus le Dieu qui est perçu dans l'expérience mystique, ni le Dieu des philosophes. Nous voulons dire : le Dieu vivant de l'histoire, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, le Dieu d'Israël et surtout le Dieu qui est le Père de Notre Seigneur Jésus-Christ¹⁰.

Bien que la prédication de Jésus sur Dieu soit marquée par le langage et les représentations du judaïsme, elle rend un son nouveau. Elle annonce d'abord que le règne de Dieu s'est approché et commence à paraître dans ses paroles et ses actes, puis on voit que Jésus s'adresse à Dieu comme Père, nous apprenant à l'appeler Notre Père, avec la dénomination familière *Abba*. « Ce qui est proprement et spécifiquement chrétien consiste en une communion intime et personnelle avec Dieu¹¹. » Jésus s'inscrit dans la ligne du *Shema Israël* :

Écoute, Israël ! Le Seigneur notre Dieu est l'Unique. Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de tout ton être, de toute ta force. (Dt 6,4-5)

La confession de foi de Dieu comme créateur renvoie aux deux récits de la Genèse. Le premier, le plus récent, décrit la création comme opérée en six jours ; le second s'attarde davantage sur la création de l'homme. La création est un commencement qui est ordonné à un achèvement, qui est le *shabbat*, le repos du 7^e jour dédié à la glorification de Dieu. Quelques thèmes importants se dégagent : la liberté de l'acte du Dieu créateur, l'idée d'ordre dans la création, la bonté de la création, l'autonomie du monde qui n'est pourtant pas coupure d'avec Dieu, la finalité de glorification de Dieu dans et par sa création. Il est important aussi de voir la création comme un acte continué : Dieu n'abandonne pas sa création, il ne cesse pas d'assurer l'existence du monde. Dieu est présenté dans le *Credo* comme « créateur du ciel et de la terre ». Le ciel, c'est l'ensemble des êtres les plus proches de Dieu, les anges ; le ciel, c'est l'espérance des hommes.

3. La foi en Jésus-Christ incarné et ressuscité

a. La foi dans le Christ Jésus

Il faut d'abord noter l'importance de conjointre les deux mots : *Jésus-Christ*. On confesse l'homme Jésus comme étant le Christ, l'oint de Dieu. La connexion des deux mots vient signifier que la fonction a totalement pris la personne, que l'homme-Jésus est totalement pris dans cette qualité de Christ.

À cette confession de foi de Jésus comme Christ se conjoint celle de Jésus comme *Fils de Dieu*. Dans le monde juif, le concept de fils de Dieu signifie que le roi est fils, non parce que Dieu l'a engendré, mais parce qu'il l'a choisi (« mon élu en qui j'ai mis tout mon amour »).

Du concept de Fils de Dieu ainsi défini, il faut distinguer *le titre de Fils* que Jésus se donne lui-même ; il correspond comme réponse au mot *Abba* par lequel Jésus s'adresse de façon toute nouvelle

¹⁰ *La foi de l'Église*, p. 58-59.

¹¹ *La foi de l'Église*, p. 64.

à Dieu. C'est de ce titre de Fils que l'évangile de Jean fait le centre de la figure de Jésus qu'il nous présente.

Le fait d'être *serviteur* n'est pas présenté comme une action, c'est tout l'être de Jésus qui est service.

Aux titres précédents de Jésus s'ajoute celui de *sauveur*. En lui-même, le nom Jésus signifie : Dieu sauve. On se rappelle que les premiers chrétiens avaient composé un acrostiche en adoptant comme symbole le poisson dont les lettres (*ichthys*¹²) annonçaient les mots : Jésus Christ fils de Dieu sauveur.

Il convient de rompre avec la dissociation qui a été faite entre l'être de Jésus et sa fonction de rédempteur. Celle-ci a été associée par Anselme de Cantorbéry à l'idée de satisfaction, dans la perspective des relations entre seigneurs médiévaux. Le péché est alors considéré comme une offense de l'humanité envers Dieu. Dans cette logique, la réparation doit être à la mesure de l'offense. C'est pourquoi Anselme considère que la réparation exige la mort du fils de Dieu. Cette présentation montre Dieu sous un visage inacceptable.

Le Christ apparaît comme homme exemplaire, comme l'homme parfait, ce qui implique qu'il ne peut avoir une destinée singulière : sa destinée marque donc celle à laquelle l'homme est appelé, dans la mesure où Jésus est pleinement homme pour les autres.

L'exposé préliminaire de la constitution pastorale *Gaudium et spes* du concile Vatican II donne un bon exemple du christocentrisme de la foi de l'Église :

L'Église, quant à elle, croit que le Christ, mort et ressuscité pour tous (Cf. *2Co 5,15*), offre à l'homme, par son Esprit, lumière et forces pour lui permettre de répondre à sa très haute vocation. Elle croit qu'il n'est pas sous le ciel d'autre nom donné aux hommes par lequel ils doivent être sauvés (Cf. *Ac 4,12*). Elle croit aussi que la clé, le centre et la fin de toute histoire humaine se trouve en son Seigneur et Maître. Elle affirme en outre que, sous tous les changements, bien des choses demeurent qui ont leur fondement ultime dans le Christ, le même hier, aujourd'hui et à jamais (Cf. *He 13,8*). C'est pourquoi, sous la lumière du Christ, image du Dieu invisible, premier-né de toute créature (Cf. *Col 1,15*), le Concile se propose de s'adresser à tous, pour éclairer le mystère de l'homme et pour aider le genre humain à découvrir la solution des problèmes majeurs de notre temps. (GS 10)

Le mystère de l'homme ne s'éclaire vraiment que dans le mystère du Verbe incarné. Adam, en effet, le premier homme, était la figure de celui qui devait venir¹³, le Christ Seigneur. Nouvel Adam, le Christ, dans la révélation même du mystère du Père et de son amour, manifeste pleinement l'homme à lui-même et lui découvre la sublimité de sa vocation. (GS22)

La profession de foi en « Jésus Seigneur » appartient au fonds le plus ancien de la tradition néotestamentaire et constitue le noyau de la profession de foi chrétienne. On en a un écho dans l'hymne de l'épître aux Philippiens (Ph 2) et dans Rm 10,9 qui est probablement aussi une formule liturgique :

Si de ta bouche, tu confesses que Jésus est Seigneur et si, dans ton cœur, tu crois que Dieu l'a ressuscité des morts, tu seras sauvé. (Rm 10,9)

Ce titre traduit l'orientation de toute notre vie, tant individuelle que pour l'humanité tout entière.

Dans l'antiquité, "Seigneur" était un titre honorifique réservé à l'empereur romain en tant que maître du monde. Cela signifiait que l'empereur était de nature divine, qu'il régnait sur les hommes et les peuples pour garantir la vie, l'ordre et la paix. Quand le christianisme

¹² Ιχθυς.

¹³ Cf. *Rm 5,14* cf. Tertullien « Tout ce que le limon (dont est formé Adam) exprimait, présageait l'homme qui devait venir, le Christ. » PL. 2, 802 (848) ; CSEL, 47, p. 33, l. 12-13.

primitif revendique ce titre pour Jésus-Christ, il dit que ce n'est pas l'empereur, mais Jésus-Christ qui garantit la vie, l'ordre et la paix. C'est lui, le véritable maître du monde¹⁴.

Paul résume cela ainsi :

Tout est à vous, mais vous êtes au Christ, et le Christ est à Dieu. (1 Co 3,22-23).

b. Le développement de la confession de foi christologique

Conçu du Saint-Esprit, né de la Vierge Marie.

L'origine mystérieuse de Jésus est attestée, mais pas expliquée, dans les évangiles de l'enfance (Mt et Lc). Jésus est présenté comme Christ, oint par l'Esprit-Saint, dès le début de son existence humaine.

La filiation divine de Jésus ne repose pas, d'après la foi de l'Église, sur le fait que Jésus n'a pas eu de père humain ; la doctrine de la divinité de Jésus ne serait pas mise en cause si Jésus était issu d'un mariage normal. Car la filiation divine dont parle la foi n'est pas un fait biologique, mais ontologique, elle n'est pas un événement dans le temps, elle se situe dans l'éternité de Dieu. [...] Elle signifie que Dieu comme Fils assume dans l'homme Jésus la créature homme, de sorte qu'il est lui-même homme¹⁵.

Le contexte spirituel de la naissance de Jésus, c'est l'espérance croyante d'Israël, qu'exprime toute une série de naissances miraculeuses dans l'Ancien Testament, situées à des tournants décisifs de l'histoire du salut, celle de Jean-Baptiste étant la plus proche.

La mariologie est en lien direct avec la christologie. La mission de Marie apparaît comme préparée au long de l'Ancien Testament, à commencer par la figure d'Ève, la vivante, mère de tous les vivants. « Contre toute attente humaine Dieu, choisit ce qui était tenu pour impuissant et faible pour montrer sa fidélité à sa promesse¹⁶. » L'Église a pris conscience que Marie avait été rachetée du péché originel, « en vue des mérites de Jésus-Christ Sauveur du genre humain¹⁷ ». Le titre de « Mère de Dieu » a été donnée à Marie par le concile d'Éphèse (431) de façon à sauvegarder l'unité de la personnalité de Jésus en refusant une dissociation radicale entre Jésus homme et Jésus fils de Dieu. Le dogme de l'Assomption a été proclamé par le pape Pie XII¹⁸.

L'assomption de Marie n'est pas comme la résurrection et l'ascension de Jésus-Christ, le fondement de notre espérance en la résurrection, mais seulement un fruit de la résurrection de Jésus, qui contribue à affermir notre espérance¹⁹.

Le concile Vatican II, dans le chapitre VIII de la constitution sur l'Église *Lumen gentium*, a présenté le lien maternel entre Marie et l'Église, menant une enquête scripturaire et mettant particulièrement en valeur le titre de « servante du Seigneur » appliqué à la Vierge²⁰.

La virginité de Marie²¹ manifeste l'initiative absolue de Dieu dans l'incarnation. Jésus n'a que Dieu comme père. [...] Jésus le Nouvel Adam, inaugure, par sa conception virginale *la nouvelle naissance* des enfants d'adoption dans l'Esprit Saint par la foi. [...] La participation à la vie divine ne vient pas du sang, ni du vouloir de chair, ni du vouloir d'homme, mais de

¹⁴ *La foi de l'Église*, p. 155.

¹⁵ J. RATZINGER, *op. cit.*, p. 192.

¹⁶ *Catéchisme de l'Église catholique*, n°489, p. 108. L'une de ces figures est Anne, mère de Samuel et on note les rapports entre le Magnificat, prière de Marie, avec le cantique d'Anne.

¹⁷ PIE IX, bulle *Ineffabilis Deus* proclamant le dogme de la conception immaculée de Marie (8 décembre 1854).

¹⁸ Bulle *Munificentissimus Deus* du 1^{er} novembre 1950.

¹⁹ *La foi de l'Église*, p. 177.

²⁰ Le concile a rappelé ici l'unicité de la médiation du Christ, tout en soulignant le rôle éminent d'intercession joué par la Vierge Marie.

²¹ Elle est justifiée par les récits évangéliques de l'enfance de Jésus (Mt 1,18-25 ; Lc 1, 26-38).

Dieu » (Jn 1,13). L'accueil de cette vie est virginal car celle-ci est entièrement donnée par l'Esprit à l'homme. [...] Marie est vierge parce que sa virginité est *le signe de sa foi* « que nul doute n'altère » et de sa donation sans partage à la volonté de Dieu. [...] Marie est à la fois vierge et mère car elle est la figure et la plus parfaite réalisation de l'Église²².

Il a souffert sous Ponce Pilate, a été crucifié, a été enseveli.

Le Credo vient rappeler la mention de Ponce Pilate, qui vient enraciner l'histoire de Jésus dans l'histoire des hommes. L'événement Jésus est un événement de l'histoire humaine, un événement nettement situé, dans un laps de temps précis, ce qui souligne bien l'incarnation de Jésus.

Dans la tradition chrétienne, depuis les origines, la croix est considérée comme le signe du salut. Cependant il ne faut pas gommer le scandale de la croix, que souligne saint Paul dans la 1^{ère} lettre aux Corinthiens.

C'est la croix qui est au centre de la perception de la mission de Jésus comme un « sacrifice rédempteur ». J. Ratzinger estime qu'il faut sortir de l'image répandue, mais fautive, de la croix comme dépendant d'un « mécanisme de droit lésé », de « satisfaction infinie ». La Bible présente la croix comme « l'expression d'un amour radical qui se donne entièrement²³ », ce qui est une rupture par rapport aux significations habituelles d'expiation dans les grandes religions, même si, dans la suite, cette révolution a été souvent neutralisée.

Presque toutes les religions gravitent autour du problème de l'expiation ; elles surgissent de la conscience que l'homme a de sa culpabilité devant Dieu ; elles constituent une tentative pour mettre fin à ce sentiment de culpabilité, pour surmonter la faute par des œuvres d'expiation que l'on offre à Dieu. [...] Dans le Nouveau Testament, les choses se présentent de façon plutôt inverse. Ce n'est pas l'homme qui s'approche de Dieu pour lui apporter une offrande compensatrice, c'est Dieu qui vient à l'homme pour lui donner²⁴.

La croix apparaît comme œuvre de l'amour de Dieu.

Le sacrifice chrétien ne consiste pas à donner à Dieu une chose qu'il ne posséderait pas sans nous, mais à nous rendre totalement réceptifs et à nous laisser saisir totalement par Lui. Laisser Dieu agir en nous, voilà le sacrifice chrétien²⁵.

La croix est apparue longtemps aux apôtres comme le signe d'un échec. Pour l'expliquer, ils ont eu recours aux catégories vétéro-testamentaires comme dans l'épître aux Hébreux. L'auteur de celle-ci présente l'inefficacité des sacrifices rituels pour montrer que dans le Christ, l'idée de substitution, de représentation a reçu un sens nouveau. La lettre aux Hébreux montre en fait la croix comme le geste d'un amour qui donne tout : le Christ s'est offert lui-même. Un lien avec cela peut être fait par la mention du *pour nous* présente dans le credo de Nicée, *pour nous* pouvant tout aussi bien signifier « à notre place » qu'« en notre faveur ».

L'essence du culte chrétien ne consiste pas dans l'offrande de choses, ni dans leur destruction, mais dans le fait que « le Christ a aimé pour nous, et que nous nous laissons saisir par lui » nous amenant à abandonner nos propres tentatives de justification. La conception qui réduirait le culte chrétien à l'amour fraternel en gommant la relation verticale à Dieu « passe en fait à côté, non seulement de la réalité chrétienne, mais encore de la véritable réalité humaine²⁶ ».

²² *Catéchisme de l'Église catholique*, n°503-507, p. 111-112.

On lira la discussion des objections élevées contre l'affirmation ecclésiale de la virginité perpétuelle de Marie dans *La foi de l'Église*, p. 170-171.

²³ J. RATZINGER, *op. cit.*, p. 197.

²⁴ J. RATZINGER, *op. cit.*, p. 198.

²⁵ J. RATZINGER, *op. cit.*, p. 199.

²⁶ J. RATZINGER, *op. cit.*, p. 202-203.

L'homme ne trouve pas son accomplissement dans les simples relations de solidarité humaine, il ne le trouve que dans la communion de l'amour désintéressé pour Dieu même²⁷.

Dans la croix, l'élément de la souffrance est secondaire par rapport au thème de l'amour. La croix révèle Dieu et l'homme. Quatre cents ans avant le Christ, Platon monte que « la justice d'un homme n'est parfaite et avérée que s'il prend sur lui l'apparence de l'injustice, car alors seulement l'on peut voir qu'il n'est pas l'esclave de l'opinion des autres, mais tient à la justice uniquement pour elle-même. » La croix révèle l'homme en ce qu'il ne peut supporter le juste et elle révèle Dieu : « dans l'abîme de la faillite humaine se révèle l'abîme encore bien plus insondable de l'amour divin²⁸. »

Le message de la croix est inséparable de la résurrection et de l'ascension du Seigneur.

La descente aux enfers

Cette mention, qui se fonde sur la représentation vétéro-testamentaire du royaume des morts (le *sheol*), signifie que Jésus a connu le sentiment d'abandon et de solitude radicale qui étirent l'homme. Elle est à mettre en rapport avec la prière de Jésus à la croix, reprenant le psaume d'Israël « jaillie de la détresse profonde de l'absence de Dieu, [qui] se termine par un hymne à la grandeur de Dieu²⁹. »

La résurrection de Jésus-Christ

Le message de la résurrection de Jésus-Christ, au centre de notre foi avec la croix, s'oppose à l'expérience de l'irréversibilité de la mort. Les évangiles ne nous montrent pas la résurrection en elle-même, mais les témoignages de rencontres avec le ressuscité.

Les rencontres des disciples avec Jésus ressuscité ne sont pas des rencontres avec un homme appartenant à notre histoire, qui auraient laissé penser qu'il est vivant de la vie terrestre, comme si la mort n'avait pas eu lieu, et que sa cause continuait tout simplement. Les "résurrections" du fils de la veuve de Naïm ou de Lazare ne sont que des retours à la vie, qui, certes, peuvent être lus comme une annonce de la résurrection de Jésus, mais ne peuvent s'identifier avec elle³⁰. En fait, les textes nous montrent sa corporéité bien réelle, mais aussi les différences (d'où les difficultés à le reconnaître, sa présence au milieu d'une maison fermée...). Les apparitions du ressuscité sont liées à l'envoi des disciples en mission avec le don de l'Esprit. La vie du ressuscité n'est plus *bios*, mais *zoé*, vie nouvelle, définitive. La résurrection de Jésus est principe et source de notre résurrection future, puisque Jésus est l'homme exemplaire.

L'ascension, la place à la droite du Tout-Puissant

Parler d'ascension à partir du récit donné dans le livre des Actes des Apôtres fait penser à l'image du monde à trois étages (enfer – terre – ciel), que nous jugeons mythique et périmée. En fait, selon J. Ratzinger, cela évoque nos trois dimensions. La prière du crucifié au Dieu qui l'a abandonné, d'où est absente toute allusion cosmique, dirige le regard vers la profondeur de l'existence humaine, tandis que l'ascension évoque l'autre pôle, qui porte en lui la possibilité de contact avec tous les autres hommes du fait du contact avec l'amour divin. Le ciel n'est pas un lieu éternel, supra-terrestre, ni un domaine éternel métaphysique, un lieu qui aurait été fermé avant l'ascension du Christ et ouvert ensuite. « Le ciel est à définir comme le contact de l'être de l'homme avec l'être de Dieu³¹. »

²⁷ J. RATZINGER, *op. cit.*, p. 203.

²⁸ J. RATZINGER, *op. cit.*, p. 206-207.

²⁹ J. RATZINGER, *op. cit.*, p. 210.

La tradition de l'Église a fondé cet article de foi sur un passage de la première lettre de Pierre : « C'est alors qu'il est allé prêcher même aux esprits en prison. » (1P 3,19). L'iconographie, se fondant parfois sur les évangiles apocryphes a montré le Christ, tenant en main la croix, ouvrant les portes de l'enfer aux justes de l'Ancien Testament qui y étaient détenus, signifiant ainsi que nul n'était exclu du bénéfice de la rédemption.

³⁰ Un exemple en est donné par Pierre le Vénérable, dans la *Vie de saint Mayeul*, lorsqu'évoquant le retour d'un enfant à la vie opéré de manière miraculeuse, sur le tombeau de saint Mayeul à Souvigny, ne voulant pas parler de *resurrectio*, invente le mot de *ressuscitatio*.

³¹ J. RATZINGER, *op. cit.*, p. 223.

Le ciel est ainsi l'avenir de l'homme, et de l'humanité, que celle-ci ne peut se donner à elle-même, qui lui demeure fermé aussi longtemps qu'elle ne compte que sur elle-même et qui a été ouvert pour la première fois et de façon radicale dans l'homme dont le lieu d'existence était Dieu et par qui Dieu est entré dans l'être de l'homme. [...] Le ciel est nécessairement en rapport avec le dernier Adam, avec l'homme définitif et donc avec l'avenir global de l'homme³².

Le fait de siéger « à la droite du Père » signifie l'inauguration du règne du Messie.

La royauté de Jésus-Christ ne justifie pas une forme de gouvernement théocratique, que ce soit dans l'Église, dans l'État ou à un niveau quelconque de la société civile. Le règne de Jésus-Christ n'est pas une utopie ni une idéologie applicable comme telle en ce monde. Mais il ne s'agit pas non plus d'une réalité purement spirituelle, ni d'un salut strictement individuel. Au contraire, Jésus-Christ veut tout pénétrer de son Esprit, de sa vérité et de sa vie, le domaine privé comme le domaine public. [...] Le Règne du Christ est « un règne de grâce et de sainteté, un règne de justice, d'amour et de paix » (préface de la fête du Christ-Roi)³³.

Le retour dans la gloire et le jugement des vivants et des morts

Cette expression désigne « une perspective d'espérance en l'achèvement définitif du Règne de Jésus-Christ³⁴ ». Le Règne du Christ, qui a commencé de façon cachée avec la résurrection et l'ascension et se poursuit de manière voilée, sera plénier à la fin des temps. J. Ratzinger commente cela ainsi :

Dans l'expression « la fin du monde », le mot « monde » ne désigne pas l'architecture physique du cosmos, mais le monde humain, l'histoire humaine ; l'expression signifie donc directement que *cette* sorte de monde, le monde de l'homme, aboutira à une fin que Dieu dispose et réalise³⁵.

Le cosmos et l'homme seront pris dans une réalité plus grande, celle de l'amour. Il y aura unification du monde autour d'une personne. La fin du monde est également jugement. « Parler de jugement, c'est dire que le stade final du monde n'est pas le résultat d'une évolution naturelle, mais le fruit de la responsabilité, fondée elle-même sur la liberté³⁶. » On ne peut gommer le paradoxe entre « la radicalité de la grâce qui délivre l'homme impuissant [et] le sérieux de la responsabilité, exigence quotidienne pour l'homme » mais « il n'y a de responsabilité que là où il y a quelqu'un pour interpeller et questionner³⁷ ».

4. L'Esprit-Saint et l'Église

L'Esprit Saint est à l'œuvre avec le Père et le Fils du commencement à la consommation du dessein de notre salut. Mais c'est dans les « derniers temps » inaugurés avec l'Incarnation rédemptrice du Fils, qu'Il est révélé et donné, reconnu et accueilli comme Personne³⁸.

L'Écriture présente l'Esprit-Saint comme le Défenseur et saint Paul énumère les fruits de l'Esprit : « amour, joie, paix, patience, bonté, bienveillance, foi, douceur, maîtrise de soi » (Ga 5, 22-23). Ces

³² J. RATZINGER, *op. cit.*, p. 223.

³³ *La foi de l'Église*, p. 209.

On peut renvoyer ici à l'encyclique de Pie XI, *Quas primas* (11 décembre 1925), instituant la fête du Christ-Roi.

³⁴ *La foi de l'Église*, p. 210.

³⁵ J. RATZINGER, *op. cit.*, p. 227.

³⁶ J. RATZINGER, *op. cit.*, p. 230-231.

³⁷ J. RATZINGER, *op. cit.*, p. 232.

J. Ratzinger note comment le paradoxe a été poussé jusqu'au bout dans le contraste entre l'invocation : « viens Seigneur » (*marana tha*) et l'évocation du jour de la colère (*dies irae*).

³⁸ *Catéchisme de l'Église catholique*, n°686, p. 152.

effets de l'action de l'Esprit-Saint sont à comprendre comme commencement et anticipation de l'achèvement définitif³⁹ ».

La fin du Symbole ne parle pas de la vie intime de Dieu, mais de Dieu tourné *ad extra*, de l'Esprit-Saint en tant que puissance, ce qui a conduit à ce que cela interfère avec la foi en l'Église. « La doctrine sur l'Église doit trouver son point de départ dans la doctrine sur le Saint-Esprit et ses dons⁴⁰. » L'Esprit est perçu comme « présence agissante du Seigneur glorifié dans l'Église et dans le monde⁴¹ ».

La Sainte Église catholique

Le *Catéchisme de l'Église catholique* définit ainsi ce qu'est l'Église :

Le mot « Église » [*ekklèsia*, du grec *ek-kalein*, « appeler hors »] signifie « convocation ». Il désigne des assemblées du peuple, en général de caractère religieux. C'est le terme fréquemment utilisé dans l'Ancien Testament grec pour l'assemblée du peuple élu devant Dieu, surtout pour l'assemblée du Sinaï où Israël reçut la Loi et fut constitué par Dieu comme son peuple saint. En s'appelant « Église », la première communauté de ceux qui croyaient au Christ se reconnaît héritière de cette assemblée. [...]

Dans le langage chrétien, le mot « Église » désigne l'assemblée liturgique, mais aussi la communauté locale ou toute la communauté universelle des croyants. Ces trois significations sont en fait inséparables. « L'Église », c'est le Peuple que Dieu rassemble dans le monde entier. Elle existe dans les communautés locales et se réalise comme assemblée liturgique, surtout eucharistique⁴². Elle vit de la Parole et du Corps du Christ et devient ainsi elle-même Corps du Christ.

Dans la constitution *Lumen gentium*, le concile Vatican II a souligné le visage à la fois visible et spirituel de l'Église, le mettant en lien avec la double nature – divine et humaine – du Sauveur dans son incarnation. Le lien de l'Église avec la sainte Trinité est mis en valeur par le triple titre qui lui est donné dans ce même texte : « peuple de Dieu, corps du Christ, temple de l'Esprit. »

Jésus-Christ est celui que le Père a oint de l'Esprit Saint et qu'il a constitué « Prêtre, prophète et roi ». Le Peuple de Dieu tout entier participe à ces trois fonctions du Christ et il porte les responsabilités de mission et de service qui en découlent⁴³.

J. Ratzinger s'arrête sur l'expression « *sainte Église catholique*⁴⁴ » pour relever comment elle paraît paradoxale. Il constate que nous sommes tentés de dire que l'Église n'est ni sainte (le péché des chrétiens dans l'histoire) ni catholique (les déchirures⁴⁵). « L'Église est devenue aujourd'hui pour beaucoup l'obstacle majeur de la foi. » Mais il ajoute :

³⁹ *La foi de l'Église*, p. 219.

⁴⁰ J. RATZINGER, *op. cit.*, p. 239.

⁴¹ *La foi de l'Église*, p. 216.

Au XIX^e et au début du XX^e siècle, certains théologiens présentaient ainsi l'Église : ils montraient comment Jésus l'avaient fondée, mais, tout de suite après, passaient à la description de sa structure hiérarchique actuelle. C'est le mérite de J.A. Möhler (1792-1838), dont les œuvres ont été republiées par Y. Congar, d'avoir montré comment l'Église est l'œuvre continuée du Christ, par l'Esprit.

⁴² Le concile Vatican II a montré comment l'Église locale n'était pas à comprendre comme une portion de l'Église universelle (ce qui est la compréhension commune, voire évidente) mais comme la réalisation en un lieu de l'Église. L'Église locale, sous la présidence de l'évêque, représente ainsi le « tout » de l'Église en un lieu donné. La restauration de la prière universelle dans l'Eucharistie, opérée par le concile Vatican II, manifeste bien la communion des Églises locales entre elles, ce que fait aussi la mention du pape et des évêques dans la prière eucharistique.

⁴³ *Catéchisme de l'Église catholique*, n°783, p. 172. Ces trois fonctions sont parfois désignées sous leur dénomination latine : les *tria munera*.

⁴⁴ Les quatre adjectifs : une, sainte, catholique et apostolique, sont appelés les quatre *notes* de l'Église.

⁴⁵ Sur les liens de l'Église avec les chrétiens non catholiques et avec tous les hommes qui n'ont pas reçu l'Évangile, on lira les paragraphes 15 et 16 de *Lumen gentium*, le décret conciliaire *Unitatis redintegratio* et la déclaration conciliaire *Nostra aetate*. On retrouvera les principaux passages dans le *Catéchisme de l'Église catholique*, n°s 836-848, p. 184-186.

Le mot « saint » [...] ne signifie pas d'abord [...] la sainteté des personnes humaines, mais renvoie au don divin qui apporte la sainteté au milieu du péché de l'homme. L'Église n'est pas appelée « sainte », dans le *Credo*, parce que tous ses membres seraient des hommes saints et sans péché. [...]

Grâce au don du Seigneur, qui s'est livré sans plus se reprendre, l'Église et pour toujours la communauté sanctifiée par lui, celle en qui la sainteté du *Seigneur* est rendue présente au milieu des hommes. Mais c'est vraiment la sainteté du *Seigneur* qui y est présente et qui, dans un amour paradoxal, choisit sans se lasser, comme réceptacle de sa présence, les mains sales des hommes. C'est une sainteté qui éclate et se manifeste comme sainteté du Christ au milieu du péché de l'Église⁴⁶.

Il constate que la sainteté est souvent perçue comme un caractère inflexible alors que, dans la sainteté de Jésus, ce qui choquait ses contemporains, c'était le fait qu'il fréquentait les pécheurs.

Cette sainteté si peu sainte de l'Église a quelque chose d'infiniment consolant. Car ne faudrait-il pas désespérer devant une sainteté qui serait immaculée et ne pourrait agir sur nous qu'en jugeant et en brûlant ? [...]

Seul celui qui a expérimenté comment, par-delà le changement de ses serviteurs et de ses formes, l'Église reconforte les hommes, leur donne une patrie et une espérance, une patrie qui est espérance, chemin vers la vie éternelle, celui-là seul sait ce qu'est l'Église, autrefois et aujourd'hui⁴⁷.

Le qualificatif de *catholique* renvoie d'abord à l'unité locale, l'unité des églises locales entre elles qui forment Église par le témoignage commun de la parole et la communauté de table eucharistique. J. Ratzinger ajoute que, avant même le lien avec Rome comme instrument de communion, « l'unité est constituée d'abord par la parole et le sacrement, [...] l'organisation épiscopale apparaît à l'arrière-plan comme un moyen de *cette* unité ». [...] « L'Église ne doit pas être conçue à partir de son organisation, c'est l'organisation qui doit être comprise à partir de l'Église⁴⁸. »

L'Église est « comme le *sacrement universel du salut* » (LG48) :

Tous les croyants admettront que le salut n'est possible que dans et par Jésus-Christ, et que l'on rencontre le Christ dans l'Église. [...]

La formule « Hors de l'Église point de salut » est, à l'origine, un avertissement adressé aux chrétiens qui sont dans l'Église et qui, par conséquent la connaissent, mais sont tentés de la quitter. Dans ce contexte, la négation signifie que ceux qui quittent l'Église renoncent par le fait même au salut. Plus tard seulement, cette formule prit un sens plus général ; elle fut appliquée à tous ceux qui, de fait n'appartiennent pas à l'Église catholique romaine. [...] On était alors convaincu que l'Évangile avait été annoncé dans le monde entier, et on supposait, par conséquent, que si quelqu'un ne se trouvait pas dans le sein de l'unique Église catholique romaine, ce ne pouvait être que par sa faute. [...]

La formule « Hors de l'Église point de salut » signifie donc que l'Église est l'unique sacrement universel du salut. Celui qui refuse sciemment et volontairement d'y entrer ne peut pas être sauvé. Mais on n'est pas davantage sauvé quand on adhère à l'Église d'une manière tout extérieure, sans lui appartenir par le cœur. En revanche, celui qui, sans qu'il y ait faute de sa part, ne connaît pas l'Église, celui-là peut être sauvé s'il accomplit la volonté de Dieu, telle que sa conscience la lui révèle, dans la situation concrète où il se trouve⁴⁹.

La Parole divine s'est incarnée dans le Christ, elle demeure présente dans l'Église du fait de la présence et de la force de l'Esprit Saint. Saint Augustin appelle la Parole un « sacrement pour

⁴⁶ J. RATZINGER, *op. cit.*, p. 245-246.

⁴⁷ J. RATZINGER, *op. cit.*, p. 247-248.

⁴⁸ J. RATZINGER, *op. cit.*, p. 249-250.

⁴⁹ *La foi de l'Église*, p. 257-258.

l'homme qui entend⁵⁰ ». « La Parole de Dieu, tout au long de l'histoire du salut, est efficace ; elle accomplit ce qu'elle signifie⁵¹. » Les sept sacrements apparaissent comme « parole visible », comme des « formes sensibles que revêtent la grâce et l'amour de Dieu⁵² », liés à notre condition corporelle. C'est le Christ lui-même qui est présent et agissant dans la célébration des sacrements.

La doctrine catholique précise que les sacrements confèrent la grâce *du seul fait que l'action sacramentelle est accomplie (ex opere operato)*. Cette formule [...] ne signifie pas que les sacrements seraient doués d'une efficacité mécanique ou magique. Les sacrements tirent leur efficacité et leur puissance uniquement de l'action rédemptrice de Jésus-Christ ; c'est lui qui en est le véritable dispensateur. Du côté de l'homme, l'efficacité salutaire des sacrements suppose la foi ; la mesure de grâce que nous recevons est fonction de notre ouverture et de notre disponibilité. Mais la foi ne crée pas la grâce ; elle la *reçoit* par l'intermédiaire du sacrement, forme symbolique visible de la rencontre avec le Christ⁵³.

L'attente de la résurrection et de la vie du monde à venir

Saint Paul témoigne à la fois de la difficulté et de l'importance de la foi en la résurrection des morts :

Comment certains d'entre vous peuvent-ils dire qu'il n'y a pas de résurrection des morts ? S'il n'y a pas de résurrection des morts, Christ non plus n'est pas ressuscité. Mais si Christ n'est pas ressuscité, alors notre prédication est vide, vide aussi votre foi. (1 Co 15, 12-14)

J. Ratzinger note la dualité des conceptions existantes et estime qu'on ne peut pas se contenter de les ajouter car il les juge irréductibles l'une à l'autre :

La conception grecque est fondée sur cette représentation que dans l'homme deux substances, de soi étrangères l'une à l'autre, sont réunies, dont l'une (le corps) se décompose, alors que l'autre (l'âme) est de soi immortelle et continue de ce fait à subsister par elle-même, indépendamment de tout autre être. Et c'est même en se séparant du corps, étranger à sa nature, que l'âme arrive à réaliser pleinement son être propre. À l'opposé, la pensée biblique présuppose l'unité de l'homme. [...] La résurrection des morts (non des corps !⁵⁴) dont parle l'Écriture, concerne le salut de l'homme tout *entier* et non le destin d'une moitié (peut-être même secondaire) de l'homme⁵⁵.

Il estime qu'il s'agit d'une immortalité reposant sur le dialogue provenant de l'action salvifique de Celui qui nous aime.

J. Ratzinger se montre sévère à l'égard de la compréhension de l'éternité qui la présente de façon purement négative comme absence de temps. « Ces idées relèvent au fond d'une conception pré-chrétienne, où n'est pas pris en considération le concept de Dieu tel qu'il s'exprime dans la foi en la création et en l'incarnation⁵⁶. » En fait, l'éternité lui paraît être « la force créatrice qui porte tous les temps », elle est « domination du temps ».

© D. Moulinet
Septembre 2011

⁵⁰ On a parlé du Christ comme du *sacrement fondamental (Ursakrament)*.

⁵¹ *La foi de l'Église*, p. 300.

⁵² *La foi de l'Église*, p. 308.

⁵³ *La foi de l'Église*, p. 313.

⁵⁴ Cette remarque invite à dépasser les tentations de chosification que pourraient induire la formulation « résurrection de la chair ».

⁵⁵ J. RATZINGER, *op. cit.*, p. 252.

⁵⁶ J. RATZINGER, *op. cit.*, p. 225.