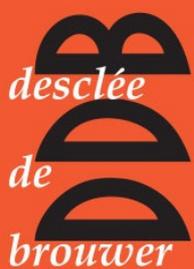


THÉO PHI LYON

REVUE

DES FACULTES DE THEOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE
DE L'UNIVERSITE CATHOLIQUE DE LYON


desclée
de
brouwer

*Paul
Beauchamp,
sagesse
des Écritures*

2012

Tome XVII - Vol. 1

Théophilyon

*Revue des Facultés de Théologie et de Philosophie
de l'Université Catholique de Lyon*

Tome XVII - N° 1 - avril 2012

Rédactrice en chef : Isabelle Chareire

Rédacteurs adjoints : Éric Mangin, Pascal Marin

Comité scientifique

Philippe Abadie – Isabelle Chareire – Jean-François
Chiron

Jacques Descreux – Emmanuel Gabellieri – Pierre
Gire – Éric Mangin

Pascal Marin – Daniel Moulinet

Traduction

Jean & Jean Durin (anglais)

Martin Kuolt (allemand)

Secrétariat de rédaction

Dominique Vernet

Maquette couverture

Créaroche

Cette revue est indexée dans ATLA Religion Database, une base de données de l'American Theological Library Association, 300 S. Walker Dr., Suite 2100, Chicago, IL, 60606, USA, email/atla@atla.com - <http://www.atla.com>

25, rue du Plat - 69288 Lyon cedex 02

☎ 04.72.32.50.23.

Site : www.theologielyon.org

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

Dieu », *UAT* 1, p. 111-122, avec cette belle conclusion : « Énigme, artifice, industrie, la Sagesse est le *détour* que prend la connaissance du Dieu Un, mais il n’y a pas d’autre chemin et il mène au terme »).

¹¹ Propos rapportés par M. Fédou dans « Le christianisme comme “greffe”. La relation de l’un et l’autre Testament, clef de lecture pour le rapport avec les cultures et les religions », dans *L’unité de l’un et l’autre Testament dans l’œuvre de Paul Beauchamp, op. cit.*, p. 159-178 (ici p. 159).

¹² *Création et Séparation. Étude exégétique du chapitre premier de la Genèse* (Bibliothèque de Sciences religieuses), Paris, Aubier Montaigne, Cerf, Desclée De Brouwer/Lausanne, Delachaux et Niestlé, 1969.

¹³ R. Barthes, P. Beauchamp, H. Bouillard, J. Courtès, E. Haulotte, X. Léon-Dufour, L. Marin, P. Ricœur, A. Vergote, *Exégèse et herméneutique* (Parole de Dieu), Paris, Seuil, 1971.

¹⁴ À cette veine je relie toutes les études de P. Beauchamp reprises dans *Le Récit, la Lettre et le Corps, Essais bibliques (Cogitatio Fidei; 114)*, Paris, Cerf, 1982, suivi en 1992 d’une 2^e édition augmentée d’une préface et de nouveaux trois chapitres. Ce travail sur les « figures » chez Beauchamp est repris dans deux conférences du Colloque de Paris (voir note ¹), d’abord par Fr. Marty (p. 57-70), puis par Chr. Théobald (p. 141-157).

¹⁵ De là découleront plus tardivement les travaux de P. Beauchamp autour de la violence, de *La violence dans la Bible* (en collaboration avec D. Vasse), *Cahiers Évangile* 76, Paris, Cerf, 1991 à « La violence dans la Bible », *Études* 390, 1999, p. 483-496. Il n’est pas inintéressant de rappeler que cette réflexion de l’auteur s’origine dans sa lecture du récit de création : « Création et fondation de la Loi : Gn 1,29ss », in

Acféb, *La Création dans la Bible et l'Ancien Orient* (Lectio Divina ; 127), Paris, Cerf, p. 139-182, 1986, et je renvoie à l'article d'A. Wénin, « De la douceur première à la douceur conquise sur la mort. Violence, loi et justice dans les écrits de P. Beauchamp » (voir *infra* p. 23-40).

¹⁶ UAT I, p. 162. Beauchamp consacre à la *deutérose* l'ensemble des p. 150 à 163.

¹⁷ UAT I, p. 150. Cette insistance notamment sur l'unité du livre d'Isaïe en sa forme finale, par delà l'étude historique qui distingue au moins trois prophètes (ch. 1-39 ; 40-55 ; 56-66) est par ailleurs une des caractéristiques de l'exégèse actuelle ; voir H.G.M. Williamson, *The Book Called Isaiah. Deutero-Isaiah's Role in Composition and Redaction*, Oxford, Clarendon Press, 1994 ; ou J. Vermeylen, « Isaïe le vision-naire. La montée vers l'accomplissement de l'ordre du monde dans le livre d'Isaïe », in Acfeb, *Les prophètes de la Bible et la fin des temps. XXIII^e congrès de l'Association catholique française pour l'étude de la Bible* (Lille, 24-27 août 2009), (Lectio divina ; 240), Paris, Cerf, 2010, p. 17-71.

¹⁸ UAT I, p. 152-153.

¹⁹ *D'une montagne à l'autre. La Loi de Dieu*, Paris, Seuil, 1999. Je renvoie ici à l'étude de C. Focant, « D'une montagne à l'autre ». L'accomplissement de la loi et des prophètes dans le sermon sur la montagne », dans *L'unité de l'un et l'autre Testament dans l'œuvre de Paul Beauchamp, op. cit.*, p. 119-140.

²⁰ Voir P. Beauchamp, « Propositions sur l'Alliance de l'Ancien Testament comme structure centrale », *Recherches de Science Religieuse* 58, 1970, p. 161-194.

²¹ Et ce alors même que la théologie biblique entrait en crise,

réduite souvent à une simple relecture des traditions historiques d'Israël comme dans le premier tome de *La théologie de l'Ancien Testament* de G. von Rad (paru à Munich en 1957).

²² P. Beauchamp, « Théologie biblique », dans *Initiation à la pratique de la théologie* (sous la direction de B. Lauret et F. Refoulé), tome 1 : *Introduction*, Paris, Cerf, 1982, p. 185-232. L'extrait qui suit vient des p. 217-218.

²³ Rappelons que Von Rad consacre à cette question la troisième partie du second tome de sa *Théologie de l'Ancien Testament*, consacré aux traditions prophétiques (les p. 284-368 de l'édition française parue en 1967 chez Labor et Fides).

²⁴ « Théologie biblique », p. 219 (G. von Rad évoque plutôt un « principe de réinterprétation charismatique »). À cet égard, on peut qualifier de prolongement à cette conceptualisation l'essai de B. Pinçon, *Du nouveau dans l'ancien. Essai sur la notion d'alliance nouvelle dans le livre de Jérémie et dans quelques relectures au cours de l'Exil*, Lyon, Profac, 2000.

²⁵ « Théologie biblique », p. 221.

²⁶ *UAT* I, p. 200.

²⁷ *UAT* I (idem). Rappelons que Beauchamp lui a consacré une étude particulière : « Le genre littéraire apocalyptique », dans *L'apocalyptique* (session septembre 1990), Paris, Médiasèvres, 1991, p. 31-52 [repris dans *Conférences. Une exégèse biblique, op. cit.*, p. 49-70]. Comment d'ailleurs aurait-il pu passer à côté d'une littérature qui, elle-même, est unificatrice en ce sens qu'elle emprunte autant à la prophétie qu'à la sagesse ; sur ce point : Yves Simoens, « L'unité de l'un et l'autre Testament selon Paul Beauchamp », (art. cit.), p. 19-24.

²⁸ « Accomplir les Écritures. Un chemin de théologie biblique »,

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

scandaliser ». Cette « condescendance » est cette étrange pédagogie, déjà mise en lumière par Irénée de Lyon, selon laquelle Dieu, afin d'accoutumer l'homme à lui, « fréquente les chemins imparfaits de l'homme, et même ceux de l'homme déchu », descendant ainsi avec lui, mais « pour le faire monter »⁴². C'est que, si la paix et la douceur sont au départ, elles sont aussi l'horizon final vers lequel Dieu est tendu, et les justes avec lui, comme le proclame la fin du récit biblique dans l'Apocalypse. À côté de la fin annoncée des guerres et des armes (Is 2,4 et Jl 4,10), il est en effet question de guérison de la violence pour que se réalise le projet de création tel que Dieu l'avait imaginé : alliance entre Dieu et les animaux qui mettra fin à la guerre (Os 2,20), venue d'un messie pacifique qui maîtrisera avec la douceur de sa parole des bêtes devenues végétariennes (Is 11,1-9), à l'instar du roi pasteur débonnaire annoncé par Ez 34,23-31 et Jr 23,4, ou encore du roi « monté sur un âne, le petit d'une ânesse » qui, selon Za 9,9-10 fera régner la paix pour les nations.

5. Jésus et la loi

Impossible de visiter l'exégèse de Beauchamp sans être contraint, à un moment ou l'autre de passer de l'un à l'autre Testament. Du reste, à ce point de la réflexion, il est difficile de ne pas voir que c'est à propos de Jésus, le « Serviteur », le « Juste » rejeté, le « Prince de la vie » mis à mort (Ac 3,13-15) que le Nouveau Testament prolonge ce que le Premier met en place concernant la violence. Elle le fait au moins de deux manières : à travers la parole de Jésus, en particulier de ce que Beauchamp nomme sa « loi », et à travers l'aventure singulière

de celui qui, broyé par la violence de la haine, l'a convertie en violence de l'amour⁴³.

Dans les limites de cet article, il est difficile d'être exhaustif sur ce que Beauchamp dit de la loi de Jésus à partir du Nouveau Testament. Il faudrait aller relire en effet un bon quart de *La loi de Dieu* (p. 113-190). Je prends donc pour guide le dernier article en date qu'il a publié sur le sujet : « La violence dans la Bible » (1999)⁴⁴. Dans le Sermon sur la Montagne (Mt 5-7), à propos de violence, le Jésus de Matthieu s'appuie sur la loi du talion dont la première formulation se lit dans les paroles de Dieu à Noé après le déluge : « Qui répand le sang de l'humain, pour l'humain son sang sera répandu » (Gn 9,6). Avec le « œil pour œil, dent pour dent » (Mt 5,38, voir Ex 21,24), ce précepte a en commun de proposer un compromis qui, tout en autorisant une violence, a pour but de la limiter en faisant échec à la vengeance par un principe d'équivalence entre tort subi par la victime et tort infligé par le juge. Limitant la violence, il la nourrit en même temps. En cela, « le talion signifie justement une étape sur (un) chemin, lequel a deux extrémités. D'un côté la vengeance, de l'autre, l'amour du prochain »⁴⁵ ; mais de même qu'il endigue la première, il risque d'entraver le second.

Dès lors, en rester à la loi ne suffit pas. C'est ce que suggère la suite du texte évangélique où Jésus propose une justice en excès (Mt 5,39-42), comme s'il voulait faire prendre conscience du fait que celui qui ne dépasse pas la loi vers le mieux, dans le sens de l'amour du prochain, s'expose à régresser vers le pire⁴⁶. Et impossible d'« échapper à l'attraction du pire autrement qu'en se soumettant à celle du meilleur, du meilleur sans limite », le refus de s'opposer au méchant et même l'amour de

l'ennemi⁴⁷. Le choix est donc bien « entre descendre au-dessous de ses exigences [de la loi] ou monter plus haut qu'elles ». Mais si l'on envisage les choses à partir de leur terme comme le fait la finale du Sermon (Mt 7,24-27), il s'agit en réalité de choisir d'aller vers l'autodestruction ou de s'élever vers la vie⁴⁸. Tant il est vrai que ce Sermon décrit « ce que nous devons vivre ensemble et tous ensemble, sous peine de périr ensemble »⁴⁹.

Cette manière aussi forte qu'originale de parler de la loi recèle une critique radicale de celle-ci. Car elle indique que l'humain ne peut s'en tenir à la pratique de la loi sans verser dans l'injustice. Qui s'enferme dans sa lettre pour circonscrire son devoir et pouvoir se justifier une fois les préceptes accomplis, va sans le savoir vers plus de violence (l'exemple des pharisiens dans les évangiles est frappant à cet égard). C'est pourquoi Jésus ne propose pas une autre loi – bien qu'il trace un chemin exigeant devant celui qui veut être son disciple. Il préfère appeler son interlocuteur à la liberté en parlant par images. Et il n'évite pas les hyperboles qui disent mieux l'excès non représentable qui est le fait de l'amour, et propulsent l'imagination vers une autre justice qui convertit la violence en force de vie. De la sorte, « le style des préceptes de Jésus a pour effet d'empêcher le sujet de la loi d'inscrire son observance dans l'image de lui-même qu'il projetterait » en se basant sur cette loi⁵⁰. Car la tentation propre à la loi « n'est pas seulement de la transgresser, mais de s'enfermer dans sa lettre, s'étant mis en règle avec elle », un jeu que Jésus démasque parce que, sous les apparences de la justice, il éloigne en réalité de l'amour⁵¹. N'est-ce pas ce que montre la perversion consistant à enfermer dans sa lettre le précepte du sabbat au point que, ce jour-là, il serait interdit de faire le bien en donnant la vie à celui que la

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

d'une source, et sa continuité »¹⁵. Comme un « poumon » elle assure cette nécessité commune à tout existant, et donc à Israël, de respirer « l'air commun » de l'espace qu'il occupe.

En Canaan, terre de la promesse, Israël vit au milieu des peuples et non à côté d'eux. S'il se donne un roi, cette fonction étant dans la littérature sapientielle support même de la Sagesse, c'est bien pour vouloir être comme les autres nations et être reconnu comme tel. Mais cette reconnaissance ne devient pas pour Israël une tentative d'annexion des autres peuples à sa propre croyance¹⁶.

Si, par la Sagesse, Israël rencontre l'universel, ce n'est pas au prix de ce qui fait sa particularité. À l'inverse même, c'est à partir de sa particularité qu'il a reconnu ce qui était commun aux autres nations. Car, écrit Beauchamp : « Pour honorer l'universel, il faut se connaître Soimême. C'est la précision de ce partage qui maintient les écrits sapientiels dans leur domaine universel, c'est-à-dire dans le domaine où l'universel est leur particularité, leur limite. »¹⁷

Opérant cette rencontre du particulier et de l'universel, la Sagesse se donne, au cœur de l'existence et de l'histoire d'un peuple, comme mouvement d'unité. Mais en quels termes ce mouvement est-il mesurable ?

La Sagesse : énigme des énigmes

Parler de la Sagesse en termes d'hypostase, d'existant ou d'entité subsistante, ce à quoi prête le texte de Pr 8,22-31, pourrait induire à en refixer le contenu dans les termes qu'on lui assigne. Or, selon Beauchamp, il n'en est nullement ainsi pour la Sagesse biblique : si elle se donne un lieu, c'est-à-dire

l'existence, le monde, elle ne s'y identifie pas.

C'est en cela aussi que la Sagesse diffère de l'idole, et le sage de l'insensé. L'idole fige et immobilise en elle-même le résultat de l'action humaine ; la Sagesse, au cœur de cette même activité, renvoie toujours à ce qui la précède.

Alors, qu'est-ce que la Sagesse ? Son énigme est justement de se donner elle-même comme énigme :

« Il n'y a pas de chemin vers la Sagesse, parce que tous ses chemins sont en elle, et c'est pourquoi l'on dit : 'Commencement de la Sagesse : acquiers la Sagesse' (Pr 4,7). Ainsi la Sagesse, au commencement comme à la fin, est énigme. »¹⁸

Une telle affirmation place l'homme en quête de sagesse devant sa propre impuissance à en saisir le principe. Mais, continue Beauchamp avec sa manière propre d'atteindre et de souligner le paradoxe d'une proposition, cette impuissance est celle du puissant « car ce qui ne s'achète pas par un moyen, se donne à celui qui demande »¹⁹.

Ainsi, dans le Livre des Proverbes, comme dans Ben Sira et la Sagesse de Salomon, il s'agit de prier pour obtenir la Sagesse. Cette prière n'est jamais adressée à la Sagesse elle-même, mais à Dieu : « prévenance », don, est toujours reçue et toujours renvoie à son origine divine.

La question demeure : qu'est-ce que la Sagesse ? Pour Beauchamp, celui qui questionne est à son tour questionné. Cependant, pour entendre et accueillir cette proposition, il faut admettre que la Bible elle-même témoigne d'un « non-savoir » par rapport à la Sagesse. Ce qui n'est pas pris en compte lorsqu'on se contente de dire ce qu'elle ne peut pas être²⁰, ou quand on veut saisir le contenu de la Sagesse sans passer par le détour (que l'auteur lui-même nous a fait prendre !) de la

formation de sa figure.

Cela conduit à poser la « question des questions » que la Bible soulève, celle de la connaissance de Dieu qui s’y révèle. Or, la connaissance que la Bible nous fournit de Dieu, n’est pas de l’ordre de quelques vérités abstraites, mais *des faits* à travers lesquels Dieu se fait connaître. Le Dieu un, tel qu’il est confessé dans son essence, se manifeste tant dans la création que dans l’histoire, par des signes multiples.

Unité de Dieu et multiplicité du monde : comment penser l’une et l’autre ? Ce « qui révèle doit par définition montrer la nature de ce qui est révélé, et il faut donc que la manifestation fasse connaître en elle-même sa propre unité, pour qu’elle fasse connaître l’unité de Dieu. La Sagesse est cette unité de toutes les manifestations divines »²¹. Venant de Dieu et y ramenant, la Sagesse joue ce rôle de médiation entre Dieu et le monde, Dieu et les hommes.

La Sagesse, énigme des énigmes, est « le détour que prend la connaissance du Dieu un », mais, ajoute l’auteur, « il n’y a pas d’autre chemin et il mène au terme »²².

Suivre la Sagesse : de l’expérience à l’expérience

Une préoccupation traverse et domine ces pages de Beauchamp concernant la Sagesse : maintenir le rapport qui relie la Sagesse à tout ce qui est du domaine de la vie, de l’existence, et l’arracher ainsi à toute tentative de réduction à une dimension purement spéculative, dimension qui, de plus, serait chargée d’une connotation péjorative. Ce qui se vérifie d’abord au niveau du dire de la Sagesse, se vérifie aussi dans la manière dont elle se dit.

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

C'est cet itinéraire en trois étapes que nous nous proposons de parcourir avec Paul Beauchamp.

La création proche : le priant, le corps et la loi

La prière du cœur est la prière du corps

Toute prière est en rapport avec la création, ne serait-ce que parce que celui qui prie le fait avec tout son corps. Le psalmiste qui parle à Dieu s'exprime avec sa bouche, ses yeux, ses mains, son cœur... Ce qui s'éprouve au plus intime de l'être se dit par le plus sensible, le plus corporel. *PNJ* met en exergue ces passages bibliques où le dedans appelle le dehors, et réciproquement. Déjà, dans la 2^e partie du livre intitulée *Supplication*², ont été énoncés quelques-uns de ces versets du psautier qui mettent en scène le corps dans tous ses états : la fièvre qui envahit le priant, la douleur qui lui ronge les os, les forces physiques qui déclinent progressivement au point qu'une mort prochaine est annoncée. Pour le psalmiste, la maladie est le symptôme d'un mal plus grand, plus profond. Atteint à la fois dans son corps et dans son cœur, le malade est ce malheureux à qui l'on en veut personnellement. En lui, l'intérieur et l'extérieur s'affrontent : son corps souffrant est aussi un corps criant. Mais un tel cri dit qu'il est tout sauf résigné. Ce corps de souffrance devient ce *point de création* si souvent aux prises avec des adversaires, si bien que le priant se défend – à corps perdu, dirons-nous – en hurlant à la vie auprès de Dieu et de ses contemporains. Ce cri du cœur, expression d'un corps-à-corps pour la vie, témoigne d'une expérience humaine à la fois des plus singulières et des plus universalisables.

Cette dialectique de l'un et de tous, chère à Paul

Beauchamp³, la prière des psaumes la décline de bien des manières. Elle le fait, de proche en proche, dans un contexte plus vaste que l'environnement immédiat du psalmiste. L'espace vital du priant est la création tout entière, admirée de haut en bas. L'humain se tient entre les astres et les animaux : il est sous les étoiles mais au-dessus des bêtes. Paul Beauchamp, fidèle à son art de faire résonner les harmoniques bibliques, lit (lie !) le chant du Ps 8 avec le premier récit de création dans la Genèse⁴. L'homme, si négligeable soit-il à l'échelle au cosmos, est pourtant cet être « couronné de gloire et d'honneur » par Celui qui l'a créé à son image et à sa ressemblance. Ainsi dominé de haut par les astres, il reçoit à son tour la mission de dominer tout ce qui s'y trouve en bas (Gn 1, 26), à ses pieds (Ps 8, 7). Assigné avec sagesse à cette place médiane, il n'est ni dieu, ni bête, bien que relevant et de l'un et de l'autre à la fois. Il n'est pas Dieu, mais seulement à son image et à sa ressemblance. La différence avec le reste du monde vivant repose donc sur un rapport à l'image. Seule l'empreinte divine, qui n'est pas la plus visible à observer, le distingue du monde animal avec lequel il reçoit en partage l'appel à se multiplier et à remplir la terre (Gn 1, 28). Cette position dominante sur les créatures est un don, une vocation. Elle n'a rien d'un droit acquis. L'animalité, tapie à sa porte, est toujours prête à se réveiller pour ternir en lui l'image divine. C'est cette « création proche », entre le divin et l'animal, que le priant est appelé à humaniser en convertissant sa violence en une douceur qui, aux antipodes de la lâcheté, est plus forte que la force, celle-là même qui sort de la bouche des enfants (Ps 8, 3).

Création et séparation

Dans *PNJ*, Paul Beauchamp reprend un des thèmes majeurs

de sa théologie biblique : la création par séparation⁵. Au commencement, est la Parole. Elle prend forme de loi posée par Dieu pour sortir de la confusion originelle et faire œuvre de création : entre le jour et la nuit, l'animal et l'humain, l'Un et le multiple. Dans les premiers versets du livre de la Genèse, si Dieu parle, c'est parce qu'un narrateur le fait parler. En Gn 1, la création fait parler le Créateur, et le Créateur s'adresse à sa créature. Il crée l'homme à son image, c'est-à-dire comme un être parlant, mais ce dernier ne parle pas encore. En Gn 2, la première parole divine énonce une loi, un commandement positif puis négatif : « Tu peux manger de tous les arbres du jardin. Mais de l'arbre de la connaissance du bien et du mal tu ne mangeras pas, car, le jour où tu en mangeras, tu deviendras passible de mort. » (v. 16). Et lorsque l'homme parle pour la première fois, c'est pour s'extasier devant sa femme et pour la nommer : « Pour le coup, c'est l'os de mes os et la chair de ma chair ! Celle-ci sera appelée « femme », car elle fut tirée de l'homme celle-ci ! » (v. 23).

Si la création originelle est un acte de parole et pour la parole, tous, dans la littérature psalmique, ne parlent pas, en tout cas pas en même temps ! Dans le Ps 19, Dieu ne parle pas. Ce sont les cieux qui s'expriment, eux qui « proclament la gloire de Dieu » (v. 2). Puis, les mots se répondent, comme en écho, d'un bout à l'autre de la création : des cieux au firmament, du jour au jour puis de la nuit à la nuit. Pourquoi un tel vacarme ? N'est-ce pas beaucoup de bruit pour rien ? Face à ce flot de paroles, un seul message reste audible, porteur de sens et de nouveauté, celui qui vient du Dieu Un : « pas de parole dans ce récit, pas de voix qui s'entende ; mais sur toute la terre en paraît le message, la nouvelle, aux limites du monde » (v. 4-5). Il y a pluralité de récits dans la création comme il y a pluralité de récits bibliques

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

¹ *Psaumes nuit et jour*, Paris, Seuil, 1980, [désormais *PNJ*] p. 155.

² *Ibid.* p. 45-81.

³ En particulier, *Parler d'Écritures saintes*, Paris, Seuil, 1987, p. 105-115.

⁴ Voir II, *L'un et l'autre Testament*, Paris, Seuil, 1990, p. 121-129.

⁵ *Création et séparation*, Paris, DDB, 1969.

⁶ *PES*, p. 106.

⁷ *PNJ*, p. 187.

⁸ *Ibid.*, p. 188.

⁹ *Ibid.*, p. 189.

¹⁰ *Ibid.*, p. 193.

¹¹ *Ibid.*, p. 191.

¹² *Ibid.*, p. 195.

¹³ *Ibid.*, p. 76-81.

¹⁴ *Ibid.*, p. 76.

¹⁵ *Ibid.*, p. 79.

¹⁶ *Ibid.*, p. 209.

¹⁷ *Ibid.*, p. 211.

¹⁸ Voir *CS*.

¹⁹ *PNJ*, p. 215.

²⁰ *UAT* II, p. 421.

Paul Beauchamp philosophe ou l'Universel à l'école de la Bible

Paul Ricœur tenait que dans un effort pour « penser la Bible » le philosophe doit se tourner vers l'exégèse, plutôt que vers la théologie. Et pourquoi donc l'exégèse de préférence à la théologie ? « L'exégèse », disait-il « a l'avantage de rester au ras de la représentation et de livrer le procès même de la représentation, sa constitution progressive »¹. Quant à la théologie, précisait-il, elle est « un discours mixte, composite, où la spéculation philosophique est déjà inextricablement mêlée à ce qui mérite d'être appelé pensée biblique »². Mais dans la préface qu'il a donnée au recueil d'articles de Paul Beauchamp, paru peu de temps après la mort de l'éminent bibliste sous le titre du *Testament biblique*, il saluait en sa personne un homme qui a été saisi, comme lui-même Ricœur l'a été, par la passion du « penser la Bible », saisi plus que lui sans doute, comme un exégète peut l'être davantage qu'un simple « lecteur amateur » :

« Je suis heureux, en écrivant ces lignes, de rendre hommage à un explorateur de la Bible qui s'est employé en tant qu'exégète professionnel, comme moi je m'y suis essayé en tant que lecteur amateur, à “penser la Bible”. C'est dans cette passion que nous nous sommes rencontrés : nous avons été guidés par la conviction que les écrivains du Livre eux-mêmes “pensent” en un autre sens que les Grecs (...) »³

Oui, les écrivains bibliques pensent en un autre sens que les

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

langues ? »³³

La croix est la figure sommitale dans la série des rencontres bibliques de l'universel et de la violence. Mais sous les figures, il y a l'histoire, l'expérience historique du peuple d'Israël. La passion du Christ, l'épreuve qui suscite la supplication du psalmiste, l'Exil... C'est donc sur fond de souffrance et de mort que se lève le désir de l'Un dans la forme biblique du « pour tous ». D'une part, l'horizon de la mort personnelle n'est-il pas seul en puissance de donner à une parole son unicité ? « La mise en évidence de la mort et la mise en évidence de l'unicité de la personne (...) sont indissociablement liées »³⁴. D'autre part, seule la mort aussi, à être envisagée dans la dimension d'une parole, d'une prière, peut vouer à l'absurde toutes les stratégies de vengeance, qui ajoutent la violence à la violence : « C'est avant tout sur l'horizon de la mort que se manifestent à la fois ce que la condition du psalmiste a d'universel et la détresse qui légitime son cri. Souviens-toi, dit-il à Dieu, “pour quel néant tu as créé chacun des hommes” »³⁵. Cri de détresse, ensemble, dérélition et compassion.

Et voilà le thème de la création qui fait retour ici, non plus ce-pendant en rapport au cosmos, mais désormais en vis-à-vis de la mort. Si la philosophie *stricto sensu* ne peut se saisir du thème de la création qu'en rapport avec le monde – monde et création, nature et création, cosmos et création –, la philosophie du biblique pose la question autrement : mort et création, mort et nouvelle création, mort et résurrection. À quoi tient cette éviction du cosmos par la souffrance et par la mort ? Il tient au surgissement de l'histoire, il tient justement à la violence d'une expérience historique, qui enténébre le cosmos et interdit de croire en la réalité d'une communion des êtres naturels dans

l'amitié et l'esprit de justice, selon la magnifique définition du cosmos par le *Gorgias*³⁶. La violence de l'histoire coupe à la racine la foi cosmologique, ou plutôt la croyance naïve en la bonté du cosmos. Paul Beauchamp relève ainsi un lien matriciel, quoique paradoxal, entre l'expérience de la mort dans l'Exil et la foi biblique en la création :

« Le moment de la fin ou de la mort va imprimer sa marque sur l'anamnèse de la naissance (...) Ce qui s'effondre est un « cosmos », c'est-à-dire, au sens propre et antique du terme, un ordre, l'habitabilité d'un espace-temps. Aussi la création est-elle célébrée comme la position de repères fiables (...) Dans la supplication se lève le cri vers le Dieu qui ajusta les astres, fixa les limites, « créa le nord et le midi ». Mais on voit bien que ce cri est poussé depuis le chavirement de la cité, lieu des repères. Lieu d'assemblées, postes, « signes » : le centre est saccagé. Plus que cela, la fin étant vécue comme une défaite, la création sera représentée (...) comme la première de toutes les victoires sur les forces hostiles, celles du chaos (...). L'abîme étant universel, de sa profondeur la vision de l'ordre universel jaillit en force. Qu'elle ait été conçue longtemps avant, dans des retraites paisibles, c'est possible. Mais la production littéraire d'Israël montre que la pensée de la création ne s'est déployée comme un bien collectif et avec toutes ses conséquences qu'autour des circonstances de l'Exil »³⁷.

Universel occidental – universel biblique

La violence, qui dans le champ de l'expérience historique des hommes et des femmes de la tradition biblique, provoque le

désir d'une justice par-delà agresseurs et agressés, violents et violentés, Babylone et les déportés d'Israël, est une violence subie. Mais il est un autre rapport de l'universel à la violence, lorsque les cultures sont opprimées au nom d'une certaine idée de l'homme, leur arrivant de l'extérieur : « Notre attention a été portée sur la fin des cultures, sur les violences qu'elles subissent et sur ce qui leur est infligé du dehors au nom de l'universel ou du dedans au nom d'elles-mêmes »³⁸. La

violence subie par une culture depuis le dedans est celle de sa fermeture, lorsqu'elle se conçoit comme le tout de l'humain, prison où se consomment ensemble la vie de cette culture et le désir de l'Un. La violence subie du dehors l'est au nom d'un universel occidental, tombé tout droit du ciel de la raison, armé de sa scientificité, équipé de son idée d'humanité, complète, bien définie, qui prétend s'imposer à tous comme une loi, sans en passer par les longs cheminements narratifs, les franchissements singuliers de frontière. Le travail de Paul Beauchamp peut apporter ici sa pierre à la critique de l'universalisme occidental, telle qu'elle se développe aujourd'hui dans le débat philosophique. Beauchamp nous semble pouvoir y rejoindre les conceptions de François Jullien dans *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*³⁹. Jullien y récuse l'universel plein, positivement défini à titre d'essence de l'homme. Il s'attache au fil d'un parcours historique à une déconstruction de l'idée d'humanité, que l'universel promet, en montrant que ce bloc d'idéal est en fait complexe, composite, formé de ces strates que sont la science et le concept, puis la citoyenneté romaine, et enfin le salut chrétien. Défaisant ce composite, notons, en venant de Beauchamp, que Jullien transforme ainsi une idée d'humanité, censée venir tout droit du ciel de la raison

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

l'Incarnation, l'inscription de l'alliance dans l'histoire se fait de plus en plus forte et, corollairement, alors que la Sagesse est une cristallisation d'ordre créationnel, l'Esprit, par son caractère incréé, signifie la plus haute transcendance. Le passage de l'un à l'autre Testament, c'est celui de la dyade de l'Un et de la Sagesse à la triade : par la décision de Dieu de s'incarner dans la faiblesse et la singularité de l'enfant de la mangeoire, la Sagesse est fendue en une nouvelle dyade, le Verbe et l'Esprit. Beauchamp traite du Verbe en se concentrant sur le récit de la Passion et sur le signe de la croix ; et pour parler de l'Esprit, il recourt à la figure de Marie et aux métaphores du féminin.

2. Herméneutique du récit et signe de la Croix

Beauchamp rassemble sa christologie autour de deux pôles : l'herméneutique du récit et le signe de la croix comme fin du récit :

« Dieu se manifeste dans un moment narratif de notre histoire, et c'est le mode le plus adéquat de sa manifestation, entourée de crainte et de respect parce qu'elle nous échappe quand elle nous touche le plus. »²²

Ce qui caractérise le récit, rappelle Beauchamp à la suite de l'Aquinate, c'est la convenance ; en effet, la nécessité ne sied pas au récit qui ne pourrait alors déployer la trame événementielle dans laquelle s'inscrit la liberté des acteurs. Entre la nécessité et l'arbitraire, les raisons de convenance pour Thomas d'Aquin sont à la fois l'expression de la décision gracieuse de Dieu et de la liberté de la foi : le récit ne fait pas entrer dans une argumentation logique imparable mais il invite à

l'acte de foi. L'argument de convenance signifie donc la liberté, la nôtre et celle de Dieu : « La convenance ou forme intelligible de la liberté, est le concept clé de l'incarnation, et c'est aussi la clé du récit »²³. Dieu se révélant dans l'Incarnation choisit de se donner à recevoir et à entendre par notre liberté ; que l'ineffable choisisse de se raconter, voilà bien l'expression la plus haute de ce choix divin de la liberté²⁴.

Le récit évangélique par excellence, pour Beauchamp, c'est celui de la Passion; la croix est le lieu extrême de l'histoire et du récit car c'est un récit interrompu²⁵. Le récit évangélique de la Passion ne supprime pas le kérygme mais il le libère « dans la mesure où la Passion est le récit de la fin du récit »²⁶ et fait ainsi passer du registre de la narration à celui de l'attestation ; en tant qu'événement eschatologique la Résurrection ne peut faire l'objet d'une narration mais elle libère la parole des témoins qui la proclament, comme kérygme et non comme récit. Les trois moments du récit de la Passion – arrestation, jugement, exécution – ont chacun « une valeur narrative parce que chaque temps est marqué par une décision libre, un suspens »²⁷ : le choix de Jésus entre être arrêté ou s'enfuir ; le choix de Jésus entre témoigner ou garder le silence ; le choix de Dieu de laisser la mort faire son œuvre ou d'intervenir. Le récit de la Passion est un récit interrompu ; certes, tout récit est interrompu et ce n'est pas la mort qui est la fin de tout récit, mais la vie – Beauchamp évoque le conte d'hiver de Shakespeare mais on pourrait tout aussi bien citer J. Semprun qui raconte, dans *l'Écriture ou la vie*, quel fut son choix pendant de longues années de vivre plutôt que de raconter pour témoigner. L'interruption du récit de la Passion est cependant tout à fait originale car ce qui l'interrompt ce n'est pas le récit de la Résurrection :

« la résurrection n'est pas racontée [...] mais, ce qui est tout différent, sont racontées les annonces de la résurrection. Ainsi la Passion n'est pas relayée immédiatement par l'annonce de la bonne nouvelle, mais par le récit d'annonce qui forme transition et habilite les annonceurs. »²⁸

Cette sortie hors du récit « pour annoncer au monde l'issue de la pièce »²⁹ caractérise la narration biblique ; ce qui en signifie par là-même que des acteurs de ce récit l'ont considéré comme unique

« puisqu'ils lui ont donné d'emblée la seule place qui revient à l'unique, qui est de servir de centre à l'universel, centre qui, nous le verrons, se déplace et n'est pas une partie du tout : c'est pourquoi nous lui donnons le nom de singulier »³⁰.

La rupture entre le récit interrompu de la Passion et le récit des témoins est celle du tombeau vide et c'est en quelque sorte l'Esprit qui permet de relier ce que la mort de Jésus délie³¹.

Chez Paul Beauchamp, la croix laisse le récit en suspens ; cette suspension libère le kérygme qui peut à son tour donner naissance à de nouveaux récits, ceux des témoins portés par la communauté ecclésiale. La Résurrection est inénarrable puisqu'elle est de l'ordre de l'attestation ; la grâce de l'Esprit qui, crie en nous « Vraiment, celui-ci était le fils de Dieu » nous révèle la profondeur abyssale de la relation du Père au Fils. C'est toujours la Parole qui distingue et la Croix, clef des Écritures, est reliée au récit vétéro-testamentaire plus qu'au récit évangélique³². En concentrant son attention sur le récit de la

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

Galiléen. Rappelons la fin de *UAT 2*, p. 427 : « Si la croix du Christ est la clé des Écritures, c'est bien parce qu'elle révèle aux peuples la clé de leur histoire, et la leur montre dans les humains que ces peuples rejettent. Leurs histoires passées peuvent ne plus les séparer : nous en avons pour garant ce témoignage, que sur le vide de la croix, se sont manifestées, moyennant la longueur d'un récit, la disparition du commencement et la voix créatrice. Tous les récits ne sont là que pour disparaître dans le présent de la rencontre, et la Bible ne fait que leur en tracer le chemin. »

³³ Chr. Theobald, « L'exégèse selon les "figures". L'apport de Paul Beauchamp à l'argument prophétique de la théologie fondamentale » in *L'Unité de l'un et l'autre Testament. Actes du colloque des 15 et 16 octobre 2004, Centre Sèvres, Paris, Paris, Éditions facultés jésuites de Paris, 2005, p. 157.*

³⁴ *RLC* p. 153 ; voir aussi *UAT 2* p. 400.

³⁵ *RLC* p. 129-187 et p. 299-318. L'universel ne passe plus alors par la Sagesse mais par l'Esprit sceau de l'union du Père et du Fils, mais sceau qui ouvre, *Conf.* p. 103.

³⁶ *RLC* p. 153.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *RLC* p. 163.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ « L'homme image de Dieu est image du Dieu Trinité. C'est depuis longtemps que la Trinité s'est révélée comme étant à contempler dans l'humain » « Nouveauté de l'Esprit » (1988) in *Conf.* p. 101 ; dans *RLC* (p. 162) Beauchamp parle de l'écart entre mystère trinitaire et anthropologie comme d'un écart

fécond.

⁴² *Conf.* p. 100-101. Voir aussi *RLC* p. 160-163.

⁴³ *RLC* p. 162-163.

⁴⁴ *Conf.* p. 101.

⁴⁵ C'est dans le féminin considéré du point de vue de la maternité et de la nuptialité que pour Beauchamp comme pour Boulgakov « se trouve l'enracinement anthropologique du thème de l'Esprit, enracinement que toute théologie de l'Esprit se doit, aujourd'hui, de sonder. Aujourd'hui ? Non que nous soyons les premiers. La théologie de la Sophia, qui trouve un de ses couronnements dans l'œuvre de Serge Boulgakov, y introduisait déjà. Lui-même relève au passage que “dans le vieil *Évangile des Hébreux*, cité, dit-il par S. Jérôme et Origène, le Seigneur parle du Saint-Esprit comme de sa mère” [*Le Paraclet*, Paris, Aubier, 1976, p. 180, n.1]. Le genre féminin du mot “Esprit” en hébreu et en syriaque donne l'occasion de ce court-circuit, regrettable en ce qu'il fait disparaître celle qui, précisément, est la mère. Pas plus que Boulgakov, nous ne retiendrons cette solution trop facile qui, par excès de symétrie, fait succéder la mère au père et au fils dans la triade. Solution qui subtilise Marie et, de plus, fait oublier qu'il s'agit de prendre en considération le féminin non seulement en tant qu'il est maternel, mais aussi en tant qu'il est nuptial. Et que, précisément le nœud de la question est là. L'Esprit est concerné par ces deux fonctions également, alors que père et fils gardent leur séparation dans la première dyade. Là est la différence entre les modalités d'attribution, là même peut-être est l'obstacle qui nous arrête pour bien parler de l'Esprit. » *RLC*, p. 179-180. [La traduction de l'ouvrage de Boulgakov a été réimprimée en 1996 par les éditions l'Age d'Homme de Lausanne, même pagination].

⁴⁶ *RLC* p. 8. Et plus loin : « il n'est pas de pneumatologie possible sans prise en considération du féminin et, comme lieu central de révélation, de Marie. Ce qui revient à dire qu'aucune (bonne) théologie de la Trinité n'est possible sans elle. Mais je veux dire par là qu'elle est impossible sans Marie telle qu'elle se comprend elle-même selon les termes du récit lucanien, c'est-à-dire comme expression parfaite à la fois de l'Ancien et du Nouveau Testament. C'est encore Boulgakov qui écrit (ce qui me semble, d'ailleurs, impossible à nier) que son "apparition dans le monde fut l'œuvre (il souligne) principale de l'Église de l'Ancien Testament" [*Du Verbe Incarné*, p. 104]. » *RLC* p. 183-184.

⁴⁷ *Conf.* p. 105.

⁴⁸ *Id.* p. 104.

⁴⁹ *Du Verbe incarné* (1933), Lausanne, L'Age d'Homme, 1982, p. 105.

⁵⁰ *RLC* p. 166-167.

⁵¹ *Id.* p. 168.

⁵² *Id.* p. 178.

⁵³ *RLC* p. 127.

⁵⁴ « Découvrir qu'aucune forme de l'amour n'est plus l'amour que les autres formes, c'est là un effet particulièrement libérant produit par cet Esprit qui vit aujourd'hui parmi nous. » *RLC* p. 187.

⁵⁵ *Le Paraclet, op. cit.* p. 140-141.

⁵⁶ *Le Paraclet, op. cit.* p. 171-172. Il n'est pas possible ici de développer davantage mais cette piste ouverte par Beauchamp mériterait d'être prolongée. Pour le débat entre Orientaux et

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

« double conséquence » du péché, qui a été remplacé par « deux peines »). Le CEC insiste ici sur la non-responsabilité de Dieu : étant entendu que les deux peines découlent « de la nature même du péché », il est précisé qu'il ne s'agit pas d'une « espèce de vengeance » divine : peut-on estimer qu'on s'en doutait, et que la mention de ce qu'il n'y avait pas là une peine « infligée de l'extérieur par Dieu » suffisait ?

La phrase suivante du CEC, évoquant une conversion qui pourrait « arriver à la totale purification du pécheur » et donc à la disparition de toute peine, n'a apparemment pas d'équivalent dans le CEA. Deux remarques peuvent être faites : d'une part, on ne voit pas très bien le rapport entre l'affirmation du texte et les références à Trente figurant en note : on a affaire à deux canons justifiant la satisfaction pour la peine temporelle (DH 1712 et 1713) et au décret sur le purgatoire (DH 1820). D'autre part, on peut se demander si cette phrase ne correspond pas au paragraphe par lequel le CEA conclut son développement (C in fine), et qui porte sur l'indulgence plénière, « c'est-à-dire la remise de toutes les peines temporelles dues pour le péché ». On notera la réserve des évêques allemands sur sa possibilité, et donc sur sa pertinence : là où le CEA estime que « elle suppose, pour être pleinement efficace, des dispositions à ce point parfaites qu'elles se trouveront rarement réalisées » (« sauf peut-être à l'heure de la mort »), le CEC, sans évoquer l'indulgence plénière, envisage sans réserves le cas d'une « conversion qui procède d'une fervente charité » et qui peut donc « arriver à la totale purification du pécheur, de sorte qu'aucune peine ne subsisterait ». Deux registres différents sont ainsi mis en valeur.

Enfin, notons que les « conséquences temporelles du péché » sont remplacées en CEC 1473 par « des peines temporelles du péché », ce qui est peut-être plus dans la logique de ce qu'on a expliqué précédemment sur les deux catégories de

peines.

Au début du B du CEA, une formule de transition n'a pas été retenue par le CEC. Mais nous avons surtout affaire à la disparition, après la phrase suivante, d'un ensemble de trois phrases : deux formules rédactionnelles entourant une citation de 1 Co 12. On peut estimer que c'est ici que le travail de réécriture du CEC par rapport à sa source le CEA s'est fait le plus sentir. En fait, il s'agit d'énoncer le cœur de la doctrine des indulgences, ou plutôt de l'expliquer, voire de la justifier. Il apparaît que le court développement du CEA est remplacé par les numéros 1474 et 1475 du CEC, ainsi que par les deux phrases du n° 1476 propres au CEC. Qu'observer ? D'abord, la disparition de la citation de 1 Co 12,26 ; ensuite, l'apparition de deux citations du document de Paul VI : l'Écriture remplacée par le magistère ? Laissons surtout au lecteur le soin d'évaluer les mérites respectifs des deux formulations : le CEA, plus brièvement, introduit le thème de la solidarité des chrétiens dans le Christ, complété par la mention de « notre commune participation aux biens du salut » ; le CEC évoque la façon dont la vie de chacun est « liée » à celle des autres membres du Corps mystique, « l'échange de biens » et la « communion des saints ». La mention du « trésor de l'Église » est immédiatement commentée dans le CEC (n°1476-1477) par un extrait du texte de Paul VI que le CEA reprend plus loin. (Notons que le réaménagement du développement a pour effet que l'expression « communion des saints », qui ne figure qu'une fois dans le CEA, apparaît à quatre reprises dans le CEC, la quatrième mention, n° 1479, en parallèle avec l'unique mention du CEA.)

(Mentionnons pour mémoire les deux modifications du n° 1478 et celle du début du n° 1479, qu'on peut considérer comme des améliorations stylistiques.)

Enfin, la formulation du CEA « nous pouvons les aider en

intercédant pour eux » (B in fine) est remplacée par « nous pouvons les aider entre autres en obtenant pour eux des indulgences » (n° 1479) : les choses sont explicitées et recentrées sur ce dont il s'agit, les indulgences.

Si l'on veut maintenant quelques statistiques – à quelques unités près, on le comprendra – que le traitement de textes permet de calculer, on constatera que, sur un total d'environ 621 mots que comprend le texte du CEA (compte non tenu, de même que pour le CEC, des paragraphes introductifs qui n'apparaissent pas dans notre synopse), les rédacteurs du CEC ont retranché 178 mots, pour les remplacer par 274 mots nouveaux et arriver ainsi à 717 mots environ ; 443 mots environ sont donc communs aux deux textes, sur 621 (CEA) et 717 (CEC) environ.

Que conclure ? Il n'apparaît pas que les modifications introduites par le CEC changent fondamentalement ce qu'énonce le CEA : celui-ci reste bien, pour cette section, le modèle et la source du catéchisme universel ; la dette de celui-ci à l'égard du travail des évêques allemands est majeure autant qu'inavouée. On a noté l'explicitation reformulée, notamment par un recours plus appuyé au texte magistériel de Paul VI, de la « mécanique » des indulgences, comme manifestation de la « communion des saints ». Est également important ce que nous n'avons pas fait apparaître dans notre synopse, parce que c'est sans comparaison d'un texte à l'autre, à savoir le début de chacun des deux développements : il n'est pas anodin que les quatre paragraphes du CEA, dont deux longs développements historiques et une formule qui fait état de l'incompréhension de « beaucoup de chrétiens » soient remplacés par deux paragraphes de définitions, empruntés à un texte magistériel et au Code de 1983.

On admirera enfin la virtuosité du rédacteur du CEC : dans

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

les difficultés sont ensuite soulignées de part et d'autre, dans des termes que le CEC emprunte au CEA, tout en semblant les accentuer. Quant au registre ecclésiologique, si le CEA, à propos des mariages entre conjoints de confessions différentes, évoque « la séparation des Églises », le CEC parle de « séparation des chrétiens » (1634).

On le constate donc : les différences constituent autant de re-touches, dont chacune est limitée, mais dont l'ensemble contribue à donner une autre atmosphère au tableau, qui devient plus proche de la lettre des formulations devenues traditionnelles au XX^e siècle – celui d'avant Vatican II plutôt que celui d'après.

III. Du CEA au CEC : constations et interrogations

Comment – c'est la question de fond – évaluer l'influence du CEA sur le CEC ?

Importante s'agissant de certains passages, elle est aussi très limitée en quantité, ces passages restant eux-mêmes ponctuels (selon notre décompte 39 numéros du CEC sont issus du CEA, sur les 1690 des deux premières parties²⁸). Aussi certains s'estimeront-ils fondés à estimer que ce que nous avons relevé et présenté relève de l'anecdote. Anecdote instructive, pensons-nous, ne serait-ce que parce que le CEC a pris, aux yeux d'un certain nombre de catholiques, une telle importance que rien de ce qui le concerne n'est anodin. À la vérité, l'influence du CEA sur le CEC ne pouvait que rester marginale, pour plusieurs raisons, de principe, formelles et de fond.

Il est tout d'abord évident qu'un catéchisme destiné à l'Église entière ne saurait apparaître comme trop dépendant d'un

simple catéchisme national, fût-ce celui des évêques d'une Église renommée pour la qualité de sa production théologique : même l'onction romaine ne saurait transformer le particulier en universel ; faute de quoi on serait fondé à redire que « le Rhin se jette dans le Tibre²⁹ », ce qui, vu de Rome, constituerait une confluence déplacée. Car, si le catéchisme est bien universel, il est d'abord romain, comme l'avait été son prédécesseur du XVI^e siècle : qu'il ait ou non été rédigé par des théologiens ou des prélats de la Ville, c'est bien depuis Rome que sa rédaction a été coordonnée. C'est la tradition romaine la plus authentique qu'il entend véhiculer. Et c'est le pape qui signe la constitution qui le promulgue. L'épiscopat universel a été consulté, le cardinal Ratzinger l'a souligné ; ce ne sont pas les réactions elles-mêmes des évêques que l'on connaît, mais seulement les versions successives du CEC³⁰. Mais, dans ce va-et-vient entre le centre et la périphérie, on comprend que le centre, c'est-à-dire le cœur, qui a le dernier mot, ne saurait se le voir dicter, voire suggérer, par qui que ce soit. Une chaîne a, dit-on, la force du plus faible de ses maillons. Il ne conviendrait pas que le catéchisme universel apparût comme une mosaïque (une chaîne) d'éléments empruntés à des catéchismes locaux, dont certains catholiques se plairaient toujours à souligner les déficiences.

Raison de forme ensuite : le CEC a délibérément opté pour l'intégration, de la façon la plus visible qui soit, c'est-à-dire entre guillemets, du plus grand nombre possible de citations de textes traditionnels : textes magistériels (et d'abord de Vatican II), textes d'auteurs reconnus (des Pères notamment). Ce n'est pas le moindre de ses intérêts. Bien des paragraphes apparaissent ainsi comme une marqueterie de formules empruntées à des sources diverses. Il était donc impossible qu'un texte unique, obéissant à d'autres principes d'écriture (les

citations de textes magistériels sont relativement rares dans le CEA, qui se contente le cas échéant d'y renvoyer), fût fonction de support rédactionnel. Voilà pourquoi il est relativement facile, dans une lecture presque simplement cursive, de comparer les deux textes : les citations qui émaillent le CEC (plus ou moins, certes, selon les sections) constituent autant de « ruptures » du propos narratif par rapport au débit unifié du CEA³¹.

Plus d'une fois, on a aussi l'impression que l'on a voulu améliorer les formulations du CEA, leur enlever une certaine lourdeur, due soit au fait que l'original est allemand, soit plutôt à ce qu'il s'agit d'une traduction. On laissera le lecteur juge du résultat.

Notons aussi qu'il semble bien, au vu des travaux de M. Simon, que ce soit à l'avant-projet de CEC de 1989 qu'ont été apportées un certain nombre de corrections (la traduction française du CEA était parue en 1987), qui ont ainsi contribué à éloigner le texte définitif (1992) de celui du CEA³². Sans ces corrections, dont on peut penser qu'elles sont, pour une part au moins, dues aux amendements suggérés par les évêques auxquels ce projet fut soumis, le texte du CEC aurait donc été, pour les passages concernés, encore plus proche de celui du CEA.

Restent les raisons de fond. On en a évoqué une à propos des indulgences. Un refrain apparaît dans le CEA (il serait intéressant de compter le nombre de récurrences) : il ne va pas de soi, pour les catholiques d'aujourd'hui, de saisir la pertinence de telle proposition du magistère, voire d'adhérer à tel article du credo. Ces prises en compte des mentalités, de leurs incompréhensions et de leurs réticences sont totalement absentes du CEC. D'abord, dira-t-on, parce que le propos du

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

le synode se clôt le 30 octobre par une concélébration.

4. Les participants

Les participants au synode sont au nombre de 286¹¹, dont 60 auditeurs et auditrices : 32 hommes, 22 femmes (dont 5 couples), 2 religieux, 4 religieuses. Les participants aux *circuli minores* seront un peu plus nombreux (322), car les théologiens y sont admis.

La conférence épiscopale française est représentée par NN.SS. Albert Decourtray (Lyon), Marius Maziers (Bordeaux), Joseph Rabine (Albi), Jean Vilnet (Lille) et Mgr Robert Coffy (Marseille), nommé par le pape.

Alors que la quasi-totalité des membres évêques ou religieux prennent la parole, un tiers seulement des laïcs monte à la tribune.

5. Le premier rapport du cardinal Thiandoum

Prenant pour base l'*instrumentum laboris*, le cardinal Thiandoum explicite d'abord l'aspect que revêt chacune des trois fonctions du Christ (les *tria munera*) dans leur exercice par les fidèles laïcs. Il présente leur mission selon deux dimensions : le témoignage du Christ ressuscité dans *les œuvres d'évangélisation* et l'activité dans le monde, orientée vers *le renouvellement de l'ordre temporel*. Quatre points lui semblent à éclaircir :

– *la mission qui revient en propre aux laïcs*, qu'on définit généralement par son caractère *séculier* (*Lumen gentium*, 31),

ainsi que les limites de l'intervention du magistère dans ce domaine ;

– le discernement à exercer à l'égard des *associations de laïcs de création récente*, notamment quant à l'aspect pastoral de leur action ;

– *les offices à confier aux laïcs* et leur éventuelle qualification comme “ministères” ;

– la vocation et la mission des *femmes dans l'Église et dans le monde*, dans le contexte de l'affirmation de l'égalité de dignité de l'homme et de la femme en même temps que de leur différence.

6. Les interventions des Pères synodaux

Tandis que certains Pères se situent sur le plan théologique, d'autres font directement référence à des situations concrètes ; les uns abordent plusieurs thèmes et d'autres se concentrent sur une question précise.

Théologie du laïc

Tous les Pères qui abordent ce sujet se réjouissent de la diffusion de l'ecclésiologie de communion, à l'exemple de Mgr Maziers (Bordeaux). Cependant Mgr McGrath (Panama) laisse entendre qu'il faut aller plus loin que le discours conciliaire, qui laisse encore la porte ouverte à l'opposition laïc/ecclésiastique-religieux. Dans cette ligne, Mgr Robinson (aux. Sydney) propose d'utiliser le terme « fidèle du Christ »¹² au lieu de « laïc ». Dans le cadre de la sécularisation du monde communiste, Mgr Pakai (Hongrie) demande qu'on clarifie la notion de *sacerdoce commun* qui a donné lieu à des confusions. Le cardinal Etchegaray réclame une clarification des termes :

Église, monde et Royaume de Dieu, ainsi que de leurs rapports.

D'autres Pères synodaux invitent à des précisions terminologiques : préférer "laïcs ministres" à "ministères laïcaux" (Mgr Jaramillo, Colombie), différencier "ministères laïcs" (intra-ecclésiaux) et "ministères des laïcs" (dans le monde) (cardinal O'Faich, Irlande). Le cardinal Castillo Lara (Curie) estime le critère de sécularité insuffisant pour caractériser le laïc : il donne l'exemple du diacre permanent qui vit pleinement dans le monde tout en étant un vrai clerc et estime que la sanctification du temporel est la tâche de l'Église tout entière et non pas des laïcs seuls.

Mgr Bullet (aux. Lausanne) invite à une réflexion sur le *sensus fidelium*, souvent réduit à la réception des décisions du magistère. De même, Mgr Da Costa (Macao) réclame de nouvelles structures pour consulter et écouter le peuple de Dieu. Le cardinal Willebrands, quant à lui, demande qu'on souligne le rapport du laïc au Christ.

Les évolutions depuis l'époque conciliaire

Plusieurs évêques, notamment africains, dressent un bilan très positif de l'engagement plus grand des laïcs comme acteurs de la vie ecclésiale (conseils de paroisse et préparation au mariage). Mgr Mahony (Los Angeles) et Mgr Bertocchi (Bolivie) demandent que la coresponsabilité soit encore développée de façon que l'ensemble de la communauté ecclésiale soit concerné par l'œuvre d'évangélisation. Cependant, il y a encore des lieux où le clergé semble encore se passer de l'apport des laïcs (Espagne, Grèce). Plusieurs évêques en concluent qu'il faut améliorer sur ce point la formation dans les séminaires. D'autres déplorent l'effacement de l'Action catholique, qui a laissé un grand vide dans la formation des laïcs (Mgr McGrath).

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

évêques”, *NRT*, 110 (1988), p. 3-15.

²³ La lutte contre les discriminations, la recherche de la paix, les questions du mariage et de la famille, celles du travail et de l'économie, le monde de la culture, celui des médias et le domaine politique.

²⁴ On peut, par exemple, se demander, si la revendication de l'admission des femmes au lectorat-acolytat, mise en avant par des évêques des États-Unis, du Canada, de Grande-Bretagne était partagée par d'autres évêchés. Les évêques français sont bien plus vagues sur ce point.

L'avènement intermédiaire chez Bernard de Clairvaux. Une ouverture à l'eschatologie par l'expérience spirituelle.

« Il y a en effet un troisième avènement, intermédiaire entre les deux autres : en lui reposent avec délices ceux qui l'ont reconnu. Car si les deux autres avènements sont manifestes, celui-ci ne l'est pas. Dans le premier, le Seigneur *a été visible sur la terre et il a vécu parmi les hommes* : c'est le temps où, selon son propre témoignage, *ils l'ont vu et ils l'ont pris en haine*. Lors du dernier avènement, *toute chair verra le salut de notre Dieu, et les hommes verront celui qu'ils ont transpercé*. L'avènement intermédiaire, lui, est intime : en cette venue, seuls les élus le voient au-dedans d'eux-mêmes, et leur âme en est sauvée. Dans le premier donc, *il vient dans la chair et la faiblesse*. Dans celui du milieu, *il vient dans l'Esprit et la puissance*. Dans le dernier, il vient dans la gloire et la majesté. (...) Cet avènement intermédiaire est ainsi un chemin par lequel on va du premier au dernier. Dans le premier, *le Christ a été notre rédemption* ; dans le dernier, *il apparaîtra comme notre vie* ; dans celui-ci, il est notre repos et notre réconfort, de sorte que *nous demeurions en repos entre les deux héritages*. »

Bernard de Clairvaux, *Sermon pour l'Avent* 5, 1¹

Le devenir terrestre de l'homme s'inscrit dans l'espace et le temps ; l'éon à venir, en revanche, est impensable dans des catégories spatio-temporelles : comment dès lors envisager entre eux l'accomplissement eschatologique, marquant tout à la fois la fin de l'histoire et l'ouverture à la divinisation de l'homme ? L'esprit humain est enfermé dans une temporalité linéaire, faite

de ruptures irréversibles, dans une spatialité bidimensionnelle sans ubiquité. Suivant un axe chronologique, aux instants de la Création succède le temps de l'histoire : spatialisé en "ce monde-ci" ; fractionné, par l'événement de l'Incarnation – naissance, vie terrestre, mort et résurrection du Christ –, entre un avant et un après ; clos à la fin des temps par la Parousie. S'ouvre alors "le monde à venir", toute concomitance entre histoire et eschatologie étant ex-clue. Une des limites de cette pensée de type apocalyptique est la difficulté d'y articuler finitudes individuelles et fin universelle des temps et des mondes : où et quand situer l'ajustement nécessaire ?

Bernard de Clairvaux écrit alors qu'est prégnante en Occident l'attente collective, millénariste, du Jugement dernier, qui se traduit au plan éthique par une logique rétributive. Dans la lignée de toutes les tentatives patristiques qui situent l'ajustement hors du temps de l'histoire², il évoquera à plusieurs reprises le Purgatoire et le lieu d'attente des saints à l'ombre du Christ³. Mais ce n'est pas là le tout de sa réponse. Il va surtout opérer un radical déplacement de la question, en envisageant l'intermédiaire entre l'histoire et les fins dernières non plus seulement dans l'Au-delà, mais d'abord à l'intérieur même de l'histoire, inaugurant une théologie spirituelle, qui nous semble aujourd'hui familière, de l'attente individuelle intime de la venue du Verbe, dans l'*hodie* et non exclusivement dans un futur menaçant. C'est la doctrine de l'avènement intermédiaire du Christ dans l'expérience spirituelle, qui a pu donner naissance à ce que Gaetano Raciti a appelé la « révolution copernicienne » de saint Bernard : « pour le dire en gros et sans nuances, le passage d'une théologie objective des mystères de la foi à une théologie subjective de la vie mystique » ; « la transmutation de l'eschatologisme en mysticisme⁴ ». Ouvrant la voie à une

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

Le repos de l'avènement intermédiaire est donc traversé par la tension du désir humain vers son accomplissement. Cette tension ce-pendant n'y est pas la seule force de mouvement. Car dans l'immuabilité même de sa présence, l'Époux est bondissant; même dans le repos béatifique, quelque chose de ce bondissement demeurera pour l'âme: le verset si souvent cité par Bernard et les cisterciens, 2 Co 3, 18, dit la contemplation comme sautellement d'allégresse permanent, *de claritate in claritatem*, « de clarté en clarté ». Dans la suspension du bondissement, grâce aux impulsions salvatrices de l'Époux, l'âme prend conscience que *quies* et *via* ne sont plus incompatibles.

Visitée par le Verbe, elle entre dans la dynamique du salut. Certes, elle n'aura jamais accès à la décision du Christ de se mettre en route pour sortir⁷⁴ du sein de la Trinité : ce mystère originel du formidable mouvement divin reste caché dans les « perpétuelles éternités⁷⁵ » de Dn 12, 3, le lieu de repos propre à l'Époux. Mais elle en connaît la motivation : c'est en vue du salut de l'homme que ce mouvement est entré en la divinité. Si le Christ, ayant revêtu la nature humaine, est descendu sur la terre, et même jusqu'aux enfers, c'est pour en remonter et faire remonter les hommes qui auraient dû monter vers Dieu⁷⁶, afin qu'ils puissent participer aux réalités d'en haut. On a là le principe et la finalité de tout *adventus*, dont Bernard explicite le mouvement d'abaissement et d'élévation dans *Div 60* :

« Notre Seigneur et Sauveur Jésus Christ, **voulant nous enseigner comment monter au ciel**, a lui-même fait ce qu'il a enseigné : il est monté au ciel. Mais il n'aurait pu y monter sans d'abord en descendre. (...) il y a des degrés dans la descente, comme aussi dans la montée. Dans la descente, le premier degré consistait à passer du haut du ciel jusque dans la chair, le deuxième jusqu'à la croix, le troisième jusqu'à la mort. Voilà jusqu'où il est descendu.

(...) [la montée] aussi comporte trois étapes. Le premier degré fut la gloire de la résurrection, le deuxième le pouvoir du jugement, et le troisième la place à la droite du Père⁷⁷. »

S'il n'y avait que les avènements en vue de la chair⁷⁸, c'est-à-dire l'Incarnation et la Parousie, ce parcours serait un cycle unique ; mais il devient cycles perpétuellement réactualisés pour l'âme dans l'avènement intermédiaire, afin qu'elle puisse prendre conscience du dessein de Dieu en participant à son mouvement, et ainsi y entraîner la chair toute entière. « Il est venu de loin⁷⁹ »... mais l'Épouse le voit venir, bondissant, en vue de l'Incarnation, sur « le chemin de son avènement visible⁸⁰ »:

« Voici qu'il vient, sautant sur les montagnes, franchissant les collines (Ct 2, 8)⁸¹ »;

« Il s'est élancé, joyeux, tel un géant pour parcourir sa route ; il sort du plus haut du ciel, et sa course le ramène jusqu'au haut du ciel (Ps, 18, 6-7)⁸². »

L'exploration en esprit des lieux intermédiaires

L'âme fidèle⁸³, l'âme spirituelle⁸⁴ visitée par le Verbe, mue par son désir propre et entrant dans le mouvement divin, prend conscience de la présence de ce dernier simultanément en tous points d'elle-même et de l'espace :

« Je suis monté jusqu'à la cime de moi-même, et voici que le Verbe la dominait de très haut. Explorateur curieux, je suis aussi descendu au plus bas de mon être, et j'ai également trouvé qu'il était plus bas encore⁸⁵. »

Affranchie fugitivement des contraintes spatio-temporelles, elle peut parcourir avec Lui tous les lieux de tous les temps. Le *Sermon divers* 42 nous offre un tableau saisissant de son

itinéraire : « voyageur commercial » (*institor*) de Dieu, elle évolue librement dans les cinq régions⁸⁶ appartenant au Seigneur pour y « faire des affaires », et ce dès avant le temps de la Parousie. Lieux terrestres et eschatologiques y sont de façon déconcertante en continuité les uns avec les autres. L'âme ne peut accéder au Paradis que par les « yeux du désir⁸⁷ » ; quant à l'enfer de la perdition, où « il n'y a plus aucune rédemption⁸⁸ », elle ne peut y entrer, précisément parce que le Christ n'y descendra plus et qu'elle ne voyage qu'avec lui. Mais elle circule librement, « par les yeux de l'esprit⁸⁹ », dans tous les lieux intermédiaires.

Quittant l'exil de la vie terrestre, la prison que Bernard rapproche en *AdvV* du schéol où les Patriarches et les Prophètes attendaient la libération par le Christ⁹⁰, fuyant la région de dissemblance augustinienne, « monde » johannique qui n'a pas (re)connu l'avènement du Christ⁹¹, l'âme entre dans le monastère. « Enfer de l'affliction, c'est-à-dire de la pauvreté volontaire », mais aussi « bienheureux enfer de la pauvreté⁹² », précisément parce que le Christ y est advenu et qu'il est donc habité par la rédemption, le monastère est tout à la fois, et bien plus souvent chez Bernard, « paradis claustral⁹³ », « maison de Dieu et porte du ciel⁹⁴ » qui anticipe dans l'*interim* la cité céleste ; il ouvre l'accès aux marchés de l'au-delà, par la ruminantion de la Parole⁹⁵.

Sans que la frontière de la mort physique soit un obstacle, l'âme visite alors un autre lieu intermédiaire, situé dans le temps de l'homme mais hors de son espace, puisqu'il s'agit d'une réalité céleste:

le Purgatoire, lieu de « ceux du milieu, vers lesquels il nous faut passer par un mouvement de compassion, puisque nous leur avons

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

expressions ici citées proviennent de la synthèse nouvelle récemment publiée par le même auteur : « Le message spirituel de saint Bernard », *Collectanea Cisterciensia* 72 (2010), p. 215-216.

⁵ Voir P. Verdeyen, « Un théologien de l'expérience » dans *Bernard de Clairvaux. Histoire, mentalités, spiritualité*, SC 380, Paris 1992, 2010², p. 557-577, spéc. p. 560-569.

⁶ *AdvA* 5, 2 (SC 480, p. 170, l. 1-2) : *ne cui forte inventitia videantur*, « pour que [ce que nous disons de cet avènement intermédiaire] n'apparaisse pas à l'un ou l'autre comme une invention ». Bernard pense au fondement scripturaire de sa doctrine, mais cela n'exclut pas qu'il songe également à une source patristique. Voir à ce sujet la réflexion de Ph. Nouzille, *Expérience de Dieu et théologie monastique au XII^e siècle. Études sur les Sermons d'Aelred de Rievaulx*, Paris 1999, p. 61-63.

⁷ Voir l'étude de la temporalité paulinienne dans G. Agamben, *Le temps qui reste. Un commentaire de l'Épître aux Romains*, Paris 2000.

⁸ *Homélie sur l'Évangile* I, 7, 1 (SC 485, p. 169) ; *Morales sur Job*, *passim*, par ex. 17, 32, etc.

⁹ Citons en particulier le *Commentaire sur le Cantique* d'Origène, cher à Bernard et Guillaume de Saint-Thierry, dans lequel on lit plusieurs passages sur la venue du Verbe dans l'âme — I, 4, 7 (SC 375, Paris 1991, p. 224) ; II, 8, 37-42 (p. 428-433) ; II, 10, 11 (p. 450-452) ; III, 11-12 (p. 598-621). Voir aussi H. Rahner, « Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen des Gläubigen », *Zeitschrift für katholische Theologie* 59 (1935), p. 333-418. Quant à Cassien, *Institutions cénobitiques* V, 17, 3 (SC 109, p. 218), il pourrait

même être une source directe de Bernard : *adventum Christi, non illum tantum, qui etiam nolentibus apparebit, sed etiam hunc, qui cotidie in sanctis com meat animabus*, « la venue du Christ, non seulement celle-là qui se produira même pour ceux qui la refusent, mais celle aussi qui se réalise chaque jour dans les âmes saintes. »

¹⁰ *Tertius enim quidam adventus est medius inter illos* (*AdvA* 5, 1, *op. cit.*, p. 168, l. 3-4), « Il y a en effet un troisième avènement, intermédiaire entre les deux autres. »

¹¹ Il est intitulé *De medio adventu et triplici innovatione*, « L'avènement intermédiaire et notre triple rénovation », par la tradition manuscrite.

¹² Bernard explicite son objectif en *AdvA* 1, 1 (*SC* 480, p. 96, l. 24) : *diligenter pensate rationem adventus*, « pesez avec soin les modalités de cet Avent ». Il a lui-même modifié l'ordre chronologique de rédaction de ces sermons, plaçant au centre les deux sermons de rédaction la plus ancienne (4 et 5, série B écrite entre 1139 et 1148). voir Cl. Stercal, *Il « medius adventus »*. *Saggio di lettura degli scritti di Bernardo di Clairvaux, Bibliotheca cisterciensis* 9, Rome 1992, p. 25-31.

¹³ Il s'agit de la vision de l'enfantement du Verbe par la Vierge, pour ainsi dire en temps réel, relatée par Geoffroy d'Auxerre, *Fragment* 5, *Analecta Bollandiana* 50, 1932, p. 91, à paraître dans *SC*.

¹⁴ *SCt* 74, 5-7 (*SC* 511, Paris 2006, p. 164-171).

¹⁵ Citons en particulier le 2^e *Sermon sur l'Avent* de Gueric d'Igny (*SC* 166, Paris 1970, p. 104-116) ; les *Sermons pour l'Avent* d'Aelred de Rievaulx (Reading-Cluny ; 1 et 2, Lincoln 1) ; Pierre de Blois, *Sermon pour l'Avent* 3 (*PL* 207, c. 571). Voir à ce sujet Ph. Nouzille, *op. cit.*, p. 61-69 et 167-271 ; G.

Raciti, « Le message spirituel... », p. 221, n. 13. Le P. D. Bertrand, que nous tenons ici à remercier pour sa relecture attentive de cet article, souligne dans sa contribution au colloque consacré à Aelred à Toulouse en mars 2010, « L'Apocalypse de la charité selon Aelred de Rievaulx », l'influence de Bernard sur son disciple pour penser le temps comme devenir de la charité entre les deux avènements.

¹⁶ Le P. M. Rougé a entrepris une démarche analogue, limitée à *AdvA* 5, lors du colloque consacré à l'Actualité de saint Bernard les 20-21 novembre 2009 au Collège des Bernardins. On lira donc avec profit dans les Actes de cette rencontre son article, intitulé « Le temps des âmes. Fondement et portée de la doctrine du *medius adventus* chez saint Bernard » (p. 111-124).

¹⁷ On peut remarquer les verbes d'exhortation dans le liminaire du *tractatus* sur l'Avent : *sedula cogitatione versamini, diligenter pensate, quaerentes* (*AdvA* 1, 1, SC 480, p. 96, l. 21-25). Invitant les moines à une curiosité salutaire (*curiositas salubris*), Bernard structure la démarche intellectuelle proposée en six questions : *quis, unde, quo, ad quid, quando, qua* ; mais elle va de pair avec la contemplation du mystère de la venue du Christ, dont on trouve le champ lexical par exemple à la fin d'*AdvA* 1, 6 (*ibid.*, p. 108, l. 25-35) : *considerantibus* (« considérant »), *suspicientibus* (« levant les yeux »), *intuentibus* (« regardant »).

¹⁸ SC 480, p. 140, l. 1-8.

¹⁹ *AdvA* 5, 1 (*ibid.*, p. 168, l. 12-15).

²⁰ *AdvA* 5, 1 (*ibid.*, p. 170, l. 18-21).

²¹ § 3-4 (SC 166, Paris 1970, p. 110-116).

²² *Ibid.*, p. 98.

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

Liste des abréviations d'œuvres de Bernard utilisées

<i>AdvA</i>	Sermons liturgiques pour l'Avent
<i>AdvV</i>	Sermon varié pour l'Avent
<i>BenV</i>	Sermon varié pour la fête de saint Benoît
<i>Circ</i>	Sermons liturgiques pour la Circoncision
<i>Conv</i>	La Conversion
<i>Ded</i>	Sermons pour la Dédicace de l'Église
<i>Dil</i>	L'Amour de Dieu
<i>Div</i>	Sermons divers
<i>EpiP</i>	Sermons pour le dimanche après l'Octave de l'Épiphanie
<i>MalV</i>	Vie de saint Malachie
<i>NatV</i>	Sermons liturgiques pour la Vigile de Noël
<i>Pur</i>	Sermons liturgiques pour la Purification
<i>SCt</i>	Sermons sur le Cantique des Cantiques
<i>Tpl</i>	Éloge de la nouvelle chevalerie
<i>VicS</i>	Sermons variés pour saint Victor

Bibliographie

AGAMBEN G., *Le temps qui reste. Un commentaire de l'Épître aux Ro-mains*, Paris 2000.

CUVILLIER E., « Le 'temps messianique' : réflexions sur la temporalité chez Paul », in *Paul, une théologie en construction*, dir. A. Dettwiler, J.-D. Kaestli, D. Marguerat,

Genève 2004, p. 215-224.

DE LUBAC H., *Exégèse médiévale, Les quatre sens de l'Écriture*, tome II, 1, Paris 1959.

DE VREGILLE B., « L'attente des saints d'après saint Bernard », *NRTh* 70 (1948), p. 225-244.

FARKASFALVY D., *L'Inspiration de l'Écriture sainte dans la théologie de saint Bernard*, *Studia Anselmiana* 53, Rome 1964, p. 73-82.

NOUZILLE Ph., *Expérience de Dieu et théologie monastique au XII^e siècle. Etude sur les Sermons d'Aelred de Rievaulx*, Paris 1999.

RACITI G., « Révolution copernicienne de Saint Bernard », dans *Monachisme d'Orient et d'Occident. Cîteaux, ses origines, ses fondateurs (Colloques de Sénanque)*, Association des amis de Sénanque 10-11-12 (sept. 1985), p. 127-158 (et surtout les p. 147-150).

RACITI G., « Un nouveau sermon de S. Bernard - Verba lectionis huius – pour la fête de saint Benoît », *Collectanea Cisterciensia* 60 (1998), p. 57-107.

RACITI G., « Le message spirituel de saint Bernard », *Collectanea Cisterciensia* 72 (2010), p. 214-232.

RADCKE F., *Die eschatologischen Anschauungen Bernhards von Clairvaux. Ein Beitrag zur historischen Interpretation aus den Zeitanschauungen*, Langensalza 1915, p. 21ss.

RAHNER H., « Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen des Gläubigen », *Zeitschrift für katholische Theologie* 59 (1935), p. 333-418.

ROUGÉ M., « Le temps des âmes. Fondement et portée de la doctrine du *medius adventus* chez saint Bernard », in *L'Actualité de saint Bernard*, Collège des Bernardins 2010, p. 111-124.

STERCAL Cl., *Il « medius adventus »*. Saggio di lettura degli scritti di Bernardo di Clairvaux, *Bibliotheca cisterciensis* 9, Rome 1992.

STERCAL Cl., « Il 'medius adventus' nei sermoni 'In adventu Domini' di Bernardo di Chiaravalle », *La Scuola cattolica* 120 (1992), p. 48-87.

VERDEYEN P., « Un théologien de l'expérience » dans *Bernard de Clairvaux. Histoire, mentalités, spiritualité*, SC 380, Paris 1992, 2010², p. 557-577, spéc. p. 560-569.

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

présenté comme un visionnaire, dont la vision s'étend sur l'ensemble du livre qui porte son nom. Sa vision se focalise d'une part sur ce qui va mal dans la société de son temps, et d'autre part sur un avenir qui révélera le dessein grandiose de YHWH, non seulement pour Israël, mais aussi pour l'ensemble des peuples de la terre. Le livre de Jérémie (P.M. Bogaert) est ensuite abordé dans une perspective diachronique. Les textes évoquant la suite ou la fin des jours ont été relus dans un processus continu d'actualisation et d'appropriation jusqu'au nouveau Testament. Quant au livre d'Ezéchiel (Ch. Nihan), il présente une eschatologie cohérente (ch. 33-39) dont l'élaboration commence lors de l'exil pour se poursuivre jusqu'à la période maccabéenne, allant de la fin du jugement sur Jérusalem au jugement final des nations.

Le thème du « jour de YHWH » chez les douze « petits » prophètes (J.D. Macchi) fait ensuite l'objet d'une étude qui montre comment la compréhension de ce motif théologique a profondément évolué au fil des siècles. D'abord jour de jugement pour Israël, il devient un jour de jugement pour les nations et un temps de salut pour Israël. La transition du temps prophétique au temps apocalyptique est alors exploré au sein du livre de Daniel (Ph. Abadie). La relecture de la prophétie de Jérémie sur la durée de l'exil au sein du ch.9 de Daniel se termine par un non-achèvement. L'intérêt pour les computes et les calendriers révèle un temps qui a un terme, mais cette fin est encore scellée. Quelle place d'ailleurs pour le prophétisme en ces temps de la fin ? Cette question est abordée au sein du corpus qumranien (Cl. Coulot). Ces textes révèlent l'attente du prophète semblable à Moïse promis par Dt 18,18. Mais cette figure n'est guère précisée. Quel rapport entretiendra-t-elle avec les oints d'Aaron et de David ? Est-elle identifiable au Scrutateur de la Loi, le guide de la communauté ? Autant de

questions qui révèlent les nombreuses spéculations que cette forte attente eschatologique a pu susciter.

Les dernières conférences sont consacrées au nouveau Testament. L'usage de la portée eschatologique de la prophétie est étudié en Mc 12,18-27 (J. Bernard). La prophétie apocalyptique de Jésus révèle son originalité : apocalypse initiée dans le Royaume qui continue à se vivre chez les croyants, apocalypse projetée dans le monde à venir dans l'attente des croyants dans le retour du Ressuscité. Jean de Patmos peut quant à lui être qualifié de prophète de la fin d'un monde (E. Cuvillier). L'auteur de l'Apocalypse entre en résistance face à la logique de la puissance impériale romaine et présente son œuvre comme une parole prophétique. Jésus lui-même peut être considéré comme un prophète (D. Marguerat). Ce titre de prophète a été brièvement employé dans la christologie primitive. Les contemporains de Jésus l'ont ainsi appelé, les premiers chrétiens l'ont repris puis abandonné vers la fin du premier siècle, le jugeant insuffisant face à la haute christologie en train de se développer, trop lié au judéo-christianisme et exposant Jésus à l'accusation juive d'être un faux prophète.

La dernière conférence (B. Van Meenen) aborde la question du congrès sous un angle plus philosophique et théologique. Passage du temps à l'éternité, prophétie, accomplissement, nouveauté : l'histoire n'est pas terminée !

Comme tous les ouvrages de cette collection, ce volume est accompagné d'index. Sa lecture est plutôt destinée à un public averti dans le domaine des études bibliques, chaque conférence supposant un auditoire de biblistes, mais pas forcément spécialiste du corpus prophétique. Les questions abordées par ce congrès trouvent un singulier écho dans notre époque qui fourmille de spéculations eschatologiques à brève échéance. La rigueur et l'intelligence avec laquelle les prophètes et leurs

successeurs ont abordé cette problématique jusqu'aux perspectives nouvelles révélées en Christ donnent au lecteur contemporain des pistes d'analyse d'une richesse toujours renouvelée.

Pierre de Martin de Viviés

Maurice Gilbert, *La Sagesse de Salomon. The Wisdom of Solomon. Recueil d'études. Collected Essays*, (Analecta Biblica; 189), Rome, Gregorian and Biblical Press, 2011, 496 p.

Peu d'études en français ont vu le jour sur la Sagesse de Salomon depuis le grand commentaire de C. Larcher des années 80. Sans être pour autant un nouveau commentaire exhaustif de ce livre, l'ouvrage de M. Gilbert remédie, avec bonheur, à cette carence. Force est de constater que ce livre deutérocanonique suscite bien peu d'intérêt parmi les exégètes francophone, y compris à l'intérieur du monde catholique. Et pourtant, ce recueil écrit en grec à la toute fin de l'ère ancienne ne manque pas d'intérêt au regard des questions posées pour le croyant d'aujourd'hui. C'est ce que montre l'auteur de cette monographie qui rassemble une vingtaine de contributions qu'il a publiées au cours de ses quarante années d'enseignement et de recherche, principalement à l'Institut Biblique Pontifical de Rome. Certaines d'entre elles, écrites originellement en italien, ont été ici traduites en anglais, d'où l'intitulé bilingue de l'ouvrage. Bien que le phénomène de compilation provoque d'inévitables redites d'un article à l'autre, les principales questions théologiques du livre de la Sagesse apparaissent clairement. Dans les grandes lignes, elles reprennent celles déjà entrevues par M. Gilbert, en 1986, lors de sa présentation du livre de la Sagesse dans le *DBS (Dictionnaire de la Bible*

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

l'Église catholique » ou des « principes pour une histoire de l'ecclésiologie », comme pour penser « l'avenir de l'Église dans un monde pluraliste ». Autrement dit, et pour adopter ici le point de vue de l'accueil par le croyant, et non plus de l'initiative divine, c'est (deuxième section) la sainteté qui est sans doute « l'axe central » de Vatican II, qu'il s'agisse du statut des laïcs, de la vie religieuse ou de... Jean XXIII. Mais (troisième section) il reste au théologien, à partir des principes rappelés, à proposer sa *determinatio*, son jugement sur la situation actuelle de l'Église, qui s'autorisera à être critique, d'une critique qui relève, encore une fois, de ce « travail de réforme » qui est l'état même de l'Église. Ainsi pour envisager « l'Église actuelle ; essayer de comprendre les changements qu'elle connaît et de réfléchir sur la manière d'y faire face », ou de réfléchir sur les implications des démarches de repentance voulues par Jean-Paul II. Moyennant quoi (quatrième section), le théologien pourra se permettre de « rêver l'Église », et non plus seulement de « l'imaginer »... Il est rare de trouver pareille liberté de ton alliée à un tel sens de la tradition, et à un amour aussi manifeste de l'Église. On souhaite que ces analyses, qui peuvent “parler” à nombre de catholiques d'aujourd'hui (le critiqueur de cet ouvrage en a fait l'expérience avec un groupe de jeunes prêtres) soient largement connues ; elles expriment ce que beaucoup ressentent et pressentent.

Jean-François Chiron

Franck Lemaître, *Anglicans et Luthériens en Europe. Enjeux théologiques d'un rapprochement ecclésial* (Studia œcuménica friburgensia ; 55), Institut d'études œcuméniques de l'Université de Fribourg, Suisse, 2011, 356 p.

Nous avons affaire à la thèse de doctorat du fr. Fr. Lemaître, dont on se souvient qu'il fut à Lyon directeur du centre Unité chrétienne, avant d'être à Paris directeur du Service national pour l'unité des chrétiens.

L'ouvrage présente les différentes étapes du rapprochement entre anglicans et luthériens, qui ont permis un établissement de la communion ecclésiale entre Églises jusque-là séparées (ce qu'on considère souvent comme la troisième phase du mouvement œcuménique, après celles de la mise sur pied des grandes instances de dialogue puis celle des dialogues bi- ou multilatéraux).

L'auteur propose une analyse rigoureuse des différents dialogues entre anglicans et luthériens, y compris hors d'Europe (le titre semble à cet égard quelque peu réducteur), et qui ont débouché sur des textes aux statuts divers. (Rappelons, pour l'Europe, les trois « déclarations » ratifiées par les instances décisionnelles des Églises concernées : la déclaration de Meissen, signée en 1991 par les Églises luthériennes, réformées et unies d'Allemagne et par l'Église anglicane d'Angleterre ; la déclaration de Porvoo, signée en 1996 par une majorité d'Églises luthériennes scandinaves et baltes et par les Églises anglicanes de Grande Bretagne et d'Irlande ; la déclaration de Reuilly, signée en 2001 par les Églises luthériennes et réformées françaises et par les Églises anglicanes de Grande Bretagne et d'Irlande.) Deux chapitres concluent la recherche en abandonnant la perspective diachronique, pour analyser les choix théologiques opérés (en ecclésiologie notamment), et pour proposer une grille d'interprétation des méthodes auxquelles on a recouru. La bibliographie est exhaustive ; on peut regretter l'absence d'index.

La question théologique première, on s'en doute, n'est autre ici que la succession apostolique dans le ministère épiscopal ;

question qui reste « une des plus difficiles du contentieux œcuménique » (p. 3), sur laquelle ces déclarations marquent des progrès majeurs. On perçoit que cette question invite à s'interroger sur la dimension d'apostolicité qui doit être celle de l'Église (et donc, en fait, sur ce que l'on entend par Église). Notons, au plan du vocabulaire, que la distinction est heureusement rappelée (p. 234) entre la succession (ou continuité) apostolique, au sens strict (succession dans le ministère), et la continuité (et non pas succession) apostolique qui est celle de l'Église (la question théologique restant celle de l'articulation entre les deux : jusqu'à quel point la succession apostolique est-elle garante – et non seulement, pour un catholique, signe – de la continuité apostolique ?). Notons également le « vi-rage » anglican (rapport de Niagara, 1987) dans la conception de la succession apostolique (p. 124) : celle-ci n'est plus considérée comme une chaîne ininterrompue d'impositions des mains, mais, bien plus justement, comme la succession dans le ministère de présidence d'une Église (ce qui ne résout pas la question du rapport entre les deux).

La lecture de l'ouvrage, inévitablement technique, montre à quel point le catholique “romain” aurait tort de ne pas se sentir concerné par un dialogue a priori étranger à son Église – même si l'intérêt provient aussi (malheureusement ?) de la différence qu'il pressent entre d'une part les résultats acquis (ou en voie de l'être) et la méthode mise en œuvre, et d'autre part les traditions qui sont celles de l'Église romaine.

On perçoit l'enjeu de fond : comment deux Églises peuvent-elles se dire en communion, alors que leurs théologies (et leurs pratiques) du ministère ordonné ne sont pas les mêmes ? Alors, notamment, qu'un des partenaires du dialogue dit son attachement à la succession apostolique historique dans le ministère épiscopal, thème qui ne relève pas de la tradition

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

il choisit de ne pas débiter l'histoire du concile à son annonce par Jean XXIII mais à le replacer dans le contexte du « long XIX^e siècle », ce qu'il fait principalement dans les deux premiers chapitres. Le troisième chapitre, consacré à l'ouverture, présente notamment les portraits des principaux acteurs, portraits qui sont concis et justes. Le lecteur apprécie également de retrouver des indications biographiques sur ces personnages à la fin de l'ouvrage, aux côtés d'une chronologie, d'une bibliographie et d'un index. Sans surprise, les chapitres IV

à VII portent sur les quatre sessions du concile. Ils sont d'excellente qualité: les textes apparaissent bien dans l'histoire de leur élaboration, de manière claire et les enjeux profonds de leur contenu sont bien dégagés. Par ailleurs, dans l'introduction, l'auteur a mis en valeur trois questions qui lui apparaissent comme ayant soustenu le concile lui-même. Effectivement, elles invitent à la réflexion. Énumérons-les : les circonstances requises pour que se produise un changement et les arguments pour le justifier ; la relation entre le centre et la périphérie ; le modèle d'exercice de l'autorité.

Malgré les qualités de l'ouvrage, il convient quand même de relever quelques points qui mériteraient des nuances, et aussi des inexactitudes.

Lorsqu'il évoque l'octave de prière pour l'unité des chrétiens lancée en 1908 par le Rév. Wattson aux États-Unis, il ne présente celui-ci que comme prêtre anglican, sans préciser que le succès de son initiative en milieu catholique tient aussi au fait qu'il passe au catholicisme avec sa communauté. Peut-être ici aussi une mention du P. Couturier n'aurait-elle pas été inutile. Dans les mêmes pages, il aurait été bon de reprendre succinctement les analyses, déjà publiées par ailleurs, des *vota* des évêques en 1959 qui montrent leurs divergences

d'orientation. Lorsque, dans un parcours des conciles, est cité le mot *laïcs*, il n'est pas inutile de montrer le changement radical de signification du mot entre le Moyen Âge et l'époque contemporaine. L'analyse qui est donnée du concile Vatican I p. 48 est courte. Il aurait été bon d'expliquer que si la doctrine elle-même de l'infaillibilité pontificale est acquise, les oppositions viennent d'évêques qui jugent que sa proclamation est *inopportune*. Les lignes consacrées à *Mirari vos* (p. 86-87) sont également ambiguës. Lamennais est bien moins visé dans ses souhaits de changement dans l'Église (il n'attaque pas le célibat ecclésiastique) que par la remise en question de « l'alliance du trône et de l'autel » qui pourrait déboucher sur une séparation contraire à la coopération nécessaire entre le pouvoir temporel et le spirituel. On regrettera aussi que le nom de Loisy n'apparaisse pas dans l'évocation de la crise moderniste (p. 10-102). Peut-être le lecteur remettra-t-il en question aussi la lecture sans nuance qui est donnée de l'encyclique *Casti connubii* de Pie XI (p. 120) alors que les promoteurs des méthodes de contraception naturelle s'appuieront sur ce texte.

Il convient également de corriger des dates : l'encyclique de Léon XII *Au milieu des sollicitudes* est du 16 février 1892 et non du 23 décembre 1900 (p. 95), *Catholicisme*, du P. de Lubac, est de 1938 et non de 1947. Enfin, on ne peut passer sous silence l'incohérence qui fait de Vincent Auriol, comme président de la République, l'entremetteur pour l'obtention de l'audience de Jules Isaac auprès de Jean XXIII, le 13 juin 1960. Le fait que l'erreur, comme telle, figure dans *La Documentation catholique* (1968, col. 2015-2016) ne justifie pas qu'on la reproduise ici (p. 299). C'est dès le premier vendredi saint qui suit son accession au pontificat, 27 mars 1959, que Jean XXIII, par une circulaire adressée aux paroisses de Rome, six jours plus tôt, fait modifier

la prière pour les juifs.

Il serait souhaitable que quelques retouches puissent être apportées lors d'une éventuelle réédition pour que cet ouvrage, dont le format est tout à fait maniable, puisse rendre tous les services qu'on est en droit d'attendre pour une meilleure connaissance du dernier concile.

Daniel Moulinet

Olivier Landron, *La vie chrétienne dans les prisons de France au XX^e siècle*, (L'histoire à vif), Paris, Cerf, 2011, 685p.

Si quelques études ont abordé les liens entre le christianisme et le monde carcéral au XIX^e siècle – pen-sons à l'étude de J.-M. Geullette sur le P. Lataste – il n'existait pas de recherche d'ensemble sur la même question au XX^e siècle. C'est chose faite avec cet ouvrage d'Olivier Landron, professeur d'histoire du christianisme à l'Université catholique de l'Ouest, qui brosse un tableau pratiquement exhaustif de cet aspect, souvent dur, de notre réalité sociale.

Le livre est structuré par un plan strict, en cinq parties et vingt chapitres, de tailles inégales, qui, après une introduction retraçant les grandes lignes de l'histoire du monde pénitentiaire français au XX^e siècle, aborde d'abord le discours magistériel, puis l'engagement des prêtres et religieux dans le monde carcéral, ensuite celui des associations de laïcs, avant de broser des portraits individuels, d'abord de hauts fonctionnaires catholiques, puis de détenus ayant effectué un cheminement croyant au cours de leur incarcération.

Par-delà des allocutions de Pie XII et de Jean-Paul II capables de nourrir la réflexion, l'opinion catholique a retenu

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

- « L'Église et la famille. Enjeux spirituels », in *Cahiers pour croire* n° 275, (mai 2011), p. 30-32.
- « La paternité spirituelle », in *Carmel* n° 139, (mars 2011), p. 35-45.
- « La foi au cœur des réalités conjugales et familiales », in *Carmel* n° 142, (déc. 2011), p. 110-125.

Pierre LATHUILIERE

Articles

- « Vatican II, fruit et ferment de prophétisme », in *L'intuition prophétique. Enjeu pour aujourd'hui*, A. Vauchez (dir.), Paris, Éditions de l'Atelier, 2011, p. 49-59.
- « Fidélités et infidélités à la tradition. Critères pour un discernement », in *Du bon usage de la tradition. Enracinements et nouveauté*. Les rencontres du Centre Sèvres : E. BIANCHI, M. FÉDOU, P. LATHUILIERE et alii, Paris, Éditions Facultés jésuites de Paris, 2011, p. 81-90.

François LESTANG

Manuel

Introduction à l'hébreu biblique (Thomas O. Lambdin). Corrigé des exercices, Lyon, Profac, 2011, 110 p.

Co-direction d'ouvrage

La Terre, demeure de sainteté. Études chrétiennes du judaïsme, Fr. LES-TANG et M.-H. ROBERT (dir.), Lyon, Profac, 2011, 240 p.

Contribution à un ouvrage collectif

« Que tes demeures sont belles, Israël ! » Genèse et histoire du Centre Chrétien pour l'Étude du Judaïsme », in *La Terre, demeure de sainteté. Études chrétiennes du judaïsme*, Fr. LESTANG et M.-H. ROBERT (dir.), Lyon, Profac, 2011, p. 5-24.

Articles

« D'un corps à l'autre. La résurrection des morts dans 1 Co 15 », in *Pour vivre la Semaine de prière pour l'unité chrétienne 2012*, Lyon, Unité chrétienne, 2011, p. 15-18.

Éric MANGIN

Contributions à des ouvrages collectifs

« Blasphème » et « Vice », in *Dictionnaire de la Violence*, M.-A. VANNIER (dir.), Paris, PUF, 1538 p.

« Commentaire du Notre Père » et « Souffrance », in *Encyclopédie des Mystiques Rhénans – D'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, M.-A. VANNIER (dir.), Paris, Cerf, 2011, p. 281-284 et p. 1087-1091.

Article

« Mémoire et création », in *Études interculturelles* 4, (2011), p. 159-165.

Pascal MARIN

Article

« Un récit de vie peut-il être vrai ? Éléments de critique du témoignage », in *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, (2011-3), p. 601-617.

Pierre de MARTIN de VIVIÉS

Articles

- « La guérison de l'enfant épileptique ou l'analyse d'un échec ! »
in *Le pouvoir de guérir – Enjeux anthropologiques, théologiques et éthiques*, J.-M. GUEULLETTE (dir), (RETM ; Hors série 8), Paris, Cerf, 2011, p. 81-94.
- « Les nouveaux livres de la T.O.B. » in *Esprit et Vie*, n° 236, (juin 2011), p. 19-30.

Bernard MEUNIER

Contribution à un ouvrage collectif

- « Les Pères de l'église et la Terre d'Israël », in *La terre demeure de sainteté. Études chrétiennes du judaïsme*, Fr. Lestang et M.-H. Robert (dir.), Lyon, Profac, 2011, p. 119-136.

Paul MOREAU

Article

- « Trouver un sens à sa vie, malgré ou grâce à la mort », in *La Revue de l'Université Catholique de Lyon*, n° 20, (déc. 2011), p. 22-25.

Daniel MOULINET

Contribution à un ouvrage collectif

- « Le diocèse de Lyon et la loi de Séparation 1905 », in *La Grâce d'une cathédrale. Lyon primatiale des Gaules*, Ph. BARBARIN (dir.), Strasbourg, La Nuée bleue, 2011, p. 443-449.

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

	XII-2 :	<i>Le monde en réseaux</i>	
2008	XIII-1 :	<i>Jésus dans l'histoire: enjeux théologiques et pastoraux</i>	
	XIII-2 :	<i>La dignité en ses discours</i>	2009
		<i>Écritures en crise: les apocalypses</i>	XIV-1 :
	XIV-2 :	<i>Le divertissement: entre sens et non-sens</i>	2010
		<i>La liturgie: le passage et l'attente</i>	XV-1 :
	XV-2 :	<i>Stanislas Breton, la quête inachevée</i>	2011
		<i>L'exception de la loi</i>	XVI-1 :
	XVI-2 :	<i>L'opinion publique</i>	2012
		<i>Paul Beauchamp, sagesse des Écritures</i>	XVII-1 :

Théophilyon

*Revue des Facultés de Théologie et Philosophie de
l'Université Catholique de Lyon*

Bulletin d'abonnement ou commande de numéro(s)

- Je m'abonne J'offre un abonnement à

Nom : Prénom :

.....

Organisme :

.....

Adresse :

.....

.....

Abonnement pour l'année 2012 (2 numéros)

35,00 € tarif ordinaire (+5,00 € PAF)*

26,50 € tarif étudiant (+5,00 € PAF)*

* Europe 7,50 €, autres 9,50 €

Commande le numéro de ***Théophilyon***

35,00 € tarif ordinaire (+3,10 € PAF)*

26,50 € tarif étudiant (+3,10 € PAF)*

* Europe 4,10 €, autres 5,10 €

et joint un chèque d'un montant de :

établi à l'ordre de ***AFPICL***

Théophilyon Université Catholique de Lyon

25, rue du Plat - 69288 Lyon cedex 02

Courriel : theophilyon@univ-catholyon.fr

Le numéro de l'année déjà sorti au moment de l'abonnement est automatiquement envoyé.

Liste des numéros de *Théophilyon* page 274.

Théophilyon

revue des Facultés de Théologie et de Philosophie
de l'Université Catholique de Lyon

avril 2012, tome XVII, volume 1

Parution bisannuelle (avril – novembre)

Directeur de la publication : Bertrand Pinçon

Imprimeur:

N° ISSN 1270 - 2056

ISBN epub : 978-2-220-08140-3

Dépôt légal : avril 2012

N° d'impression : 10-0978

Imprimé en France