

tiens), elle concerne toutes les communions chrétiennes et est indissociable de leur vision du mystère de l'Église. À ce titre le document en préparation sur la shoah pourrait être l'occasion d'une réflexion officielle sur le sujet.

De notre côté nous comptons publier les interventions les plus significatives présentées à notre colloque. Nous commençons par celle de Dom Maxime Gimenez. Elle soulève en effet des questions qui vont directement au cœur de la foi chrétienne: le mystère du péché et de la Croix. D'autres contributions se sont centrées sur le thème de l'élection. Nous pensons qu'elles apporteront une vue complémentaire qui permettra de mieux cerner ce thème aux facettes multiples et aux implications tellement brûlantes pour notre commune foi chrétienne et pour l'histoire de nos divisions.

IRÉNIKON n° 4

4<sup>e</sup> trim. 1987 Tome LX

Revue publiée par l'abbaye de Chevigny

MAXIME GIMENEZ

## Mystère d'Israël — Mystère de l'Église:

les deux faces d'un même mystère

I. À PARTIR DES DONNÉES DE VATICAN II:  
«NOSTRA ÆTATE» ET «LUMEN GENTIUM»

Intentionnellement ou non, la Déclaration conciliaire sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes a contribué à l'ouverture d'une brèche dans un mode de pensée théologique inhérent à une tradition de chrétienté multiséculaire: progresser vers la vérité à partir des apories internes au christianisme en niant que les questions puissent surgir aussi «du dehors». Le fer de lance d'une telle percée, pourrait, dans le cas présent, avoir été le modeste paragraphe sur «la religion juive»<sup>1</sup>, car les questions qui viennent de cette direction ont pris l'urgence d'un contentieux moral pesant lourdement sur la conscience chrétienne.

Le motif avoué de l'ensemble de la Déclaration était d'examiner: «ce que les hommes ont en commun et ce qui les pousse à vivre ensemble leur destinée»<sup>2</sup>. Cet examen se situe explicitement dans le droit fil d'une tâche fondamentale dont l'Église se sent investie: «promouvoir l'unité et la charité entre les hommes et même entre les peuples». C'est donc sur l'horizon théologique de l'unité de l'humanité dans les liens de l'amour — horizon qui n'est pas sans rappeler étrangement la vocation originelle du peuple d'Israël — que se dessine une première tentative de clarifier, au niveau conciliaire de l'Église catholique, les questions que pose à la conscience chrétienne la permanence de la réalité d'Israël.

1. Cf. *Nostra Ætate*, n° 4, texte latin et traduction française, in: *Concile œcuménique Vatican II*, Paris, 1967, pp. 696-699. Cf. en particulier: *Les Églises devant le judaïsme*. Documents officiels 1948-1978. Textes rassemblés, traduits et annotés par M. T. HOCH et B. DUPUY. Ce précieux recueil publie les quatre versions successives de *Nostra Ætate*, n° 4.

2. *Nostra Ætate*, préambule.

À travers ces questions remontent inévitablement toute la tragédie de l'histoire de ce peuple et la force étonnante avec laquelle ses convictions religieuses ont continué à gouverner son destin de peuple. On songe ici à l'argument de Gamaliel à l'égard de l'Église naissante. N'était-il pas, en définitive, ce qui aurait dû réciproquement éclairer le discernement des chrétiens à l'égard des Juifs: «si leur entreprise ou leur œuvre vient des hommes, elle se détruira d'elle-même, mais si vraiment elle vient de Dieu, vous n'arriverez pas à les détruire. Ne risquez pas de vous trouver en guerre contre Dieu» (Ac. 5,39)?

Faut-il dire pour autant que le texte de la Déclaration conciliaire «*Nostra Aetate*» ait fait œuvre de nouveauté théologique concernant la pensée de l'Église à l'égard du judaïsme? Quant au contenu, non pas vraiment; mais dans la problématique théologique qu'il inaugure officiellement, l'avenir devrait montrer que oui. Le premier indice d'originalité de ce texte magistériel est qu'il ne s'appuie que sur la référence exclusive aux saintes Écritures. Il renvoie, en particulier, à l'autorité de S. Paul sur le sujet, sans prétendre aller au-delà de ce que chacun peut lire dans l'épître aux Romains ou dans l'épître aux Éphésiens; c'est-à-dire, sans chercher à infléchir dans un sens ou dans un autre l'exégèse délicate d'une pensée qui manifestement s'incline au seuil du mystère et n'en dit quelque chose que pour mieux en révéler la transcendance<sup>3</sup>.

Malgré tout, si le Concile ose aborder un tel sujet, c'est qu'il y discerne, semble-t-il, un incontournable «signe des temps». C'est en cela, probablement, que réside l'originalité d'un tel texte. Dans un signe des temps, l'Église ne fait pas simplement la lecture du sens dont l'histoire est porteuse: un sens purement immanent aux événements ou une leçon que l'on pourrait tirer d'un traumatisme historique aussi bouleversant que celui du génocide d'un peuple. Le «signe des temps» manifeste avant tout la percée d'une nouveauté radicale dans des temps que l'on

3. Le texte paulinien cité est Rm. 9,4-5. À cela il faut ajouter des allusions à Gal. 3,7 (la filiation d'Abraham selon la foi); Rm. 11,17-24 (l'olivier franc et l'olivier sauvage); Éph. 2,14-16 (réunification des «deux» en un seul «par la Croix»); Rm. 11,28 (le refus d'Israël); Rm. 11,28-29 (les dons de Dieu sont sans repentance).

identifie comme «les derniers». Dans de tels signes, l'Église est en mesure de reconnaître et la manifestation de plus en plus claire de l'action du Christ (c'est le dévoilement final de la messianité du Fils de l'homme) et la profondeur de son propre mystère (c'est l'intelligence de plus en plus lumineuse de la portée du mystère de l'Incarnation).

Or, si l'interrogation douloureuse que pose la destinée d'Israël dans son rapport à l'Église chrétienne peut être de nos jours timidement identifiée comme un «signe des temps», c'est que resurgit d'une manière plus radicale le problème de la messianité de ce peuple face au mystère même de l'Église.

Il existe un pas théologique important entre la position du «*problème d'Israël*» — c'est-à-dire, les questions qu'Israël pose de nos jours à l'Église — et l'affirmation d'un «*mystère d'Israël*». On ne pouvait pas s'attendre à ce que ce pas fût franchi par le document conciliaire. Nulle part, dans le Nouveau Testament, il n'est explicitement question d'un «mystère d'Israël» en tant que tel; pas plus, d'ailleurs, qu'il n'est question d'un «mystère de l'Église». Par contre, S. Paul parle d'un mystère qui porte sur l'endurcissement «d'une partie d'Israël» et sur le salut de «tout Israël» (Rm 11,25-26). Il utilise le même terme pour l'appliquer à l'union nuptiale du Christ et de l'Église: «et les deux ne feront qu'une seule chair» (Éph. 5,32). En un endroit, la double implication de l'Église et d'Israël dans la connaissance du «mystère» semble devoir se rejoindre: «Ce mystère n'avait pas encore été communiqué aux hommes des temps passés comme il vient d'être révélé maintenant à ses saints apôtres et prophètes, dans l'Esprit: les païens sont admis au même héritage, membres du même corps, bénéficiaires de la même promesse, dans le Christ Jésus, par le moyen de l'Évangile» (Éph. 3,5-6).

La Déclaration conciliaire ne parle donc pas d'un «mystère d'Israël». Par contre, elle applique ce terme à l'Église. Et c'est même dans une lumière accrue du mystère de l'Église que le Concile pense pouvoir proposer ici une présentation résolument ouverte et positive de la situation du peuple juif dans l'Économie du salut: «Scrutant le mystère de l'Église, le Concile rappelle le lien qui relie spirituellement le peuple du Nouveau

Testament avec la lignée d'Abraham»<sup>4</sup>. Le cardinal Lercaro déclare de manière plus explicite, dans une intervention du 28 septembre 1964: «L'Église, aujourd'hui, en vient à ces considérations, surtout parce qu'aujourd'hui elle acquiert une connaissance plus profonde de certains aspects de son mystère et de sa vie. Aussi peut-on dire que la Déclaration sur les Juifs est comme le fruit naturel de la Constitution *De Ecclesia* et surtout de la Constitution *De sacra Liturgia*»<sup>5</sup>.

Si l'on cherche en effet à donner une première évaluation du dossier théologique ouvert par la Déclaration de Vatican II sur «la religion juive», il convient de lire ce paragraphe IV de *Nostra Aetate* sans détacher son regard de ce qui est dit parallèlement dans la Constitution sur l'Église, non seulement au paragraphe XVI (consacré aussi aux «non chrétiens»), mais surtout au paragraphe IX qui introduit à la définition de l'Église comme «peuple de Dieu». Il importe de bien prendre conscience que cette ouverture sur le problème d'Israël, originale en ce qu'elle a de positif dans sa formulation, reste essentiellement tributaire de l'interrogation que l'Église se pose sur son propre mystère. Cela constitue d'ailleurs, à un niveau conciliaire, une démarche suffisamment nouvelle pour que l'on comprenne qu'il y ait des étapes à respecter. La prise en compte nécessaire d'un «mystère de l'Église» — au sens fort où «mystère» apparaît dans les écrits pauliniens — empêche, dans un premier temps, de s'arrêter équivalement sur la dimension mystérieuse originale du peuple d'Israël, même si depuis une bonne quarantaine d'années des auteurs chrétiens ont de plus en plus clairement perçu qu'Israël demeurerait impliqué de manière tout à fait spécifique dans le «mystère» révélé en Jésus-Christ<sup>6</sup>.

4. Cf. *Nostra Aetate*, n° 4.

5. Cf. Intervention du Cardinal LERCARO au Concile, in: *Les Églises devant le judaïsme*, op. cit., pp. 341-342.

6. *Irénikon* a publié successivement, après la guerre, deux études posthumes du P. Nicolas OEHMEN, moine de Chevetogne, remarquables par le caractère prophétique de la vision théologique qu'elles inaugurent et par leur pénétration originale dans la lecture des Saintes Écritures: *Le «lieu théologique» du schisme et le travail pour l'union*, in: *Irénikon*, 18 (1945), pp. 26-50; *Le schisme dans le cadre de l'économie divin*, *ibid.*, 21 (1948), pp. 6-31. Dans la mouvance de ces études il faut citer aussi les contributions de Dom Emmanuel LANNE, *ibid.*, 26

Mais lorsqu'elle a fait le tour de ce que l'on pourrait appeler «la dette morale et spirituelle à l'égard d'Israël» — dette largement réévaluée à la lumière d'un renversement historique récent des rapports de culpabilité — l'Église ne s'en trouve pas moins acculée à arrêter le statut théologique du peuple d'Israël aux frontières de ses propres privilèges. À travers le document conciliaire, on peut relever pour l'Église les désignations suivantes: «peuple du Nouveau Testament», «Église du Christ», «les fidèles du Christ», «les fils d'Abraham selon la foi», «le nouveau peuple de Dieu»; alors qu'Israël est plus sobrement désigné comme: «la descendance d'Abraham», «le peuple avec lequel Dieu a daigné conclure l'Antique Alliance», «le peuple juif» ou «les Juifs».

Mais il ne faut pas s'y tromper: le peuple que constitue l'Église et qui a pour fondement le Christ, sans exclure a priori les Juifs de son sein — puisque le Christ est lui-même réconciliation des Juifs et des païens — revendique pour lui-même toutes les prérogatives messianiques. C'est ici que la lecture parallèle du paragraphe IX de *Lumen Gentium* apporte des précisions instructives. Le choix ou l'élection d'Israël selon la chair y apparaît comme ordonné à la préparation et à la préfiguration d'une «alliance nouvelle parfaite qui serait conclue dans le Christ»; l'universalité de l'alliance étant appelée à former «un tout non selon la chair mais dans l'Esprit» et à devenir «le nouveau peuple de Dieu». Ce peuple qui a pour chef le Christ est investi du caractère «messianique» et il est désigné du nom de «nouvel Israël» et, «d'Église du Christ», par contraste avec l'Israël selon la chair qui était aussi appelé «l'Église de Dieu» (cf. 2 Esdr. 13,1; Nbr. 20,4; Dt. 23,1 ss).

(1953), pp. 227-236; *Notes sur la situation d'Israël par rapport aux schismes dans l'Église chrétienne*, in: 1054-1954. *L'Église et les Églises*, II, Chevetogne 1955, pp. 67-86.

Deux autres pionniers dans la réflexion chrétienne contemporaine sur le mystère d'Israël peuvent être encore mentionnés: Paul DEMANN, *Israël et l'unité de l'Église* (Cahiers sioniens, n° 1, Paris, 1953, 24 p.) et Fadiev LOVSKY, *Antisémitisme et mystère d'Israël*, Paris, 1955. Dans le cadre de cette réflexion contemporaine, la position traditionnelle est représentée par D. JUDANT, *Les deux Israël*, Essai sur le mystère du salut d'Israël selon l'économie des deux Testaments, Paris, 1960.

Sous peine de se renier elle-même et de renier toute l'économie de Celui qui la fonde, l'Église se sent obligée d'affirmer — même modestement — l'exclusivité et le caractère inédit des privilèges qui lui sont acquis dans le Christ. Aussi arrivons-nous à ce paradoxe : le même Concile qui s'efforce de rendre justice à l'identité spirituelle du peuple d'Israël et à tout ce que l'Église lui doit, met en place une ecclésiologie biblique de l'Église — «peuple de Dieu» et «sacrement du salut» qui ne peut faire autrement que d'accréditer en apparence la thèse du passage de toutes les prérogatives messianiques d'un peuple à un autre.

Évidemment, les choses ne sont pas aussi simples. Nulle part il n'est explicitement question d'une substitution comme telle d'un peuple à l'autre ; comme si Dieu avait reformé un nouveau peuple à côté de l'ancien. La lettre même du Nouveau Testament, et en particulier l'image paulinienne de l'olivier greffé, interdit une telle interprétation. Le passage de l'ancien au nouveau, selon la terminologie néotestamentaire, exclut l'idée même d'une solution de continuité et induit plutôt la permanence d'une identité profonde avec l'idée de passage d'un état à un autre.

S'il y a rupture, c'est plutôt au niveau d'une irréversibilité qualitative entre les deux états. Prenons, par exemple, l'image évangélique des outres vieilles et des outres neuves. En soi, il n'y a pas incompatibilité entre l'outre et le vin : une outre est faite pour recevoir du vin. Par contre, il y a incompatibilité entre l'état de vieillissement de l'outre et la nouveauté du vin. De la même manière, la «chair» est ordonnée à «l'Esprit», mais, si la chair perd la souplesse et la docilité originelle de créature envers son créateur, il y a de fortes chances pour qu'elle ne résiste pas à la ferveur toute nouvelle de l'Esprit.

Pour faire valoir ses prérogatives messianiques, l'Église se doit donc de mettre l'accent sur la continuité logique de l'œuvre de Dieu — l'Église n'est pas un avatar mais un aboutissement logique du «mystère» — et d'affirmer une permanence d'identité entre l'Israël de l'ancienne Alliance et le peuple de la nouvelle Alliance. Elle en vient, par la même occasion, à revendiquer l'appellation d'Israël en multipliant des distinctions et des antithèses qui ont tendance à se superposer au point de jeter une

ombre sur le mystère que l'on cherche à mettre en lumière. Si ces distinctions trouvent en effet leur origine dans les Écritures, il n'est pas prouvé qu'elles s'équivalent entre elles. Nous pouvons, par exemple, isoler trois antithèses néo-testamentaires : l'ancien et le nouveau, «selon la chair» et «selon l'esprit», «fidèle et infidèle». En les appliquant à Israël, on sous-entend qu'il existe un Israël plus authentique que l'autre. S. Paul n'affirme-t-il pas : «ce ne sont pas ... tous ceux qui sont issus d'Israël qui sont Israël» (Rm 9,6)? Ainsi alignera-t-on la succession d'antithèses suivantes : «l'Israël ancien et l'Israël nouveau», «l'Israël selon la chair et l'Israël selon l'esprit», «l'Israël infidèle et l'Israël fidèle». Mais quelles réalités précises ces trois antithèses recouvrent-elles ? Peut-on les appliquer, sans autre forme de procès, à ce que l'on voit de l'Israël historico-empirique face à l'Église de ce siècle ? Est-il, par ailleurs, vrai de dire que le «nouveau» s'oppose à «l'ancien» comme la «chair» s'oppose à «l'esprit» ou que la chair et l'esprit sont entre eux comme l'infidèle et le fidèle ? Ces distinctions, pour pertinentes qu'elles soient lorsque l'Église, qui lit les Écritures, les applique à ce qu'elle connaît de son propre mystère (c'est-à-dire, à sa relation d'appartenance au Christ), résistent à une certaine vérité lorsque l'on cherche à les appliquer à ce que l'on ne connaît pas du mystère de l'autre (en l'occurrence, lorsque l'on s'efforce d'y faire cadrer la réalité historico-empirique du peuple d'Israël). Assimiler, en effet, l'Israël des Juifs à l'un des termes, exclusivement, de ces distinctions, revient à interpréter le mystère d'Israël à partir de ce que l'on croit connaître du mystère de l'Église et à méconnaître, par là même, la manière spécifique dont Israël peut encore appartenir au Christ. Lorsque l'on relève des choses négatives, dans les Écritures, il est toujours plus prudent de les appliquer à soi plutôt qu'aux autres.

Il ne suffit pas non plus de dire qu'il y a des Juifs dans l'Église pour prétendre que la continuité entre l'ancien et le nouveau est assurée. Le phylum originel de la première communauté chrétienne a depuis longtemps été résorbé dans la masse de la gentilité. Quant aux actuels judéo-chrétiens, ils ne forment pas une instance ecclésiale visible qui leur permette d'être qualifiés d'organe témoin, voire même de «reste» d'Israël dans l'Église.

Si resurgit actuellement la question du statut théologique du peuple d'Israël, c'est qu'il existe un mystère d'Israël qui n'est pas purement et simplement dérivable du mystère de l'Église. Le sens profond de l'élection d'Israël, de sa messianité, de son péché, de son rejet, le problème de la permanence ou de l'abolition de sa vocation, ne peuvent être exclusivement à partir de la perception que l'Église a de sa propre identité. Bien au contraire, l'Église de ce siècle doit recevoir du mystère d'Israël un supplément de lumière sur elle-même qu'elle ne pourra jamais accueillir autrement qu'en acceptant de n'être qu'une face d'un unique mystère qui transcende à la fois sa propre identité et ce qu'elle connaît de Jésus-Christ, son Chef et son fondement.

## II. EN QUELS TERMES UN CHRÉTIEN PEUT-IL PARLER D'UN MYSTÈRE D'ISRAËL ?

La réflexion proposée maintenant postule l'existence d'un *mystère d'Israël* en tant que tel<sup>7</sup>. Cela ne signifie pas pour autant que la seule approche possible de ce mystère doive être menée par le prisme du judaïsme. Pour un chrétien, le plus court chemin de soi à son prochain n'est autre que Jésus-Christ lui-même. Si cela est vrai de la relation interpersonnelle, pourquoi ne le serait-ce pas de la connaissance d'Israël en son «mystère», même si apparemment la personne même de Jésus-Christ semble constituer l'obstacle majeur à cette connaissance? À ce qui suit d'en montrer la pertinence. Contentons-nous ici d'énoncer brièvement l'axiomatique de notre démarche.

7. Parmi les auteurs qui accordent un sens théologique au «mystère d'Israël» en tant que tel, citons: Y. B. TREMEL, *Le mystère d'Israël* (Lumière et vie, n° 37, 1958, pp. 71-90); F. LOVSKY, *La permanence du Mystère d'Israël*, in: *L'unique Israël de Dieu* (édité par J. M. GARRIGUES, Limoges, 1987, pp. 73-115). Cf. aussi: M. J. DUBOIS, *L'exil et la demeure*, Jérusalem, 1984. L'auteur conclut ainsi son chapitre intitulé: «Du paradoxe israélien au mystère d'Israël»: «Qui sera le géologue et le sourcier de ces profondeurs insoupçonnées? Aux hommes de bonne volonté dont Israël est la Patrie, le chrétien qui participe à l'aventure de ce pays ne peut pas ne pas se sentir invité à redire, avec toute la véhémence de l'amour, l'appel qui retentit aux jours anciens: 'Regardez le roc d'où vous fûtes taillés, la tranchée dont vous êtes issus' (Is. 51,1)» (p. 28).

Le postulat de l'existence d'un mystère d'Israël s'appuie simultanément sur la conviction fondamentale que la notion de «mystère» accède à la plénitude de son sens théologique dans la révélation néo-testamentaire. Cette notion est même — peut-on estimer — l'un des concepts majeurs du Nouveau Testament et elle porte avant tout l'empreinte d'une des intuitions-clés de l'enseignement paulinien. La polysémie apparente de ce terme ne doit pas masquer le fait qu'il existe une cohérence profonde du vocabulaire chrétien du mystère, où la richesse des sens dérivés s'alimente à un sens fondamental unique.

À défaut d'une démonstration lexicale, on se contentera ici de formuler une définition du «mystère» sous la forme d'un théorème élaboré à partir de ce que dit S. Paul en Éph. 1,3-13. La validité de cette définition dépendra donc essentiellement des possibilités qu'un tel théorème offre au raisonnement théologique qui suit. On peut affirmer, semble-t-il, que la notion paulinienne de mystère renvoie à une structure «christique» de la Révélation. Il s'agit d'une structure *personnelle* et *interpersonnelle* dans laquelle est manifestée une corrélation étroite entre l'ordre du *connaître* et l'ordre de *l'agir*, entre le «gnoséologique» et «l'événementiel». Autrement dit, le «mystère» se situe dans le prolongement d'une prise de conscience de la structure personnelle de ce que la Bible entend par «Parole de Dieu». Par ailleurs, le mystère plonge les racines de la connaissance dans l'ordre du «commencement» et dans l'ordre de la «fin», unissant ainsi une veine sapientielle (interrogation sur les origines) à une veine apocalyptique (manifestation et achèvement de toute chose). À travers cette notion, ce qui est «dévoilé» ou révélé prend une tournure événementielle et la participation à l'événement revêt la forme d'une connaissance nouvelle. «Il a *fait connaître* (γνωρίσας) le mystère de sa volonté» ... «pour mener les temps à leur *accomplissement*» (littéralement: en vue du traitement de la plénitude des temps «εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν»: cf. Éph. 1,9-10). Ici, «connaissance» et «accomplissement» se fondent et s'enracinent dans une réalité personnelle singulière qui devient principe d'unité et de cohérence d'une totalité plus englobante: «réunir l'univers entier sous un seul chef, le Christ» (Éph. 1,10). Autrement dit, le

«*mystère*» désigne l'être personnel du Christ dans sa double relation à la plénitude de l'économie de création et à la plénitude de l'économie de révélation. À partir de cette compréhension fondamentale de la notion de mystère il est aisé de percevoir la cohérence et la proximité des deux sens qui en dérivent : l'un se rattachant à l'économie de création (le «*mystère*» au sens de sacrement) et l'autre se rattachant à l'économie de révélation (le «*mystère*» au sens de la typologie des Écritures).

Mais il faut ajouter aussi que l'intérêt théologique primordial de la compréhension chrétienne du mystère remonte au-delà de la convergence qu'elle propose entre la dimension sapientielle et la dimension apocalyptique de la connaissance. Elle signifie que derrière toutes les apories et toutes les incohérences auxquelles se heurte l'esprit humain face à l'histoire du salut (on pense en particulier à toutes les contradictions apparemment indépassables entre ce qui est de l'homme et ce qui est de Dieu, ce qui est de la chair et ce qui est de l'esprit, etc. ...), transparait ultimement la manifestation toute personnelle de la liberté divine dans ce que S. Paul appelle «*la bienveillance*» (εὐδοκία, cf. Éph. 1,9).

Si donc il existe un mystère d'Israël, c'est que la double dimension des origines et de la fin de ce peuple est à scruter, pour nous chrétiens, dans l'unique *Mystère* de l'économie divine dévoilée dans la personne de Jésus-Christ. Au même titre que le mystère de l'Église, mais sous un angle différent, le mystère d'Israël nous introduit à la découverte d'un principe d'humano-divinité dans la réalisation de l'économie divine, nous découvre la face de la miséricorde de Dieu sur la réalité du péché de l'homme et nous dévoile, ultimement, l'identité profonde du Fils de l'homme. Autrement dit, le mystère d'Israël mériterait d'être abordé sous trois aspects majeurs : son fondement christologique, sa portée sotériologique et sa signification anthropologique.

### 1. *Dimension christologique du mystère d'Israël*

On est accoutumé à présenter le choix ou l'élection d'Israël comme la préparation morale d'un peuple en vue d'accueillir un

Messie sauveur du genre humain. Autrement dit, Israël serait comme une espèce de mère porteuse sélectionnée d'un être exceptionnel dont la conception semble quasi totalement étrangère à la matrice destinée à lui offrir l'hospitalité. Cela revient à méconnaître à la fois l'enracinement historique du mystère de l'Incarnation et le sens providentiel d'une existence d'Israël «*selon la chair*». D'une part, on limite la réalité de l'Incarnation à l'atterrissage ponctuel du Verbe divin dans notre condition humaine — comme si la Nativité à Bethléem n'était pas déjà l'aboutissement d'un long processus engagé à l'intérieur du phylum humain depuis de nombreuses générations —, d'autre part, on en vient beaucoup trop rapidement à définir le statut moral d'Israël en perdant de vue que les grâces divines spécifiques attribuées à ce peuple sont inscrites dans son être de chair et que, comme telles, elles ne peuvent lui être arrachées comme on abroge un titre de noblesse ou de propriété. Ce qui est scellé dans la chair ne peut être rompu que dans la mort. Or, si Israël existe toujours, c'est que le sceau a tenu ...

*Dieu s'est acquis une chair en Israël* : tel est le sens profond de l'élection de ce peuple. Mais comment comprendre cela ? Tout dépend essentiellement de ce que l'on entend par «*chair*». Une terrible disqualification pèse sur ce terme, qui a entraîné, à la longue, une perte totale du sens de l'affirmation johannique : «*et le Verbe s'est fait chair*», ainsi qu'une mise à l'écart progressive du schéma christologique «*Logos-sarx*», le seul, en fait, susceptible de justifier bibliquement le mystère de l'Incarnation. La notion de «*chair*» est souvent comprise de manière réductrice ou négative à partir des emplois antithétiques que l'on trouve notamment dans le Nouveau Testament. Très souvent, lorsque l'on oppose la chair à l'esprit, ce n'est pas la réalité de la chair comme telle que l'on définit — comme si, de soi, la chair s'opposait à l'esprit — mais c'est l'attitude de fermeture ou l'opacité dont la chair est susceptible vis-à-vis de l'esprit, que l'on désigne. D'où cette assimilation de la «*chair*» au corps, à la lourdeur ou à la complicité de l'être humain vis-à-vis du péché, à la condition du péché, à l'instrumentalité du péché, voire même aux œuvres du péché. En réalité, le sens biblique premier de la notion de «*chair*» désigne l'être créé dans sa condition fonda-

mentale de créature vis-à-vis de son créateur, le vivant qui n'a pas la vie par lui-même, mais qui est vivifié par l'esprit. La notion de chair induit pratiquement, de manière corollaire, l'idée d'un principe de solidarité dans l'ordre du créé: toute chose étant établie dans une communauté de dépendance vis-à-vis du créateur. Ce principe de solidarité fonctionne d'une manière exemplaire dans ce qui est dit de l'homme et de la femme: «et ils ne feront qu'une seule chair» (cf. Gn. 2,25 et Éph. 5,31), mais il n'est pas fermé sur lui-même: il est ordonné à la réception de l'esprit, c'est-à-dire à une solidarité supérieure avec un ordre qui transcende celui du créé.

La vocation de la chair, en ce sens fondamental — et non pas au sens où S. Paul l'entend, lorsqu'il dit: «la chair convoite contre l'esprit» (cf. Gal. 5,17) —, cette vocation de la chair *est de recevoir l'Esprit*.

Bien sûr, la chair peut se «solidariser» contre Dieu. Dans ce cas, non seulement elle perd l'Esprit, mais elle devient encore source de division et lieu de décomposition. Cela se vérifie dans l'épisode de la «tour de Babel» (Gn. 11,1-9), mais aussi dans ce mystérieux péché des Fils de Dieu avec les filles des hommes: «Le Seigneur dit: 'que mon esprit ne soit pas indéfiniment humilié dans l'homme, puisqu'il est chair; sa vie ne sera que de cent vingt ans» (Gn. 6,1-4). Peut-être faut-il voir, dans ce péché, une tentative désespérée des créatures de reconstituer l'unité perdue entre le ciel et la terre, le monde angélique et le monde humain, mais sans passer par une humble soumission à l'Esprit de Dieu? Peut-être est-ce cela, d'ailleurs, le sens profond de tout péché de la chair.

*Par elle-même*, la chair n'est rien — c'est le néant de créature en face de Dieu —; *pour elle-même*, elle est orgueil; *pour l'homme*, elle est conscience de sa finitude (ἀσθénéια); *pour Dieu*, enfin, elle est pure ouverture, pure capacité de recevoir l'Esprit: «Et toute chair verra le salut de Dieu» (cf. Is. 40,3-5; Lc 3,6).

Perdre de vue l'importance de l'Israël selon la chair, dans l'économie même de Dieu, c'est s'exposer à ne pas comprendre en quoi ce peuple est un peuple spirituel.

L'humanité est comme une seule chair décomposée par le

péché, alors que l'acte créateur de Dieu visait à constituer la création en une totalité — un plérôme — «à visage d'homme», seul visage sur lequel se reflète authentiquement la ressemblance divine. Cette ressemblance a été brisée et disloquée. Or, pour reconstituer cette unité à la fois anthropomorphe et théomorphe de la création, Dieu a isolé, de la pâte humaine infestée par un levain de division, un fragment de pâte en vue d'y réinfuser un nouvel esprit d'unité. Voilà pourquoi *Dieu s'est constitué une chair en Israël*: réintroduire dans l'humanité dispersée un nouveau ferment d'unité qui vienne de son Esprit. C'est cela le motif profond de l'élection d'Israël. Le fragment de pâte isolé était destiné à être purifié du vieux levain, à devenir «un azyme de pureté» pour recevoir un ferment d'incorruptibilité et être à nouveau immergé dans toute la pâte de l'humanité. «Vous êtes le sel de la terre», dira Jésus à ses disciples. Cette élection d'Israël est «incarnationnelle» dans son principe même.

Comme le fait remarquer J. M. Garrigues: «Le Peuple de Dieu est le Peuple de l'Élection au sens où il est entièrement issu de l'Élection»<sup>8</sup>. Autrement dit Dieu crée un peuple à partir de cette élection. Mais cette création d'un peuple ne consiste pas simplement à former une espèce d'entité spirituelle qui aurait des allures d'association morale. Il s'agit, avant tout, de créer une chair nouvelle susceptible de recevoir un Esprit nouveau. Dans le choix opéré par Dieu, dans la vocation d'Abraham et cette promesse divine: «Je ferai de toi une grande nation, je te bénirai, je magnifierai ton nom, qui servira de bénédiction» (Gn. 12,2), se trouve engagé tout le processus même de l'Incarnation. Dans la constitution d'Israël comme peuple agit déjà un principe d'humano-divinité. C'est la *bénédition* divine qui s'inscrit dans le mystère même de la génération humaine et renverse la malédiction attachée à cette dernière au point de propager la grâce à travers une nouvelle généalogie, un nouvel engendrement.

Le Dieu d'Israël est avant tout le Dieu des «pères»: Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. Le Dieu d'une lignée d'hom-

8. Cf. J. M. GARRIGUES, in: *L'unique Israël de Dieu (supra cit., Un peuple selon deux alliances, p. 31)*:

mes dont la génération humaine est comme en attente d'une génération divine.

Nier que la bénédiction divine touche la génération selon la chair et se transmet par elle, c'est faire s'effondrer tout le mystère de l'Incarnation. Mais il faut ajouter aussitôt que cette bénédiction n'est pas destinée à renforcer la suffisance de la génération charnelle, à flatter son orgueil. Bien au contraire, elle vise à transfigurer cette génération, à l'ouvrir au mystère même de la génération divine dont elle n'est qu'une image.

Quoi qu'il en soit, nier la réalité d'Israël selon la chair, et la portée spirituelle de cette réalité, équivaut à une espèce de docétisme christologique. C'est refuser de voir que la génération humaine du Verbe de Dieu s'inscrit profondément dans l'histoire de ce peuple et que dès les origines le Verbe s'est mêlé à cette chair que Dieu a «isolée» du reste de l'humanité. L'acte de séparation était à la fois un acte d'union. Si le peuple d'Israël est créé à partir de son élection, cela revient à dire, de quelque manière, qu'il est créé comme peuple dans le processus même de l'Incarnation du Verbe divin.

L'acte de séparation, par lequel Dieu opère un choix, est indissociable du don de la promesse; et les arrhes de cette promesse — ce que Dieu veut réaliser à travers un tel choix — sont, en quelque sorte, déjà données dans l'expérience même de la séparation. Ce sont les deux ensemble — séparation et promesse — qui créent Israël comme une communauté de destin. Mais cette communauté de destin est commandée par l'ensemble du mystère de l'Incarnation sur lequel elle se fonde et qui est déjà à l'œuvre dès les origines d'Israël selon la chair.

L'histoire d'Israël sera donc l'histoire d'une spiritualisation progressive de cette «communauté de chair», non pas par suppression de la «chair» mais par intériorisation progressive du don de Dieu. S'il faut passer d'une circoncision extérieure à une circoncision intérieure, cette dernière n'en continuera pas moins à affecter l'être de chair d'Israël. Cette intériorisation consiste à accroître les liens d'appartenance d'Israël à son Dieu — appartenance réciproque, du reste — au point de la rendre irréversible. Elle n'a jamais consisté à supprimer la chair mais à en briser l'endurcissement, à l'ouvrir aux liens d'une commu-

nion plus étroite qui ne peut venir que de l'Esprit de Dieu et par laquelle serait restaurée l'unité de l'humanité. «Je leur donnerai un seul cœur et je mettrai en eux un esprit nouveau; j'extirperai de leur corps le cœur de pierre et je leur donnerai un cœur de chair, afin qu'ils marchent selon mes lois et qu'ils observent mes coutumes et qu'ils les mettent en pratique» (Éz. 11, 19-20). Cette prophétie peut se comprendre en un sens «moral», mais elle peut aussi s'entendre du travail progressif d'intériorisation, de purification et d'assimilation en lien avec l'économie mystérieuse de l'Incarnation.

Il y a comme un recentrement progressif de la grâce d'élection sur des «restes» successifs, comme si Dieu voulait parvenir jusqu'au «cœur» de ce peuple, jusqu'en son centre vital, jusqu'à «la chair de sa chair». Pour nous chrétiens, le recentrement de cette grâce d'élection aboutit à la personne historique de Jésus-Christ. Dieu s'est acquis une chair en Israël, par l'élection et la promesse, mais il a affiné cette chair, par l'intériorisation de sa Loi et par des émondages successifs jusqu'à ce que disparaisse d'elle toute trace du levain de l'antique péché et qu'elle devienne enfin capable de la plénitude de l'Esprit. Cette histoire d'Israël est donc plus qu'une simple préparation morale à la venue du Messie, plus qu'une sorte de «*præparatio evangelica*»: elle est une christification, une onction progressive de la chair d'Israël en son véritable centre hypostatique: Jésus-Christ. Le «cœur de chair» que la main de Dieu a placé dans la poitrine d'Israël n'est autre que Jésus-Christ. Et ce «cœur», en fait, battait dès les origines dans le sein du Père.

La maternité virginale de Marie apparaît comme la dernière phase de cette christification de la chair d'Israël. Marie est la «Pleine de grâces» (κεχαριτωμένη: Lc 1,28) et l'Esprit peut désormais descendre sur elle, et la force du Très-Haut la couvrir de son ombre (cf. Lc 1,35).

Ce processus diachronique de l'Incarnation ne doit pas être compris à la manière hégélienne, comme s'il s'agissait du devenir de l'Esprit dans l'histoire d'Israël. Cette histoire est au contraire celle de l'affinement de l'être charnel d'un peuple créé par Dieu, précisément pour que sa chair soit en mesure de recevoir la plénitude de l'Esprit. Elle culmine dans le mystère d'un

être singulier et personnel, Jésus-Christ, qui à son tour s'ouvre à la multiplicité éparse du créé pour la récapituler et la réconcilier en lui-même de manière transpersonnelle. Il ne s'agit donc pas du «devenir de l'Esprit» mais bien du «devenir chair» du Verbe de Dieu, ainsi que l'entend S. Jean (cf. Jn 1,14).

Nous voici donc arrivés au terme d'une étape qui nous impose d'effectuer un premier réajustement du mystère d'Israël face au mystère de l'Église. Les deux doivent être resitués équitablement par rapport à l'unique «Mystère» du Verbe fait chair qui est comme la racine commune de l'un et de l'autre.

Les chrétiens perçoivent aisément leur agrégation au corps du Christ, dans le prolongement du mystère de l'Incarnation. Ils lient la croissance du Christ total, c'est-à-dire la christification progressive de l'ensemble de la création, à l'agrégation progressive de l'humanité à l'Église, par le baptême. Ce faisant, ils perçoivent une extension du mystère de l'Incarnation, comme en aval de la venue historique de Jésus-Christ, sans se rendre compte que ce même mystère possède une extension «transpersonnelle», non moins importante, en amont de la venue de Jésus-Christ, dans l'histoire du peuple d'Israël. La tradition théologique chrétienne a vécu jusqu'à nos jours de cette conviction inébranlable que le baptême est le seul et unique moyen par lequel s'effectuent l'incorporation salvifique à Jésus-Christ et la participation à son Esprit. Et pourtant, S. Paul ne dit-il pas : «nos pères ont tous été sous la nuée, tous ont passé à travers la mer, tous ont été baptisés en Moïse dans la nuée et dans la mer, tous ont mangé le même aliment spirituel et tous ont bu le même breuvage spirituel, — ils buvaient en effet à un rocher spirituel qui les accompagnait, et ce rocher était le Christ» (1 Cor. 10,1-4)? Cela ne signifie-t-il pas que la Pâque d'Israël, l'expérience de l'Exode, sont bien autre chose qu'une simple figure, une simple prémonition extérieure à ce qui devait être accompli en Jésus-Christ? Ne peut-on y voir les prémices authentiques de l'économie divine réalisée en Jésus-Christ? Le type des réalités à venir n'est pas extérieur à ces réalités mais les contient réellement dans un état germinal<sup>9</sup>. C'est en cela que

9. Cf. en particulier, S. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique* I, II, 102,5; III, 60, 2, 2; III, 62, 6, 2.

réside la signification eschatologique de *tous* les signes de l'Écriture et non exclusivement des seuls sacrements chrétiens.

D'une certaine manière, l'eschatologie est déjà en place dès les premiers instants de la promesse faite à Abraham, car la force même de la promesse consiste à propulser l'homme, en espérance, au lieu de sa réalisation. Si Israël n'a pas fléchi dans l'espérance — et c'est là une vertu que ses pires détracteurs ne pourront s'empêcher de lui reconnaître — il faut en conclure que, de quelque manière, il ne s'est pas dessaisi des arrhes de cette promesse.

Le peuple des chrétiens et le peuple d'Israël se situent de part et d'autre d'un unique *Mystère* qui est celui de l'Incarnation. Paradoxalement, la lumière que projette ce mystère sur l'Église — c'est-à-dire, la révélation de l'être christique de l'Église dans son lien de communion à Jésus-Christ, par l'Esprit — l'empêche de contempler l'autre face du même plérôme christique: le peuple d'Israël, dans son lien de communion à Jésus-Christ, par la chair. Car, si Jésus-Christ est de la chair d'Israël, le rapport d'origine, vu du point de vue du mystère de l'Incarnation, doit, en fait, être renversé: c'est Israël qui, selon le «mystère», est issu de Jésus-Christ.

Cela nous amène à une relecture de la métaphore paulinienne de «l'olivier»: «Or, si les prémices sont saintes, toute la pâte aussi; et si la racine est sainte, les branches aussi» (cf. Rm. 11,16-24). On y distinguera trois choses: la racine, les branches naturelles et les branches greffées. La racine est le Verbe incarné en tant que «support hypostatique» des branches naturelles que sont les membres du peuple d'Israël ainsi que des branches greffées que sont les chrétiens issus de la gentilité. La racine est commune «aux deux» et constitutive d'un unique plérôme irrigué par une sève unique que S. Paul appelle «la graisse de l'olivier» et qui n'est autre que l'Esprit de Jésus-Christ<sup>10</sup>. «C'est lui en effet qui est notre paix, lui qui *des deux* en fit *un seul*...» (Éph. 2,14). Branches naturelles et branches greffées sont en fait toutes deux vitaleusement reliées à la même racine, les unes par le lien de la chair et les autres par le lien de l'Esprit. Mais le double

10. Cf. IRÉNÉE DE LYON, *Adversus Haereses*, V, 10, 1-2.

lien de la chair et de l'Esprit contribue indissociablement à l'unité du plérôme, c'est-à-dire des branches entre elles, greffées et non greffées. La chair est un appel à l'Esprit et l'Esprit est un appel à la chair. L'Esprit ne peut vivifier que par la médiation originelle de la chair et, réciproquement, la chair ne devient communion universelle que dans la puissance de l'Esprit.

La figure mystérieuse de l'olivier est celle d'une seule chair renouvelée par l'Esprit d'unité et d'incorruptibilité qui vient de Dieu: une seule chair dont les prémices sont indissociablement humaines et divines. Ces prémices sont cachées en Dieu de toute éternité, manifestées dans la révélation personnelle de Jésus-Christ, mais enfouies dans notre «pâte humaine» depuis le premier instant de la promesse faite à Abraham. Si l'on prend en compte cette dimension christologique du mystère d'Israël, la véritable question qui se pose désormais est la suivante: comment se peut-il que le peuple historico-empirique d'Israël, apparemment retranché de la connaissance de Jésus-Christ comme de sa racine porteuse, puisse encore subsister comme peuple? Nous répondrons: c'est parce que l'indestructible semence du mystère humano-divin de la chair du Christ continue de subsister en lui. Reste à montrer le sens et le pourquoi d'une telle affirmation.

\* \* \*

## 2. Dimension sotériologique du mystère d'Israël.

Aborder la dimension sotériologique du mystère d'Israël, ce n'est pas quitter le terrain de la christologie; c'est au contraire y pénétrer plus avant. Mais cette question, le chrétien ne peut l'affronter qu'avec crainte et tremblement, un peu à la manière dont Jacob s'apprête à rencontrer Ésaü, son frère qu'il a supplanté dans son droit d'aïnesse: «... j'ai affronté ta présence comme on affronte celle de Dieu» (Gn. 33,10).

Est-il exact toutefois de voir en l'Église un nouveau Jacob? L'Église a-t-elle purement et simplement supplanté Israël dans son droit d'aïnesse? Un paradoxe entoure le droit d'aïnesse, dans la Bible. En tant que prérogative spirituelle, c'est un droit d'une redoutable instabilité. Ce ne sont pas «la chair et le sang, ni la volonté de l'homme» qui décident de ce droit; car il relève

d'une toute autre génération que celle de la chair. Il s'agit de la génération de ceux à qui Dieu a donné «ἐξουσίαν» de devenir enfants de Dieu». Ce droit d'aïnesse signifie fondamentalement une «naissance divine»: «Ceux qui croient en son Nom», ceux-ci «sont nés de Dieu» (cf. Jn 1,13). Le droit d'aïnesse se révèle ultimement comme une prérogative de la foi qui seule, comme ce fut le cas pour le «bon larron», confère une authentique préséance dans l'héritage du Royaume. Dans la vision chrétienne, l'aîné par excellence, celui en qui convergent et le droit d'aïnesse et «l'ἐξουσία» d'être Fils de Dieu, c'est Jésus-Christ, car il est ressuscité d'entre les morts. Sa résurrection en fait, comme le dit S. Paul, «le premier-né d'une multitude de frères» (Rm 8,29; cf. aussi Jn 20,17), en même temps que «premier-né de toute la création» (Col. 1,15) et «premier-né d'entre les morts» (Col. 1,18). Sa résurrection le manifeste comme premier-né à un titre suréminent et le désigne en cela comme l'authentique héritier de la promesse faite à Abraham. «L'Écriture ne dit pas 'et aux descendants', comme s'il s'agissait de plusieurs, elle n'en désigne qu'un: 'et à ta descendance', c'est-à-dire le Christ»... «Car si on hérite en vertu de la Loi, ce n'est plus en vertu de la promesse: or c'est par une promesse que Dieu accorda sa faveur à Abraham» (Cf. Gal. 3,16 et 18). Israël n'a donc pas non plus été dépossédé d'un droit d'aïnesse qu'il portait, du simple fait de l'abolition du régime de la Loi; car, s'il a jamais joui d'une telle prérogative, il ne la tient pas directement de la Loi mais de la faveur accordée à Abraham, laquelle est antérieure au don de la Loi.

Le dessein de Dieu, dit S. Paul, «procède par libre choix (κατ' ἐκλογήν) et ne dépend pas des œuvres mais de celui qui appelle...» (cf. Rm. 9,11-12). «Cela ne dépend donc pas de la volonté ni des efforts de l'homme, mais de la miséricorde de Dieu» (litt.: «de celui qui veut ou de celui qui court, mais de Dieu qui fait miséricorde» (Rm. 9,16). Cependant, le droit d'aïnesse n'est aucunement une prérogative stable dont Israël, en tant que tel, peut se prévaloir; a fortiori, l'Église des chrétiens. Le droit d'aïnesse a été porté en Israël et par Israël pour que soit manifestée la primauté en tout de celui qui, seul, porte ce droit de manière inamovible: Jésus-Christ. C'est en lui, en effet,

que ce droit rejoint le sens profond de l'élection divine dans la mesure même où la plénitude manifestée en lui est avant tout celle de Dieu qui fait miséricorde: «Premier-né d'entre les morts, il fallait qu'il obtint en tout la primauté, car Dieu s'est plu de faire habiter en lui toute la plénitude et par lui à réconcilier tous les êtres pour lui, aussi bien sur la terre que dans les cieux, en faisant la paix par le sang de sa croix» (Col. 1, 18-20).

Jésus-Christ n'a pas dépossédé son peuple du droit d'aînesse, mais il a manifesté que ce droit qu'Israël portait mystérieusement au milieu des nations, n'était autre que le sien: un droit messianique qui arrivait désormais à son accomplissement dans la réconciliation universelle de la création à son Dieu, par le sang de sa Croix. C'est par la Croix, en effet, que Jésus pouvait faire valoir sa qualité d'héritier unique des promesses d'Abraham et élargir son héritage au plérôme de l'humanité. Il n'y a qu'une seule promesse, une seule élection, un seul héritage dont l'unicité et l'identité devaient être manifestées en celui qui est le «Fils unique». Par ailleurs, c'est en l'unicité du Fils, de l'héritier, de l'élu que la promesse, l'élection et l'héritage accèdent à leur véritable universalité. Il fallait ce recentrement «personnel» de l'économie de la promesse pour que la faveur faite à Abraham devienne bénédiction universelle.

La raison pour laquelle le droit d'aînesse, dans la Bible, n'a jamais dépendu que de la «bienveillance» de Dieu, et non d'une prérogative ou d'un «faire-valoir» humain, tient à ce que Dieu devait assurer deux choses importantes qui sauvegardassent l'intégrité et la plénitude de sa miséricorde: le *principe de liberté* qui préside à l'ensemble de l'économie divine (car il n'y a pas d'amour sans liberté), et le *principe d'unicité* de cette même économie (car ce que Dieu a fait librement, il ne le change pas arbitrairement: les dons de Dieu sont sans repentance; cf. Rm. 11, 29). Aussi fallait-il que l'élection divine culmine en un seul: qu'elle s'achève en un principe personnel qui n'en contiendrait pas moins, dans sa singularité, la plénitude du tout. Ce principe personnel devait être manifesté dans la personne du «Fils unique» qu'est Jésus-Christ: «unique» parce qu'incomparable, «unique» parce qu'indivisiblement «un».

Si nous passons maintenant rapidement en revue les figures

des saintes Écritures qui expriment le choix paradoxal de Dieu, comme à contre-sens des raisons et des droits humains, il faut au moins énumérer: Abel et Caïn, Isaac et Ismaël, Jacob et Ésaü, Joseph et ses frères, Manassé et Éphraïm, la tribu de Benjamin disqualifiée en la personne de Saül, David et ses frères, jusqu'aux paraboles et situations évangéliques qui reproduisent ce même schéma dont la figure la plus représentative est peut-être celle du «fils prodigue». Dans chacun de ces cas, le choix de l'un et la mise à l'écart de l'autre ne sont jamais à prendre comme des absolus, car ni l'élection de l'un ni l'apparent rejet de l'autre ne peuvent être pensés comme deux réalités distinctes.

Il s'agit, en fait, d'un même et unique acte de miséricorde — inexplicable à vues humaines — dont l'un et l'autre (le choisi et l'écarté) sont bénéficiaires au même titre. Le choix et la mise à l'écart ne sont pas deux actes antagonistes mais un seul et même acte dont l'unicité se trouve ultimement dévoilée en la personne même de Jésus-Christ. Celui-ci est simultanément et indistinctement «le choisi» et «le rejeté»: son élection, très paradoxalement, est pleinement signifiée dans son rejet; et son rejet est pleinement porteur de la réalité de son élection. L'élection et le rejet de Jésus-Christ ne forment qu'un seul et même acte: l'acte paradoxal, apparemment incompréhensible de la miséricorde divine. Ainsi y a-t-il originairement autant de miséricorde de Dieu pour Caïn, dans le refus de son sacrifice, qu'il y en a pour Abel, dans l'acceptation du sien; de même faut-il voir une unique miséricorde de Dieu pour Isaac, dans le choix dont il est l'objet et pour Ismaël, dans sa mise à l'écart; c'est aussi la même miséricorde dans la bénédiction faite à Jacob et dans le refus de bénédiction adressé à Ésaü.

C'est pour n'avoir pas vu que tout acte et toute volonté de Dieu procèdent de son inaltérable «bienveillance» et que la volonté bonne de Dieu — en un mot: sa volonté créatrice — était au-dessus de tout soupçon; c'est pour n'avoir pas eu l'intelligence de cela, que Caïn a tué son frère. «Si tu es bien disposé, ne relèveras-tu pas la tête? Mais si tu n'es pas bien disposé, le péché n'est-il pas à ta porte, une bête tapie qui te convoite et que tu dois dominer» (Gn. 4, 7). C'est l'incompréhension du mouvement profond de l'acte miséricordieux du Créa-

teur qui déclenche l'esprit de meurtre fratricide et tout mouvement de division entre les hommes. Nous touchons peut-être ici à l'une des racines de la division dont souffre l'Église.

L'élection/rejet ne sont originairement qu'un seul et même acte de la bonté de Dieu visant à un accomplissement absolu de la miséricorde: détruire le péché en sa racine, de telle sorte que toute forme de rejet, dans l'histoire des hommes, soit finalement transmuée en une forme supérieure d'élection, de telle sorte enfin que de toute malédiction fleurisse une nouvelle et définitive bénédiction. La miséricorde, c'est l'amour qui abolit en lui-même la contradiction du péché. L'amour cherche à s'identifier à tel point au «péché» — selon, les «apparences», évidemment, et non selon «l'être» — que le péché ne devient plus que la contradiction de lui-même et se détruit de l'intérieur, la mort, mort d'elle-même et la condamnation, condamnation d'elle-même. Le signe de l'identité paradoxale de l'élection et du rejet n'est autre que le signe de la Croix.

S'il existe un péché en Israël, ce que S. Paul appelle un «faux-pas» (παράπτωμα, cf. Rm. 11,11), il faut se garder d'identifier ce péché à la culpabilité des Juifs vis-à-vis de la mort de Jésus. Le péché est une faillite — voire même une faille — au niveau de la liberté; la culpabilité est une charge retenue contre quelqu'un à cause d'une faute objective. Or, le poids de la culpabilité dû au jugement inique dont Jésus fut victime, ne repose sur personne; sans quoi, la Croix n'aurait pas la fonction salvifique dont les chrétiens affirment qu'elle est revêtue. Cette levée de culpabilité à l'égard de la mort de Jésus a été signifiée de deux manières: par cette déclaration solennelle que nul ne prend sa vie mais qu'il s'en dessaisit librement (cf. Jn 10,11-18); par le pardon qu'il demande à son Père pour ceux qui l'ont crucifié: «Ils ne savent pas ce qu'ils font» (cf. Lc 23,34).

Le péché d'Israël ne trouve pas non plus son origine immédiate dans le refus de confesser la divinité de Jésus-Christ, dans la non reconnaissance des profondeurs de sa personne. Le véritable péché d'Israël est conforme au péché fondamentalement dénoncé par l'ensemble des Écritures au sujet de ce peuple: il s'agit d'un péché «d'endurcissement» (cf. Rm. 11,25).

En quoi consiste le péché d'endurcissement? Il s'agit avant

tout d'une non reconnaissance de la grâce donnée par Dieu: «Si tu savais le don de Dieu et qui est celui qui te dit: 'Donne-moi à boire'...» (cf. Jn 4,10). En l'occurrence, l'endurcissement d'Israël porte sur la messianité de Jésus-Christ. Non pas uniquement sur le fait que Jésus comme personne singulière n'est pas reconnu comme «Messie», mais surtout sur le fait qu'Israël n'a pas su déchiffrer en Jésus-Christ les traits de sa propre messianité.

Où y a-t-il eu blocage? Sur quoi porte ultimement le refus? Il porte sur la Croix du Christ, elle-même. C'est, en effet, en Jésus crucifié qu'accède à la plénitude spirituelle de sa dimension la messianité conférée par Dieu à Israël: celle qui lui appartient comme «chair du Verbe incarné» et qui, à ce titre, lui demeure inaliénable jusqu'à la fin des temps. Il subsiste encore, en effet, dans l'Israël actuel, une dimension de la messianité de Jésus-Christ liée au mystère de sa Croix. Or, pour autant que cette dimension n'est pas acceptée par Israël, il s'ensuit qu'elle ne peut être totalement révélée aux chrétiens eux-mêmes. Israël représente encore à notre époque la face cachée de la messianité de Jésus-Christ. Du même coup, Israël représente aussi une face cachée de la messianité de l'Église.

L'Église ne peut être appelée «peuple messianique» que par référence à Jésus-Christ qui est son fondement, sa tête et la «matrice» de sa forme définitive, dans «l'eschaton». Il s'agit donc là d'une extension de la grâce christique dans des membres qui lui sont configurés et vitalement liés par une greffe spirituelle. Mais un aspect de la messianité de la «tête» échappe encore aux membres tant que le corps ne sera pas constitué dans sa plénitude. Tout est déjà accompli en Jésus-Christ, mais tout n'est pas dévoilé. D'où cette tension vers une seconde manifestation du Christ qui ne sera autre que le dévoilement de la face cachée de sa messianité. Peut-être, cela aurait-il pu être opéré dès le premier avènement. Mais le refus d'Israël semble avoir imposé comme un délai.

A posteriori, ce délai apparaîtra comme providentiel, car il n'est autre que le temps de la miséricorde accordé par Dieu aux nations. La messianité totale apparaîtra dans sa lumière définitive lorsque tous, juifs et païens, «verront celui qu'ils ont

transpercé»<sup>11</sup>: lorsque, pour l'humanité toute entière, c'est-à-dire Israël et les nations, sera mis à jour le mystère éternel de la Croix de Jésus-Christ qui demeure, pour l'instant, en partie celé dans le refus d'Israël.

La Croix de Jésus-Christ est la seule démonstration de puissance et de sagesse de Dieu. Elle récapitule tous les signes des Écritures — dans la mesure où elle concentre et transcende à la fois toute la puissance des hauts faits de l'histoire du salut — et elle porte la «connaissance» à son paroxysme — puisqu'elle la fait pénétrer dans le sanctuaire de l'Amour. Nous reconnaissons en elle le sens du «Mystère» défini plus haut: conjonction exacte de l'ordre du connaître et de l'agir, de l'ordre de l'événement et de la manifestation.

Pour les *Juifs*, la Croix apparaît comme une faillite dans l'ordre de l'agir, c'est-à-dire: un scandale. Pour les *Grecs*, elle est une faillite dans l'ordre de la connaissance, c'est-à-dire: une folie. Mais pour ceux qui prêchent un messie crucifié, elle est «puissance de Dieu et sagesse de Dieu» (cf. I Cor. 1,23). Le mystère ultime de la miséricorde de Dieu reste celé pour les hommes tant qu'ils ne comprennent pas comment la Croix de Jésus réalise l'unité entre la puissance et la sagesse de Dieu. Seule la logique interne de l'amour permet de dépasser la double tentation du «pouvoir» et de la «vérité», qui fait éclater le messianisme en deux visages antagonistes bien que complices: celui du politique et celui du gnostique.

Il y a toujours un immense danger, pour un chrétien, à parler de l'endurcissement d'Israël à l'égard de la Croix du Christ: c'est de méconnaître qu'un endurcissement analogue continue à sévir chez ceux qui prétendent détenir la connaissance de Jésus crucifié.

Peut-on cependant, avant «l'heure», tenter de soulever un pan du mystère celé dans le «refus d'Israël», refus dont le chrétien lui-même ne cesse de faire aussi l'expérience dans sa relation personnelle à Jésus-Christ<sup>12</sup>? La plupart des interprétations

11. Cf. Jn 19,37; Za. 12,10; Ap. 1,7.

12. Il est bon de rappeler ici la remarque du P. Vincent MORA, dans son ouvrage sur *Le refus d'Israël* (Lectio Divina, n° 124, Paris, 1986): «On peut dire en effet que l'histoire d'Israël est celle de tout homme, car Israël vit à découvert, dans ses grâces et ses péchés, ce que tout homme vit obscurément» (p. 173).

chrétiennes de la Croix de Jésus sont odieuses aux Juifs, surtout lorsqu'elles comportent un relent de théologie «satisfactionnelle»; mais, chercher à déchiffrer, dans la Croix de Jésus, un indice de l'identité profonde d'Israël, voilà qui suscite en eux le comble de la révolte. Une telle démarche se heurte à une opposition catégorique pour un double motif. Le Juif résiste profondément à l'idée d'une valeur rédemptrice de la souffrance: quelque chose ici semble lui faire viscéralement horreur, même si maints passages des Écritures mettent étrangement l'accent sur le thème de la «propitiation». Par ailleurs, identifier les souffrances d'Israël à celles du Christ reviendrait à forcer gravement la liberté de ce peuple qui ne se présente pas comme une victime consentante, à la différence de Jésus.

Il nous faut donc essayer de voir, autant que faire se peut, comment la Croix de Jésus-Christ se situe dans la logique même de l'élection d'Israël et combien elle ne fait injure ni à la souffrance ni à la liberté de ce peuple.

S. Paul, dans l'épître aux Philippiens, nous montre la Croix comme le point extrême de l'humiliation du Christ dans la chair. Cette humiliation n'est intelligible que si elle dévoile, comme en filigrane, un mouvement kénotique — motion d'humilité et de désappropriation amoureuse — qui a sa source en Dieu lui-même. Nous disions, plus haut, que la chair, au sens biblique le plus fondamental, désigne l'être de création dans sa capacité originelle de l'Esprit de Dieu dont il tire vie et unité. Cette capacité originelle de recevoir l'Esprit se présente comme un état d'*obéissance*, au sens le plus noble et le plus élevé: non pas un état de soumission servile ou d'aliénation de toute liberté, mais au contraire une réceptivité fondamentale, une capacité première de recevoir et de se recevoir de Dieu. La perte de cette obéissance originelle est à l'origine de la perte de l'Esprit et de la décomposition de l'unité primordiale de l'être de création.

Dans le choix d'Israël, Dieu visait à la restauration de l'obéissance de la chair en vue du don ultime de l'Esprit. Aussi le maître-mot de toute la pédagogie divine est-il: «Écoute Israël!». Réception de la Parole et obéissance convergent ici en une parfaite synonymie. De Jésus, l'épître aux Hébreux rappelle: «Tout Fils qu'il était, il apprit par ses souffrances l'obéissance et, con-

duit jusqu'à son propre accomplissement, il devint pour ceux qui lui obéissent cause de salut éternel...» (Héb. 5,8-9).

La Croix représente le stade ultime de l'humiliation de Dieu dans la chair pour que celle-ci soit restaurée en son obéissance primordiale et redevienne capable de la plénitude de l'Esprit divin. Cette humiliation n'a pas commencé avec la nativité de Jésus mais bien déjà avec le choix d'Israël comme peuple et donc, lointainement, avec la promesse faite à Abraham. En choisissant Israël, Dieu choisissait librement de lier son destin à l'histoire d'un peuple faite de désobéissance et d'infidélité, de telle sorte que ce peuple aussi liât son destin à la fidélité et à la miséricorde de Dieu. La compénétration des deux destins fut telle que l'infidélité de l'un en vint à signifier la fidélité de l'autre. Ici se trouvait engagé le processus de destruction du péché par désintégration interne, grâce à une surenchère inattendue de la «liberté d'aimer» qui va jusqu'à s'identifier aux apparences du péché pour que ce dernier desserre, comme de l'intérieur, l'emprise qu'il avait sur la liberté déchuée de la chair.

«Celui qui n'avait pas connu le péché, il l'a fait péché pour nous, afin que nous, nous devenions en lui justice de Dieu» (2 Cor. 5,21). Tel est le véritable sens de la propitiation biblique: il ne s'agit pas d'une simple substitution compensatoire d'une victime à une autre victime, comme si l'innocent devait «payer» pour le coupable. Il n'est pas dit, en effet, que le Christ a été fait «pécheur». Il y a libre identification de l'amour miséricordieux à la malédiction du péché pour que ce dernier desserre l'étreinte mortifère dans laquelle il oppresse la liberté de l'homme et qu'il perde jusqu'à sa raison d'être en devenant l'occasion d'une plus grande grâce et d'une plus grande bénédiction. D'une part, la propitiation révèle l'autorité du péché qui touche simultanément l'innocent et le coupable comme une seule et même victime (l'identité de victime relevant ici de la solidarité originelle de Dieu à sa création et non d'une substitution maniaque), d'autre part elle révèle l'infinie liberté d'amour de Dieu qui investit la négativité du péché, non pas pour lui donner une consistance mais pour la retourner définitivement contre elle-même en faisant jaillir une nouvelle liberté à partir de la contradiction même du péché. Ainsi les ténèbres n'ont-elles pu se saisir de la lumière

sans mélange. Au contact de celle-ci les ténèbres ne peuvent que manifester la lumière au prix même de leur disparition.

Si l'on entrevoit comment l'amour miséricordieux parvient à triompher de toute malédiction, on soupçonne que c'est dans la passibilité même de la chair (sa capacité d'altération) que doit pouvoir culminer ce triomphe. Non que la souffrance ait une valeur en soi, pour Dieu. Il sait que pour la créature déchue elle est devenue le lieu de l'expérience du mal: lieu de déréliction et de non-sens. Mais là où le péché semble avoir remporté une victoire encore plus raffinée que celle de la mort — la victoire du désespoir —, là l'amour a choisi d'assurer son triomphe le plus définitif et le plus total.

Dans la Croix, l'amour a choisi librement de s'identifier au non-sens absolu de la souffrance au point d'y infuser son pouvoir de vivification. À ce destin de la Croix, Israël est associé, non en vertu d'une punition ou d'une substitution compensatoire, mais en vertu du privilège de son élection qui en fait la chair divino-humaine de Jésus-Christ. On peut se demander si cela est une violence faite à la liberté d'Israël. Si l'on cherche à savoir par là si Israël a choisi librement la souffrance, on fausse jusqu'à l'absurde les perspectives de l'économie divine. Par contre, si l'on entend montrer qu'Israël s'est librement attaché à son Dieu pour le meilleur et pour le pire, on touche alors à une vérité profonde que même les cas d'athéisme les plus virulents en Israël ne pourront pas infirmer. L'existence même d'Israël demeure l'indice du libre attachement de ce peuple à son Dieu pour le meilleur et pour le pire. C'est un choix d'amour, avant tout, et non de souffrance. Parce que c'est un choix d'amour, leurs deux «destins» n'en feront jamais plus qu'un seul, indissociablement, inextricablement: le péché «d'endurcissement», qui vaut actuellement, selon S. Paul, une «mise à l'écart» par rapport à la Bonne Nouvelle du salut de l'humanité, est devenu en fait la forme providentielle de la configuration d'Israël à la Croix qu'il refuse.

C'est là le paradoxe suprême de la miséricorde divine dont Israël demeure, malgré son attachement viscéral à la «justice de la Loi», le porteur et le témoin privilégié. S'il est donné à l'Église des chrétiens de publier la grâce de la Bonne Nouvelle

du pardon des péchés, Israël n'en demeure pas moins — pour celui qui désire pénétrer son mystère avec le regard de la foi — un des signes les plus éminents de l'absolu du pardon de Dieu capable de toucher le cœur de l'homme jusque dans la forteresse de son endurcissement.

L'Église est envoyée pour témoigner de la Résurrection, jusque dans la mort de ses propres martyrs. Mais la présence mystérieuse d'Israël manifeste qu'il y a encore une face non totalement dévoilée de l'Amour. C'est la face secrète de celui qui a accepté d'être «fait péché» pour que l'ensemble de l'humanité entre dans l'obéissance de la foi. Lorsque cette face sera dévoilée, ce sera vraiment la résurrection des morts. Israël et l'Église des chrétiens demeurent, de part et d'autre de l'unique mystère du Christ, porteurs de l'efficace du salut, tout en restant cachés l'un à l'autre, tout en étant «péché» l'un pour l'autre. L'Église a pour Israël le visage du «péché», et réciproquement Israël a pour l'Église le visage du «péché». Seule la grâce de la foi permettra de découvrir et de confesser, dans ce visage de péché, la face voilée de son Dieu et de son frère.

\* \* \*

### 3. *La Dimension anthropologique du mystère d'Israël*

Ce n'est que sous une forme conclusive qu'il nous faut ici développer une dernière réflexion sur la dimension anthropologique du mystère d'Israël, alors même que nous touchons à de nouvelles questions qui ouvrent à la théologie des perspectives inédites sur le mystère même de la création divine. En effet, pourquoi Dieu a-t-il créé? Lancinante question existentielle qui finit par apparaître dans le filigrane du «*cur Deus homo?*». Il n'est pas d'interrogation authentique sur le mystère du Christ qui n'aboutisse à resituer d'une manière plus radicale nos questions sur l'homme en les confrontant ultimement à l'économie divine de création.

13. Sur l'athéisme chez les Juifs, cf. en particulier M. J. DUBOIS, *Rencontre avec le judaïsme en Israël*, Jérusalem, 1983, pp. 187-199.

Ici, nous effleurons une veine biblique encore très peu exploitée, si l'on excepte les écrits des grands sophiologues russes du début de ce siècle: il s'agit de la veine sapientielle qui laisse entrevoir le caractère simultanément anthropomorphe de la création toute entière et de la sagesse créatrice elle-même. Cette veine sapientielle s'enracine elle-même dans toute une expérience du peuple d'Israël que l'on pourrait caractériser comme un creusement de la conscience morale, historique et religieuse de ce peuple vers la double perception de la singularité de l'être personnel et de l'unité universelle de l'être de création. L'histoire de ce peuple a éveillé sa conscience à une dimension de plus en plus personnaliste et universaliste de la double relation de l'homme au divin et au monde. C'est d'ailleurs dans cet éveil que s'est effectué le passage d'une conscience «mythique» à une conscience «mystérique».

D'après le témoignage évangélique, un des titres les plus couramment utilisés par le Christ pour se désigner lui-même est l'appellation mystérieuse de «Fils de l'homme». Les résonances scripturaires de ce titre renvoient à cette figure de l'apocalyptique juive évoquant le personnage d'un juge eschatologique auquel sera soumis l'empire sur «tous les peuples, nations et langues» et qui inaugure un règne indestructible (cf. Dn. 7,9-15; cf. aussi Ap. 5,9-14). Mais le sens premier et obvie de «Fils de l'homme», celui que l'on peut déduire de la littéralité de l'expression, est: «homme», tout simplement. Les deux sens ne sont d'ailleurs pas contradictoires. Jésus se désigne comme l'homme essentiel, dans sa dimension achevée, finale, eschatologique. Ce titre attire l'attention sur une révélation ultime de l'homme, en la personne même de Jésus.

L'homme qui se trouve mystérieusement désigné, à travers Jésus-Christ, c'est la forme finale et achevée de toute l'œuvre créatrice de Dieu, forme qui réconcilie et unifie en elle-même tout l'ordre du créé (des abîmes infinitésimaux du monde inanimé aux sommets les plus lumineux du monde angélique). Il s'agit de l'homme total, à la fois archétype et téléotype de la création.

Nous pourrions nous fourvoyer complètement sur la représentation de «l'homme total» en induisant comme une figure

collectiviste de cet homme. Or, il s'agit de bien autre chose que d'un «homme collectif». Son être consiste en une communion. Il est «communion», unique et d'une incommensurable diversité: unique, tout autant dans l'unité qu'il forme que dans l'originalité de ses membres; divers, tout autant dans la totalité qu'il forme que dans la différence de ses membres. L'unicité et la diversité apparaissent comme deux pôles par lesquels cet être est en tension vers l'infinité de Dieu. Dans son unicité et sa diversité, dans son être de communion, cet homme achevé réalise ce que les chrétiens semblent d'abord avoir perçu du mystère divin alors que les Juifs l'avaient conçu existentiellement, d'une certaine manière, dans l'expérience deutéronomique de l'Alliance mosaïque: une *consubstantialité* des personnes qui concourent à l'unité du plérôme humain. Dans cette consubstantialité où l'on voit se refléter les profondeurs mêmes de la vie trinitaire de Dieu, s'opère une convergence amoureuse de tous les membres vers une tête unique qui constitue comme le support et le centre hypostatique originel du «tout» humain.

C'est cette vision christique que l'on voit poindre, de diverses manières, dans la doctrine paulinienne des deux Adam, du Christ total ou de l'Église corps du Christ. Or s'il existe dans l'enseignement de S. Paul des éléments qui conservent la marque profonde de l'expérience d'Israël, c'est ici, semble-t-il, que l'on pourrait le trouver. Lorsque Paul parle de «ceux de sa chair» (Rm 11,14), il ne méconnaît pas le lien de consubstantialité qui l'unit à son peuple; lui qui va jusqu'à dire: «J'ai une grande tristesse, une douleur incessante. Oui, je souhaiterais être anathème, être moi-même séparé du Christ pour mes frères, ceux de ma race selon la chair» (Rm 9,2-3). Ce lien, Dieu l'a voulu pour Israël pour que puisse s'enraciner, dans le tissu même de toute l'humanité, un lien encore plus inaltérable: le lien de l'Esprit qui est aussi «lien de la charité» (cf. Rm 8,35 et ss.; Rm 13,30 et Col. 2,2).

Dans l'expérience de l'endurcissement nous voyons jouer la force du lien de la chair, comme à contre-courant de sa vocation originelle: à l'encontre de son ouverture au don d'unité qui vient de l'Esprit de Dieu. C'est l'aveuglement d'une fausse solidarité, qui conduit à d'innombrables divisions. Cette expérience,

S. Paul l'a connue de l'intérieur. Voilà sans doute pourquoi, plus que chez quiconque, se trouve en lui affinée la capacité d'en percevoir le rapport essentiel au mystère même du Christ. Sur le chemin de Damas, lorsqu'il tombe d'un aveuglement dans un autre, de la cécité spirituelle à la cécité corporelle, Paul entend, pour la première fois, le Christ lui dire: «Je suis Jésus, celui que tu persécutes». Cette identification de Jésus dans ses membres persécutés décidera des axes majeurs de la théologie paulinienne: tant christologiques qu'ecclésiologiques. Or, cette reconnaissance devait passer par l'expérience de son propre endurcissement. S. Paul ne pouvait pas douter qu'il y eût, jusqu'au creux de la ténèbre de son propre péché, la manifestation d'une disposition providentielle qui le menât jusqu'à la reconnaissance du Seigneur de gloire. Le Seigneur dit à Ananias: «Va, car cet homme m'est un instrument de choix pour répondre de mon Nom devant les nations païennes, les rois et les Israélites» (Ac. 9,15).

On peut se demander si, a posteriori, dans l'expérience douloureuse du déchirement des liens de la «chair», S. Paul n'a pas reconnu, ne serait-ce que subrepticement et sans pouvoir totalement les comprendre, les mêmes dispositions providentielles de Dieu à l'égard du peuple d'Israël que celles qu'il découvrit derrière l'amertume de son propre endurcissement. Juste le temps de s'exclamer: «Ô profondeur de la richesse, de la sagesse et de la science de Dieu! Que ses jugements sont insondables et ses vues impénétrables... tout est de lui, et par lui et pour lui. À lui la gloire éternellement! Amen» (Rom. 11,33-36).

Peut-être est-ce aussi la manière dont l'Église devrait apprendre à se resituer par rapport au mystère d'Israël ainsi que par rapport à tout phénomène de division qui advient à l'intérieur d'elle-même: revenir à la conscience initiale de l'endroit où il nous a été fait miséricorde. Nous avons tous la tentation de jouer les «amis de Job» en cherchant à prouver l'innocence de Dieu en imputant aux autres le péché que l'on n'est pas capable de porter soi-même. Mais il en va tout autrement de la Sagesse révélée: celle qui «a fondé la terre», «enfermé la mer à deux battants», celle qui «a commandé au matin», qui «a pénétré jusqu'aux sources de la mer», qui «a pénétré dans les réserves de

neige» et qui «connaît les lois du ciel» ... (cf. Jb ch. 38). Cette sagesse se révèle ultimement dans l'homme défait qui dit: «Je mettrai ma main sur ma bouche» (Jb 40,4) et qui sait que «Dieu peut tout et que nul projet pour lui n'est irréalisable» (cf. Jb 42,2). Au cœur de la détresse, cet homme peut ajouter en vérité: «Par oui-dire je te connaissais, mais maintenant mon œil t'a vu» (Jb 42,5); car il sait, en définitive, que l'amour authentique «couvre une multitude de péchés» (I P. 4,11).

Maxime GIMENEZ

*SUMMARY. — Starting from Vatican II this study, presented at the Colloquium of Chevetogne last september, shows that the mystery of the Church and the mystery of Israel are two faces of one same mystery. The pauline notion of «mystery» is a personal and interpersonal structure in which, in the prolongation of a personal deepening awareness of what the Bible means by Word of God, a right correlation between the order of knowing and the order of acting is made manifest. The mystery has a triple dimension: christological, soteriological, anthropological. God «acquired flesh in Israel» and the vocation of this flesh is to receive the Spirit. The pauline metaphor of the olive tree must be read in this light (Rom. 11:16-24). The soteriological aspect is founded on a right understanding of the notion of election which should safeguard God's freedom and the binding unity of the divine economy. The sign of the paradoxical identity between election and rejection is none other than the sign of the Cross. According to the anthropological dimension of the mystery, human being consists in communion: consubstantiality of persons and convergence of all toward the head. The pauline doctrine of two Adams leads to a full vision of the total Christ or of the Church, body of Christ.*

## L'Universel et le Local

### Réflexion sur Église universelle et Églises locales

En hommage à Nikos Nissiotis. Cette étude est la réponse à une demande qu'il m'avait faite à Chantilly, après une longue discussion sur le philétisme et le centralisme ecclésial.

Nous sommes au terme d'une longue et importante étape du mouvement œcuménique. Elle a été dominée par la volonté de reconstituer l'unité visible des chrétiens, dans un monde marqué par l'expérience de la guerre. L'intention était nette, universellement partagée.

On n'est cependant pas parvenu à préciser d'une façon unanime le type d'unité vers lequel on tend. Au sein même du Conseil Œcuménique des Églises, les Églises orthodoxes gardent une position ferme. Elle est rappelée par la III<sup>e</sup> Conférence pan-orthodoxe préconciliaire qui, il faut le noter, parle non plus des Églises orthodoxes mais de l'Église orthodoxe:

L'Église orthodoxe, fidèle à son ecclésiologie, à l'identité de sa structure interne et à l'enseignement de l'Église indivise, tout en participant au COE, refuse absolument l'idée de l'égalité des confessions et ne peut concevoir l'unité de l'Église comme un rajustement inter-confessionnel. Dans cet esprit, l'unité recherchée dans le COE ne peut être simplement le produit d'accords théologiques. Dieu appelle tout chrétien à l'unité de la foi telle qu'elle est vécue dans le mystère et la tradition au sein de l'Église orthodoxe<sup>1</sup>.

En sens inverse, quoi qu'il en soit de la Déclaration de Toronto qui interdit de voir dans le Conseil Œcuménique une «super-Église»<sup>2</sup>, beaucoup de groupes qui en font partie semblent enclins à considérer comme «le seul type d'unité que l'on est en droit d'espérer si l'on est réaliste»<sup>3</sup> la conscience commune et

1. *Église orthodoxe et mouvement œcuménique*, n° 6. Texte dans *Episkepsis* 369, 15 décembre 1986, et dans *DC* 84, 1987, 123.

2. *Déclaration de Toronto*, n° 2.

3. C'était la conclusion d'un groupe d'études sur l'avenir de l'œcuménisme, à Toronto en 1986.