

SED
CON
TRA

INVITATION À LA JOIE

ESSAI SUR LA THÉOLOGIE
DE JOSEF RATZINGER

Joseph Murphy

ARTEGE

INVITATION À LA JOIE

Joseph Murphy

INVITATION À LA JOIE

Essai sur la théologie de Joseph Ratzinger

ARTÈGE Spiritualité

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

nous étudions au neuvième chapitre.

Tout ceci pourrait laisser à penser que la joie est quelque chose de facile à acquérir et à maintenir. Cependant, même le chrétien fervent, qui mène une vie sainte dans la fidélité à la vérité et dans un esprit d'amour pour Dieu et le prochain, se doit d'affronter continuellement toutes sortes d'obstacles sur le chemin de l'existence. En plus de la déception et de l'incompréhension, il doit également faire face à la souffrance et à la mort, obstacles suprêmes à son bonheur ici-bas. À cet égard, le chapitre 10 appelle, autant que faire se peut, à se réjouir au milieu de ces réalités douloureuses. Enfin, le dernier chapitre s'attache à montrer comment la vie éternelle offre une raison de se réjouir, non seulement en tant qu'elle est promesse du bonheur éternel mais encore comme réalité présente, qui détermine notre façon de vivre notre existence terrestre.

Quoique ce livre fasse allusion à ce que Joseph Ratzinger a écrit ou dit après son accession au trône de Pierre, dans l'ensemble il est basé sur ses écrits théologiques, spirituels et pastoraux, publiés alors qu'il était Professeur dans différentes universités allemandes (Bonn, Münster, Tübingen et Ratisbonne) puis plus tard quand il devint archevêque de Munich (1977-1981) et enfin Préfet de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi (1981-2005). Une compréhension plus profonde du magistère de Benoît XVI exige une référence continuelle à ses travaux antérieurs, dans lesquels les mêmes thèmes sont traités avec beaucoup de profondeur, à la lumière de l'Écriture sainte et de la Tradition de l'Église, sans faire fides préoccupations contemporaines. À cet égard, évoquer le genre de réflexion théologique que nous rencontrerons au cours de ce livre peut se révéler à la fois utile et éclairant. Bien que la liste en soit certainement incomplète, quelques éléments caractéristiques de sa méthode théologique viennent à l'esprit :

1. Tous les écrits de Joseph Ratzinger sont solidement *bibliques*. L'Écriture sainte est, bien sûr, l'âme de toute la théologie⁸. Cependant peu de théologiens se réfèrent à l'Écriture autant qu'il peut le faire, l'utilisant comme source première de réflexion et d'inspiration. Quoiqu'il emploie de façon judicieuse les résultats les mieux fondés de l'exégèse moderne, il prend soin de lire l'Écriture dans la tradition de l'Église et comme une unité centrée sur la personne et l'œuvre salvifique de Jésus-Christ.

2. Son œuvre est fermement enracinée dans la *Tradition*, puisqu'il est convaincu que la vérité se dévoile petit à petit dans la vie de l'Église, sous la conduite de l'Esprit Saint (*cf.* Jn 16, 13)⁹. Sa théologie a été façonnée par une longue fréquentation des Pères de l'Église, surtout de saint Augustin. Sa conception de l'Église fut le thème de la thèse de doctorat de l'abbé Ratzinger : *Peuple et maison de Dieu dans la doctrine de l'Église de saint Augustin*, soutenue en 1951 et publiée pour la première fois en 1954¹⁰.

3. L'approche de Joseph Ratzinger est caractérisée surtout par la quête de la *vérité*. Il ne cherche pas l'originalité pour l'originalité, mais demeure persuadé que les ressources de l'Écriture sainte et de la Tradition fournissent l'orientation fondamentale qui doit guider nos tentatives de réponse aux questions et aux défis contemporains qu'affronte la foi. L'acceptation de la foi dans son intégralité en tant que vérité reçue de Dieu, enseignée par l'Église, et à l'égard de laquelle nous ne sommes pas les maîtres, est la condition requise pour tout travail théologique fécond¹¹. Cette attitude de réceptivité ne réduit pas la théologie à une simple répétition des idées et des conclusions du passé. Celle-ci devient fructueuse lorsqu'elle est fondée sur le pluralisme dans l'unité, dont témoignent l'Ancien

et le Nouveau Testament, et sur l'enseignement de l'Église, en tenant compte de la vie de foi des contemporains. La foi est une, mais il y a une pluralité dans la théologie. La vérité telle qu'elle est envisagée par la foi chrétienne, comme point de référence commun, rend possible la pluralité. Un pluralisme théologique légitime « ne se produit pas lorsque nous en faisons l'objet de notre désir mais lorsque chacun avec toutes ses forces et dans son époque ne cherche rien d'autre que la vérité »¹².

4. De ce qui précède, il est clair que la théologie de Joseph Ratzinger est profondément *ecclésiale*. C'est dans l'Église que nous rencontrons le Christ : « Elle est notre manière d'être contemporains du Christ. Il n'existe pas d'autre chemin »¹³. C'est dans la communion de l'Église que l'Esprit Saint nous guide vers la plénitude de la vérité. Pour cette raison, l'Église n'est pas une autorité étrangère à l'authenticité scientifique de la réflexion théologique, mais le fondement de l'existence de la théologie et la condition qui la rend possible¹⁴. En effet, comme l'exégète allemand Heinrich Schlier, alors membre de l'Église évangélique confessante (*Bekennniskirche*), a rappelé à ses auditeurs en 1935, au moment où culminait la campagne nazie visant à transformer les Églises en instrument de sa propre politique, « il est de la responsabilité de l'Église seule de sauvegarder la Parole de Dieu parmi les hommes »¹⁵. Dans l'Église, la charge d'enseigner ne se place pas au-dessus de la parole de Dieu, mais elle exerce un humble service à son égard : cette charge ecclésiale a pour fonction d'empêcher que l'Écriture sainte ne soit manipulée et de préserver sa claire signification au milieu du conflit des hypothèses¹⁶. La liberté de la théologie est garantie par son lien avec l'Église et tout autre type de liberté n'est qu'une trahison de la théologie et de la cause sacrée qui lui est confiée¹⁷. Séparée de la foi de l'Église,

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Nietzsche proclame la « mort de Dieu » comme condition nécessaire à l'épanouissement de l'homme et il se lance dans une attaque soutenue et sur plusieurs fronts contre la morale chrétienne⁷. Convaincu de ce que les croyances religieuses et les codes de valeurs morales traditionnelles ne sont plus tenables, et voulant éviter les conséquences nihilistes prévisibles de leur effondrement, il cherche à promouvoir une vision de l'homme qui favoriserait l'amélioration de la santé vitale.

Dans *Par-delà le bien et le mal* et, plus systématiquement, dans *La Généalogie de la morale*, il décrit le point de vue éthique traditionnel comme une « morale d'esclaves », créée par des gens faibles et incapables, qui ne réussissent jamais et s'adaptent mal à la vie. De telles personnes réagissent contre les individus doués, assurés et forts, qui s'appuient sur ce que Nietzsche appelle « la morale des maîtres ». Ces derniers apprécient tout ce qui produit la joie ou le plaisir, tout ce qui affirme la vie et améliore le bonheur de vivre. Les vertus des forts embrassent l'orgueil, la force, la passion, la puissance et l'exubérance. Les forts estiment les choses en termes de « bon » et de « mauvais ». Dans ce contexte, le mot « mauvais » n'a aucune implication morale mais indique tout simplement ce qui est malsain ou autodestructeur.

Nietzsche pense que les formes spécifiquement morales de bonté et de vertu ont émergé quand les prêtres, qui prenaient soin des personnes en situation d'échec et donc envieuses du succès des forts, ont tout simplement inversé les critères des valeurs. Ils enseignèrent alors que les vertus des forts et des sains sont en réalité « mauvaises », et placèrent la bonté dans la faiblesse, l'humilité, la souffrance, la passivité, la résignation et l'abnégation. Pour lui, de telles valeurs empêchent la réalisation des plus hautes possibilités de l'homme et sont, en tant que

telles, opposées à tout ce qui se trouve du côté de la vie. Pour cette raison, il considère le christianisme comme une expression du ressentiment typique de la morale des esclaves à l'égard de l'aristocratie et des forts, et, en dernière analyse, une catastrophe pour l'humanité.

Pour surmonter la morale des esclaves, qui empêche le développement plein des énergies créatrices de l'homme, Nietzsche insiste sur la promotion de nouveaux critères d'évaluation pris de la morale des forts. Pour lui, comme pour certains psychiatres français de la fin du dix-neuvième siècle qui ont forgé l'expression « la maladie catholique », la morale chrétienne, avec son insistance sur l'autorité et la pureté, produit des individus rigides, faibles, soumis, torturés dans leurs consciences et incapables de se développer⁸. La conception chrétienne de *valeur* doit être refusée, tonne-t-il, puisque, comme le dit son Zarathoustra, « Nous ne voulons pas entrer dans le royaume des cieux. Nous sommes devenus des hommes et nous voulons donc le royaume de la terre »⁹.

Dans son écrit autobiographique *Ecce Homo*, Nietzsche propose un examen rétrospectif de toute son œuvre et se décrit comme un disciple de Dionysos. Il continue son attaque amère contre le christianisme, opposant le Crucifié et ses vertus des faibles à la figure de Dionysos et la morale des forts, morale illustrée par l'homme qui « joue naïvement [...] avec tout ce qui s'est appelé jusque-là sacré, bon, intangible, divin »¹⁰. Il espérait que Dionysos, le dieu de l'exubérance de la vie, remplacerait dans l'avenir le Christ comme le point de référence normal pour la morale et la culture.

Quoiqu'il faille reconnaître que les positions de Nietzsche se prêtent à une multitude d'interprétations, et qu'elles ont été souvent manipulées, il est certain que des versions vulgarisées

de ses idées ont exercé une influence considérable. La promotion d'une morale des forts, telle qu'elle apparaît dans *Ecce Homo*, a été assumée par les régimes totalitaires du vingtième siècle, et surtout par le nazisme. Nietzsche anticipe de manière troublante et jusque dans les détails, la morale des derniers gardiens des camps de concentration, « un monde d'êtres cruels et violents livrés de façon insensée à eux-mêmes »¹¹. Le refus nietzschéen de la morale chrétienne et même de l'idée qu'il existe une loi morale absolue et universelle a pénétré nombre de secteurs de la société. Comme n'importe quel kiosque à journaux le prouve aujourd'hui, l'humanité s'est maintenant libérée de « la maladie catholique ». Mais on peut se demander si elle est devenue plus saine. Est-elle plus heureuse ou plus libre ?

De nos jours, le bonheur humain semble fragile. Plutôt que de rendre possible l'accomplissement de soi qui porte à la joie, la libération des contraintes du passé semble avoir produit le désenchantement, l'ennui et même un certain dégoût de la vie. Les dégâts provoqués sur l'environnement, les perturbations sociales, la décomposition de la famille traditionnelle, la « culture de la mort » très répandue, l'instabilité internationale et la menace terroriste des dernières années ont tous contribué à l'augmentation du malaise, de l'inquiétude et de la crainte vis-à-vis de l'avenir. Dans un monde où bien des gens vivent comme s'il n'y avait pas de Dieu, l'opinion qui veut que la vie n'ait pas de sens et manque de direction est très répandue. Les différents substituts à l'amour authentique ont laissé les gens mécontents et déçus. De fait, l'amour est une réalité primordiale, tellement enracinée dans le cœur de l'homme que si le désir de l'amour n'est pas satisfait, la vie même sombre dans la misère et finit par sembler sans but. Pour surmonter le sentiment accablant du

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

de ce qui est beau et de ce qui libère⁴².

La persévérance joyeuse dans l'existence chrétienne, qui devient possible si l'on permet à la grâce divine de porter du fruit dans une relation profonde d'amitié avec le Christ, est la protection la plus efficace contre les assauts des démons de l'acédie, et le critère indubitable d'une vie spirituelle authentique⁴³.

3. Le manque de sens

L'ennui et l'acédie surgissent, comme nous l'avons constaté, lorsque la vie est perçue comme étant une réalité sans but, sans objet et dépourvue de sens. Nietzsche avait refusé la morale chrétienne parce qu'il l'interprétait comme une expression du ressentiment éprouvé par ceux qui enviaient les actions sans complexes des forts et, par conséquent, comme une espèce de « morale du troupeau », défavorable aux forces vitales de l'homme et à sa joie. Pourtant, l'immoralité et le libertinage aussi semblent avoir réduit l'homme à l'esclavage, le rendant sans joie et vide. Doit-on donc conclure que l'homme est une créature absurde, comme il apparaît dans le théâtre d'Eugène Ionesco et de Samuel Beckett ? Doit-on admettre que sa seule espérance est d'accepter qu'il n'ait pas d'espérance, qu'il est en réalité comme le Sisyphe d'Albert Camus, condamné à rouler sans cesse sa pierre vers le haut, tout en sachant très bien qu'elle redescendra de toute façon avec fracas⁴⁴ ?

Pour Joseph Ratzinger, il n'est pas possible d'accepter que l'homme soit absurde, puisqu'« il est ainsi fait qu'il lui faut absolument découvrir des significations pour être tout simplement capable de vivre »⁴⁵. Le sens et la joie sont

étroitement liés : la joie authentique ne peut exister que si l'homme sait que sa vie a un sens, et une telle connaissance, à son tour, produit l'harmonie intérieure, la joie et la paix.

Faisant appel à l'expérience humaine, Joseph Ratzinger identifie comme racine de la joie l'accord que l'homme a avec lui-même : « seul celui qui peut s'accepter, peut aussi accepter le Tu, peut accepter le monde »⁴⁶. Cependant, il n'est pas possible de s'accepter par ses propres efforts, puisque l'homme « ne peut s'aimer lui-même que s'il est aimé d'abord par un autre »⁴⁷. Pour vivre, non seulement les besoins physiques doivent être satisfaits, mais aussi le désir fondamental d'être apprécié et aimé⁴⁸ : « on ne peut devenir pleinement homme qu'en étant aimé, en se laissant aimer »⁴⁹.

Se faisant l'écho du philosophe allemand Josef Pieper, dont les écrits lui étaient connus depuis le séminaire et avec qui il s'est lié d'amitié pendant les années passées à Münster (1963-1966), Joseph Ratzinger explique que lorsqu'on aime quelqu'un, on lui fait comprendre, non seulement avec des mots, mais avec son être tout entier : « oui, il est bon que tu vives »⁵⁰.

Toutefois, pour être complètement satisfaisant, l'amour qui me donne le courage d'exister doit être fondé sur la vérité. Il doit être possible de donner une réponse affirmative à la question : « est-il vraiment bon que j'existe ? ». Sinon, l'amour qui m'encourage à avancer ne sera finalement qu'une illusion tragique. On voit donc qu'un acte apparemment si simple que celui de s'aimer, d'être un avec soi-même, pose en réalité la question même de l'univers. L'amour à lui seul ne suffit pas ; il a besoin d'être en accord avec la vérité : « quand la vérité et l'amour sont d'accord, alors l'homme peut être joyeux »⁵¹.

4. L'Évangile de la joie

L'Évangile de Jésus-Christ donne une réponse aux questions fondamentales posées tout au long de ce chapitre. Il proclame la joyeuse nouvelle que Dieu est amour et qu'il aime l'homme. Nous pouvons ainsi nous réjouir en vérité. En effet, comme Joseph Ratzinger le souligne, l'histoire du christianisme a commencé avec l'expression : « Réjouistoi ! »⁵². L'ange Gabriel s'est servi de cette expression pour saluer Marie lorsqu'il lui a fait comprendre qu'elle devait devenir la mère du Sauveur, si longtemps attendu (Lc 1, 28). Certains exégètes, comme Raymond E. Brown, pensent que la forme impérative du verbe grec employée ici, « *chaire* », est tout simplement la forme habituelle de salutation employée dans le monde helléniste ; d'autres, notamment Stanislas Lyonnet, René Laurentin et Ignace de la Potterie, y voient un sens plus profond, une invitation à la joie⁵³. Pour eux, comme pour Joseph Ratzinger, l'évangéliste, en employant la forme « *chaire* », fait sciemment allusion à la joie messianique proclamée dans les oracles sur la Fille de Sion, qu'on trouve chez les prophètes Sophonie et Zacharie⁵⁴.

La figure de la Fille de Sion revêt une importance particulière pour la mariologie de Joseph Ratzinger et pour son enseignement sur la joie. L'expression « fille de Sion » paraît pour la première fois chez le prophète Michée (1, 13), où elle signifie, probablement, un nouveau quartier de Jérusalem, situé au nord de la zone du Temple, et peuplé par des exilés pauvres, déplacés du Royaume du nord, arrivés après la chute de Samarie en 721 av. J.-C.⁵⁵. À ces exilés, Michée adresse un message d'encouragement et d'espérance (4, 8-13). Plus tard, l'expression « fille de Sion » a fini par signifier la ville de

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

généralisation, les principes de la méthode scientifique, qui ont permis à la raison d'obtenir de grands succès quand on les a appliquées au monde naturel, sont devenus paradoxalement sa prison. La raison tend à se cantonner à ce qu'on peut vérifier ou expérimenter. Une telle approche est nécessaire et juste, lorsqu'elle considère les procédés employés par les sciences naturelles. Mais si on la déclare condition absolue et indépassable de la pensée humaine, l'homme est rendu incapable de répondre aux questions les plus essentielles de la vie : son origine, sa fin, ce qu'il peut faire et ce qu'il ne doit pas faire. Il ne faut pas oublier que « connaître le monde dans son fonctionnement, comme nous le permet aujourd'hui admirablement la pensée technique et scientifique, ce n'est pas encore comprendre le sens du monde et de l'être »¹⁵. Pour que cela se produise, et pour surmonter le risque « d'oublier le retour sur elle-même, de réfléchir sur le sens de son être »¹⁶, la raison doit s'ouvrir de nouveau aux questions ultimes, en employant des méthodes différentes suivant la nature de son objet : ce qui n'est pas matériel « ne saurait être appréhendé avec des méthodes adaptées à ce qui est matériel »¹⁷. L'homme déshonore la raison s'il abandonne au sentiment les questions les plus importantes de la vie ; le sentiment en effet ne saurait jamais donner de réponse satisfaisante¹⁸.

Un rationalisme atrophié de ce genre provoque beaucoup de dégâts dans le domaine de la foi. La revendication chrétienne de la vérité ne peut pas être vérifiée par des méthodes propres à la science, car « la modalité de l'expérience requise – la preuve par la vie – est en effet autre »¹⁹. Tandis que les saints, qui ont passé cet examen avec succès, peuvent servir de garants de la vérité du christianisme, la possibilité de se soustraire à cette évidence demeure, et, en effet, d'aucuns s'y soustraient fréquemment.

Beaucoup de praticiens de l'exégèse biblique, qui basent leur travail sur des préconceptions philosophiques semblables à celles de Hick et de Knitter, ont succombé à des formes de rationalisme étroit. En excluant ce qui ne demeure pas entre les limites de la méthode scientifique, ils finissent par nier la réalité des miracles, la divinité du Christ et la possibilité même d'une intervention divine dans le monde²⁰. De plus, le scepticisme relatif à la possibilité de connaître la vérité ultime conduit à la « grisaille » du « pragmatisme ecclésial » de tous les jours, « dans lequel tout semble aller de soi, mais où en réalité on use de la foi comme d'un objet de consommation et où devenue étriquée, elle se dégrade »²¹. Parmi les symptômes illustrant cette tendance, on pourrait citer les tentatives de décider des questions de foi ou de morale par la volonté d'une majorité et la considération de ce que la liturgie est finalement une expression de la communauté locale, assujettie à sa fantaisie créatrice. Une foi que nous décidons par nous-mêmes n'est pas la foi²².

La négation relativiste et rationaliste de la capacité de l'homme de connaître la vérité ultime, en dernière analyse, ne réussit pas à le satisfaire. L'homme est fait pour la vérité ; en ceci consiste sa dignité innée²³. Il ne peut pas éviter de se poser les questions essentielles sur son origine et son destin, sur la vie et la mort. En effet, dans toutes les cultures, nous rencontrons des tentatives de réponse à ces questions. Le christianisme a beaucoup plus de points en commun avec ces cultures qu'avec le monde relativiste et rationaliste. Ce dernier s'est coupé des recherches fondamentales de l'homme et le met dans un espace vide de sens, qui menace de lui être fatal si on ne lui donne pas de réponse à temps²⁴. Joseph Ratzinger poursuit :

En effet, à travers toutes les cultures se retrouve la

conscience d'une référence de l'homme à Dieu et à l'éternité ; on y connaît le péché, la pénitence et le pardon ; la communion avec Dieu et la vie éternelle ; et finalement les structures morales fondamentales telles qu'elles ont été exprimées dans le Décalogue. Ceci est une confirmation, non du relativisme, mais de l'unité de l'« être-homme » et du fait que nous ayons tous été touchés par une vérité qui est plus grande que nous²⁵.

Il observe que les cultures sont, d'une part, différentes les unes des autres, et, d'autre part, comme des réalités dynamiques, ouvertes les unes aux autres, capables de se purifier mutuellement et de fusionner. Il explique les correspondances essentielles qui existent entre les cultures, même les plus éloignées, par le fait que l'homme est toujours un seul et même être qui, « dans les profondeurs de son existence, est touché par la vérité elle-même », par la vérité que Dieu lui suggère²⁶. Les différences, qui peuvent parfois porter jusqu'à un renfermement sur soi, proviennent d'abord de la finitude de l'esprit humain, puisque personne ne peut embrasser la totalité de la connaissance. La multitude et la diversité des connaissances et des conceptions se rassemblent plutôt en une sorte de mosaïque : pour qu'elles arrivent à former un tout, chacune a besoin de toutes les autres. Bien sûr, cette description est quelque peu optimiste : l'universalité potentielle des cultures affronte souvent des obstacles insurmontables qui l'empêchent de passer au stade d'une universalité effective. Même si l'homme est touché de manière invisible par la vérité insufflée par Dieu, il existe aussi un facteur négatif dans l'existence humaine, qui, du moins partiellement, tient les hommes à l'écart de la vérité et les sépare les uns des autres. Dans ce facteur négatif d'aliénation, dont l'existence est indéniable, réside la

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Chapitre III

Vivre la joie dans la foi, l'espérance et l'amour

Peu avant sa mort, l'exégète allemand Heinrich Schlier, souvent cité par Joseph Ratzinger, a affirmé qu'« être chrétien veut dire joie »¹. Cette joie ne suppose aucune séparation de la Croix, mais elle est aussi une joie que Dieu seul peut donner et non le monde. La joie chrétienne accompagne une existence vécue en réponse à l'amour de Dieu, et elle est fondée, en fin de compte, sur notre participation à la vie de la Sainte-Trinité, rendue possible par l'œuvre salvifique du Christ et l'habitation de l'Esprit Saint dans l'âme.

1. La foi

La joie ne peut pas être séparée des attitudes ou dispositions surnaturelles fondamentales de foi, d'espérance et de charité, appelées traditionnellement vertus théologales. La foi est l'acte fondamental de l'existence chrétienne : elle exprime sa structure essentielle et indique de quelle manière il faut vivre pour arriver à la fin ultime de la vie humaine².

Joseph Ratzinger décrit les attitudes requises pour bien aborder la question de Dieu³. L'agnosticisme – attirant à première vue en raison de son absence d'affirmation dogmatique et de sa prise de conscience des limites du savoir scientifique de l'homme – ne fournit pas de réponse à la question de l'existence de Dieu. Or, la soif de l'infini est une part essentielle de la

nature humaine. Nous ne pouvons tout bonnement pas laisser de côté les questions fondamentales sur notre origine, notre destinée et la mesure de notre être comme si elles n'affectaient pas la vie quotidienne. La question de l'existence de Dieu est, en effet, éminemment pratique parce qu'elle a des répercussions dans tous les domaines de l'existence. Bien qu'il soit possible d'accepter l'agnosticisme comme position théorique, en pratique nous devons décider entre deux possibilités : vivre comme si Dieu existait ou vivre comme s'il n'existait pas. La question de l'existence de Dieu n'est pas neutre puisque notre manière de vivre dépend de la réponse qu'on lui donne⁴.

Notre vocation est orientée vers la vérité, mais, comme saint Paul le montre dans le premier chapitre de l'Épître aux Romains, il y a beaucoup d'obstacles qui nous empêchent d'y accéder : les principaux sont notre orgueil, notre auto-suffisance et notre désir de maîtriser le réel, qui tendent à asservir la vérité à nos propres fins. L'histoire démontre qu'il existe une tension constante entre le fait que seuls les doux et les pacifiques ont part à la vérité, et d'autre part, la pression de l'utilité et le besoin de ménager les puissances qui règnent sur la vie quotidienne⁵. Comme le précise avec insistance Joseph Ratzinger, la vérité, dans sa splendeur, ne se révèle qu'au cœur vigilant et humble. Pour l'entendre, il faut prendre le risque de l'humble écoute⁶. Afin de répondre adéquatement à la question de l'existence de Dieu, certains prérequis sont indispensables : vigilance aux dimensions du réel les plus profondes, interrogations sur la totalité de notre existence humaine et sur la réalité en général, humilité devant la grandeur de la vérité, disponibilité pour se laisser purifier par la vérité et pour l'obtenir. La pureté du cœur, un bon emploi du temps et de l'énergie vitale sont nécessaires pour obtenir une réponse à cette

question qui nous touche tous⁷. Si nous écoutons la voix de notre nature, la voix de la Création, et si nous nous laissons guider par elle, nous pouvons arriver à la connaissance de Dieu. Ce principe, édicté par saint Paul, demeure toujours valable, mais nous avons besoin de l'aide de Dieu : il faut que Dieu traverse le seuil et parle avec nous, pour que s'instaure une relation réelle entre lui et nous.

La dimension ecclésiale de la foi ressort bien dans ce contexte⁸. La parole de Dieu nous parvient à travers les hommes qui l'ont écoutée et entendue. Notre relation à Dieu est inséparable de notre relation aux autres. Dans la vie de foi, la grande majorité vit du témoignage du petit nombre de ceux qui connaissent Dieu de manière directe, et le petit nombre vit pour la majorité. Jésus-Christ est la Révélation du Père : « Qui m'a vu a vu le Père » (Jn 14, 9). La foi chrétienne est, dans son essence, participation à la vision de Jésus par l'intermédiaire de sa parole, qui est l'expression authentique de ce qu'il voit⁹. Notre foi dépend également de l'expérience des saints, en qui la lumière du Christ brille d'une manière particulièrement intense. Au début nous ne sommes que des croyants « de deuxième main », qui dépendent de ce que d'autres personnes ont vu. Mais, petit à petit, nous grandissons dans la foi par nos propres expériences. Le message du Christ répond à une attente intérieure de notre cœur : il correspond à une lumière intérieure de notre être, qui s'oriente vers la vérité de Dieu¹⁰. Graduellement, malgré les éventuels échecs au long du chemin, nous arrivons à voir plus clairement par nous-mêmes ce que nous avons cru, comme les proches de la Samaritaine qui avaient d'abord cru à cause de son témoignage (*cf.* Jn 4, 42). Les chrétiens d'aujourd'hui ont une grande responsabilité dans un monde qui ne connaît plus Dieu : leur foi et leur témoignage en

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

vérité et de l'amour : la Croix signifie que le Christ nous précède et qu'il nous accompagne sur le chemin douloureux de notre guérison et de notre salut. Tout cela a des conséquences pastorales : une pastorale acceptant de compromettre la vérité serait une déformation grossière d'une pastorale fondée sur l'amour authentique. La pastorale juste conduit à la vérité, éveille l'amour de la vérité, et contribue à accepter la douleur de la vérité, en vue de la guérison : « Elle doit être elle-même une forme d'accompagnement sur le chemin beau et difficile qui mène à la vie nouvelle, qui est aussi le chemin vers la vraie et grande joie »⁴⁵.

Que faut-il dire de l'amour de soi ? D'une part, nous sommes tous appelés au salut. Nous sommes tous voulus et aimés par Dieu. Notre plus grande tâche est de répondre à cet amour. Puisqu'il en est ainsi, nous avons une vocation au bonheur. Joseph Ratzinger dit même que devenir heureux est un « devoir » aussi bien humain et naturel que surnaturel⁴⁶. D'autre part, le Christ parle en termes plutôt forts de la nécessité de l'abnégation et de la perte de sa propre vie (cf. Mc 8, 35 ; 10, 17-22). La juste affirmation de soi – ou l'amour de soi – est possible à condition de se dépasser et de se perdre soi-même. En agissant de la sorte, paradoxalement, nous arrivons à nous trouver nous-mêmes et à nous aimer nous-mêmes.

Dans ce contexte, Joseph Ratzinger rappelle les dernières paroles du curé d'Ambricourt dans le roman de Georges Bernanos, *Journal d'un curé de campagne*. Peu avant de mourir, ce jeune prêtre affirme : « Il est plus facile que l'on croit de se haïr. La grâce est de s'oublier. Mais si tout orgueil était mort en nous, la grâce des grâces serait de s'aimer humblement soi-même, comme n'importe lequel des membres souffrants de Jésus-Christ »⁴⁷. La haine de soi et l'incapacité de s'accepter ne

sont que trop communes. Celui qui ne s'aime pas ne peut pas aimer son prochain⁴⁸. La haine de soi peut souvent accompagner l'égoïsme, puisque l'égoïsme résulte souvent d'un déchirement intérieur. Le véritable amour de soi, qui implique une juste relation avec le « moi », se développe naturellement dans la liberté. Alors que la poursuite égoïste de ses propres intérêts conduit au mécontentement et à l'incapacité de se supporter, le « oui » qui m'est donné par un « tu » me rend capable de m'adresser ce « oui » à moi-même, dans et avec le « tu ». Dans ce sens, le « moi » se réalise à travers le « tu ». En outre, seul celui qui s'est accepté peut dire un véritable « oui » à un autre. Encore une fois, le lien entre l'amour et la vérité se manifeste : le fait de s'accepter soi-même, de s'aimer implique d'être constamment en chemin vers la vérité⁴⁹.

L'amour surnaturel se construit sur les fondements de l'amour humain. L'amour divin ne détruit pas l'amour humain ; il l'approfondit et le radicalise. Comme tout amour, l'amour surnaturel vient d'un « oui » qui m'a été donné. Dans ce cas, le « oui » vient de Dieu à travers le « oui » que le Christ nous donne, à nous qui avons été séparés de Dieu par nos péchés. L'*agape*, donc, présuppose que l'amour crucifié du Christ nous soit devenu perceptible par la foi. En contemplant le côté percé du Christ, nous découvrons ce qu'est l'amour véritable, et nous trouvons ainsi la direction pour notre vie et notre amour⁵⁰. Nous avons précédemment vu comment la foi devient possible pour nous grâce au témoignage des saints ; de même, c'est par le contact avec l'amour des saints que nous découvrons l'amour véritable. Si le « oui » du Seigneur me pénètre vraiment de telle sorte qu'il redonne vie à mon âme, alors mon propre moi est imprégné de lui et marqué par la participation à son être (*cf.* Ga 2, 20). Alors se réalise un échange intérieur réciproque. Je suis

agrégé au sein du grand « moi » du Corps du Christ et je me familiarise avec lui par la foi qui me transforme.

Tout ceci a des conséquences pratiques : l'autre ne peut plus être un étranger pour moi, mais il fait partie de moi. Même s'il manque l'attraction purement humaine et naturelle, je peux aimer l'autre en vérité en lui donnant le « oui » du Christ, qui est devenu mon propre « oui » tout en restant le sien. Grâce à l'amour surnaturel de l'*agape*, les sympathies et les antipathies particulières sont remplacées par la sympathie du Christ – sa compassion – qui m'a été communiquée dans la vie de foi et me rend capable de diffuser la compassion aux autres. Cette sympathie du Christ me permet de leur donner un « oui » qui est plus grand que le mien, un « oui » qui permet aux autres de rencontrer le « oui » plus profond qui seul donne à tout « oui » humain son sens et sa solidité⁵¹.

L'exercice de l'amour d'*agape* exige l'entraînement, la patience, la persévérance. Il faut aussi apprendre à assumer des échecs répétés. Cet amour requiert que je laisse pénétrer mon être petit à petit par le « oui » du Christ, pour que ce « oui » devienne le mien. Il implique des risques et l'abnégation, mais cette auto-crucifixion ouvre à une grande joie intérieure, à la « Résurrection ». Plus j'ose m'abandonner de cette manière, plus je me retrouve. La Croix représente une provocation constante, qui m'incite à me remettre entre les mains du Christ ; c'est seulement ainsi que je peux devenir vraiment libre et être comblé. En marchant patiemment et humblement avec le Christ, son « oui » devient peu à peu le mien : voilà le secret de l'amour, de la sainteté et, on peut ajouter, de la vraie joie⁵².

1 – Cf. Hans Urs von Balthasar, « Premessa », dans Heinrich Schlier, *La lettera ai Filippesi*, trad. Bruno Ognibeni (Milan, Jaca Book, 1993), p. 7.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

est vraiment devenu Celui que l'on peut appeler » ; il est entré pour toujours dans la co-existence avec nous²¹.

La notion biblique de Dieu tient soigneusement en équilibre deux aspects. D'une part, il est un Dieu personnel, avec tout ce que cela implique : la proximité, la possibilité d'être appelé, le don de soi. Cet aspect s'exprime dans l'idée du « Dieu de nos pères » et plus tard dans celle du « Dieu de Jésus-Christ ». D'autre part, cette accessibilité est le don gratuit de Celui « qui domine le temps et l'espace, lui-même lié à rien mais reliant tout en Lui »²². C'est cet aspect qui est souligné dans l'idée de Dieu comme l'être et dans la formule énigmatique « Je suis ». Le Dieu d'Israël n'est pas le Dieu d'un seul peuple, mais le Dieu unique et véritable. La foi biblique en Dieu est paradoxale à cause de la liaison de ces deux aspects : croire que l'Être est personne et que la Personne est l'être même, « reconnaître pour le Tout Proche ce qui est caché, pour l'Accessible ce qui est inaccessible. Croire que l'Un (*der Eine*), qui est pour tous et pour qui tous sont, constitue l'unité dernière (*das Eine*) »²³.

2. La Trinité d'amour

La Révélation biblique de Dieu montre non seulement que Dieu est personnel et que l'homme peut l'invoquer, mais aussi qu'il est tri-personnel. Quoiqu'il soit un selon l'essence, Dieu est trois Personnes. Dans le mystère de la Sainte Trinité, nous découvrons la forme la plus élevée d'unité dans l'amour, qui attire l'homme dans son étreinte.

La foi dans le Dieu d'amour trinitaire est le signe distinctif du christianisme. Tous les jours, nous faisons le signe de la Croix, peut-être trop rapidement et de façon distraite, pour nous souvenir de notre baptême dans la foi trinitaire de l'Église.

Pourtant, pour beaucoup d'entre nous, le mystère de la Trinité (trois Personnes, un seul Dieu) semble malheureusement, lointain, comme une formule abstraite à laquelle nous souscrivons de bon gré mais qui n'affecte en rien notre vie quotidienne.

Conscient de cette difficulté, Joseph Ratzinger, dans sa réflexion sur le mystère de la Trinité, tout en demeurant conscient de notre impuissance à le comprendre pleinement, cherche à le présenter de telle sorte qu'il apparaisse comme solidement fondé sur l'expérience des premiers chrétiens et devienne une réalité essentielle pour notre vie actuelle²⁴.

La formulation du dogme trinitaire n'est pas le résultat d'une spéculation philosophique sur le mystère de Dieu, mais d'un effort de d'identification des expériences de l'histoire. La foi biblique de l'Ancien Testament se référait à Dieu, connu comme père d'Israël, père des peuples, Créateur et Seigneur du monde. La venue du Christ fut un événement tout à fait inattendu, où Dieu se montra sous un jour jusquelà inconnu. Le Christ est vraiment homme mais il se sait et se proclame Fils de Dieu. Il est à la fois l'« envoyé » de Dieu et pleinement Dieu. Il n'est pas un être intermédiaire, mais il appelle Dieu « Père », ce qui implique qu'il est autre que le Père. En même temps, il est l'Emmanuel, « Dieu-avec nous », Dieu en forme et en nature humaines. Comme médiateur, il doit être à la fois Dieu même et « homme même », sinon, au lieu de nous rapprocher de Dieu, il nous en éloignerait. En lui, Dieu me rencontre « non comme Père, mais comme Fils, et comme mon frère ; ce qui – pour la déroute et en même temps la grande satisfaction de notre intelligence – fait apparaître une dualité en Dieu, Dieu apparaît à la fois comme "Je" et comme "Tu" »²⁵.

À cette nouvelle expérience de Dieu s'en ajoute une autre :

celle de l'Esprit Saint, la présence de Dieu en nous, dans notre intimité. Or, il se trouve encore une fois que cet Esprit n'est pas simplement identique au Père et au Fils, sans constituer pour autant un troisième être entre Dieu et nous. L'Esprit est plutôt « la manière dont Dieu lui-même se donne à nous, de sorte que, tout en étant *dans* l'homme, il est cependant, dans cette immanence même, infiniment au-dessus de lui »²⁶.

La formulation du dogme trinitaire s'est développée lentement au cours des premiers siècles de l'histoire de l'Église, dans une tentative de concilier ces vérités. Au cours de sa genèse, une des questions essentielles était de savoir si l'homme, dans ses rapports avec Dieu, « est livré aux mirages de sa propre conscience, ou s'il lui est possible de saisir une réalité au-delà de lui, de rencontrer Dieu même »²⁷. La réponse aurait des conséquences évidentes pour la capacité de l'homme à parler correctement de Dieu, à l'adorer et à le prier. Considérant l'importance de ces questions, nous pouvons comprendre pourquoi les débats de l'Église primitive concernant la juste formulation du mystère de Dieu étaient si vifs et passionnés. Enfin, le chemin de la foi prévalut : Dieu est vraiment *tel* qu'il se *montre*²⁸. Le Nouveau Testament atteste non seulement de ce que Dieu agit en notre faveur d'une manière humainement compréhensible, mais aussi de ce qu'il nous permet de le connaître tel qu'il est en lui-même²⁹.

La formulation orthodoxe de la foi en Dieu trine fut établie par les Conciles de Nicée I en 325 et de Constantinople I en 381. On parvint à l'exprimer avec une formule employée dans une lettre du Synode de Constantinople de 382 au Pape Damase, qui doit beaucoup aux réflexions des Pères cappadociens du quatrième siècle, Basile, Grégoire de Nazianze et Grégoire de Nysse : Dieu est une essence (*ousia*) et trois Personnes

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

cf. Hans Urs von Balthasar, *Kosmische Liturgie : Das Weltbild Maximus' des Bekenner*, 2^e édition (Einsiedeln, Johannes Verlag, 1961), p. 232-253. En développant sa compréhension de personne, Joseph Ratzinger est aussi redevable à Hedwig Conrad-Martius, *Das Sein* (Munich, Kösel, 1957).

Chapitre V

La Création

Pour Joseph Ratzinger, la profession de foi chrétienne au Dieu créateur, héritée de la foi d'Israël, est d'une importance décisive ; elle nous dit qui est Dieu et qui nous sommes. Cette croyance implique que le christianisme a quelque chose à dire concernant l'être tout entier : le monde n'est pas le résultat du pur hasard et il ne peut pas être expliqué uniquement en termes de processus évolutif. Il dépend plutôt de l'esprit créateur de Dieu, qui tient dans sa main l'histoire et tous les peuples, car Il a tout créé et demeure le siège de toute puissance¹.

À l'époque de l'Exil à Babylone, Israël comprend plus nettement que Dieu est créateur de toute chose. Au commencement, seul le néant lui fait face. Il n'y a aucune lutte primordiale contre des forces démoniaques, comme celle que nous trouvons dans le mythe babylonien de la Création, *Enuma Elich*. Pour Israël, le monde doit son origine uniquement à la raison et à l'amour de Dieu. Cette croyance apparaît comme la « lumière » définitive de l'histoire. En plaçant le monde dans le contexte de la raison, elle a donné aux gens la possibilité de surmonter leurs craintes à l'égard des forces démoniaques. Elle a assis la raison humaine « sur le socle de la Raison divine créatrice, afin de la maintenir fermement dans la réalité et dans l'amour. Sans ceux-ci, l'illumination de la raison perd sa mesure et devient finalement insensée »². Si le monde doit son origine à la raison, la raison humaine elle-même est fondée sur une base solide de rationalité.

La foi d'Israël en la Création s'exprimait de différentes manières dans l'Ancien Testament, surtout dans les deux premiers chapitres de la Genèse, dans quelques Psaumes et dans la littérature sapientielle³. Mais le récit scripturaire conclusif et normatif se trouve au début de l'Évangile selon saint Jean : « Au commencement était le Verbe, et le Verbe était auprès de Dieu et le Verbe était Dieu. [...] Tout fut par lui et sans lui rien ne fut » (1, 1.3)⁴.

Des difficultés se sont fait jour à l'égard de la foi en la Création quand on interprétait les textes les plus anciens sans tenir compte des autres, et commençait à prendre certains détails particuliers au pied de la lettre, comme le récit de la Genèse sur la Création en six jours. Avec le temps, cette lecture a suscité un conflit entre les sciences naturelles et la théologie, qui pèse encore aujourd'hui sur la foi. Cependant, ce conflit n'aurait pas dû se produire. La foi en la Création est raisonnable, et même du point de vue des sciences naturelles elle est encore la « meilleure hypothèse » : celle qui explique mieux et davantage que les autres théories⁵. La Création « tire sa rationalité de la Raison divine. Il n'est pas encore d'autre réponse vraiment convaincante »⁶. De nos jours, comme à l'époque d'Aristote, la rationalité de l'univers nous ouvre l'accès à la Raison de Dieu : « À travers la rationalité de la Création, Dieu lui-même nous regarde »⁷, et « la Bible est et reste la vraie « lumière » qui confie le monde à la raison de l'homme, sans le livrer au pillage. Elle ouvre en effet la raison à la vérité et à l'amour de Dieu »⁸. Les récits bibliques de la Création se servent d'images et de symboles pour parler de l'être d'une manière qui se distingue de la physique et de la biologie : ils ne décrivent pas le devenir ou la structure mathématique de la matière, mais « redisent sous diverses formes qu'il y a un seul Dieu. Le monde n'est pas une

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

38 – *Ibid.*, p. 83.

39 – *Cf. Ibid.*, p. 70.

40 – *Ibid.*, p. 85.

Chapitre VI

Jésus-Christ, porteur de la joie

Sous l'inspiration de la tradition qui lie la ville de Cologne aux reliques des Mages, la célébration des Journées mondiales de la jeunesse, en août 2005, avait pour thème principal : « Nous sommes venus l'adorer » (Mt 2, 2). Dans son discours d'ouverture aux jeunes, rassemblés sur les bords du Rhin, le pape Benoît XVI fit mention de la quête des Mages pour trouver l'enfant-roi des Juifs, une quête qu'il considérait comme emblématique de l'aspiration perpétuelle de l'homme cherchant une réponse capable de satisfaire les désirs les plus profonds de son cœur. Le corps frêle d'un enfant, qui contient Celui que le monde ne peut pas contenir était le but poursuivi par les Mages. Le Christ offre encore aujourd'hui la réponse aux questions du sens, du salut et du bonheur ultime que nous nous posons tous. En soulignant que Jésus-Christ seul donne la plénitude de la vie à l'humanité, le Saint-Père a encouragé les jeunes à s'engager au service du Christ : « La rencontre avec Jésus-Christ, » a-t-il dit, « vous permettra de goûter intérieurement la joie de sa présence vivante et vivifiante, pour en témoigner ensuite autour de vous »¹.

Plus tard, devant l'immense cathédrale gothique de Cologne, le Pape a poursuivi sa catéchèse christocentrique par une prière :

Que, par vous, les jeunes de votre âge, de toutes les parties de la terre, parviennent à reconnaître dans le Christ la réponse véritable à leurs attentes et qu'ils s'ouvrent pour l'accueillir, Lui, le Verbe incarné, mort et ressuscité, afin que Dieu soit parmi vous et nous donne la vérité, l'amour et la joie auxquels

nous aspirons tous².

À la veillée et à la Messe de clôture, célébrées à Marienfeld, la conviction de Benoît XVI que Jésus-Christ apporte la vraie joie, a ressurgi dans toute sa force. La joie jaillit de la connaissance du vrai visage de Dieu et du sens ultime de la vie, que le Christ révèle. Elle découle du contact avec la bonté et l'amour de Dieu, que le Christ fait connaître, surtout à travers sa mort et sa résurrection. En adorant Dieu et en entrant dans son service, nous expérimentons la joie et le bonheur véritables. Cette joie, comme le Pape a souligné, doit être partagée : « Qui a découvert le Christ se doit de conduire les autres vers Lui. On ne peut garder pour soi une grande joie. Il faut la transmettre »³.

Aux célébrations de Cologne, Benoît XVI a révélé quelque chose de sa foi personnelle, de sa spiritualité : elle est profondément enracinée dans l'amitié avec le Christ⁴. Le mystère du Christ, son œuvre salvifique et notre vocation à entrer dans ce mystère sont au cœur de l'enseignement du Pontife. Cet élément central se retrouve dans les écrits théologiques et spirituels de Joseph Ratzinger, qui soulignent que l'indissolubilité entre la personne et de l'œuvre de Jésus-Christ est la clé d'une compréhension équilibrée des mystères centraux de l'Incarnation du Christ et de son œuvre rédemptrice⁵.

En faisant appel à la notion de personne comme relation et à la christologie paulinienne de l'ultime Adam, Joseph Ratzinger réalise une synthèse des deux approches fondamentales du mystère de Jésus-Christ, fondées respectivement sur l'Incarnation et sur la Croix. Il attire également l'attention sur l'importance de la prière du Christ comme base de la compréhension qu'avait l'Église primitive de son rapport de

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

concordent cependant lorsqu'il est question de l'essentiel : ils disent tous que Jésus est mort en priant. Il a donc fait de sa mort un acte de prière et d'adoration. Ses dernières paroles furent l'expression de sa confiance dans le Père, et son cri ne fut pas lancé vers n'importe qui mais vers le Père « avec qui il était, de par sa nature la plus intime, en dialogue constant »³⁹.

La mort du Christ nous ouvre le chemin de vie et sa résurrection est la cause de la joie la plus profonde. Dans *Le Dieu de Jésus-Christ* et de nouveau dans *Le Ressuscité*, Joseph Ratzinger réfléchit à la participation du Christ à l'expérience humaine de la mort⁴⁰. Dans son cas, elle est très mystérieuse. D'une part, il est vraiment mort. La mort a mis fin à son existence humaine terrestre, provoquant la séparation de son âme et de son corps, selon l'ordre nécessaire à la nature. D'autre part, le corps et l'âme restaient unis à sa personne divine, et son corps fut préservé de la corruption⁴¹. Dans sa méditation sur la mort du Christ, Joseph Ratzinger souligne la solidarité du Christ avec tous les morts. Il se concentre surtout sur la signification de la séparation – provoquée par la mort – de l'âme du Christ de son corps.

Du point de vue biologique, être homme signifie nécessairement qu'on doit mourir. Dans ce sens, la mort est à la fois naturelle et nécessaire. Toutefois, l'homme a aussi une dimension spirituelle qui aspire à l'éternité et, de ce point de vue, mourir n'est pas naturel mais illogique, parce que cela signifie l'expulsion de la sphère de l'amour, la destruction d'une communication qui est désir d'éternité⁴². La contradiction propre à la mort de l'homme atteint son paroxysme en Jésus-Christ. En Celui qui réalise pleinement la communion et le dialogue avec le Père, la solitude absolue de la mort est incompréhensible. Mais, pour achever le plan divin du salut, la

mort a pour lui une nécessité spécifique. Son rapport spécial au Père était la raison même de l'incompréhension du peuple à son égard et, par conséquent, de sa solitude pendant sa vie terrestre. Sa mort est « l'ultime acte provenant de cette incompréhension, de ce rejet dans la zone du silence de celui qui est incompris »⁴³.

La mort est donc en même temps un événement biologique et spirituel. Tandis que la Personne divine du Fils, éternelle, maintient la relation au Père, la destruction du corps, l'instrument de la communication avec autrui, interrompt le dialogue du Christ (en tant qu'homme) avec son Père céleste :

Quand l'instrument humain est détruit l'acte spirituel qui se fonde sur lui disparaît temporairement. Ce qui se trouve ici brisé va beaucoup plus loin que s'il s'agissait d'une quelconque mort humaine. Ce qui est interrompu, c'est le dialogue qui constitue en réalité l'axe même du monde⁴⁴.

Le début du Psaume 22 [21], « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? », proféré par Jésus sur la Croix (Mt 27, 46 ; Mc 15, 34), nous fait percevoir quelque chose de la profondeur de ce processus. Cependant, son dialogue avec le Père qui, dans sa vie terrestre, le distingue comme ayant une relation unique au Père, ne se termine pas dans la mort mais anticipe sa résurrection des morts. Tandis que ce Psaume commence avec une description des souffrances atroces du juste, il conclut sur une note de confiance : le juste sera justifié et il chantera les louanges de Dieu dans l'assemblée liturgique.

La résurrection de Jésus-Christ, le juste par excellence, est la vérité centrale de la foi chrétienne. Sa victoire sur la mort est le fondement de notre joie. Sa prière confiante a été exaucée : Dieu le ressuscite pour une vie nouvelle, plaçant son existence

humaine en sûreté à l'intérieur du dialogue trinitaire de l'amour éternel. Jésus est homme maintenant et il le reste pour toujours. Par lui, l'humanité reçoit d'entrer dans la nature même de Dieu et nous sommes donc, nous aussi, en Dieu. Dieu est ainsi le « totalement autre » et en même temps le « non-autre ». Jésus-Christ nous enseigne à appeler Dieu « Père » ; quand nous le faisons, nous le faisons avec le Christ et en Dieu même. Telle est l'espérance de l'homme, la joie chrétienne, l'Évangile : maintenant, et pour toujours, le Christ est homme. En lui, Dieu est vraiment devenu le non-autre. Ainsi l'homme ne peut plus être considéré comme absurde, il n'est pas privé de consolation et nous pouvons donc nous réjouir. Dieu nous aime à un point tel que son amour s'est fait et demeure chair. Une telle joie, insiste Joseph Ratzinger, devrait nous donner l'inspiration et la force pour communiquer l'amour de Dieu aux autres, afin qu'eux aussi puissent jouir de la lumière qui nous a été manifestée et qui annonce le jour au milieu de la nuit du monde⁴⁵.

3. La mort et la résurrection de Jésus

On a avancé diverses théories pour expliquer le rôle de la mort du Christ dans l'accomplissement de notre salut⁴⁶. Certaines ont une origine clairement biblique ; d'autres, bien qu'ayant un fondement biblique, n'ont été développées que par les réflexions théologiques postérieures. Comme aucune théorie ne rend compte de tous les aspects de ce mystère, le *Catéchisme de l'Église catholique*, dans la section qui traite de la mort du Christ, fait appel à plusieurs d'entre elles, tout en soulignant l'initiative de Dieu et la réponse amoureuse du Christ⁴⁷. La mort du Christ est le sacrifice qui accomplit la Rédemption définitive

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

prière chrétienne, qui gravite autour de la demande fondamentale du don de Dieu, qui n'est rien d'autre que Dieu lui-même. À cet égard, saint Augustin interprète la prière « Donne-nous aujourd'hui notre pain de ce jour » comme étant un appel à l'Esprit Saint⁴.

Nous pouvons arriver à une certaine compréhension de l'Esprit Saint en le considérant dans sa relation au Fils, à l'Église et à l'existence chrétienne. Cette division, comme nous le verrons, n'est pas hermétique : la mission du Christ continue dans l'Église par la puissance de l'Esprit Saint et une vie chrétienne remplie du Saint-Esprit est nécessairement ecclésiale. L'Esprit que le Christ a soufflé sur les Apôtres fait naître continuellement l'amour et la joie dans le cœur de l'homme, édifie la communion de l'Église et nous conduit à la plénitude de la vérité.

1. Le Fils et l'Esprit

En raison de la nature mystérieuse de l'Esprit Saint, l'homme peut facilement se tromper alors qu'il se met à sa recherche. Comme en témoigne l'histoire de l'Église, nombre de doctrines erronées et mouvements radicaux ont vu le jour en raison de la difficulté que les fidèles éprouvent alors qu'ils cherchent à connaître l'Esprit, du manque d'attention portée à la relation entre l'Esprit Saint et les deux autres Personnes de la Sainte-Trinité. Dans ce contexte, Joseph Ratzinger se réfère explicitement aux hérésies manichéiste et montaniste, ainsi qu'au mouvement spirituel suscité par l'abbé cistercien calabrais Joachim de Flore (c. 1130-1202) qu'il avait étudié de façon détaillée à l'occasion de ses recherches en vue de son *Habilitationsschrift* sur la théologie de l'histoire de saint

Bonaventure⁵. Joachim était bien conscient des insuffisances de l'Église de son époque. Il en était arrivé à la conclusion que l'Église, telle qu'il la connaissait, ne pouvait pas être la forme définitive de l'Église de Dieu sur terre. Il devait y avoir une nouvelle intervention de Dieu dans l'histoire avant le retour du Christ afin d'établir une Église dans laquelle tous vivraient en esprit et en vérité. Cette croyance l'a amené à formuler la célèbre doctrine des trois périodes de l'histoire du monde, modelée sur la compréhension trinitaire de Dieu. Après le règne du Père dans l'Ancien Testament et celui du Fils dans l'Église hiérarchique, il y aura un nouveau règne de l'Esprit Saint, un règne de liberté et de paix universelle, qui devra se produire, croyait-il, vers l'an 1260.

L'abbé de l'abbaye de Saint-Jean-des-Fleurs soutenait qu'on pourrait prendre des mesures pratiques pour accélérer la venue de la nouvelle ère et à cette fin il a établi une communauté monastique nouvelle, qui devrait en être l'anticipation. Il parlait de l'« Évangile éternel » (*cf.* Ap 14, 6), l'Évangile de l'Esprit, qui, pour lui, n'est pas un Évangile différent de celui de Jésus-Christ. L'action de l'Esprit Saint devrait plutôt consister en ce que le premier Évangile, le Sermon sur la montagne, soit enfin totalement réalisé. L'Évangile pris à la lettre constituerait le nouveau christianisme tout à fait spirituel.

La doctrine de l'abbé Joachim fut une inspiration importante pour nombre des premiers franciscains, qui voyaient en elle une préfiguration prophétique de saint François. Mais elle a aussi causé des divisions tandis que des groupes – surtout en Italie – s'emparaient de la vision originelle et cherchaient à établir un nouvel ordre politique. La pensée de l'abbé Joachim a traversé l'histoire dans des formes de plus en plus dégradées. Par le moyen de versions sécularisées et politisées de cette pensée on

peut suivre son développement jusqu'à l'expression « Troisième Reich » employée par Adolf Hitler mais aussi jusqu'à la notion marxiste d'avance triomphale de l'homme vers la réalisation d'un salut s'établissant définitivement à l'intérieur de l'histoire.

Saint François d'Assise a, cependant, montré ce que doit être un vrai christianisme « spirituel » : il s'agit de vivre en totale fidélité à la parole de Dieu, sans *distinguo ni fauxfuyants*. À la différence de certains de ses successeurs, il était capable de discerner dans sa propre vie ce qui venait vraiment de l'Esprit de ce qui provenait d'autres sources. Comme l'exemple de saint François le démontre, l'Esprit Saint habite dans la Parole, il n'est pas dans une fuite devant la Parole : la Parole est le lieu de l'Esprit et Jésus est la source de l'Esprit. Plus nous nous approchons de Jésus, donc, plus nous nous approchons de l'Esprit Saint et plus il pénètre en nous. Le lien qui existe entre Jésus et l'Esprit Saint montre que l'Église ne peut être une sorte d'utopie qui existe indépendamment du Fils ou au-dessus de lui.

On ne peut pas connaître l'Esprit si on le sépare du Fils : on ne peut le connaître qu'en s'immergeant dans le Fils. Saint Jean a exprimé cela. Dans son récit de la première apparition de Jésus Ressuscité aux Onze, l'Esprit est le souffle du Fils et nous le recevons en nous approchant du Fils pour nous laisser insuffler par lui (*cf.* Jn 20, 19-23). Développant cette doctrine johannique, saint Irénée de Lyon enseigne que l'Esprit Saint dirige et guide l'homme d'une manière à peine perceptible vers le Fils et par le Fils au Père.

Selon les Pères de l'Église, le nom « Saint-Esprit » n'est pas l'expression d'une spécificité de la troisième Personne. Il désigne au contraire ce qui est commun à Dieu. Les trois Personnes sont esprit et saintes. Toutefois, comme saint Augustin le soutient dans sa réflexion sur les noms de l'Esprit Saint, c'est justement là qu'apparaît ce qui est « propre » à la

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

authentique, essentiellement fondée sur la notion de personne comme relation, à Dieu et aux autres. D'une part, personne dans l'Église n'agit simplement au gré de sa volonté propre mais se doit d'agir, parler et penser en fonction de la communion du nouveau « nous » de l'Église, qui existe dans une relation d'échange avec le « nous » du Dieu trinitaire. D'autre part, personne n'agit simplement comme représentant d'un groupe ou d'un système collectif : chacun exerce une responsabilité personnelle en suivant ce que lui dicte sa conscience, ouverte et purifiée par la foi. Une telle conscience n'invente rien mais tire sa créativité de ce qui a été reçu en commun dans la foi. Parler ou agir comme chrétien implique qu'on ne soit jamais simplement un « Je » isolé. Devenir chrétien engage à accueillir l'Église tout entière à l'intérieur de soi-même ou, plus précisément, qu'on se laisse intérieurement accueillir en elle. Dans cette situation, l'Esprit peut s'exprimer et réaliser un élargissement de nos propres horizons et une ouverture intérieure à l'autre : tout cela est nécessaire à une rencontre authentique avec l'autre.

La foi chrétienne demande la conversion, non pas simplement comme un changement de ses propres idées mais comme une mort à soi-même³². Le « Je » se perd pour se retrouver dans un sujet plus grand qui embrasse le ciel et la terre, le passé, le futur et l'avenir, et, pour cette raison, il est en contact avec la vérité elle-même. L'Esprit Saint, qui est feu, accomplit la conversion de l'homme : il surmonte la solitude mortelle du « Je » enfermé en lui-même et réalise l'ouverture du « moi » et sa fusion avec le nouveau sujet, qui est le Corps du Christ : l'Église. Chacun reçoit l'Esprit Saint d'une manière particulière ; chacun est donc chrétien d'une façon unique qui ne peut être reproduite. De la même manière, puisque l'Esprit

est unique, par lui nous pouvons nous adresser les uns aux autres pour former ensemble l'unique Église.

La foi est une langue de feu qui nous brûle, nous transforme et nous façonne à nouveau. C'est pourquoi le « Je » existe dans la situation paradoxale d'être « Je » et toutefois non encore « Je ». Ceci dit, celui qui rencontre le chrétien moyen d'aujourd'hui doit se poser la question : qu'est devenue la langue de feu ? Le chrétien ordinaire semble plutôt tiède. Plutôt que de nous laisser brûler par le feu de l'Esprit Saint, nous avons tendance à réduire la foi à notre propre dimension et ce surtout afin de ne pas compromettre notre confort personnel et de nous épargner l'effort de réagir face à ce qui, finalement, ne dérange guère nos habitudes.

Toutefois, quand nous esquivons le feu brûlant de l'Esprit Saint, l'existence chrétienne n'est confortable qu'en apparence. Comme l'affirme Joseph Ratzinger, « le confort de l'individu est le malaise de l'ensemble »³³. Là où on n'est pas disposé à s'exposer au feu de Dieu, les désaccords deviennent de plus en plus intolérables et l'Église, pour employer l'expression de saint Basile, en vient à se déchirer par la clameur et les dissensions de factions rivales³⁴.

Dans le livre d'entretiens *Voici quel est notre Dieu*, Joseph Ratzinger explique comment l'Esprit Saint répond à des situations de manque d'énergie ou de zèle de la part des chrétiens. En admettant que même les chefs de l'Église puissent être toujours tentés de s'accommoder à l'esprit de l'époque, il poursuit en soulignant que, lorsque cela se produit, l'Esprit Saint « nous fait honte, alors, par le fait que brusquement le nécessaire renouveau vient d'ailleurs »³⁵. Dans ce contexte, il cite l'exemple des grands saints de la Réforme catholique : Thérèse d'Avila, Jean de la Croix, Ignace de Loyola et Philippe

Néri. L'Église peut se lasser et même disparaître dans certaines régions. Mais comme le Seigneur Jésus sera toujours avec elle, agissant par la puissance de l'Esprit, nous avons l'assurance que l'Église sera jusqu'à la fin des temps « son espace de vie, son organisme, son corps, sa vigne »³⁶.

L'Église ne deviendra réellement l'icône de l'Esprit Saint que si nous ne craignons pas la langue de feu et la tempête qui l'accompagne. Seulement ainsi, dit Joseph Ratzinger, illuminera-t-elle le monde de la lumière de Dieu. L'Église est née alors que les disciples étaient unis en prière au Cénacle, en attendant la descente de l'Esprit Saint. C'est de la même manière qu'elle est constamment renouvelée, et c'est afin d'obtenir ce même don que nous devons constamment prier lorsque nous invoquons l'Esprit Saint³⁷.

1 – Pour l'enseignement de Joseph Ratzinger à l'égard de l'Esprit Saint, voir *La Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, édition augmentée (Paris, Cerf, 2005), surtout p. 237-242 ; *Le Dieu de Jésus-Christ : Méditations sur Dieu-Trinité* (Paris, Fayard, 1977), p. 111-122 ; « Alcune forme bibliche ed ecclesiali di 'presenza' dello Spirito nella storia », dans *Spirito Santo e storia*, éd. L. Sartori (Rome, Ave, 1977), p. 51-64 ; « Der heilige Geist und die Kirche », dans *Gottes Glanz in unserer Welt : Meditationen zum Kirchenjahr* (Freiburg im Breisgau, Herder, 2005), p. 117-127 ; « L'Esprit Saint comme *communio* », dans *Faire route avec Dieu : L'Église comme communion* (Paris, Parole et Silence, 2003), p. 31-51 (cet article a été publié pour la première fois en 1974) ; « Les Mouvements ecclésiaux et leur lieu théologique », dans *Faire route avec Dieu*, p. 163-193 (publié pour la première fois en 1998).

2 – Sur la difficulté de parler de l'Esprit Saint, voir Ratzinger, « L'Esprit Saint comme *communio* », p. 31-32.

3 – *Ibid.*, p. 40.

4 – St Augustin, *De Trinitate*, V, 14, 15 ; cf. Ratzinger, « L'Esprit Saint comme *communio* », p. 42.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Ceci, comme le souligne Joseph Ratzinger, est motif de joie profonde.

Dans un monde si dépourvu de joie, il est convaincu de la nécessité de faire connaître la joie divine. « Éveiller de nouveau la joie de Dieu, la joie de la Révélation de Dieu, de l'amitié avec Dieu, me semble être une tâche urgente de l'Église dans notre siècle »³⁷. Certes, le pèlerinage chrétien est une montée, qui exige de notre part une purification constante, qui nous demande de nous dépouiller de tout ce qui entrave notre approche de Dieu, afin de devenir capables du véritable sommet de l'humanité, la communion avec Dieu. Cependant, plus la purification s'avance, « plus la montée, qui au début était si pénible, devient une joie. Cette joie doit de plus en plus émaner de l'Église et illuminer le monde »³⁸.

1 – Joseph Ratzinger, *Voici quel est notre Dieu : Croire et vivre aujourd'hui. Conversations avec Peter Seewald* (Paris, Plon/Mame, 2000), p. 250.

2 – Joseph Ratzinger, *La Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, édition augmentée (Paris, Cerf, 2005), p. 248.

3 – Cf. Ratzinger, *Voici quel est notre Dieu*, p. 242 ; Concile Vatican II, Constitution dogmatique sur l'Église *Lumen gentium*, 21 novembre 1964, n. 2-4.

4 – Cf. Joseph Ratzinger et Vittorio Messori, *Entretien sur la foi* (Paris, Fayard, 1985), p. 50.

5 – Cf. Joseph Ratzinger, *Appelés à la communion : Comprendre l'Église aujourd'hui* (Paris, Fayard, 1993), p. 127.

6 – Ratzinger, *La Foi chrétienne*, p. 248.

7 – Par exemple, voir les œuvres suivantes de Joseph Ratzinger : *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* (Munich, Zink, 1954); réimpression avec une nouvelle préface (St. Ottilien, EOS Verlag, 1992) ; *Das Neue Volk Gottes : Entwürfe zur Ekklesiologie* (Düsseldorf : Patmos, 1969), partiellement traduit en français : *Le Nouveau Peuple de Dieu* (Paris, Aubier, 1971) ; *Église, œcuménisme et politique* (Paris, Fayard, 1987) ;

Appelés à la communion ; Faire route avec Dieu : L'Église comme communion (Paris, Parole et Silence, 2003). Pour une présentation détaillée de la théologie de l'Église de Joseph Ratzinger, voir Maximilian Heinrich Heim, *Joseph Ratzinger—Kirchliche Existenz und existentielle Theologie*, 2^e édition (Frankfurt am Main, Peter Lang, 2005) ; dont il existe une traduction en anglais : Joseph Ratzinger : *Life in the Church and Living Theology. Fundamentals of Ecclesiology with reference to Lumen Gentium* (San Francisco, Ignatius Press, 2007).

8 – Ratzinger, *Entretien sur la foi*, p. 59.

9 – Pour le texte de cette conférence, prononcée en 1990 à Rimini (Italie) au cours de la réunion annuelle organisée par le mouvement « Communion et Libération », voir Ratzinger, *Appelés à la communion*, p. 115-136.

10 – Cf. *Ibid.*, p. 125.

11 – Ces lignes tentent de résumer – de manière trop brève, il faut le reconnaître – les réflexions profondes de Joseph Ratzinger dans *Ibid.*, p. 128-136.

12 – Joseph Ratzinger, « L'Église comme sacrement du salut », dans *Les Principes de la théologie catholique*, p. 55.

13 – Ratzinger, *Entretien sur la foi*, p. 53.

14 – Joseph Ratzinger, « Baptême, foi et appartenance à l'Église, l'unité entre structure et contenu », dans *Les Principes de la théologie catholique*, p. 29.

15 – *Ibid.*, p. 33.

16 – Ratzinger, « L'Église comme sacrement du salut », p. 56.

17 – Cf. Joseph Ratzinger, « L'Écclésiologie de la Constitution *Lumen gentium* », dans *Faire route avec Dieu*, p. 119.

18 – *Ibid.*

19 – Cf. *Ibid.*, p. 119-120.

20 – Cf. Concile Vatican II, Constitution dogmatique sur l'Église *Lumen gentium*, n. 1.

21 – Cf. Ratzinger, « L'Église comme sacrement du salut », p. 56 ; Gérard Philips, *L'Église et son mystère au IIe Concile du Vatican* (Paris, Desclée, 1967), p. 74.

22 – Sur ces thèmes, voir les recueils suivants : Ratzinger, *Église, œcuménisme et politique* ; Joseph Ratzinger, *Valeurs pour un temps de crise* (Paris, Parole et Silence, 2005) ; Joseph Ratzinger, *L'Europe de Benoît dans la crise des cultures* (Paris, Parole et Silence, 2007) ; voir aussi Joseph

Ratzinger et Marcello Pera, *Senza radici : Europa, relativismo, cristianesimo, islam* (Milan, Mondadori, 2004).

23 – Cf. Ratzinger, *Faire route avec Dieu*, p. 267-280.

24 – *Ibid.*, p. 270.

25 – Sur ce point, voir Joseph Ratzinger, *Foi, vérité, tolérance : Le christianisme et la rencontre des religions* (Paris, Parole et Silence, 2005), p. 195-224.

26 – Cf. *Ibid.*, p. 164-170.

27 – Cf. Ratzinger, *Faire route avec Dieu*, p. 274.

28 – Grâce à la Révélation divine, les chrétiens peuvent obtenir une connaissance de Dieu en cette vie, à la fois vraie et sans risque d'erreur, bien qu'imparfaite par rapport à la connaissance de Dieu que possède les saints au ciel, qui voient l'essence même de Dieu. Sur ce thème, voir St Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, I, q. 12.

29 – Cf. *Catéchisme de l'Église catholique*, n. 836-848.

30 – Ratzinger, *Foi, vérité, tolérance*, p. 181; cf. Joseph Ratzinger, « *Ils regarderont Celui qu'ils ont transpercé* » : Contributions à une théologie spirituelle (Paris, Salvator, 2006), p. 32-37.

31 – Ratzinger, *Faire route avec Dieu*, p. 274.

32 – A cet égard, dans un autre contexte, Joseph Ratzinger fait référence à la découverte du philosophe Marius Victorinus, qui a tellement impressionnée St Augustin (cf. *Confessions*, 8, 2, 3-5), à savoir, que le christianisme n'est pas une institutionnalisation externe, une organisation d'idées ou un système de connaissance, mais une voie qui sollicite l'homme, une voie « qu'il peut et doit prendre » (cf. Ratzinger, *La Foi chrétienne*, p. 50-51). Comme un chemin, plutôt qu'un système ou une idée, le christianisme se laisse appréhender lorsqu'on entre sur le chemin et commence à le suivre (cf. Ratzinger, *Foi, vérité, tolérance*, p. 153).

33 – Ratzinger, *Foi, vérité, tolérance*, p. 150.

34 – Ratzinger, *Faire route avec Dieu*, p. 275.

35 – *Ibid.*, p. 276.

36 – *Ibid.*, p. 279.

37 – *Ibid.*

38 – *Ibid.*, p. 280.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

- 19 – Cf. Concile de Trente, Décret sur le sacrement de l'Eucharistie, c. 3-4 : DS 1641-1642 ; *Catéchisme de l'Église catholique*, n. 1375-1377.
- 20 – Cf. Ratzinger, *Dieu nous est proche*, p. 81; aussi St Augustin, *Confessions*, 7, 10, 16 : « Je suis l'aliment des grands, grandis et tu me mangeras. Et tu ne me changeras pas en toi, comme l'aliment de ta chair ; mais c'est toi qui seras changé en moi. »
- 21 – Cf. Ratzinger, *Dieu nous est proche*, p. 85.
- 22 – Cf. *Ibid.*, p. 89.
- 23 – Cf. *Ibid.*, p. 91-93. L'évaluation magistérielle la plus importante des théories de la transsignification et de la transfinalisation se trouve dans l'encyclique *Mysterium fidei* de Paul VI, du 3 septembre 1965. Tout en admettant leur apport positif, l'encyclique signale également leurs défauts et souligne la nécessité de maintenir la doctrine traditionnelle impliquée dans la notion de transsubstantiation.
- 24 – Cf. Ratzinger, *Dieu nous est proche*, p. 93-96, 100-103, 110, 121-122, 139.
- 25 – Cf. *Ibid.*, p. 85-86, 93-98, 109-113.
- 26 – St Augustin, *Enarratio in Psalmum* 98, 9 (CCSL 39, 1385) : « nemo autem illam carnem manducat, nisi prius adoraverit [...] peccemus non adorando »; cf. Ratzinger, *Dieu nous est proche*, p. 87 ; Benoît XVI, Discours à la Curie romaine, 22 décembre 2005. Sur l'adoration eucharistique, voir Ratzinger, *Dieu nous est proche*, p. 93-98 ; 100-104.
- 27 – Ratzinger, *Dieu nous est proche*, p. 139.
- 28 – Cf. *Ibid.*, p. 103-104 ; 112-113.
- 29 – *Ibid.*, p. 113.
- 30 – A part le livre de Joseph Ratzinger sur la spiritualité sacerdotale, *Serviteurs de votre joie : Méditations sur la spiritualité sacerdotale* (Paris, Fayard, 1990), parmi les autres contributions importantes, il faut signaler : « Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes », dans *Geist und Liebe* 41 (1968) : 347-376 ; « Il ministero sacerdotale, » dans *L'Osservatore Romano*, édition quotidienne en langue italienne, 28 mai 1970, p. 3, 8 ; « Le prêtre comme médiateur et serviteur du Christ à la lumière du message du Nouveau Testament », dans *Les Principes de la théologie catholique*, p. 299-318 ; « Il sacerdozio dell'uomo : un'offesa ai diritti della donna ? » dans *L'Osservatore Romano*, édition quotidienne en langue italienne, 26 mars 1977, p. 1-2 ; « Nature du sacerdoce », dans *Appelés à la communion : Comprendre l'Église aujourd'hui* (Paris, Fayard, 1993), p. 91-114 ;

- « Préparation au service presbytéral », dans *Un Chant nouveau pour le Seigneur*, p. 215-235 ; « Le Ministère et la vie des prêtres », dans *Faire route avec Dieu*, p. 141-161. Pour une discussion concise sur la théologie du sacerdoce de Joseph Ratzinger, voir Joseph Murphy, « ‘Serviteurs de votre joie’ : Le sacerdoce selon Joseph Ratzinger », dans *Kephas* 17 (2006) : 57-63.
- 31 – Ratzinger, *Dieu nous est proche*, p. 140. S’inspirant de 2 Co 1, 24, Joseph Ratzinger décrit fréquemment le prêtre comme serviteur ou ministre de la joie chrétienne, surtout dans son *Serviteurs de votre joie*.
- 32 – Cf. Ratzinger, *Un Chant nouveau pour le Seigneur*, p. 234-235.
- 33 – Benoît XVI, Rencontre avec le clergé du diocèse de Rome, 13 mai 2005.
- 34 – Benoît XVI, Angelus, 18 septembre 2005.

Chapitre X

Joie, souffrance et mort

Toute tentative de développement sur la joie chrétienne doit tôt ou tard affronter la question de la souffrance et de la mort. Est-il possible de se réjouir au milieu de la souffrance ? La joie, constamment menacée par la fragilité de l'existence humaine et par la mort elle-même, peut-elle être authentique ? Joseph Ratzinger traite ces questions dans son manuel d'eschatologie *La Mort et l'au-delà*. Il rappelle que la souffrance et la mort nous obligent à faire face aux questions métaphysiques les plus profondes, en particulier à propos du sens et de l'objet de l'existence de l'homme. Trop souvent, cependant – surtout dans notre culture moderne – ces sujets sont objet d'un tabou. Pour éviter d'affronter les questions fondamentales qu'ils posent à notre mode de vie, ils sont refoulés ou banalisés. En les évitant, on perd l'occasion d'affronter la vérité la plus profonde sur nous-mêmes, il devient alors de plus en plus difficile de vivre de manière pleinement humaine¹.

Dans l'Ancien Testament, la maladie et la mort sont étroitement associées. Avant d'arriver à la crise de la sagesse traditionnelle, rapportée dans les livres de Job et de Qohélet (ou de l'Ecclésiaste), elles sont considérées comme les conséquences d'un refus de Dieu : la souffrance est une punition du péché, comme le bien-être est une récompense des bonnes actions². Selon la compréhension traditionnelle de la mort en Israël, le défunt descend au monde obscur du shéol, un monde dépourvu de relations, où il est séparé de la

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

courante qu'ont les commentateurs à minimiser la réalité des miracles du Nouveau Testament et en particulier la naissance virginale de Notre Seigneur ainsi que la résurrection du Christ d'entre les morts. Beaucoup estiment qu'une fois créé, le monde est un système clos, que tout ce qui s'y passe ne doit être expliqué qu'en fonction des lois de la nature. Dieu n'est plus un agent actif dans l'histoire.

La paralysie de l'espérance en l'éternité est intimement liée à la paralysie de la foi au Dieu vivant, au Dieu qui est Trinité, le Dieu d'amour, le Créateur et le Rédempteur³. La croyance en la vie éternelle ne peut se raviver qu'à condition de découvrir une nouvelle relation avec Dieu, qui le comprenne comme actif dans le monde et à notre égard : « Nous devons à nouveau prendre conscience du Dieu vivant et de son amour. Alors, nous saurons que cet amour éternel et puissant ne nous abandonnera pas »⁴.

La promesse de la vie éternelle est la réponse au désir de justice, de vérité, d'amour et de bonheur, profondément enraciné en l'homme. Vie éternelle ne veut pas dire vivre longtemps mais exprime une certaine qualité de l'existence, caractérisée par la justice, la vérité et l'amour, dans laquelle disparaît la durée comme succession infinie de moments. Selon cette interprétation, l'arrivée de la justice, de la vérité et de l'amour dans la vie de celui qui s'identifie à l'injustice, au mensonge et à la haine constituerait une négation de son existence tout entière, de sorte que la vie éternelle lui serait une punition. Il faudrait appeler une telle existence la damnation et c'est essentiellement en cela que consiste l'enfer⁵.

La vie éternelle « n'est pas une suite infinie de moments où il faudrait essayer de dépasser l'ennui et la peur devant le déroulement infini »⁶. Elle est une nouvelle qualité de vie, libérée du morcellement de l'existence en une fuite de moments

dans laquelle tout converge dans le présent éternel de l'amour. D'une manière semblable, tout en s'inspirant de saint Ambroise et de saint Augustin, Benoît XVI propose une interprétation de la vie éternelle, à la fois très évocatrice et très attrayante :

[...] l'éternité n'est pas une succession continue des jours du calendrier, mais quelque chose comme le moment rempli de satisfaction, dans lequel la totalité nous embrasse et dans lequel nous embrassons la totalité. Il s'agirait du moment de l'immersion dans l'océan de l'amour infini, dans lequel le temps – l'avant et l'après – n'existe plus. Nous pouvons seulement chercher à penser que ce moment est la vie au sens plénier, une immersion toujours nouvelle dans l'immensité de l'être, tandis que nous sommes simplement comblés de joie. C'est ainsi que Jésus l'exprime dans Jean : « Je vous reverrai, et votre cœur se réjouira ; et votre joie, personne ne vous l'enlèvera » (16, 22)⁷.

La vie éternelle n'est donc pas quelque chose qui dépasse complètement notre compréhension ou notre imagination. Elle n'est pas non plus quelque chose de réservé au monde à venir. En tant que nouvelle qualité d'existence, elle peut déjà être présente, d'une certaine manière dans ce monde : elle exprime ce qui se passe lorsque nous rencontrons le Christ, une rencontre qui est déjà possible ici bas⁸. La vie éternelle telle qu'elle sera vécue au ciel sera simplement une connaissance plus profonde et définitive de la présence cachée de Dieu qui véritablement nous fait vivre dès maintenant⁹.

Illustrant cette idée et en se référant au Psaume 73 [72], Joseph Ratzinger précise que la vie éternelle est déjà présente là où le face à face avec Dieu se réalise : « Comme un grand amour, elle ne saurait plus nous être ravie par les vicissitudes, mais

constitue un centre de gravité indestructible d'où nous viennent le courage et la joie de la poursuite du chemin, même si les données extérieures sont douloureuses et difficiles »¹⁰. Dieu aide l'homme à voir juste, à comprendre où sont les vraies richesses. Dans son contact avec Dieu, l'homme finit par voir que la vie véritable – qui est tout – lui a été donnée et que sa joie est d'être dans la présence de Dieu (*cf.* Ps 73, 25-28). La vie éternelle implique donc une certaine manière de vivre dans notre existence actuelle. Si nous vivons ainsi, l'espérance de la communion éternelle avec Dieu « sera l'attente marquant notre existence, puisqu'alors nous avons aussi une idée de sa réalité et sa beauté nous transformera de l'intérieur »¹¹.

Il est donc clair que la vie éternelle possède une dimension ecclésiale importante. Il ne s'agit pas de quelque chose de privé ou d'individuel. La vie éternelle implique une communion entre tous ceux que l'amour de Dieu a accueillis : « Puisque l'amour de Dieu nous est commun, nous appartenons les uns aux autres »¹². Comme membres du Corps du Christ, la joie d'un membre est la joie de tous, comme la souffrance d'un membre est la souffrance de tous.

Il est donc clair que le présent et l'éternité ne se trouvent pas l'un à côté de l'autre, mais imbriqués l'un dans l'autre. C'est la véritable différence entre l'eschatologie et l'utopie¹³. Pendant longtemps, on nous a proposé l'utopie – l'attente d'un monde meilleur futur, que ce soit d'empreinte marxiste ou libérale – au lieu de la vie éternelle, réputée irréaliste et accusée de nous rendre étrangers à notre temps. L'utopie, avec son mythe de la société idéale du futur – qui doit être réalisée par les seuls efforts de l'homme, sans la foi – est une duperie qui conduit à la destruction de nos espérances.

Au lieu de se battre pour une utopie impossible, nous

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

La Libreria Editrice Vaticana possède le copyright de tous les textes pontificaux.

Cardinal Joseph Ratzinger

Homélie à la Messe pour l'élection du Pontife romain, 18 avril 2005 : DC n. 2337, 5 juin 2005, p. 535-537.

Pape Benoît XVI

Homélie à la Messe pour l'inauguration du Pontificat, 24 avril 2005 : DC n. 2337, 5 juin 2005, p. 545-549.

Rencontre avec le clergé du diocèse de Rome, 13 mai 2005 : DC n. 2338, 19 juin 2005, p. 586-592.

Rencontre avec le clergé du diocèse d'Aoste, 25 juillet 2005 : DC n. 2342, 4/18 septembre 2005, p. 800-809.

Entretien diffusé par Radio Vatican, 15 août 2005.

Discours pendant la cérémonie d'accueil des jeunes à l'occasion des Journées mondiales de la jeunesse 2005, 18 août 2005 : DC n. 2343, 2 octobre 2005, p. 880-883.

Discours devant la Cathédrale de Cologne, 18 août 2005 : DC n. 2343, 2 octobre 2005, p. 884-886.

Homélie à la Messe de clôture des Journées mondiales de la jeunesse, 21 août 2005 : DC n. 2343, 2 octobre 2005, p. 906-910.

Angelus, 18 septembre 2005.

Homélie à la Messe célébrée en l'occasion du 40^e anniversaire de la clôture du Concile Vatican II, 8 décembre 2005 : DC n. 2350, 15 janvier 2006, p. 66-69.

Homélie à la Messe pour le Quatrième dimanche de l'Avent, 18 décembre 2005.

Discours à la Curie romaine, 22 décembre 2005 : DC n. 2350, 15 janvier 2006, p. 56-63.

Audience générale, 15 février 2006 : DC n. 2354, 19 mars 2006, p. 265-266.

Rencontre avec le clergé du diocèse de Rome, 2 mars 2006 : DC n. 2356, 16 avril 2006, p. 352-360.

Rencontre avec les prêtres des diocèses de Belluno-Feltre et de Trévis, 24 juillet 2007.

Table des matières

Avant-propos

Préface

Remerciements

Abréviations

Introduction

Chapitre I : Un monde qui a besoin de joie

2. L'acédie
3. Le manque de sens
4. L'Évangile de la joie

Chapitre II : Joie et vérité

Chapitre III : Vivre la joie dans la foi, l'espérance et l'amour

1. La foi
2. L'espérance
3. L'amour

Chapitre IV : La Trinité

1. Le nom de Dieu
2. La Trinité d'amour

Chapitre V : La Création

Chapitre VI : Jésus-Christ, porteur de la joie

1. Approches du mystère de Jésus-Christ
2. La prière de Jésus
3. La mort et la résurrection de Jésus

Chapitre VII : L'Esprit de la joie éternelle

1. Le Fils et l'Esprit
2. L'Esprit et l'Église
3. L'Esprit Saint et l'existence chrétienne

Chapitre VIII : L'Église, gardienne de la joie

Chapitre IX : La joie eucharistique

Chapitre X : Joie, souffrance et mort

Chapitre XI : La joie éternelle

Conclusion

Bibliographie

Œuvres de Joseph Ratzinger
Magistère du pape Benoît XVI
Homélies et discours