

ÉCOLE DOCTORALE ED 270

UR 4377 Théologie catholique et sciences religieuses

THÈSE

présentée par :

Christine BRANTHOMME-PESME

soutenue le : 15 décembre 2021

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'université de Strasbourg**

Discipline/ Spécialité : théologie catholique

La « théologie imagière » de F.-X. Durrwell
La notion d'engendrement en théologie du salut dans
les années du concile Vatican II

THÈSE dirigée par :

Mr VALLIN Philippe

Professeur de théologie systématique, université de Strasbourg

RAPPORTEURS :

Mr DENEKEN Michel

Professeur de théologie systématique, université de Strasbourg

Mme VANNIER Marie-Anne

Professeur de théologie, université de Metz

AUTRES MEMBRES DU JURY :

Mr BOURGINE Benoît

Professeur de théologie, université catholique de Louvain

À Xavier mon mari,
À nos enfants, Ysaure, Soline, Bénédicte, Étienne, Martin et Jacques,
À Jonathan, François, Alix et Pia et à nos douze petits-enfants
tous si patients et encourageants pendant ces longues années d'étude,
À Thibaut, notre gendre (†),
À mes parents qui m'ont donné la vie et le témoignage d'une foi vive.

Remerciements

Ma reconnaissance va d'abord au professeur Philippe Vallin qui sut conseiller, encourager et accompagner ce travail avec dextérité et longanimité, m'offrant l'assise d'une écoute et d'une confiance stables qui m'ont permis, aux grands moments de doute, de demeurer dans mon projet. Aussi ma gratitude est vive pour ce moment tellement désiré où nous atteignons le port.

Ma reconnaissance va aussi au professeur Christian Grappe qui sut faire lui aussi en des moments décisifs que l'entreprise ne fasse pas naufrage. Qu'il en soit vivement remercié.

Je tiens aussi à exprimer ma gratitude à Madame Michèle Hassani pour son guidage parfait et sa disponibilité égale. Ma reconnaissance va à la Faculté de théologie à qui je dois tant pour la qualité de son enseignement et pour sa confiance à m'avoir octroyé un contrat doctoral que je suis profondément heureuse aujourd'hui de mener à son but.

Ma gratitude va au Père Durrwell. Vivre des années dans la compagnie de sa pensée m'a profondément marquée. Puissé-je lui rendre hommage à travers cette étude. Je remercie aussi ses confrères rédemptoristes qui m'ont accueillie au Bischenberg, particulièrement le P. Mischler et le P. Forst, ainsi que le P. J. Mimeault qui m'a partagé des outils de travail.

Je voudrais remercier les sœurs du Carmel de Micy qui m'ont accueillie pour des séjours de travail et ont mis en forme ce document, m'offrant l'appui de leur prière.

Ma reconnaissance va bien sûr à ma famille, particulièrement à Xavier dont la patience et la complicité infaillibles m'ont permis de parvenir au but. Beaucoup de visages peuplent mon esprit en ces remerciements, qui m'ont donné l'appui de leur amitié et de leurs services ainsi que leur intérêt vis-à-vis de ce travail. Ils se reconnaîtront...

Déclaration sur l'honneur

Declaration of Honour

J'affirme être informé que le plagiat est une faute grave susceptible de mener à des sanctions administratives et disciplinaires pouvant aller jusqu'au renvoi de l'Université de Strasbourg et passible de poursuites devant les tribunaux de la République Française.

Je suis conscient(e) que l'absence de citation claire et transparente d'une source empruntée à un tiers (texte, idée, raisonnement ou autre création) est constitutive de plagiat.

Au vu de ce qui précède, **j'atteste sur l'honneur que le travail décrit dans mon manuscrit de thèse est un travail original et que je n'ai pas eu recours au plagiat ou à toute autre forme de fraude.**

I affirm that I am aware that plagiarism is a serious misconduct that may lead to administrative and disciplinary sanctions up to dismissal from the University of Strasbourg and liable to prosecution in the courts of the French Republic.

I am aware that the absence of a clear and transparent citation of a source borrowed from a third party (text, idea, reasoning or other creation) is constitutive of plagiarism.

In view of the foregoing, I hereby certify that the work described in my thesis manuscript is original work and that I have not resorted to plagiarism or any other form of fraud.

Nom : Prénom : BRANTHOMME-PESME Christine

Ecole doctorale : ED 270

Laboratoire : UR 4377

Date : 10 octobre 2021

Signature :

Table des matières

Remerciements	3
Table des matières.....	5
Introduction	10
Première partie L'engendrement de l'image.....	29
Chapitre 1 : L'intuition fondatrice : la Résurrection de Jésus, mystère de salut	30
Introduction : Voir le Ressuscité	30
Voir pour savoir	30
L'acte de connaissance	31
La résurrection de Jésus, commencement de la connaissance	35
Des yeux de la chair aux yeux du cœur	37
Voir Dieu à condition de mourir	40
Du désir de voir à l'évidente béatitude	43
I. 1. Les vrais commencements de la « théologie imagière ».....	49
Commencer en théologie par l'Écriture	49
Le travail du théologien bibliste	52
La règle d'inspiration et de lecture	53
L'enseignement reçu	56
I. 2. 1. Le grand présupposé : la « théologie juridique »	58
Les racines du malaise.....	58
De l'aversion à l'inversion.....	60
Le péché, la souffrance et la mort.....	63
Rémission des péchés et engendrement.....	67
I. 2. 2. La théologie de la substitution et ses résurgences.....	71
La reprise balthasarienne de la théologie de la substitution	71
Points de vue critiques : Rémy-Balthasar	73
Lieux scripturaires et dogmatiques contestés	78
La question de l'altérité.....	79
L'interprétation du cri de dérélition	80
Contre l'inversion trinitaire balthasarienne	81
Le baptême, une contre-image de la substitution.....	83
I.3. L'itinéraire d'une intuition.....	88

Le théologien et le pasteur	88
La grande intuition	90
De la vie selon la chair à la vie selon l'Esprit	94
La lecture durrwellienne de la lettre aux Galates et le concept de « drame personnel »	95
Drame et mystère	97
L'eschatologie commencée	101
Chapitre 2 : Une théologie de la gloire	104
II. La Parole et la Gloire	104
II.1. À l'écoute de l'Écriture	106
La résurrection préfigurée dans l'Ancien Testament et les Synoptiques	108
II.2. L'incarnation rédemptrice chez saint Jean.....	110
La transparence de la chair.....	110
L'Heure	112
L'accomplissement	114
Le descellement de la source	116
Existence appauvrie et passage.....	124
II.3. La théologie paulinienne de la gloire	127
L'expérience inaugurale	128
L'affiliation	129
La kénose essentielle.....	135
L'humilité divine	138
La condition dans la ressemblance de la chair de péché.....	140
L'Esprit Saint et le salut.....	144
Chapitre 3. La résurrection salvifique.....	155
III.1 La plénitude est au commencement de tout.....	155
La résurrection, mystère d'engendrement.....	158
III. 2. L'efficace salvifique de la résurrection	161
Jésus justifié dans la résurrection (Rm 4, 25)	161
Ressusciter avec le Christ.....	163
III. 3. Jésus est devenu « esprit vivifiant » (1 Co 15, 45).....	166
Dans la puissance de l'Esprit	171
III. 4 L'unique venue	174

La résurrection est première	174
Un mystère de présence et d'attraction.....	177
La transpersonnalisation du fidèle dans le Christ	185
La grâce du Corps tout entier	189
Deuxième partie Les grandes questions christologiques.....	198
Chapitre 1 : Les attentes d'une époque.....	199
I.1. Le réquisit de la christologie à l'occasion du quinzième centenaire du concile de Chalcedoine	199
Les sciences historiques appliquées à l'Écriture et aux textes normatifs.....	199
L'interlocution des philosophies du sujet et leur apport en christologie	201
L'affiliation intégrale	203
I.2. Nature et personne.....	205
Deux concepts conjugués	205
Être par soi et manière d'être	208
L'Esprit personnalisateur	209
I. 3. L'union hypostatique.....	211
I. 4. 1. La question d'un « devenir »	215
Immutabilité de Dieu et itinérance du Christ.....	216
Une souffrance en Dieu ?.....	220
Impassibilité et refus de la chair	225
La passibilité du Christ.....	226
I. 4. 2. La conscience de l'homme Jésus « Fils-de-Dieu ».....	229
Conscience filiale et engendrement	229
L'apport de Karl Rahner	231
I. 4. 3. Le rapport entre être et mission.....	236
Chapitre 2 : Le « drame personnel »	241
II. 1. Dieu fait homme	241
La pauvreté divine	241
L'éloignement existentiel	244
II. 2. Le combat de la grâce.....	251
Suffisance humaine et saturation divine	251
Foi et prière du Christ	257
Liberté, volonté et obéissance christiques	260

II. 3. Le débat avec R. Tremblay	275
Une théologie de la grâce	287
Chapitre 3 : La mort glorifiante	293
III. 1. La question de la temporalité.....	293
III. 2. Le « vrai » visage de la mort	300
III.2.I. La question d'une mort inscrite dans le dessein bienveillant de Dieu	306
La mort inversée	306
L'engendrement et la mort	307
Revenir au commencement	309
La grande question	311
Mort naturelle et volonté du Créateur	314
Attelées à la même tâche.....	319
L'homme et le sens de sa mort	320
Enjeux	323
III. 3. Mort glorifiante et engendrement	328
Les trois arguments	328
La portée salvifique d'une mort éternisée dans la gloire	336
Le salut des hommes « d'avant le Christ »	338
Le travail du négatif.....	340
Troisième partie La théologie imagière.....	348
Chapitre 1 : De l'engendrement de l'Image à l'image de l'engendrement	349
I. 1. Les principes de la théologie biblique	349
Une théologie du regard : le rôle de l'intuition en théologie biblique	349
Un rapport nouveau entre exégèse et théologie	355
La théologie biblique de F.-X. Durrwell.....	360
I. 2. L'engendrement de l'Image	366
Le silence et l'Image	366
Image du Père et image du Fils	371
L'engendrement de l'Image	379
I. 3. L'image de l'engendrement : la théologie trinitaire de Durrwell	384
De l'Économie à la Théologie.....	384
Vie Trinitaire et engendrement : l'image du cercle.....	389
Chapitre 2 : L'Esprit Saint, la "Personne-Engendrement"	402

Préliminaires.....	402
II. 1. L'Esprit de la résurrection	406
L'Esprit au miroir de l'Écriture.....	410
II. 2. L'Esprit du Père et du Fils.....	415
Les choix méthodologiques.....	415
« Il procède du Père et du Fils ».....	416
L'Esprit Saint et la nature divine.....	422
L'Esprit Saint comme personne « Engendrement ».....	424
Une personne en deux autres.....	436
La causalité réceptive	439
L'Esprit, un mystère d'humilité	442
Chapitre 3 : L'eucharistie : engendrement du Fils et engendrement de l'Église	445
III. 1. Le livre eucharistique	445
III. 1. 1. La Parole faite Corps.....	445
III. 1. 2. L'approche durrwellienne de l'eucharistie en contexte conciliaire	449
III. 1. 3. La parousie eucharistique.....	456
III. 2. Rénovation des concepts	459
III. 2. 1. L'eucharistie sacrificielle : un principe de vie	462
III. 2. 2. Sous le signe du service et du repas	470
III. 3. Le salut de l'homme, la communion à la mort et à la résurrection du Fils de Dieu	478
Conclusion	485
Résumé	511
Résumé en anglais	511

Introduction

La notion d'*engendrement* omniprésente dans la pensée de F.-X. Durrwell s'est imposée à nous en tant qu'*image*. Une image théologique à la fois révélatrice et intégratrice, ou encore « englobante » selon l'expression du théologien, c'est-à-dire qui exprime l'idée d'une totalité. Au fil de la lecture, l'engendrement s'est révélé plus précisément comme l'*Image des images* de la théologie durrwellienne, l'unique et indépassable image qui, en se donnant à voir, donne de voir toutes les autres. Certes, le choix de cette image n'obéit pas à un arbitraire qui tiendrait à la sensibilité esthétique ou à l'imagination métaphorisante de l'auteur : le concept, ou l'image mentale, est donné par la théologie elle-même en ses affirmations normatives premières comme moyen de représentation de la vie trinitaire perçue à travers le témoignage des Écritures, et sans oublier que l'image recèle de fortes résonances anthropologiques même s'il est question ici de nature divine : « Je crois en Jésus-Christ, le fils unique de Dieu, né du Père avant tous les siècles, (...) engendré non pas créé, de même nature que le Père »¹.

La tâche que nous nous sommes fixés fut de combiner une réflexion qui relève à la fois de la méthode, s'annonçant sous le vocable inédit de « théologie imagière » en tant que manière de théologiser², et du motif propre de l'auteur : l'offre d'une « somme de théologie », et ceci à partir de l'image particulière de l'*engendrement*. Dit autrement, il s'agissait pour nous de présenter l'œuvre durrwellienne en ce qu'elle est, une dogmatique intégrale, mais sans la réduire pour autant à l'énumération exhaustive d'un catalogue d'images scripturaires ou anthropologiques. Mieux encore, il s'agissait de dégager une théologie systématique dont le centre, le mystère pascal, organise une pluralité d'images parfois contraires en les unifiant conceptuellement dans cette *Image des images*. La théologie imagière de Durrwell fait donc jouer théologiquement les images scripturaires de façon canonique, synchronique, et de façon spéculaire en s'appuyant sur la fonction doublement symbolisante de l'image de l'engendrement. L'axiome majeur de Nicée dont découle toute la théologie trinitaire, la génération du Fils par le Père dans l'Esprit, en réunissant l'Écriture et la théologie sous cette image réunit aussi la communauté des croyants.

¹ Symbole de Nicée-Constantinople : *ton Uion tou Théou ton monogéné ton ek tou Patros gennéthénta pro pantôn tôn aiônôn (...) gennéthénta ou poiéthénta, omoousion tô Patri.*

² Il s'agit du mot de l'auteur, on le verra.

On pourrait penser que le mouvement d'une pensée théologique ordonnée à partir d'une notion à forte valeur d'existential, l'engendrement, soit inductif : le raisonnement prend son départ dans une donnée anthropologique fondamentale, la naissance, pour l'exploiter en théologie (Jn 3, 3) en tant que parole *de* Dieu, et la réinvestir spéculativement en discours *sur* Dieu. Or, l'impression est plutôt contraire. Chez Durrwell le départ de la pensée ne se prend pas de la vallée du contingent. Il ne remonte pas les pentes heuristiques des causalités successives pour atteindre la cime trinitaire. L'ordre est biblique et inverse. Il obéit à la loi de la Parole première et performative. Non seulement celle-ci suscite le monde mais elle s'adresse à lui en l'appelant : secrète nomination dans sa double dimension d'appartenance et de vocation.

Chez Durrwell l'ancrage est donc en haut, et pour y venir. L'incarnation scellera cette dialectique nouvelle où l'initiative est divine et non plus humaine, et la descente condition de la montée (Ph 2, 8-9). Mouvement divin de flux et de reflux qui spécifie le rythme trinitaire de l'engendrement éternel et ceci, jusqu'en ses missions extérieures. Pour nous les hommes, c'est bien dans le Fils *image* du Père, *os estin eixôn tou théou*, que tout commence, *os estin archè*, et que tout s'achève, *tà pânta di autou xai eis auton existai* (Col 1, 15. 18. 16). Le monde s'ébauche dans son terme, tenu de l'intérieur par une finalité dont on sait qu'elle préside toujours au commencement selon la loi d'entéléchie : tenir en soi le principe de sa fin. Ainsi la scansion de *l'exitus-reditus* du monde, et quels qu'en soient ses possibles détours, est portée dans la boucle parcourue par le Verbe qui en est l'alpha et l'oméga, lui-même jaillissant éternellement du sein du Père pour y revenir (Jn 1, 1-5). Une figure se dessine ici, durrwellienne, celle du cercle, de la boucle bouclée, de la coïncidence de la fin et du commencement.

Cette christologie ou théologie d'« en haut », très johannique, sera le centre de gravité de la théologie durrwellienne et le rédemptoriste saura tirer de cet ancrage de très justes applications et principes qui donneront à sa pensée structure et organicité.

Tout d'abord, l'auteur fait remarquer que la Trinité en sortant librement de soi dans l'acte créateur ne se distrait pas d'elle-même. L'acte qui la constitue éternellement, l'engendrement éternel du Fils par le Père dans l'Esprit, est unique. Aussi, celui de la création, non nécessaire, s'inscrit nécessairement dans le sillage de ce mouvement éternel. Ainsi Durrwell, en s'appuyant sur les deux arguments métaphysiques de simplicité divine et de parfaite correspondance entre être et action en Dieu, pousse sa

logique le plus loin possible et forge un axiome qui aura une portée considérable dans sa pensée : le Père n'étant que Père n'a qu'un acte, celui d'engendrer le Fils. Ou encore, « le Père est « essentiellement Père ». De ce fait, l'unicité de l'action du Père dont Durrwell dit qu'elle « s'épuise dans l'engendrement » marque de son sceau l'économie antécédente et, par extension, l'économie conséquente. Ainsi la notion d'engendrement permet à Durrwell de décrypter l'invariable divin dans l'action temporelle du salut.

En effet, la conséquence logique et théologiquement majeure de cette dialectique verticale et nouvelle va jouer de façon féconde dans l'interprétation de la rédemption : si l'engendrement éternel constitue l'unique action du Père, alors l'économie salvifique ne peut s'accomplir qu'à partir de ce qu'est la Trinité *ad intra*, c'est-à-dire à partir des relations d'origine. La rédemption objective ne sera donc pas une action extérieure à la filiation, mais la filiation de Jésus sera le moyen de cette action.

Certes, ces affirmations devront trouver leurs fondements dans l'Écriture. Mais avant de développer plus avant cet aspect fondamental de la théologie de Durrwell, regardons ce que la projection dialectique de la Théologie dans l'Économie soulève comme difficultés, et que notre étude soumettra à la critique au fur et à mesure de son exposition.

Au nom de l'unicité de l'action du Père, dériver de l'engendrement éternel « l'engendrement dans le monde » et « l'engendrement dans la mort », mystère non seulement de venue mais de venue salutaire, au point que se correspondent vie trinitaire « en soi » et vie trinitaire « pour nous », n'est-ce pas faire encourir au mystère lui-même le risque d'un nivellement réducteur, appauvrissant et théologiquement indu ? L'accident du péché permet-il de penser que les modalités de son secours puissent s'obtenir par simple répétition de l'acte premier et unique sans que se reverse en lui une détermination propre à l'Économie et donc non nécessaire ?

Les thèses durrwelliennes devront passer l'examen du « réciproquement » de l'axiome rahnérien. En effet, cette question fut au centre du grand renouveau christologique qui allait fortement marquer cette époque dont Durrwell partageait pleinement les attentes : reconsidérer l'Écriture en dogmatique, lire le texte sacré avec les outils scientifiques nouveaux (critique historique), faire droit aux sciences humaines, remettre en circuit l'herméneutique des Pères, relier davantage théologie et vie spirituelle et rendre accessibles aux fidèles toutes ces avancées. Le 1500^{ème} anniversaire du Concile

de Chalcédoine sera l'occasion symbolique de ce grand mouvement de redéfinition christologique³ et par conséquent trinitaire.

Penser les deux économies l'une par l'autre au point de les ajuster parfaitement grâce à l'attribution commune du schème d'engendrement, ne menace pas pour autant l'intégrité de la vie intra trinitaire. Car si l'ancrage est en haut, source du réel, il reste que la Trinité immanente n'est connue que dans l'Économie. Aussi, pour Durrwell, toute spéculation sur la Théologie doit s'ébaucher à partir d'en bas, en celui « qui est descendu du ciel », le Fils qui est l'exégète du Père.

Mais ceci entraîne une question. Engager théologiquement un recouvrement mutuel de la Théologie et de l'Économie à partir de la notion d'engendrement, est-ce pratiquer une lecture à double-foyer d'un mystère qui est un ou est-ce se méprendre sur la non symétrie des deux économies ? Durrwell résout la question par la réponse même de Jésus aux disciples inquiets de son unité essentielle avec le Père : « Qui m'a vu a vu le Père » (Jn 14, 9). Ce que manifeste le Fils économiquement ne peut contredire ce qu'il est éternellement⁴. C'est ainsi que Durrwell pensera les missions temporelles en consonance avec les relations d'origine, comme en témoigne le baptême de Jésus : « Tu es mon Fils, moi aujourd'hui je t'ai engendré » (Lc 3, 22).

Cette voie herméneutique pose deux questions : si l'Économie est rapatriable en son entier dans la Théologie, n'induit-on pas aux fondations la présence du mal, rendu d'une certaine façon nécessaire ? Or, ceci est impossible. De même, en transférant l'Économie dans la Théologie, se pose la question de la souffrance en Dieu. Très conscient de ces difficultés Durrwell reconnaît que tout cela « rend Dieu encore plus mystérieux » mais dans un tout autre sens que celui d'une aporie. Pour lui le mystère s'épaissit, mais en profondeur d'intelligibilité, en densité de révélation et non en opacité. Bousculant nos raisonnements humains et logiques, le mystère divin révélé dans le Christ et son Évangile

³ Citons l'article-programme de Karl RAHNER qui fit date : « Chalkedon- Ende oder Anfang ? » in *Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart*, hrsg. Von A. GRILLMEIER und H. BACHT, Band III, Würzburg, Echter Verlag, 1954, p. 3-49.

⁴ Voir I^a Q. 43, a.2, sol. 3 : « Ou bien disons que *mission* inclut dans son concept la procession éternelle et y ajoute un effet temporel, car le rapport de la Personne divine à son principe ne peut être qu'éternel. Et si l'on parle d'une double procession, éternelle et temporelle, ce n'est pas qu'il y ait double procession par rapport au principe : ce qui est double, c'est le terme, éternel et temporel ». Il n'y a pas deux Fils, la mission du Fils unique s'inscrit dans sa filiation éternelle, ce qui veut dire que le moyen salutaire ne sera pour lui rien d'autre que la réalisation de son être filial dans les conditions de la rédemption. Comme le fait remarquer très justement H. DONDAINE : « Les *missions* contiennent à la fois le secret de Dieu et celui de notre salut » (notes de la Q. 43, éd. la Revue des Jeunes, Desclée et Cie, 1945, Paris, Tournai, Rome, p. 423). La christologie de Durrwell est bâtie sur ce principe.

vient surtout heurter nos représentations marquées par le péché. La croix de Jésus est « scandale pour les juifs » (1 Co 1, 23) et pourtant c'est l'homme vaniteux qui se fracasse sur la pierre d'angle. La déclaration de Pierre à Jésus montre la résistance de l'homme à penser selon Dieu : « Dieu t'en préserve, Seigneur ! Non, cela ne t'arrivera pas ! » « Derrière moi, Satan ! Tu es une occasion de chute car tes pensées ne sont pas celles de Dieu mais celles des hommes » (Mt 16, 22).

Durrwell nous met donc résolument de plain-pied avec une théologie projective à double sens : l'engendrement éternel fournit le modèle conceptuel pour tailler théologiquement celui de l' « engendrement dans le monde » qui se révèle être lui-même un « engendrement dans la mort ».

Une fois ces préliminaires méthodologiques posés, le chemin d'accès le plus direct et le plus fiable à la connaissance de Dieu demeure celui qui se nomme comme tel : « Je suis le chemin (...). Nul ne va au Père sans passer par moi » (Jn 14, 6). Pour aller vers le Père, la méthode est invariable : régler sa marche sur les pas du Fils. Durrwell en tire la conséquence pour la théologie : elle aussi doit emprunter le chemin qu'est le Fils, c'est-à-dire entrer dans l'intelligence des processions. La connaissance de Dieu est une *sequela* du cœur et de l'esprit. La théologie durrwellienne sera donc de bout en bout trinitaire.

Or, en prenant le chemin de la christologie à partir de l'Écriture et de son événement le plus haut, celui de la résurrection, manifestation de plénitude en laquelle tout commence⁵. Durrwell enracine la théologie dans l'eschatologie. Dans la résurrection, le Christ s'est donné à voir en plénitude « *ôphthè* » (1 Co 15, 5.6.7.8). Mais ceci est plus qu'une image, c'est un événement de rencontre. Dieu se révèle tout en se montrant autre ; il s'agit bien d'un ailleurs ontologique « leurs yeux étant empêchés de le reconnaître » (Lc 24, 16), et pourtant jamais la présence de Jésus n'est plus intense (Jn 20, 27). Un toucher divin qui est étranger à l'homme : une proximité dans l'altérité. La rencontre est toujours une forme d'« encontre ». Cette résistance montre que l'événement ne vient pas de nous, mais par le fait même qu'il nous atteint, nous est donné. Il submerge les capacités humaines d'imagination et d'assimilation tout en les comblant.

⁵ On le verra, Durrwell montre que la résurrection est *le* commencement qui fait tout commencer, comme si cet événement hors du temps, saturé de présence divine, en venant s'inscrire dans l'histoire des hommes et leur humanité donnait aux racines lointaines de ses longues préparations temporelles d'être tout à coup comme agies, vivantes, accomplies dans leur être. Ce qui commençait, parce qu'il trouve sa finalité, commence en vérité. Mais le commencement est aussi du côté du Christ, vrai Dieu et vrai homme. La résurrection de Jésus concerne la chair encore jamais vivifiée.

L'image de l'engendrement présentée en ouverture comme structure de toute la théologie durrwellienne résulte de la perception qu'eut le jeune théologien du sens de la résurrection pour Jésus lui-même et pour les hommes. Ce qui fut de l'ordre d'une grâce d'intelligibilité, plus encore que celui d'un déclic, fut l'événement qui poussa celui qui était simple étudiant vers l'Écriture et vers la recherche. Il lui fallait comprendre ce qui fut perçu et compris en un éclair : « la trouvaille précède la recherche », disait-il, il fallait donc s'y atteler. Le témoignage rapporté dans les premiers mots du premier opus donne le sens de la découverte et annonce l'œuvre entière :

Il fut un temps pas tellement éloigné, où la théologie dissertait de la rédemption du Christ-Jésus sans faire mention de sa résurrection. Du fait de Pâques, on s'ingéniait à mettre en valeur la portée apologétique ; mais à le scruter en lui-même comme un insondable mystère de salut, on n'y songeait pas⁶.

Que la résurrection de Jésus soit chargée d'efficacité salutaire, voilà donc la grande intuition ! L'auteur ne cessera de la « scruter ». Ce à quoi la théologie « ne songeait pas », lui, l'apprenti théologien l'avait aperçu, mais enveloppé d'une nuée qui à la fois lui révélait sa densité mystérieuse tout en tenant sa signification encore cachée : « Depuis cette heure, j'étais sûr, je ne sais pourquoi (...) que la résurrection était quelque chose de très beau. Mais quoi ? La question ne me quitta plus »⁷. Son premier ouvrage qui connût un franc succès, *La résurrection de Jésus, mystère de salut*⁸, ouvrait en pionnier une voie herméneutique nouvelle et originale et, à notre sens, prophétique.

Sans donner ici le détail des gains théologiques de cette découverte, nous indiquerons comment Durrwell a su articuler l'image de la résurrection à celle de l'engendrement, comment il a su rendre compte du salut en termes d'engendrement. Pour cela il nous faut exposer en leurs grandes lignes les étapes de la réflexion en signalant les concepts porteurs forgés par Durrwell.

Le cœur de la découverte fut de comprendre que la résurrection était elle aussi salutaire, qu'elle composait avec la vie, la passion et la mort de Jésus le mystère du salut en son entier. À travers Rm 1, 3-4 et Ga 4, 4-7 le jeune théologien comprenait que la résurrection est la plénitude d'effusion de l'Esprit dans le Christ, révélant aux hommes la filiation de Jésus en la réalisant en plénitude. Qu'est-ce à dire ?

⁶ *RJMS*¹, p. 7.

⁷ *La Pâque du Christ Mystère de salut, Mélanges en l'honneur du Père Durrwell*, éd. du Cerf, Paris, 1982, p. 10.

⁸ *RJMS*¹, éd. Xavier MAPPUS, Le Puy- Paris (1950).

Durrwell s'attèle aux questions christologiques en commençant par donner tout son poids de réalisme à l'incarnation. Aucune trace de monophysisme et de nestorianisme chez lui, mais une prise en compte sérieuse de l'unité de l'action salutaire dans le respect de l'union hypostatique. La nature humaine assumée par le Christ en faveur des hommes est l'instrument actif de leur salut à condition que cette action se joue d'abord en lui, au plan de sa nature humaine, dans le concours de sa volonté d'homme assumée divinement, pour pouvoir se jouer ensuite en l'homme pécheur. Pour le Christ, « aller vers le Père » (théologie johannique) consiste à passer de la *sarx* à l'Esprit (théologie paulinienne) et cette pâque prend la dimension d'un « drame personnel ». Un *drame* parce que la condition humaine éloigne le Christ de sa condition divine (Ph 2, 6-8) et oblige à une action, et *personnel* parce que ce drame touche Jésus en sa personne, c'est-à-dire en tant que Fils du Père.

Ce que l'homme a refusé en Adam et qu'il peut refuser encore en chaque homme, accueillir la filiation à l'intérieur des limites de sa nature humaine, le Christ est venu l'accomplir pour que l'homme puisse en guérir par le Christ et en lui. Le cœur de la rédemption réside dans le « oui » de Jésus au Père, dans tous les « oui » de la vie d'un Fils qui « ne fait rien de lui-même » et « fait toujours ce qui plait au Père » (Jn 8, 28-29). Dans la passion le « oui » devient indépassable, menant à l'ultime. Le consentement filial à une telle remise-dépossession de soi constitue la pâque de l'existence où, et c'est l'expression de Durrwell, le « Fils ne peut plus être sinon par le Père »⁹. Se dessine alors l'image de l'« engendrement dans la mort » écho parfait de l'engendrement éternel où le Fils ne cesse d'être un « oui » au Père.

Bien évidemment en prenant l'engendrement comme chiffre de l'action trinitaire et de l'action salutaire, Durrwell montre l'unicité de l'action du Père : une unicité qui ne résulte pas d'une étroitesse mais d'une plénitude fontale. Durrwell a développé une véritable patrologie à une époque où la figure du Père était encore laissée dans l'ombre ou bien surexposée dans les mises en scène sacrificielles des théologies de la substitution. L'auteur se montrera alors très novateur en concevant une Trinité polarisée par la relation Père-Fils, où tout s'explique par la bonté du dynamisme de cette relation, leur commun Esprit.

⁹ Ek-sister cela peut vouloir dire tenir son être d'un autre. Durrwell qui n'a évoqué qu'une fois cette étymologie lui a donné le sens d'extase, ek-sister vers l'autre : « ek-sister à la manière de Dieu, dans l'amour » *R/MS*¹¹, p. 261, note 9.

En faisant de la résurrection l'événement eschatologique indépassable, Durrwell montre que l'action paternelle d'engendrement trouve son accomplissement en elle : la résurrection, dira-t-il, est « sommet d'incarnation ». Précisons : la résurrection est le sommet de l'incarnation *du Fils*. Aussi, on ne peut délier incarnation et filiation. C'est pourquoi la figure du Père et son action sont inséparables et en conséquence que la théologie du Père est indispensable à la christologie tout autant qu'à la théologie du salut. Et en disant que la conscience que Jésus a de lui-même est la perception de la paternité de Dieu, ou encore que le Père est l'horizon de la pensée du Fils, Durrwell exprime que la vie de Jésus comme celle de tout homme est polarisée par le Père. À partir de 1 Jn 3, 2 l'auteur dit ceci :

En lui (le Fils), ils contempleront Dieu non pas comme en un spectacle offert aux yeux : ils le connaîtront en toute sa vérité, c'est-à-dire selon toute sa paternité, dans la totale expérience de leur filiation¹⁰.

Si le Père est l'origine de tout il est aussi la fin de tout, mais toujours trinitairement. La rédemption est bien une recreation dans le Fils et l'Esprit. En montrant que l'homme est sauvé au cœur de la relation du Fils avec le Père, Durrwell replace la vie de l'homme à sa source trinitaire. De la même façon qu'il reçoit la vie, l'homme reçoit son salut de celui qui *est* la vie (Jn 14, 6). La réalité anthropologique découvre ainsi la réalité spirituelle. L'homme expulsé du jardin d'Éden trouvera le chemin du retour au Père dans le Fils (He 10, 20 ; Lc 15, 17-18), ce « frère » qui ne cesse de demeurer dans le Père (Jn 14, 11).

Ainsi la mission du Fils ne sera salutaire aux hommes qu'à condition d'être participée par eux. Ce qui sauve l'homme c'est de devenir fils, de naître de Dieu (Jn 1, 13). Autrement dit, le salut n'est autre que l'accueil de la vie même du Dieu trinitaire :

Sans doute la science théologique pousse son désir de connaître, au-delà du salut de l'homme, jusqu'à vouloir pénétrer dans la vie intime de Dieu. Mais c'est jusque-là que s'étend la doctrine du salut, puisque le salut de l'homme est précisément dans cette vie de Dieu¹¹.

Comprendre cela, c'est comprendre toute la théologie de Durrwell.

Jusqu'ici nous présentons la façon dont Durrwell exprime la valeur méritoire de la vie et de la passion de Jésus, méritoire de sa résurrection et de la nôtre. Mais pourquoi attribuer à la résurrection une efficacité salvifique ? N'est-elle pas au contraire le résultat de l'action rédemptrice ? Ici encore l'auteur creuse la réflexion.

¹⁰ *Le Père. Dieu en son mystère*, p. 108.

¹¹ *DCR*, p. 8. Nous reprendrons à plusieurs reprises cette formule tant elle définit la pensée de l'auteur.

Certes, la résurrection n'apparaît pas comme une solution d'immortalité, la simple soustraction d'un mal qui accable l'humanité et qui trouverait en elle des appuis pour se survivre. La résurrection naît de la mort, c'est une évidence, mais d'une certaine mort plus que d'une mort certaine. Elle a donc une relation intrinsèque avec la mort du Fils unique.

Durrwell voit dans l'événement de la résurrection une effusion de l'Esprit en Jésus et à partir de lui sur le monde. L'Esprit ne reposait-il donc pas dans le Christ dès sa conception ? Si bien sûr, mais la fontaine était encore scellée, « il n'y avait pas encore d'Esprit parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié » (Jn 7, 39). Il fallait que le Fils conduise ce « corps de chair » (Col 1, 22) de la mort à la vie dans l'Esprit. Durrwell introduit ici un concept-clé de sa sotériologie, celui de « drame personnel ». En effet, l'humanité assumée par Jésus conserve les *defectus* liés au péché originel, et bien que n'ayant jamais péché, Jésus avait à conduire au Père et à travers son obéissance cette humanité faible (*asthénès* Mc 14, 8) : dans sa passion Jésus mène à son comble la sanctification des tendances de la chair. La pneumatisation de la *sarx* n'est donc pas sa simple immortalisation mais sa pleine régénération à travers une disponibilité totale au Père. En renonçant à sa volonté humaine par une ouverture sans limite à celle du Père, le Christ préparait l'invasion de la grâce jusque dans son corps.

Or la gloire relève de l'Esprit. Le rapport logique entre résurrection et mort se double d'un autre rapport, non logique cette fois et qui ne se comprend que par l'Esprit. C'est parce que « le Christ s'est offert lui-même dans un Esprit éternel » (He 9, 14) que l'Esprit le relève de la mort. L'Esprit est la puissance de la résurrection de Jésus parce qu'elle est d'abord celle de son mourir. Le mystère de la mort et de la résurrection de Jésus trouve son unité dans l'Esprit.

Durrwell prendra soin de distinguer la mort biologique de la mort don-de-soi. La mort d'amour est intégrée à la gloire et demeure en elle comme le signe de cet amour « jusqu'à la fin » (*télos*, Jn 13, 1). Durrwell compose alors l'image d'une « mort glorifiante » où se superposent le mouvement du don et celui de la glorification : le « Christ est engendré dans la mort ». La résurrection est un engendrement où la kénose de la mort est la capacité à s'emplier du plein de la vie et parce que le vide est œuvre d'amour. Vacuité et naissance se tiennent.

De fait, cet engendrement dans la mort s'annonçait pour le Christ dès son baptême : « Tu es mon fils, moi, aujourd'hui, je t'ai engendré » (Lc 3, 22). Le Père le dira ainsi de tout

homme qui acceptera de descendre avec son Fils dans les eaux de la purification qui sont aussi celles de la naissance d'éternité (Jn 2, 7 et 3, 3). Tous ces thèmes théologiques sont anthropologiques, l'incarnation permettant de les penser ensemble, de penser l'homme à la lumière du Fils.

L'image de l'engendrement éternel et de celle de l'engendrement dans la mort seraient donc tout à fait incomplètes si le mouvement de don du Père vers le Fils et du Fils vers le Père n'était habité de l'Esprit. À la différence des sotériologies qui n'ont pas considéré suffisamment son rôle, Durrwell développe une christologie pneumatologique novatrice en réapprofondissant le mystère de la Trinité. L'Esprit ne s'inscrit plus triangulairement à la relation Père-Fils, il est immanent à l'un et à l'autre, caché en l'un et en l'autre, procédant d'eux en établissant leur distinction et leur communion.

Le rédemptoriste redistribue la trilogie augustinienne, « Amant, Aimé, Amour » en « Géniteur, Engendré et Engendrement ». Sans doute, penser l'Esprit comme Engendrement demeure le point le plus délicat et le plus subtile de sa pensée mais, en conséquence, le plus déterminant car c'est là que se construit sa mise en miroir de la Théologie et de l'Économie.

Ce parcours est loin d'être exhaustif. Il cherche juste à présenter les grandes lignes de la pensée de l'auteur et à préserver au lecteur sa part de surprise et de réflexion créatrice au fil de la lecture. Mais ajoutons deux remarques coordonnées.

La question de la temporalité en théologie est en réalité insoluble. Il faut cependant l'affronter. En théologie la voie de l'analogie de la foi (Écriture et Tradition) et celle de l'analogie de l'être (raison) permettent de discerner avant de déclarer. Théologiser consiste d'abord, nous semble-t-il, à se tenir sur un chemin qui ne contrarie pas les jalons fondamentaux.

Faire mentalement l'inscription de la temporalité déroulée (dans laquelle l'homme devient) dans l'éternité perçue comme présent éternel, est impossible. Par ailleurs, comment concevoir la stabilité divine comme un mouvement éternel et libre ?

Durrwell a su comprendre la *coïncidentia oppositorum*¹². En réalité les contraires ne le sont que pour nous, êtres temporalisés mais aussi pécheurs. Et ils deviennent

¹² NICOLAS de CUSE, *La docte ignorance*, trad. H. Pasqua, Paris, Payot et Rivages, Rivages poche 2008.

contradiction lorsque l'orgueil ne sait déchiffrer dans l'humilité ou la faiblesse humaine consentie la marque de la gloire divine. L'Économie ne défigure pas la Théologie, elle la manifeste et sans pour autant induire la nécessité du péché.

Durrwell s'est aventuré loin dans cette projection. La résurrection étant pour lui l'événement eschatologique indépassable il la donne comme sommet de la Trinité éternelle. Ceci contredit la vision temporalisée de la rédemption pour laquelle le jugement dernier vient, après la résurrection, clore l'histoire du monde. Enfin, dans un second temps, le rédemptoriste intériorise l'eschatologie à la protologie par l'événement dominant qu'est la résurrection. De fréquents paradoxes jalonnent le texte durrwellien, joignant sommet et profondeur, kénose et gloire, mort et vie, commencement et fin. L'image dynamique de l'engendrement rendra compte de ces correspondances.

En symbolisant la Trinité « en soi » et la Trinité « pour nous » par l'image de l'engendrement, Durrwell fait percevoir l'unité et la simplicité divines que l'homme complique par sa division intérieure. Une des lois de la théologie imagière sera l'attention à cette unité : par ce que l'auteur appelle un « premier regard », une tension candide vers ce qui se manifeste, savoir discerner l'unité au sein des contrastes et des oppositions. L'attitude n'est ni simplificatrice ni naïve mais sensible au mystère qui s'offre : l'unité des Écritures, en tous ses tableaux, se réalise dans le Christ, dans le Ressuscité-Crucifié.

En priorisant un contact plus direct avec le mystère qui se manifeste, la théologie imagière se propose comme un raccourci. Dans un premier temps le jeune théologien enjambe les élaborations conceptuelles séculaires pour aller directement au texte sacré, en cette terre fertile où le grain ne cesse de fructifier en moissons nouvelles. Le voir, catégorie dominante en théologie durrwellienne n'est jamais délié de l'entendre : c'est bien la Parole qui prend chair et se donne à voir. Aussi pour voir il faut entendre. On ne voit que ce que l'on a bien entendu. En ce sens le voir relève de la connaissance, est l'accomplissement de la Parole. En effet, plus encore que ne le serait l'écoute, catégorie de l'Ancien Testament, le voir est la modalité spirituelle de la béatitude éternelle : la vision du Père dans une manifestation de Présence telle qu'elle sera pour celui qui la reçoit, transformante, assimilante (1 Jn 3, 2). Mais ceci est impossible à l'homme s'il n'est pas lui-même intégré au Fils qui connaît le Père. C'est dans la vision que le Fils a du Père, c'est-à-dire en devenant lui-même fils par l'Unique, que le fidèle peut atteindre à ce voir béatifiant.

Vivant dans le Christ, le fidèle s'exerce à ce regard « premier » sans être primaire. Il est en effet une manière d'être face au mystère, une candeur garantissant un espace vierge d'intelligibilité : une disponibilité oublieuse des filtres acquis, une ouverture en pure gratuité, prête à la rencontre du mystère qui se donne selon ses critères propres. Cette simplicité de moyens prend le pas sur l'analyse, mais sans pour autant l'évincer. Durrwell dit que le premier outil de recherche du théologien croyant est son *intuition* : sa capacité à être libre pour recevoir autant qu'à entrer dans le mystère en se laissant guider et saisir par lui. Ainsi la connaissance est donnée dans ce voir avant même que s'ébauche la construction raisonnable et consciente, essentielle et seconde. Cette capacité de premier rang est donnée aux « petits », à ceux qui acceptent de redevenir des *in-fans* (Mt 18, 3), êtres sans parole mais, de ce fait, disponibles à la Parole intérieure et visuelle. Au risque de dévaluer son statut de chercheur, le rédemptoriste a toujours plaidé pour une lecture théologique du mystère « en silence agenouillé »¹³.

Aussi l'auteur se dégage-t-il des systèmes de pensée fermés et mal vieilliss. Franchir les lignes pour les ouvrir reste le dynamisme propre de « l'esprit scientifique » dont Bachelard disait qu'il « est essentiellement une rectification du savoir, un élargissement des cadres de connaissance »¹⁴. L'approche de Durrwell peut-elle être qualifiée de scientifique ? Le lecteur en jugera. D'aucuns en ont douté. Chez Durrwell le critère de jugement théologique tient à la place que l'on donne à l'Esprit, à la résurrection. Ce basculement est en réalité un rééquilibrage qui ne fera tomber que les systèmes sotériologiques où le rôle de l'Esprit est absent. Ainsi la connaissance théologique est ramenée à son point d'origine, le Ressuscité.

On peut s'interroger à bon droit sur une méthode qui priorise l'*intuition*, le *premier regard*, ou encore l'*image*, quand on sait depuis la formule fameuse de Kant¹⁵ qu'il n'y a pas de signifiant sans signifié et qu'une image sans concept est aveugle. On l'a sans doute pressenti, Durrwell, qui n'est pas philosophe, ne s'appuie pas sur une phénoménologie de

¹³ MF, p. 187.

¹⁴ G. BACHELARD, *Le nouvel esprit scientifique*, Paris, éd. PUF, Collection Nouvelle Encyclopédie Philosophique, 10^{ème} éd. 1968, p. 173-174.

¹⁵ « Ni les concepts sans une intuition qui leur corresponde de quelque manière, ni l'intuition sans les concepts ne peuvent fournir une connaissance. (...) Sans la sensibilité, nul objet ne nous serait donné ; sans l'entendement, nul ne serait pensé. Des pensées sans matière sont vides ; des intuitions sans concepts sont aveugles ». E. KANT, *Critique de la raison pure*, Deuxième partie : logique transcendantale, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, éd. Félix Alcan, 1905, p. 111 et p. 91 : « Des pensées sans contenu sont vides, des intuitions sans concept, aveugles ».

l'acte de connaissance. Son registre est biblique. Pas de séparation réelle chez lui entre image et concept, les yeux qui voient sont des yeux qui comprennent, « les yeux du cœur ».

Pour cette raison la figure du cercle, évocatrice dans sa simplicité, est un *schème* majeur et doublement structurant en théologie imagière. En théologie trinitaire d'abord, où Durrwell l'utilise pour exprimer les relations d'origine synthétisées dans la périchorèse, mais selon un ordre différent de la présentation classique : l'Esprit Saint est celui qui relie la courbe qui va du Père au Fils et du Fils au Père, reliant ainsi fin et commencement. Mais le cercle offre aussi une surface et un centre. Dans la liberté de l'Esprit qui « va où il veut » (Jn 3, 8) il trouve une capacité extensive infinie. Pour dire cela Durrwell utilise la figure de la spirale qui est un mouvement incessant de montée, reprenant la courbe première mais s'élevant au-dessus d'elle et toujours à partir du centre. En réalité, pas de frontière pour la Trinité qui est le Tout.

Le centre commande tout : il est le point absolu duquel tout autre point prend sens. Le mystère pascal constitue le centre du cercle trinitaire, Parole définitive de Dieu et sur Dieu ; il est le centre de toute la théologie comme de toute vie chrétienne et, finalement, de toute vie. Le Christ mort et ressuscité est commencement parce que fin (Col 1, 15-18).

Toujours en restant dans le registre d'une vision d'ensemble et avant de présenter un parcours rapide de notre enquête, nous voudrions donner une vue aérienne de l'œuvre afin que le lecteur puisse percevoir son mouvement profond et poser des repères utiles à sa lecture.

À la fin de sa vie Durrwell disait qu'il « n'avait écrit qu'un livre, le premier ». Or quinze ouvrages ont vu le jour après ce premier écrit, nés de lui pourrait-on dire, composant une œuvre très homogène et large à laquelle il faut ajouter quelques quatre-vingt articles d'importance variable, sans compter d'innombrables homélies, des carnets de voyage et une importante correspondance¹⁶.

L'œuvre forme un arc. Le premier ouvrage, *La résurrection de Jésus mystère de salut* (1950) expose la grande intuition : la résurrection de Jésus comme effusion de

¹⁶ Nous n'avons pu avoir accès aux archives durrwelliennes transférées à Rome à l'Académie Alphonsienne en 2011, et n'ayant pas été répertoriées et classées dans les années consacrées à mon travail de recherche. Ses articles étaient destinés à des revues théologiques ou de mouvements, de communautés religieuses, de diocèses : *Bible et vie chrétienne*, *Cahiers de la vigne*, *Carmel*, *Communautés et liturgies*, *Église d'Alsace*, *Église de Metz*, *Jésus Caritas*, *La vie spirituelle*, *Lumen Vitae*, *Masses ouvrières*, *Mission chrétienne*, *NRTh*, *OR (F)*, *RDC*, *Spiritus*, *Sources vives*, *Verbum Domini*, *Vie thérésienne*. *Études et documents*.

l'Esprit. Durrwell met donc le salut en relation avec l'Esprit et non seulement la mort de Jésus. L'ouvrage est très appuyé scripturairement et exégétiquement et met en place tous les concepts de l'auteur. Durrwell est jeune, il a 38 ans, sa pensée est déjà remarquablement construite, mûre, offrant un ensemble d'envergure et cohérent. Le dernier ouvrage, posthume, *La mort du Fils. Le mystère de Jésus et de l'homme* (2006) est à l'inverse consacré à la mort du Fils. Il est une reprise méditative de l'œuvre de salut en posant un regard prolongé sur la mort, ne la voyant plus qu'à travers celle du Fils :

Ayant commencé jadis par la résurrection, je voudrais mener mon travail à son terme par une réflexion sur la mort de Jésus. Le sens de la mort est dans sa relation à la résurrection, mais celle-ci se comprend à partir de la mort. L'éclairage est mutuel. La résurrection est l'œuvre du Père en sa paternité ; la mort est la part filiale de Jésus. [...] La mort et la résurrection forment un unique mystère qu'on ne peut comprendre que dans sa parfaite unité. Le présent ouvrage se résume dans son titre. La théologie qui fut si longtemps régnante parlait, à juste titre, de l'infinie valeur rédemptrice de la mort de l'homme-Dieu. Mais elle s'arrêtait au bord du mystère. La mort fut celle de l'homme-Fils de Dieu que le Père engendre dans la mort. Le mystère de Jésus est contenu en entier dans la divine filialité de sa mort¹⁷.

Entre ces deux pôles qui n'en sont qu'un, l'auteur fera varier les portes d'entrée : en fonction des événements, notamment après le Concile Vatican II, en fonction de ce qu'il perçoit comme nécessité pour la vie de l'Église, en fonction de sa disponibilité : il pourra se consacrer à sa grande trilogie dans les années 80, il a alors soixante-dix ans.

Le second ouvrage, *Dans le Christ rédempteur* (1960) est unique en son genre : un recueil de « notes de vie spirituelle » qui est comme l'application spirituelle de sa théologie. Qui trouverait sa théologie trop abstraite découvrira dans ce recueil son expression existentielle.

Suit une série de deux ouvrages assez rapprochés, marqués par le Concile. Le premier, *Le mystère pascal source de l'apostolat* (1970) fut encouragé par l'abbé G. Guérin, fondateur de la JOC en France. Durrwell y montre la nécessité d'ancrer l'apostolat de l'Église dans le mystère pascal. Le second livre, très court, *L'eucharistie présence du Christ* (1971) est une première étude sur l'eucharistie où Durrwell fait un bilan comparatif des approches scolastiques et modernes, montrant qu'elles souffrent d'une même limite, s'attacher à la surface et non au fond.

¹⁷ *ME*, p. 9.

En 1976 c'est la grande refonte du premier livre. L'auteur a beaucoup lu, de nombreuses parutions nourrissent sa pensée. Il allège les démonstrations en exégèse et condense l'ensemble.

Durrwell entre ensuite dans des rédactions très substantielles. Trois ouvrages forment un ensemble trinitaire : *L'eucharistie sacrement pascal* (1980), *L'Esprit Saint de Dieu* (1983) *Le Père. Dieu en son mystère* (1987). Reprendre le thème de l'eucharistie répond probablement à une vigilance du pasteur théologien sentant un délaissement gagner ce sacrement essentiel. Le livre sur l'Esprit est très novateur et profondément intelligent. Enfin le troisième ouvrage est une réflexion, pas si courante en théologie, sur le Père à partir de l'image de l'engendrement déjà abordée dans les deux livres précédents.

Succède à ce très gros travail une série de cinq petits livres : *L'Esprit du Père et du Fils* (1989) est un traité de vie trinitaire où Durrwell cherche un langage commun avec les positions orthodoxes ; *Marie, méditation devant l'icône* (1990) donne une place propre à la Vierge Marie au sein de l'œuvre ; *Le Christ, l'homme et la mort* (1991) et *Regards chrétiens sur l'au-delà* (1994) forment une réflexion d'ensemble, théologique et anthropologique, sur la mort. *Aux sources de l'apostolat* (1999) est une reprise du thème de l'eucharistie.

En 1997 la collection « Jésus et Jésus-Christ » offre une opportunité de parution à Durrwell qui plaide pour une « christologie filiale » et une « christologie selon l'Esprit Saint » : *Jésus Fils de Dieu dans l'Esprit-Saint*. En 2001, Durrwell est alors âgé de 89ans, paraît une grande synthèse et révision de son œuvre : *Christ notre pâque*. Durrwell tient compte des remarques qu'on a pu lui faire. L'œuvre est accomplie.

Un doute pourrait nous traverser. Durrwell n'aurait-il pas oublié l'Église ? Certes, il ne lui consacre pas de livre, mais un long développement en chacun de ses ouvrages.

Finalement, Durrwell reprend l'écriture pour un livre-testament où il rassemble les éléments les plus marquants de sa pensée autour du thème de la mort de Jésus : *La mort du Fils*. Il s'éteint le 15 octobre 2005, le livre paraîtra début 2006, mais quelques jours avant sa mort il aura demandé à ses amis

d'ajouter tout à la fin cette parole de Jésus : J'ai soif ! C'est la prière filiale par excellence de Jésus. C'est l'expression de l'identité du Fils en son mystère¹⁸.

Notre démonstration se fera en trois temps.

La première partie est consacrée à l'archéologie de l'œuvre, mais nous avons tenu à ce qu'elle s'ouvre par une introduction sur le *voir*, préparant à la fois la compréhension de la méthode durwellienne et celle de l'image de la résurrection comme manifestation efficiente de salut. Après avoir étudié les conditionnements de l'auteur, sa formation, sa méthode, son refus des théories juridiques du salut et celles de la substitution, mais aussi la genèse de sa grande intuition (chapitre 1), nous suivrons le théologien biblique dans son exploration des textes à l'origine de la grande intuition (chapitre 2), principalement à partir des théologies pauliniennes et johanniques. Ce parcours permet de mettre en place et de comprendre tous les concepts structurants qui dérivent de cette intuition. Enfin, pour compléter cette première exposition nous présenterons la mort-résurrection de Jésus comme mystère d'engendrement et comme mystère de salut (chapitre 3). Certes, Durrwell développe une théologie de la gloire mais à partir de la mort en tant que don de soi. La question d'une résurrection salvifique sera ensuite replacée dans le contexte des recherches contemporaines et réévaluée dans sa position de fondement : la résurrection est première parce qu'elle est plénitude de l'Esprit.

La seconde partie se consacrera aux grandes questions christologiques. Débat attendu et initié par K. Rahner à l'occasion du 1 500^{ème} anniversaire du Concile de Chalcédoine. Après un rapide tableau du contexte général de la théologie en cette seconde moitié du XX^e siècle, nous abordons à travers le travail de Durrwell le cahier des charges de la christologie. Les questions autour de la souffrance de Dieu, de l'union hypostatique, d'un devenir de Jésus, de sa conscience et de son obéissance, sont décryptées à la lumière de la filiation (chapitre 1). La notion de « drame personnel » (chapitre 2) vient éclairer à la fois le sens de l'incarnation et celui du salut en ce qu'il fut pour le Christ : le passage de la chair à l'Esprit. Cette question du salut fut l'objet d'un débat entre Durrwell et un de ses confrères rédemptoristes, le Père Tremblay, exercice de critique croisée venant pointer les faiblesses possibles du discours durwellien. La question délicate du statut de la mort en théologie et en anthropologie sera l'objet de la réflexion (chapitre 3). La mort naturelle est-elle inscrite dans le projet de Dieu ? Pour Durrwell, il est impossible

¹⁸ *MF*, p. 5.

d'induire du péché d'Adam la peine générale de la mort. Ce qui entraîne une réflexion sur la théologie du péché originel et ses retombées au plans doctrinal et anthropologique. Enfin le concept de *mort glorifiante* introduit l'idée d'un certain maintien de la mort dans la gloire. Nous montrons en quoi ce concept est précieux pour la théologie.

La troisième partie est trinitaire. Après avoir repris quelques points de méthode biblique, le premier chapitre est consacré à la question de la réversion de l'Économie dans la Théologie. Il s'agit de comprendre si l'image de l'engendrement est adéquate pour qualifier les deux plans (chapitre 1). Dans un premier temps il nous faut montrer en quoi la rédemption objective accomplie par Jésus peut être comprise comme l'engendrement de l'Image (en sa mort-résurrection le Christ devient l'Image du Père), puis en quoi l'image de l'engendrement est explicative de la vie trinitaire. Ce passage de l'une à l'autre doit être décrypté à la lumière de l'Esprit (second chapitre). Un exposé de la pneumatologie telle que l'auteur la pense est nécessaire ; il permettra de confirmer le lien établi par lui entre Esprit-Saint, engendrement et résurrection. Durrwell cherche à définir ses thèses prioritairement à partir de l'Écriture pour les compléter et expliciter avec les outils spéculatifs traditionnels de la théologie trinitaire, mais, tout en les réorganisant. La personne de l'Esprit est alors comprise comme Personne-Engendrement, c'est-à-dire comme opération, personnalisant le Père comme Père et le Fils comme Fils sans être pour autant leur principe. Cette pneumatologie christologique qui découle de la résurrection interprétée comme action salutaire bouleverse les schémas traditionnels mais sans créer de déséquilibre. En effet, le centre organisateur du raisonnement reste l'image trinitaire de l'engendrement, terminologie qui appartient à la Confession originelle de la foi. Enfin nous achevons le parcours par une image sacramentelle, et donc efficiente de salut, l'eucharistie (troisième chapitre). En elle se fait voir et se donne la Parole faite chair, celle du Ressuscité. En elle aussi se dit la synthèse des éléments majeurs des thèses durrwelliennes : manifester la réalité du mystère pascal, l'engendrement du Fils en sa mort et l'engendrement du fidèle qui accepte avec ses frères de devenir son corps.

On peut se poser la question de la présence, toujours attendue, d'un bilan critique en conclusion de ce dossier aux thèses nombreuses et dépaysantes. Nous avons fait le choix de distribuer les appuis critiques au fur et à mesure de la présentation de l'œuvre, faisant dialoguer les intuitions du théologien avec celles, hostiles ou hospitalières de ses

contemporains, ou d'auteurs éloignés dans le temps mais toujours sûrs dans leur pensée, comme saint Augustin et saint Thomas.

L'œuvre durrwélienne est foisonnante et complexe. On dira peut-être qu'elle est originale. Ce serait la reléguer au registre des articles intéressants mais trop particuliers pour s'insérer en totalité en dogmatique, ce qui serait, à notre sens, bien regrettable.

Première partie
L'engendrement de l'image

Chapitre 1 : L'intuition fondatrice : la Résurrection de Jésus, mystère de salut

Introduction : Voir le Ressuscité

Voir pour savoir

« ... nous voudrions voir Jésus » (Jn 12, 21). La curiosité à l'égard de Jésus, ce désir de pénétrer son mystère, la recherche souvent passionnée et angoissée, se poursuit depuis deux mille ans. Voir Jésus ! Combien d'hommes portent dans l'âme le désir des prosélytes grecs et du chef des publicains de Jéricho, car ils sentent que leur propre existence est engagée dans cet homme.¹⁹

En soulignant le désir de voir, Durrwell pointe une réalité très humaine, commune. « Vouloir voir » c'est chercher à appréhender dans le contact immédiat du regard une réalité encore quelque peu étrangère à l'expérience. Mais lorsque l'objet de la quête est la personne de Jésus, ce désir, nous dit Durrwell, est porté à hauteur d'âme. Le mouvement s'enracine au-delà de la simple curiosité, dans le terreau profond de l'existence. Zachée, comme les prosélytes grecs, nouveaux mages « montés » eux aussi « pour adorer » Jésus dans son ultime épiphanie de pauvreté, cherche à passer de la connaissance médiante d'un oui-dire à celle, directe, d'un *voir*²⁰. Dans le voir, le dire prend chair :

On a dit que l'ouïe est le sens chrétien par excellence, par quoi on s'ouvre à la Parole de Dieu ; mais plus importante encore est la vue. Dans le mystère de l'incarnation Dieu non seulement se fait entendre, mais il prend visage, il fait entendre sa parole en la donnant en spectacle. Les disciples ont « vu et ont cru » selon la formule johannique fréquente. L'oreille écoute le discours, les yeux du corps et ceux du cœur voient la personne jusque dans les paroles prononcées, et c'est à la personne de Jésus qu'est donnée la foi.²¹

¹⁹ DCR, p. 255.

²⁰ Jb 42, 5 : « Je ne te connaissais que par oui-dire, mais maintenant mes yeux t'ont vu. »

²¹ PDM, p. 23. Si le « voir » est dit par l'auteur le « sens chrétien par excellence » ce n'est pas que l'écoute de la Parole soit devenue mineure avec l'incarnation. Les catégories de l'Ancien Testament sont assumées dans le Nouveau, elles le révèlent comme elles sont révélées par lui. De ce point de vue, la « Parole faite chair » donne de « voir Dieu » : c'est bien lui qui est entendu ou lu dans le Verbe incarné, c'est bien la Personne de Jésus Fils de Dieu qui est vue « jusque dans les paroles prononcées ». L'insistance de Durrwell sur le voir cherche à attirer l'attention sur sa nécessaire qualité johannique. Il s'agit d'un voir ouvert à la suscitation de la foi, « Il vit et il crut » (Jn 20, 8), dans la prédisposition ou la précompréhension, au sens ricœurrien du terme, d'un cœur ouvert. Seul ce regard-là permet de discerner la gloire dans la Parole faite chair (Jn 1, 14 ; 1 Jn 1, 2). Aussi Durrwell ne cesse de puiser dans l'Écriture, et particulièrement dans le Nouveau Testament pour tenter de « faire voir » Celui qui s'y manifeste, et tout en en donnant les conditions : voir avec les yeux du cœur. Dans l'avant-propos de son dernier livre, *La mort du Fils. Le Mystère de Jésus et de l'homme*, l'auteur élargit le périmètre d'Écriture en d'autres lieux où la Parole se fait chair : « Je ne voudrais avancer aucun propos qui ne trouverait pas sa justification dans les trois livres dont je m'inspire.

Basculement testamentaire dans le don d'une théophanie où la Parole devient chair palpable, visible pour devenir totalement lisible (1 Jn 1, 1). Ainsi la loi d'Exode est-elle annulée, celle de mourir pour avoir vu Dieu (34, 20) qui redoublait celle, fondatrice et létale de Genèse (2, 16), mourir pour avoir voulu s'emparer de la connaissance divine. Car *voir* est de quelque façon *savoir*, et vouloir entrer par soi dans la vision ou la connaissance de Dieu reviendrait à supprimer la distance ontologique qui sépare la créature de son Créateur ou manquer la forme de son lien.

Or, il se trouve que la transgression originelle, usurper (*harpazô*)²² au lieu de recevoir, ne pourra être réparée que par une autre, divine cette fois : *ce* qui ne devait pas être mangé, *ce* qui ne pouvait être vu, se donne : chair compréhensible, infiniment *personnelle* introduisant l'homme qui la reçoit dans un rapport existentiel à Dieu allant jusqu'à l'assimilation²³. Parole-chair, entendue lorsqu'elle est vue, comprise lorsqu'elle est prise, afin qu'en elle les yeux du chercheur plongent jusqu'à la personne du Christ et que, le trouvant, il en soit lui-même « personnalisé »²⁴.

L'acte de connaissance

En se donnant à voir et à toucher dans le mystère de l'incarnation, le Christ établit une relation inédite, à même l'homme et à même Dieu. Ainsi en Jésus, l'écart mortel trouve sa réduction. Sans se dénaturer et par son obéissance, la chair compréhensible, visible et assimilable, se donne à voir et à manger pour s'incorporer celui qui la reçoit, sans le

L'Écriture sainte en est le premier. Ma pensée habite en elle, y va, y vient. Si d'aventure un exégète lit ces pages, il froncera parfois les sourcils, me reprochera de majorer le sens théologique d'un texte. Je le fais à bon escient. Les livres du Nouveau Testament sont lumineux. Les mots inspirés par l'Esprit du Christ respirent le Christ. Les paroles véhiculent la Parole et signifient pour le croyant souvent plus que ce qu'un incroyant peut y trouver. Plus d'une fois je me réfère à un autre livre. Il est de Jésus lui-même, riche en doctrine et d'une concision géniale : en deux signes et une parole tout y est dit du mystère de la rédemption. L'eucharistie, j'aurais pu, j'aurais dû, la citer plus souvent : son enseignement est magistral. Le troisième livre est celui que l'Esprit Saint écrit dans le cœur des fidèles, particulièrement les plus saints. Parmi eux je cite à plusieurs reprises ce jeune, modeste et si sûr docteur de l'Église : sainte Thérèse de Lisieux », *MF*, éd. du Cerf, Paris, 2006, p. 11-12.

²² Cf. Ph 2, 6 (*arpagmon*).

²³ L'Écriture est pour Durrwell sacrement de présence et d'incorporation. Il cite saint Ignace : « Je me réfugie dans l'Évangile comme dans la chair du Christ » *Lettre aux Philadelphiens*, V, 1, in *Les Pères apostoliques*, Éd. du Cerf, 1998, p. 196 et, reprenant un sermon de Bossuet, « Le Verbe a pris comme une espèce de second corps, je veux dire la parole de son évangile » Durrwell commente ainsi : « La vénération chrétienne a uni pour toujours l'Écriture Sainte et le sacrement par excellence du saint Corps et de la rédemption, l'eucharistie ; l'une et l'autre portent le même nom : « Ce calice, a dit le Seigneur, est le Nouveau Testament » ; calice et livre, chacun à sa manière, contiennent l'Institution nouvelle, le mystère de la rédemption dans le Christ », *Dans le Christ rédempteur (DCR)*, le Puy, éd. Xavier Mappus, 1960, p. 32 et 55.

²⁴ On le verra, l'expression est durrwellienne et cette *personnalisation* qui est identification est due au travail de l'Esprit.

dénaturer en retour. L'homme expérimente ainsi en lui-même ce qui est le principe et la finalité de la connaissance : que le connu soit tel qu'il est dans le connaissant, et inversement ²⁵ :

La connaissance chrétienne suppose *une présence* en nous, mystérieuse, réelle, de celui qui est connu. [...] Pour se manifester le Christ commence par établir en nous sa demeure. Il vient y habiter non comme dans une maison, mais par emprise sur nous, par un travail d'union et d'identification, à la manière de qui aime, de qui voudrait être en l'autre, devenant un avec lui, comme par une recreation unifiante, inséparablement.²⁶

Connaissance intime et transformante où l'acte de com-prendre est aussi celui d'être compris, dans un « travail d'union et d'identification » où celui qui connaît devient « un avec » celui se donne à connaître. La vérité de la connaissance tient à cette conformité²⁷, elle n'est possible sans la conversion du connaissant au connu. Pas de plus grande écoute de la Parole, que le retrait intérieur des représentations singulières pour accueillir en soi l'in-ouï ou l'im-prévu en une disponibilité gratuite qui dit la pureté de son intention et permet la *métanoia*.

Or connaître Dieu, le voir tel qu'il est (1 Jn 3, 2) n'est pas ontologiquement à la portée de l'homme terrestre si ses capacités de transformation ne sont pas aidées par la grâce, si le Christ ne lui devient pas présent de quelque façon. C'est ce que saint Thomas a si bien observé et que Durrwell reprend à son compte mais en priorisant le mouvement de la volonté sur celui de connaissance. La conversion à Dieu, mouvement éminemment libre est à l'opposé d'une dépersonnalisation. Le fidèle, en faisant l'expérience transformante de l'amour du Christ se trouve lui-même. Il se connaît lui-même en cet amour qui est appel et réponse, et le fond intime de sa vocation intime au bonheur :

Pour comprendre il faut aimer. Saint Paul demande que soient illuminés les yeux de notre cœur. C'est le cœur qui voit, c'est l'amour qui connaît ; au sens biblique du mot, la connaissance est une possession mutuelle ²⁸.

Le langage scolastique, aussi précieux qu'il soit, ne rend pas aux yeux de Durrwell la saveur existentielle d'une terminologie biblique plus accordée à l'expérience de

²⁵ Durrwell dira que « l'eucharistie, plus que tout autre, est un sacrement de connaissance » *DCR*, p. 271.

²⁶ *DCR*, p. 267. Notons que le mot « travail » qui exprime la durée peineuse de l'effort d'accueil n'est pas sans faire écho à celui d'engendrement : la volonté de l'homme est à la fois agie et agissante, elle coopère à l'action du Ressuscité en elle. De même, dans la « recreation unifiante », acte de rédemption, Dieu recrée celui qui s'ouvre en l'assimilant à lui.

²⁷ *Conformitatem sive adaequationem rei et intellectus*, selon le célèbre adage d'Aristote repris par saint Thomas.

²⁸ *DCR*, p. 67. Thomas cependant, *in via*, met la volonté avant l'intellect. La volonté première est le signe de la démarche de foi qui est, en tant qu'ayant Dieu pour objet, inconditionnelle. Peut-être cet aspect de la volonté comme décision et non seulement comme affect a-t-il échappé à Durrwell ?

communion : « La connaissance suppose une intime *connivence de volonté*, la fidèle observance des préceptes du Seigneur »²⁹. « Voir Dieu selon son essence » implique cette expérience, saint Thomas le dit, mais de façon plus elliptique.³⁰

Ainsi chacun devient présence en l'autre, dans une vivante et mutuelle appartenance qui respecte la distinction des identités : « C'est une connaissance de compénétration, une expérience qui se réalise le mieux dans l'amitié »³¹ :

Cette connaissance vitale déborde de l'intellect ; elle est une saisie vivante de l'objet par toutes les facultés, une vue « par les yeux du cœur » (Ép. 1, 18), c'est-à-dire perçue par une intelligence pénétrée d'amour.³²

Si la connaissance de Dieu est de quelque façon « emprise »³³ elle ne peut l'être qu'à condition de susciter le libre mouvement de la réponse. La saisie s'ébauche dans la manifestation et trouve son accomplissement dans l'identification réalisée par l'Esprit qui est condition de la connaissance de Dieu. Car, hors de l'amour, l'homme ne peut le connaître : « Quiconque pêche ne le voit ni ne le connaît » (1 Jn 3, 6).

Ainsi la mission du Fils est de « faire connaître le nom (du Père) » (Jn 17, 26), car on ne peut connaître Dieu et l'aimer sans être d'abord connu et aimé de lui, de même qu'on ne peut le voir sans que d'abord il ne nous ait vu car « ce n'est pas nous qui avons aimé Dieu...mais c'est lui qui nous a aimés » (1 Jn 4, 10). La connaissance de Dieu ne le pose pas à distance ni ne l'aborde à partir de ses seules prémises. Celle-ci est mutuelle appartenance, un accueil par ouverture de soi. Durrwell commente ainsi Paul :

²⁹ DCR, p. 271.

³⁰ Le docteur angélique met l'accent sur le don de la grâce qui nous permet de nous adapter à l'objet de la foi afin de le recevoir : « Il est impossible qu'un intellect créé, par ses seules forces naturelles, voie l'essence divine ; car la connaissance se produit par la présence du connu dans le sujet connaissant, et le connu est dans le sujet selon le mode de ce sujet, de sorte que la connaissance, en chaque être, répond à sa nature. [...] L'intelligence créée ne peut voir Dieu selon son essence que si Dieu, par sa grâce, s'unit à cette intelligence à titre d'objet immanent, pour se faire connaître d'elle. » ST I^a Q. 12, a. 4, resp.

³¹ DCR, p. 266. Cette phrase est à rapprocher de celle de saint Augustin : « Nemo nisi per amicitiam cognoscitur », *de Quantitate animae*, 83 Q. q. 71, 5.

³² RJMS¹, p. 265. Cf I^a Q. 43, a. 5, sol. 2 : « Le Saint-Esprit est l'Amour : c'est donc le don de la charité qui assimile l'âme au Saint-Esprit. Le Fils, lui, est le Verbe, et non pas un verbe quelconque, mais celui qui spire l'Amour : « le Verbe que nous cherchons à faire entendre, dit saint Augustin, est donc une connaissance pleine d'amour ». « Il n'y a donc pas de mission du Fils pour un perfectionnement quelconque de l'intellect, mais seulement quand l'intellect est instruit de telle sorte qu'il vienne à fondre en affection d'amour. »

³³ L'expression peut sembler maladroite. En fait, lorsque Durrwell publie *Dans le Christ Rédempteur* qui est un choix de « notes spirituelles », dix ans ont passé depuis la parution de son premier livre, *La Résurrection de Jésus, mystère de salut*. Ce recueil de conférences adressées à de simples fidèles peut être utile pour comprendre la pensée du théologien parfois difficile ou déroutante. Plus libre dans son expression, plus dégagé des précisions scientifiques propres à l'exercice universitaire, le théologien se fait enseignant et maître spirituel. Il développe les fruits spirituels de sa pensée théologique. Le matériau en est l'Évangile, avec un recours appuyé aux Synoptiques. Les outils conceptuels demeurent, principalement empruntés à saint Thomas. Dans les livres suivants la charpente scolastique se fera de plus en plus implicite, fondue dans la pensée et un vocabulaire neuf, perceptible seulement à qui la connaît.

Saint Paul désire passionnément connaître le Christ ; il « considère tout comme balayure au regard du bien suprême qu'est la connaissance du Christ Jésus ». [...] Mais il ne le connaissait pas selon tout le désir de son amour. Il aspirait à une connaissance d'intime présence mutuelle, dans une totale expérience. Il voulait *gagner* le Christ... *le saisir comme lui-même a été saisi*, le connaître selon le mode de connaissance propre à Dieu, ainsi décrit dans l'évangile johannique : *Comme mon Père me connaît et que je connais mon Père. Je suis dans le Père et le Père est en moi*. Une telle connaissance suppose la mutuelle et entière donation de soi et un accueil réciproque. Le Christ nous connaît, parce qu'il est à la fois livré pour nous et infiniment accueillant. Mais je n'en suis pas là et *je poursuis ma route pour tâcher de le saisir, pour connaître comme moi-même je suis connu*.³⁴

Dans la relation de l'homme à Dieu, rien ne peut *commencer* ni trouver sa *fin* si l'initiative n'est de Celui en qui tout commence et en qui tout s'achève. Par conséquent il ne sera donné à l'homme de connaissance de Dieu que dans le Christ, et selon le mode par lequel les Personnes divines se connaissent, c'est-à-dire dans un don de soi et un accueil tous deux entiers et mutuels. La périchorèse divine, « connaissante communion »³⁵ des Personnes divines, est déterminée par les deux relations d'origine et leur réciprocity. Or Durrwell indique ici que l'acte par lequel Jésus nous connaît est celui par lequel nous pouvons le connaître à condition d'entrer dans son mouvement propre. Ainsi l'acte filial est celui-là même par lequel nous sommes sauvés. L'action trinitaire éternelle d'engendrement est pour nous rédemption : « Le Christ nous connaît parce qu'il est à la fois livré pour nous et infiniment accueillant. »

Voir sans être vu était probablement la première intention de Zachée : un regard non-voyant mais plutôt voyeur avivé par le vide existentiel. Il lui fallait être vu. Car, sans le regard connaissant de Jésus posé sur lui, premier degré du langage avec le toucher, jamais Zachée ne serait descendu de son arbre, jamais le Christ n'aurait pu en cet aujourd'hui demeurer chez lui, jamais « le salut » ne serait « entré dans cette maison » (Lc 19, 3.5.9). À l'appel de Jésus, Zachée aurait pu répondre comme le fit Nathanaël : « D'où me connais-tu ? » et entendre sa réponse : « Avant que... je t'ai vu »³⁶ (Jn 1, 48).

³⁴ *CHM*, p. 47; Ph 3, 8-12 ; Jn 10, 15 ; 14, 11 ; 1 Co 13, 12.

³⁵ *RJMS*¹¹, p. 164.

³⁶ Durrwell ne commente à aucun endroit ces versets qui pourtant relient connaissance et vision et en indiquent l'ordre et les effets. La théologie biblique de l'auteur manque parfois de savoir plonger dans l'humus des récits synoptiques, se nourrissant majoritairement de l'évangile de saint Jean, plus élaboré, ainsi que des grandes orgues de la théologie paulinienne. Ceci lui vaudra de perdre la qualification *biblique* de son travail théologique. En effet, le premier ouvrage paru aux éditions fut sous-titré « Étude Biblique », mais cette mention fut supprimée lors de sa grande refonte en 1976. Dans l'allocution qu'il donna le jour de la remise de son titre de Docteur *honoris causa* conféré par l'Académie Alfonsienne le 7 décembre 1996, il a alors 84 ans, Durrwell réaffirme sa position : « Dans la préface de mon premier livre, j'ai prié les exégètes d'accorder un droit de cité dans la science biblique à mon étude qui, dans la Bible et elle seule, cherchait le mystère chrétien, en usant d'une méthode de lecture appropriée. Ce fut en vain. Les exégètes, du moins en France, ont classé mon livre soit dans le dogme, soit dans la spiritualité. Je persiste

La résurrection de Jésus, commencement de la connaissance

Si tout a commencé pour Zachée par le regard « infiniment accueillant » de Jésus qui le délivrait de son asservissement coupable, c'est bien le Christ « livré pour nous » qui sauve le pécheur. C'est pourquoi Paul affirme avec emphase dans ce passage de la lettre aux Philippiens commenté par Durrwell, « qu'il s'agit de le connaître, lui, et la puissance de sa résurrection » (v. 10). La vraie connaissance de Dieu ne se réalise que dans l'expérience accueillie de la résurrection, à la condition d'y accéder par une conformation à la mort de Jésus. Dans ce mouvement mort-vie Paul attribue à la résurrection une puissance opérationnelle qui dépasse la seule nécessité logique, devoir mourir pour pouvoir ressusciter. En effet, « Si Christ n'est pas ressuscité notre foi est vide » (1 Co 15, 14). La *dunamis* divine est seule capable de faire mourir le vieil homme (Rm 6, 6)³⁷. Tout commence donc réellement par la force de la résurrection qui est l'unique force de vie abolissant le péché et la mort :

Tout commence, quand Jésus ressuscite. « Il est ressuscité ! » fut le cri de l'Église à sa naissance. La foi s'est éveillée le jour de Pâques, dans la rencontre du Ressuscité. De nos jours encore, elle s'allume dans cette rencontre.³⁸

L'« emprise » ou la foi éveillée n'est alors rien d'autre que le rayonnement du Ressuscité qui attire à l'intime et transforme le tissu vivant d'une liberté devenue souple sous la motion divine. La grâce christique d'attraction fait venir pour donner de devenir :

La foi s'allume dans l'intime profondeur de l'homme, là où le Dieu-lumière noue une relation d'amour. Le croyant a l'intuition du mystère qui se révèle, il sait mais il ne comprend pas. Car le mystère vient à lui de l'au-delà des réalités de ce monde d'où l'homme tire ses connaissances.³⁹

En effet, « l'image de Dieu révélée dans le Christ rédempteur est surnaturelle, voilée aux yeux de la chair »⁴⁰. Finalement, la difficulté pour l'homme n'est pas tant la dimension surnaturelle et fulgurante de la résurrection que sa propre résistance à entrer dans la profondeur d'un amour rédempteur. Ce qui fait que Dieu soit pour nous mystère ce n'est pas une quelconque opacité mais la profondeur de sa miséricorde :

à penser que la théologie, étant l'étude du mystère de Dieu, a droit au titre de « théologie biblique » quand elle cherche à connaître ce mystère par la Bible. » In *StMor*. 35 (1997), p. 253.

³⁷ Il est significatif que ce passage consacré au rapport de la mort et de la résurrection s'achève ainsi : « Le péché n'aura plus d'emprise sur vous puisque vous n'êtes plus sous la loi mais sous la grâce » (Rm 6, 14).

³⁸ *CNP*, p. 12.

³⁹ *ASA*, p. 7.

⁴⁰ *DCR*, p. 264.

Qui ne peut être aimé reste un mystère, une maison opaque, impénétrable. Le Christ aussi est un mystère, mais par son infini d'ouverture, par sa compréhensibilité illimitée.⁴¹

La rencontre avec le Ressuscité se vit à l'intime, là où s'engage l'existence :

Contrairement à ce qui se passe dans la foi humaine, il y a dans la foi chrétienne une immédiateté de connaissance, une saisie de l'objet de la foi : la vérité se fait elle-même connaître au croyant.⁴²

Sans en annuler la nécessité, l'« immédiateté de connaissance » précède toute forme de discours car elle est donnée par le Ressuscité se révélant. Il suffit à la manifestation ouverte et ouvrante du Christ de rencontrer l'espace d'une liberté sensible aux appels de l'Esprit :

Avant d'aider les théologiens sur les chemins de la raison, l'Esprit conduit les fidèles sur les sentiers du cœur ; il leur ouvre les « yeux du cœur », il « guide vers la vérité tout entière ». Les fidèles savent. En croyant ils savent de quelque manière ; l'Esprit rend le mystère du Fils sensible au cœur.⁴³

Les christophanies sont donc toujours *en vue de*... Celui qui apparaît précède celui à qui la manifestation est destinée. En Jésus Ressuscité, Dieu voit et connaît tout homme afin que chacun puisse le voir et le connaître et, réflexivement, se connaître en lui :

En Jean, la connaissance suscitée par apparition s'appelle la foi. [...] La foi est donc visionnaire, de quelque manière suscitée par la rencontre du Christ pascal. Les yeux s'ouvrent et découvrent ce visage. Quels yeux ? Ceux du cœur (Ep 1, 18) que l'apparition vient ouvrir (Lc 24, 31) et dont le regard atteint l'eschatologie.⁴⁴

Thélomen ton Ièsoun idein, tel est le désir de l'homme. *Ôphthè*, tel est le désir de Dieu⁴⁵. Mais, « Des yeux de la chair on ne peut voir le Christ dans sa vérité. Pour comprendre il faut aimer. C'est le cœur qui voit, c'est l'amour qui connaît. »⁴⁶

Finalement, *voir* est un acte de relation, d'intersubjectivité et donc de charité. En effet, le regard n'est jamais autant regard et jamais autant divin que lorsqu'il engendre l'autre à lui-même lorsque, le ramenant à sa vérité comme à son origine, il lui révèle la bonté de sa source et par conséquent celle, inamissible, de son être créé. Le regard du Fils

⁴¹ DCR, p. 266.

⁴² DCR, p. 132.

⁴³ JFDES, p. 136. Quelques lignes plus haut Durrwell avait défendu l'idée que « le théologien [...] sera amené à contempler, à réaliser une théologie précisément « spirituelle », pour laquelle les savants ont parfois peu de considération, mais dont les fidèles ont tant besoin. C'est pour ceux-ci que le charisme théologique est donné à l'Église. »

⁴⁴ RJMS¹, p. 163.

⁴⁵ Successivement Jn 12, 21 et 1 Co 15, 5. 6. 7. 8.

⁴⁶ DCR, p. 65.

qui connaît le Père est, posé sur le fidèle, toute compréhension et *compréhensibilité*. L'homme devient fils dans le Fils et la (re) *vision* de soi dans le Fils provoque une libérante *révision* de vie. Pour se connaître soi-même et trouver sa vie, il faut « croire au Fils de Dieu, il faut le rencontrer comme Fils de Dieu »⁴⁷ :

C'est le Père qui donne la foi : « Personne ne peut venir à moi, si mon Père qui m'a envoyé ne l'attire » (Jn 6, 44). [...] Dieu est source de la foi en tant que Père, c'est-à-dire par son engendrement. Déjà en Jésus il avait suscité, en engendrant, la foi filiale qui lui donnait de reconnaître son Père et lui faisait dire : « Abba ! Père ! » L'engendrement se répercute dans la liberté de l'homme sous forme de foi en Dieu.⁴⁸

Des yeux de la chair aux yeux du cœur

Pour connaître Dieu, il faut pourtant le voir. En Jésus ressuscité, le mystère prend visage, se sature de réalité ⁴⁹. Mais pour que l'esprit humain puisse concevoir Dieu et sa « vérité première » ⁵⁰ qu'est le Christ, il a fallu que celui-ci ait été conçu dans la chair même de l'homme et par l'Esprit même de Dieu. Seul le Fils peut révéler Dieu comme Père : « Qui me voit voit le Père. » Transparence totale. Entre eux aucune zone d'ombre, aucun désaccord, l'altérité des Personnes permettant la communion dans l'Esprit. Durrwell saura tirer de ce verset johannique du neuf et de l'ancien :

Il n'y a pas d'autre mystère divin sinon celui qui est manifesté dans le Christ, en qui habite la plénitude de la divinité (Col 2, 9). [...] Le Christ est la révélation totale, de même qu'il est le salut total. Si le mystère trinitaire était différent de sa manifestation dans le Christ, Jésus pourrait-il dire : « Qui me voit voit le Père » ? (14, 9). Nous ne pouvons rien affirmer de vrai au sujet du mystère profond de Dieu sinon à partir du Christ. ⁵¹

Le principe est net. Il postule la réflexivité du *Grundaxiom* rahnérien et dit les présupposés structurants de la théologie durrwellienne. Non seulement Dieu se donne à voir dans le Fils mais celui-ci le révèle en plénitude.

⁴⁷ PDM, p. 23.

⁴⁸ PDM, p. 92.

⁴⁹ Les cinq voies de la connaissance de Dieu élaborées par saint THOMAS sont des approches qui préparent à l'accueil du vrai Dieu mais ne donnent accès ni au Dieu trinitaire, ni au Christ mort et ressuscité. Cependant elles posent des jalons métaphysiques qui doivent permettre de borner le travail de la pensée sans pour autant prétendre atteindre par elles-mêmes le mystère de Dieu. Cf. ST, I^a Q. 2, a. 2, sol. 3 : « Il suffit d'un effet quelconque pour démontrer manifestement que la cause existe. Ainsi, en partant des œuvres de Dieu, on peut démontrer l'existence de Dieu, bien que par elles nous ne puissions pas le connaître parfaitement quant à son essence. »

⁵⁰ DCR, p. 132 : « La vérité se fait connaître au croyant, est perçue elle-même, cette vérité première qui est la personne du Christ. »

⁵¹ ESD, p. 147.

À ceux qui l'ont rencontré au hasard des routes de Galilée, Jésus s'est donné à voir, à entendre et même à toucher : des yeux se sont ouverts, des vies ont changé, le *salut* a pénétré les cœurs lorsqu'il rencontrait la foi. Et pourtant, Jésus n'était pas encore totalement vu, les hommes n'étaient pas encore tout à fait sauvés, évangélisés jusqu'à la racine d'eux-mêmes. Jésus n'était pas encore allé au bout de sa mission filiale de salut :

Des yeux de la chair on ne peut pas voir le Christ dans sa vérité, sur terre il n'a pas été vu tel qu'il est. Il devint visible lorsqu'il eut disparu des yeux. Celui dont la connaissance est le salut des hommes est l'homme Jésus dans son mystère de gloire, révélé à Pâques, l'homme Fils de Dieu. Sans doute le mystère de Jésus s'était déjà révélé durant le séjour terrestre, mais à l'instar d'une aurore. Il est souvent dit que les disciples « ne comprirent pas jusqu'à ce qu'il fût ressuscité des morts ». [...] Jésus quitte ses disciples par la mort pour se manifester, il disparaît pour être vu. [...] Le matin de Pâques inaugure la pleine révélation, produit la connaissance. Une lumière encore inconnue vient ouvrir les yeux.⁵²

Sans cultiver à l'excès l'effet rhétorique du paradoxe, Durrwell fait comprendre la double nécessité pour Jésus de quitter ce monde « *par* la mort » et « *pour* se manifester ». Le récit des pèlerins d'Emmaüs⁵³ non cité ici semble pourtant affleurer. Dans le texte lucanien, les yeux des disciples sont « empêchés de reconnaître » le Christ jusqu'à ce que le signe eucharistique les dessille et que, concomitamment, Jésus disparaisse : un nouvel ordre de présence est instauré.

Durrwell glose le texte de Luc (24, 31) : Jésus doit « disparaître pour être vu. » Mais de quelle disparition s'agit-il, celle du Ressuscité qui se donne à reconnaître (*épégnôsan auton*) puis aussitôt s'efface (*aphantos*), ou bien celle de l'ensevelissement dans le tombeau ? Durrwell mêle les deux tableaux. Jésus meurt pour se donner mais aussi pour se manifester. Comme Paul, le disciple doit aller au bout de sa cécité intérieure jusqu'à perdre la vue (Ac 9, 8) afin d'émerger dans la lumière du Ressuscité (Ac 9, 18-19) l'apercevoir dans la fraction du pain (Lc 24, 30).

Les yeux de l'homme sont guéris par une lumière inconnue, car le Ressuscité n'appartient plus au monde et à ses catégories. En lui l'ordre ancien est définitivement aboli. Jésus se rend présent mais à partir d'un ailleurs ontologique :

Jésus se rend présent à ses disciples sur terre en étant ailleurs : une présence dans une certaine absence, une présence qui vient de la fin où est sa patrie. Quand il est vu, il n'est pas aussitôt reconnu. [...] Le chapitre 21 de Jean est habité par une présence à la fois très intime et lointaine : elle vient de la fin des temps. Les apparitions de Jésus portent en

⁵² DCR, p. 258.

⁵³ Lc 24, 13-35. Durrwell cite près d'une centaine de fois ce passage.

elles la preuve de son ascension. Les facultés terrestres sont insuffisantes pour saisir celui qui n'est plus terrestre.⁵⁴

Jésus ne peut désormais être perçu que par les sens spirituels, ce qui invite le fidèle à entrer plus avant dans la foi (Jn 20, 17) :

Étant une mort à soi, un risque total, un saut dans l'inconnu sur parole divine, la foi n'admet pas la recherche de certitude palpable : « Arrête de me toucher », dit Jésus à la Magdeleine, dont jadis il avait admis les témoignages d'amour, « car je monte à mon Père ». Jésus est désormais d'un autre monde et l'on ne peut l'êtreindre que dans la foi.⁵⁵

La résurrection n'est cependant pas une image ou une construction imaginaire. Elle est relation, plénitude de réalité et de présence. Ressuscitant, Jésus « vient en faisant venir » dans le mouvement qui caractérise celui de la connaissance. Il fait venir à lui par attraction et assimilation à soi : « Parousiaque par élévation, il vient en élevant à lui »⁵⁶ :

Pour venir, il ne quitte donc pas cette place eschatologique ; pour être présent aux hommes il les attire, les élève à sa plénitude ; il leur apparaît en leur ouvrant les yeux. *Il vient en faisant venir*. Même au dernier jour, il ne reviendra pas, il viendra, « nous emportant à sa rencontre dans les airs » (1 Th 4, 17).⁵⁷

« Vouloir voir » Jésus ce n'est pas le chercher à partir de nos facultés sensibles. L'Esprit est nécessaire pour déchiffrer la présence christique sous le signe des réalités créées, et c'est plus que chercher à contempler à partir de l'appréhension de l'intellect. La « connaissance selon la chair » (2 Co 5, 16) ne débouche pas sur l'intégrale réalité du mystère. La vraie connaissance est mutuelle appartenance, une *sequela Christi* :

Pour Jésus, le croyant est « celui qui vient à moi ». « Si quelqu'un a soif qu'il vienne à moi, et qu'il boive celui qui croit en moi ». [...] En donnant sa foi, l'homme vient, s'approche de si près qu'il peut boire à la source qui jaillit du côté du Sauveur. [...] Croire, c'est suivre le Christ, être disciple et donc s'attacher à ses pas, prendre part à son destin. Or le destin du Christ, son chemin essentiel, est celui de sa mort et de sa résurrection : « Si quelqu'un veut me suivre, qu'il se renonce, prenne sa croix. »⁵⁸

Sans cette communion d'amour au mystère pascal, l'homme ne peut voir le Christ, n'ayant pas « part » avec lui (Jn 13, 8) :

L'homme charnel connaît les réalités de la chair, seul l'homme de foi connaît aussi celles de l'Esprit. Le Christ est entré dans une sphère de vie divine, celle de la résurrection filiale ; il n'a plus été vu depuis sa résurrection sinon par ceux qui partagent cette vie.⁵⁹

⁵⁴ *RJMS*¹, p. 106.

⁵⁵ *DCR*, p. 122.

⁵⁶ *RJMS*¹, p. 106.

⁵⁷ *RJMS*¹, p. 208.

⁵⁸ *DCR*, p. 112 et p. 119.

⁵⁹ *DCR*, p. 266.

Voir Dieu à condition de mourir

Dès le premier ouvrage, Durrwell souligne la nécessité pour Jésus d'abord de « passer de ce monde au Père » afin de recouvrer la gloire qu'il avait auprès de lui (Jn 13, 1 ; 17, 5). Ce vouloir propre ne gomme pas la dimension salutaire du passage déterminé par le péché de l'homme, mais il permet d'envisager ce que ce passage représente pour le Christ, avant même d'y lire ce qu'il est « pour nous ». Sans renier cet aspect, Durrwell cherche à faire comprendre que la mort de Jésus acceptée librement *pour nous* constitue *pour lui* l'acte filial suprême. Jésus nous sauve en vivant filialement sa mission qui elle-même s'inscrit en totalité au plan de sa personne ⁶⁰.

Jésus affronte filialement sa mort et Durrwell, en dehors de toute considération se rapportant au salut, cherche à décrypter l'engendrement éternel dans l'événement de la passion. Selon l'auteur, la relation d'origine qui exprime la relativité non subordonnante mais entière du Fils envers le Père (le Père engendre le Fils et le Fils se laisse activement engendrer par le Père et ceci dans le mouvement de leur commun Esprit) se rejoue dans l'économie salvifique. L'obéissance qui va jusqu'à la mort de la croix (Ph 2, 8), la remise du Souffle entre les mains du Père (Lc 23, 46) qui seul pouvait le délivrer (He 5, 8) sont à déchiffrer dans les catégories de l'engendrement éternel. Le parallèle donne ceci : le dessaisissement de soi dans la mort découle de la disponibilité à être engendré et la résurrection advient comme l'accomplissement de l'engendrement consenti et aimé. Durrwell argumente ainsi sa pensée à partir d'Ac 13, 33 : « La promesse faite aux pères, Dieu l'a pleinement accomplie à notre égard, leurs enfants, quand il a ressuscité Jésus, comme il est écrit au psaume second : Tu es mon Fils, je t'ai engendré aujourd'hui. »⁶¹

Durrwell établit une série de rapprochements sémantiques, entre engendrement et mort-résurrection, entre engendrement et naissance et entre naissance et connaissance (rapport séduisant mais étymologiquement erroné puisque la racine de *nascor* est

⁶⁰ Dire que la mission s'inscrit dans l'être n'est-ce pas faire refluer sur le Fils éternel la contingence d'une mission temporelle ? Une des intuitions majeures de Durrwell est de montrer que la mission ne s'exerce pas en dehors de l'engendrement éternel du Fils, qu'elle en est le prolongement cohérent et direct. Voir *STI*^a Q. 43, a.2, sol. 3 : « Ou bien disons que *mission* inclut dans son concept la procession éternelle et y ajoute un effet temporel, car le rapport de la Personne divine à son principe ne peut être qu'éternel. Et si l'on parle d'une double procession, éternelle et temporelle, ce n'est pas qu'il y ait double procession par rapport au principe : ce qui est double, c'est le terme, éternel et temporel ». En effet, il ne peut y avoir deux Fils mais un Unique dont la mission s'inscrit dans la filiation : le moyen salutaire ne sera pour lui autre que la réalisation de son être filial. L'acte rédempteur est l'acte filial éternel exprimé dans la *forma servi* à son sommet et selon des causes extrinsèques et temporelles qui le provoquent.

⁶¹ Notons dès maintenant que ce verset dont la traduction est ici de l'auteur, est utilisé plus d'une centaine de fois dans l'œuvre et de façon croissante : 4 occurrences dans le premier livre et proportionnellement quatre fois plus dans le dernier.

différente de celle de *noscere*). Connaître le Christ, c'est donc inséparablement co-naître avec lui, passer en lui de la chair à l'Esprit, de la mort à la vie pour être engendré avec lui à une pleine vie filiale ⁶².

Toute connaissance suppose une connaturalité avec l'objet, et l'adhésion à un autre, une harmonie. Or le Christ ressuscité, objet de la foi, est mort à la sarx et il vit dans le Pneuma. Pour établir le contact avec lui, la foi fait subir une sorte de mort à l'homme et c'est dans la mort qu'elle le fait adhérer au Christ vivant. Elle est une co-naissance. ⁶³

Cette « sorte de mort » qu'il revient à l'homme de traverser pour « adhérer au Christ vivant » n'est pas la « dernière ennemie à détruire » dont parle Paul aux Corinthiens (1 Co 15, 26). Cette sorte de mort pas vraiment mortelle car elle apporte la vie divine avec elle et n'est dangereuse que pour la « sarx » en son repli peccamineux, la fermeture suffisante de l'*ego* : « La chair est fermée, il faut qu'elle meure dans l'effort d'aimer ; nos yeux s'ouvrent dans la mort, heure de la connaissance, quand le jour ne cache plus la lumière. »⁶⁴ Durrwell inique la présence de l'Esprit dans le travail de connaissance :

Les chemins de la connaissance sont ceux de l'amour, dans le don total de soi. « La chair » et l'Esprit se contredisent, la chair fermée dans son égoïsme physique et l'Esprit qui est amour. La charité ouvre le cœur, « les yeux du cœur » [...] En dehors de la charité il n'est pas de connaissance.⁶⁵

La mort en son « aspect phénoménal », le décès, est ici bien distinguée de ce qu'elle est en tant que « réalité humaine »⁶⁶, comme acte humain de se donner. Mais les deux peuvent et doivent coïncider, la mort physique devenant comme le point d'orgue d'une vie baptismale vécue authentiquement. Le texte qui suit est très important. La mort se retourne donc contre elle-même, car en anéantissant la vie elle ouvre à la vie éternelle :

⁶² Cette expression se trouve chez F. VARILLON dans *La souffrance de Dieu*, Paris, Éd. du Centurion, 1975, p. 34 : « Connaître, c'est co-naître, participer ». Durrwell, proche de la théologie du jésuite, le cite à plusieurs reprises dans son œuvre, ce qui permet d'établir une certaine traçabilité de leur dépendance réciproque. Notons qu'en *PDM* (1987) p. 193 nous trouvons une formule encore plus proche de celle de VARILLON. Cependant dès son premier ouvrage, Durrwell avait fait la corrélation entre connaissance et co-naissance : *RJMS* p. 356. P. CLAUDEL que le jésuite a lu et apprécié avait déjà usé de ce rapprochement dans *L'art poétique* (Paris, Mercure de France, 1907) où il s'essaie à une philosophie de la « co-naissance au monde. » On peut rapprocher ce qu'il affirme de la connaissance sensible de ce qui est dit de la connaissance spirituelle : « Toute sensation est une naissance ; toute naissance est connaissance. L'être animé connaît le semblable en co-naissant semblable », Paris, rééd. Gallimard, 1984, p. 95.

⁶³ *RJMS*, p. 356.

⁶⁴ *DCR*, p. 270. Durrwell rappelle le réalisme de la condition humaine, ce que Paul appelle « la chair de péché » (Rm 8, 3). Et l'on ne peut guère regarder la finitude humaine comme un donné neutre, c'est-à-dire sans prendre en compte la pente peccamineuse attachée non seulement aux réflexes égoïstes de la chair mais à tous ses prolongements complices où le « moi » devient idole.

⁶⁵ *DCR*, p. 271. Le rapport entre connaissance et don de soi est clairement établi par saint Jean : « Je suis le bon berger, je connais mes brebis et mes brebis me connaissent, comme mon Père me connaît et que je connais mon Père : et je me dessaisis de ma vie pour les brebis » (Jn 10, 14). Durrwell en fait un beau commentaire en *DCR*, p. 265-270.

⁶⁶ *RJMS*¹¹, p. 124. En note 73 l'auteur ajoute : « La mort est avant tout la réalité la plus personnelle qui soit ; sous cet aspect, elle ne peut perdurer que dans son actualité. » Le don de soi est l'acte le plus libre qui soit, il est par conséquent de l'ordre de la béatitude.

La mort, dans la description de Dieu, a le rôle de nier, mais en même temps elle affirme, elle exprime un don de soi total, un don qui épuise toute possibilité de donation, jusqu'à la négation de soi. Il ne fut pas donné à l'homme Jésus un autre moyen que la mort pour exprimer en lui que Dieu est infini dans son amour. La mort proclame [...] qu'il existe en Dieu comme une humilité jusqu'à la mort, l'humilité dans sa pureté totale, qui est le propre d'un amour infini. La mort parle de l'infinie charité de Dieu par son vide, la gloire du Christ en parle par sa plénitude, par l'Esprit-Saint qui remplit le Christ et qui est la plénitude de Dieu.⁶⁷

L'incarnation a permis à l'homme de voir Dieu sans mourir car Dieu, par miséricorde, a transgressé sa propre loi de transcendance. Or Durrwell reprend l'adage biblique pour en resserrer l'exigence : ce qui est exprimé comme une menace devient nécessité vitale :

L'homme de la Bible pensait qu'on ne peut voir la face de Dieu sans mourir. [...] Mais il reste vrai que nul ne peut voir Dieu à moins de mourir, car il n'y a pas de proportion entre Dieu et l'homme en son étroitesse terrestre. Il faut quitter l'existence terrestre pour monter jusqu'à Dieu. Cette considération ne dit encore que peu de chose sur la mort nécessaire. Pour Jésus, elle ne fut pas seulement la condition nécessaire pour la rencontre avec le Père : elle est le lieu même de la rencontre et le lien de la communion mutuelle. Car il y a en Dieu un mystère dont la mort de Jésus est le reflet. [...] La croix est, pour les chrétiens, l'arbre de la connaissance, où ils apprennent que *Dieu est amour* (1 Jn 4, 8) ⁶⁸

En donnant sa vie librement, le Christ retourne la mort. Du châtement des hommes il fait un lieu et un lien : l'*humus* de la rencontre avec le Père et le lien de leur communion mutuelle. Cette mort est donc le contraire de la mort mortelle (Gn. 2, 17) et porte pourtant le même nom ⁶⁹ :

Nous parlons de mort alors que nous devrions dire « don de soi ». Toutes nos morts multiples dans le Christ n'ont qu'un seul nom : divine charité. [...] Il suffit d'aimer. « L'amour nous presse » (2 Co 5, 14) et nous porte hors de nous-mêmes vers le Père. Il n'est d'autre renoncement chrétien que celui qui est propre à l'amour.⁷⁰

Chez Durrwell, la mort de l'homme n'est jamais regardée de façon morbide. La divine charité (l'Esprit) est puissance de vie, de don de soi, aussi tout ce qu'il touche est marqué d'une joie malgré le renoncement consenti (Ga 5, 22). « Charité et joie, dit

⁶⁷ DCR, p. 263. Notons que le mystère de la rédemption tel que Durrwell le théorise peut sembler oublié de la tradition qui l'a exprimé en termes de mérite et de satisfaction. Cette question sera abordée dans cette première partie.

⁶⁸ CHM, p. 102.

⁶⁹ MPSA, p. 302 : Le redoublement « tu mourras de mort » fait écho à la seconde mort de Sg 2, 24. « Hors de ces perspectives, la mort ne serait qu'un rétrécissement, jusqu'au point zéro, de l'homme sur lui-même, son total retraits dans la solitude, le refus de son être qui est d'être-pour et d'être-avec : l'anti-création au cœur de la création. Elle serait cela si, dans sa mort, l'homme en pleine possession de lui-même se refusait à l'action créante de Dieu, qu'il ne lui est pas permis de supprimer. »

⁷⁰ DCR, p. 25. Cette incise à l'entrée de ce deuxième ouvrage est capitale. Toute la sotériologie durrwellienne exprimée en termes d'engendrement doit être lue à la lumière de cette courte déclaration. Durrwell aurait pu citer Augustin : « La charité tue ce que nous étions pour que nous devenions ce que nous n'étions pas, l'amour accomplit en nous une sorte de mort. » *Enarationes in psalmus* 121, 12. Ou encore : « L'amour lui-même est notre mort en ce monde, et il est vie pour Dieu » *Tractatus in Johannem*, 65, 1.

Durrwell, s'épanouissent dans la mort à la chair, elles sont saintes et pures, fruits de l'Esprit qui mûrissent dans le feu du sacrifice »⁷¹.

L'exultation de l'Esprit accompagne la louange adressée au Père pour s'être révélé aux tout petits (Lc 10, 21). Il y a une affinité entre la divine « humilité de Jésus jusqu'à la mort » et le tout petit : dans sa liberté il ne cesse de se laisser engendrer par le Père, de demeurer dans sa naissance. Ainsi en sera-t-il pour le fidèle qui accepte de (re)devenir enfant (Mt 18, 2) :

Mais parce que l'Esprit peut rendre le mystère accessible, c'est à tous les fidèles qu'une certaine intelligence est accordée. Car l'Esprit est le bien commun à tous. Avant d'aider les théologiens sur les chemins de la raison, l'Esprit conduit les fidèles sur les sentiers du cœur. Il [leur] ouvre les « yeux du cœur » (Ep 1, 18). [...] Les fidèles savent. En croyant ils savent de quelque manière ; l'Esprit rend le mystère sensible au cœur. Comment donne-t-il de savoir ? Il est amour et puissance d'engendrement. Il fait connaître Jésus le Fils de Dieu, en faisant co-naître avec lui. Le mystère de Dieu en sa paternité, celui de Jésus en sa filiation, est accessible aux enfants de Dieu : « Tu as révélé cela aux tout petits. » [...] Pour connaître il faut vivre en Christ à l'âge de sa naissance.⁷²

Le Père engendre le Fils, mais la *mise en travail* relève de l'Esprit. « Charité et puissance d'engendrement », l'Esprit suscite l'homme nouveau en faisant mourir le vieil homme. La résurrection n'est pas la mort surmontée, mais la puissance de vie de l'Esprit à l'œuvre dans le Christ et, par lui, communiquée en lui au monde (Jn 7, 37-39) :

La résurrection intériorise mutuellement Jésus et les siens, ils co-naissent et se connaissent. Cette vivante et connaissante communion se développe *dans un partage de la mort*. Jésus a dû mourir ainsi pour connaître ainsi et se faire connaître (Jn 10, 14 s).⁷³

Du désir de voir à l'évidente béatitude

Voir Jésus, Zachée le désirait, dans la perception confuse que sa propre existence était « engagée dans cet homme », que seul quelqu'un pourrait remplir son cœur mieux que les pièces d'argent volées à ses semblables. Désir de le voir afin de trouver la joie. Disponible (*katébé*), il reçut cette double grâce (*upédéxato auton chairôn*), (Lc 19, 6).

L'acte de connaissance se prolonge en reconnaissance : ouverts, les « yeux du cœur » plongent dans la profondeur eschatologique des « choses cachées » (Mt 13, 35) du

⁷¹ DCR, p. 155.

⁷² JFDES, p. 136-137.

⁷³ RJMS¹, p. 164.

mystère éternel qui fonde le monde et l'accomplit (Ep 3, 8) mais aussi celles du péché des hommes dévoilé par la lumière de Vérité. Sitôt libéré de son joug dès qu'il reconnaît le Christ, le collecteur d'impôts est alors reconnu par lui comme « fils d'Abraham. » En Jésus Zachée retrouve l'Alpha et l'Oméga de son existence, il « entre dans le royaume » « engendré dans l'Esprit » (Jn 3, 5).

Le retour à l'origine a valeur d'engendrement, il accomplit la co-naissance avec le Christ et par lui avec le Père. Durrwell fait alors remarquer le lien entre connaissance et béatitude en disant que l'homme est comblé au lieu même de sa ressemblance avec Dieu : un esprit qui connaît et qui veut ou désire⁷⁴ :

Si l'homme peut atteindre à sa joie totale, ce ne peut être que par le sommet de sa nature, là où il est le plus homme : la connaissance. Jésus dit en effet : « Telle est la vie éternelle, qu'ils te connaissent... » (Jn 17, 3).⁷⁵

Le passage de la foi à la vision bienheureuse se fait par conséquent dans une connaissance imprégnée d'amour (volonté), dans la charité.⁷⁶ Le fidèle sera dans un étonnement éternel mais l'objet de sa foi ne sera pas autre. C'est le *voir* qui progresse dans la contemplation de *l'Image* immuable. Ainsi la vision sera transformante, comme l'était la rencontre salutaire.⁷⁷

Dieu offre ce visage à notre contemplation, pour que nous soyons sauvés en sa gloire rayonnante ; car ce visage est celui du Sauveur, la glorieuse image de notre propre salut.⁷⁸

⁷⁴ Il ne paraît pas inutile d'évoquer le travail de saint AUGUSTIN qui a tenté une explication dite psychologique du mystère de la Trinité à partir de l'âme humaine. Dès le livre des *Confessions* le théologien discerne l'indivisibilité de « trois choses » qui constituent le sujet : « Je suis, je connais et je veux. Je suis connaissant et voulant ; je connais que je suis et que je veux ; je veux être et connaître » (X, 12). Cette triade sera longuement étudiée et précisée en d'autres formules dans le *de Trinitate* : *mens-notitia-amor* ; *memoria-intelligentia-uoluntas* ; *memoria-Dei intelligentia-Dei dilectio*. Et c'est par cette entrée qu'AUGUSTIN étudie les processions divines : « Aussi devons-nous maintenant [...] nous élever jusqu'à cette essence souveraine, suprême, dont l'âme humaine est une image imparfaite, mais image néanmoins » (X, 18). Pour trouver Dieu il faut donc chercher en soi, *per speculum*. Mais là encore l'effort est incomplet si l'on ne recherche que soi et non Dieu lui-même : « Si donc la trinité de l'âme est image de Dieu, ce n'est pas parce qu'elle se souvient d'elle-même, se comprend et s'aime ; mais parce qu'elle peut encore se rapporter, comprendre et aimer celui par qui elle a été créée. Ce faisant, elle devient sage. [...] Qu'elle honore le Dieu incréé qui l'a créée capable de lui et qu'elle peut posséder par participation » XIV, 15. Saint THOMAS reprendra les acquis augustiniens de façon déductive en disant que les capacités d'intelligence et de volonté sont ce par quoi l'homme ressemble à Dieu. Connaissance, volonté et béatitude se nouent quand l'objet de la connaissance et du désir sont Dieu : « *Te ipsum tibi redam quando te mihi reddidero* », *Sermon* 123, 5.

⁷⁵ DCR, p. 256. Notons au passage que Durrwell dit ici que plus on ressemble à Dieu plus on est homme.

⁷⁶ Retenons l'enseignement de saint THOMAS que Durrwell reprend en d'autres termes : « Celui qui participera le plus à la lumière de gloire est celui qui aura le plus de charité ; car plus la charité est grande, plus grand est le désir, et le désir rend d'une certaine manière l'être qui désire plus apte et tout prêt à recevoir l'objet désiré. Ainsi qui aura plus de charité verra Dieu plus parfaitement et sera plus heureux » *ST*, I^a Q, 12, a.6, resp.

⁷⁷ DCR, p. 106 : « La foi est salutaire par l'objet sur lequel elle se porte. Elle se porte sur Dieu qui nous sauve dans le Christ, elle accueille le Christ en qui vient le salut. C'est pourquoi « celui qui croira sera sauvé » (Mc 16, 16).

⁷⁸ DCR, p. 260.

Le verset 3, 2 de la première épître de Jean occupe une place singulière dans l'œuvre du rédemptoriste. Évoquant la béatitude finale c'est avec lui que s'achève chacun des livres de l'auteur, de façon explicite ou implicite :

Mes bien-aimés, nous sommes déjà enfants de Dieu, et encore n'est pas manifesté ce que nous serons. Nous savons que lorsqu'il se manifestera, nous serons semblables à lui, parce que nous le verrons tel qu'il est.⁷⁹

Le verset inspire deux axes de réflexion à Durrwell : l'efficiencia de la manifestación del Salvador y su necesaria mediación en la visión beatífica.

Durrwell alinea manifestación, conocimiento y salud. Este orden es el del evangelio, el de las etapas de la encuentro del hombre con el Salvador. Sin embargo, para el que acepta, la muerte marca un punto en este camino : lejos de ponerle fin, ella lo intensifica. Porque si la resurrección de Jesús constituye el punto insuperable de la revelación cristiana, para el fiel, hombre terrestre, ella permanece envuelta en misterio, vista solamente por los ojos de la fe :

[1 Jn 3, 2] presenta la transformación suprema del fiel como un efecto formal de la parousia. Este se reveló una primera vez y esta primera aparición destruyó el pecado y suscitó la vida filial (3, 8). En espera, el Hijo no se reveló qu'imparfaitement, nous n'en avons qu'une connaissance imparfaite et de ce fait notre vie filiale n'est que commencée. Inachèvement de la venue du Fils, inachèvement de notre connaissance du Fils, inachèvement de notre vie filiale. Mais quand il se révélera dans sa splendeur, nous le verrons tel qu'il est et de ce fait nous lui serons semblables. Avec la révélation du Christ se développe la connaissance et se parfait l'être filial. Dans la parousie, les trois arrivent par un enchaînement causal simultanément à leur plénitude.⁸⁰

Pas de véritable tension dans ce texte, fluide comme le verset johannique où l'immanence de la filiation reçue semble assurer son accomplissement. L'imperfection est alors évaluée en termes d'inachèvement et résulterait d'un défaut de manifestation. Nous retrouvons ici le thème d'une lumière nouvelle qui ouvre les yeux, produit la connaissance et enclenche la *sequela Christi*. Or, suffit-il à l'apparition de monter en puissance pour achever l'effort humain ?

Ceci n'est probablement pas la pensée de notre auteur. La « révélation imparfaite » chez Durrwell tient au régime de la foi, au péché qui voile aux yeux de l'homme la splendeur de Dieu. Pas d'automatisme qui abolirait la liberté de l'homme, sa

⁷⁹ *RJMS*, p. 306 : ceci est la première d'une trentaine d'emplois ; Durrwell mentionne en avoir emprunté la traduction à J. BONSIRVEN (traduction littérale ce qui la rend quelque peu anguleuse).

⁸⁰ *RJMS*, p. 306.

responsabilité morale et ruinerait de ce fait toute idée de salut. Par ailleurs, il serait difficile au théologien de soutenir à la fois l'idée d'une « compréhensibilité infinie » de Jésus tout en postulant une imperfection de sa révélation.

Dix ans plus tard, la formulation est plus juste :

Nous sommes sauvés par cette venue et par cette connaissance, mais imparfaitement. Durant notre vie terrestre, il fait luire sur nous sa face encore voilée – nos yeux étant encore voilés- et commence à nous transfigurer « en cette image de plus en plus radieuse ». Subitement il fera éclater la lumière à nos yeux, et achèvera la transformation (1 Jn 3, 2). Cette connaissance suprême sera nouvelle, autre que la connaissance sur terre, et autre, radicalement efficace, sera sa vertu rédemptrice⁸¹

La pensée est rééquilibrée par la citation implicite de 2 Co 3, 16. Si la face du Christ nous est voilée c'est parce que nos yeux ont des « écailles » : « c'est seulement par la conversion au Seigneur que le voile tombe. »⁸². La participation de l'homme à l'action sanctifiante est ainsi mieux respectée, de même l'efficacité de la résurrection totalement agissante au moment de notre passage à Dieu.

Un commentaire d'E. Durand interprète le « parce que » de 1 Jn 3, 2 en un sens « causal ou démonstratif » pouvant « signifier que la ressemblance est une conséquence du fait de voir, ou que le fait de voir rend évidente la ressemblance. »⁸³ La seconde interprétation corrobore la première, l'effort de conformation au Christ prépare à la vision. C'est le sens de la béatitude Mt 5, 8 : « Heureux les cœurs purs, ils verront Dieu » (Mt 5, 8).

Le second point concerne la différence entre la vision béatifique du Fils et celle des bienheureux. Si le Christ est dans une vision immédiate avec le Père, l'homme, lui, ne peut voir Dieu que dans la médiation du Fils, c'est-à-dire en étant fils dans le Fils, conformé à lui :

L'homme verra Dieu dans l'expérience que le Christ fait de son Père ; il connaîtra en tant que fils, dans l'identifiante communion avec le Christ. L'expérience sera vécue dans l'Esprit Saint en qui Dieu engendre. ⁸⁴

⁸¹ DCR, p. 275.

⁸² Verset cité par Durrwell en ce sens en *MPSA*, p. 129 ; *ESP*, p. 120.

⁸³ E. DURAND, *La périchorèse des personnes divines. Immanence mutuelle, Réciprocité et communion*, Paris, Cogitatio Fidei 243, éd. du Cerf, 2005, p. 361. Comme nous le verrons, dans ce livre l'auteur cite Durrwell à trois reprises à propos de questions trinitaires.

⁸⁴ *PDM*, p. 109.

Le salut reçu ne désolidarise pas le fidèle du Christ puisque la sainteté dont il vit est celle du Christ Sauveur. Certes, la grâce est devenue sienne mais en demeurant dans la source dont elle provient. C'est pourquoi le chrétien vit dans son salut :

La vie-connaissance se puise au contact du corps immolé et glorifié (Jn 6, 51 ; 7, 37-39). Il ne paraît pas que dans l'éternité les fidèles perdent ce contact. ⁸⁵

Ainsi le verset johannique couronne la théologie durrwellienne du salut en donnant au « voir » un rôle fondamental. Tout se tient dans la rencontre, dans le regard de foi vers le Christ qui attire et transforme celui qui le regarde par une « identifiante communion », en co-naissant avec lui. Ce « voir » salutaire est un engendrement, il accomplit l'émergence de l'enfant « né non de la chair... mais de Dieu » (Jn 1, 13).

Ce n'est donc pas un hasard si ce verset se trouve être la dernière citation biblique apposée à la dernière page du dernier livre de l'auteur, *La mort du Fils*. Livre testament qui parut quelques jours après la mort de Durrwell. C'est donc toute l'œuvre qui est ici signée de ces mots, transmis comme la clé qui ouvre au mystère :

Le Christ entre par les yeux et transforme « de gloire en gloire en son image » celui qui regarde. Jusqu'au jour de « la bienheureuse espérance », ce jour ultime et premier qu'est Jésus en son éternel orient. L'assurance est donnée, nous co-naîtrons, enfants de Dieu comme lui, « car nous le verrons tel qu'il est » : le Fils en son mourir vers le Père, dans la puissance de l'Esprit Saint. ⁸⁶

Le message est trinitaire.

Mais ce n'est pas fini. Dans un dernier geste, Durrwell fait approcher son lecteur pour une dernière confiance. En guise d'héritage, le maître lui indique une part qui est en réalité une place, celle que lui-même a tenté de tenir, la seule qui soit nécessaire et que nul ne peut ravir : celle de l'écoute et de l'adoration (Lc 10, 39b. 42b) :

Le lecteur va fermer ce livre et le ranger de côté. Dieu lui en a préparé un autre qu'on lit en silence agenouillé. Un soldat l'a ouvert à coup de lance. Le lecteur a la joie d'y découvrir le mystère de Jésus en sa profondeur filiale et de voir à la page ouverte figurer son propre nom. ⁸⁷

Ultime épiphanie où la chair silencieuse devient Parole infiniment compréhensible du fait de s'être laissée totalement ouvrir : « Les plaies de la Passion sont les sources de

⁸⁵ *RJMS*¹, p. 260.

⁸⁶ *MF*, p. 187.

⁸⁷ *MF*, p. 187.

la connaissance aussi bien que du salut - salut et connaissance allant de pair -, les portes ouvertes du mystère. »⁸⁸

Ainsi, tout homme qui lève les yeux vers l'« arbre de la connaissance » contemple dans la blessure du cœur de Jésus le secret de l'amour filial vécu pour lui. En lisant dans la chair ouverte, il découvre qu'il est attendu, connu et aimé, appelé par son nom.

⁸⁸ *DCR*, p. 261.

I. 1. Les vrais commencements de la « théologie imagière »

Commencer en théologie par l'Écriture

Tout commence en théologie pour le jeune rédemptoriste par une intuition reçue à la fin du scolasticat. « Un jour de 1937 » alors qu'il suit le cours du P. Dillenschneider sur la résurrection, enseignement repris de S. Thomas (*ST* III^a Q. 56, a. 1), il en saisit intuitivement les limites :

Il montra qu'elle (la résurrection) n'était pas méritoire, qu'elle vint récompenser le Christ, qu'elle est pour nous le modèle de la justification et la cause de la future résurrection des corps. Depuis cette heure j'étais sûr, je ne sais pourquoi, que la résurrection du Christ est beaucoup plus que cela, quelque chose de très beau. Mais quoi ? - La question ne me quitta plus⁸⁹.

La netteté du souvenir contraste avec l'imprécision du contenu à découvrir, soulignant la force de l'impact et l'ampleur de la recherche. Le travail de toute une vie commençait.

Dans un premier temps le jeune étudiant va sonder l'entourage, chercher à vérifier son intuition auprès de ses professeurs, mais sans trouver de véritable écho. L'absence de réponse ou même de conseil, ce qu'il jugera *a posteriori* comme une véritable chance, le pousse alors vers l'Écriture ce qui hâtera « la redécouverte de ce mystère »⁹⁰.

Son enfance alsacienne avait probablement préparé ce contact avec la Bible, dans le contexte social d'une mixité religieuse de proximité et relativement ouverte. Heureux de trouver enfin une instance d'écoute et de parole dont l'autorité dépassait le jugement humain⁹¹, le jeune prêtre se plongeait alors et selon ses mots, avec « naïveté » et « candeur » dans le Livre qu'il ne quittera plus. C'était pour lui aller boire à la source théologique dans son jaillissement le plus direct. Ce rassasiement goûté à « la coupe des

⁸⁹ En un court récit, Durrwell relate les étapes de son intuition : « La Pâque du Christ selon l'Écriture » *La Pâque du Christ Mystère de Salut, Mélanges offerts à F.-X. DURRWELL* », Paris, Cerf, 1982, p. 9.

⁹⁰ L'auteur s'explique : « Nous disons redécouverte, car par un identique ressourcement, déjà Condren, Olier, Bossuet, Thomassin... avaient eu l'intuition du mystère de Pâques. Mais leur base scripturaire, misant sur la seule notion de sacrifice, était trop restreinte. » *R/MS*, p. 8, note 1.

⁹¹ « Il est certain que notre doctrine doit user d'arguments d'autorité ; et cela lui est souverainement propre du fait que les principes de la doctrine sacrée nous viennent de la révélation, et qu'ainsi on doit croire à l'autorité de ceux par qui la révélation a été faite. Mais cela ne déroge nullement à sa dignité, car si l'argument d'autorité fondé sur la raison humaine est le plus faible, celui qui est fondé sur la révélation divine est de tous le plus efficace » *ST* I^a, Q. 1, a. 8, sol. 2. L'autorité de l'Écriture lui vient de son origine aussi la théologie ne crée pas son objet, elle le reçoit, lui obéit.

Écritures »⁹² ne cessera d'aiguiser le désir d'une satiété toujours plus totale. Sans le savoir, le futur théologien pratiquait déjà ce que la recherche et la chrétienté à sa suite allaient s'efforcer de faire, pratiquer un retour à la Parole dans son intégrité native, rajeunir la pensée théologique en la nourrissant d'un lait délaissé et avec elle, progressivement, irriguer la vie de l'Église.

Ce contact immédiat avec l'Écriture pendant les années décisives de l'apprentissage intellectuel façonna profondément la pensée et la méthode du jeune chercheur. Il marqua aussi au fer de la différence son appartenance à la communauté scientifique et institutionnelle. En effet, l'originalité de son questionnement initial, la résurrection comme mystère de salut et l'emploi quasi exclusif de l'Écriture pour argumenter ses thèses, ainsi que le double aveu d'une visée spirituelle et apostolique du travail théologique, suffirent à le distinguer rapidement de ses pairs. Son parcours ne fut pas véritablement universitaire, du moins rencontra-t-il parfois à l'Université du soupçon quant à la valeur scientifique de sa recherche. Malgré le long et franc succès de ses premiers ouvrages traduits aujourd'hui en près d'une dizaine de langues, il résulta de ce choix un certain sentiment de solitude, plus douloureux qu'il ne le laissa paraître et qui dut augmenter la crainte parfois oppressante de trahir le mystère.

En contrepartie, ses choix lui gagnaient une liberté précieuse dans le travail d'intelligence et de méthode, comme dans la forme de son écriture toujours attentive à rendre la beauté du mystère pascal. Ainsi en témoigne l'allocution qu'il prononça lors de la réception du titre de Docteur *honoris causa* décerné par l'Académie Alphonsienne dépendant de l'Université du Latran :

En faisant de l'Écriture l'âme de la théologie, comme le commande Vatican II ⁹³, j'ai joui d'une grande liberté de pensée. [...] Je ne me suis jamais laissé enfermer dans un

⁹² *L'Esprit Saint de Dieu, (ESD)*, Paris, éd. du Cerf, 1983, p. 10 : « L'Écriture Sainte, coupe incomparable, permet de puiser abondamment à la fontaine. Mais elle n'est qu'une coupe, et la fontaine ne cesse de jaillir, impétueuse, inexhaustible. »

⁹³ Précisons la référence : « Les Saintes Écritures contiennent la parole de Dieu et, puisqu'elles sont inspirées, elles sont vraiment cette parole ; que l'étude de la Sainte Écriture soit donc pour la sacrée théologie comme son âme. » DV24. Remarquons l'oubli du mot « étude » par Durrwell, car il est important. En effet, pour le Concile, il ne suffit pas que l'Écriture anime la théologie, ce qui est fondamental, mais il faut encore que celle-ci soit mise à l'examen et commentée avec fiabilité. On ne saurait manquer cette précision tant l'effort de l'Église à ouvrir le texte sacré à la recherche fut coûteux pour elle. L'encyclique du Pape Pie XII, *Divino afflente Spirito* (1943), en lança l'impulsion, donnant ainsi toutes ses lettres de noblesse à l'exégèse moderne, principalement à l'étude historico-critique. Cette ouverture emboîta le pas à des décennies de recherche qui attendaient leur reconnaissance et il faut dire qu'un énorme effort de rattrapage fut conduit. Le document de la Commission Biblique Pontificale de 1993, *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, qui renvoyait à l'encyclique *Providentissimus Deus* (1893), permet de prendre la mesure du chemin parcouru en un siècle. Cette encyclique cherchait à protéger l'interprétation catholique des incises vigoureuses de la science rationaliste tout en encourageant la recherche scientifique ; le

système théologique, même quand ce système a été patronné par de grands noms. [...] Une pareille liberté est légitime. La résurrection de Jésus a fait éclater les horizons de la pensée, la libérant pour une aventure illimitée. L'Église doit sans cesse se réformer (LG 8), non seulement dans ses fidèles, mais aussi dans ses institutions et jusque dans sa théologie. Car celle-ci n'est qu'une approche du mystère, elle doit sans cesse s'ajuster à lui. À l'intérieur de la foi de l'Église, la liberté du théologien est un droit, voire un devoir⁹⁴.

Parole audacieuse mais en rien subversive, car « théologiser » est un exercice qui se pratique « à l'intérieur de la foi de l'Église. » Remarquons comment Durrwell inscrit la liberté légitime du théologien dans l'espace précis et limité de l'Écriture et de la Tradition. Mais remarquons aussi comment l'événement de la résurrection est reconnu lui-même comme un dépassement qui ouvre la théologie à « une aventure illimitée ». Par elle, le périmètre de la Révélation s'ouvre de l'intérieur, portant déjà en elle ses propres ferments de dépassement. La résurrection transgresse la limite en même temps qu'elle consolide ce qu'elle transcende : un développement homogène de la révélation dans une forme de discontinuité, de rupture, de saut qualitatif induits par la résurrection.

Mais, parallèlement, s'opère un développement homogène de la théologie, ce que semble indiquer Durrwell en utilisant la résurrection comme paradigme de l'ouverture de la pensée. En se laissant ouvrir par l'irruption d'un nouvel ordre, la théologie ne peut cesser de prolonger ses prémisses et de tirer de son trésor, l'Écriture, de nouvelles fructifications pour un monde en nécessité de Parole et dont la sienne compte aussi⁹⁵.

Poser la résurrection comme modèle de la méthode c'est aussi dire l'autorité de l'événement sur la rationalité humaine, élargissant le champ limité des représentations ou des systèmes pour dire le *Novum* dans l'histoire. Certes, Durrwell évoque la liberté du théologien, mais pas sans redire que la liberté est d'abord celle de Dieu reprenant « ses droits » sur la pensée religieuse des hommes, à partir de ce qu'il manifeste et dit de lui-même. Le fameux adage barthien reste juste : Dieu seul parle bien de Dieu⁹⁶.

travail « privé » des exégètes était considéré alors comme un outil, un travail préparatoire au discernement de l'Église, mûri en retour par ces recherches.

⁹⁴ *StMor* 35 (1997) p. 247-256.

⁹⁵ Citons le cardinal K. LEHMANN : « Si le dogme de l'Église reste dans l'ombre de l'ensemble de la communication révélatrice, il doit toujours plus reprendre le chemin de sa particularité et de sa finitude vers les multiples témoignages de l'Écriture. Chaque dogme, même s'il comporte une vérité assumée et indispensable de la vérité, peut projeter peut-être à long terme une ombre imprévisible. C'est pourquoi le dogme doit être découvert sous sa forme distinctive qui est celle d'un pèlerin constamment tourné vers « l'arrière » ou vers « l'avant » dans l'ensemble de la conscience croyante de l'histoire de l'Église. » In « Moi et le Père nous sommes un. Un état de la christologie aujourd'hui », conférence académique donnée au colloque « Christ dans l'histoire » ICP, 24 mai 2011, *Transversalités*, janvier-mars, 2012, 121, p. 208.

⁹⁶ Reprenons l'homélie du Pape BENOÎT XVI à la CTI le 6 octobre 2006 : « Saint Thomas d'Aquin, s'inscrivant dans une longue tradition, dit que, dans la théologie, Dieu n'est pas l'objet dont nous parlons. Telle est notre conception normale ? En réalité, Dieu n'est pas l'objet ; Dieu est le sujet de la théologie. Celui qui parle dans la théologie, le sujet

Ainsi la résurrection, événement central de la foi, donne sens à toute l'Écriture se réécrivant nouvellement dans l'intelligence des témoins (Lc 24, 26-27) puis celles des croyants et de celui qui se définit comme « théologien biblique »⁹⁷.

Le travail du théologien bibliste

Mais il ne suffit pas que l'événement d'Écriture se donne, il faut qu'il soit reçu. Le lecteur doit s'ouvrir à elle. Durrwell rappelle que la première exigence de l'herméneutique chrétienne est un accord préalable, un engagement :

L'Écriture est une demeure fermée dont la clé est à l'intérieur. Pour y pénétrer, il faut y habiter, être dans le Christ, dans la maison qui est l'Église. Il faut être à l'intérieur de la foi. [...] Ceux du dehors entendent les paroles ; mais la voix, seules les brebis l'entendent, la voix où se révèle la personne⁹⁸.

Durrwell utilise les outils ricœuriens en leur attribuant sa terminologie⁹⁹. Une affinité avec le texte vivant est donc nécessaire pour y entrer. Les exigences sont éthiques et théologiques avant d'être scientifiques : pour que la Parole soit une expérience de rencontre, le lecteur doit se soumettre et l'éprouver pour ce qu'elle est, son salut :

Moralement bien plus exigeante que cette honnêteté intellectuelle est la soumission à la parole souveraine qui est notre salut. Dans ce cas, la soumission s'appelle conversion. Le sens des Écritures est perçu « quand on se tourne vers le Seigneur » (2 Co 3, 16). On ne peut s'approprier la Parole qu'en se laissant approprier par elle ; on ne la saisit que dans le dessaisissement de soi. Il faut se laisser christianiser par l'Écriture pour la lire chrétiennement. L'outil herméneutique, encore une fois, est le regard qui reçoit l'image, l'écoute qui accueille la Parole¹⁰⁰.

parlant, devrait être Dieu lui-même. [...] Ainsi, nous sommes invités à nouveau sur ce chemin du renoncement à nos propres paroles ; sur ce chemin de la purification, pour que nos paroles ne soient que l'instrument par l'intermédiaires duquel Dieu puisse parler » : *La théologie aujourd'hui. Perspectives, principes et critères*, COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, Paris, Cerf, 2012, p. 150

⁹⁷ *RJMS*, p. 76.

⁹⁸ *DCR*, p. 62-63.

⁹⁹ Dans son article « La lecture chrétienne de l'Écriture » (paru dans « Église de Metz » n° 5, Bulletin officiel de l'évêché, mai 1978) Durrwell s'inspire de l'arc herméneutique de P. RICŒUR (qu'il cite) ; un arc qu'il synthétise en trois étapes : manifestation, interprétation, appropriation existentielle. L'authenticité de l'accueil (désappropriation de soi) permet au sujet-lecteur de reconfigurer son monde à partir du « monde du texte », de « se comprendre devant le texte », d'en « recevoir un soi plus vaste ». En régime chrétien, la foi est cette précompréhension qui est une soumission à la Parole qui s'offre pour être le salut de l'homme. RICŒUR avait attiré l'attention sur le fait que la situation ontologique de l'homme est d'être d'abord en silence, en capacité d'éveil par un autre que soi, en devoir d'écoute. La dépendance vis-à-vis de la Parole qui vient de plus loin que soi est la base de toute lecture confessante. Finalement, la lecture chrétienne de l'Écriture soumet l'acte d'intelligence à une désappropriation préalable pour que le lecteur puisse recevoir ce qui ne lui appartient pas en propre et pourtant, lui donne la clé de son être.

¹⁰⁰ « La lecture chrétienne de l'Écriture » p. 136. Durrwell cite plus d'une centaine de fois le verset paulinien. Se laisser dominer par la Parole vivante, énergique, qui passe au crible les pensées du cœur et à qui l'homme devra rendre compte (He 4, 12-13) est le contraire de l'attitude des légistes qui ont enlevé (*ératé*) les clés de la connaissance, n'y sont pas entrés et ont empêché d'y entrer ceux qui le voulaient (Lc 11, 52).

La Parole lue est la Parole accueillie, mangée et assimilée lorsqu'on la laisse en soi opérer une *épistrophè*. Comme l'eucharistie, elle est un « sacrement d'incorporation au Christ rédempteur »¹⁰¹, elle se partage et se prend en Église. Ricœur dit que l'Église est le premier « hors texte » de l'Écriture, recevant d'elle son appel, son identité, sa feuille de route. Par conséquent, son interprétation ne peut être que de nature communautaire.

La règle d'inspiration et de lecture

La lecture *chrétienne* requiert le théologien de façon particulière et prioritaire car grâce à lui et à ses pairs l'Écriture se constitue en doctrine théologique. Durrwell n'a jamais pensé son travail de théologien autrement que comme une mission au service de l'apostolat de l'Église :

On a défini la théologie *fides quarerens intellectum*, la foi en quête d'intelligibilité. L'homme de foi qu'est le théologien cherche à saisir et à faire saisir la profondeur et la beauté du mystère et l'harmonie de ses multiples aspects. Il aide à devenir chrétien par la raison aussi bien que par le cœur, dans l'entière « obéissance de la foi » (Rm 1, 5). C'est donc par la théologie que j'ai tâché de suivre l'appel à la mission, la pure scientificité n'a cependant jamais été mon but¹⁰².

Les aspects multiples du mystère confirment l'insondable richesse divine et convoquent l'Esprit. Son rôle en théologie est premier car il fait voir en rendant « le mystère trinitaire intérieur au monde », immanent à celui qui cherche ¹⁰³ :

Le rôle de l'Esprit sera de tout rappeler et d'interpréter Jésus, de « faire accéder à la vérité entière. » [...] (Ce) texte qui souligne très fort l'action illuminatrice de l'Esprit ne présente pas l'Esprit comme lumière, il lui reconnaît le rôle de la faire découvrir, d'y faire accéder. L'Esprit est action, il est révélation [...] Il donne de connaître le mystère car il donne d'y communier ; il enseigne selon sa nature qui est d'être charité, relation, intériorité divine qui se communique. [...] Nul ne connaît Jésus comme Fils de Dieu à moins de le rejoindre dans sa filiation, en une co-naissance où l'Esprit fait partager la vie filiale¹⁰⁴.

Aussi Durrwell reprend à son compte la règle de saint Thomas : *sacra scriptura eodem Spiritu interpretatur quo est condita*¹⁰⁵.

¹⁰¹ DCR, p. 52.

¹⁰² *Aux sources de l'apostolat*, (ASA), Éd. Médiaspaul, 1998, p.7.

¹⁰³ ESD, p. 69.

¹⁰⁴ ESD, p. 71.

¹⁰⁵ *De Veritate*, Q. 14, a. 10, ad 11. Cette formule est reprise par la constitution *Dei Verbum* n°12 qui attire l'attention sur la nécessité de ce travail en Église : « Il ne faut pas, pour découvrir exactement le sens des textes sacrés, porter une moindre attention au contenu et à l'unité de toute l'Écriture, eu égard à la Tradition vivante de toute l'Église et à l'analogie de la foi. »

L'exigence est forte car en faisant appel à l'Esprit le théologien se soumet au mystère. Cette ascèse, cette obéissance de fond, le théologien s'y est appliqué lui-même avant d'y inviter les autres :

Le théologien sera, de fait, invité à l'humilité et à la prière ; sa recherche sera sans fin et ne progressera que sous la guidance de l'Esprit. [...] Il sera amené à contempler, à réaliser une théologie précisément « spirituelle », pour laquelle les savants ont parfois peu de considération, mais dont les fidèles ont tant besoin. C'est pour eux que le charisme théologique est donné à l'Église. [...] Celle-ci a la tâche d'ouvrir la raison au mystère qui la déborde si évidemment et qui n'est compréhensible qu'à la lumière, par ailleurs mystérieuse, de l'Esprit Saint. Mais parce que l'Esprit peut rendre le mystère accessible, c'est à tous les fidèles qu'une certaine intelligence est accordée. Car l'Esprit est le bien commun à tous. Avant d'aider les théologiens sur les chemins de la raison, l'Esprit conduit les fidèles sur les sentiers du cœur¹⁰⁶.

La connaissance du mystère est un don de l'Esprit et ne peut être accordée qu'à une conscience humble qui s'ouvre. Depuis la Pentecôte, c'est l'Esprit qui enseigne les croyants et leur communique ce qu'il entend du Christ pour les faire accéder à la vérité tout entière (Jn 16, 13-14). Ainsi le *sensus fidelium* est le *sensus fidei* du peuple de Dieu vivant sa foi. Il n'a pas le poids d'une « opinion majoritaire » et n'est pas une « réaffirmation secondaire » de l'enseignement magistériel, mais il est le retentissement vivant de la Parole dans le cœur des hommes. Pour les théologiens, il constitue donc un *locus* indispensable¹⁰⁷. Et c'est pourquoi Durrwell range l'analyse rationnelle en aval de l'effort premier, celui d'une disponibilité à accueillir l'Esprit sanctifiant :

La connaissance la plus authentique est celle du cœur qui aime. La théologie elle-même, sous peine d'errer, doit prendre racine dans ce savoir premier. Comme toute activité chrétienne, elle est renvoyée à la pratique des vertus théologiques¹⁰⁸.

¹⁰⁶ *JFDES*, p. 136, avant-dernière page du livre.

¹⁰⁷ Voir COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *La théologie aujourd'hui Perspectives, principes et critères*, Paris, Cerf, 2012, note 1 p. 35 : M. CANO, *De Locis theologicis*, Éd. Juan BELDA PLANS, Madrid, 2006) in *La théologie aujourd'hui Perspectives, principes et critères*, Paris, Cerf, 2012, p. 35.

¹⁰⁸ *ESD*, p. 178, dernière page du livre. La CTI apporte une distinction intéressante entre sagesse théologique et sagesse mystique, qui peut éclairer le double positionnement de notre auteur : « La Parole de Dieu, qui révèle « ce que l'œil n'a pas vu » (...) ouvre aux hommes le chemin vers une sagesse plus haute. Cette sagesse chrétienne surnaturelle, qui transcende la sagesse purement humaine de la philosophie, prend deux formes qui se confortent l'une l'autre mais ne doivent pas être confondues : la sagesse théologique et la sagesse mystique. La sagesse théologique est l'œuvre de la raison éclairée par la foi. Elle est donc sagesse acquise, bien qu'elle présuppose évidemment le don de la foi. Elle offre une explication unifiée de la réalité à la lumière des plus hautes vérités de la Révélation. [...] La sagesse mystique, ou « science des saints », est un don du Saint-Esprit qui provient de l'union à Dieu dans l'amour. L'amour en effet, crée une connaturalité affective entre l'homme et Dieu, ce qui permet à l'homme spirituel de connaître et même d'éprouver les choses divines en les expérimentant réellement dans sa vie. Il s'agit d'une connaissance non conceptuelle », *La théologie aujourd'hui. Perspectives, principes et critères*, Paris, p. 101-102. On l'a vu Durrwell coordonne les deux niveaux en donnant la priorité à la connaissance intime et immédiate du mystère donnée dans l'expérience et s'épanouissant en vie théologique, c'est-à-dire, en vie d'union à Dieu par Dieu.

La lecture se fait à l'intime, dans la sincérité d'un cœur qui écoute, et communautairement. Durrwell dit qu'il faut l'entendre là où les textes sont nés, en Église. Car les Écritures appartiennent à la résurrection de Jésus :

Le Nouveau Testament n'est pas le livre du Christ parce qu'il en conte l'histoire ; il est son livre parce qu'il est né de lui, né de la blessure de son cœur, comme naît un enfant¹⁰⁹.

La « liberté du théologien » dont Durrwell dit qu'elle est un droit et parfois un devoir ne doit pas détacher le sarment de la vigne. En reprenant l'affirmation de Pierre : « Aucune prophétie de l'Écriture n'est affaire d'interprétation privée » (2 P 1, 20), Durrwell rappelle à la fois l'ecclésialité nécessaire de la lecture et la soumission nécessaire à l'Esprit qui « est la loi de la vie de l'Église et la loi de la lecture des Écritures »¹¹⁰.

Le concept d'inspiration des Écritures se trouve élargi. Elle n'est pas le « charisme ponctuel » tari avec la clôture du Canon. Elle est un « phénomène d'Église, propre à la foi confessante, à cette foi qui fait d'un homme un prophète », car « c'est portés par l'Esprit Saint que des hommes ont parlé de la part de Dieu » (2 P 1, 21). Et ceci, sans pour autant mettre la parole du témoin inspiré sur le même plan que le témoignage de l'Écriture :

En toute prédication authentique de l'Évangile, c'est le Christ qui s'exprime ; toute parole de foi, prononcée en Église, est prophétique du Christ. L'Évangile prêché et écrit jadis, qu'on appelle Écriture du Nouveau Testament, et l'Évangile prêché aujourd'hui qu'on appelle Tradition, relèvent du charisme prophétique de l'Église. Cependant, s'il est vrai que tout vrai témoignage de foi bénéficie du charisme d'inspiration, l'Église croit que la parole apostolique dont l'Écriture du Nouveau Testament est la forme écrite, jouit d'un degré éminent de ce charisme. Car les apôtres sont « les témoins de l'origine dans la plénitude » ; leur parole, comme leur personne, est fondatrice et, de ce fait, est normative pour toute l'Église¹¹¹.

Il faut donc articuler fidélité et audace. Le théologien le confesse : « Théologiser en Église et dans sa Tradition est une exigence. L'Église a toujours été la patrie de ma pensée bien que j'aie usé de beaucoup de liberté à l'égard des systèmes théologiques. »¹¹² Cette

¹⁰⁹ DCR, p. 54.

¹¹⁰ ESD, p. 105.

¹¹¹ « Lecture chrétienne de l'Écriture », p. 132.

¹¹² *Studia Moralia* 35, Roma, Academiae Alfonsianae, p. 246-247. Le théologien bibliste aurait pu reprendre les mots de la CTI : « Le lieu propre pour la théologie est à l'intérieur de l'Église, qui est rassemblée par la Parole de Dieu. L'ecclésialité de la théologie est un aspect constitutif du travail théologique, parce que la théologie est fondée sur la foi, et que la foi elle-même est à la fois personnelle et ecclésiale. La Révélation de Dieu est orientée vers la convocation du peuple de Dieu et vers son renouveau, et c'est par l'Église que les théologiens reçoivent l'objet de leur recherche. » *La théologie aujourd'hui*, p. 35. De même Durrwell souscrit aux recommandations de la CBP « La fidélité à l'Esprit Saint produit et renforce une autre disposition, nécessaire pour la juste orientation de l'exégèse : la fidélité à l'Église », « Allocution de sa sainteté le pape Jean-Paul II sur l'interprétation de la Bible dans l'Église », *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, Paris, Cerf, p. 11.

liberté s'exerce à l'égard des systèmes et non de la Parole. À l'intérieur de la maison commune, la liberté est gage de progrès possible, de réforme, de régénération et donc de vitalité. Durrwell, contemporain de théologiens durement contraints puis finalement reconnus, sait que la fidélité doit souvent se marier au courage, comme l'audace au devoir de s'exprimer.¹¹³

L'enseignement reçu

La résurrection tiendra ses promesses. Les lumières reçues à l'intime ne seront pas vaines. En disant que « la résurrection fait éclater les horizons de la pensée, la libérant pour une aventure *illimitée*. » remarquons que le rédemptoriste ne vise pas un contenu en totale rupture. Car l'illimité tient autant aux limites humaines qu'à l'être même d'un Dieu incommensurable qui les pénètre pour les élargir. Nul théologien ne peut apporter quelque chose qui soit vraiment neuf. Le grand livre de l'histoire de la théologie se lit comme un travail d'enfantement d'une Église qui, en ses membres, écoute, prie, cherche et apprend, traversant ses propres déserts et temps de prospérité.

Toute pensée, toute représentation personnelle ou collective demeure une alchimie complexe de circonstances, d'expériences, d'inattendu et de déterminations souvent non conscientes. Une vision holistique comme une parfaite neutralité la pensée et du jugement sont des chimères. Penser le réel reste de l'ordre de la tension et ceci respecte mieux sa transcendance.

C'est pourquoi, autant que cela puisse être possible, il est nécessaire de repérer les présupposés qui ont participé à l'élaboration de la pensée de notre auteur. Les premiers conditionnements sont très nets, sans détour. Le lecteur ne peut passer à côté des signes

¹¹³ « Une des caractéristiques de la Bible est précisément l'absence d'esprit de synthèse et la présence, au contraire de tensions dynamisantes. La Bible a accueilli plusieurs façons d'interpréter les mêmes événements ou de penser les mêmes problèmes. Elle invite ainsi à refuser le simplisme et l'étroitesse d'esprit. [...] Il s'ensuit que l'interprétation de l'Écriture comporte un travail de vérification et de tri ; elle reste en continuité avec les traditions exégétiques antérieures, dont elle conserve et prend à son compte beaucoup d'éléments, mais sur d'autres points, elle s'en détache, pour pouvoir progresser », *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, CBP, p. 82-84. En réalité, Durrwell est à la jonction de l'exégèse et de la théologie et tente une synthèse théologique des données scripturaires en tension. De son côté, la CTI reconnaît la nécessité d'une transversalité dans le travail théologique avec les autres domaines scientifiques et, en interne, celle d'une collaboration respectueuse entre théologiens encourageant la recherche, favorisant les mutuelles remises en question, sans pour autant faire échapper au regard épiscopal bienveillant et apte à discerner. « L'obéissance à la vérité, dit le pape Benoît XVI, ne signifie pas renoncer à la recherche et à la difficulté de penser ; au contraire, l'inquiétude de la pensée...accompagne (les croyants) et les stimule. » Pour ces deux citations, *La théologie aujourd'hui...* p. 60 et 144.

qui trahissent le malaise ou l'antipathie, parfois jusqu'à la simplification. Les théories dites « juridiques » n'ont pas seulement agacé le théologien, mais en provoquant son recul et son rejet elles ont contribué à forger une pensée en opposition. Cela dit, cette réaction négative ne commande pas directement le travail. Elle n'est que l'envers d'un positif lumineux suffisamment puissant pour qu'il commande l'effort d'intelligence et de transmission de tout une vie.

Tout commence donc en sotériologie durrwellienne par une réception inaugurale qui en même temps qu'elle fait voir le Ressuscité, corrige les images déformées ou déséquilibrées de la théologie du salut telles qu'elles furent enseignées à Durrwell. La liberté théologique qu'il sut acquérir très tôt fut le moyen nécessaire pour approfondir sa recherche en quête d'unité. En effet, le cloisonnement des disciplines mettait à mal l'impérieux désir qui l'animait de pouvoir tout rattacher de la foi et de son enseignement au « Christ pascal » :

On aurait pu passer l'examen de morale en ignorant le dogme ; passer un examen sur Dieu ou la Trinité sans interroger la christologie. Plus tard je compris que le Christ pascal est la clé de voûte de la cathédrale théologique. Cette clé de voûte avait été enlevée, désormais on était réduit à étudier la cathédrale en inventoriant les pierres dispersées ¹¹⁴.

Pour lui, cette atomisation révélait la faiblesse d'une sotériologie focalisée sur la rédemption objective ou, du moins, n'explicitant pas suffisamment son lien intrinsèque et nécessaire avec la rédemption subjective. Finalement, la clé de voûte manquait non par défaut de présence mais par hypertrophie de la rédemption objective isolée du corps qu'elle construit. L'image évoquée par Durrwell donne à voir l'élan terrestre des voûtes vers la clé qui les oriente et les tend et le ruissellement de la grâce obtenue d'en haut qui, en ce point de contact, le Ressuscité-Crucifié, tient, pénètre et assume le corps dont il est la Tête. Cette interdépendance de la clé et des voûtes signifie le sens du mystère de l'incarnation conjugué à celui de la rédemption. Le salut n'est acquis que reçu de l'homme Jésus Fils de Dieu, salut vécu par lui de façon unique et qu'il communique à ses membres, ceux qui prennent « part avec lui ». Hors cette clé qui unit l'homme à Dieu toute l'entreprise s'effondre et perd sens.

¹¹⁴ *La Pâque du Christ mystère de salut*. Mélanges en l'honneur du Père Durrwell (*PCMS*), Paris, Cerf, 1982, p. 9-10.

I. 2. 1. Le grand présupposé : la « théologie juridique »

Les racines du malaise

Il n'est pas indifférent de remarquer chez Durrwell la consonance entre l'appel à être rédemptoriste et le désir d'approfondir le sens du salut, même si on peut penser que le choix de l'Ordre fut suscité par la proximité géographique du couvent des Trois Épis ¹¹⁵. Mais l'Alsace exerçait une autre influence sur la sensibilité du jeune François-Xavier : sur le mode de l'ordinaire elle lui donnait d'expérimenter la réalité concrète des différences théologiques à l'intérieur de la communauté humaine locale. Ainsi le jeune catholique découvrait dès ses jeunes années l'altérité dogmatique.

Dans son avant-dernier ouvrage, *Christ notre Pâque*, grande synthèse théologique, l'auteur fait remonter un souvenir d'enfance qui lui permet d'exprimer symboliquement les raisons de son rejet d'une sotériologie élaborée uniquement à partir de la mort de Jésus :

Je suis né dans une région où, au contraire du reste de la France, le vendredi saint est jour férié. Le matin, les cloches des églises protestantes se mettent en branle, la sainte cène est célébrée, « la mort du Seigneur est annoncée », la rémission des péchés est proclamée. Les cloches des églises catholiques attendent, silencieusement, qu'éclate la joie du *Gloria in excelsis Deo* de la vigile pascale. Deux théologies sont proclamées par-dessus les toits de la ville : celle du salut acquis au prix de la mort du Christ, celle du salut réalisé dans le Christ en sa mort et sa résurrection. J'ai suivi le cours de théologie au séminaire et dans les facultés catholiques jusqu'en 1940 (..) je n'ai jamais entendu prononcer le mot

¹¹⁵ Donnons quelques indications biographiques : F.-X. Durrwell est né le 26 janvier 1912 dans la jolie bourgade de Sultz (Haut-Rhin) située au pied des Ballons des Vosges, à une vingtaine de kilomètres au nord-ouest de Mulhouse. Il fit son jувénat au couvent des rédemptoristes des Trois Épis (Haut-Rhin) dans les années 1923-1924, puis continua son parcours scolaire au petit séminaire des rédemptoristes de Bertigny en Suisse. Il entra au noviciat en 1930 à Téterchen (Moselle) et prononça ses vœux perpétuels en 1934 au couvent d'Échternach (Luxembourg) où il fut ordonné prêtre le 2 août 1936. On l'envoya alors à Rome faire un double cursus : des études de théologie à l'Université Grégorienne où il obtint la licence, et à l'Institut Biblique où il obtint également une licence en Écriture Sainte (respectivement 1938 et 1940). Pendant les années de guerre il ne fut pas appelé en raison d'une dispense du Conseil de révision. En 1939 installé à Bertigny où il remplace des professeurs mobilisés par la France, il commence à rédiger son mémoire « La résurrection de Jésus, effusion de l'Esprit Saint ». En 1940 retour à Échternach où il commence à enseigner l'Écriture Sainte. La communauté sera expulsée par la Gestapo en avril 1941 et s'installera en zone non occupée à Sousceyrac (Lot) où il sera adjoint des étudiants. A la fin de la guerre il séjourne à Haguenau le temps que le monastère d'Echternach soit reconstruit. En 1947 il y est nommé préfet des étudiants puis recteur jusqu'en 1966 en même temps qu'il assume la charge de Provincial de la Province de Strasbourg de 1952 à 1962. C'est en 1950 que son premier livre voit le jour. De 1967 à 1975 il enseigne au séminaire des rédemptoristes d'Ostwald (banlieue de Strasbourg) en étant parallèlement professeur à l'Institut catéchétique International « Lumen vitae » (Bruxelles), tâche dont il démissionnera en 1970. À partir de 1971, et jusqu'en 1984, il enseigne au C.A.E.P.R. de la faculté des Lettres de l'université de Metz (théologie des Synoptiques et de saint Paul). Pendant ses congés il assure beaucoup de retraites y compris à l'étranger (Japon, Vietnam-Sud, Corée du Sud, Burundi, Rwanda) et à partir de 1968 beaucoup dans les carmels de France. La rédaction de ses ouvrages a accompagné tout son parcours : d'abord une production lente, les trois premières parutions sont espacées de dix ans, pour ensuite s'accélérer notablement. À partir de l'arrêt de sa charge de professeur (1984) la production devient fournie : dix livres entre 1983 et 2006. Son dernier livre, *La mort du Fils. Le mystère de Jésus et de l'homme*, paraît quelques semaines après sa mort, le 15 janvier 2005 à Strasbourg.

« mystère pascal. » L'enseignement reçu ne se distinguait pas ou guère sur ce point de celui des Eglises issues de la Réforme ¹¹⁶.

Deux jours différents dans la mémoire de l'enfant induisent deux images de Dieu : celle d'un Dieu « d'abord préoccupé de ses droits et qui pardonne après réparation de l'offense », celle d'un Dieu Père dont « la préoccupation est le salut des hommes. »¹¹⁷ On prendra garde en lisant Durrwell, détracteur de la « théologie juridique », de ne pas chercher une définition exacte du genre. La notion lui sert de fourre-tout dans lequel il loge tout ce qui relève, de près ou de loin, au nuancier de la théologie de la substitution.

De fait, il faut avouer que Durrwell s'en tient à travers cette expression générique, à des traits exagérés. Il est d'ailleurs très révélateur que saint Anselme ne figure en aucune de ses notes ou citations. Silence encombrant. Toutefois, on ne peut nier que les concepts empruntés à la société du Moyen Âge ont peu à peu perdu leur capacité référentielle, se dégradant en logique de type contractuel. Même la pensée de saint Thomas qui avait repris la notion anselmienne de satisfaction, se verra dépassée par ses commentateurs, adepte d'une conceptualité de plus en plus détachée de l'Écriture et comme prise à son propre jeu intellectuel ¹¹⁸. Il n'en fallait pas plus pour que la théologie luthérienne de la rédemption trouve dans ce sol dégradé un terrain favorable à l'enracinement de ses notions fortes : une très rude théologie de la substitution qui gagnera le terrain catholique par une esthétique dramatique exaltée où le Christ, héros d'une substitution poussée à l'extrême, n'est plus visible même au Père qui le tourmente¹¹⁹.

¹¹⁶ *Christ notre Pâque (CP)*, Paris, éd. Nouvelle Cité, 2001, p. 7-8.

¹¹⁷ *CP*, p. 62.

¹¹⁸ Saint THOMAS n'a pas fait de la sotériologie d'ANSELME le cœur de sa démonstration, mais dans la III^a, Q. 46, a. 1-4 il a cherché à réunir tous les éléments doctrinaux contenus dans la tradition selon ces quatre schèmes : la Passion du Christ a causé notre salut par mode de mérite (thème scolastique), de satisfaction (thème anselmien), de sacrifice (thème biblique), et de rédemption (thème biblique et patristique).

¹¹⁹ Sur ce point on peut consulter l'ouvrage de Jean RIVIÈRE (qui fut une reprise de sa thèse soutenue en 1905), *Le dogme de la rédemption, étude théologique*. Éd. Gabalda, 3^{ème} éd. 1931. Étude historique assez complète puisqu'elle comprend l'examen des thèses protestantes dans leur diversité (notons que Rivière fut professeur de théologie fondamentale à la Faculté de théologie catholique de Strasbourg à partir de 1919). L'auteur part de certains commentaires de Luther (sur l'épître aux Galates) ou de Calvin, chargés d'outrances oratoires à propos de la malédiction divine fondant sur le Christ en croix. En réaction à ces abus et à ceux de leurs continuateurs (un protestantisme se disant « orthodoxe ») se forme une ligne libérale marquée par le rationalisme de F. SCHLEIERMACHER. RIVIÈRE cite A. RITSCHL et F. BRUCH ainsi que des libéraux appartenant à l'« École de Strasbourg », tel T. COLANI, des théologiens dont certaines thèses peuvent être rapprochées de celles de Durrwell. Elles dénoncent l'injustice à châtier un innocent, la tricherie que représente l'imputation forensique des mérites du Christ justifiant le pécheur sans qu'il soit rendu saint. Et elles soutiennent : la gratuité absolue du pardon de Dieu sans autre condition que la contrition réelle de l'homme ; l'idée que Jésus ne réconcilie pas Dieu avec les hommes mais les hommes avec Dieu et que seul l'amour est capable de surmonter le mal. Par contre Durrwell est totalement opposé à la façon dont ils rationalisent le mystère pascal (en réaction à l'inflation dramatique déviante), ne voyant dans la passion et la mort de Jésus que l'efficacité propre à un exemple éminent. Les actes salutaires du Christ ne sont lus que dans leur rapport avec les hommes, ne laissant rien entrevoir de ce qu'ils engagent dans la relation entre le Fils et le Père. Durrwell fait un court résumé de cette évolution dans *MF*, p. 17.

La tâche est donc de voir comment la théologie juridique a pu servir de faire-valoir à la pensée de Durrwell à travers un jeu d'oppositions symétriques, une rigoureuse loi d'inversion qui va, et c'est là notre point d'attention, dans un effet retour, exposer l'auteur à transposer les disproportions à l'intérieur même de son repère orthonormé. Si l'on sait que la nouveauté d'une pensée s'élabore souvent dans la correction d'une autre et souvent à bon escient, la simplification réductrice des thèses juridiques pourrait dévaluer la pensée qui les condamne¹²⁰. C'est un lieu que notre étude ne pourra éluder. Il faut donc penser que Durrwell fut blessé par l'enseignement reçu, d'abord pour le mystère lui-même et pour l'Église qui offre un visage de Dieu bien éloigné de la réalité des Évangiles.

De l'aversion à l'inversion

Ce texte, tiré du troisième ouvrage, nous introduit dans une synthèse caricaturale de la pensée anselmienne et mâtinée de théorie de la substitution pour en faire saillir les lieux de révolusion :

L'homme a péché. La grandeur de l'offense est de quelque manière infinie, car infinie est la majesté de l'offensé. Aucun homme ne peut fournir une réparation adéquate à la justice lésée de Dieu. Seul en serait capable un être dont les mérites seraient infinis. L'incarnation fut donc nécessaire à la rédemption. Fils de Dieu, le Christ pouvait obtenir notre pardon par n'importe quelle action de sa vie, la moindre étant de valeur infinie. Mais « ayant aimé les siens jusqu'au bout », et pour souligner à la fois les rigueurs de la justice divine et l'énormité de l'offense, il a jeté dans la balance des mérites et des démérites – je dis : dans la balance, car cette théologie s'exprime en des schèmes de pensée très juridiques - sa souffrance, son sang, sa mort. Ainsi le péché est expié, le prix en étant payé : l'homme est dûment racheté. Et maintenant, en un deuxième acte, distinct et complémentaire, Dieu « applique les mérites du Christ », « distribue » les biens mérités, notamment par le ministère apostolique : le pardon, la grâce, les sacrements¹²¹.

Les formules sont lapidaires à dessein : une théologie primaire, des actions exécutées de façon mécanique, dans un climat tragique mais dénué de tout sentiment. Une distance froide entre les éléments en présence dramatise les écarts : celui des

¹²⁰ Dans *Christ notre Pâque*, (2001), ouvrage qui est une sorte de révision de son œuvre, Durrwell répond implicitement aux remarques ou critiques adressées entre autres par deux prêtres rédemptoristes canadiens : le P. R. TREMBLAY avec qui des échanges nourris ont donné lieu à des articles croisés dans la revue *Studia Moralia* de l'Académie Alfonsienne, et le Père J. MIMÉAULT à l'occasion de la parution de sa thèse, la première qui soit consacrée à Durrwell, *La sotériologie de F.-X. Durrwell. Exposé et réflexions critiques*, Rome, éd. Pontificale de l'Université Grégorienne, 1997. Conscient de ses interprétations parfois très personnelles de l'Écriture et de l'oubli de versets bibliques qui pourraient contrevenir à ses assertions, le théologien reprend ses explications en adoucissant les affirmations parfois trop fermes et affronte dans *Christ notre Pâque* les versets absents, de façon pertinente à notre sens.

¹²¹ *Le mystère pascal source de l'apostolat (MPSA)*, Paris, les éditions ouvrières, 1970, p. 53-54.

antagonistes entre eux, celui des postures, surplombante pour Dieu et d'écrasement pour l'homme. Celui-ci est évanescent, totalement passif. Au centre du drame un objet, la balance, dans laquelle sont jetés d'autres objets : les mérites du Christ, sa souffrance, son sang et sa mort et des démérites, ceux de l'homme. Scène picturalement familière : le salut est une affaire de pesée et de rééquilibrage. Le tout s'achève avec « le deuxième acte », très détaché du premier où on assiste au partage d'un butin sans joie, libérateur comme une sentence levée sans reconnaissance, efficace comme l'application d'un décret salubre mais sans résurrection.

Parodie de la vie chrétienne voulue pour mieux dévoiler les racines morbides d'une théologie fautive, et toujours renaissantes dans la psyché humaine. Vingt ans plus tard, l'auteur réexprime sa pensée :

Il a existé une théologie de la rédemption fort différente. De nos jours, on l'appelle juridique. La résurrection n'y joue qu'un rôle secondaire ; Jésus l'homme-Dieu, n'y est pas considéré en Fils dans sa relation au Père ; l'Esprit-Saint est passé sous silence. Cette théologie a régné souverainement pendant des siècles durant. Elle a imprégné les esprits et laisse, de nos jours, des traces profondes. Un rappel de cette théologie est utile, pour en signaler les déficiences, mais aussi pour faire ressortir en contraste les traits propres à la théologie du mystère pascal¹²².

Du négatif exprimé théologiquement, émergent des formes pleines, neuves et nommées, dont elles forment l'exact contraire. Certes, en ces vingt années, la christologie a mûri et s'est renouvelée. Dans son sillage la sotériologie a vécu elle aussi sa purification. Durrwell est heureux de constater qu'au Concile Vatican II le souffle de l'Esprit a définitivement chassé les relents « juridiques » qui tentaient de subsister¹²³. Une théologie de la gloire contre une théologie des ténèbres commençait à filtrer, manifestant la beauté trinitaire en découvrant « l'insondable richesse du Christ » mettant « en pleine lumière la dispensation du Mystère »¹²⁴.

¹²² *CP*, p. 61-62.

¹²³ En *MPSA*, p. 54 note 1. Durrwell a fait remarquer en note de ce passage (note la différence entre l'exposé sur la rédemption livré dans les *schemata* préparatoires (schéma II) et le travail abouti du schéma V sur la liturgie. Quand le premier exprimait encore le salut en termes exclusivement juridiques (justice offensée, péché, peine, satisfaction et dans l'absence du mot résurrection) le second qui, nous le savons a provoqué le grand et décisif virage pour un véritable *aggiornamento* de la pensée de l'Église sur elle-même, parlait déjà en termes de Mystère pascal. « La sotériologie du Concile, dit Durrwell, est de caractère nettement pascal », et il en donne les références : *LG*, 7 ; *S.L.*, 5 ; *G.S.*, 22 ; *A.M.*, 5.

¹²⁴ Ce verset d'Ép. 3,8 fut gravé sur la pierre tombale de Durrwell à sa demande : « À moi été confié cette grâce-là : d'annoncer l'insondable richesse du Christ et de mettre en lumière la dispensation du Mystère. » Entendons par Mystère le mystère pascal.

Dans le premier texte, le Père n'apparaît pas, sa relation au Fils est médiatisée par des transactions plutôt que des actions : celles du Christ qui à la demande de Dieu répare l'offense et expie ; celle du Père qui se limite à l'application des mérites obtenus par son Fils¹²⁵. Durrwell oppose terme à terme une interprétation faussée et perverse du salut à une lecture trinitaire. Dans le second texte, curieusement, c'est l'homme qui n'est pas nommé, lui qui est pourtant le motif et le destinataire de l'œuvre rédemptrice. En adoptant cette perspective Durrwell cherche à fixer l'attention sur le dynamisme propre de la vie trinitaire. C'est elle qui est salutaire, c'est en elle que l'homme sera sauvé. La rédemption objective n'est pas une opération filiale adventice, accomplie en marge de la Trinité éternelle. Celle-ci la contient, en est la source. Toute action divine est trinitaire. En chaque Personne être et agir s'identifient :

Les théories jadis régnaient, dites juridiques qu'on pourrait appeler extrinsécistes, ignoraient qu'en son mourir Jésus est le Fils en sa filialité, mourant engendré dans l'Esprit Saint. Dans ces théories, ni le Père ni le Fils n'agissent comme tels, et l'Esprit n'est pas nommé. N'étant pas trinitaires, ces théologies étaient-elles vraiment chrétiennes ¹²⁶ ?

Durrwell introduit ici le moyen du salut : le « mourir » de Jésus. Ni objet ou monnaie, il est le sceau filial, cette Parole qui sauve les hommes. Il est cet homme Jésus Fils de Dieu en son obéissance d'amour envers le Père, « pour notre salut ». À travers sa passion et sa mort Jésus accomplit aussi bien la mission de salut confiée par le Père que son être filial. Comme on l'a déjà souligné, la mission par laquelle Jésus nous sauve découle de l'acte par lequel le Père l'engendre éternellement.

Durrwell fait le rapprochement et c'est à partir de là qu'est introduite la Personne de l'Esprit. Ce n'est pas la seule mort qui sauve l'homme car Jésus *meurt engendré dans l'Esprit*. Expression pour le moins étonnante. La ligne vive et définitive que Durrwell cherche à tracer est celle-ci : de même que le Fils est éternellement engendré par le Père

¹²⁵ Durrwell n'a jamais cité l'œuvre du « docteur Magnifique » ce qui est regrettable. Aussi, sans s'étendre trop, il est juste, afin de défaire certains contresens et de restaurer la pleine validité de la pensée anselmienne, d'aller aux textes. Lorsque saint Anselme utilise le mot satisfaction ce n'est pas dans le sens de satisfaire à des obligations. Seul l'amour peut « faire assez » car sa définition est d'être sans mesure. Dans le Christ, la satisfaction n'est autre que son amour rendu au Père « pour nous », et elle est notre amour rendu au Père, nous-mêmes demeurant en Lui. Cette satisfaction exclut *justement* tout salut par la seule miséricorde ou par simple imputation forensique des mérites du Christ. Car si Jésus prend part à notre condition et *est* en sa personne le salut, c'est pour que nous puissions avoir part avec lui (Jn 13, 8). Car comme le dit très clairement ANSELME : « Nul ne *peut* faire cette satisfaction sinon Dieu [...]. Mais nul ne *doit* la faire sinon l'homme » (*Cur Deus homo*, II, VI, SC 91). La miséricorde et la justice ne sont donc pas alternatives. La miséricorde est première, certes, mais elle ne constitue pas un déni de la justice, bien au contraire : sans la justice qui l'accompagne, la miséricorde ne surabonderait pas. En effet, la justice vient au secours de l'homme pécheur afin de l'arrêter dans sa course et lui éviter un mal bien pire. Quant à l'honneur de Dieu il n'est pas à confondre avec la domination d'un tout-puissant, jaloux de ses pouvoirs et de ses droits.

¹²⁶ *ME*, p. 45.

dans l'Esprit (qui procède de lui), *et* de même que le Fils aime le Père dans l'Esprit (qui procède de lui en retour), de même et pour nous sauver, le Fils remet dans l'obéissance son Esprit (procession) « entre les mains du Père » (Lc 23, 46) qui l'accueille et, dans l'Esprit, l'engendre, le re-suscite.

L'action salutaire trinitaire de bout en bout s'inscrit parfaitement dans les contours de l'engendrement éternel. Nous sommes ici très loin de la diction anselmienne et situés dans un tout autre paysage théologique que celui des théories juridiques. Au-delà des écarts soutenus et des thèses dogmatiques difficilement soutenables, ce qui marque la différence, au fond, c'est ce que Durrwell appelle un « mode de pensée personnaliste. » que le mouvement trinitaire soit envisagé dans son expression immanente ou économique, il demeure sous le chiffre de l'engendrement, dans le dynamisme éternel des relations d'origine. L'homme est sauvé au cœur de ce dynamisme :

La rédemption n'a pas été seulement *acquise* au prix d'une *action*, d'une *œuvre* accomplie par le Christ ; lui-même est *devenu en personne*, à travers sa vie, sa passion et sa mort, le prix du salut. « Il est devenu rédemption » (1 Co 1, 30)¹²⁷.

La version contractuelle sera donc corrigée au lieu de son défaut originant, une occultation de l'acte salvifique comme jeu ou épreuve des relations trinitaires, y compris dans la pleine action de l'Esprit.

Le péché, la souffrance et la mort

À travers les objets « jetés dans la balance », les mérites du Christ et les démérites de l'homme, Durrwell dénonce la façon courante de se les représenter. Mort, souffrances et péchés, mérites sont imaginés comme des choses détachables de soi et partageables. Le théologien insistera beaucoup sur le fait que le péché n'existe pas comme un « en soi » ou une « substance »¹²⁸. Le péché est un endurcissement du cœur, plus précisément, « la perversité d'une volonté » qui se détourne de Dieu pour se replier dans un mauvais amour de soi et des autres.

¹²⁷ PDM p. 60. Le texte réel est celui-ci : « ... Christ-Jésus qui est devenu (*égenèthè*) pour nous de la part de Dieu, sagesse, justice, sanctification et rachat (*apolutrôsis*). »

¹²⁸ C'est ce qu'a très bien compris saint AUGUSTIN en se détachant du manichéisme : « J'ai cherché ce qu'était le péché, et j'ai trouvé non une substance, mais, détournée de la suprême substance, de toi, Ô Dieu, la perversité d'une volonté qui se tourne vers les choses inférieures, rejette ses biens intérieurs et s'enfle au-dehors », *Les Confessions*, L. III, XVI, 22, BA 13, p.

L'homme pécheur refuse la paternité de Dieu, il s'oppose à l'action du Père qui le crée, il s'enferme dans une autonomie de misère : le péché est décréateur¹²⁹.

C'est donc au tréfonds du cœur que le péché prend racine, dans le terreau d'une volonté opposée à la filiation. Même si Ezéchiel prophétise que le Seigneur « extirpera du corps le cœur de pierre pour donner un cœur de chair », action énergique qui dit la force de la résistance, c'est la transformation du cœur lui-même qui est visée (Ez 11, 19).

On comprend alors pourquoi Durrwell lutte avec force contre le phantasme d'un péché que Jésus porterait à la place des pécheurs. Transférer sur un autre la faute personnelle décidée au cœur de la conscience ne répond pas aux critères éthiques fondamentaux, et *a fortiori* chrétiens¹³⁰. Durrwell lutte contre cette injustice et cette duperie dont l'effet le plus grave est celui de pervertir l'image du Père. La rémission des péchés est un événement, celui de la rencontre ultime avec le Christ qui invite le fidèle à passer avec lui vers le Père :

Pour que son péché soit effacé, chaque homme doit communier à l'immolation du corps (de Jésus). Il faut qu'il prenne part à la même mort, que vienne sur lui « le précieux sang de l'Agneau sans défaut et sans tache », le sang de l'Agneau « qui efface les péchés du monde »¹³¹.

Comment Jésus pourrait-il endosser un péché contraire à son être. Le démon n'a sur lui aucune prise (Jn 14, 30). Porter le péché d'un autre, de gré ou de force, ruinerait le sens même du salut et son économie. L'athéisme du XIX^e siècle a su débusquer les ressorts malsains de cette fausse théologie.

Aussi Durrwell rectifie à de nombreuses reprises la mauvaise interprétation de Jean 1, 29 : *idé o amnostou théou o airôn tèn amartian tou kosmou* :

Quant au péché, il est aboli non pas en vertu d'un prix payé pour que Dieu se réconcilie : il est enlevé dans la sainteté de l'Agneau céleste. Dieu remet le péché non pas en l'effaçant, car le péché n'est pas seulement une tache, ni en l'oubliant. En toute action, Dieu est père et créateur dans l'Esprit Saint. Il détruit le péché, en engendrant son Fils en ce monde dans la sainteté de l'Esprit, en appelant les hommes à la communion de ce Fils, en créant ainsi un monde de sainteté. Quiconque mange l'Agneau de Dieu est purifié de tout péché, dans la sainteté de l'Esprit qui consume cet Agneau¹³².

¹²⁹ PDM, p. 73.

¹³⁰ La constitution *Gaudium et Spes* § 16 dit ceci : « Au fond de sa conscience, l'homme découvre la présence d'une loi qu'il ne s'est pas donnée à lui-même, mais à laquelle il est tenu d'obéir. Cette voix, qui ne cesse de le presser d'aimer et d'accomplir le bien et d'éviter le mal, au moment opportun résonne dans l'intimité de son cœur. [...] La conscience est le centre le plus secret de l'homme, le sanctuaire où il est seul avec Dieu et où sa voix se fait entendre. »

¹³¹ DCR, p. 87.

¹³² ESD, p. 54.

Jésus porte les conséquences du péché. Certes, il meurt, mais pour être mangé, pour donner sa vie. Il fait de cette mort un acte d'amour auquel il veut nous associer parce que, précisément, cet amour nous sauve, nous engendre dans l'Esprit. Le monde est créé et recréé dans l'engendrement du Fils par le Père dans l'Esprit. Tout fut créé dans le Fils et tout subsiste en lui, l'unique engendré (Col 1, 16-17) :

L'engendrement du Fils qui est à l'origine de la création en est aussi l'avenir : « Tout est créé par lui. » L'activité du Père a toujours pour terme le Fils, Dieu crée donc le monde en le mettant en route vers le Christ. Le monde naît dans un mouvement qui le porte vers le Fils en son éternelle naissance¹³³.

C'est pourquoi le salut de l'homme consistera d'abord et uniquement à accueillir la filiation divine, à s'insérer dans le Fils, à manger l'Agneau céleste qui purifie en assimilant à lui, à prendre part au sacrifice du Christ.

La mort et la souffrance ne sont pas non plus des choses. Elles relèvent de la singularité, de la sensibilité la plus intime. Loin d'être des valeurs, elles mettent la personne face à ses limites, à ce qui contrarie fortement sa volonté. En effet, l'homme est « créé par appel »¹³⁴ et pour vivre (Gn 1, 28). La souffrance et la mort viennent barrer cette promesse. Pourtant, comme le péché, elles n'ont pas de substance mais elles sont la souffrance ou la mort de quelqu'un. Elles sont donc impartageables. Le Christ a souffert et est mort vers son Père, ce fut pour lui un chemin :

Quant aux souffrances de Jésus, elles se sont imprimées en Jésus lui-même, elles ont agi sur lui et non pas sur Dieu pour le réconcilier. Elles constituaient le creuset dans lequel l'or de sa filiation a acquis tout son éclat. Elles sont autre chose qu'un prix à jeter *dans* la balance de la justice : « À travers les souffrances, il a appris la soumission et fut rendu parfait » (He 5, 8)¹³⁵.

Expérience d'une épreuve corps-âme. Creuset de l'expérience-limite, de la vulnérabilité ontologique du Fils qui le reconduit à l'origine, interroge son lien. La fin pose la question du commencement.

Dé-chosifier la souffrance et la mort c'est privilégier leur forme verbale et transitive où la personne est requise comme sujet : « souffrir la souffrance », « mourir la mort »¹³⁶, c'est-à-dire apprendre à travers le souffrir ce qu'il en est d'être homme, d'être

¹³³ PDM, p. 117.

¹³⁴ PDM, p. 118.

¹³⁵ JFDES, p. 41.

¹³⁶ Durrwell cite P. EMMANUEL : « Jésus se chargea... de mourir chaque mort dans la sienne », *La face humaine*, Paris, éd. du Seuil, 1965, p. 259. Il commente : « Mourir n'est pas un verbe transitif, P. EMMANUEL se montre grand théologien et écrivain en cette admirable faute grammaticale », *MF*, p. 146. Durrwell adoptera la formule.

Fils et Sauveur. C'est *co-laborer* avec ce qui advient, travailler avec ce qui travaille, se démettre de ce qui est le plus propre, le corps et la volonté, mais sans jamais s'en départir pour vouloir pleinement ce que veut le Père : « Mais qu'advienne (*ginesthō*) non pas ma volonté mais la tienne » (Lc 22, 42).

Souffrir et mourir offrent un enseignement, même au Christ. Ce chemin qu'il savait devant lui était encore inconnu, encore à faire pour aller vers le Père. Il lui fallait souffrir et apprendre du Père à être tout uniment Fils et Rédempteur. L'or de la filiation jaillirait de ce feu où se réalise l'actualisation la plus haute de son lien avec le Père. En demeurant dans sa volonté, le Fils apprend à durer en l'épreuve à partir de ce lien, reliant ainsi finalité et origine, mission et engendrement.

Certes, ce n'est pas la seule passion qui est méritoire de la résurrection de Jésus et de notre salut. Toute sa vie, tout acte où le Fils demeure dans le sein du Père est salutaire. Demeurer ou faire la volonté du Père constituent une même réalité. Le Christ agit toujours se sachant Fils :

Dire que le Christ a *offert sa mort* est donc un langage inadéquat qui risque d'occulter la profondeur du mystère. La mort n'est pas une réalité en elle-même dont on pourrait faire l'offrande. L'Écriture ne parle pas d'une mort offerte par le Christ ; elle dit qu'il s'est livré lui-même ; elle parle du corps qui est donné, d'une offrande de soi¹³⁷.

Plutôt que d'offrir sa mort Jésus devait s'offrir dans l'ultime moment où la chair devient la Parole, la promesse. Durrwell achemine son lecteur vers le sens de la mort de Jésus : si Jésus nous sauve en accomplissant sa filiation, c'est pour que nous puissions accomplir la nôtre en lui.

¹³⁷ *PDM* p. 61. Dès son premier livre Durrwell commente l'épître aux Hébreux (p. 72-90). Il en fait une lecture sacrificielle remarquable, reprenant le « moule étroit » des sacrifices anciens pour en garder les lignes capables de soutenir la nouveauté du sacrifice du Christ, lignes communes qu'il synthétise dans les deux notions de transfert et de transformation (la victime passe du profane au sacré). Mais le Christ est-il comparable à une victime profane ? Non, car son « fond substantiel plongeait en Dieu » mais, cependant, son « existence apparaissait profane, attardée sur le seuil du temple », l'envoi avait maintenu dans le Christ « un moi liminaire ». Le Christ devait passer en Dieu, se donner, « se sanctifier » (Jn 17, 19). En réalité la donation sacrificielle n'aboutit que dans l'acceptation qui est plus qu'un agrément, mais une saisie de tout l'être par la sainteté de Dieu. Sans cette acceptation divine le sacrifice serait tronqué comme un mouvement qui n'aboutirait pas. La glorification est cette acceptation, cette consommation (*téléiōsis*), « mot le plus important de l'épître » : Jésus est « rendu parfait. » « En ce sacrifice que nous sommes sauvés, mais simultanément en son début, sa mort, et en sa fin, la résurrection. La mort est salutaire en tant qu'elle aboutit en résurrection. » Quant à l'expiation elle s'accomplit dans le passage du Christ, « dans ce mouvement vers Dieu, dans l'amour qui contient éminemment la justice. » « Le péché ne peut être aboli en nous que si nous nous solidarisons avec le sacrifice qui porte le Christ en Dieu. » Il est la « voie neuve et vivante » (10, 19). Durrwell place enfin le sacrifice dans la perspective du sacrifice de communion : la manducation de l'agneau était créatrice d'union : « Jésus avait dressé une table devant la croix et y avait offert son corps immolé en un authentique repas. » Durrwell fait remarquer que si la rédemption s'était accomplie par le paiement d'une dette la « communion réelle au Christ immolé ne se serait pas imposée. » Enfin Durrwell place le sacrifice eucharistique dans la perspective du banquet messianique inauguré dans la résurrection.

Mieux que l'ascèse philosophique d'un « apprendre à mourir » (Platon), ce qui est déjà beaucoup, mourir pour le chrétien consiste à entrer dans la vie du Christ Sauveur :

Que me servirait la mort du Christ, si celui-ci s'était contenté de mourir pour moi ? Personne ne peut mourir pour moi, à ma place. Le péché est en moi, dans mon corps, dans tout mon être. Je suis pécheur par ma nature. Pour être sauvé de ma condition de péché et de mort, il faut que le Sauveur me prenne en lui et me fasse mourir en lui à mon existence de mort et de péché et me transforme en sa sainte et immortelle vie de résurrection¹³⁸.

Pour Durrwell, la mort est ce que l'homme a de plus personnel car elle requiert d'être regardée, acceptée, affrontée, et consentie comme l'acte le plus intime et le plus libre :

En tout homme la mort est la vérité la plus personnelle qui soit, l'accomplissement de son être. En Jésus, la mort n'est pas une valeur négociable, le paiement d'une dette étrangère, mais l'accomplissement de son être filial¹³⁹.

On voit se dégager deux conceptions de la mort et deux conceptions du salut. L'une est attachée à l'idée d'une mort-fruit-du-péché, prix de l'expiation. La solidarité de Jésus avec l'homme joue sur ce versant d'ombre parfois jusqu'à la *poena damni*. L'autre voit le versant illuminé de cette mort comme amour le plus grand. La solidarité de Jésus est de mourir vers le Père pour que le monde ait la vie, devienne en lui filial. Finalement, Durrwell reproche à la théologie juridique de concentrer toute l'attention « sur le péché et son expiation, alors que l'œuvre de Dieu est créatrice d'un monde nouveau dans la sainteté en laquelle le péché est expié. »¹⁴⁰

Rémission des péchés et engendrement.

Le salut de l'homme est l'œuvre de Dieu et Dieu lui-même. Certes, Théologie et Économie sont différentes au regard de l'homme mais, comme le dit Durrwell, « Il ne faut pas diviser le Christ »¹⁴¹, il n'y a pas deux Fils. L'économie salutaire ne dit pas autre chose que la vie trinitaire et ne s'accomplit que selon ses lois :

Sans doute la science théologique pousse son désir de connaître, au-delà du salut de l'homme, jusqu'à vouloir pénétrer dans la vie intime de Dieu. Mais c'est jusque-là que

¹³⁸ DCR, p. 74.

¹³⁹ RJMS¹, p. 67, note 48.

¹⁴⁰ JFDES, p. 35.

¹⁴¹ DCR, p. 258.

s'étend la doctrine du salut, puisque le salut de l'homme est précisément cette vie de Dieu¹⁴².

Le salut est la participation accomplie à la vie filiale du Christ. En ces lignes Durrwell se montre comme le plus radical des théologiens de la grâce, de la *météxis* : participer à la grâce même du Fils, c'est-à-dire à sa filiation.

Sans vouloir élargir le concept d'engendrement à celui de naissance, ce raccourci ne respecterait pas la différence de nature entre Dieu et l'homme, Durrwell pointe néanmoins le fait que l'incarnation introduit le Christ dans le geste créateur. Le Christ-Jésus est engendré-crée¹⁴³ par le Père. Ceci permet à Durrwell, dès son premier ouvrage, de faire le lien entre naissance et résurrection. Les formules présentent quelques maladresses mais se perfectionneront :

Ainsi la résurrection ne fut pas un simple retour à la vie, mais une naissance à une vie nouvelle que le Christ ne possédait pas dans son humanité corporelle. Avant que le chrétien ne connût sa palingénèse, le Christ connut la sienne. Né de la Vierge à une vie de fils d'homme, il renaît à Pâques à une vie surnaturelle de Dieu¹⁴⁴.

La résurrection est la « naissance pascale de Jésus » « due à l'Esprit »¹⁴⁵. Elle révèle et répète, s'il est possible de le dire, la filiation divine de Jésus dans la puissance de l'Esprit. De ce point de vue, elle est première et dernière. Quant à la mort-retrait (*decessus*) elle n'est que seconde et n'aurait aucune efficence salvifique sans la résurrection. La résurrection fait remonter à l'origine, ou à l'originaire comme le dit E. Falque :

Il y a précisément plus originaire en l'homme, et en Dieu, que la mort : la naissance. [...] La naissance pour le naissant ne se donne pas, mais se reçoit. Ainsi en va-t-il de sa chair comme de son nom, jamais tirés du soi et d'abord imposés au moi. De la passivité du *naissant* se tirera, en guise de paradigme, la *passivité* du ressuscitant¹⁴⁶.

Cette *passivité* du *naissant* et du *ressuscitant* est la marque d'un recevoir où la puissance de l'amour est à l'œuvre dans le don et dans sa réception ; le participe présent dit sa permanente actualité, l'effet perdure dans sa cause. Se recevoir du Père est l'action

¹⁴² DCR, p. 7-8. Nous retrouvons ici ces lignes tellement synthétiques de la pensée de l'auteur. Elles reviendront encore.

¹⁴³ PDM, p. 125 : « L'engendrement éternel et l'acte créateur se rejoignent dans l'Homme-Dieu, engendré et créé. »

¹⁴⁴ RJMS¹, p. 149. En note 2, Durrwell précise à partir de Ac 2, 24 (« Dieu l'a arraché aux douleurs d'enfantement (*ôdinas*) de la mort ») qu'il s'agit plutôt des liens de la mort, parce que « la renaissance se fait ex *Spiritu Sancto* et non de la mort. » Plus de deux décennies plus tard le théologien écrit : « Ressuscité par l'Esprit, transformé en lui, Jésus naît « Fils de Dieu... selon l'Esprit de sainteté » (Rm 1, 4). Aux multiples paradoxes rencontrés, s'ajoute cet autre : « Jésus naît au terme de sa vie. Cette naissance est éternelle. Si la résurrection est à la fois début et plénitude, le Christ ne la dépassera pas, il demeure pour toujours dans sa résurrection » RJMS¹, p. 114.

¹⁴⁵ RJMS¹, p. 113.

¹⁴⁶ E. FALQUE, *Métamorphose de la finitude. Essai philosophique sur la naissance et la résurrection*, Paris, éd. du Cerf, 2004, p. 20.

filiale qui constitue l'être du Fils et sa mission : « Le Fils ne peut rien faire de lui-même, mais seulement ce qu'il voit faire au Père. » (Jn 4, 19).

Mais comment établir la relation entre péché et engendrement ?

Si tout est donné dans le Fils, l'homme doit passer par là où le Christ est-lui-même passé : passer de la chair à l'Esprit, mourir au péché avec le Christ « fait péché » pour lui (2 Co 5, 21). Durrwell s'appuie sur l'interprétation de saint Augustin pour argumenter sa lecture non juridique : « À cause de la chair semblable à celle du péché, le Christ est dit péché. »¹⁴⁷ La spiritualisation de la chair est le fruit de ce passage. La résurrection est le sommet du mystère de l'incarnation par lequel le Christ vivifie tout homme en lui :

... la fontaine coule au flanc du corps meurtri. Car c'est par le corps que le Christ est dans le contact des hommes : pour devenir en son corps la source de l'Esprit, il a fallu que Jésus naisse de son Père jusque dans son corps jadis terrestre et formé à la ressemblance de la chair de péché. C'est du cœur ouvert que les flots jaillissent, car l'Esprit a sa source dans le cœur, là où le Christ est le plus lui-même, c'est-à-dire en sa profondeur personnelle, en sa relation avec son Père¹⁴⁸.

L'eau, symbole de la naissance, du passage de la chair à l'Esprit, et le sang qui coule du côté ouvert, symbole pascal, disent l'efficacité salutaire de cette naissance d'en haut : une fontaine « d'eau vive » et un sacrifice qui est « pain de vie. » La mort n'est pas occultée, mais elle s'écoute au double registre de la gravité et de la joie (Jn 15, 11), un mourir rempli d'Esprit.

Tout cela est bien éloigné de la théologie juridique :

Pour arracher les hommes à leur damnation, suffit-il que le Christ paye le prix du pardon, mourant à leur place¹⁴⁹.

Le grand reproche adressé à ces théories du salut est de tromper les croyants sur le sérieux de l'amour de Dieu et sur le sérieux de leur propre réponse à cet amour. La rémission des péchés n'est pas la simple suppression d'une sentence méritée par le sacrifice du Christ. Elle exige l'accueil sincère de l'Esprit Saint qui en faisant mourir le vieil homme fait advenir l'homme nouveau. Mais ce double mouvement est en réalité unique

¹⁴⁷ *Enchiridion ad Laurentium liber unus*, 13, 41, citation donnée en *CP*, p. 71. Le texte latin est celui-ci : *Tamen propter similitudinem carnis peccati in qua venerat, dictus est et ipse sacrificandus ad diluenda peccata*. Durrwell est fidèle au texte. Il aurait pu en citer la suite : *Ipse ergo peccatum, ut iustitia, nec nostra sed Dei, nec in nobis sed in ipso : sicut ipse peccatum non suum sed nostrum, nec in se sed in nobis contitutum, similitudine carnis peccati in qua crucifixus est demonstravit, ut quoniam peccatum ei non inerit, ita quodammodo peccato moreretur dum moritur carni in qua similitudo peccati*.

¹⁴⁸ *ESD*, p. 67.

¹⁴⁹ *MPSA*, p. 59.

lorsqu'il est authentique du côté de l'homme. En pointant cela Durrwell trace un chemin de grand réalisme spirituel et de grande exigence :

On a dit que le pardon de Dieu est indexé sur celui que l'homme accorde à son prochain. Cela ne signifie pas que le pardon de Dieu attend que notre pardon soit accordé au prochain, ni que le pardon de Dieu sera à la mesure du nôtre, car celui de Dieu est divin, surabondant. Mais le péché qui referme l'homme sur lui-même n'est pardonné que dans la charité qui l'ouvre. Il n'est pas possible d'être ouvert à la charité divine et fermé sur soi dans le refus du pardon. L'homme doit donc collaborer au pardon de son péché, il doit consentir à la charité de Dieu : la rémission des péchés est donnée dans la conversion à la charité¹⁵⁰.

La grâce divine ne peut agir que dans les cœurs qui s'ouvrent librement en vérité. Tous les hommes sont précédés par le pardon de Dieu mais tous ne seront pas sauvés. Chez ceux qui désirent le salut, Dieu exerce un jugement de justification. Chez ceux qui refusent, cette justice justifiante tourne en réprobation, en justice de condamnation :

Pour ceux dont l'être est accordé à cette justice, qui l'accueillent dans la foi et l'humilité jusque dans leurs profondeurs, elle sera ce qu'elle est en Dieu et dans le Christ ressuscité : sainteté de l'Esprit, amour éternel, vie béatifiante¹⁵¹.

La rémission des péchés est beaucoup plus qu'une amnistie. Sa précédence sur l'action humaine ne gomme rien de l'exigence de sainteté qui est sa finalité. Cette action est paternelle, donatrice et le demeure :

La condamnation à « la seconde mort » ne peut pas être l'œuvre de Dieu qui est Père, source de vie en chacun de ses actes ; elle ne peut être que l'effet du refus radical que l'homme opposerait à cette paternité. Par ce refus, l'homme ne sortirait pas de l'existence, car le péché ne peut annuler la paternité de Dieu ; être créé ou ne pas l'être ne dépend pas de l'homme. En refusant le créateur, il ne rentrerait pas dans le néant. [...] Il s'enfermerait dans une existence ...en contradiction avec son propre être. [...] La menace de l'enfer est un rappel de la paternité essentielle de Dieu¹⁵².

Durrwell indique deux pôles irréductibles : la nécessaire participation de l'homme à son salut et la nécessaire paternelle sans laquelle l'homme ne peut être fils : « Comment l'homme pourrait-il opérer lui-même le salut, si le salut n'est autre que Dieu »¹⁵³ ? Il conclut ainsi :

La seule manière de donner à Dieu c'est d'accueillir son don à lui, de se soumettre à sa volonté salvifique. Tel fut le sacrifice du Christ, le seul vrai qui soit, offert en Esprit et en vérité¹⁵⁴.

¹⁵⁰ *PDM*, p. 237.

¹⁵¹ *DCR*, p. 39.

¹⁵² *PDM*, p. 106.

¹⁵³ *DCR*, p. 40.

¹⁵⁴ *DCR*, p. 42.

Parce que tout s'accomplit dans la charité de l'Esprit, le salut du fidèle est la résurrection commencée en lui. L'unité du mystère de Dieu est dans son essence : « Dieu est amour » (1 Jn 4, 8). Et celle-ci se manifeste dans l'unité de l'engendrement éternel et de l'engendrement de Jésus dans le monde. Le pardon des péchés se reçoit dans l'engendrement du Fils, dans la mort à soi qui est sanctification. Il ne peut y avoir de salut pour l'homme en dehors de cette participation au mystère du Christ, mort et ressuscité dans l'Esprit :

Une théologie qui méconnaît le rôle de l'Esprit dans l'œuvre de salut, ignore le sens salvifique de la résurrection. [...] Théologie de la seule mort, elle ne connaît pas le vrai sens de cette mort, ne sait pas qu'elle est plénitude filiale, remplie d'Esprit Saint et de puissance créatrice, et qu'avec la résurrection elle constitue un unique mystère¹⁵⁵.

Le rôle donné à l'Esprit Saint en théologie du salut sera pour le rédemptoriste un critère décisif de justesse théologique.

I. 2. 2. La théologie de la substitution et ses résurgences

La reprise balthasarienne de la théologie de la substitution

D'abord rebuté dans ses jeunes années par la théologie dite « juridique » comme on vient de le voir, le théologien dû se confronter dans la seconde moitié du XX^e siècle à une forme renouvelée de la théologie de la substitution. Il la décrit dans *Christ notre pâque*, livre d'ultime révision de son œuvre un peu à la façon des *Retractationes* de saint Augustin. Bien qu'il admire Hans-Urs von Balthasar dont il a recherché le contact, Durrwell n'a pu cautionner la place et le sens que le grand théologien suisse donnait à la notion de substitution et sur laquelle il a tenté d'approfondir la sotériologie. Voici comment le rédemptoriste relie la pensée balthasarienne aux théories plus anciennes :

Depuis le temps de la Réforme, beaucoup de théologiens ont donné à la théologie juridique un caractère hautement dramatique. Jésus a non seulement payé pour l'humanité pécheresse, il a été substitué à elle, soit par décret divin, soit du fait même de son incarnation dans l'humanité pécheresse. Devenu comme le péché incarné, il a attiré sur lui la colère qui frappe le péché, est descendu jusque dans l'enfer de l'abandon, voire du rejet de Dieu. Cette vision tragique, où Dieu s'oppose à lui-même en son Fils – « Dieu

¹⁵⁵ *ESD*, p. 53. Nous verrons dans la suite de notre travail que selon Durrwell l'Esprit Saint est « personnalisant. » Certes, il ne communique pas l'être, il n'ontologise pas mais il donne la *manière* d'être. Il est l'amour du Père en tant que Père et celui du Fils en tant que Fils. Chacun spire l'Esprit, selon la *notion personnelle* innascibilité pour le Père et engendrement pour le Verbe.

contre Dieu » - a enflammé l'éloquence de prédicateurs tant catholiques que protestants. De nos jours, d'éminents théologiens ont repris cette théorie, cherchant à la dégager des représentations juridiques et en situant la déchirure entre le Père et le Fils dans l'intimité même de la Trinité¹⁵⁶.

Ce texte de 2001 est très probablement inspiré d'un article de G. Rémy sur la substitution où l'auteur évalue sur trois plans, scripturaire, patristique et théologique, la reconversion que Balthasar fait subir à cette notion afin de la rendre opérationnelle dans sa vaste vision du salut¹⁵⁷. Dans le court passage que nous venons de lire Durrwell reprend de façon très abrégée les principales réserves de G. Rémy.

Au plan formel, Durrwell refuse le caractère « hautement dramatique » de ces théories servi par une inflation verbale. Quant au fond, Jésus « devenu comme le péché incarné » est présenté comme affrontant une double tragédie : celle de devoir « payer » pour le péché de l'humanité et celle de subir le « rejet du Père. » Ainsi se trouve-t-il pris malgré lui dans une contradiction : la mission donnée par son Père le rend étranger à lui. C'est ce qu'exprime Moltmann à travers sa tragique expression : « Dieu contre Dieu »¹⁵⁸.

Comment comprendre cette formule très réussie sur un plan dramatique mais sujette à réserves en théologie ? Se dessine très nettement l'aporie : Jésus pourrait-il sauver les hommes à travers une action qui l'éloignerait du Père au point d'être contre lui ? Or la fin ne justifie pas les moyens. Ceux-ci ne relèveraient-ils pas davantage des jeux secrets de l'inconscient ? En tous cas l'Écriture ne fournit pas de tels témoignages. La voie de sortie balthasarienne se trouve alors dans l'affirmation d'une opposition originaire en Dieu, condition de possibilité d'une opposition conséquente, nécessaire à la rédemption. D'une part c'est reculer le problème car il faudrait alors justifier ce hiatus intra divin, d'autre part c'est postuler le drame à l'origine. Ne faudrait-il pas, lorsqu'on atteint de tels

¹⁵⁶ *CP*, (Éd. Nouvelle Cité, 2001) p. 63-64. Durrwell cite ses sources : J. MOLTMANN, *Le Dieu crucifié*, Paris, éd. du Cerf, 1978 ; H-U VON BALTHASAR in *Les grands textes sur le Christ*, Paris, coll. « Jésus et Jésus-Christ » 50, Desclée, 199, p. 25-35 ; M. ZUNDEL, *Je parlerai à ton cœur*, Québec, éd. Anne Sigier, 1990 ; R. CANTALAMESSA, *Nous prêchons un Messie crucifié*, éd. des Béatitudes, 1996, p. 95-105. Dans la suite du texte Durrwell fait un court inventaire des citations du Nouveau Testament les plus utilisées par ces théologiens : 2 Co 5, 21 : « Lui qui n'a pas connu le péché, [Dieu] l'a fait péché pour nous, afin qu'en lui nous devenions justice de Dieu » ; Ga, 3, 13 : « Christ nous a rachetés de la malédiction de la loi en se faisant malédiction pour nous » ; Jn 1, 29 traduit ainsi : « Voici l'Agneau de Dieu qui porte le péché du monde » ; 1 P 2, 24 : « Lui qui n'a pas péché... a porté sur le gibet, nos péchés dans son corps. » Pour l'Ancien Testament il s'agit bien évidemment d'Isaïe 52-53.

¹⁵⁷ Voir G. RÉMY, « La substitution », *Revue Thomiste* octobre-décembre, 1994, pp. 559-600. Article très clair et minutieux. Nous remercions à cette occasion la communauté des Pères rédemptoristes du Bischofberg (67) de nous avoir donné généreusement accès à leur bibliothèque, ainsi qu'aux archives concernant Durrwell, restées sur place. Cet article trouvé là-bas fut offert et dédié par G. RÉMY à son ami théologien et annoté dans les marges par son destinataire.

¹⁵⁸ Durrwell reprend l'expression de MOLTMANN (*Le Dieu crucifié* p. 177 : « L'abandon sur la croix qui sépare le Fils du Père est un événement en Dieu lui-même, est dissension en Dieu – « Dieu contre Dieu. »

horizons de pensée, que des assertions limites trouvent leur point d'ancrage dans la Parole d'un *Dieu qui explique Dieu* plutôt que dans le dire toujours hypothétique et plus ou moins éclairé du théologien ? Le retour au centre doit se doubler d'un retour à l'Écriture. Examen qui doit rester honnête, selon la loi même de l'interprétation biblique, l'Écriture *interpre sui ipsius*. Avant donc de penser la « diastase originaire » que Durrwell évoque ici discrètement sous le nom de « déchirure », matrice de l'opposition économique Père-Fils, il faudrait vérifier que le point d'appui soit scripturaire. Ce que fait Balthasar et ce que sonde Rémy au début de leurs articles respectifs¹⁵⁹.

Points de vue critiques : Rémy-Balthasar

G. Rémy commence sa présentation par des réserves. Au plan scripturaire deux points lui paraissent contestables. Le premier concerne la méthode, et l'avertissement vaut pour tout théologien. Il fait remarquer que Balthasar lit les Écritures à la lumière de la notion de substitution, cherchant ainsi à recevoir d'elles ce qu'il en attend¹⁶⁰. Il montre ensuite qu'en réinvestissant puissamment la notion de substitution, Balthasar lui confère le statut de théologoumène ce qui inévitablement fait pression sur l'examen critique (R p. 559). Ces conditions *a priori* de lecture rendent contestable leur interprétation : *hyper tòn amartiôn èmôn* (1 Co 15, 3) devient *en place des pécheurs*. Le « caractère originaire » (B p. 52) donné au verset permet alors d'investir avec autorité ceux qui s'en approchent et contribue à établir un véritable système herméneutique qui agglomère et cristallise.

¹⁵⁹ Pour ce développement sur la substitution nous utilisons l'article de G. RÉMY mentionné plus haut et celui de BALTHASAR : « *Crucifixus etiam pro nobis*. Le mystère de la « substitution », *Communio*, V, 1, janvier-février 1980, pp. 52-62, traduction de J.-P. BATUT. Celui-ci fait remarquer en note 1 p. 56 qu'il a dû « se résoudre à rendre par « substitution » le mot allemand « *Stellvertretung* » constamment employé dans [ce] texte, malgré l'appauvrissement de sens impliqué par ce choix. Le mot « *Stellvertretung* », dans son acception théologique, signifie l'acte par lequel le Christ, dans son sacrifice, accepte librement non seulement de « re-présenter » (*vertreten*) l'homme pécheur en intercédant pour lui, mais de « prendre sa place » (*Stelle*) en se substituant à lui afin de le racheter. » Cet article très court est une synthèse de la pensée de Balthasar par lui-même, une offre pleine d'avantages pour le chercheur face au foisonnement des parutions et à la complexité de la réflexion. Afin de distinguer les auteurs des citations nous faisons précéder d'un R ou d'un B le numéro de page. Les citations de la *Dramatique Divine* dans notre texte sont reprises de l'article de G. RÉMY.

¹⁶⁰ Durrwell sera exposé à ce risque qui n'est pas nouveau. Le *Commonitorium* de saint VINCENT de LÉRINS (434) déjà alertait sur une exploitation intéressée de l'Écriture. Les critères que donne l'abbé valent encore : « Qu'est-ce qu'un dépôt ? Le dépôt est venu vers toi, tu ne l'as pas créé, tu en es le simple gardien ! Tu ne le diriges pas, tu dois le suivre » (ch. 22) ; « Le propre de l'humilité et de la gravité chrétiennes ne consiste pas à léguer à nos fils nos idées personnelles mais à conserver celles de nos pères » (ch. 6). « Un grand progrès est possible, sous réserve que ce progrès soit une croissance, non une altération : car le progrès est l'accroissement d'une chose qui demeure elle-même : le propre de l'altération est de se transformer en une autre » (ch. 23) in *Lérins*, Bulletin trimestriel 265-266, juin-septembre 1975.

Sur le plan patristique Balthasar rattache la substitution au thème de l'échange, cet *admirabile commercium* où Jésus assume notre humanité pour nous communiquer sa sainteté, et dont l'expression la plus achevée est le mystère eucharistique. Cependant, il rappelle que les Pères n'ont pas tiré de l'échange l'idée de substitution, se refusant à « mettre l'Immaculé en contact intime avec l'univers du péché » (B p. 59).

De son côté, Durrwell réagit en écrivant ceci en marge du texte de Rémy :

Le *pro nobis* n'est pas l'offre extérieure d'une faveur. Le Christ mort et ressuscité pro-existe. Il est devenu justification, rédemption. Les fidèles sont *en Christo*, *Christ est en eux*. Il n'y a pas de substitution mais une communion. Tout est réglé par la loi divine, celle de l'Esprit qui est communion.

La sanctification du pécheur ne résulte pas de l'exemption de la peine mais de sa conversion effective par l'Esprit.

Pour déjouer ces réactions qu'il partage, Balthasar présente le *in Christo* paulinien sous un autre angle : le Christ serait « le lieu englobant à l'intérieur duquel se déroule tout drame humain » (*DD*, II/1, p. 572). Le fidèle rencontrerait ainsi dans le Christ son propre drame.

Notons que Balthasar distingue l'imputation forensique d'une expérience plus subtile : « S'il s'agissait en effet de *porter le péché*, ce n'était point en traînant extérieurement une lourde charge, mais en expérimentant intérieurement ce qu'est le péché en vérité, tel que Dieu le voit lui-même : la privation de la gloire de Dieu (Rm 3, 23), de l'accès à lui par la foi, l'espérance et la charité » (B p. 58). Durrwell resterait fermé à une telle affirmation bien qu'il reconnaisse pleinement à l'humanité de Jésus d'être privée, d'une certaine façon, de la gloire de Dieu. La conclusion de Balthasar vient cependant accentuer l'écart théologique : « La colère divine l'atteint en lieu et place des multitudes et du même coup Dieu le brise comme sous le choc de la foudre et le disperse au milieu des multitudes. » (*DDIII*, p. 323). « Dramatiquement génial ! répond Durrwell, mais, n'est-ce pas un mythe ? Ce Dieu est-il le Père qui engendre le Fils bien-aimé ? »

Pour protéger sa pensée Balthasar survole l'histoire du concept de substitution et montre qu'il n'est pas nouveau et prend sa source dans les profondeurs de l'humanité. Il serait originaire et structurant et dirigerait de lui-même vers sa forme achevée en Jésus : « Le genre humain a dans ses profondeurs une science de la possible « substitution » [...].

Ce sont là des approches extérieures ; elles doivent seulement rappeler que leur recherche pressent un mystère central dont l'élucidation ultime est impossible » (B p. 59).

Pour que la déchirure soit théologiquement acceptable et opératoire, Balthasar, après l'avoir inscrite dans les profondeurs de la psyché, tente de la discerner au cœur des relations intratrinitaires. Seule une kénose primordiale du Père et du Fils fondée sur la désappropriation de soi est susceptible de fournir les conditions d'une telle expérience au plan économique. En effet, les « deux mouvements de désappropriation creusent entre le Père et le Fils » (R p. 576) « une distance absolue, infinie » (*DD*, III, p. 300), source de leur altérité et « modèle de toute altérité subséquente » (R p. 576). Quant à l'Esprit, il travaille à la kénose en séparant le Père et le Fils afin de garantir leur réunion, différenciant pour unir¹⁶¹. On voit bien ici que c'est la notion d'altérité en sa dimension individuante qui porte l'idée de désappropriation de soi. Être soi, c'est n'être que soi. De ce point de vue, le péché serait vouloir que l'autre n'existe pas, qu'il soit réduit à un ego solitaire.

Ainsi le drame originaire est une action (*drâma*) qui est la règle de toutes les autres, imprimant au cercle éternel de la périchorèse « un mouvement dialectique entre le dépouillement et l'accueil de la divinité dont l'Esprit réalise la synthèse » (R p. 576). « Kénose du Père que suppose le don qu'il fait de sa divinité au Fils, [...] pauvreté originaire du Fils qui reçoit, sans la revendiquer, cette divinité ; enfin [...] une certaine inconsistance de l'Esprit, souffle des deux autres personnes » (R p. 576, cf *DD*, II/1, p. 226). La Trinité immanente est ainsi marquée d'un rythme (*Pneuma*) à deux temps, désappropriation/accueil. « Inconsistant », le Souffle porte, maintient, orchestre. Nous le verrons, cette théologie trinitaire est assez proche de celle de Durrwell mais Balthasar en l'affectant d'une dimension *dramatique* la rend étrangère à la pensée de l'Alsacien qui refuse de poser dans l'éternelle scansion divine la coupure d'une « distance infinie », matrice de l'opposition Père-Fils¹⁶². Sans doute est-ce l'altérité qui est à questionner.

¹⁶¹ Saint BONAVENTURE avait déjà cherché à dire l'Esprit comme *nexus* du Père et du Fils. Il distingue l'unité d'origine et l'union dans l'Esprit. Selon la première modalité d'origine, le Fils et l'Esprit sont tous deux issus du Père, principe sans principe. Mais la procession de l'Esprit, postérieure en termes logiques à la génération du Fils, est particulière puisqu'il procède du Père et donc conjointement du Fils. Aussi, au plan de la communion, de la relation interpersonnelle, l'Esprit issu de la distinction Père-Fils est celui qui les unit : « Si c'est l'origine d'un seul, puisqu'il y a ici une distinction et une union conséquente, il y a nœud de la façon la plus propre » *In I Sent.*, d. 10, a. 2, q. 2, ad 3. Citation reprise de *La périchorèse des personnes divines*, E. DURAND, p. 198. Ce n'est donc pas à proprement parler l'Esprit qui est le principe de l'altérité du Père et du Fils, comme le dit BALTHASAR et comme le dira aussi Durrwell. Cette distinction est posée d'emblée. Mais procédant du Père et du Fils il est le principe de leur communion, leur nœud en tant que leur Volonté.

¹⁶² Est-ce surprenant de sa part ? Que l'on nous permette ici d'avancer une hypothèse. Les présocratiques ont pensé l'harmonie et la pérennité du monde dans l'affrontement des contraires, c'est-à-dire dans le cadre d'une tension qui

Comme le fait remarquer Rémy « le principe heuristique fondamental pour l'auteur est l'immanence de la Trinité et de la Croix, de sorte que leur théologie respective ne peut s'élaborer que dans leur interrelation et à la lumière de ce qu'elles se renvoient mutuellement. » (R p. 575). Durrwell n'est pas loin, sauf qu'en déportant la coupure de l'altérité à l'intérieur du Fils afin de créer en lui un espace d'accueil pour l'opposition de l'homme à Dieu¹⁶³ Balthasar prend une direction inverse à celle du rédemptoriste.

Le cœur du débat est au fond de savoir si Jésus doit ou ne doit pas, peut ou ne peut pas éprouver une culpabilité divine (remarquons l'oxymore) au sein de l'innocence afin de guérir les pécheurs. Rémy fait remarquer que le Fils n'endosserait pas ce « fardeau de l'extérieur mais à l'intérieur même de l'opposition entre les personnes divines. » (R p.577). Soit. Mais cela ne répond pas à la question de la responsabilité à laquelle la culpabilité est intrinsèquement reliée.

La kénose originaire qui aurait vidé le Christ de lui-même pour se prolonger en culpabilité salutaire, par le fait même, l'aurait dépossédé de son sentiment de filiation et fait entrer dans l'expérience du rejet de Dieu. Il est impossible de postuler une opposition de volonté entre le Fils et le Père, hypothèse démentie par l'évangile. Le verset marcie

cherche de façon permanente sa voie de résolution. Ce rapport de force qui tient ensemble les discordances n'est jamais à l'état d'équilibre mais toujours en travail, en guerre (*polémos*) selon l'expression d'Héraclite. Ce rythme donne au monde de tenir, dans ce maintien guerrier et dramatique des contraires, où chacun est porté au plus haut et au plus bas de soi, revenant à soi au moment de l'extinction de soi. Le regard humain ne perçoit que les contradictions là où l'unité, l'Un (*hein*) se tient dans le passage d'une chose à son contraire. Toujours selon Héraclite, le changement est le passage, l'être même des choses. La théologie trinitaire exprimée dans le registre de la désappropriation de soi, chacun se défaisant tour à tour au profit de l'autre, dit quelque chose de cette opposition et de cette continuité. La désappropriation de soi peut être pensée comme une perte et pourtant elle donne de se trouver. L'effet retour, pour le Père, après avoir communiqué sa substance au Fils est d'être posé en lui-même comme tel. La respiration humaine, réalité la plus simple et la plus immédiate qui soit, peut aider à comprendre ce processus : l'expiration à son extrémité émerge en inspiration et inversement. Or le microcosme humain dit en miniature l'ordre du monde, le macrocosme. Pourquoi ne dirait-il pas aussi, avec des nuances, l'ordre trinitaire ? N'y trouve-t-on pas un double mouvement, apparemment contraire, de vide et de plein et ce, à travers la médiation d'un autre ? L'Esprit ne serait-il pas ce souffle, ce rythme qui maintient les rapports et unit dans la différence ? Le caractère dramatique est dans la tension, dans le *passage* kénotique à la résolution. Chez Balthasar, la diastase originaire, basée sur des rapports d'opposition, se complique d'un second drame, celui d'une économie salvifique traduite dans le langage de la substitution. L'antagonisme des forces se trouve déplacé à l'intérieur d'une même personne, antagonisme dont on ne sait comment elle pourrait sortir. Enfin, ce libre et surprenant détour voudrait rendre plus parlantes les images et les symboles qui structurent la pensée de Durrwell et que nous rencontrerons à mesure de notre avancée dans son œuvre. L'image de l'engendrement ne renverrait-elle pas à ce *rythme primordial*, comme ce mouvement de « flux » et ce « reflux » qui lui sert à exprimer les relations entre le Père et le Fils ? De même, la notion de *passage* qui fait jouer sur une même ligne des éléments contraires, comme « vie » et « mort », pourra nous aider à comprendre comment Durrwell développe une théologie où tout se réalise et trouve son ordre dans l'unité de l'Esprit.

¹⁶³ De son côté Durrwell a compris la distance Père-Fils et leur altérité redoublée à partir de la disparité de nature. Celle-ci ne s'exprime pas en termes d'opposition dramatique entre soi et soi ou entre soi et le Père, mais en termes d'éloignement existentiel que la mort permettra de réparer. On peut penser que Durrwell fut séduit par l'analyse balthasarienne de la désappropriation, mais en cherchant à en inverser le fonctionnement puisque tout, dans la relation du Père et du Fils se vit dans une communion sans couture. Séparation chez lui ne veut pas dire opposition.

(Mc 15, 34) exprime la question angoissée que Jésus face à sa mort adresse au Père. Rien ne permet de dire qu'il s'agit d'une terreur face à l'enfer et à la réprobation du Père.

Pour défendre l'idée de substitution, Balthasar la combine avec celles de solidarité et d'inclusion. Dans une phrase qui montre la subtilité de l'entreprise, Rémy dit très habilement que « la substitution doit s'entendre de manière à inclure notre concours à une œuvre accomplie à notre place » (R p. 581). Il développe : les péchés se déverseraient dans le Christ séparé du Père, ce transfert permettant leur « inclusion dans le Christ par mode de participation. » (p.581). Encore ici la chosification semble appeler l'erreur car c'est le cœur de l'homme qui est malade, et il ne pourra guérir qu'au contact de la sainteté du Christ accueillie en lui. Le Christ n'est solidaire des hommes qu'à partir de sa sainteté parce qu'il n'a (ou n'est) qu'elle !

Certes, Balthasar soutient que la personne humaine ne peut être privée « de ce centre qu'est sa propre liberté » et à partir de laquelle « chaque homme peut dire oui à Dieu » (B p. 56). Mais alors pourquoi, si le salut « ne se joue qu'entre Dieu et le pécheur [...] engager le processus de « substitution ? » (B p. 61). Dans les dernières lignes de son article Balthasar devançant les objections de ses lecteurs, répond à son propre questionnement :

Le péché est une réalité [...] Il faut qu'Israël crie vers Dieu pour que Dieu ait pitié de lui. Mais le pécheur qui s'est détourné de Dieu peut-il opérer de lui-même son retournement pour crier vers Dieu ? Il faut ici que quelqu'un, un homme, intervienne pour lui ; un homme qui incarne à la fois le poids du péché et l'innocence de l'amour, afin que la miséricorde de Dieu n'ait pas à se dépouiller de la justice qui en est inséparable. Lorsque Jésus porte en lui l'état de faute de celui qui se détourne de Dieu, c'est après avoir fait ultimement le vide dans son cœur, en une kénose où le péché trouve place, mais où Dieu ne voit autre chose que l'extrême de l'amour du Fils : il aperçoit donc la réalité du péché du monde à l'intérieur du sacrifice du Fils, et il ne peut plus regarder le pécheur qu'au travers de ce sacrifice d'amour. Quant au pécheur [...] il ne se voit pas dépossédé par cette médiation de son rapport immédiat à Dieu, mais rétabli dans la forme véritable de ce rapport [...]. Est-ce un autre que le pécheur qui dit « oui » à sa place ? Oui et non. Oui, dans la mesure où le « oui » du Christ englobe tout, en tant que fondement du pouvoir de dire oui qui est celui du pécheur. Non, dans la mesure où la justification demeure intellectuellement distincte de la sanctification, et où la Grâce qui s'offre attend comme sa ratification le « oui » du pécheur¹⁶⁴.

Dégageons maintenant, à partir des « réserves » de G. Rémy, les motifs sérieux d'opposition entre la théologie de Durrwell et celle de Balthasar.

¹⁶⁴ B p. 62

Lieux scripturaires et dogmatiques contestés

Sur le plan scripturaire Rémy rééquilibre l'interprétation des versets inclinant à l'idée de substitution. En ce qui concerne 2 Co 5, 2, il redit avec Durrwell qu'il n'est pas dit que Dieu « ait fait Jésus pécheur », ou qu'il aurait été « fait péché [...] pour se substituer aux pécheurs ». L'exégèse de Durrwell, reprise ici dans *Christ notre pâque* (p. 72-73) considère la phrase en son entier : « Lui qui n'a pas connu le péché, Dieu l'a fait péché afin qu'en lui nous devenions justice de Dieu » (traduction de Durrwell). « En lui », car, poursuit le rédemptoriste, c'est « par communion au Christ de gloire, (que) les fidèles deviennent « justice de Dieu. » La formule *époièsen amartian* exprime ce qu'Augustin avait déjà signifié : l'assomption par Jésus de « la condition dans la chair de péché »¹⁶⁵.

Durrwell renforce cette lecture avec Ga 4, 1-7 où l'Apôtre dit que le Fils « doit passer de la servitude de la loi à la liberté filiale » (p. 72). En effet,

Jésus est soumis à la malédiction de la loi (Ga 3, 13) et non à celle de Dieu. Le régime de la loi qui est celui de la « chair » conduit à la mort ; par sa mort à la loi Jésus est passé dans le régime de l'Esprit où il n'y a plus de condamnation (Rm 8, 3-4) »¹⁶⁶.

Durrwell ne pense donc pas du tout à une forme d'objectivation des péchés des hommes sur le Christ en croix, dans l'esprit d'Isaïe 52-53, à savoir la projection inconsciente du péché personnel sur l'Innocent¹⁶⁷. En sens inverse, il n'évoque pas non plus la possible *métanoïa* du pécheur à partir de la sainteté visible du Serviteur¹⁶⁸.

¹⁶⁵ *RJMS*¹, p. 43. Par ailleurs, si on élargit le contexte de 2 Co 5, 21 en amont, le verset 21 étant conclusif, il est surtout question d'un appel à se laisser réconcilier avec Dieu dans le Christ qui ne met pas « leurs fautes au compte des hommes, mettant en nous la parole de réconciliation » (v. 19).

¹⁶⁶ Annotation de Durrwell en marge du texte de Rémy.

¹⁶⁷ Ce positionnement dont on comprend le motif provoque indéniablement une forme d'unilatéralité de la sotériologie durrwellienne. Il est toujours difficile de repousser une longue tradition susceptible elle aussi d'être marquée par un déséquilibre. La théologie de notre auteur a incontestablement des accents orientaux étant davantage sensible à la positivité de la *théopoièsis*. Sans doute, comme nous le faisons remarquer dans notre article « Mourir vers le Père », le Crucifié de Durrwell est comparable « aux Christ de Fra Angelico dont le corps nu et comme en apesanteur, à peine marqué des meurtrissures, évoque celui d'un enfant en naissance céleste », à la différence de celui de Grünewald, « bruyant dans ses plaies, tourmenté, charnel. Deux regards comme deux théologies. Une théologie où la mort est grâce de communion, engendrement, une autre où elle est affrontement. Ici, le choix est fait de manifester l'invisible, de laisser affleurer l'immanence trinitaire, la geste des Trois en ce Fils qui consent à la totale déposition de soi dans les mains engendrées du Père [...] L'angoisse et le combat du Verbe incarné sont subsumés, transposés en Trinité sous le chiffre d'un amour qui ne peut se dire qu'en « débauche d'humilité », in *François-Xavier Durrwell. Théologien et auteur spirituel*, sous la direction de S. KNAEBEL et S. PONGA, Éd. du Cerf, Paris 2015, p. 113.

¹⁶⁸ On peut consulter à ce sujet l'article d'A. SCHENKER, « Douceur de Dieu et violence des hommes. Le IV^{ème} chant du Serviteur de Dieu et le Nouveau Testament », Cahier « connaître la Bible » 29, Lumen Vitae, Bruxelles, traduit de l'allemand par P. Hugo et B. Rigo. L'auteur montre que l'attitude du Serviteur (humilité, douceur et silence) déclenche le processus de conversion de la foule qui peu à peu prend conscience que c'est son péché qu'elle voit. Violence et folie du péché révélées dans le contraste créé par l'humble silence de la victime innocente. Dans la suite de l'article l'auteur fait le parallèle avec les Évangiles où il montre comment les silences de Jésus constituent un « intervalle créateur » au bénéfice du pécheur (p. 62).

Sur un plan anthropo-théologique, le principe même de substitution semble devoir être questionné, y compris dans sa version balthasarienne. Avant de s'aventurer au-delà des textes la théologie doit s'en tenir à ce qui est reçu dans l'Écriture et dans son commentaire apostolique. La création et la re-création relèvent de la relation. La dignité de l'homme lui est donnée dans ce vis-à-vis originel, dans un appel à l'existence qui suscite une réponse. Pouvoir répondre est un don et un devoir, inamissibles tous les deux.

Sur ces bases, comment imaginer un salut qui n'engagerait pas l'homme tout entier et exigerait du Fils de le sauver au moyen d'une expérience en partie contraire à son être ? Sous cet angle Durrwell se positionne à l'exact opposé des thèses balthasariennes. Le salut ne serait pas participation à l'être du Fils (Jn 13, 8). Comment fonder cette déchirure originaire à partir de l'altérité ?

La question de l'altérité

Les sciences humaines aident à comprendre le rôle de la limite dans la construction de l'identité. La distinction permet le *dialogue*, l'intersubjectivité, et ainsi se construit réciproquement la conscience soi et celle de l'autre. Résister à la fusion, à travers le respect de l'altérité ne paraît pas devoir être pensé en termes d'opposition (même si la théologie qualifie les relations d'origine comme relations d'opposition). Le Père ne sera jamais substituable au Fils et inversement. Et l'incommunicabilité de Personne n'empêche pas la communauté de nature. Dans la Trinité tout est posé en vue de la communion.

Or Balthasar situe l'altérité sur fond de drame, comme si la limite différenciante portait le signe de la blessure. Ce serait imposer à la Trinité une forme tragique. Si l'effort d'altérité est un apprentissage difficile et coûteux pour l'homme pécheur tenté de réduire l'autre à soi, il n'en est rien pour Dieu. La vie trinitaire est à base d'amour et contraire au drame d'une volonté toute-puissante qui ne voudrait pas se dessaisir. Elle vit de la joie d'un don de soi qui constitue la Personne et fera un jour notre entière béatitude.

Durrwell s'est intéressé, comme toute son époque, à la question de l'altérité. S'il en constate la nécessité au plan hypostatique, c'est au niveau de la *phusis* qu'il discerne la réalité d'une souffrance, d'un écart entre Jésus et le Père. La nature humaine tient le Fils dans un « éloignement existentiel » vis-à-vis du Père dont l'enjeu est économique : se faire

le chemin des hommes vers le Père. Mais, étant conjointes, les deux natures ne peuvent s'annuler l'une l'autre¹⁶⁹. L'éloignement est une distance physique (*phusis*) et ne peut consister en une opposition au Père d'ordre filial : « Le Père et moi nous sommes un » (Jn 10, 30).

Cette altérité de nature, Durrwell l'auscultera dans ses multiples conséquences, nous le verrons. Elle intègre une différence radicale : « Dieu a envoyé son propre Fils « dans la ressemblance (*en omoiômati*) de la chair de péché » (Rm 8, 3). En quittant la *Forma Dei* pour revêtir la *Forma Servi*, et sans que sa divinité en soit diminuée, le Christ assume volontairement certains *defectus* de la condition humaine. C'est à travers eux qu'il mérite notre rédemption et mérite pour lui la glorification de son corps. Pour Durrwell, et contrairement à Balthasar, la solidarité avec le pécheur ne dépasse pas les limites de cette assumption. C'est à l'intérieur de cette humanité assumée que se joue la rédemption, que se donne le *oui* éternel de l'obéissance filiale qui nous sauve si nous y participons.

Le mouvement ascendant de la rédemption est donc largement présent en théologie durrwellienne et jusqu'à la question du « cri ». Mais il consiste aussi pour Jésus à se disposer au mouvement *descendant* de la grâce qui lui est immanent. Le Christ s'ouvre jusque dans son corps à la volonté du Père, s'en remettant totalement à lui malgré l'obscurité de son chemin filial dans le monde.

L'interprétation du cri de dérélition

Autre point de litige entre les deux auteurs, la question de l'abandon du Fils par le Père (Mc 15, 34). Selon Balthasar et d'autres théologiens majoritairement protestants (K. Barth, W. Pannenberg, J. Moltmann) le Christ aurait ressenti de façon analogique la *poena damni* et l'aurait vécue dans un sentiment de perte du Père bien supérieur à celui qu'éprouve le pécheur. Aujourd'hui, l'idée d'un Fils endurent le châtement et la colère du Père n'est plus théologiquement valide. Durrwell avait vu juste en construisant sa lecture

¹⁶⁹ Concile de Chalcédoine : « Nous enseignons [...] un seul et même Christ, Fils, Seigneur, l'unique engendré, reconnu en deux natures, sans confusion, sans changement, sans division et sans séparation, la différence des natures n'étant nullement supprimée à cause de l'union, la propriété de l'une et l'autre nature étant bien plutôt sauvegardée et concourant à une seule personne, une seule hypostase, un Christ ne se fractionnant ni ne se divisant en deux personnes, mais un seul et même Fils, unique engendré, Dieu Verbe, Seigneur Jésus Christ... » *Denzinger (DS)*, Paris, éd. du Cerf, 2001, § 302, p. 108.

théologique sur l'infailibilité trinitaire. Aussi la passion, la mort et la résurrection sont-elles pour nous, et sans arrière-pensée métaphysique, le lieu le plus élevé de vérité divine :

Ne disons pas : « Il a participé au drame en permettant aux hommes de tuer son Fils. » Permettre un crime, c'est être d'accord ; il n'empêche pas, mais à travers le crime des hommes qu'il n'empêche pas, il mène Jésus à la plénitude filiale. Il est Père, il engendre le Fils bien-aimé. En aimant, le Fils et par amour des hommes, il donne à Jésus de mourir vers lui en faveur des hommes, de mourir engendré ; la mort est le sacre du Fils. Elle est aussi le sacre de la paternité de Dieu à l'égard du monde¹⁷⁰.

C'est pourquoi le rédemptoriste s'interdit d'interpréter le cri de déréliction de Jésus à partir d'un abandon du Père. En revanche, il l'entend comme une *impression* d'abandon, un non-sens, la douleur d'une perte de soi, précisément de sa source d'être au moment du passage. Il le compare au cri angoissé de l'enfant à sa *naissance*¹⁷¹.

Comme Balthasar, Durrwell cherchera l'intelligence de ce mystère filial auprès des mystiques, là où la foi volontaire et non sentie se révèle l'unique point d'appui. Ici encore, leurs vues sont divergentes. Balthasar dont on sait la dépendance théologique à l'égard d'Adrienne von Speyr assimile le sentiment de la perte de Dieu au rejet de Dieu :

Un Jean de la Croix, comme beaucoup de ceux à qui il fut donné de revivre quelque chose des sentiments de Jésus crucifié, l'a décrite dans sa *Nuit obscure* comme une expérience semblable à celle de l'enfer, précisément sous son aspect de définitive perte de Dieu. Bien entendu, le saint qui reçoit la charge de revivre cette expérience de « substitution » ne saurait dans les circonstances ni pécher, ni même trébucher, puisque tout cela est fonction de son obéissance et de l'amour qui est en lui. [...] Porter en soi le contraire de Dieu, c'est pour celui qui est pleinement uni à Dieu une « impossibilité »¹⁷².

La volonté de Dieu serait de faire goûter au disciple et par obéissance l'épreuve du Christ qui serait celle du damné. Quelle image du salut cette théologie transmet-elle ?

Contre l'inversion trinitaire balthasarienne

Enfin, nous remarquons que dans leur article, Balthasar et Rémy ont très peu évoqué l'Esprit. Cette carence remarquée par Durrwell dans les théories juridiques est sensible dans l'exposé de Balthasar. La logique de la substitution semble produire un système fermé entre le Fils, le Père et le péché. Bien que Balthasar reconnaisse le rôle

¹⁷⁰ MF, p. 47.

¹⁷¹ PDM, p. 69-70 : « On n'a pas le droit d'interpréter la déréliction de Jésus à l'encontre de la paternité de Dieu. [...] Il convient donc de chercher le sens de ce cri à l'intérieur de la relation de paternité et de filiation, dans le mystère d'engendrement et de naissance dans lequel Dieu et le Christ sont un. Mais ce n'est qu'avec un respect infini qu'on peut essayer de comprendre la détresse de Jésus face à son Père, en renonçant d'avance à en pénétrer toute la profondeur. Dans la démarche qui conduit Jésus vers sa totale filialité, ce passage par les ténèbres ne serait-il pas l'ultime approche de la naissance de plénitude ? »

¹⁷² B p. 58.

salvifique de la résurrection¹⁷³, événement « indispensable pour refermer la diastase ouverte par le Père et le Fils au plan immanent et économique » (R p. 596) et par là conjurer l'éloignement « en une intimité des plus étroites » (DD III, p. 336). Dans ce processus Balthasar n'attribue aucun rôle à l'Esprit mais il fait observer que selon qu'on le considère dans la Trinité immanente ou dans la Trinité économique la forme de son agir s'inverse. Passif dans la première (spiré par le Père et le Fils) il se révèle actif dans la seconde (conception et résurrection de Jésus). On trouve dans le Christ une même inversion, mais à contre-courant de l'Esprit : actif dans la Théologie il devient passif dans l'Économie en raison de son obéissance (*status exinanitionis*). La résurrection (*status exaltationis*) inverse à nouveau le rapport : exalté à la droite du Père le Fils recouvre le pouvoir de co-expirer l'Esprit et l'exhale sur le monde. Que dire de ces observations sinon qu'il est assez étonnant que l'activité de l'Esprit soulignée dans le *status exinanitionis* ne le rende pas plus visible et actif dans le processus de la substitution. D'autre part on comprend difficilement l'équivalence faite entre obéissance et passivité. L'obéissance est hautement active, elle qui demande un long entraînement.

Loin de considérer une inversion dans le mode de présence de l'Esprit, inversion qui ne semble pas offrir de leçon théologique majeure, Durrwell discerne une continuité, une activité égale du Pneuma comme du Christ dans les deux *status*. Processions et missions sont en continuité.

Alors que les théories juridiques et celles de la substitution se nourrissent d'effets de contraste dramatisés, d'oppositions poussées à leur paroxysme, la théologie durrwellienne qui n'ignore rien du combat spirituel et de sa tension, opte pour un regard plus cohérent avec le mystère. Ni tempéré ni adouci, mais surtout plus fidèle à l'Écriture et à l'unité des Trois. Au cœur de ce qui est parfois affirmé comme un hiatus, une déchirure entre le Père et le Fils dans les contrastes violents de l'abandon et la damnation de l'Innocent, Durrwell décèle la permanence unifiante d'une source, celle de l'Esprit. Car

¹⁷³ Voir *Theologie der drei Tage*, Einsiedeln, Benzinger, 1969. Pâques *le Mystère*, traduit par R. Givord, Paris, Cerf 1972 (1981 dans notre édition). BALTHASAR cite Durrwell à plusieurs reprises (p. 185, 194, 200) dans sa partie sur la résurrection : « L'affirmation théologique fondamentale. » Il serait trop long de faire le détail des points de contact entre les deux auteurs nous contenterons de ceux-ci : la justification est reliée essentiellement à la résurrection et non uniquement à la croix (p. 185 et 194). BALTHASAR dit que Durrwell a édifié avant tout sa théologie de la résurrection sur Rm 4, 25 ; le Pneuma est l'instrument et le milieu de la résurrection ; tout agir de Dieu « a eu de tout temps pour but la résurrection du Fils » ; « la résurrection est acceptation du sacrifice » (B. souligne que Durrwell a beaucoup insisté sur ce point) ; le Ressuscité apparaît en se retirant.

rien ne se passe dans les relations entre le Père et le Fils sans qu'il n'y soit présent, Personne Amour procédant de l'un et de l'autre et les unissant éternellement.

Ainsi, l'Esprit procède du Fils dans sa passion. Au cœur de la mort injuste il est le levier intérieur de son retournement. Esprit du Fils (Rm 8, 9) on pourrait le dire Volonté ou Désir du Fils (Lc 22, 15). Immanent à la Passion de Jésus, il le sera aussi à sa résurrection. C'est dans l'Esprit éternel que Jésus s'offre au Père (He 8, 14) et veut ce qu'il veut, emplissant d'amour et d'obéissance filiale cette mort atroce et injuste. Et c'est encore par lui que le Père ressuscite le Fils devenu « Esprit vivifiant » (1 Co 15, 45) emplissant le monde de son Souffle créateur (Jn 20, 22).

Contre le tragique d'une hypothétique opposition en Dieu lui-même, l'Écriture montre celui d'un combat réel entre le « prince de ce monde » (Jn 14, 30) et le « Prince de la Vie » (Ac 3, 15). Durrwell s'attache à saisir dans ce drame multidimensionnel le fil rouge qui tient tout : la stabilité de la présence de l'Esprit qui par essence est mouvement, souffle, vent et vie. Présent en Jésus au cours des assauts intérieurs et extérieurs de la passion, il le sera aussi à la glorification, dans ce double mouvement de mort et de résurrection dont Jésus prophétisait qu'il serait un « baptême à recevoir » (Lc 12, 49).

Le baptême, une contre-image de la substitution

L'image trinitaire du baptême de Jésus pourrait venir appuyer la théorie de la substitution : Jésus, sans que rien ne le distingue, accomplit la démarche des pécheurs et demande le baptême de conversion. Jean, qui le discerne, s'y refuse. Jésus le contrarie alors avec autorité : « Laisse faire maintenant, c'est ainsi qu'il nous convient d'accomplir toute justice » (Mt 3, 15). La justice de Dieu accepterait-elle cette assimilation indue que la réaction instinctive de Jean réproouve avec pertinence ? Jésus lui-même ne donnerait-il pas raison à la théologie de la substitution ? Durrwell n'a fait que deux commentaires de ce passage d'évangile. Voici comment il le reçoit :

Jésus se fait baptiser. L'événement est important : « Il convient d'accomplir toute justice » dit Jésus. Il fait l'expérience, sous forme d'image, du « baptême dont il sera baptisé ». Le Père et le Fils bien-aimé sont les acteurs de la scène, mais l'espace entre les deux est rempli d'Esprit Saint. L'Esprit est toujours au milieu, présent et actif entre le Père et le Fils. C'est sa place. Le baptême au Jourdain est préfiguratif. Les artistes chrétiens s'en inspirent lorsqu'ils représentent l'Esprit Saint entre le Père et le corps immolé du Fils

reposant sur les genoux du Père : le mystère du salut s'accomplit sous les battements d'ailes de la colombe. C'est ainsi qu'est née la création du monde¹⁷⁴.

Le premier temps de la scène, à peine suggéré, est lu à la lumière du signe eucharistique et non sous l'angle de la substitution. Le signe pascal enchâsse l'épiphanie trinitaire où la place de l'Esprit est dite « au milieu », joignant le Père et le Fils. Durrwell reprend ensuite l'image en la transposant en « Trinité souffrante »¹⁷⁵ ouvrant la perspective en direction de la croix et en direction de la création du monde. Une fresque est ainsi tracée dont le centre glorieux est la sortie des eaux (résurrection-engendrement) et dont l'unité de l'action est assurée colombe, signe de l'Esprit.

Dans cette fresque le pécheur n'est pas absent, figuré dans la personne de Jésus pénitent. Il descend « pour nous » et avec nous mais pour assainir les eaux du Jourdain, les rend sanctifiantes car il n'a besoin d'être lavé par elles :

Les eaux de la mort recouvrent la terre, redoutables, chargées de malédiction depuis le premier péché. Mais en s'incarnant jusque dans la mort, le Fils de Dieu les transforme en eaux baptismales, maternelles, celles de l'Esprit Saint dans lesquelles lui-même naît divinement¹⁷⁶.

Durrwell introduit ici le motif de la naissance ou de l'engendrement avec lequel il décrypte ceux de la mort et de la résurrection. L'incarnation « jusque dans la mort » constitue le terme de l'envoi dans le monde : Jésus touche le fond de l'humanité. Elle est cet unique mouvement de la vie de l'Esprit au lieu même de la rupture. Comme l'eau changée en vin, les eaux de la mort deviennent baptismales par l'Esprit. Esprit qui inspire la descente salvifique et réalise la montée glorieuse. Ainsi la mort au péché est inséparablement vie nouvelle selon l'expression de Paul : « sacrifice vivant », « culte spirituel » (Rm 12, 1). Un *baptismus laboriosus* en lequel les deux mouvements contraires sont pourtant indissociables et ont même finalité.

Avec le très fort symbolisme de l'eau, le schème baptismal est celui de l'émergence. En préfigurant la passion-résurrection de Jésus, il annonce celle du fidèle : plongé dans le « grand baptistère » de la mort il en émerge dans le Christ. Travail de l'Esprit. L'évangile lucanien fusionne les thématiques du désir, du baptême, du feu, de l'Esprit et de la mort-

¹⁷⁴ *MF*, p. 56-57. Le second commentaire, beaucoup plus ancien se trouve en *DCR*, p. 195. Durrwell fait remarquer que le premier acte de la vie publique de Jésus est une « anticipation symbolique de sa soumission jusqu'à la mort. »

¹⁷⁵ Thème iconographique appelé encore « trône des grâces » qui s'est développé à partir du XIII^e siècle sous l'impulsion de la théologie trinitaire développée par saint THOMAS et dont l'expression retenue par Durrwell est plus tardive (XV^e siècle).

¹⁷⁶ *MF*, p. 163.

don-de-soi¹⁷⁷. L'œuvre de vie accomplie par l'Esprit dans l'existence s'intensifie au moment de la mort, lorsque le Ressuscité-Crucifié vient rencontrer le fidèle, lui propose de passer avec lui en mourant définitivement à son ego. Ainsi le purgatoire plus qu'un lieu est une saisie de l'âme. Le défunt s'offre au Père dans le Ressuscité et par l'Esprit :

En attirant, (Jésus) détache le disciple de lui-même, le purifie des fautes contractées, l'innocente dans la sainteté de sa mort. [...] Dans la rencontre plénière, la rémission des péchés est entière. L'Église parle à ce propos d'un purgatoire. [...] La promesse de ce baptême *in extremis*, de cette ultime et intense grâce de maturation pour la moisson finale est un réconfort pour le chrétien. [...] Le purgatoire fait partie de la Bonne Nouvelle que l'Église a mission d'annoncer. [...] Jésus est le lieu de la purification ; en son immolation, il est le purgatoire en personne, le médiateur de toute sanctification. Il se saisit de l'homme, l'introduit dans sa pâque, dans son passage de « la similitude de la chair de péché » à l'existence d' « esprit vivifiant. » L'Esprit Saint est le feu de la purification. Les péchés qui sont tous contre l'Esprit d'amour, il les détruit en les brûlant ; il les brûle en amorisant le pécheur¹⁷⁸.

Durrwell aurait pu utiliser la très simple image de *La vive flamme d'amour* où saint Jean de la Croix commente sa double action : la flamme de l'Esprit commence par « navrer l'âme » du fidèle en l'expurgeant de toutes ses humeurs malignes, action que le pécheur est incapable d'opérer par lui-même, puis après l'avoir rendue parfaitement inflammable, libre, obéissante, elle l'embrase dans la perfection de l'Amour divin¹⁷⁹.

Cette sotériologie est irrémédiablement opposée aux théologies juridiques. De façon juste le rédemptoriste souligne le moteur de l'action salvifique : l'Esprit actif dans la volonté du père, du Fils et du fidèle. Autrement dit c'est l'Amour qui agit tout.

Cependant, sans aller jusqu'à l'idée d'un salut par substitution, est-il possible de penser que le Christ endure (par solidarité avec les pécheurs) leurs propres sentiments de perte, de séparation et de culpabilité ? La connaissance suppose toujours une connaturalité entre sujet connaissant et sujet connu. L'amour miséricordieux de Dieu peut

¹⁷⁷ En Luc (3, 16-17), la prophétie de Jean-Baptiste relie baptême, Esprit et feu : « Moi je vous baptise d'eau...mais lui vous baptisera dans l'Esprit Saint et le feu », feu dont on comprend qu'il a une portée eschatologique. Puis en 12, 49-50, l'évangéliste reprend les thèmes du feu et du baptême (en redoublant les termes) et en leur associant celui du désir : « C'est un feu que je suis venu apporter sur la terre et comme je voudrais (*thélō*) qu'il soit allumé », « j'ai à être baptisé (*ékō baptisthēnai*) d'un baptême (*baptisma*) dont il me tarde (*sunékomaï*) qu'il soit accompli. » Lors du récit de l'institution de la Nouvelle Alliance (22, 15) Luc reprend le thème du désir qu'il construit de la même façon : « D'un vif désir (*épithumia*) j'ai désiré (*épéthumēsa*) manger cette pâque avec vous avant de souffrir » (22, 15). Seul Marc fait la liaison entre baptême et mort de façon explicite, mais il est évident que l'enchaînement lucanien suscite le rapprochement : on peut dire que le baptême (dans l'Esprit et le feu en lesquels les hommes seront purifiés) est le nom que le Christ donne à sa mort : « La coupe que je vais boire, vous y boirez, et du baptême dont je vais être baptisé, vous serez baptisés » (Mc 10, 39).

¹⁷⁸ MF, p. 147-148.

¹⁷⁹ Saint JEAN de la CROIX, *La vive flamme d'amour*, strophe I, vers 1, Œuvres spirituelles du bienheureux Père Jean de la croix, Paris, DDB, 1947, p. 958-960.

imprimer en lui le pécheur sans que le péché s'imprime en lui. En cela sa compréhensibilité est un infini d'amour. Balthasar est moins précis que Durrwell, il oscille entre un accueil du pécheur (Durrwell) et un transfert des péchés en Jésus :

Lorsque Jésus porte en lui l'état de faute de celui qui se détourne de Dieu, c'est après avoir fait ultimement le vide dans son cœur, en une kénose où le péché trouve place, mais où Dieu ne voit autre chose que l'extrême de l'amour du Fils. Il aperçoit donc la réalité du péché du monde à l'intérieur du sacrifice du Fils, et il ne peut plus regarder le pécheur qu'au travers de ce sacrifice d'amour¹⁸⁰.

Une divergence demeure, concernant le mode de la médiation salvifique : chez Balthasar elle se réalise par l'accueil en Jésus de ce qui lui est le plus contraire et le plus hostile, le péché ; chez Durrwell, elle se réalise dans la transformation du cœur du fidèle par inclusion dans la sainteté du Christ offerte au fidèle. Les mouvements sont contraires :

Tremblay a raison de dire que Jésus devait, en sa propre personne, « exterminer l'ennemi », détruire la mort-séparation qui est propre au pécheur. Il la détruit non pas en la subissant comme séparation, mais en l'inversant, en en faisant une entrée en communion. [...] Déjà dans l'Ancien Testament, c'est Dieu qui « expie » le péché, il l'expie (le détruit) en sanctifiant le peuple, grâce surtout à ce rite saint et sanctifiant de l'aspersion du sang. Jésus expie le péché qui est rupture, dans la sainteté de sa mort qui est communion. En cet homme que Dieu achève d'engendrer, à travers la mort, dans la plénitude de l'Esprit de sainteté, le mystère de toute sanctification, celui du Dieu trinitaire, devient intérieur à ce monde, est mis à la disposition des hommes, pour la destruction de tout péché¹⁸¹.

À ceux qui ne l'ont pas accueilli, Jésus dit qu'il « ne les connaît pas » (Mt 25, 12) de même, à ceux qui ne veulent pas mourir (*agônizomai*) pour entrer par la porte étroite il annonce qu'ils seront « jetés dehors » (Lc 13, 24.28). Le salut n'est donné que reçu. Le mystère trinitaire source de toute sanctification ne devient alors intérieur à l'homme que dans l'ouverture très concrète qu'il lui donne¹⁸². Jésus ne sauve pas les pécheurs en prenant sur eux leurs péchés, mais en les ouvrant à sa propre vie : « Ephata » (Mc 7, 34) :

¹⁸⁰ Texte cité ci-dessus p. 77.

¹⁸¹ « La mort du Christ, rupture ou communion ? », *Studia Moralia*, 27/2, Editiones Academiae Alphoniana, Roma, 1989, p. 785-786.

¹⁸² E. DURAND a raison de dire qu'on ne doit pas séparer la passion-mort-résurrection de la vie de Jésus tout orientée elle aussi dans la perspective et la logique du salut : « Tout ce qui précède la Passion doit être inclus dans la recherche de sa signification salvifique, spécialement les rencontres et gestes de Jésus qui comportent un motif original de salut. Il existe probablement un rapport typologique entre chacune des scènes de la vie de Jésus et l'accomplissement de sa Pâque », *L'offre universelle de salut en Christ*, Paris, Cogitatio Fidei 285, Cerf, 2012, p. 246. La passion, la mort et la résurrection récapitulent les anticipations partielles qui en étaient comme l'indicatif. C'est pourquoi, le mystère de la rédemption doit se décrypter à la lumière des signes contenus dans les récits de la vie publique de Jésus, signes et paroles qui s'offrent comme d'indéniables critères théologiques et sotériologiques, même si nous savons que le mystère pascal en constitue le sommet d'efficacité. L'utilisation de la figure emblématique de Zachée au début de notre étude répond à ce désir. Le salut se mesure à la résurrection commencée dans la vie du croyant et trouvera son plein accomplissement dans l'accueil total de l'Esprit signifiant la mort totale du « moi » pécheur.

Une vraie solidarité avec autrui ne se réalise pas dans la séparation d'avec Dieu, mais dans sa sainteté. La solidarité de Jésus avec les pécheurs est un lien d'amour infini, une présence au cœur de l'humanité par la puissance de l'Esprit Saint. [...] Je concède volontiers que je n'ai jamais réussi à élucider suffisamment le mystère de la solidarité de Jésus avec l'humanité pécheresse. Aussi ne voudrais-je pas contredire Tremblay quand il reconnaît des faiblesses dans ma théologie. Mais pensant à la mort, la mienne, je désire comme tout chrétien « mourir-avec » le Christ, selon la parole de 2 Tm 2, 11. Je le désire, parce que je sais que, mourant avec lui, on ne meurt pas dans la séparation d'avec Dieu¹⁸³.

Durrwell reconnaît que « l'acte rédempteur comme déploiement du mystère filial de Jésus... n'occulte pas ce que la passion et la mort ont de terrifiant »¹⁸⁴. Mais le théologien ne cherche pas à sonder la souffrance de Jésus ailleurs que dans l'exercice de son obéissance au Père : « Douleur fut la lutte pour l'accord illimité avec son Père à Gethsémani. » Durrwell rapproche cette expérience de celle du chrétien qui au travers de ses épreuves progresse vers « une union avec Dieu telle qu'il ne l'avait pas connue auparavant »¹⁸⁵, ou même imaginée.

Certes, il est regrettable que le rédemptoriste ait si peu évoqué les souffrances de la passion. Et l'on peine à comprendre les motifs de l'impasse narrative de ce récit qui forme comme un évangile dans l'Évangile. Sans doute Durrwell cherche-t-il à détourner son lecteur d'une interprétation juridique et à le maintenir dans l'axe d'une lecture selon l'Esprit. Cependant, n'est-il pas nécessaire à l'intelligence croyante de contempler ce que le Christ a vécu pour nous et de voir objectivée notre capacité d'aveuglement et de versatilité ainsi que notre volonté de toute-puissance jusqu'à la haine d'un Dieu désarmé.

Le sens salvifique de la mort est dans son lien essentiel avec la résurrection. Consistant en la pleine révélation du Fils, c'est toute la vie de Jésus qui doit se comprendre à partir d'elle. La vertu rédemptrice de la mort n'est valide qu'en raison de cette relation.

¹⁸³ « La mort du Christ, rupture ou communion ? », p. 795.

¹⁸⁴ Idem, p. 788.

¹⁸⁵ Idem, pour les deux dernières citations, p. 788.

I.3. L'itinéraire d'une intuition

Le théologien et le pasteur

Dans les *Mélanges en l'honneur du Père Durrwell* le théologien, alors professeur d'exégèse à la faculté théologique de Metz, présente l'ensemble de sa pensée en un liminaire de quatre pages : « La pâque du Christ selon l'Écriture »¹⁸⁶. Ce document est précieux à plus d'un titre. Concis, il permet de dégager la structure de la pensée, ses appuis, ses articulations majeures, parfois originalement conçues. La logique des articulations, la cohérence des intuitions en deviennent évidentes, lumineuses. En quelques pas le maître d'œuvre fait visiter sa « cathédrale » dogmatique, conduisant son lecteur par les accès rapides¹⁸⁷.

En réalité, lorsque Durrwell produit cet état des lieux, il n'est encore qu'à mi-parcours de son œuvre. Six livres ont été édités, il lui sera donné d'en écrire encore dix autres, mais l'ensemble a trouvé sa forme depuis longtemps. Restent des précisions, des développements, quelques corrections peu nombreuses et tardives.

Cette introduction est l'occasion pour lui de présenter la synthèse d'un travail mûri par une christologie en profond renouvellement ¹⁸⁸. En effet, le mille cinq centième anniversaire du Concile de Chalcédoine sonnait l'heure de son réexamen dans la reprise des postulats primitifs regardés à la lumière d'instruments d'étude nouveaux ¹⁸⁹. Durrwell ne sera pas indifférent à ces recherches, les intégrera tout en offrant une prise modérée à la critique historique et aux systèmes philosophiques en vogue.

Durrwell fut pleinement un homme de son temps, il s'engagea avec ardeur dans la recherche théologique et dans la vie de l'Église. Ses charges successives de professeur, de

¹⁸⁶ In *La Pâque de Jésus mystère de salut. Mélanges en l'honneur du Père Durrwell*, Paris, Cerf, 1982. Durrwell a alors soixante-dix ans.

¹⁸⁷ Dans ce court récit il dit vouloir « raconter naïvement comment, à travers l'Écriture, [il a] cherché [lui]-même à comprendre le mystère de Pâques » (p. 9). Cette *naïveté*, Durrwell l'appellera aussi « candeur » ; en revenant aux souvenirs des événements fondateurs Durrwell redonne le climat de sa quête : une disponibilité au mystère, sans trop d'*a priori*.

¹⁸⁸ Le Père B. SESBOÛÉ offre un panorama très complet du bouillonnement christologique dans son ouvrage *Les Trente Glorieuses de la christologie, 1968-2000*, éd. Lessius, 2012. SESBOÛÉ cite Durrwell au chapitre 9 p. 365 (« Renouveau de la sotériologie »). Il dit ceci : « Il est remarquable qu'un homme qui a relativement peu publié (...) ait exercé une telle influence. Durrwell a toujours creusé le même sillon du Mystère Pascal, la résurrection le conduisant à développer une théologie de la rédemption, de l'apostolat et de l'eucharistie. » Il semble qu'il faille comprendre pourquoi cette réception fut si forte. Il nous semble que Durrwell offre une diction très équilibrée du salut en faisant de la filiation de Jésus le moyen de notre relation à Dieu et de notre salut.

¹⁸⁹ L'impulsion en a été donnée par K. RAHNER dans un article de 1954 : « Chalkedone - Ende oder Anfang ? » Article traduit par M. Rondet « Problèmes actuels de christologie » *Écrits Théologiques*. I, Bruges, DDB, 1967, p. 113-181.

recteur du séminaire d'Echternach puis de Provincial ont nourri sa réflexion et inversement. Son souci pastoral et ecclésial fut constant. Homme d'écoute, humble et ouvert, il savait se montrer exigeant dans le souci d'une cohérence entre foi et vie, pour lui-même et pour ceux dont il avait la charge. Théologien et pasteur, il se reconnut pleinement dans les intuitions du Concile Vatican II. Lorsque celui-ci se mit en route, ses deux premiers ouvrages, fondateurs, étaient écrits. Il ne participa pas au Concile, mais son évêque, Mgr Weber, le consulta à plusieurs reprises¹⁹⁰.

La Parole de Dieu fut le guide permanent de son travail de recherche. Le lecteur de Durrwell sera parfois fatigué d'aller à sa Bible pour découvrir ou reconnaître les innombrables versets ou fragments de verset livrés par de simples références. La Parole sourd en tous lieux, menant la réflexion ou l'accompagnant de très près. En effet, rien ne se résoudra de ses *disputatio* intérieures sans que le travail et la prière n'accordent à leur heure la grâce d'une lumière nouvelle sur telle ou telle péricope. Durrwell ne taira pas ces moments de feu qui orienteront de façon décisive sa pensée, nous le verrons¹⁹¹.

Appuyé sur ces expériences authentiques, on pourra reprocher au théologien d'avoir bâti une somme théologique sur des bases qu'on pourrait trouver par trop subjectives ou peut-être insuffisamment éprouvées scientifiquement. L'avertissement lui fut donné parfois à hauteur de son obstination. En prenant ses distances avec l'exégèse historico-critique Durrwell poursuivait un autre but et, pour l'atteindre, une autre voie que la seule analyse :

L'exégèse historico-critique est toujours tentée de distinguer en disjoignant et en opposant, le bibliste théologien sait d'expérience que les antithèses n'empêchent pas la synthèse, mais l'appellent et l'enrichissent, que les différences mènent à l'intégration. [...] À travers la parole des auteurs bibliques, le mystère du Christ se trouve fragmenté, dispersé, en théologies dont aucune n'est l'expression totale du mystère. [...] La théologie biblique doit exercer un ministère d'unité dans la diversité. Elle rassemble sans niveler, les concepts antithétiques¹⁹².

¹⁹⁰ Le Père Y. CONGAR fait état de leur collaboration commune et croisée avec l'archevêque de Strasbourg dans *Mon journal du Concile*, Cerf, Paris 2002, Tome I, p. 12 et 98-99. Il dit apprécier Durrwell et note combien ses « réactions » au volume des *schemata* que lui avait soumis Mgr Weber, furent « excellentes. »

¹⁹¹ Cette expérience lui fera forger cet adage (transcrit ici en italiques) : « La théologie est un regard. Elle présuppose la rencontre de foi avec le Christ, *la trouvaille précède la recherche* » *RJMS*¹, p. 10.

¹⁹² « La lecture chrétienne de l'Écriture », article paru dans « Le lien des contemplatives » (imprimerie du Carmel de saint Chamond) n° 63, octobre 1980. Remarquons ici le choix d'une méthode qui, au contraire de la méthode historique attachée à distinguer les étapes rédactionnelles, recherche l'unité à partir de la diversité, la communion à partir de l'altérité : « Les théologies dites plurielles (Synoptiques, pauliniennes...) n'apparaissent plus inconciliables dès qu'on y discerne la place du Christ pascal qui les polarise [...] Le Christ est le fil d'or qui relie les pages disparates pour en faire un livre unique. La synthèse des Écritures préexiste dans le Christ et est perçue dans l'intuition de la foi. » (*Lecture chrétienne de l'Écriture* p. 2-6). En étant intégratrice, la théologie biblique porte en

Renoncer aux intuitions fulgurantes au profit de la critique historique c'eût été se renier soi-même en tant que témoin et dépositaire d'un trésor trouvé par grâce dans le champ des Écritures et acquis par le labeur de toute une vie.

Ce choix fut à ses heures un combat pudiquement vécu. Alors qu'il sent la mort venir, il ose confier à l'un de ses proches confrères les angoisses qui le taraudent : « Si tu savais, mon cher. Si tu savais... Tout ce que j'ai cherché à comprendre, ce que j'ai écrit, aimé et fait connaître, est-ce vrai ? » Épreuve du doute dans la perception du Mystère qui approche, scrupules inévitables de celui qui a peur de l'avoir trahi. Au petit matin, alors que le frère revient, la sérénité est revenue et sur un ton « d'humble confiance » il déclare à son ami : « Tout cela est vrai. Absolument vrai, définitivement vrai »¹⁹³.

La grande intuition

Revenons à l'exposé de maturité où le rédemptoriste retrace « en toute candeur » les étapes d'une découverte qui va le lancer dans une aventure qu'il ne soupçonne alors absolument pas. Deux passages instruisent notre propos :

Au mois d'août 1939 (il a 27 ans) je compris que *la résurrection est effusion de la plénitude de l'Esprit Saint* dans cet homme Jésus, offert sur la croix à son Père. L'Esprit, sainteté de Dieu, rémission de tous les péchés du monde, force créatrice de ce monde et du monde nouveau, par qui tous les hommes peuvent devenir des fils de Dieu, a fait irruption dans cet homme, l'a vivifié, l'a établi *Fils de Dieu puissant par la résurrection des morts*» (Rm 1, 4). [...] Quel est alors le sens de la mort ? L'Écriture et la théologie me disent que la rédemption est accomplie par la mort ? Quel est le rapport entre la mort et cette résurrection-effusion de l'Esprit ?¹⁹⁴

elle quelque chose qui ressemble au mystère qu'elle tente d'explorer : créer la communion, soutenir les paradoxes. Ainsi, Durrwell la comprendra comme un outil exerçant « un ministère d'unité. » En réalité, si les contraires se rejoignent c'est d'abord parce qu'ils trouvent dans le Christ leur résolution. Le mystère pascal, en portant dans son unité la mort et la résurrection inséparables, abrite tous les opposés que peuvent décliner les deux natures divine et humaine. Seul le mystère du mal qui est séparation d'avec Dieu ne participe à aucune de ces bipolarisations qui ne jouent pas au niveau du contradictoire mais seulement au niveau du contraire.

¹⁹³ Témoignage du Père G. FORST donné lors de la célébration des obsèques du Père Durrwell, le 20 octobre 2005. Dans son livre testament, *Christ notre pâque*, le théologien faisait déjà cet aveu : « Le désir s'est éveillé de reprendre des éléments épars dans ces ouvrages, de lier la gerbe et d'en faire « l'offrande du soir ». Ce désir s'accompagne de la crainte, plus grande qu'autrefois, de ne pas être à la hauteur de la tâche. On ne peut regarder le soleil qu'à travers des verres obscurcissants. [...] Dieu veuille que les miens ne soient pas déformants ! » p. 10.

Cette expérience, est probablement fréquente, puisqu'elle tient au fait que le théologien à la charge redoutable de laisser parler Dieu plutôt que lui, alors qu'il n'en est pas humainement capable. Le père J. P. TORELL commente l'expérience de saint THOMAS en disant que la paille, image des paroles du saint, n'est pas néant car c'est elle qui porte le grain. Dans *Initiation à saint Thomas. Sa personne, son œuvre*, Fribourg-Paris, Éd. Universitaires - Cerf, coll. « Vestigia » 13, 2002, p. 429, repris de *La théologie aujourd'hui, perspectives, principes et critères*, Commission Théologique Internationale p. 152.

¹⁹⁴ PCMS, p. 10-11.

Le cœur de la pensée est contenu dans cette présentation très courte, énonçant en deux phrases ce que Durrwell appelle dans une formule qui fera date, le mystère pascal¹⁹⁵.

Premier éblouissement de l'intelligence : « Je compris que la résurrection est effusion de la plénitude de l'Esprit Saint dans cet homme Jésus », que cet Esprit « l'a établi Fils de Dieu puissant par la résurrection des morts (Rm 1, 4) ». La découverte est fondamentale, résurrection et engendrement sont liés¹⁹⁶ : la pneumatisation du corps de Jésus est plus qu'un droit de la Vie sur la mort, mais compris par l'auteur comme le déploiement efficient et complet de l'Esprit en Jésus, en réponse à son obéissance au Père.

Dans cette présentation condensée Durrwell trace une boucle : partant de l'effusion de l'Esprit il décrit son odyssée pour faire retour à l'affirmation initiale argumentée par le verset paulinien. La phrase déployant le parcours redondant de l'Esprit est donc enchâssée dans la présentation en crescendo de celui qui est d'abord dit homme et suggéré comme Fils pour être ensuite « établi » par l'Esprit Fils du Dieu puissant. L'Esprit est dit successivement effusion, sainteté de Dieu, rémission des péchés du monde, force créatrice de ce monde et du monde nouveau par qui tous les hommes peuvent devenir enfants de Dieu¹⁹⁷. Le cumul des attributs produit une tension qui s'annule lorsqu'apparaît le premier verbe « *a fait* irruption dans cet homme ».

Si notre propos ici n'est pas d'aborder méthodiquement les questions trinitaires, étude réservée à la troisième partie, il est utile de relever les points d'attention. En utilisant des noms communs pour qualifier les *effets* de l'Esprit tout en lui donnant d'être sujet d'actions, Durrwell fait apparaître de façon presque théâtrale celui que l'on nomme la troisième Personne. Il semble l'agent principal et pourtant c'est bien le Père et le Fils qui l'envoient et pardonnent les péchés. Il est rémission et force créatrice mais c'est bien le Père qui est Créateur et le Fils qui « donne le pouvoir de devenir enfants de Dieu » (Jn

¹⁹⁵ Cette expression apparaît trente-sept fois dans son premier ouvrage. Dans l'avant-propos l'auteur déclare prophétiquement : « Dans l'histoire de la spiritualité de l'Église, la prise de conscience du mystère pascal comptera sans doute comme l'événement majeur de notre temps », *RJMS*¹, p. 8.

¹⁹⁶ Rm 1, 4 est le verset le plus cité par l'auteur. On compte près de 150 citations, en utilisation simple ou groupée, réparties de façon homogène sur l'ensemble de l'œuvre. La densité des citations simples culmine dans les ouvrages maîtres : 11 occurrences dans le premier livre, 10 dans *Le Père. Dieu en son mystère*, et 7 dans *L'Esprit Saint de Dieu*. Ce verset a joué un rôle épistémologique déterminant dans la pneumatologie et la christologie de l'auteur. Les expressions parfois adoptianistes ne doivent pas décourager le lecteur, Jésus est le Fils dès sa conception.

¹⁹⁷ Il est intéressant de noter que l'Esprit n'est pas dit « force créatrice et créatrice ». Durrwell souligne ainsi l'unicité et donc l'unité de l'action de l'Esprit : la force qui fait advenir « ce monde », implicitement marqué par le péché, est la même qui fait advenir « le monde nouveau. » Une force dont l'action est continue, uniquement positive et créatrice et qualitativement égale. Sans être autre, elle crée et recrée, elle est puissance d'engendrement.

1, 12). Durrwell veut faire comprendre une distinction subtile entre celui qui agit et l'action elle-même. Comment comprendre ?

En effet, dans ce court passage, le Père et le Fils sont identifiés mais dans la surexposition de l'Esprit. Ils ne sont sujets d'aucun verbe et s'intercalent faiblement dans le texte : « Cet homme Jésus offert sur la croix à son Père »¹⁹⁸. Passivité hautement active, en une économie de paroles qui exhausse la gravité de ce qui se joue. Le lien mort-résurrection est à peine perceptible, presque inversé puisque la mort ne se voit que dans une glorification d'emblée accomplie : tout concourt à en dévoiler le caractère salvifique.

Le contraste entre l'Esprit dispensateur et la brèche du drame ne doit pas faire croire à un défaut d'unité. C'est bien la Trinité des Personnes qui est représentée, chacune dans sa mission propre, qu'elle soit visible ou invisible. Rien ne paraît ici plus présent que l'Esprit et pourtant il n'agit que dans le sillage des actions du Père et du Fils.

Intériorité et omniprésence de l'Esprit qui procède du Père et du parce qu'il est intérieur. Principe effectif, l'Esprit est selon Durrwell la Personne-action, une « Personne ouvrière » et insaisissable (Jn 3, 7). La formule apparaît dès le premier livre :

L'Esprit est le principe effectif de la glorification de Jésus (Rm 8, 11). [...] Le Père est à l'origine de l'action ressuscitante, mais c'est par le moyen de l'Esprit que celle-ci sortit son effet. [...] L'Esprit se présente, ici et ailleurs souvent, comme la personne ouvrière, le principe exécutif, il exerce une activité quasiment instrumentale qui lui est propre.¹⁹⁹

L'Esprit concourt à la résurrection comme il concourt à l'engendrement éternel du Fils et à sa conception temporelle. L'effectivité instrumentale de l'Esprit est engendrante quant au Père et lisible dans l'obéissance quant au Fils. Amour procédant de l'un et de l'autre, immanent à l'un et à l'autre et les mettant en extase l'un vers l'autre. Dans l'unité indivisible de sa Personne, l'Esprit est la puissance en laquelle chacun se trouve *personnalisé*, Père ou Fils. Selon une formule qu'il affectionne au point de la faire sienne, Durrwell en conclut que l'Esprit est « une Personne en deux autres »²⁰⁰.

¹⁹⁸ La résonnance avec He 9, 14, est très faible mais réelle lorsque l'on fréquente l'œuvre : « Dans un esprit éternel il s'est offert » (traduction de Durrwell) apparaît plus de soixante-dix fois dans l'œuvre et vient étayer une thèse selon laquelle l'Esprit est aussi bien l'Esprit de la mort de Jésus (charité) que l'Esprit de sa résurrection.

¹⁹⁹ *RJMS*, p. 106-107. Dans un petit traité de théologie trinitaire, *L'Esprit du Père et du Fils*, (Éd. Médiaspaul, 1989, p. 23), Durrwell reprend une définition de saint CYRILLE d'ALEXANDRIE : « L'Esprit est la puissance et l'action naturelle de la divine substance. Il opère toutes les œuvres de Dieu » *Thesaurus, Assert.* 34. PG 75, 580.608.

²⁰⁰ La formule est de H. MÜHLEN, *Der Heilige Geist als Person in der Trinität*, Munster. Aschendorff, 1963, p. 164 (références données par Durrwell dans *JFDES*p. 108).

En fait, la description emphatique de l'action du Pneuma donne l'impression que l'Esprit est le *déjà-là*, présent avant même la parole créatrice, couvrant toute réalité à venir pour la mener à son accomplissement. Cette prédominance est telle, dans une efficence à la fois créatrice et salvifique, que la mort de Jésus pourrait paraître dépossédée de son caractère méritoire. Interpellé par sa propre découverte, l'auteur est alors conduit logiquement à cette question : si telle est la résurrection, « quel est alors le sens de la mort ? »

Cette réévaluation du rôle de l'Esprit dans l'acte salvifique trinitaire ne diminue pas la valeur salutaire attachée à la mort de Jésus. Au contraire l'Esprit œuvre au concret dans cette mort et jusqu'au plus menu de l'existence humaine de Jésus. C'est bien le lien entre la mort et la résurrection qui est en jeu, et la réponse de Durrwell est de montrer que ce lien est l'Esprit. Esprit qui fait donner sa vie et la reprendre (Jn 10, 18).

Vient maintenant la question du rapport entre l'engendrement et l'Esprit. Ici l'engendrement soutient d'être rapporté à la mort et à la résurrection. Il est intérieur à l'action. Ainsi, reprenant la trilogie augustinienne, « L'Amant, l'Aimé, l'Amour » Durrwell la redistribue de cette façon : « Le Géniteur, l'Engendré et l'Engendrement »²⁰¹ :

Le Père est une personne engendrante, le Fils une personne filiale, l'Esprit Saint est une personne-amour, puissance d'engendrement²⁰².

Cette présence surplombante et immanente de la troisième Personne pose la question de l'antériorité logique de l'Esprit sur les deux autres. Durrwell s'en explique :

On objectera peut-être : comprendre l'Esprit comme divin engendrement, c'est le situer avant le Fils et modifier l'ordre trinitaire que la théologie n'a pas le droit de perturber. Mais il ne faut pas non plus faire de l'Esprit la Personne dernière, produite après le Fils. [...] Le Père et le Fils sont les deux pôles du mouvement trinitaire ; l'Esprit est ce mouvement trinitaire, spontanément on le nomme en troisième lieu, après les deux pôles, mais loin d'être le dernier et bien qu'il ne soit ni le début (le Père) ni le terme (le Fils), il est au début et au terme, car c'est en lui que le Père engendre, que le Fils est engendré²⁰³.

Enfin, dans ce condensé de sotériologie, seule la croix silencieuse renvoie au scandale et à la dérélition, le mot « mort » n'est pas prononcé. La tension se joue entre le terrestre et le céleste, la mort et l'effusion de vie, le péché et le pardon, le lieu infime du Golgotha et l'espace sans limite dans lequel se déploie l'Esprit. La ligne de partage passe

²⁰¹ « Le Géniteur, l'Engendré et l'Engendrement », *Communautés et liturgies*, 69, (1987) p. 181-198.

²⁰² *Jésus, Fils de Dieu dans l'Esprit Saint, (JFDES)*, collection Jésus et Jésus-Christ 71, Éd. Desclée, 1997, p. 101.

²⁰³ *L'Esprit du Père et du Fils, (EPF)*, Éd. Médiaspaul, 1989, p. 27-28.

en un point unique, cardinal, « l'homme Jésus offert sur la croix à son Père. » En lui se joignent les deux extrêmes dont l'apparente dissonance se résout dans l'accord filial à la volonté du Père.

Certes, la main du drame est humaine, absente ici pour faire prévaloir la profondeur du mystère avant tout spirituel. La main que Durrwell veut faire saisir est celle de l'invisible Esprit qui irradie dans l'humilité jusqu'à la mort avant de le faire dans la magnificence de la résurrection.

De la vie selon la chair à la vie selon l'Esprit

Quelques mois après l'intuition lumineuse, quelques versets de la lettre aux Galates apportèrent au jeune Durrwell la clé qui allait faire aboutir sa recherche²⁰⁴ :

Un matin de février 1940, lisant Ga, 4, 1-7, j'ai compris que la mort et la résurrection signifiaient pour le Christ lui-même la fin d'une vie « selon la chair » et l'entrée dans la vie de l'Esprit, que *la rédemption est donc accomplie dans le Christ, qu'elle fut pour lui un drame personnel*. Au catéchisme, au séminaire, à l'université, on m'avait appris que le Christ a *obtenu* le salut pour nous, payant pour nous, méritant pour nous. Maintenant, je voyais que tout cela n'était que l'image d'une vérité bien plus profonde. Comme pour tout homme, et pour lui surtout, la mort fut pour le Christ l'accomplissement de son mystère personnel. Non seulement le salut a été obtenu par lui, il fut *réalisé en lui*. La rédemption n'est autre que la pâque même de Jésus, le *mystère personnel, filial, de Jésus*, celui de l'incarnation, s'affirmant en plénitude à travers la mort : « Il a été ressuscité selon qu'il est dit ... : tu es mon Fils, je t'engendre aujourd'hui » (Ac 13, 33)²⁰⁵.

Mais avant de recueillir les leçons théologiques que Durrwell va tirer de cette lecture, commençons par une rapide étude des versets de Paul²⁰⁶ afin de confronter sa propre lecture au texte puis, dans un second temps, mettre en relief l'évolution de son exégèse en faisant le parallèle entre la toute première démonstration et la dernière .

²⁰⁴ Cette découverte arrive au moment où l'étudiant est plus que jamais plongé dans l'Écriture, tout proche de l'obtention de sa licence en exégèse.

²⁰⁵ *PCMS* p. 11. Nous avons respecté la mise en italiques de l'auteur.

²⁰⁶ Notons que Durrwell ne cite à aucun endroit de son œuvre le texte en son entier, mais seulement sous forme de renvois (120). Il ne pratique donc pas une exégèse serrée de l'unité du texte mais en utilise des segments. Pour permettre au lecteur de suivre nous citons la traduction de la TOB utilisée par Durrwell :

« 1 Aussi longtemps que l'héritier est un enfant, il ne diffère en rien d'un esclave, lui qui est maître de tout ; 2 mais il est soumis à des tuteurs et à des régisseurs jusqu'à la date fixée par son père. 3 Et nous, de même, quand nous étions des enfants soumis aux éléments du monde, nous étions esclaves. 4 Mais, quand est venu l'accomplissement du temps, Dieu a envoyé son Fils, né d'une femme, et assujetti à la loi, 5 pour payer la libération de ceux qui sont assujettis à la loi, pour qu'il nous soit donné d'être fils adoptifs (v.5). 6 Fils, vous l'êtes bien ; Dieu a envoyé dans nos cœurs l'Esprit de son Fils, qui crie : Abba, Père ! 7 Tu n'es donc plus esclave, mais fils ; et comme fils, tu es aussi héritier : c'est l'œuvre de Dieu. » Durrwell se concentrera surtout sur la première partie du texte qui va jusqu'au verset 5.

La lecture durrwellienne de la lettre aux Galates et le concept de « drame personnel »

La problématique dans laquelle se trouve le passage se résume dans l'alternative d'un salut par la foi ou d'un salut par la loi. Paul souligne le rôle inopérant de la loi qui garde le sujet captif jusqu'à ce que le temps de la foi au Christ le libère en lui apportant la filiation divine (Ga 3). Paul reprend alors la thématique de la loi en l'enrichissant de trois parallèles (Ga 4, 1-7).

Tout part d'un simple fait d'observation : que l'on soit fils d'esclave ou héritier, la soumission est la même jusqu'à ce que le père de l'enfant héritier l'émancipe. Puis Paul reprend ce constat et l'insère dans l'opposition entre un salut par la loi ou par la foi : les juifs sont soumis aux éléments du monde comme les païens, mais seulement jusqu'à « l'accomplissement du temps où Dieu a envoyé son Fils...pour payer la libération de ceux qui sont assujettis à la loi. » Enfin, les deux derniers versets viennent nouer le parcours en élargissant à l'universel par un nouveau parallèle : parce que nous recevons l'Esprit du Fils « nous ne sommes plus esclaves mais fils, et donc *héritiers* par Dieu. »

La notion d'*héritier* encadre donc le discours, atteignant au dernier verset sa pleine mesure. Le corps de la démonstration émerge : la malédiction de la loi est levée dans l'homme Jésus, Fils de Dieu. Cependant, un dernier parallèle, plus discret, est venu se tisser avec les deux autres et c'est lui qui aura valeur heuristique pour Durrwell.

Paul appuie les contrastes en apposant directement au verset concernant le Fils « envoyé par Dieu » (v. 4) l'affirmation : « né d'une femme » (*génoménon ex gunaïxos*). C'est plus qu'insister sur la réalité de sa condition humaine, car cette précision trouve un écho immédiat : « né sous la loi » (*génoménon upo nomon*). Ainsi Jésus se trouve identifié aussi bien à l'héritier qu'à l'esclave, aux hommes « soumis aux éléments du monde » dont il assume la condition et ce, jusqu'à ce que l'envoi du Père le manifeste dans sa nature divine. La chaîne des parallèles met donc en relief la réalité de la condition humaine de Jésus et le passage nécessaire pour nous sauver, « payer la libération », recevoir « l'Esprit du Fils ».

Regardons maintenant l'exégèse que fait Durrwell de ce passage dans son premier ouvrage :

S'il est Fils il est héritier, héritier de Dieu. Tant que dura son existence terrestre, le Christ n'était pas encore entré dans l'héritage en son humanité salvifique. La gloire, la puissance, la domination universelle restaient encore disponibles, attendant la majorité du Christ. [...] Tout héritiers qu'ils fussent en vertu de la promesse, les hommes n'étaient pas entrés dans la jouissance des biens messianiques, tant que les temps n'étaient pas accomplis. En attendant, ils vivaient en enfants mineurs, sous la tutelle de la Loi et « des éléments du monde. » Le Christ, né dans la chair, était soumis au milieu d'eux au même régime de minorité et de servitude, afin de les faire accéder en lui à la filiation et à l'héritage. Dans sa glorification Jésus hérite de toute la divinité, de la vie de Dieu pour autant qu'humanité corporelle puisse en vivre, de ses attributs de puissance et de sainteté, et de toutes les possessions du Père, créateur du monde. Les hommes rachetés qui entrent dans l'héritage sont des cohéritiers du Christ²⁰⁷.

Durrwell suit au plus près le raisonnement de Paul, mais le champ sémantique de l'héritage est devenu omniprésent. L'enjeu de la mission du Fils est le salut des hommes présenté comme le partage de l'héritage reçu par le Christ dans sa glorification. Pour lui-même le Christ doit passer du régime de minorité à celui de majorité. Paul, il est vrai, avait évoqué sobrement la mission de l'héritier, « payer la dette. » Durrwell se montre encore moins explicite et fuit cette image. Son humanité devient pleinement « salvifique » lorsque glorifié il « héritera de toute la divinité. » S'agit-il d'une simple assomption de nature ? Ce serait tomber dans l'arianisme. Le passage se fait au prix d'une mort à la vie terrestre, empêchement de la gloire.

Ces très faibles allusions produisent une impression de manque et de déséquilibre. Durrwell insiste sur la nécessité pour le Fils de recevoir une « glorification » (thème johannique) « autant qu'humanité corporelle puisse en vivre ». Les versets pauliniens ont fait comprendre à Durrwell que la résurrection est salvifique parce qu'elle apporte la possession plénière des « biens messianiques » et non uniquement l'immortalité. Si Durrwell escamote dans la démonstration le moyen du passage, la mort de Jésus, c'est pour faire entrer dans une lecture inhabituelle. Il est alors intéressant d'approcher cette première exégèse de son ultime expression qui cinquante ans plus tard dirige le regard vers ce qui avait été mis à dessein dans l'ombre :

« Né de la femme, assujetti à la loi ». Il avait été soumis à de multiples lois physiques, sociales, morales. Mort à l'existence terrestre, il est « mort à la loi », il est le Seigneur dans sa pleine liberté de Fils de Dieu. [...] Il y a une loi à laquelle Jésus s'est soumis, dans une « obéissance jusqu'à la mort ». Elle ne s'est pas imposée du dehors, elle était inscrite dans sa personne : la loi de « l'Esprit du Fils », la loi de l'amour filial par lequel il s'est ouvert au Père qui l'engendre. L'obéissance à cette loi n'a pas fait de lui un esclave.

²⁰⁷ *RJMS* p. 156.

En mourant vers le Père, Jésus a fait ce qu'il aime, si dur que fût le chemin, dans la liberté d'un amour infini. Cette mort et cette liberté il les partage avec son fidèle²⁰⁸.

Les champs sémantiques de la loi et de la mort dominant, celui de l'héritage a disparu et Durrwell ne suit le texte de Paul que de façon très lâche. L'opposition minorité-majorité est remplacée par une inversion : la loi, d'extérieure devient intérieure et la soumission devient libre. Cependant cette « loi de l'Esprit » n'est pas nouvelle car elle est « inscrite dans la personne » du Fils, dans l'engendrement éternel. Jésus est cette loi, il l'incarne, en lui elle s'impose à la loi héritée de la condition de la chair de péché. La soumission au Père (et aux hommes) est libre et aimante, personnelle et filiale. La résurrection n'est donc pas à elle seule le salut car voici qu'en sa mort, en son « humanité salvifique », la « loi de l'amour filial » trouve sa plus haute intensité. Le Père glorifie le Fils (il entre dans son héritage) parce qu'il se donne « dans la liberté d'un amour infini. »

Ces deux commentaires sont complémentaires, offrant les deux faces du mystère rédempteur. Pour le faire comprendre Durrwell scelle les mouvements de mort et de résurrection dans l'image de l'engendrement :

Ayant commencé jadis par la résurrection, je voudrais mener mon travail à son terme par une réflexion sur la mort. Le sens de la mort est dans la relation à la résurrection, mais celle-ci se comprend à partir de la mort. L'éclairage est mutuel. La résurrection est l'œuvre du Père en sa paternité ; la mort est la part filiale de Jésus. « Moi et le Père, nous sommes un » a dit Jésus ; la mort et la résurrection forment un unique mystère qu'on ne peut comprendre que dans sa parfaite unité. [...] La théologie qui fut si longtemps prégnante parlait, à juste titre, de l'infinie valeur rédemptrice de la mort de l'homme-Dieu. Mais elle s'arrêtait au bord du mystère. La mort fut celle de *l'homme-Fils-de-Dieu* que le Père engendre dans la mort²⁰⁹.

La christologie de l'auteur s'annonce riche. En réalité c'est toute la Trinité qui est relue à travers ce parallèle entre engendrement éternel et économie du salut.

Drame et mystère

Revenons à l'anamnèse théologique de Durrwell (ici p. 94). Trois étapes jalonnent le raisonnement : la première concerne Ga 4, 1-7 : « La rédemption accomplie dans le Christ...fut pour lui un *drame personnel*. » La seconde cherche à argumenter la validité de ce concept. La troisième élargit la notion de « drame personnel » à celle « *mystère personnel*. »

²⁰⁸ MF, p. 127-128.

²⁰⁹ MF, p. 9.

Durrwell en défendant l'idée d'un drame personnel ne réduit le salut à un salut de la *phusis*. Affirmer que la « rédemption s'accomplit *dans* le Christ » serait-ce alors supposer que Jésus ait besoin d'un salut pour lui-même au sens religieux du terme ? Non, bien sûr. L'incarnation ne s'oppose pas à la nature divine, ne sépare le Fils du Père. L'interprétation durrwellienne est plus fine que ces deux contresens auxquels la maladresse des formules expose.

Durrwell veut attirer l'attention sur la dimension personnelle de l'œuvre salutaire. La mort et la résurrection de Jésus signifient pour lui, d'abord et uniquement, son passage vers le Père. Passage de la condition de la *sarx* à celle de l'Esprit, de la mort corporelle commune à toute humanité à sa résurrection dans la glorification de son corps. C'est ainsi que Durrwell comprend le drame de la passion salvifique : pour le Christ elle représente une épreuve, son « drame personnel »²¹⁰.

Le propos de l'auteur n'est certes pas de renier l'enseignement dans lequel il a été formé dès son enfance, mais de traverser les notions traditionnelles, rachat, dette, satisfaction et bien d'autres, pour atteindre « une vérité bien plus profonde. » L'étroitesse des mots, des concepts et des pensées de l'homme trahit le mystère divin. L'apophatisme est une réaction à cette conscience. Durrwell, lui, va utiliser d'autres mots. Son souci n'est pas esthétique. Car il ne suffit pas à l'auteur de dire le mystère avec d'autres mots. Le théologien veut le faire regarder autrement. Cinq ans avant sa mort, dans l'avant-propos de *Christ notre Pâque* l'auteur reprend l'explication :

Vers la fin du séminaire, la certitude s'est imposée à moi que la résurrection de Jésus fait partie, avec la mort, du mystère de la rédemption. Un matin de février 1940, j'ai enfin compris ce dont j'étais certain. Lisant Ga 4, 1-6, j'ai pris conscience du dessous de ce texte, de ce qui est inscrit en filigrane et que le présent ouvrage essaie d'exposer à nouveau²¹¹.

Ces grâces d'intelligibilité furent « un émerveillement »²¹². Elles résultaient d'une recherche libre, obstinée et priante et d'un *kairos*, l'octroi d'une grâce. Leur impact sera déterminant, à hauteur des découvertes. Durrwell expérimente que la vérité divine est prise dans la lettre, comme un déjà là. Et ceci peut être dit de la résurrection qui affleure dans le texte sacré et dans la vie du fidèle parce que « la plénitude est toujours première. »

²¹⁰ L'expression apparaît dès le premier livre mais une seule fois : « La rédemption devint pour le Christ un drame personnel, se jouant tout entier en lui », *RJMS*¹, p. 71. Par la suite, l'expression fera carrière.

²¹¹ *CP*, p. 9. La fin du séminaire pour lui est en 1937.

²¹² *PCMS*, p. 10.

Ainsi le concept de drame personnel glisse vers celui de « mystère personnel »²¹³. La mission rédemptrice se vit au cœur de la relation avec le Père, les Évangiles nous le montrent. Faire la volonté du Père est pour le Fils accomplir son mystère personnel qui est celui de sa filiation :

Or depuis que j'ai compris que l'œuvre de la rédemption se confond avec le mystère personnel de Jésus, celui de sa divine filiation qui s'accomplit dans la mort et la résurrection, je me suis habitué à une pensée personnaliste. Je crois y trouver un principe d'interprétation dans la lecture de l'Écriture, une garantie d'authenticité qui me fait prendre des distances à l'égard de systèmes – même signés de grands noms – où le mystère de Jésus n'est pas, sous tous ses aspects, celui de la personne de Jésus, en ses rapports avec le Père dans l'Esprit Saint²¹⁴.

Revenons à l'abrégé théologique : « Comme pour tout homme, et pour lui surtout, la mort fut pour le Christ l'accomplissement de son mystère personnel. » La vie de Jésus (et particulièrement sa mort) signifie la part du Christ dans la rédemption, selon sa double dimension phénoménale et spirituelle. Commune à tout homme elle est insubstituable et incontournable : l'homme est un être-pour-la-mort²¹⁵. Dans sa dimension existentielle, relationnelle, elle peut être l'expression du don. En tant que mort à soi, elle concerne donc aussi toutes les « petites morts » du vieil homme. Ainsi Durrwell dit que « toutes nos morts sont des pâques »²¹⁶ où le fidèle passe de la « vétusté adamique » à la vie pleine de l'Esprit. Ces morts sont le signe de cette loi de charité qui régit toute véritable relation : donner sa vie pour ceux qu'on aime. En donnant sa vie pour autrui l'homme naît à sa vocation de personne. En ce sens on comprend les formules en contraste de Durrwell : « être engendré dans la mort » ou encore, « mourir engendré. »

Le verbe mourir n'appartient qu'au vocabulaire terrestre. Le *dei* rédempteur ne touche le Christ Jésus que parce qu'il est homme et Dieu. Jésus souffre en son âme et en son corps pour nous sauver mais, dans le vocabulaire trinitaire « porter sa croix » n'existe pas. Son équivalent se dit « joie de se donner », « joie de recevoir » et « joie d'aimer. » À eux trois ces mots scandent le rythme de la périchorèse divine.

²¹³ Cette expression est plus tardive et apparaît pour la première fois dans la grande refonte de *RJMS*¹¹ en 1976 : « L'œuvre du salut apparaît identique au mystère personnel du Christ. C'est lui qui, dans sa mort, est saisi par l'Esprit Saint et devient le creuset du passage universel de la chair à l'Esprit » *RJMS*¹¹, p. 79.

²¹⁴ *JFDES*, p. 11-12. Nous reprendrons en d'autres endroits de notre étude ce passage essentiel pour comprendre la théologie de l'auteur.

²¹⁵ « Sein zum Tode » est l'expression de Heidegger, traitée dans les paragraphes 46 à 60 de son livre majeur, *Être et Temps (Sein und Zeit)*, 1927. Durrwell, qui n'a pas lu Heidegger, la reprend mais sans nommer son auteur pour qui la mort est un fait brut, le « décès », un « existentiel ». Selon son étymologie le décès est un *decessus*, un retrait, la cessation de la marche en avant.

²¹⁶ *DCR*, p. 24.

Le mystère personnel de Jésus se situe donc au lieu originaire, dans l'actualisation intime de la relation filiale : « Que ce ne soit pas ma volonté mais la tienne qui se réalise. » C'est au cœur des relations du Père, du Fils et de l'Esprit que l'homme est sauvé :

Dans le mystère de la rédemption comme dans celui de la Trinité, tout s'accomplit dans la relation. C'est une pensée personaliste qui détient la clé de compréhension²¹⁷.

Cette herméneutique personaliste a profondément enrichi la christologie et la pneumatologie, éclairant de nouvelles tonalités la théologie de la rédemption. En effet, les notions de satisfaction, de réparation et même celle de mérite sont enrichies par une lumière plus vaste. La dynamique originaire de l'engendrement se trouve originante. C'est pourquoi Durrwell, en déchiffrant l'action rédemptrice en termes de drame personnel et d'engendrement ne sort pas de la Tradition. En suivant cette trajectoire, le théologien déroule ce qui se joue de l'éternel dans le temporel²¹⁸ :

La rédemption n'est autre que la pâque même de Jésus, le mystère personnel, filial, de Jésus, celui de l'incarnation s'affirmant en plénitude à travers la mort : « Il a été ressuscité selon qu'il est dit : « Tu es mon Fils, je t'engendre aujourd'hui » (Ac 13, 33)²¹⁹.

L'engendrement du Christ dans la mort-résurrection est le lieu où le fidèle qui l'aime peut se laisser saisir par la grâce filiale originaire vécue pour lui. Ici, mourir est le contraire d'un châtement, de la punition du péché, mais un acte d'amour qui fait entrer, dès le quotidien de l'existence, dans les biens messianiques, arrhes de l'Esprit.

À cause de cela, la rémission des péchés n'est pas la simple levée d'une peine. Elle s'inaugure dans la contrition qui est le commencement de la transformation du fidèle par l'Esprit : « L'Esprit, sainteté de Dieu, rémission de tous les péchés du monde, force créatrice de ce monde et du monde nouveau, par qui tous les hommes peuvent devenir des fils de Dieu, a fait irruption dans cet homme. » La phrase de Durrwell part de l'universel pour aboutir au particulier, la filiation de tout homme dans le Fils. La sainteté qui ne se reçoit que dans la mort au péché. Livré à ses seules forces l'homme est incapable de ce travail de mort et de résurrection, mais dans l'Esprit du Christ cela devient possible :

La mort baptismale et la résurrection n'envahissent pas d'un seul coup tout le champ de l'existence humaine. Il reste un résidu de vétusté à convertir en « homme nouveau », en « homme intérieur. » Un effort intense, qui est celui de la foi, doit prolonger

²¹⁷ *JFDES*, p. 44.

²¹⁸ La transfiguration dit que Jésus fut transfiguré : *métémorphôthè*. La métamorphose n'est pas une mutation mais le processus d'une forme menée à sa pleine réalisation. Pour le Christ, Verbe incarné, cette forme est immanente et contenue. Elle se révélera, plénière, dans la résurrection, *à partir* de la mort.

²¹⁹ Ce passage renvoie au premier passage emprunté à la présentation de Durrwell.

la christianisation première et soumettre à l'Esprit les zones de résistance. [...] Il faut qu'une ascèse restrictive retranche « les membres de l'homme terrestre. » [...] Une ascèse positive doit mettre la lourdeur terrestre au pas de l'Esprit : « Marchons dans la nouveauté de vie. » (Rm 6, 4). Ce labeur a pour moteur la puissance de la résurrection²²⁰.

La découverte est immense. Ce qui est rude à l'homme qui regimbe et se cabre, se révèle être la plus formidable expérience de vie et de libération. La vitalité subversive de l'Évangile est là, dans un renversement complet des valeurs :

La charité suppose et produit la mort du vieil homme - ses qualités énumérées en 1 Co 13 sont en grande partie négatives – et elle est nouveauté de vie. Elle est une force invincible, elle peut tout et ne passe pas, elle est la *dunamis* de l'Esprit.²²¹

Aussi Durrwell hasarde-t-il une expression presque choquante :

Nous avons risqué cette affirmation : l'Esprit de vie illimité est aussi l'Esprit de la mort, de la mort infiniment puissante qui porte Jésus vers le Père²²².

L'affirmation est vigoureuse. Ainsi la mort devient sœur de la résurrection par l'Esprit qui ne se contredit pas en donnant d'aimer jusqu'à l'extrême.

L'eschatologie commencée

Durrwell achève alors le court exposé en poussant la logique de ses intuitions :

Je commençais à comprendre que le mystère pascal est le sommet dernier de l'histoire du salut, qu'il constitue le mystère eschatologique, que toutes les réalités dernières sont concentrées en lui.

Le raisonnement se fait sans souci des considérations temporelles qui ne valent que pour l'intelligence créée. L'éternité divine est capable de soutenir la concomitance ordonnée des étapes. Sa structure est celle d'un présent éternel vivant, non figé et pourtant identique à lui-même. Ainsi l'eucharistie fait faire à l'homme l'expérience d'un hors temps, avant-goût de la béatitude à venir :

En rassemblant les fidèles disséminés dans le monde, l'eucharistie les ramène aussi de la dispersion dans le temps ; elle les réunit à la fois en un seul corps et dans l'heure unique du salut. [...] Une assemblée se constitue, en ce lieu qu'est le Christ, dans ce « maintenant » du salut qu'est le Christ en son immolation. [...] L'eucharistie vient renforcer cette unité en un seul corps, dans la contemporanéité de la mort et de la résurrection. Quand elle sera devenue tout entièrement le corps du Christ, l'assemblée céleste vivra tout entière à l'heure pascalle. Le temps, comme l'espace céleste, est différent

²²⁰ *RJMS*¹, p. 246.

²²¹ *RJMS*, p. 264.

²²² *Le Père. Dieu en son mystère (PDM)* p. 248.

de celui de la terre ; il ne s'écoule pas, il culmine ; sa durée n'est cependant pas figée, elle est pascalle, un passage, elle est un mouvement ; mais celui-ci tourne sur une orbite si profonde, si proche du centre divin, de l'éternité de Dieu, qu'il est à la fois ponctuel, instantané, et un absolu de mouvement²²³.

Le paradis, c'est donc quelqu'un : le Christ en son offrande. Si l'éternité totalise les étapes du salut elle ne les mélange pas. Elle joue sans cesse la danse de l'invariable amour trinitaire, que cet amour se dise pour nous dans les couleurs de la Passion et celles de la Gloire. Couleurs qui ne s'opposent pas. Cette divine éternité n'est pas ataraxie mais mouvement, celui de la pâque éternelle dira Durrwell avec audace. Le mouvement est filial, sans cesse relancé par l'Esprit. Durrwell exprime cet élan à travers le thème nysséen d'un désir renouvelé et renouvelant :

Le jour céleste est pareil au dimanche, ce Jour du Seigneur sur terre, qui est le premier de la semaine et le huitième, le jour alpha et oméga, celui du Christ en sa plénitude finale où tout s'origine. Le ciel sera une fin et un début, le rassasiement et aussi le désir dans sa fraîcheur. Quand l'amour arrive au sommet de ses aspirations, c'est bien là qu'il veut commencer²²⁴.

La résurrection est dite sommet dernier, point culminant et vivant de la chaîne des événements salutaires qu'il sous-tend. Le mystère eschatologique est la parousie qui contient toutes les autres, une présence saturée qui attire et élève à soi (Jn 12, 32) : le Ressuscité-crucifié vient en faisant venir, en assimilant à lui, en faisant participer le fidèle à son propre mystère de mort et de gloire :

L'exégèse et la théologie actuelle parlent beaucoup du mystère pascal ; elles ont reconnu le lien qui unit la mort et la résurrection ; mais elles semblent souvent ignorer le caractère parousiaque de la mort et de la résurrection, sans lequel ni l'une ni l'autre n'aurait un impact dans le monde. On semble donc ignorer que le mystère pascal est le sommet du mystère de l'incarnation, où le Christ est à la fois « consacré et envoyé dans le monde » (Jn 10, 36)²²⁵.

Il y a une continuité entre le mystère de l'incarnation et celui de la résurrection. Le corps de Jésus glorifié est le lieu de rencontre entre Dieu et l'homme.

²²³ *L'eucharistie sacrement pascal, (ESP)*, Paris, Cerf, 1981, p. 187.

²²⁴ *ESP*, p. 188.

²²⁵ *PDM*, p. 80, note 2.

Chapitre 2 : Une théologie de la gloire

II. La Parole et la Gloire

La théologie durrwellienne s'est construite à partir de deux entrées : celle de l'écoute et celle du voir, celle de la Parole et celle de la manifestation. Une théophanie de la résurrection lisible dans celle des témoignages scripturaires. Le disciple lointain sera invité à entendre jusqu'à voir le Ressuscité « avec les yeux du cœur. » Durrwell fut précurseur en posant au cœur du labeur théologique la Parole, telle son matériau et mystère pascal. Son motif était de montrer, et sans déséquilibrer la théologie de la rédemption, l'inséparabilité salvifique de la mort et de la résurrection, c'est-à-dire le dynamisme de l'Esprit à l'œuvre conjointement dans les deux événements du salut. Son premier livre commençait ainsi par ces mots :

Il fut un temps pas tellement éloigné de nous, où la théologie dissertait de la rédemption du Christ-Jésus sans faire mention de sa résurrection. Du fait de Pâques, on s'ingéniait à mettre en valeur la portée apologétique ; mais à le scruter en lui-même comme un insondable mystère de salut, on n'y songeait pas. On concevait l'œuvre rédemptrice du Christ accomplie par son incarnation, sa vie et sa mort sur la croix. On insistait sur le caractère de réparation, de satisfaction et de mérite de cette vie et de cette mort, et le plus souvent on s'arrêtait là. [...] Carence regrettable dont la théologie de la rédemption devait sortir appauvrie¹.

De fait, Durrwell ouvrait une brèche. Car penser le salut accompli par la seule Passion c'était, pour prendre une image, comme vivre l'ascension d'un sommet très difficile sans que, l'ayant atteint, le soleil ne se lève. Il fallait donc réexplorer le sens de la résurrection, ne pas la voir comme une récompense mais comme l'accomplissement propre de la montée, son véritable sommet duquel elle demeure pleinement solidaire. Le chemin tracé par l'Écriture devenait le sentier exclusif du chercheur en une période où la dogmatique et l'exégèse concouraient encore séparément et la théologie du mystère pascal peinait à se mettre en route. Mais cinquante ans après son *magnum opus*, Durrwell témoigne de l'intérêt renouvelé pour le mystère de la résurrection².

¹ *RJMS*, p. 7.

² Il signale deux théologiens à qui il reconnaît d'avoir cherché le sens de la résurrection : « Il me plaît de rappeler, parmi d'autres, les ouvrages de deux professeurs de Strasbourg : J. SCHMITT, *Jésus ressuscité dans la prédication apostolique*, Paris, Gabalda, 1949 ; M. DENEKEN, *La foi pascale ; Rendre compte de la résurrection aujourd'hui*,

La visée de Durrwell se démarque de celle des théologiens qui « se demandent comment est née la foi pascale » et proposent de multiples causes (annonces, apparitions, tombeau vide). Le rédemptoriste, lui, s'interroge prioritairement « sur la première des causes », « le Ressuscité lui-même en sa rencontre avec les siens, à la fois intérieure [...] et concrétisée par des apparitions³ ».

Les visées sont complémentaires. La démarche de M. Deneken est principalement un rendre compte à la raison de la foi pascale. Cela passe par un examen exhaustif de l'Écriture et une herméneutique théologique assumant les fondements et les effets de la résurrection et tout cela sans négliger la dimension phénoménologique de l'événement et son cortège de questions délicates (corporéité, historicité, réception croyante). Dans les dernières lignes de sa « somme » sur le sujet, Deneken conclut par une phrase presque durrwellienne : « La résurrection est événement de connaissance »⁴. Or, c'est par là que de son côté Durrwell « commence ». Car la connaissance est la finalité de l'œuvre divine créatrice et salutaire : « La vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi, le seul vrai Dieu et celui que tu as envoyé » (Jn 17, 3). On l'a vu, connaissance et engendrement sont deux thèmes sémantiquement rapprochés par Durrwell : connaître le Christ c'est co-naître avec lui dans sa mort-résurrection.

Paris, Cerf, 1997, in *CP*, p. 127, note 148. À quarante ans d'intervalle ces deux parutions montrent l'intérêt croissant pour le fait de la résurrection.

³ *CP*, p. 127-128. L'ouvrage très exhaustif de M. DENEKEN cherche à proposer « une herméneutique pascale de la foi chrétienne en Dieu qui puisse être opératoire devant la raison croyante » (p. 635). Étude très fouillée des raisons de croire à partir de la résurrection vue comme le « paradigme de la foi chrétienne. » Nous retenons quelques points de contact avec la pensée durrwellienne. L'auteur (qui commence son introduction en citant les premiers mots de *RJMS* p. 7) distingue l'origine de la foi pascale des disciples suscitée par la résurrection et le fondement même de la genèse croyante : ce qui est advenu à Jésus et en lui, sa résurrection par le Père. Si la résurrection de Jésus est le fondement de la foi chrétienne (1 Co 15, 14) elle ne trouve son fondement qu'en Dieu. C'est donc l'agir même de Dieu qui se découvre à travers elle et manifeste sa transcendance réelle, objectivable. La catégorie du « voir » exprime l'extériorité de la théophanie du matin de Pâques, jusqu'à alors impensée et s'imposant au témoin et la nouveauté de l'« expérience pascale » (p. 150-157). Toutefois, comme Durrwell, l'auteur précise que plus encore, c'est « la catégorie de la rencontre qui éclaire la nature de l'événement » et permet que la rencontre devienne « reconnaissance » (p. 362) et lui donne son impact dans le croyant. En effet, la résurrection « ne peut être envisagée que sous l'angle de la foi » tout autant que la foi doit chercher « à rendre la raison accueillante au mystère » (p. 157). Enfin la résurrection dévoile le Dieu trinitaire et particulièrement le rôle de l'Esprit. En elle, « le corps pneumatique » de Jésus, sa « qualité d'être » est d'une « radicale nouveauté, car totalement créée par l'Esprit. [...] Son *soma pneumatikon* lui permet d'être tout à tous » (p. 426-427). Par l'Esprit (nommé « l'être-au-monde pascal de Dieu »), « le Christ est présent et actif chez tous les hommes, croyants ou non. » L'auteur invite à développer une christologie éclairée par l'Esprit en tant qu'il « assure l'expansion universelle du Ressuscité dans le monde » (p. 611-608). Par le don de l'Esprit « la résurrection devient un événement actuel » et en ce sens, les « apparitions du Ressuscité sont un événement pneumatique » (p. 636). On trouve des points communs avec l'analyse pneumatologique de Durrwell bien que celle-ci soit plus large dans son appréhension puisque c'est trinitairement que le rédemptoriste l'aborde et à travers l'image de l'engendrement. Notons enfin, que Durrwell cite à nouveau M. DENEKEN à propos d'un article « Pour une christologie de la pro-existence » *RevSR* 62 (1988) dans lequel l'auteur « pense à juste titre que la christologie pourrait être renouvelée à partir de la pro-existence du Christ. » Durrwell abonde dans son sens tout en faisant remarquer que la pro-existence « ne trouve son explication que dans une christologie selon l'Esprit Saint » (*JFDES*, p. 120). C'est l'Esprit en tant qu'amour qui explique tout.

⁴ *La foi pascale*, p. 639.

L'« événement de connaissance » rapporté à la résurrection dépasse l'acceptation commune d'un simple savoir. Il indique une plénitude indépassable de manifestation (*ophthè*) et une plénitude de réception. La connaissance est relationnelle, vitale. Elle établit un contact entre Ressuscité : « Je suis la Vérité » (Jn 14, 6), et l'intelligence du fidèle qui croit. Le salut consiste en cette connaissance où celui qui regarde reçoit, se trouve peu à peu transformé en la Réalité contemplée (1 Jn 3, 2) : « Il s'agit de le connaître, lui, et la puissance de sa résurrection, et la communion à ses souffrances, de devenir semblable à lui dans la mort, afin de parvenir s'il est possible à la résurrection des morts » (Ph 3, 10-11). Connaître le Ressuscité c'est faire l'expérience de la mort à soi et de la résurrection en soi⁵. Et c'est parce que la résurrection est destinée au salut de l'homme, à sa sainteté et donc à sa béatitude qu'elle attire :

Le Ressuscité sur qui se porte l'élan de la foi, en est aussi la cause. [...] La foi naît dans la communion, elle est vécue dans la communion. Ce qui est transcendant se fait connaître en se rendant immanent. [...] La foi au Ressuscité est un effet de la puissance de la résurrection⁶.

Le soleil se donne pour être reçu, pour faire croître. La résurrection est l'entrée de la gloire au sein de la vie humaine. Cette immanence n'est pas intrusion ni dépossession de soi mais communion à travers une purification qui est guérison et glorification :

La foi connaît le mystère parce qu'elle y communie. En tout acte de foi, il y a donc au moins un début de charité qui familiarise l'homme avec le mystère (Mc 4, 11). Tout paraît étrange à celui qui est étranger, tout est familier à celui qui est de la famille. L'Esprit Saint de la résurrection est une puissance d'amour ; il est comme tel « l'Esprit de vérité » (Jn 14, 17), qui « introduit dans la vérité totale » (Jn 16, 13)⁷.

II.1. À l'écoute de l'Écriture

La lecture de l'Écriture nourrie par la foi aimante est au centre de la recherche de Durrwell. C'est au cœur de cette lecture attentive que le rédemptoriste reçut ses premières intuitions concernant la résurrection⁸.

⁵ Durrwell précise que les démons ont une certaine connaissance ou intelligence des vérités révélées sans que cela engage la foi véritable qui est adhésion et en laquelle la connaissance atteint sa perfection (*CP* p. 129, note 149).

⁶ *CP*, p. 128.

⁷ *CP*, p. 134.

⁸ *Amore crescente, inquisitio crescat inventi* : « Lorsque l'amour grandit, la recherche grandit pour celui qui trouve. » Cette formule de saint Augustin nous semble bien caractériser l'attitude du jeune chercheur (*En. in Ps 104*, 3).

Les premiers décryptages exégétiques seront définitifs. Tels les piliers massifs d'une crypte romane il seront aptes à produire et soutenir une riche fructification.

Durrwell s'applique d'abord à une lecture diachronique des textes du Nouveau Testament et n'hésite pas à quérir auprès des exégètes de son époque (majoritairement allemands) des éclairages différents pour décider d'une interprétation⁹. Ces analyses rigoureuses et documentées qui marie les points de vue manifestent l'objectivité du travail et lui valurent sa qualité d'« étude biblique ». Dans les œuvres suivantes, et pour alléger le texte, Durrwell n'exposera plus le détail de ces recherches.

Ce regard diachronique permit à Durrwell de discerner les étapes de la conscience croyante de la jeune Église pour laquelle la mort et la résurrection furent d'abord perçues dissociées puis prises dans une unité de sens à travers une relation de cause à effet. La réflexion part des corpus croisés de Jean et de Paul, deux expériences différemment situées et aux harmoniques parfois divergentes, appelant le théologien à trouver l'accord de fond, celui du mystère lui-même. Ces données contrastées, Durrwell les rapproche et indique le hors texte qui permet leur synthèse :

Cette méthode de recherche scripturaire pourra dépasser, dans certains cas, la signification fragmentaire des textes particuliers et, en coordonnant ces textes selon leur exigences internes, réaliser une synthèse que les auteurs bibliques n'ont pas formulée et dont peut-être ils n'ont même pas eu une conscience bien réfléchie. Pareille synthèse ne sera pas pour autant une construction de l'esprit : elle existe dans ce mystère chrétien dont les apôtres ont saisi les aspects mais dont ils n'ont pas fait profession d'exposer le système coordonné¹⁰.

De diachronique le regard se fera synchronique et le travail de l'exégète se transformera en élaboration théologique.

⁹ Pour donner une idée de ces recours en matière d'exégèse notons que dans le premier chapitre de son premier livre (p. 13-46), Durrwell fait appel à quelques quarante-cinq auteurs, contemporains ou anciens, dont nous relevons les plus importants ce qui permet de situer son tropisme théologico-exégétique. Pour ce qui concerne l'Ancien Testament Durrwell s'appuie sur L. DENNELFELD, F. NÖTSCHER, A. VACCARI, J. FISCHER, H. HAAG. Pour ce qui intéresse la prédication primitive il signale le livre de J. SCHMITT, *Jésus ressuscité dans la prédication apostolique* (éd. Gabalda Paris 1949), travail en lequel il reconnaît une « étude documentaire très sérieuse de tout le mystère pascal », permettant « d'ouvrir quelques larges perspectives sur une synthèse doctrinale complète » qu'il a lui-même le désir « depuis des années » de réaliser (*RJMS* p. 8). Pour ce qui concerne la théologie johannique, il cite R. BULTMANN (dont il se démarque en partie), O. CULLMANN, E. STAUFFER, A. WIKENHAUSER, H. PREISKER, mais aussi J. HUBY et J. DANIELOU, ainsi que saint AUGUSTIN et saint THOMAS. Pour la théologie paulinienne, les deux tomes de *La théologie de saint Paul* de F. PRAT (I BTH 1908 et II BTH 1912) lui fournissent les bases théologiques et méthodologiques qui feront mûrir sa recherche à la fois au plan de l'exégèse (particulièrement sur la place et le traitement de l'Écriture dans le cadre d'un travail théologique) et au plan théologique (le sens salvifique de la résurrection). Il fera appel bien entendu à d'autres auteurs : pour les recherches les plus récents à J. WEISS, B. WEISS, R. BANDAS, J. VOSTE, O. KUSS, P. FEINE, E. TOBAC, E. MANGENOT, L. CERFAUX, L. MALEVEZ, M.-J. LAGRANGE, J. BONSRIVEN, mais aussi et toujours, à saint AUGUSTIN et saint THOMAS, et quelques auteurs incontournables comme T. CAJETAN et C. de CONDREN.

¹⁰ *RJMS*, p. 9.

La résurrection préfigurée dans l'Ancien Testament et les Synoptiques

Durrwell commence par examiner les textes de l'Ancien Testament susceptibles d'évoquer une ébauche de la résurrection. Le Psaume 22 « esquisse le mouvement d'une mort et d'une résurrection » mais sans attribuer de « caractère méritoire » à la souffrance du juste.¹¹ Le texte du Serviteur Souffrant (Is 52, 13-53, 12) pressenti instinctivement par l'Église naissante comme la clé d'interprétation de la mort de Jésus, est cité par Durrwell dans les premières éditions puis totalement délaissé¹². La dimension méritoire de la mort est reconnue mais Durrwell insiste sur l'efficacité salvifique de la résurrection :

La passion du Serviteur [...] sert un dessein rédempteur. [...] L'œuvre du Serviteur ne s'achève donc pas dans la souffrance, celle-ci n'est qu'une des deux phases de son activité ; elle expie et elle mérite, mais le plan de Dieu sur l'humanité est accompli par le *Serviteur glorifié*. [...] La glorification du Serviteur présente un caractère nettement salutaire, mais parce que précédée de la mort expiatrice à laquelle elle se relie par une connexion causale. Les effets du retour à la vie sont définis avec précision. Cette résurrection n'est pas une simple réanimation, mais une exaltation à une vie plus riche.¹³

La résurrection est présentée comme un dynamisme, une diffusion de vie, une réalité transformante. Pour argumenter le caractère actif du Serviteur dans propre sa glorification, Durrwell évoque l'image du « grain de blé » (Jn 12, 24) : « Cet homme est une semence ; sacrifié, il renaît multitude. Telle est la gloire de Jésus. »¹⁴ La trajectoire salvifique est donc une ; certes il y a rupture, mais dans une continuité de fond : « S'il offre sa vie en expiation il verra une postérité...il verra la lumière et sera comblé » (v. 53, 10-11). À cause d'une mort consentie (v. 9) le Serviteur se trouve exalté au-dessus de sa condition première, établi dans la proximité divine. Durrwell ne nie pas l'effet expiatoire du sacrifice, mais l'exaltation révèle et manifeste la force divine présente dans l'attitude humble et silencieuse du Serviteur face à la haine destructrice des hommes.

¹¹ *RJMS*¹¹, p. 13-15. Cette remarque de Durrwell prévient toute tentative d'interprétation du psaume dans un sens qui favoriserait l'idée d'un prix à payer ou encore d'une substitution.

¹² Cette péripécie est évoquée dans le premier livre et commentée sur deux pages. Durrwell conclut au fait que « nous possédons là la première théologie de la rédemption » (p. 16). On relève une vingtaine de citations, par simple verset ou allusion. Cet abandon progressif correspond au choix théologique de refuser toute théologie de la substitution. Cela lui sera reproché.

¹³ *RJMS*¹, p. 17. C'est nous qui soulignons.

¹⁴ *RJMS*¹¹, p. 135. Dans un autre livre, Durrwell approfondit l'image : « Quand il ressuscite, son corps s'édifie en temple du Nouveau Testament ; le grain de blé revêt fécond d'un fruit nombreux ; l'Église naît dans la pâque de Jésus. La communauté n'est pas créée *après* la résurrection ; le blé qui croît ne succède pas au grain qui revêt, il est la résurrection du grain lui-même », *L'Esprit Saint de Dieu*, p. 74. Un agriculteur nous faisait remarquer que l'enveloppe des cotylédons, vidée de sa substance pour le développement du germe et sa croissance, restait quelque temps visible, attachée encore à la plantule comme une poche vide et transparente, kénotique : la mort et la vie reliées dans une causalité commune de résurrection.

Dans la refonte de son premier ouvrage (1976) Durrwell élargit la ligne d'interprétation : la dimension expiatoire du sacrifice est redéfinie en termes de sanctification et le salut en termes de création. Durrwell établit alors un rapprochement entre la mort du Serviteur Souffrant et la déportation d'Israël « mort et enseveli en terre lointaine », rapprochement qui lui permet d'introduire la prophétie d'Ézéchiel annonçant « un salut par résurrection » : « Voici que moi je vais ouvrir vos tombes, ô mon peuple » (37, 12). Durrwell commente ainsi : « La rédemption d'Israël n'est pas qu'un pardon mais un acte de création. En toute œuvre de salut, Dieu est créateur »¹⁵. Le salut ne consiste pas dans l'effacement d'une sanction redonnant accès à Dieu mais il est une transformation de l'homme reçue de Dieu. Ainsi, le point zéro de la mort devient le *terminus a quo* de la résurrection, le lieu même de l'action du Créateur insufflant son Souffle de vie :

L'œuvre de salut sera accomplie dans l'Esprit qui est à la fois puissance vivifiante et sainteté. Il est le souffle qui ressuscite les morts (Éz 37, 1-14), la sainteté créatrice d'un peuple d'éternelle alliance : « Je mettrai mon Esprit en vous et ferai que vous marchiez selon mes ordonnances » (Éz 36, 27).¹⁶

Nous voyons comment Durrwell transforme les notions d'expiation et de salut à partir de l'action vivifiante et sanctifiante de l'Esprit. Par la suite la notion biblique de *création* sera corrélée à celle, théologique, d'engendrement.

De leur côté, les évangiles synoptiques dits pré-théologiques par Durrwell, n'accordent pas de valeur proprement rédemptrice à la résurrection, ni même à la mort de Jésus. Le salut, l'entrée dans le Royaume sont conditionnés par la foi authentique du croyant, la *sequela Christi*. Les formules en *dei* tentent de dissiper le scandale de la mort qui est toujours placée dans la perspective de la résurrection :

Cet *oportet*[...] serre ensemble, dans le plan messianique, la mort et la résurrection comme deux réalités successives en elles-mêmes mais d'un seul tenant dans le dessein de Dieu. [...] Aucune signification sotériologique ne se dégage de ces formules.¹⁷

Toujours selon Durrwell, seul Luc articule résurrection et point de départ de l'Église, introduisant ainsi l'idée que la mort est la condition de « l'entrée en gloire »¹⁸ (24, 26). Le lien causal entre la mort et la résurrection n'est pas encore pleinement perçu :

¹⁵ *RJMS*¹¹, (1976) p. 17.

¹⁶ *RJMS*¹, p. 17.

¹⁷ *RJMS*¹, p. 20.

¹⁸ *RJMS*¹, p. 21.

Encore ici, les rudiments théologiques ne se soudent pas en système ; l'envoi de l'Esprit, le pouvoir universel, la mission des apôtres et la collation du baptême au nom de ce pouvoir, se juxtaposent, sans lien interne au fait de la résurrection.¹⁹

Quant à la prédication primitive du salut, la formule paulinienne de 1 Co 15, 3-4²⁰, tradition la plus ancienne, Durrwell reconnaît qu'elle attribue une valeur expiatoire à la mort de Jésus et la relie à la résurrection comme deux faits consécutifs, annoncés par les Écritures, et donc voulus l'un et l'autre par Dieu. Les Actes offrent un groupe de discours où Pierre prêche le Ressuscité « intronisé avec puissance » où la mort injuste est évoquée en son lien avec la résurrection.

L'étude cursive des textes johanniques et pauliniens va venir compléter cette sotériologie inchoative, selon les intuitions du théologien qui empruntera à l'un et à l'autre comme nous allons le voir.

II.2. L'incarnation rédemptrice chez saint Jean

La transparence de la chair

Durrwell commence par souligner la singularité du regard johannique. Elle est celle d'un jeune disciple, intuitif, gardien « de souvenirs historiques précis » que l'« incubation théologique »²¹ de près d'un demi-siècle a longuement mûris. Jean et son école sont en effet témoins de ces longues décennies où l'Église primitive s'édifie, affrontant de nombreux défis théologiques, liturgiques, communautaires et culturels.

Cet évangile à la fois très spéculatif et très concret donne à Durrwell de comprendre que « l'incarnation du Verbe constitue le Mystère central du salut. » La christologie « d'en haut » un peu délaissée en cette seconde moitié de XX^e siècle retrouve ses couleurs chez Durrwell mais sans diminuer celle « d'en bas ». Comme l'évangéliste, le rédemptoriste ne soutient pas l'idée d'un salut réalisé par la seule venue du Verbe dans la chair. Si Jésus *est* le salut, l'avènement est rédempteur depuis son premier instant mais il

¹⁹ *RJMS*, p. 22.

²⁰ « Je vous ai transmis en premier lieu ce que j'avais reçu moi-même : Christ est mort pour nos péchés, selon les Écritures. Il a été enseveli, il est ressuscité le troisième jour, selon les Écritures. »

²¹ *RJMS*, p. 25, note 1. Pour ces raisons Durrwell fait précéder dans son étude l'évangile de Jean sur les écrits pauliniens bien que ceux-ci soient plus anciens. (Les citations suivantes sont tirées de cette même page).

fallait encore sa consommation dans la mort et dans la résurrection. Ainsi l'incarnation est « une prise de possession de l'homme par la lumière », l'entrée du « Verbe-lumière »²² dans la nature humaine qui, en l'assumant, non seulement infuse en elle la grâce mais la révèle comme porteuse du mystère :

Pour s'en emplir, l'homme s'ouvre par un acte volontaire, la foi, qui engage la personne dans la lumière ; l'obtusité voulue à la clarté, l'infidélité, est le grand péché qui maintient l'homme dans les ténèbres de la mort.²³

Les risques d'une « spiritualité hors d'atteinte » sont écartés, Dieu se révélant au plus concret de l'existence humaine (1 Jn 1, 1). Jean garde l'équilibre :

Personne n'a mieux montré que lui à quelle hauteur prend source notre salut : dans le sein du Père d'où procède le Verbe ; et personne ne place aussi près de nous que lui le lieu où la vie du Verbe jaillit pour l'humanité : dans ce qu'il y a de plus terrestre et de plus infime dans le Christ, dans sa chair.²⁴

Loin d'être donné dans une gnose abstraite et cryptée, le salut est lisible et atteignable dans la réalité corporelle de l'homme Jésus-Fils de Dieu. Durrwell est très sensible à cette « théologie somatique »²⁵ qui enracine le divin dans l'humain : l'« orbe sacré du sanctuaire »²⁶ c'est le corps du Ressuscité (2, 13 s.), le pain du ciel est le pain de Vie (*zôès*) (6, 22 s.), chair livrée, et des fleuves d'eau vive jailliront du sein ouvert (7, 14).

Ces topos commentés par Durrwell tissent en prélude les thèmes de la mort et de la vie qui trouveront leur accord au moment de l'Heure, et sans que cette consonance évacue la tension dramatique : Jésus accomplit son Heure à travers la souffrance d'« un passage », un départ qualifié par l'auteur de « vraie transformation. »²⁷

L'humanité du Verbe ne doit pas être considérée comme un simple *medium* plus élaboré où plus efficace que la Parole, ou encore un rétrécissement pour le Fils. En s'incarnant, le Fils vivifie la chair, élargit son aire. Car la *sarx* n'est pas le *sôma*, elle est l'unité du corps et de la *psyché*. Ainsi le corps se fait Parole, lieu et moyen du salut, transparence totale faite à Dieu.

²² *RJMS*, p. 25.

²³ *RJMS*, p. 25. Ce salut par la lumière est un salut par la connaissance, c'est-à-dire par l'accueil transformant de la Vérité qui se révèle et assimile à elle. L'infidélité est le manque de confiance dans la Parole de Vérité.

²⁴ *RJMS*, p. 27.

²⁵ *RJMS*, p. 27.

²⁶ *RJMS*, p. 28. Nous nous permettons de signaler ici l'emploi de ce vocable plutôt réservé à l'iconographie et qui n'est pas un hapax chez Durrwell. Il consonne avec la figure du cercle, symbole de la perfection et de la totalité divines, et dont nous verrons qu'elle est un élément important de la géométrie noétique de l'auteur.

²⁷ *RJMS*, p. 30-31.

C'est pourquoi l'incarnation du Fils est une avancée de la lumière dans les ténèbres humaines, lumière qui aura tout conquis lorsque, dans le Christ lui-même, la *sarx* sera connaîtra sa palingenèse. Durrwell va très sérieusement prendre en compte cet aspect : Jésus sauve l'homme en lui. Il lui communique sa forme (thème augustinien) en assumant la *sarx* marquée par les conséquences du péché et cette prise de possession par la lumière culminera dans la résurrection. Comme le fait remarquer Durrwell, Jean fait percevoir avec acuité que l'incarnation est « toute en direction du mystère de pâque » et que la résurrection viendra en « couronner l'efficacité rédemptrice. »²⁸ Le salut de l'homme se trouve dans la pâque du Christ qui est plus que le salut de la *phusis* humaine que l'on pourrait envisager comme une simple immortalisation. Le salut est une sanctification, la transformation du cœur de l'homme par l'Esprit de Jésus, cet « Esprit nouveau » et ceci, par réception d'un « cœur de chair » en son sens biblique, plénier (Ez 36, 26-27).

Durrwell emploie davantage le substantif féminin « pâque » plutôt que le nom propre « Pâques. » Durrwell insiste sur sa dimension de passage : la pâque dit un départ existentiel, un exode, une transformation où la mort est le « mouvement lui-même arrivé à son sommet. »²⁹ La résurrection apparaît alors comme un accomplissement à travers la *sarx*, ce que Durrwell appelle « sommet d'incarnation. » Dans la mort-don-de-soi la *sarx* se reçoit transfigurée, devenue transparence spirituelle. La glorification de la chair est sa parfaite assomption, son passage dans le Christ à une *sarx* totalement ouverte, irradiante d'Esprit.

L'Heure

Dès l'entrée de son évangile Jean indique un *kairos*, celui de l' « Heure. » Vingt-six occurrences jalonnent le corpus, toutes référées à la Passion et au salut de façon directe ou symbolique³⁰. Cette heure annonce l'imminence d'une transformation :

Il est au cadran de la vie de Jésus une heure majestueuse, l'Heure. Elle est celle d'un départ, d'un passage et d'un retour. [...] Mais cette heure n'a pas encore sonné. [...] L'eau

²⁸ Idem p. 27 et 33.

²⁹ *RJMS*¹, p. 51.

³⁰ Annonce de l'Heure (Jn 2, 4), heure de la révélation (4, 23), de la guérison (4, 52), de l'angoisse devant la passion mise en parallèle avec l'heure de l'enfantement (16, 24), heure de la prière (17, 1) et du sacrifice (19, 14).

est maintenant changée en vin. Mais l'Heure venue, la vraie transformation s'accomplira.
31

« Tantôt Jésus s'effraie devant cette heure, tantôt y aspire comme à sa glorification. »³² C'est l'heure de l'affrontement avec le « prince de ce monde ... afin que le monde sache que j'aime mon Père » (14, 30). C'est donc l'heure du témoignage et de la liberté filiale. Durrwell fait remarquer que le *service* des siens « jusqu'à l'extrême » (13, 1. 3) coïncide avec une dignité d'ordre royal : « sachant qu'il est sorti de Dieu et qu'il va vers Dieu. » Être au plus haut permet d'être au plus bas.

C'est l'heure du Fils, de l'ultime prière adressée au Père : « Père, glorifie-moi auprès de toi de cette gloire que j'avais auprès de toi avant que le monde fût » (17, 5)³³. Cette prière monte des profondeurs du Fils dans la fragilité et la distance éprouvée d'avec le Père. La glorification résultera de la mort, Jésus le sait. Il en demande la force au Père afin d'être le Fils qui va jusqu'à la fin. Durrwell souligne le regard de Jean qui unit mort et gloire. Donner sa vie pour la reprendre dit l'unité de sens de ce geste :

Les deux actes ne sont pas simplement compris dans une même mesure de temps. L'heure est l'accomplissement du destin de Jésus plus que le temps de cet accomplissement. La mort et la résurrection sont unies dans la même heure, parce qu'unies dans la même action. Une parole de Jésus les enchaîne l'une à l'autre : « C'est pourquoi mon Père m'aime, parce que je donne ma vie pour la reprendre : tel est l'ordre de mon Père » (10, 17 s.)³⁴

Le rédemptoriste emprunte alors à saint Augustin son propre commentaire de la péricope : « C'est pour ceci que mon Père m'aime parce que je meurs pour ressusciter. »³⁵ La gloire est la finalité et l'effet du don de soi à travers « la route » de la mort.³⁶ Jésus ne meurt pas pour annuler sa mort. Jésus meurt dans une communion très forte avec le Père et les siens et cette mort-résurrection se révèle être une venue : « Je ne vous laisserai pas orphelins, je viens à vous » (14, 18). Le présent de la venue est en réalité un présent intensif, sous-jacent à tous les temps.

³¹ *RJMS*¹, p. 30-31.

³² *RJMS*¹, p. 49.

³³ Les versets 17, 1. 5 représentent environ cent trente emplois (pourquoi environ ? Parce que Durrwell fait allusion parfois à la pé . L'auteur fait également appel à Jn 17, 19 qui consonne avec eux : « Et pour eux je me consacre moi-même afin qu'ils soient eux aussi consacrés par la vérité ». Ce verset sera de plus en plus exploité seul dans les livres suivants (soixante-dix occurrences) prenant le pas sur les deux autres.

³⁴ *Idem* p. 50.

³⁵ *Tract. In Jo*, 47, 7. *PL* 34, 1736.

³⁶ *RJMS*¹, p. 51.

Cette heure est un mouvement, le passage (*metabè*) d'un mode d'être à un autre, d'un monde à un autre. Il faut (*dei*) que l'homme Jésus-Fils de Dieu quitte cette vie dans la chair pour recouvrer la gloire. Durrwell fait remarquer que tout l'évangile de Jean est construit sur fond d'exode : le Christ doit mener à la sanctification, pour lui-même et pour les hommes (Jn 17, 19) un *état* qui ne lui est pas naturel. Car avant de considérer l'aspect méritoire et salvifique de la mort de Jésus, dimension première dans la finalité, le théologien montre avec Jean que le Fils est le moyen de cette action ou, comme on a pu le dire sous d'autres mots, son « instrument animé ». Jésus ne pourra mériter le salut des hommes qu'en passant vers le Père, c'est-à-dire en étant le Fils toujours *ad Patrem*, dans cette obéissante communion qui nous sauve et qui le glorifie :

Sans doute Jésus s'en va à la mort. [...] Mais en même temps il va à une vie nouvelle. L'heure du passage est cette heure solennelle [...] marquée par la mort mais aussi par la glorification. Jésus s'en va par la mort plutôt qu'il ne va à la mort. »³⁷

L'accomplissement

« Père, l'heure est venue, glorifie ton Fils, afin que ton Fils te glorifie et que, selon le pouvoir sur toute chair que tu lui as donné, il donne la vie éternelle à tous ceux que tu lui as donnés » (17, 1). Durrwell distingue dans la prière de Jésus deux aspects strictement corrélés : celui d'une nécessité filiale³⁸ et celui d'une nécessité salvifique. La glorification mutuelle atteste que le Fils ne peut rien faire qui glorifie le Père sans être préalablement lui-même glorifié par lui, et l'imminence de la mort fait percevoir que cette glorification s'accomplit dans le don de soi. L'économie salutaire découle donc de la filiation, et la

³⁷ Idem.

³⁸ En s'appuyant sur Jn 10, 36 (« Celui que le Père a sanctifié et envoyé ») Durrwell déduit que l'incarnation comporte « deux aspects contrastés de sanctification en Dieu (et) d'envoi dans le monde » (*R/MS*¹, p. 53). Affirmation qu'il relie à 17, 18-19 où l'Heure étant venue de passer au Père, Jésus fait le parallèle entre le fait d'être envoyé et d'envoyer et sa sanctification et son motif : « Et pour eux je me sanctifie (*agiázō*) moi-même, pour qu'ils soient eux aussi sanctifiés par la vérité. » Le salut est une sanctification du croyant dans la sainteté du Christ. Notons que Jésus s'adresse au Père en déclarant qu'il se sanctifie lui-même pour le monde : ici son rôle est actif. Jésus n'est pas seulement sanctifié par le Père mais par lui-même. On retrouve ici l'idée d'une auto-résurrection (« J'ai le pouvoir de donner pour la reprendre ensuite » (Jn 10, 18). À ce propos Durrwell parle de « causalité réceptive » : La part du Fils est de s'ouvrir, de recevoir. Acceptant la mort, Jésus consent à ne plus être sinon par le Père, à qui il s'abandonne. Il participe à sa propre naissance, il exerce pleinement cette causalité réceptive, qui est le propre de la condition filiale. Il naît du Père, est ressuscité par lui, mais il participe à sa naissance » JFDES p. 45 et encore : « Il faut le répéter : il existe une causalité réceptive. Cette notion, peu connue en théologie, est de grande importance. C'est le Père qui ressuscite Jésus [...]. Mais le Fils provoque sa résurrection par l'accueil donné au Père (Jn 10, 17 s.). [...] Jésus est donc glorifié en raison de son obéissance » (p. 128). Ce point sera à nouveau abordé dans la troisième partie du travail. Mais le « Je me sanctifie moi-même » serait moins à entendre comme une sanctification (Jésus est saint) que comme l'accomplissement de son envoi sanctifiant. Durrwell aura tendance à lire la sanctification comme la transformation de la nature humaine marquée (par les *defectus* dus au péché originel) que Jésus assume.

glorification qui suit l'obéissance provoque le recouvrement de la gloire première en une effusion qui atteint tout homme. Ayant eu pouvoir sur sa propre chair en se donnant, le Fils l'obtient « sur toute chair », communiquant ainsi la puissance de sa mort et de sa résurrection à tous ceux qui veulent lui appartenir.

La glorification de Jésus se trouve donc être non seulement le sommet du salut des hommes mais aussi la pneumatisation intégrale du Verbe fait chair. Nous rejoignons ici l'intuition dont le jeune théologien bibliste fit le titre de son premier livre : « La résurrection de Jésus, mystère de salut ». À partir du Christ glorifié jusque dans son corps devenu *pascal*, la gloire salvifique conforme l'humanité qui y consent. Ainsi l'ultime prière de Jésus « représente au Père que la glorification est requise à l'exercice de son pouvoir d'universelle vivification »³⁹.

Pour autant, la résurrection ne vole pas à la mort son efficience rédemptrice, mais ce qui lui donne cet effet c'est d'être le lieu de la glorification de Jésus. La gloire s'enracine dans la charité de la mort. Le mourir de la Passion est inséparable de l'Esprit et, en rigueur de termes, la mort seule n'existe pas, elle est toujours la mort de quelqu'un qui la vit en son corps et en son esprit. Durrwell ne cessera de le rappeler : « La mort est ce qu'il y a de plus personnel dans un homme, de plus mystérieux. »⁴⁰ Sans être habitée de l'Esprit, la mort ne saurait avoir aucune efficience salvifique ⁴¹ :

De par elle, la « chair ne sert de rien », elle nourrira quand elle sera immolée (6, 51). Il faudra que le Fils de l'homme monte où il était auparavant (6, 62), que son corps soit transpercé et glorifié (7, 39 ; 16, 7 ; 19, 34) pour qu'en jaillisse « l'Esprit qui vivifie » (6, 63). [...] La mort, [...] est salvifique non parce qu'elle aurait valeur par elle-même, mais en elle est glorifié le Verbe incarné qui, en sa gloire, est le mystère du salut.⁴²

Le corps transpercé et glorifié peut ainsi donner « la vie éternelle aux hommes. » Durrwell fond ensemble les deux causes salutaires à travers une expression étonnante, celle de « mort glorifiante. » La glorification telle que Jn 17, 1-5 la présente il la relie par à l'effusion universelle du Don, née du don-de-soi (Jn 7, 37-39 et 19, 34), *images* qui constituent toutes deux le cœur de sa démonstration.

³⁹ *RJMS*¹, p. 33.

⁴⁰ *MF*, p. 15.

⁴¹ Parler de la chair ou de la mort indépendamment de la personne est impropre. Toutes deux sont mort ou chair *de* quelqu'un, une manière d'être soi. Le caractère méritoire d'un acte ressort de l'intention d'amour qui le porte (1 Co 13). Rappelons aussi que sans la charité de l'Esprit tout acte de don n'est qu'une illusion de don.

⁴² *RJMS*¹, p. 32 et 36.

Le descellement de la source

Si quelqu'un a soif qu'il vienne à moi, et qu'il boive celui qui croit en moi. Comme dit l'Écriture, des fleuves d'eau vive couleront de son sein. Il parlait de l'Esprit qu'allaient recevoir ceux qui croiraient en lui : en effet, il n'y avait pas encore d'Esprit, Jésus n'était pas encore glorifié.⁴³

Une question surgit, soulevée par Durrwell : pourquoi fallait-il que Jésus meure et ressuscite pour donner l'Esprit-Saint ? « Le Fils glorifié n'eût-il pas pu demeurer sur la terre et donner cependant son Esprit ? »⁴⁴ On cherche alors la réponse du côté des fidèles : il fallait que le régime de l'évidence soit remplacé par celui de la foi. Mais Durrwell juge ces raisons trop extérieures au mystère pascal, trop insuffisantes : « Le retour auprès du Père est plus qu'un changement local, il est une transformation divinisante (Jn 17, 5) opérée dans la mort et la résurrection. »⁴⁵ Jn 7, 36-39 est l'image scripturaire qui guide le discours théologique :

Dire que cet homme dispose de l'Esprit et de sa puissance, qu'il peut l'envoyer, qu'il est en son corps source de l'Esprit, serait absurde, si Jésus n'était pas élevé jusque dans son corps au niveau de Dieu. Car l'Esprit est le mystère divin. [...] Une christologie est inconcevable à moins d'être intégrée dans une théologie de l'Esprit. On méconnaît le Christ, on ne soupçonne pas la profondeur de son être, quand on le détache de l'Esprit en qui il est conçu, par qui il agit, par qui il ressuscite et dont il dispose. Pour qui sait que l'Esprit de Dieu est l'Esprit du Christ, celui-ci est plus qu'un homme.⁴⁶

Comprenons bien. Durrwell insiste sur la réalité de l'incarnation. Le Sauveur est le Verbe *incarné* : le corps n'existant pas sans l'âme qui lui donne sa forme, il ne peut être considéré comme un support provisoire permettant à Jésus d'être à niveau avec l'homme. L'union hypostatique est une grâce actualisable dans le passage libre de la volonté humaine de Jésus à celle du Père et la chair vit elle aussi ce passage dans l'Esprit, elle aussi est filialisée, spiritualisée.

Durrwell comble ici le manque très dommageable des théologies juridiques où l'absence de l'Esprit déséquilibre une sotériologie qui ne peut être que trinitaire : le rôle salvifique de la résurrection y est très limité et « la filialité de Jésus n'est pas mise en

⁴³ Jn 7, 37-39. La traduction est de Durrwell : *RJMS*¹, p. 95. Dans les pages qui suivent, (95-101), l'auteur procède à une longue exégèse examinant les deux traductions possibles du premier verset, selon que l'on place le point de la première phrase après « boive » ou après « croit en moi ». La première formule est portée par une longue tradition partant d'Origène, soutenue par saint JÉRÔME et encore en vigueur jusqu'à ce que le Père LAGRANGE adopte cette seconde ponctuation trouvée chez les disciples de saint Irénée. Celle-ci fait entendre que seul le Christ est source de l'Esprit et que c'est à son seul sein que les fidèles viendront se désaltérer. Si sur un plan grammatical les deux formules sont possibles, le contexte ferait pencher pour la seconde solution puisqu'il est question dans les versets suivants de la glorification de Jésus qui donnera accès aux fleuves d'eau vive.

⁴⁴ *RJMS*¹, p. 85.

⁴⁵ *RJMS*¹, p. 106.

⁴⁶ *L'Esprit Saint de Dieu (ESD)* Paris, Cerf, 1983, p. 44.

valeur. » Aussi l'auteur plaide pour une « christologie filiale »⁴⁷ indissociable d'une « christologie spirituelle »⁴⁸ car on ne peut comprendre le Fils qu'à la lumière de l'Esprit. Et cela redirige la pensée au fondement, à l'engendrement éternel : la glorification de Jésus jusque dans son corps manifeste « la profondeur de son être » filial et son unité. Dans la résurrection l'union hypostatique trouve son sommet. Pour l'homme pécheur, la vie éternelle ne sera pas une immortalité mais la glorification de son corps et de son esprit dans l'Esprit du Fils, son entière sanctification dans le Christ : une âme spiritualisée jusque dans sa chair. Le corps du Ressuscité-Crucifié est donc le lieu où le Dieu Trinité se tient pour l'homme et se fait son salut.

Dans son livre sur l'Esprit-Saint⁴⁹ Durrwell place d'emblée la lecture de Jn 7, 36-39 dans l'axe descendant de la fontalité du Père pour aboutir, par la médiation du cœur transpercé de Jésus, à l'effusion de l'Esprit dans les fidèles. L'action salutaire est paternelle en son origine, filiale et spirituelle en ses moyens, aussi s'inscrit-elle parfaitement dans le sillage de la vie trinitaire, dans le dynamisme de l'engendrement éternel :

Dieu n'est source de l'Esprit que dans son Fils et en sa faveur ; l'Esprit jaillit de lui dans l'engendrement du Fils. [...] Il engendre, il ressuscite son Fils unique dans l'Esprit, et engendre, ressuscite les hommes « ensemble avec lui » dans la communion de l'Esprit. De même que Dieu n'a rien à dire en dehors de sa Parole, rien à ajouter, de même il n'accorde pas de grâce en dehors du don total de l'Esprit qui ressuscite le Fils. L'Esprit ne se répand pas en dehors du Fils.⁵⁰

L'Esprit procède éternellement du Fils en tant qu'Esprit reçu et en tant que sien⁵¹. Disposer de l'Esprit relève pour le Fils de la détermination originaire reçue du Père dans laquelle s'inscrit le « oui » humain qui la ratifie. Le Fils possède l'Esprit parce qu'il le reçoit concomitamment à sa génération⁵². Le *Pneuma* procède économiquement de lui en raison de la filialité accomplie (Jn 19, 30 : *tétélestai*) :

⁴⁷ *JFDES*, p. 11.

⁴⁸ *JFDES*, p. 75. Voir « Pour une christologie selon l'Esprit Saint », *NRTh* 114 (1992), p. 653-677. Dans *L'Esprit du Père et du Fils* (1989) Durrwell tente un rapprochement entre les pneumatologies orthodoxe et catholique à partir de la théologie trinitaire de l'engendrement, c'est-à-dire en la replaçant sous la lumière de la filiation dans l'Esprit, rattachant la spiration de l'Esprit à la relation paterno-filiale. Ce point très important sera abordé dans notre dernière partie.

⁴⁹ Ce livre lui valut, à raison, les louanges publiques et privées de H.-U. von BALTHASAR.

⁵⁰ *ESD*, p. 63.

⁵¹ Durrwell relève dans les évangiles et chez Paul les expressions « Esprit du Fils » : Ga 4, 6 ; Rm 8, 9 ; Ph 1, 19 ; 2 Co 3, 17 ; Ac 16, 7 17 et « Esprit de Dieu » (pour Esprit du Père) : Jn 15, 26 ; Rm 8, 11 ; 1 Co 2, 11. 12 ; 8, 14. 16 ; 7, 40 ; 12, 3 ; 1 P 4, 14 ; 1 Jn 4, 2. L'Esprit est unique bien que souffle paternel et souffle filial. Il est communion.

⁵² Voir *STI^a* Q. 43, a. 5, ad. 1 : « Tous les dons, à titre de dons, sont appropriés au Saint-Esprit, parce que celui-ci, en tant qu'Amour, a le caractère du premier don. » et ad. 3 « Si, en parlant de la mission, nous considérons l'origine, alors la mission du Fils est distincte de celle du Saint-Esprit, comme la génération de l'un est distincte de la procession de l'autre. Mais, si nous considérons l'effet de la grâce, les deux missions ont une racine commune, la grâce, tout en se distinguant dans ses effets, qui sont l'illumination de l'intellect, et l'embrasement de l'affection. On

Durrwell se penche alors sur la question de la nouveauté de l'Esprit (Ez 36, 26). Il reprend alors les prophéties d'Ancien Testament et montre que le don sera nouveau : « Tel qu'il sera donné alors, on ne l'avait pas encore vu en Israël » car les conditions de son envoi sont nouvelles.⁵³ Toujours reçu d'en haut (Jn 3, 3) l'Esprit est nouveau par son abondance et par la forme de son envoi « si différent que l'évangéliste peut dire qu'auparavant il n'y avait pas encore d'Esprit »⁵⁴. Il se présente comme le don eschatologique. Alors que dans l'Ancien Testament soutenait le peuple pour qu'il demeure vainqueur, dans la Nouvelle Alliance il est manifesté comme le don dernier, celui qui achève l'histoire dans l'Histoire du salut, lui faisant atteindre sa finalité dans le Ressuscité. L'Esprit est donc présent aux lointains commencements (Gn 1,1) et à la consommation finale (Ap 22, 17), engagé trinitairement dans les fondements comme dans les réalisations ultimes, indépassables⁵⁵.

Premier et dernier le Don est total dans le Christ de gloire :

Il sera donné par le Christ de gloire ; le départ de Jésus en est la condition (Jn 16, 7). On connaît le sens de ce départ ; la montée céleste dont parle Jean n'est pas d'ordre local ; elle est une exaltation dans le mystère divin, un passage de ce monde au Père, une divinisante transformation dans la mort. Céleste, l'Esprit n'est envoyé que du ciel : « D'auprès du Père je vous enverrai l'Esprit de vérité qui procède du Père (Jn 15, 26) ; « Il est donc bon que je m'en aille. » L'envoi de l'Esprit fait partie du mystère pascal : mort pour le salut du monde, Jésus est mort pour donner l'Esprit. »⁵⁶

Le salut consiste donc à recevoir l'Esprit, à vivre de vie divine.⁵⁷ Le parallélisme des formules « mort pour le salut du monde » et « mort pour donner l'Esprit » dit leur entière équivalence ainsi que l'unité du mystère pascal. Cette phrase est majeure. Elle indique l'identité entre le moyen et la finalité de l'action salutaire sans que soit pour

voit par là qu'une mission ne va pas sans l'autre, puisqu'aucune des deux ne s'accomplit sans la grâce sanctifiante, et qu'une Personne ne se sépare pas de l'autre. »

⁵³ Voir *RJMS*, p. 91-122.

⁵⁴ *ESD*, p. 64.

⁵⁵ « Il importe beaucoup pour comprendre la résurrection de Jésus, le sens de l'histoire du salut et le mystère de l'Esprit, de savoir que l'effusion de l'Esprit est le don eschatologique, le règne de Dieu en son avènement. Au-delà de ce don il n'en est pas d'autre : l'Esprit donné dans le Christ est le grâce suprême ; face au monde en devenir, il est la réalité céleste, plénière. C'est pourquoi le Christ de gloire est, lui aussi, la réalité, mais immanente à la création ; il est la plénitude du monde, à la fois sa profondeur et son total avenir où tout prend source, sens et consistance, où tout s'achève. Car Dieu l'a rempli d'Esprit au point de le transformer en « esprit vivifiant », de faire de lui « l'esprit », le sens du monde (2 Co 3, 17), *ESD*, p. 39. Ici nous assistons à un fondu-enchaîné : la présence de l'Esprit, non représentable, est supplantée par celle du Ressuscité. Devenu transparence, l'Esprit n'a pas pour autant disparu : sa présence est passée à l'intérieur, dans le Christ

⁵⁶ *ESD*, p. 64.

⁵⁷ On en revient toujours en théologie durrwellienne à cette phrase d'introduction aux « notes de vie spirituelle » qui résume toute sa pensée : « Sans doute la science théologique pousse son désir de connaître, au-delà du salut de l'homme, jusqu'à vouloir pénétrer dans la vie intime de Dieu. Mais c'est jusque-là que s'étend la doctrine du salut, puisque le salut de l'homme est précisément dans cette vie de Dieu. » (*DCR*, p. 7). Le salut consiste pour l'homme à accueillir la grâce de la vie divine dans son mouvement même : don et accueil ce qu'imprime la figure originelle et programmatique de l'engendrement du Fils éternel par le Père dans leur commun Esprit.

autant gommée la nécessité de la mort de Jésus. Le Pneuma est agent et Don, Don agissant, « divinisante transformation dans la mort », résurrection :

L'Esprit est l'agent du salut en Jésus-Christ à la manière dont il est le mouvement intime de Dieu, où le Père engendre son Fils dans la sainteté de l'Esprit.⁵⁸

Le salut de l'homme passe par une participation à la mort de Jésus pour atteindre une participation à sa gloire (Rm 6, 4-5 ; Ph 3, 10-11) : les fleuves d'eau vive ne coulent que du sein transpercé et le Souffle de vie divine est donné « au premier jour de la semaine » (Jn 20, 22). L'Esprit est donné dans le sacrifice du Christ, dans l'ouverture à l'Esprit de Dieu qui mortifie le vouloir de la chair pour lui donner la vie du Pneuma :

Envoyé dans la puissance de l'Esprit, le Christ apporte au monde le don de l'Esprit. Il ne ressuscite pas pour lui seul dans l'Esprit ; l'effusion pascale est destinée à la multitude.⁵⁹

L'Esprit est Don. Céleste, « Esprit de puissance, de gloire, de sainteté, d'amour et de vie » il habite les hauteurs divines.⁶⁰ Transcendant dans l'Ancienne Alliance il devient en Jésus immanent à l'esprit de l'homme avec lequel « existe une étroite correspondance. »⁶¹ Par lui, « la sainteté s'intériorise au monde, s'y incarne même (Lc 1, 35) »⁶² :

Quand Dieu promet : « Je répandrai en vous mon Esprit », il s'exprime en termes apparemment contradictoires. L'Esprit est l'intériorité de Dieu, il sera cependant répandu ! [...] Dieu déborde en sa profondeur. Celui qui est le mystère intime est aussi la propension de Dieu à sortir de lui-même ; l'Indicible porte Dieu à se dire en son Verbe, et dans le Christ et dans la création. L'Esprit est à la fois l'intériorité divine et son effusion, sa diffusion ; la puissance est créatrice, la sainteté est sanctifiante, la vie est vivifiante, l'amour se donne.⁶³

Durrwell multiplie les définitions pour tenter d'exprimer la richesse kaléidoscopique de celui qui est sans visage et « indicible », le « secret de Dieu », l'« émanation des profondeurs divines », la « définition personnelle de l'être de Dieu », le « divin Inconnu »⁶⁴, « vouloir, activité, amour » « subsistant en lui-même mais en tant que donation absolue. »⁶⁵ C'est parce qu'il vient d'en haut, qu'il peut venir au-dedans, au plus

⁵⁸ *ESD*, p. 55.

⁵⁹ *ESD*, p. 62.

⁶⁰ Cette liste d'attributs forme les cinq chapitres de *ESD* (p. 19-32) dédiés à la personne de l'Esprit de Dieu tel qu'il fut perçu dans l'Ancienne Alliance.

⁶¹ *ESD*, p. 37.

⁶² *ESD*, p. 33.

⁶³ *ESD*, p. 32.

⁶⁴ *DCR*, p. 306.

⁶⁵ *ESD*, p. 150.

profond de l'homme où sa place est inscrite originellement. C'est parce qu'il est transcendant qu'il peut être immanent.

L'Esprit est don agissant, intimité et effusion, amour créateur, vie et sanctification. Dans le texte qui suit, Durrwell fait le pont entre le mouvement extatique de Dieu dans l'Esprit vers la création et celui de l'amour humain. Utiliser l'analogie de l'être reste un chemin très sûr, dans les limites qui s'imposent. L'amour spirituel est extase vers un autre, et ce mouvement d'ouverture, loin de vider la personne la constitue. L'auteur compare le souffle, expiration-inspiration⁶⁶ au mouvement simultané du Pneuma dans l'extase du Père à travers l'envoi du Fils dans le monde et son retour vers lui à travers la mort (Jn 13, 1). L'Esprit est la personne action, la tension entre le Père et le Fils qui donne à la relation d'origine de génération son rythme, son flux et son reflux :

Dieu n'est pas captif de sa transcendance : sans la contredire, sans quitter son intériorité, il sort par son Esprit, créant, se révélant, intervenant dans l'histoire. [...] L'homme a quelque expérience d'une intériorité qui, en sa profondeur même, déborde : il sait aimer. L'amour dans le cœur d'un homme, c'est cet homme à la fois en sa profondeur et son ouverture : il sort de lui-même en vertu de sa profondeur et, en se quittant, devient davantage lui-même. En condescendant jusqu'à s'unir à l'homme, Dieu semble se renier ; mais c'est la profondeur de son être qu'il manifeste. [...] La plénitude divine est créatrice, elle suscite de l'être hors de Dieu, mais par appel, par attraction vers elle. L'exode de Dieu attire en Dieu. L'Esprit est un mouvement simultané de flux et de reflux. Ce mouvement atteint son intensité suprême dans le Christ et en sa pâque où Dieu sort de lui-même [...] ; dans cette mort même, il ramène le Christ entièrement à lui, le glorifiant dans l'Esprit. [...] Toute l'histoire du salut se développe selon ce mouvement unique d'expiration et d'inspiration, propre au Souffle de Dieu.⁶⁷

« La plénitude divine est créatrice » d'une réalité qu'elle frappe à son effigie, imprimant en elle cet *inspir* et cet *expir* divins qui en font une réalité orientée vitalement intérieurement vers son Bien. Désir naturel du surnaturel dira-t-on.

Alors que Paul oppose la *sarx* à l'Esprit, l'évangéliste est soucieux de dire un salut par incarnation. En se « faisant chair », le Verbe ne se met pas en contradiction avec lui-même, lui par qui et pour qui tout a été fait. Il épouse la chair pour la restaurer, la sanctifier

⁶⁶ Durrwell utilise une « image » pour signifier l'inséparabilité du Fils et de l'Esprit mais aussi la *taxis* trinitaire : « Le Fils est pareil à une parole prononcée par le Père, tandis que l'Esprit est le souffle porteur de la parole, la voix qui la rend audible. La parole est dite, est compréhensible, le Fils est la vérité révélée ; l'Esprit est le non-dit, Dieu-mystère. [...] Le Père parle, il est le premier dans l'ordre trinitaire ; le Fils est la parole prononcée, il est nommé en second ; on ne pense qu'en troisième lieu à l'Esprit, dans lequel le mystère s'accomplit. Il est intérieur au mystère de la paternité et de la filiation, comme à son service. Il ne joue pas son rôle sur l'avant-scène, il est la tierce Personne sans venir après les autres, sans être la dernière. Le schéma Père-Esprit-Fils n'est inconnu ni de l'Écriture (Ap 1, 4 s.) ni de la tradition. » : *JFDES*, p. 100. En note 1 Durrwell cite G. de NAZIANZE : « L'Esprit est un moyen terme entre l'Inengendré et l'Engendré » *SC250*, p. 290.

⁶⁷ *ESD*, p. 32-33.

par sa venue. En *advenant* chair (*égéneto*), Jésus devient en son corps le lieu unique du contact entre Dieu et les hommes, le lieu saint où se nouent transcendance et immanence, le lieu du débordement de l'amour divin à l'intérieur d'un corps et d'un cœur humains :

L'eau spirituelle descend des hauteurs divines et c'est du corps de Jésus qu'elle jaillit. Elle a sa source très haut, en Dieu où habite le Verbe, et elle coule toute proche des hommes, de la plaie ouverte dans le corps d'un homme. Depuis toujours elle reposait au fond du mystère de cet homme ; mais il a fallu la mort pour l'amener à son jaillissement, ou plutôt il a fallu que par sa mort Jésus s'élevât en entier jusqu'à sa profondeur divine. Médiateur de l'Esprit parce que, en tout son être humain, Jésus est dans le mystère de Dieu. Ainsi se rejoignent deux thèmes johanniques : le salut par le Verbe, le salut par le corps immolé.⁶⁸

La chair immolée est l'ultime parole du Verbe livré pour nous : « Les eaux célestes dont Dieu est l'origine naissent en ce monde dans un homme : cette affirmation est inouïe, elle suppose un homme assumé en Dieu jusque dans son corps. »⁶⁹

Classiquement, Durrwell associe Jn 19, 34 à Jn 7, 39 et fait remarquer l'*ordo Trinitatis* choisi par l'évangéliste :

Le sang et l'eau symbolisent le Christ en sa transfixion et l'Esprit qui jaillit de son côté. Le sang est nommé en premier, car avant la source il y a la terre d'où elle s'écoule, il y a la blessure où l'eau s'épanche ; avant le don de l'Esprit il y a le Christ qui en est le médiateur. Jusqu'à la fin des temps les hommes pourront contempler cette image, telle qu'elle s'est offerte aux yeux de l'évangéliste (Jn 19, 37). Ils s'approcheront dans la foi (7, 37), et se désaltèreront aux fleuves de l'Esprit. »⁷⁰

Cette *image* exposée à la contemplation des hommes est plus qu'une image. Exposée, la Parole ultime résonne « jusqu'à la fin des temps », transparente de réalité divine en une chair qui dans sa transfixion ne trahit pourtant rien de son expression éternelle. Elle ne met pas en contradiction l'unité infrangible du mystère de Dieu, le dynamisme commun entre communion éternelle et obéissance temporelle :

Pour que l'Esprit se répande tel qu'il vit en Dieu, Amour infini, il fallait que, dans la mort de Jésus, Dieu entre dans le monde selon l'infini de son amour. Le mystère de la croix glorieuse est le mystère trinitaire devenu intérieur au monde.⁷¹

L'Image est vivante, eucharistique. C'est pourquoi elle est efficiente de toutes les rencontres salutaires qui suivront : devenue intérieure au monde, la croix glorieuse le retourne. Et par elle, le monde devient intérieur au mystère trinitaire. L'amour est

⁶⁸ *RJMS*, p. 85.

⁶⁹ *ESD*, p. 64.

⁷⁰ *ESD*, p. 65.

⁷¹ *ESD*, p. 66.

assimilant : « Avec le Christ je suis un crucifié ; je vis, mais ce n'est plus moi, c'est Christ qui vit en moi. » (Ga 2, 19-20) :

Il faut, pour boire, nous approcher du saint corps, qui est pour nous l'unique point de jaillissement des eaux divines, l'unique lien de jonction avec les hauteurs célestes. Il nous faut approcher de la plaie béante, car l'Esprit ne jaillit que des plaies de ce corps, je veux dire de ce corps dans son immolation ; et nous-mêmes ne pouvons toucher ce corps qu'à l'endroit des plaies, je veux dire dans notre union au Christ. ⁷²

Ce texte est une lointaine réponse au désarroi de Marie-Madeleine et de Thomas. Le toucher ne consiste pas à obtenir, à détenir des certitudes. La garantie de la pureté intentionnelle du toucher est sa charge oblatrice, celle qui sait intercaler entre le désir et l'objet du désir la coupure du recul, d'un renoncement. Aussi, celui qui s'avance vers le Christ ne recevra aucune révélation ni communion s'il cherche à toucher sans être touché lui-même, s'il cherche à étreindre sans d'abord se laisser étreindre à l'endroit de ses propres plaies. Tout autre mode serait illusion. Une fois encore, Durrwell rappelle qu'il n'y a pas de connaissance sans assimilation, sans authenticité dans la relation.

Car c'est dans son obéissance au Père que le Fils est ouvert et offert, infiniment compréhensible. Entrer *en ses plaies* (Jn 20, 27 : *balé eis tèn cheira pleuran mou*) c'est participer au mystère de sa mort et de sa résurrection. Il n'y a pas de salut « pour nous » sans assimilation à la « chair donnée pour tous » (Lc 22, 19). Dans ce contact immédiat, l'incarnation rédemptrice dont le sacrement de l'eucharistie est le mémorial, est à la fois à son niveau le plus réel de proximité physique et à son niveau le plus élevé de causalité salvifique :

Le salut est intérieur au monde créé, est accompli par incarnation. Au-delà de la violence des contrastes, très profonde est en réalité la proximité des contraires, de l'Esprit et de la chair, de la vie et de la mort, « de l'eau et du sang ». Le salut est *résurrection dans la mort*, et l'une est comme l'autre le propre d'un être corporel. ⁷³

L'intériorisation mutuelle est la dynamique de la connaissance, ou plus précisément, de ce que Durrwell nomme la co-naissance. Le Ressuscité-Crucifié se laisse rencontrer à l'endroit de ses plaies pour nous dire qu'aucun salut pour l'homme n'est possible sans aller filialement en lui vers le Père par le chemin resserré de la mort. L'arc de l'ancienne alliance tendu entre Dieu et les hommes prend la forme nouvelle de la croix :

⁷² DCR, p. 307.

⁷³ RJMS¹, p. 86-87. C'est nous qui soulignons.

Enfin révélé, Dieu apparaît incompréhensible, défini par des contraires dans son image, dans le Christ de gloire et de puissance anéanti dans un don total. Dieu en soi, est autre que ce qu'est l'homme Jésus mort et ressuscité ; mais traduite dans le langage de l'incarnation, la manière d'être de Dieu est définie dans cet anéantissement et dans cette vie. Dieu est amour et ceci est incompréhensible. [...] (La mort) exprime un don de soi total, un don qui épuise toute possibilité de donation, jusqu'à la négation de soi. Il ne fut pas donné à l'homme Jésus un autre moyen que la mort pour exprimer en lui que Dieu est infini dans son amour. [...] La mort parle de l'infinie charité de Dieu par son vide ; la gloire du Christ en parle par sa plénitude, par l'Esprit-Saint qui remplit le Christ et qui est la plénitude de Dieu.⁷⁴

Durrwell ne gomme pas la distinction entre Trinité *in se* et Trinité économique, ainsi reste considéré tout le poids de la réalité humaine et existentielle de l'homme Jésus-Fils-de-Dieu. La Passion, la mort et la résurrection sont à comprendre comme l'expression de l'amour divin « dans le langage de l'incarnation » nous permettant d'y accéder. Dieu nous aime « jusqu'à la fin » pour que nous entrions précisément en cet amour et le devenions par lui.

La manière d'être de Dieu ne peut changer. C'est pourquoi le don de soi dans la rédemption objective ne doit être relu qu'à la lumière de l'amour éternel. L'incompréhensible écart entre puissance et anéantissement divins ne peut se résoudre que dans l'équivalence parfaite entre gloire et humilité de l'Esprit, transcendance de l'amour qui descend au plus bas parce qu'il réside au plus haut. Le problème métaphysico-théologique d'une souffrance en Dieu est le fait de l'incapacité humaine à percevoir l'accord entre humilité et gloire, entre humilité et amour. L'humiliation du Christ l'exalte

au-dessus du monde entier pour le mettre au service du monde entier, si bien que la seigneurie universelle du Ressuscité n'est autre chose qu'un service universel. Car l'incarnation tout entière est rédemptrice. »⁷⁵

L'image contemplée, celle des plaies glorieuses, renvoie à l'image trinitaire sans la trahir. Le Serviteur est le Fils dans sa perfection essentielle. Détacher cette dimension de son être éternel est impossible. Ce serait poser une séparation dans le Fils lui-même et couper le lien profond de l'homme au Fils en qui il est créé.

L'immanence de l'Esprit dans le Christ mise en valeur par la péricope johannique ne rend pas caduque la nécessité d'une « divinisante transformation » pour Jésus car c'est « dans un esprit éternel » que « Jésus s'est offert » (He 9, 14).

⁷⁴ DCR, p. 263.

⁷⁵ DCR, p. 290.

Existence appauvrie et passage

Situé dans l'axe de l'incarnation rédemptrice, Durrwell creuse le sens du passage d'une gloire contenue ou voilée, à une gloire en son entier rayonnement.

Il apparaît assez clairement que l'activité du Verbe incarné ne se déploiera en plénitude qu'au terme d'un perfectionnement à venir. Alors que le prologue nous présente l'incarnation comme la descente de la gloire salutaire de Dieu dans l'humanité, nous entendons Jésus demander au Père une gloire qui fait encore défaut à l'incarnation dans son stade premier. Durant la vie terrestre, Jésus connaît, en plus de sa gloire essentielle, des glorifications secondaires (2, 11 ; 11, 4), manifestations fugitives de celle-là. Mais il en attend une autre, d'ordre essentiel comme la première, une glorification tellement neuve et fulgurante qu'elle semble être la première manifestation de la gloire authentique de la gloire éternelle du Verbe.⁷⁶

La gloire « essentielle » est celle de l'engendrement éternel. Elle est unique, première et définitive, constitutive du Fils. En intégrant le Verbe à la nature humaine, a l'incarnation limite son activité salutaire au point que Durrwell distingue chez Jean la gloire essentielle de ses « manifestations fugitives », temporelles : Jésus doit recouvrer la plénitude de cette gloire. Aussi Durrwell évoquera-t-il le terme de « résurgence » pour dire l'effet de la résurrection :

Dès lors nous assistons à une résurgence de la condition divine dans le Christ. La gloire, voilée par la chair et son opacité, éclate dès que tombe le voile. Désormais commence une existence nouvelle tout en contraste avec les déficiences de la première.⁷⁷

L'existence tout à fait neuve est la glorification plénière de l'humanité assumée par le Verbe, cette spiritualisation corporelle découlant de l'unicité de la gloire essentielle, celle, inamissible, de l'engendrement éternel dans l'Esprit. Le perfectionnement à vivre, qui est un concept clé de l'auteur, est celui de l'assomption intégrale de la nature humaine par le Verbe, et cet événement impensable constitue une nouveauté absolue :

L'opposition entre la vie dans le monde et celle du Père est profonde et le passage de l'une à l'autre entraîne une transformation dans le mode d'être. Bien qu'une vie dans le monde ne soit pas nécessairement une vie selon le monde, elle suppose une adaptation au monde, pour lui être présente à la manière humaine. Jésus a adopté ce mode de vie, différent de celui qui lui est propre dans son existence auprès du Père.⁷⁸

Contrairement à ce qu'il paraît, la dualité de nature n'est pas contradictoire. Certes, l'idée de Dieu fait homme défie la logique. Si l'union hypostatique avait été contraire à Dieu l'incarnation aurait été impossible mais, par miséricorde divine, « le Verbe s'est fait

⁷⁶ *RJMS*, p. 33.

⁷⁷ *RJMS*, p. 69.

⁷⁸ *RJMS*, p. 53.

chair. » Il est venu se tenir « chez les siens », dans leurs limites et pour leur apprendre à s'y tenir. Car, être dans la limite ne constitue pas un péché, n'est pas une déchéance. Pour l'homme, le péché consiste plutôt dans le refus de la limite, le refus de se recevoir de Dieu comme tel (Gn 2, 16-17). Le « perfectionnement à venir » que Jésus attend du Père, résulte de l'enfouissement dans la limite, au plus extrême : là où l'homme renonce à toute prise par soi-même sur lui-même et s'ouvre tout entier à la volonté de Dieu en lui. Cette dépossession est en réalité l'humus de sa glorification (Jn 12, 24) :

L'incarnation telle qu'elle a eu lieu a donc offusqué la gloire du Christ. À cette existence appauvrie va succéder une authentique existence de Fils de Dieu qui habite dans le sein du Père. Cependant Jésus n'était pas privé entièrement de gloire divine durant son existence terrestre, et dès lors il vivait dans les régions supérieures où tendait le chemin de sa mort (10, 30. 38). Il se rendait en un lieu où il se trouvait déjà. [...] Il n'est donc pas tout entier dans ce monde ; mais s'il est auprès du Père, il n'y est pas non plus tout entier. Il y est en vertu de sa sainteté filiale ; mais il subsiste des zones d'éloignement que l'incarnation n'a pas supprimées. En tant qu'il est encore loin, il va dans sa mort rejoindre le Père. [...] La mort est pour le Christ le chemin qui aboutit, dans la glorification, à la plénitude de l'incarnation.⁷⁹

À l'orée de l'œuvre, ce texte est capital car il donne sens à tout ce qui suivra⁸⁰. Durrwell nous met en présence d'un Christ, non pas instable mais en tension. L'union des deux natures est pleinement assumée, sans confusion, dans un dynamisme d'intégration de la nature humaine de Jésus dans la personne du Verbe. En un langage bien à lui, vocabulaire et images, le rédemptoriste donne de percevoir la continuité dans la discontinuité, la proximité dans l'éloignement, le mouvement dans la stabilité, la temporalité dans l'éternité à l'intérieur d'une unique personne, celle de l'homme Jésus Fils-de-Dieu. Le Christ, est à la fois pris dans les limites de l'humanité, et en marche vers ce qu'il est déjà, dans une vie qui ne contrarie de ce que dit le Fils éternel qu'il est. C'est

⁷⁹ *RJMS*, p. 53.

⁸⁰ Durrwell évoque l'idée d'un obscurcissement de la gloire. Cette gloire à recouvrer pose la question du rapport entre éternité et temporalité : comment surmonter le mystère d'un Verbe qui soit à la fois éternel et pris dans le temps ? Comment le *retour* au Père peut-il être pensé ? S'agit-il pour le Fils de retrouver son « ancienne » place ? Qu'en est-il alors de son corps glorieux donné à toucher à ses disciples (Lc 24, 39-43) ? Il est logiquement impossible que le déroulé de l'histoire vienne s'intercaler dans l'éternité pour venir la couper en deux, ménageant un *avant* et un *après* l'incarnation. L'éternité paraît plutôt comme un point unique, un présent éternel, totalisant tous les temps à l'intérieur de sa fixité indépassable et de sa dynamique extensive. La temporalité économique peut se penser comme le déploiement d'événements historiques rapatriables en ordre logique en ce point qui contient tout parce qu'il est l'origine et la fin de tout. Ce point de plénitude a un centre, un point d'émergence, la résurrection de Jésus, « sommet indépassable. » L'eschatologie qui ferme l'histoire du salut est donc, selon ce principe, intérieure à la résurrection. Pour motiver ce choix, nous le verrons, Durrwell s'appuie sur saint Paul et l'expérience que l'apôtre a faite du Ressuscité. Celui qui s'est révélé à lui embrasse tous les temps et tous les lieux car il en est l'origine (Col 1). En lui seul se nouent le temporel et le non-temporel. L'intelligence créée ne peut pas penser la superposition des temps historiques, pas plus qu'elle ne peut mettre en images noétiques l'intégration du temporel par l'éternel. De la même façon, il lui est aussi difficile, voire impossible, de penser les deux natures dans le Christ, sans courir le risque de l'absorption de l'une par l'autre : inexplicable à la raison, mais réalité la plus sûre donnée à voir et à croire (Jn 20, 29 ; 21, 24).

pourquoi « le chemin de sa mort » n'est pas étranger à la gloire essentielle en laquelle il demeure éternellement. Au contraire, la gloire première et dernière prépare et opère ce chemin, s'actualise dans les événements de la vie du Sauveur et dans sa chair jusqu'à sa pleine spiritualisation, son entière glorification.

On peut s'interroger. Est-il bien vrai qu'« à l'existence appauvrie va succéder une authentique existence de Fils de Dieu » ? Le Fils n'a jamais trahi sa filiation divine mais parce que le Christ n'a jamais été que Fils, la résurrection sera pour lui un dévoilement et un accomplissement, l'invasion de l'Esprit dans « les zones d'éloignement » que la sainte incarnation n'avait pas encore supprimées ou investies (certains *defectus* de la nature humaine et tous les conditionnements liés à son humanité). Tout n'est pas encore pénétré tant que le chemin par la mort n'a pas été ouvert. Lorsque Durrwell affirme que le salut fut d'abord pour le Christ un drame personnel se circonscrit dans cette problématique⁸¹.

Encouragé par Jean dont les notions bibliques de rachat et d'expiation sont peu présentes⁸² le rédemptoriste valorise le sens de la mort de Jésus à travers l'image biblique du passage. L'œuvre de rédemption consiste à aller vers le Père, c'est-à-dire à faire sa volonté. La mort aboutit en gloire comme sa racine inséparable.

L'existence « appauvrie » nécessite donc un progrès, une avancée. Plutôt que de devenir ou même d'advenir, il s'agit pour le Christ d'être orienté par un *venire-ad*, un aller vers le Père. L'évangile de Jean depuis le chapitre 13 est placé sous le signe de ce départ vers le Père. Le déplacement n'est pas local mais intérieur et cependant c'est avec son corps (*sôma*) et par lui que Jésus rejoint le Père et sauve les hommes. Jésus va vers le Père par son obéissance filiale. De toute la puissance de son vouloir (Esprit) il cherche le Père et signifie son obéissance par un don ultime, celui de son corps, ce après quoi il n'a plus rien à donner pour prouver. En son corps et en son âme, dans la faiblesse de la chair et la

⁸¹ La théologie doit se fixer modestement comme premier objectif de borner le chemin qui conduit au mystère, en posant les garde-fous métaphysiques, dogmatiques, scripturaires et anthropologiques nécessaires pour ne pas franchir la ligne rouge de l'hérésie. Chemin tendu par des passages obligés qui lui donnent un tracé d'étoiles, balises posées de loin en loin sur fond de nescience. L'humilité des affirmations s'impose. Il semble que le postulat christologique majeur est celui qui garantit l'union hypostatique. Les alternatives sans cesse renaissantes qui phagocytent ou Dieu ou l'homme dans cette la forme de cette union ne peuvent se résoudre que dans l'unité de la Personne du Verbe incarné.

⁸² Durrwell ne cache pas que la théologie johannique du salut comporte quelques aspects qui contredisent une « rédemption par la seule incarnation et la foi » (*R/MS* p. 26). Il en donne les références qu'il ne citera plus dans la suite : en Jn 2, 19-20, 11, 51, 1 Jn 2, 2 et 1 Jn 4, 10, Jésus est dit « victime expiatoire pour les péchés. » Durrwell constate que Jean « semble se mettre en contradiction avec lui-même » (p. 26) et il conclut que « le rôle de la mort dans l'extinction du péché n'apparaît pas » chez Jean (p. 53).

force de l'Esprit, Jésus va vers le Père, accomplit l'œuvre confiée, aimer les siens jusqu'à la fin.

On comprend alors la parole prophétique de Jésus : « Je suis le chemin. » Jésus *est* corporellement le Chemin vers le Père (14, 6). L'image ne peut être plus concrète. Il est à la fois le mouvement vers le Père et celui qui repose en lui. Pour nous les hommes, à travers sa vie et jusqu'à sa mort et sa résurrection, Jésus est le chemin et le terme afin que portés en lui nous reposions nous aussi dans le « sein du Père ».

Si le Christ *est* le chemin vers le Père en atteignant la « plénitude de l'incarnation » par mort-résurrection, cela n'indique-t-il pas la secrète affinité entre mort et naissance, entre mort et engendrement ? À ce stade, Durrwell n'en dit pas plus sur le sens de la mort, attendant les écrits pauliniens pour compléter la théologie johannique sur ce plan :

Selon la conception johannique de la rédemption-lumière, ce mouvement est évidemment salutaire, puisqu'il élargit le faisceau lumineux de l'incarnation. Toutefois un aspect de la sotériologie, qui a son importance même chez saint Jean, demeure dans l'obscurité. Le rôle de la mort dans l'extinction du péché n'apparaît pas.⁸³

Certes Jean centre l'économie du salut sur l'accueil de la grâce et le mouvement filial. Mais Durrwell oublierait-il la typologie de l'Agneau si présente chez l'évangéliste ?

II.3. La théologie paulinienne de la gloire

La théologie de la gloire développée par saint Paul vient confirmer et compléter la pensée de Jean, bien que son apport soit assez différent et parfois même, opposé. La capacité intuitive de Durrwell va réussir à articuler les deux corpus néotestamentaires les plus élaborés sur un plan théologique tout en faisant une synthèse qui dépasse la pensée propre des deux auteurs. Les notions de passage et de transformation vont trouver un écho puissant permettant à l'auteur de dégager des lignes fondamentales.

⁸³ *RJMS*, p. 53.

L'expérience inaugurale

Le rédemptoriste part de l'expérience de l'apôtre : une révélation fondatrice où Paul fut « rencontré » par le Christ désormais « fixé dans la gloire. »⁸⁴ Expérience inédite du Ressuscité, le seul que Paul comme tout chrétien puisse rencontrer (2 Co 5, 16). Converti dans ce contact immédiat, la révélation fut pour lui un éblouissement autant qu'un renversement (Ac 9, 4) car l'illumination révélait aussi la nuit de l'erreur⁸⁵.

Paul fit l'expérience de l'action rédemptrice. Ce qu'il refusait de l'homme du Golgotha (sa prétention à se dire Fils de Dieu tout autant que sa faiblesse) devenait tout à coup rayonnant de vérité. L'ébranlement fut puissant, intime et même cosmique : le « vieil homme » et le monde vacillaient sous la révélation, projetant Saul dans la nuit de son péché et de sa nescience. Mystérieusement conduit *in Christo*, le persécuteur passait en lui de la mort à la vie, du tombeau à la lumière. Le retournement (*épistréphè*) déchirait le voile de cécité, le voile d'orgueil, transformant en l'image celui qui enfin la contemplait (2 Co 3, 16-18). La rencontre avec le Ressuscité est un événement de salut, elle le fut pour Saul comme elle l'est pour chacun, « l'irruption première de l'ordre divin dans le monde de péché. »⁸⁶ Irruption *première* car intégrale. Non que le Fils n'ait été Sauveur depuis le premier instant de sa conception mais, avec la résurrection « le sens profond envahit peu à peu le titre jusqu'au bord »⁸⁷ : ce qui était contenu dans les limites s'actualise jusque dans le corps, dans l'acte ultime de don et d'exaltation.

Le regard porté sur l'expérience de Paul constitue l'indicatif de l'œuvre durwellienne. L'auteur a des expressions étonnantes : le Ressuscité est nommé « principe rédempteur ». Certes, principe en tant que premier-né de toute créature et premier-né d'entre les morts (Col 1, 15.18) : en lui tout commence, la création du monde comme sa re-création. Mais il est principe aussi en tant qu'il commande : ce qui se joue en lui doit se jouer dans la multitude.

⁸⁴ Durrwell a probablement bénéficié lui-même d'une expérience de rencontre avec le Christ à travers la lecture de certains versets de Paul. Leur retentissement épistémologique fut tel dans l'esprit du jeune chercheur qu'on peut s'autoriser à le penser.

⁸⁵ Là encore, on peut dire que Durrwell lui aussi vécut un changement de regard, spirituel et méthodologique : alors que le sens de la rédemption se décryptait à partir du péché et dans la mort de Jésus, le jeune théologien découvrait dans l'Écriture la gloire vivifiante de la résurrection comme principe conjoint de salut. Le point de départ du travail changeait, accordant beaucoup plus à la théologie de la grâce et à l'accueil de l'Esprit.

⁸⁶ *RJMS*, p. 35.

⁸⁷ *RJMS*¹, p. 110. Si l'on considère que Jésus *est* le salut et qu'il nous sauve par son obéissance filiale, c'est-à-dire à travers l'accomplissement de sa vie filiale, alors la question de savoir si Jésus est *déjà* Sauveur avant d'être envoyé pour nous sauver ne se pose pas.

De l'expérience de Paul et de son ample construction théologique à travers ses écrits, l'auteur tire deux grandes leçons. Durrwell prend la mesure de l'efficacité salutaire de la résurrection et à partir de là discerne une méthode de lecture : la mort et la résurrection de Jésus sont à interpréter à la lumière de l'engendrement éternel. Rien n'aurait sens et efficacité dans la rédemption si le salut consistait en une économie adjuvante, si le Christ ne nous sauvait pas en nous faisant vivre de sa vie⁸⁸.

En prenant son départ dans la rencontre du Ressuscité-Crucifié (y compris à travers la persécution à mort des chrétiens) le témoignage de Paul est kérygmatisé. La dimension expérientielle est de l'ordre de la grâce. Chez Paul, elle fructifiera en théologie. Celui qui se reconnaît comme le « plus petit des apôtres » (1 Co 15, 9) fut immergé dans le mystère infini. Désormais Paul sait que la clé du mystère est à l'intérieur de lui-même, dans le partage de la mort et de la résurrection de Jésus (Rm 6, 4-9) :

Avec le Christ, je suis un crucifié ; je vis mais ce n'est plus moi, c'est Christ qui vit en moi. Car ma vie présente dans la chair, je la vis dans la foi au Fils de Dieu qui m'a aimé et s'est livré pour moi (Ga 2, 19-20).

À travers ses lettres pastorales, l'inspirateur et le soutien des communautés naissantes construisait une théologie pour l'Église de tous les temps : une théologie de la rédemption née de l'expérience de la rédemption.

L'affiliation

Durrwell poursuit la réflexion en empruntant à Paul une parole de laquelle il tire le concept de « principe rédempteur » :

Le plus étonnant n'est peut-être pas cette affirmation d'un salut commencé dans la résurrection, mais l'autre plus fondamentale, d'un Christ dont l'existence de Fils de Dieu ne débute que dans la résurrection. L'apôtre ne s'est jamais dédit de cette déclaration, il la reprend dans Rm 1, 4 : « Il a été établi Fils de Dieu puissant selon l'esprit (*pneuma*) de sainteté par la résurrection des morts. »⁸⁹

⁸⁸ *CNP*, p.65 : « Selon le théologien incontesté de la justification des pécheurs, saint Paul, le salut n'est pas seulement dans un acte posé jadis pour eux, dont ils peuvent se réclamer, il est une réalité permanente en Christ avec qui ils peuvent entrer en communion. » Cette *réalité* c'est le Christ lui-même en sa mort et sa résurrection. Le salut est participation au Ressuscité-Crucifié.

⁸⁹ *RJMS*, p. 35. Comme on le devine cette citation de la lettre aux Romains va être très exploitée par Durrwell pour argumenter (avec Ac 13, 33) le rapprochement établi entre la mort-résurrection et l'engendrement éternel. Après un débat autour de la traduction de *oristhéntos*, Durrwell opte pour « établi », une traduction intermédiaire entre « défini » (sens du verbe *orizô*) et « prédestiné » (traduction de la Vulgate). L'auteur cherche à atténuer « le caractère abrupt » de la traduction choisie sans pour autant pratiquer une lecture adoptianiste du verset, rappelant

Durrwell dépasse sa propre pensée : si la résurrection est comprise comme salut elle manifeste aussi la filiation divine en la réalisant. La proclamation de Paul située à l'entrée de sa lettre la plus longue et la plus sotériologique est programmatique, elle condense en quelques mots « l'Évangile de Dieu » (Rm 1, 1), c'est-à-dire ce qui

concerne son Fils issu selon la chair de la lignée de David, établi Fils de Dieu puissant selon l'Esprit de sainteté par la résurrection des morts.

Paul lie les deux appositions à partir de leur point commun, la filiation, et grâce au parallélisme des formules (*kata sarka/kata pneuma*) en souligne les différences. Le Jésus de l'histoire n'est donc pas moins Fils que le Christ de la foi, bien que l'on comprenne qu'il doive accomplir sa filiation en passant de la faiblesse de la *chair* à la puissance du *Pneuma*. Le véritable commencement induit par la résurrection n'est donc pas d'abord son résultat dans les hommes mais ce qu'il suppose dans le Médiateur par lequel il leur advient.

Le rédemptoriste discernerait-il ici deux niveaux de filiation, une filiation que l'on pourrait dire basse et l'autre haute ? En effet, l'intensité de la seconde apposition résonne de toute la puissance trinitaire sans que l'on démêle toutefois qui, du Père ou de l'Esprit, est l'agent de l'action en ces deux groupes nominaux. Pourtant, les formules *kata sarka/kata pneuma* en se rapportant à la notion de filiation font d'elles-mêmes référence à la puissance de l'Esprit (Lc 1, 35). Ainsi la rédemption objective est présentée trinitairement par Paul et sous les traits de l'engendrement. Le rôle de l'Esprit est central car c'est selon lui que Dieu établit Jésus « Fils de Dieu dès (*ex*) la résurrection. »

La notion de « début » dans la résurrection semble alors moins s'expliquer par un changement brutal de nature que par ce qui ne cesse jamais de débiter, l'éternel engendrement du Fils par le Père dans leur commun Esprit. La résurrection signifie donc de façon très concrète la réalisation de la filiation divine accomplie en totalité : par elle, celui que l'auteur dit engendré-créé passe en son corps de la mort à la vie par l'acte d'une filiation accomplie « jusqu'à la fin » en faveur des hommes. C'est pourquoi on peut dire que, pour une partie, l'action salvifique constitue pour Jésus une affiliation. Comprendre

que « L'apôtre a cru à la divinité du Christ terrestre, Fils de Dieu avant la glorification. » Mais il fait remarquer que le thème d'une résurrection comme commencement d'une filiation totalement déployée prend dans la pensée de Paul « une importance pareille à celle de l'incarnation dans la pensée de saint Jean. » (*R/MS*¹ p. 36). De la même façon que l'incarnation est rédemptrice dans son fond et nécessite pour le Fils d'aller vers le Père, de même la résurrection parachève la rédemption commencée dans l'incarnation, menant le Christ au sommet de sa mission salvifique et provoquant la session à la droite du Père qui le manifeste comme Fils (Ph 2, 9). Notons par ailleurs que le texte grec dit : *en dunamei kata pneuma agiôsunes*, la puissance de la résurrection est donc attribuée à l'Esprit Saint, comme le fut la conception de Jésus.

cette transformation, selon les mots du Durrwell, c'est comprendre la continuité dans la discontinuité car seul ce qui débute éternellement peut intégrer divers commencements : le commencement temporel la conception divine et celui de la résurrection. Ainsi la résurrection est dite plénitude d'incarnation autant que plénitude de filiation.

Une mise en perspective de ce court passage avec un texte de 1976, permet de percevoir le sens de la pensée et son évolution :

Ressuscité par l'Esprit, transformé en lui (1 Co 15, 45), Jésus naît « Fils de Dieu selon l'Esprit de sainteté » (Rm 1, 4). [...] Cette naissance est éternelle. Si la résurrection est à la fois début et plénitude, le Christ jamais ne la dépassera, il demeure pour toujours dans sa résurrection. Car l'Esprit est le triomphe de la vie. Il abolit la vétusté (Rm 7, 6), il rénove (Tt 3, 5), créant des êtres nouveaux, inédits et neufs ; il les sauve en les faisant naître (Jn 3, 5), les maintenant au point de jaillissement de la vie, car il est vie (Rm 8, 11 ; 2 Co 3, 3), la vie sans vieillissement de Dieu. Qu'un homme, à n'importe quelle date de l'histoire, rentre en partage par la foi et le sacrement, avec le Christ, il est « ressuscité-avec » (Ep 2, 6). [...] Uni à lui, il bénéficie de l'identique action qui ressuscite le Christ. [...] Le résidu de vétusté, que le baptême n'a pas éliminé, se résorbe peu à peu ; le fidèle se renouvelle, revêt « l'homme neuf » (Col 3, 10), à mesure qu'il progresse dans la communion du Christ.⁹⁰

Ce texte est un hymne au Souffle de Vie. Durrwell développe ici ce que contient le verset de la lettre aux Romains. L'Esprit est la puissance de vie à l'œuvre dans le Christ et en ceux qui entrent « en partage avec lui par la foi. » Le champ sémantique de la naissance est omniprésent et fondu avec celui du salut. La résurrection est fondatrice de nouveauté dans l'être ce qui est plus qu'une simple prolongation de l'existence. Elle est sanctification.

L'Esprit, puissance de vie ne cesse de donner la vie. « Esprit de sainteté », il met fin à ce que Durrwell appelle la « vétusté ». En Jésus, « issu selon la chair de la lignée de David » elle signifie l'appartenance à l'économie ancienne, à une vie dans la *ressemblance* de la chair de péché (Rm 8, 3). Dans le pécheur, elle fait écho à la figure paulinienne du « vieil homme » (Col 3, 9) et sera abolie progressivement par la puissance sanctifiante de l'Esprit qui fait « naître des êtres nouveaux. » Remarquons que dans ce texte le mot péché n'apparaît pas et que les marques du péché originel dans le pécheur sont évoquées comme « résidu de vétusté ». Le baptême constitue la puissance d'un engendrement dans l'Esprit qui anéantit le péché par sanctification, par « triomphe de la vie », par partage de l'éternelle naissance de Jésus Fils de Dieu.

⁹⁰ *RJMS*¹¹, p. 114. Les passages non cités ne modifient pas le sens du texte. Cette longue citation sera reprise en conclusion de la dernière partie de la thèse parce que, outre le fait qu'elle justifie ici notre propos, elle manifeste de façon très claire la dynamique du salut, essentiellement don de l'Esprit de Vie délivré en Jésus,

C'est donc par la voie de la résurrection « où tout commence » que Durrwell choisit d'entrer dans la théologie du salut, choix motivé par la résurrection sans laquelle la foi au Christ serait vide (*kéné*) (1 Co 15, 14). Mais l'argument est plus profond. En faisant ainsi, Durrwell met le croyant en contact avec le Ressuscité et la puissance de sa résurrection, puissance créatrice de vie abolissant ce qui est en réalité déjà mort et voué à la mort, la vétusté adamique. Être sauvé c'est renaître d'en haut, accueillir l'Esprit de vie.

Cette approche qui met en valeur la donation suit le mouvement de la vie trinitaire c'est pourquoi Durrwell consolide l'exégèse de Rm 1, 4 avec deux versets tirés des Actes des apôtres qui lui permettent de faire le lien entre résurrection et engendrement éternel, et entre résurrection et naissance :

« Cette promesse faite à nos pères, Dieu l'a accomplie pour nous, leurs enfants, en ressuscitant Jésus, comme il est écrit au psaume 22 : Tu es mon Fils, je t'ai engendré aujourd'hui » (Ac 13, 32-33)⁹¹.

La résurrection de Jésus est rapportée ici à l'engendrement éternel et reliée de façon suggérée au baptême. Le lien engendrement-résurrection n'est pas métaphorique, il est de causalité et d'équivalence, l'effet perdurant en sa cause. La résurrection découle de l'engendrement éternel, elle *est* cet engendrement réalisé dans la chair. La passivité du Fils sensible dans la formule du psaume dit la primauté du Père comme origine et la disponibilité éternelle du Fils à recevoir la filiation en laquelle s'inscrira l'obéissance dans l'Économie. En reliant salut du fidèle, résurrection du Christ et engendrement éternel, Durrwell est dispensé ici d'introduire le rôle de la mort de Jésus. Il le fera ultérieurement.

La disponibilité filiale originelle est un concept délicat à manier si bien que l'on fait souvent l'impasse de son examen. En effet, si l'idée d'un Fils qui se reçoit du Père est facile à se représenter dans le cadre de la rédemption, elle l'est beaucoup moins dans celui de la vie trinitaire. Toute théologie de la création ou de la rédemption, toute situation d'appel et de réponse suppose le préalable d'une liberté et il est difficile à l'homme marqué par le péché d'imaginer une réponse qui puisse être libre sans pour autant nécessiter l'alternative d'un choix. Dans la Trinité Sainte aucune possibilité de contradiction n'est nécessaire pour garantir une liberté qui ne trouve sa joie que dans le Bien. Certes, le Fils

⁹¹ *RJMS*, p. 35. C'est la première occurrence de ce verset dans l'œuvre qui compte plus d'une centaine d'emplois. La traduction de Durrwell transforme le *gégennèka* en un présent de l'indicatif : le Christ est éternisé dans sa résurrection de la même façon qu'il est éternisé dans son engendrement, le présent est le temps de l'éternel. Les champs sémantiques du baptême (Psaume 22) et de la résurrection sont totalement ajustés l'un à l'autre, venant confirmer l'engendrement éternel comme acte divin unique et éternel.

ne préexiste pas au Père pour se recevoir de lui et pourtant, être engendré c'est pour lui recevoir sa génération, reconnaître son origine et y adhérer. En étant doublée de la procession de l'Esprit la génération est à considérer aussi comme volonté, comme Amour qui communique sa propre substance, engendre et comme Amour reçoit sa filiation.

Sur la base de ce principe que nous reprendrons en théologie trinitaire, il est théologiquement possible de déduire une équivalence structurelle et ontologique entre le schéma originel de l'engendrement et celui de la résurrection. L'accueil de la volonté du Père en tous les moments de sa vie, et particulièrement celui de la Passion, manifeste la disponibilité originelle de Jésus comme un acte de volonté filiale :

La mort est la suprême prière filiale, en laquelle s'accomplit la filialité de Jésus. Car être le Fils, c'est tout recevoir de Dieu, se recevoir soi-même. Le sens de la mort de Jésus s'exprime, en Lc 23, 46, en une prière où, s'abandonnant à son Père, il accepte de mourir, *de ne plus être sinon par son Père* : « Père entre tes mains je remets mon esprit ». Le Père l'exauce, le comblant de la « plénitude de la divinité » (Col 2, 9). Il le ressuscite selon qu'il est dit au psaume 2 : « Tu es mon Fils, je t'engendre aujourd'hui. »⁹²

La mort de Jésus est l'écho du mouvement trinitaire fait de don et de réception : dans la génération, acte du Père, le Fils reçoit activement sa filiation dans l'Esprit. En sa mort, Jésus se fait « suprême prière », suprême Parole vers le Père et vers les hommes. En elle il « accomplit sa filialité » pour nous et devient filial jusque dans son corps, accueillant le fait « de ne plus être sinon par le Père. » L'obéissance kénotique reçoit alors le plein de la Parole créatrice du Père : « Je t'engendre aujourd'hui ». Parole *affiliante*, geste *d'affiliation*, action du Père affilant le Fils et du Fils s'affilant au Père dont Paul déploie les effets : « C'est pourquoi Dieu l'a souverainement élevé et lui a conféré le Nom au-dessus de tout nom » (Ph 2, 9-10).

Partant de là, il ne reste plus qu'à passer de l'ontologie trinitaire à l'ontologie anthropologique : Durrwell rapproche l'acte de la naissance avec celui de la résurrection :

Or, le voici dans sa résurrection pour toujours plus jeune qu'à l'instant de sa naissance terrestre. Tout son être humain est repris par un principe nouveau, fixé à la source de toute vie, dans l'éternelle génération du Fils de Dieu : « Il a été établi Fils de Dieu dans la puissance par la résurrection des morts ». L'action ressuscitante du Père est de l'ordre de l'éternelle génération, est l'extension sur l'humanité passible de toute la force et de toute la gloire de la divine génération : l'homme Jésus naît divinement dans l'action génératrice du Père, dont il avait toujours été l'objet, mais dont il bénéficie maintenant

⁹² *JFDES*, p. 29. Les italiques sont de notre fait.

dans la plénitude de ses effets : « Aujourd'hui je t'engendre. » Le mystère du Christ pascal est le mystère de l'incarnation dans sa plénitude épanouie.⁹³

Vient s'interposer alors entre engendrement éternel et résurrection affiliante, le signe, l'événement du baptême, le « prélude » rédempteur où par la puissance de l'Esprit le Père fait émerger le Fils des eaux de la mort :

En cette rencontre, Jean atteint le sommet de sa mission, il introduit le Christ dans son œuvre rédemptrice. Et Jésus s'y engage. Le baptême est le prélude de la rédemption, là est son mystère. Ce prélude est significatif en même temps que réel, l'acte rédempteur s'y reflète tout entier et s'y trouve inauguré. [...] L'immersion dans les eaux de la pénitence anticipait et figurait le bain de sang et l'angoisse. À l'abaissement momentané répond aussitôt la glorification : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé » (Mt 3, 16).⁹⁴

La résurrection est la réponse à l'abaissement, à cette charité qui fait mourir à soi pour autrui et advenir à la naissance de plénitude. Nous trouvons dans ce texte qui appartient au premier livre la dimension « pénitentielle » de la mort de Jésus. Elle sera présente tout au long de l'œuvre à travers la figure centrale du baptême, la plongée dans la mort-résurrection de Jésus en laquelle les hommes eux-mêmes deviennent fils :

C'est en son propre mourir filial que le Christ est devenu la voie d'accès au Père, le sacrement de la divine naissance. Nous naissons enfant de Dieu en un même lieu, à une même date : le Fils, dans l'instant de sa mort à laquelle nous communions. Car Dieu n'a qu'un seul Fils, il n'engendre que lui dans le monde : pour naître de Dieu, il faut s'unir au Christ en son mourir, là où le Christ naît pour nous en sa plénitude filiale.⁹⁵

L'affiliation est le terme de l'incarnation. Si Durrwell prend largement en compte la glorification du corps et les souffrances de la Passion sa vision est cependant plus large, car le passage de la chair à l'Esprit constitue pour lui une véritable consommation :

La perfection du Christ terrestre était donc encore à l'état évolutif. Comment entendre son achèvement ? La souffrance a travaillé son âme en tirant les résonances profondes de l'héroïsme ; elle y inscrit la connaissance expérimentale de nos douleurs et de nos répugnances devant les exigences divines : « Tout Fils qu'il était, il apprit par ses souffrances ce qu'il en coûte d'obéir, et maintenant il est consommé » (He 5, 8). Mais le mot *téléiôtheis* dépasse de loin la portée de cette interprétation morale ; il dit une consommation accomplie dans l'être.⁹⁶

La lettre aux Hébreux permet au théologien de réaliser un travail de « mosaïste » en dégagant « une notion du sacrifice commune aux auteurs des deux Testaments. » Résumons : l'oblation de la victime est une « donation transformante » en laquelle elle est « assumée en Dieu. » Pour « consommer la possession de Dieu » sur cette « existence (qui)

⁹³ DCR, p. 315.

⁹⁴ RJMS¹, p. 335.

⁹⁵ PDM, p. 244.

⁹⁶ RJMS¹, p. 83.

apparaissait profane », et bien « que par toutes les racines de son être il était en Dieu », « Jésus se donne au Père dans l'immolation de ce moi lointain »⁹⁷. Or, poursuit Durrwell, la « donation sacrificielle ne s'achève que dans l'acceptation divine. » La quête de glorification (Jn 17, 1) est honorée dans la divine acceptation du Père « sans laquelle l'offrande n'arriverait pas au terme où elle doit reposer et qui la spécifie comme une sanctification, un sacrifice ». L'agrément du Père fait corps avec la donation du Fils, il est le terme indétachable de l'action sacrificielle. Deux actions co-déterminées qui peuvent se dire sous le vocable de l'affiliation : en se livrant à la volonté du Père le Fils s'affilie à lui, en le ressuscitant le Père affilie Jésus jusque dans son être « profane » : « Dans sa mort le Christ est reçu en Dieu. Il enlève le péché dans une démarche sacrificielle où il vient s'asseoir à la droite de Dieu. » Quelle est donc la profondeur de ce sacrifice, « voie neuve et vivante » (10, 20) qui conduit en Dieu ?

La kénose essentielle

Le début du chapitre 2 de la lettre aux Philippiens (6-11) représente un véritable fonds théologique dans lequel le théologien ne cessera de puiser.⁹⁸ L'apôtre lui offre son propre regard pour comprendre la réalité d'un Messie vrai Dieu et vrai homme que lui-même n'avait pas su reconnaître :

Cette vie terrestre de Jésus s'est déroulée en contradiction avec sa dignité réelle ; son existence était marquée d'une disproportion ; elle était inadaptée à la condition divine, était l'effet d'une désappropriation. [...] L'abaissement essentiel du Christ terrestre ne consistait pas dans la série des humiliations qui se poursuivit à travers sa vie. À la base des humiliations se trouvait un état, d'où elles découlaient avec une logique nécessaire, bien que toujours voulues et acceptées librement. [...] L'acceptation des multiples servitudes et la soumission ultime renouvelèrent à travers la vie la volonté de kénose initiale.⁹⁹

Cette disproportion dans l'homme Jésus Fils-de-Dieu, Paul la thématise en deux phases dont Durrwell indique le fond commun : « La vie de kénose n'était pas que charnelle, elle était filiale, pleine d'obéissance. »¹⁰⁰ L'union hypostatique ne réduit pas l'abaissement du Fils à la vie dans la chair : « Le dépouillement ne s'identifie pas sans plus

⁹⁷ *RJMS*, p. 76-77. Toutes les expressions entre guillemets de ce paragraphe viennent des pages 76-78.

⁹⁸ Durrwell le cite plus de cent cinquante fois, en versets simples ou groupés. Avec Col 1, 15-20, 1 Co 15, 42-48, et Ga, 4, 1-7, il représente les passages (et non pas les simples citations) de Paul les plus commentés et exploités.

⁹⁹ *RJMS* p. 56.

¹⁰⁰ *RJMS*¹, p. 50.

à l'incarnation, il est le fait du Christ terrestre » c'est-à-dire que « l'abaissement, l'obéissance, se confondent avec l'existence adoptée, celle de la chair de faiblesse, privée de la gloire de Dieu, et dont la mort est la marque et la consécration »¹⁰¹.

La désappropriation économique est profonde et nous fait remonter à sa source : une « kénose initiale. » Cependant la *morphè théou* n'est pas engloutie dans la *morphè doulou*, elle en est le support, le secret car : « De riche qu'il est, Jésus s'est fait pauvre, pour nous enrichir de sa pauvreté. »¹⁰² La pauvreté du Christ n'est pas en contradiction avec sa richesse ontologique, elle en est l'expression. Le Christ enrichit le pécheur d'une pauvreté qui est obéissance filiale : la tunique du Serviteur-Sauveur est traversée par une lumière de gloire qui irradie de l'intérieur. L'humilité rehausse la magnificence de la charité si bien que « les deux notions de « Fils de Dieu » et de « Serviteur de Dieu » sont si proches qu'elles vont jusqu'à se confondre »¹⁰³.

Ainsi « l'acceptation des multiples servitudes et la soumission ultime » supposent une *morphè théou* où gloire, Amour et humilité sont indissociables. Les souffrances liées à la condition de Serviteur ne nous sauvent que parce qu'elles sont l'écho de la kénose « essentielle » signe de tout amour vrai : Jésus est humble parce qu'il est le Fils. C'est pourquoi, à travers sa vie filiale, Jésus donne aux hommes de discerner le visage du Père (Jn 14, 9). Voir le Fils est le plus sûr chemin pour aller au Père :

Il est donc tout relation à Dieu, cet homme Jésus entièrement offert à son lui et à son emprise, tout ouverture et appel de Dieu. Rien ne le ferme, rien de le replie sur lui-même ; aucune autonomie personnelle n'essaie de le défendre contre la mainmise de Dieu. [...] La perfection de toute humilité est dans cet homme que rien n'arrête en lui-même, mais qu'un mouvement total porte vers Dieu, sans possibilité de retour. On ne peut concevoir soumission plus entière, réceptivité plus ouverte, que celle de l'homme Jésus qui subsiste en Dieu. Cette humilité du Christ n'est pas un abaissement de l'homme, elle est une soumission et une ouverture, la condition et l'effet de son exaltation ; elle est l'empreinte substantielle de la gloire divine [...] Il est Fils tout entier, dans sa divinité, dans son humanité. Il reçoit tout du Père, sans se trouver, dans sa divinité, inférieur au Père.¹⁰⁴

Durrwell présente l'inhabitation mutuelle du Père et du Fils comme l'envers d'une autonomie autoproclamée et d'une dépendance servile. Aucune idée de subordination en

¹⁰¹ *RJMS*¹, p. 42. Notons que la mort constitue une impossibilité pour le Verbe incarné. Elle fut donc permise par Dieu en vue de la rédemption. La condition du *dei* est nécessitée par cette privation de la gloire.

¹⁰² 2 Co 8, 9. Traduction de Durrwell. Très étonnamment ce verset est très peu cité (une dizaine de fois) et jamais en son entier (Ici Durrwell le cite dans la foulée de son texte ci-dessus, note 85). La proposition « pour nous enrichir de sa pauvreté » ne paraît qu'une fois et isolée des deux autres, dans un commentaire sur l'eucharistie (*ESP*, p. 162). On aurait pu s'attendre à ce que Durrwell exploite davantage cette formule paulinienne proche de Ph 2, 6-7.

¹⁰³ *DCR*, p. 282.

¹⁰⁴ *DCR*, p. 279-281.

cette relativité d'amour absolument libre, la mainmise étant ici dénuée de toute perversion. La liberté du Serviteur est au contraire royale (Jn 13, 3) relevant du refus originaire de toute projection du « Je » filial en « Moi ». Le texte de M. Zundel qui suit offre à la pensée de Durrwell une expression conceptuelle convergente :

La subsistance du Verbe est la désappropriation infinie qui fait de lui une pure relation au Père. Ce qui est communiqué à l'humanité de Jésus c'est donc cette souveraine désappropriation qui est aussi la suprême liberté. [...] Sa nature humaine est prise et emportée tout entière dans la vague qui jette éternellement le Fils dans le sein du Père. [...] Le « Je » qui nous parle par ses lèvres est le dépouillement subsistant, la « Pauvreté divine » en personne. »¹⁰⁵

En aucune façon la désappropriation trinitaire ou évangélique ne fait mourir le « Je », ce qui serait la perversion du projet divin et son anéantissement. Au contraire, la liberté de l'amour protège le « Je » de sa dé-génération en un « Moi » qui annulerait sa relation au Père.

La kénose initiale évoquée par Durrwell est une vacuité libre pour se recevoir du Père. Elle n'inscrit donc aucune déchirure entre eux, aucun hiatus, puisque l'Esprit en lequel le Fils est engendré est aussi celui par lequel il répond au Père. Ainsi Durrwell compare l'humilité à « l'empreinte substantielle de la gloire de Dieu »¹⁰⁶. Déclaration qui fait écho aux premiers versets de la lettre aux Hébreux (1, 3) : le Fils du Père « est le resplendissement de sa gloire et l'empreinte (*charaktèr*) de sa substance. » Par un jeu de substitution Durrwell assimile ici l'humilité au Christ : humilité « essentielle » qui est elle-même assimilée au « resplendissement de la gloire de Dieu. » Le sceau royal dont Jésus veut marquer son disciple est sa pauvreté divine.

¹⁰⁵ M. ZUNDEL, *Quel homme, quel Dieu ? Retraite au Vatican* (1972), 4^{ème} édition Saint Augustin, Saint Maurice, CH, 2008, p.198-200. Ce texte est séduisant et a probablement séduit Durrwell qui lui, utilise dès le premier livre l'expression encore plus radicale d'« expropriation de soi » en *R/MS* p. 356. Dans les dernières pages de son petit livre sur la mort, il dit encore ceci : « Le Père Est dans sa paternité, le Fils Est dans le consentement à son Père dont il se reçoit. L'un et l'autre est donation de soi, relation mutuelle dans l'expropriation de soi », *CHM* p.103. La désappropriation de soi n'est pas l'anéantissement du « Je » mais, au contraire, la condition pour qu'il subsiste : « Qui perd sa vie à cause de moi et de l'évangile la gardera » (Mc 8, 35). Durrwell présente le mouvement de la désappropriation dans une dynamique doublement causale : le don de soi qui est un amour atteint l'autre et le fait vivre. Mais en se donnant, le donateur se trouve réciproquement confirmé en lui-même : aimer c'est doublement ex-sister. En Jésus, la désappropriation ultime jusqu'au don du corps provoque la confirmation de soi sous la forme intégrale de la résurrection.

¹⁰⁶ *DCR*, p. 280

L'humilité divine

On ne peut évoquer l'humilité en théologie sans se référer à saint Augustin qui a révélé sa profondeur divine. Selon lui, plus qu'une vertu, elle est « la clé de la science chrétienne »¹⁰⁷. Durrwell fit la même découverte¹⁰⁸. Comme Augustin, il regardera la grâce de l'union hypostatique comme la grâce la plus haute qui puisse être faite à la nature humaine, à l'homme Jésus Fils-de-Dieu :

La contemplation de l'homme Jésus élevé jusqu'à la dignité divine nous révèle des trésors d'humilité. La vertu de l'Esprit-Saint qui, dans le sein de Marie, a créé un homme-Dieu, a créé un homme essentiellement humble. Cet homme est tellement uni à la divinité qu'il est « assumé » en elle, comme aspiré par le Verbe, et qu'il subsiste en lui.¹⁰⁹

Cette grâce, l'homme Jésus n'a pas eu à la mériter, elle lui fut donnée dès sa conception. Ainsi la gloire crée « l'humilité essentielle »¹¹⁰, une « humilité de grandeur née de l'exaltation divine de Jésus dans son être humain »¹¹¹. Étant Amour, elle n'abaisse pas essentiellement le Verbe au-dessous de lui-même :

L'humilité est chrétienne, elle n'a de modèle que dans le seul Christ. Aucun philosophe n'avait su montrer la grandeur de l'homme dans l'acceptation de la faiblesse et dans l'amour. L'humiliation jusqu'à la mort, acceptée par le Christ, fut un accueil total donné à la gloire de Dieu. L'amour qui exigeait cette humiliation, en même temps la supprimait, la remplissait comme d'un fruit secret. Car la charité est l'irruption du divin dans l'homme, la présence du mystère de Dieu ; elle est l'Esprit-Saint communiqué à nous, qui est la gloire infinie de Dieu. Ce qu'on appelle un renoncement, dans l'amour devient une acquisition.¹¹²

Ce texte nous prépare à comprendre l'acte rédempteur. Durrwell commence par relier humilité et amour. Or l'humilité agit à l'inverse des réflexes humains de fermeture

¹⁰⁷ *Questions sur l'évangile*, III, Q. 23. AUGUSTIN est l'auteur le plus cité par Durrwell et de très loin. Plus de deux cent citations sont réparties sur toute l'œuvre. Ensuite viennent saint THOMAS (quatre-vingt-dix citations) et saint IGNACE d'ANTIOCHE. (Pour comparaison, le Concile Vatican II est, lui, cité à même hauteur qu'AUGUSTIN, deux cent fois, dès le troisième livre, *Le mystère pascal source de l'apostolat* (1970) où il est cité près de cent fois.)

¹⁰⁸ On trouvera notamment dans le second livre de l'auteur, *Dans le Christ rédempteur* (1960) un très beau chapitre consacré à l'humilité, « Jésus route d'humilité » p. 278-293, ainsi que dans *L'Esprit Saint de Dieu* (1983) trois pages consacrées à l'Esprit comme « humilité hypostasiée » p. 171-173.

¹⁰⁹ *DCR*, p. 279.

¹¹⁰ Saint Augustin a montré à travers la théologie du Christ prédestiné que la grâce que nous recevons est la grâce même qui constitue le Christ. Certes ses effets ne sont pas identiques en lui et en nous, et le resteront, car en lui l'union hypostatique fait de la nature humaine assumée la propriété personnelle du Verbe. Ainsi Augustin pourra dire : « Les hommes sont justifiés de leurs péchés par la même grâce qui a fait que le Christ homme ne put avoir aucun péché » *Ench.* BA 9, p. 170, ou encore : « La grâce qui a fait de tout homme un chrétien, dès l'instant où il a commencé de croire, est la grâce qui a fait de cet homme, le Christ, dès qu'il a commencé d'être ; l'Esprit dont le chrétien est rené, est l'Esprit dont il est né ; et c'est le même Esprit qui opère en nous la rémission des péchés, et qui a fait Jésus pur de tout péché » : *De praed. sanct.* BA 24, p. 552-556. Unité de l'action divine, grâce unique. Notons que l'Esprit opère la rémission des péchés, ce que Durrwell exprime aussi en disant qu'il *est* la rémission des péchés, comme nous l'avons vu. Et c'est parce que cette grâce fut d'abord en lui, notre Tête, pour reprendre la théologie augustinienne du Christ total, qu'elle pourra passer dans ses membres que nous sommes appelés à être.

¹¹¹ *DCR*, p. 278.

¹¹² *DCR*, p. 289.

et d'orgueil et pour les sages elle constitue une folie là où elle semble laisser vaincre le mal (1 Co, 1, 23). Pourtant, dans son impuissance, la croix se révèle « puissance de Dieu » (1 Co 1, 18) car le renoncement par amour porte en lui la *dunamis* créatrice de l'Esprit. Sans l'humilité de l'amour, la science de la croix est incompréhensible. Son rôle épistémologique est donc majeur. L'attitude d'humilité est la Parole ultime de Jésus adressée au Père et dressée devant les hommes. La kénose n'est ni subie ni voulue pour elle-même mais, lorsqu'elle se présente, elle est intentionnellement dirigée vers le Père, portant en elle le fruit secret de l'Esprit, promesse de la gloire future¹¹³ :

L'humiliation avait préparé l'irruption dans le Christ de la vivifiante charité de Dieu. La gloire de Pâques, la toute-puissance de la résurrection, ne sont autre chose que l'Esprit-Saint, que la divine Charité, à laquelle le Christ s'est ouvert tout entier dans la mort. Car c'est dans l'Esprit-Saint qu'il a été ressuscité.¹¹⁴

L'humilité est au fondement de la charité, elle en fraie le passage. Elle est une volonté première, presque native, d'avant le péché, qui attire l'Esprit et se laisse envahir par lui quoi qu'il soit demandé (Lc 1, 38. 48). Plus qu'un modèle, elle est dans le Christ un *exemplum*, une grâce communiquée à celui qui veut le suivre.

Cette humilité de Jésus, fondée dans le mystère de sa divinité, jamais ne pourra s'effacer. La mort mettra fin aux abaissements terrestres, mais cette humilité fondamentale, elle ne la supprimera pas, elle ne pourra que la déployer.¹¹⁵

Les humiliations passent mais l'humilité demeure. Les souffrances passent, mais demeure l'immolation car l'humilité est le signe de toutes les actions de Dieu, son rapport très étroit avec l'Esprit-Saint. En lui les contraires s'harmonisent :

Tout amour vrai est humble. Il est dans sa nature de s'immoler face à l'aimé ; s'il est très grand, il est capable comme d'une débauche d'humilité. L'Esprit, amour infini, est humble infiniment. Il est l'humilité personnifiée. [...] Tout en étant l'humilité de Dieu et parce qu'il est cette humilité, l'Esprit est puissance et gloire. [...] Humilité et gloire toute-puissante, mots violemment contrastés qui viennent allonger la liste déjà longue des paradoxes de l'Esprit, mais dont l'amour porté à son comble révèle la parfaite harmonie.¹¹⁶

Finalement, être humble, c'est être en état de recevoir. Une attitude contraire à la passivité quoiqu'il en paraisse. Dans le recevoir, le Fils ne cesse d'actualiser sa filiation. Ainsi est-il la « route d'humilité la plus sûre » au présent de chaque homme :

¹¹³ Ceci est perceptible au moment de la passion. L'autorité divine du Christ se manifeste dans le « C'est moi » qui provoque le recul et la chute de ceux qui accompagnent Judas venu pour le faire arrêter (Jn18, 5-6). De même le silence de Jésus tenu face à Pilate est le signe d'une suprématie divine : « Tu n'aurais aucun pouvoir sur moi s'il ne t'avait été donné d'en haut » (Jn 19, 9-11).

¹¹⁴ DCR, p. 290.

¹¹⁵ DCR, p. 280.

¹¹⁶ ESD, p. 171 et 173.

C'est ainsi qu'il est le Sauveur, parce qu'il est devenu notre chemin d'humilité. Nous n'aurions pas notre part de salut, si nous n'acceptons pas en nous l'humilité du Christ : « Si je ne te lave pas les pieds, tu n'auras pas part avec moi. »¹¹⁷

Ces considérations sont déterminantes pour comprendre le salut tel que Durrwell le pense. Être sauvés c'est « avoir part avec » le Christ en son acte de rédemption.

La condition dans la ressemblance de la chair de péché

Durrwell identifie la vie dans la « ressemblance de la chair de péché » (Rm 8, 3) à la vie « privée de la gloire de Dieu » (Rm 3, 23). Pour autant, ce défaut de gloire ne s'apparente pas à un état neutre, état que la théologie du XVI^{ème} siècle avait essayé d'imaginer à travers le concept de « nature pure »¹¹⁸. Être privé de la gloire situe d'emblée l'homme « en dehors de Dieu », dans une « autonomie de misère »¹¹⁹, c'est-à-dire dans une certaine opposition à Dieu :

C'est le péché qui a introduit dans le monde le mode d'être charnel : l'homme de chair se réclame du pécheur Adam. Née du péché, la chair reste en collusion avec lui ; elle l'abrite en elle, s'en constitue la pourvoyeuse (Rm 7, 18-23), si bien qu'elle en porte le nom, elle est « la chair de péché ».¹²⁰

Dans son premier livre, Durrwell fait remarquer que Paul n'oppose pas la mort à la vie comme on le ferait logiquement, mais « à la vie de résurrection, vie physique, maintenant occulte et plus tard glorieuse, et qui s'identifie avec la grâce de Dieu dans le fidèle. »¹²¹ En réalité, cela revient à opposer la vie dans la chair de péché et la vie dans l'Esprit. C'est pourquoi, en s'appuyant sur 1 Tim 3, 16, « Christ manifesté dans la chair et justifié par l'Esprit » et sur 1 Co 15, 50, « la chair et le sang ne peuvent acquérir le royaume de Dieu », l'auteur montre la nécessité pour le Christ lui-même de passer d'une « existence qui n'exprimait pas sa réalité profonde »¹²² à une vie intégralement en Dieu. Ce passage, Paul le suggère comme « un processus de justification »¹²³. En effet, la *sarx*,

Constituée qu'elle est par le composé humain dans son état de nature, avec ses énergies naturelles, (elle) contredit la sainteté divine (Ga 5, 17), lui est réfractaire. Elle ne peut pas connaître l'envahissement de la vie de Dieu, car « la chair et le sang ne peuvent acquérir le royaume de Dieu » (1 Co 15, 50). Le principe est général. L'apôtre l'applique à

¹¹⁷ DCR, p. 293.

¹¹⁸ Ce concept créé par Suarez permettait d'imaginer une nature humaine qui, sans contradiction avec elle-même, pouvait tout aussi bien ne pas être appelée à la communion avec Dieu. Ce contre-concept permettait de sauvegarder les principes de la non-nécessité de la grâce et de la liberté propre à l'essence divine.

¹¹⁹ RJMS, p. 57.

¹²⁰ RJMS, p. 58.

¹²¹ RJMS, p. 58.

¹²² RJMS, p. 66.

¹²³ RJMS, p. 66. Durrwell reconnaît attribuer ici à l'Apôtre une pensée tenue pour implicite.

notre corps qui ne peut entrer dans la gloire, à moins d'être transformé par un principe supérieur. La chair et le sang désignent l'homme nanti de ses seules facultés naturelles ; par la nécessité des choses, cet homme est exclu de la gloire de Dieu. Ainsi en était-il du Christ.¹²⁴

Durrwell déchiffre l'image paulinienne d'un Christ « fait péché » non pas comme la figure exutoire du péché d'un monde qu'il sauve par transfert, mais comme signe ou *métaphore* de la vie dans « condition de la chair de péché ». En tant que vrai homme, Jésus *porte* en partage la réalité humaine et ses faiblesses mais non son péché :

La mort constitue l'aboutissement normal de la vie terrestre du Sauveur ; le principe et les propriétés d'une vie selon la chair y mènent tout droit. Ce principe est le péché. Pour le Christ aussi, le « péché dans la chair » fut l'aiguillon de la mort ; et sur la croix ce péché était *comme* concrétisé en lui (2 Co 5, 21). Le Sauveur meurt encore par les propriétés de la chair, par cette faiblesse dont le nom ne se sépare pas de la *sarx*. « Mis à mort en vertu de sa chair » (1 P 3, 18). « Crucifié de par sa faiblesse » (2 Co 13, 4).¹²⁵

La mort en tant que décès met fin à l'existence terrestre. Ainsi en est-il de la finitude que Durrwell ne confond pas totalement avec la vie marquée par le péché. Cette mort n'abolit ni la faiblesse de la condition humaine ni la mort, elle semble au contraire, dans le Crucifié, les consacrer. Cependant, et ici intervient la polysémie du mot, la mort considérée en sa dimension *personnelle*, est un mouvement le Père. Ici la théologie johannique complète celle de Paul. Mourir devient « mourir vers le Père », s'en remettre à lui, passer de ce monde au Père : toute l'existence du Fils était tendue vers lui, la mort en forme le moment ultime et le plus haut, récapitulant tous les autres.

Or, en mourant *par* la faiblesse de la chair, Jésus meurt aussi *à* la faiblesse. La remise de soi au Père est suivi de son accueil. Jésus « ne tombe pas dans le vide, il est reçu entre les mains glorifiantes du Père. »¹²⁶ Donnant tout, Jésus reçoit tout :

Dans le Christ, la kénose, poussée à l'extrême, représente le plus intense effort d'approche de Dieu car, obéissance radicale, elle arrache l'homme à l'autonomie de la chair et le soumet à Dieu. Assumant la totale faiblesse face à Dieu, Jésus est livré à la toute-puissance.¹²⁷

L' « obéissance radicale » est le levier d'une mort qui émerge en résurrection. « Mourir vers le Père », accomplir sa volonté, c'est pour le Fils assumer l'écart maximum avec le Père dans une *phusis* qui l'exile au plus loin de lui et accomplir « le plus intense

¹²⁴ *RJMS*¹, p. 61.

¹²⁵ *RJMS*¹, p. 63. Les italiques viennent de nous.

¹²⁶ *CHM*, p. 31.

¹²⁷ *RJMS*¹, p. 48.

effort d'approche » vers lui. L'obéissance, née de la communion des vouloirs, déclenche le départ du Fils (sa mort) et son accueil dans les « mains glorifiantes » du Père :

Le paradoxe d'un Christ qui triomphe en succombant à la mort se résout facilement dans la conception johannique du « Je vais au Père ». On quitte un lieu dès qu'on se porte vers un autre. Le Christ se dégage de la mort parce qu'elle l'achemine en Dieu. »¹²⁸

Le déplacement est un dépouillement, et lorsque celui-ci devient complet, alors la gloire le devient aussi. Le point le plus bas provoque la montée au plus haut. Plus précisément, les deux coïncident. On devine ici la loi de « coalescence »¹²⁹ bien mise en valeur par Durrwell et qui fera un de ses meilleurs outils pour décrypter le « processus » du salut. Pour nous faire comprendre que le Christ a rencontré la gloire au travers de sa mort et que « l'une coïncide avec l'autre »¹³⁰, l'auteur se réfère à l'expérience du baptême où, en un seul geste, l'homme pécheur est plongé dans la mort et la résurrection de Jésus :

La justification du fidèle présente en sa réalité unique deux aspects complémentaires, l'un négatif, l'autre positif, la mort à la chair de péché et l'entrée en vie divine. Or la justification s'accomplit dans la communion et dans la conformation à la mort et à la résurrection du Sauveur, qui se présente ainsi dans l'unité d'un mystère où la mort de la chair est l'aspect négatif de la défiante résurrection. Cette coalescence des deux faits suppose chez saint Paul ce qu'affirme saint Jean, que le Christ a trouvé sa gloire au bout de sa passion, qu'il a rencontré la vie dans la mort elle-même ; que la kénose était donc un mouvement vers la gloire, mouvement qui arrivait à son terme glorieux à l'endroit où la kénose se réalisait dans ses ultimes conséquences : la mort.¹³¹

Texte très important. La passion et la résurrection ne sont pas appréhendées ici comme deux événements séparés et successifs, ce qu'ils sont dans la vie de Jésus, mais dans l'unité d'un mystère unique, le mystère pascal. Un mystère à deux faces, présenté sous le jeu d'un négatif-positif visualisant leur indissociabilité tout autant que leur force d'interaction. Image plastique, plus vivante que celle d'une médaille dont les deux faces dos à dos ne peuvent se regarder. Le plein et le vide, comme le négatif et le positif, sont alors en dialogue, alternant une réalité unique vue dans les deux mouvements qui la composent. Dans le vide se dessinent le volume et la forme prêts à être remplis en parfaite

¹²⁸ *RJMS*¹, p. 47.

¹²⁹ Ce terme technique exprime la soudure entre deux parties formant organiquement un tout comme, en linguistique, deux phonèmes forment une diphtongue. Ce n'est pas seulement un assemblage mais une compénétration ou interaction d'éléments propres qui tout en restant eux-mêmes forment un tout indivisible. Durrwell utilise ce terme dans ses premiers livres pour exprimer l'unité des deux Testaments (*RMS*², p. 235), la vision béatifique où la coalescence vitale et cognitive avec le Christ produit une quasi identification du croyant avec lui, la présence du connu dans le connaissant, (p. 410) la justification comme coalescence de l'action sacramentelle et de celle de la foi (p. 388) et enfin la connaissance spirituelle, née de la charité par vivante coalescence de l'intelligence avec le mystère de Dieu (*RJMS*¹, p. 259).

¹³⁰ *RJMS*¹, p. 47.

¹³¹ *RJMS*², p. 74.

fidélité. Une kénose pour donner place. Le plein s'y affirme, n'annulant pas le vide mais au contraire le créant tout en lui conservant sa forme : le consentement à la kénose est aussi le travail du plein. Le mouvement est unique, déterminant l'un et l'autre, les soudant dans une coalescence infrangible : la gloire se dit dans la forme du don. Le Père n'est pas dit dans ce texte et le Fils non plus. Pourtant la « défiante résurrection » est bien l'œuvre du Père et la mort-don-de-soi la part du Fils. Les mouvements en contrastes coïncident : « le Christ a rencontré la vie dans la mort elle-même. »

Tout cela demande à être précisé. Car de quelle mort et de quelle vie parle-t-on ? Quarante ans après le texte que nous venons de commenter, le rédemptoriste donne une version très *pratique* du mystère de mort et de résurrection auquel l'homme doit prendre part pour être sauvé :

Puisque la mort peut être une si grande chose, il faut aimer la vie, la cultiver, l'exploiter avec une avare application. Ainsi la mort deviendra pleinement chrétienne, large et féconde. Car elle est la vie à son sommet. [...] Mais le bon fruit mûrit d'ordinaire dans la patience des lentes saisons. Aussi la vie n'est-elle jamais trop longue pour mûrir en bonne mort. Pour la préparer : la vivre dès à présent. [...] La mort chrétienne se vit d'avance en deux mouvements simultanés : notre existence se dévide vers sa fin et elle se love vers son commencement. D'une part elle glisse sur la pente du vieillissement et va, par la foi, l'espérance et la charité, vers une dénudation intérieure, comme s'il fallait creuser une tombe qui accueille la vie de résurrection. D'autre part, l'homme est appelé à la communion du Fils sur lequel Dieu prononce en le ressuscitant : Aujourd'hui je t'engendre. Il vieillit vers son éternelle naissance. Flux et reflux sont un seul et même mouvement. Dans la déconstruction progressive de la demeure visible, se construit la maison céleste (2 Co 4, 16). Ainsi le mystère pascal, de mort et de vie, s'instille dans l'existence terrestre et commence à se raconter discrètement dans la vie quotidienne (2 Co 4, 10). Il faut donc se hâter de vivre la mort dont on mourra. Le baptême inscrit cette exigence dans la vie chrétienne, il faut compléter par la vie ce que le sacrement a commencé. [...] On prépare la mort en aimant. [...] La mort nous travaille en chaque acte de vrai amour, car aimer, c'est mourir à soi ; la vie éternelle se glisse dans notre temps terrestre sous forme de charité de l'Esprit Saint, jusqu'au jour où la charité fera implorer le temps en éternité.¹³²

Si la mort et la vie peuvent toutes deux se ranger sous le signe de la vie, c'est parce qu'un dynamisme commun les sous-tend l'une et l'autre, la charité de l'Esprit. Cette compréhension au fondement de la sotériologie durrwellienne interroge toutes les herméneutiques fixées dans les schèmes de la dette et de la substitution :

Il faut qu'une ascèse restrictive retranche « les membres de l'homme terrestre » : « Si par l'Esprit vous faites mourir le comportement charnel » (Rm 8, 13). Une ascèse positive doit mettre la lourdeur terrestre au pas de l'Esprit : « Marchons dans la nouveauté de vie » (Rm 6, 4). Ce labeur a pour moteur la puissance de la résurrection : « Puisque

¹³² CHM, p. 81-83.

l'Esprit vous fait vivre, marchons aussi sous l'impulsion de l'Esprit » (Ga 5, 25). Personne ne trouverait l'Esprit au terme de sa peine, si celui-ci n'était pas à l'origine.¹³³

Ce moteur est une *energéia*, la puissance résurrectionnelle du Père (Ph 3, 10), la puissance de l'Esprit créateur qui retranche pour remplir, qui fait mourir et vivre.

L'Esprit Saint et le salut

Dans la lettre aux Colossiens, Paul, sachant ce qu'il en est de vivre une conversion radicale » encourage ses fidèles à travers une image apparentée à la naissance :

Faites donc mourir ce qui en vous appartient à la terre. [...] Vous vous êtes dépouillés du vieil homme avec ses pratiques, et vous avez revêtu l'homme nouveau. (Col 3, 5. 9-10)

Durrwell va développer cette thématique simple en reprenant l'assise utilisée par l'Apôtre préalablement : « Vous êtes morts, en effet, et votre vie est cachée avec le Christ en Dieu. Quand le Christ paraîtra, alors vous aussi, vous paraîtrez avec lui en pleine gloire » (3, 3-4). Il est question de mort, de résurrection et de salut, mais d'une mort dans le Christ préparant une résurrection en lui.

En ayant délibérément quitté le terrain des explications juridiques, Durrwell pratique une lecture trinitaire de la rédemption. Avec Paul il raisonne à partir du Ressuscité et déchiffre le sens du mystère pascal dans le mouvement de l'engendrement éternel. Le baptisé vit *in Christo* et *cum Christo*, le *cum* signifiant plus qu'un accompagnement mais la participation à l'action unique du Père dans le Christ.¹³⁴

Certes, la sotériologie durrwellienne est originale dans sa facture, dans son point de départ. Méthode, regard, et images la rendent relativement inclassable. Un hapax en théologie dira-t-on. Et pourtant, elle est fidèle à la Tradition en ses fondements, dépendante de l'Écriture et très cohérente. On est frappé par la netteté de certaines expressions, l'articulation des thèses qui forment un ensemble bien ajusté et logique, la pénétration d'une intelligence à la fois contemplative, intuitive et malgré tout spéculative. La liberté de pensée, de méthode et de style ne relève pas chez lui d'un besoin d'originalité. Le théologien a plutôt le sentiment d'un devoir de fidélité à des grâces

¹³³ *RJMS*¹, p. 247.

¹³⁴ « La justification (du fidèle) est l'effet de l'action même du Père qui glorifie le Fils. La résurrection du Christ par le Père nous vivifie dans le Christ et en même temps que lui » *RJMS*, p. 44. Ce qui veut dire que la résurrection fut pour le Christ lui-même une forme de justification dans l'Esprit (1 Tim 3, 16).

d'intelligibilité reçues, presque confiées. Il se sent avant tout serviteur du Mystère, inscrivant sa tâche dans l'apostolat de l'Église.

Sa théologie quelque peu dépaysante et parfois difficile, reste pourtant très *pratique*. La recherche est à la fois fondamentale et appliquée. Car s'il travaille en restructurant les grandes lignes de la rédemption au seul but de servir le mystère du salut et de le faire aimer, il étudiera « les moyens de l'expansion du mystère pascal » en terre ecclésiale et vie théologique. Du centre de sa réflexion, le mystère pascal, le théologien tire des rayons de plus en plus longs dont les avant-derniers concernent « l'assimilation du mystère pascal par l'Église », une théologie du salut appliquée à la vie du chrétien. Les derniers rayons, eux, tendent vers l'infini, dédiés au Jour eschatologique préparé dans la vie et récapitulant tout en « consommation céleste. »

Le fonds paulinien va trouver chez Durrwell un riche développement : une structure trinitaire du salut et la mise en relation entre salut, baptême et engendrement. Le fidèle est sauvé en mourant avec le Christ, et cette mort n'est rien d'autre que l'accueil en soi de la vie de résurrection. Aussi Durrwell partage le souci parénétiq ue de l'Apôtre qui ne constitue pas une option du discours théologique mais sa finalité :

La charité suppose et produit la mort du vieil homme — elle s'oppose à la chair fermée sur elle-même dans d'égoïsme de son orgueil et de sa faiblesse — et elle est nouveauté de vie débordante. Elle est une force invincible (1 Co, 13, 4-8), elle peut tout et ne passe jamais ; elle est la vie du Seigneur ressuscité.¹³⁵

Durrwell insiste sur l'opposition entre le vieil homme dans l'encombrement de son ego, le Moi, et la grâce de l'Esprit, force de toute résurrection. Le combat est donc engagé en l'homme et pour une part gagné si la chair « fermée sur elle-même » accepte de s'ouvrir à la charité qui « peut tout » :

L'Esprit s'oppose à « la chair », c'est-à-dire à l'homme en son enfermement sur lui-même, comme l'amour contredit la haine (Ga 5, 17-23).¹³⁶

C'est alors qu'après avoir mis en avant l'humilité christique Durrwell désigne ce dont elle guérit, la fermeture signe de l'orgueil adamique mortifère :

Par un orgueil inné dont seule la grâce peut le détacher, l'homme ne cesse de s'affirmer en face de Dieu. Il se dresse, comme sur un socle, dans une autonomie qu'en toutes choses il s'attribue et qu'il ne possède pas. Même dans l'honneur qu'il cherche

¹³⁵ *RJMS*, p. 288.

¹³⁶ *JFDES*, p. 96.

rendre à son Dieu souverain, il se comporte en maître. Il dispose de lui-même en faveur de Dieu, comme s'il existait par lui-même.¹³⁷

L'orgueil est donc inscrit dans la chair de péché et tête d'un sinistre cortège. À travers la notion d'auto-suffisance, l'auteur vise le refus de l'origine, le souci d'être par soi, dans l'autonomie d'un Moi se donnant l'illusion de n'avoir pas besoin de recevoir. Un Moi réduisant le monde à lui-même, illimité dans ses prétentions bien qu'enfermé en lui-même et dont la seule ouverture consiste en une avidité centripète déterminée par l'angoisse disparaître. Le désir est remplacé par la convoitise, la juste hétéronomie est ruinée et le rapport à l'origine nié. Et si don il y a c'est pour renforcer le narcissisme inquiet. Quant à recevoir, cela est impossible puisque le Moi se pense comme le tout. Le rapport aux autres et à Dieu est faussé : « En tout péché, l'homme méconnaît la paternité de Dieu ou même s'oppose à elle. »¹³⁸ Refusant le lien qui le fait vivre, l'homme pécheur voulant se faire vivre, s'enfonce dans une solitude mortelle :

L'homme pécheur refuse la paternité de Dieu, il s'oppose à l'action qui le crée, il s'enferme dans une autonomie de misère : le péché est décréateur.¹³⁹

Si les pages de Durrwell sur l'humilité abondent, celles qui évoquent l'orgueil sont curieusement assez peu nombreuses. Elles disent le mystère opaque, l'inversion du projet divin : le refus de la source d'être exposant à la vraie perte, au seul tombeau dont la pierre ne peut être roulée. Claquemuré dans le refus de recevoir son origine et sa fin d'un plus grand que lui, l'homme pécheur résiste à l'appel de Dieu :

Si l'homme s'obstinait dans le refus, il deviendrait ce que Dieu n'a pas voulu – Dieu n'a pas voulu la mort -, il deviendrait une créature telle que son créateur ne l'a pas façonnée, une monstruosité. Ayant replié sur lui-même ses antennes, il mourrait effondré en lui-même. Il existerait désormais à contresens d'être et de vie, d'une existence opaque, à la ressemblance de celle du démon qui s'efforce d'introduire une telle mort dans le monde.¹⁴⁰

Parlant peu du « mystère opaque », incompréhensible à l'amour, Durrwell est loin de l'oublier. Le fond de cette « monstruosité » est caractérisé par le refus de s'ouvrir. Par la peur de sa propre nudité (Gn 3, 10 ; Ap 3, 17-18), par celle du manque non compris comme promesse d'à venir. Mais, le fond est peut-être encore plus caché : le refus de la grâce d'être aimé gratuitement, sans mérite. Ce don-là est terrible car il détruit toute satisfaction orgueilleuse à vouloir être aimé *pour soi* et non pour *rien*. Ce don ruine toute

¹³⁷ DCR, p. 41.

¹³⁸ PDM, p. 236.

¹³⁹ PDM, p. 73.

¹⁴⁰ MF, p. 135.

tentative du Moi à se dresser en idole.¹⁴¹ C'est pourquoi l'obstination dans le refus conduit à l'unique perte irréversible, celle du souffle filial en lequel l'homme se trouve en trouvant sa béatitude :

La condamnation à la « seconde mort » ne peut pas être l'œuvre de Dieu qui est Père, source de vie en chacun de ses actes ; elle ne peut être que l'effet du refus radical que l'homme opposerait à cette paternité. Par ce refus, l'homme ne sortirait pas de l'existence, car le péché ne peut annuler la paternité de Dieu ; être créé ou ne pas être créé ne dépend pas de l'homme ; en refusant le créateur, il ne rentrerait pas dans le néant. Pourrait-il à la fois poser l'acte du refus et, dans cet acte même cesser d'être ? [...] La menace de l'enfer est un rappel de la paternité essentielle de Dieu : elle dit que Dieu est tellement la source que personne ne pourrait se fermer à lui sans mourir éternellement de soif.¹⁴²

Comme le livre de la Sagesse le suggère Durrwell discerne deux morts :

Une des deux morts est marquée par le signe de la négation ; elle est tournée vers le néant, sans pouvoir y parvenir, une mort à rebours du dessein créateur, sans pourtant parvenir à sortir de la création. L'autre mort dit oui à la création. Elle est filiale, d'une réceptivité désormais totale.¹⁴³

Ces deux morts s'opposent et « on ne devrait pas leur donner le même nom » car « un même mot peut-il dire la vie et son refus ? »¹⁴⁴ Ici se font face le « oui » de l'homme à la limite qui le constitue (humilité) et le refus de cette limite. Or le refus de la limite mène à la limite intransgressible : « sortir de la création », sortir des mains du Créateur. Dans une formule lapidaire Durrwell dit les deux attitudes et leur écart : « L'enfer sera l'impossibilité de mourir à soi »¹⁴⁵. Aussi,

Le commandement nouveau est d'aimer en donnant sa vie, de la donner non pour s'anéantir, car en Dieu cet amour est puissance de vie infinie, mais de la donner pour vivre et être source de vie.¹⁴⁶

Toute résistance à la grâce est vaine car ce qui doit mourir est en réalité déjà en chemin de mort. Le sarment qui ne demeure pas sur le cep ne portera jamais de fruit,

¹⁴¹ C'est pourquoi Durrwell invoque dans la suite de son texte 2 Co 12, 9 : « Dans la faiblesse de la chair, l'homme s'ouvre à la puissance de l'Esprit. Saint Paul a reçu cette assurance : « La force se déploie dans la faiblesse. » Il en conclut : « Lorsque je suis faible, je suis fort ». Le disciple est vainqueur lorsqu'il succombe. » *MF*, p. 136. Ailleurs, Durrwell cite 1 Co 1, 27 : « C'est pourquoi Dieu choisit ... ce qu'il y a de faible, ce qui dans le monde est sans naissance, et ce qui n'est pas (*ta mè onta*), afin qu'aucune créature n'aille se glorifier devant Dieu. » L'auteur commente : « Dieu est jaloux de l'absolue liberté de son action sanctifiante, de la totale gratuité de la grâce », *DCR*, p. 168. Autrement dit, Dieu veut que l'homme aime Dieu avec son propre amour et ceci pour la plus grande gloire de Dieu *et pour la plus grande gloire de l'homme*. La *méontologie* divine repose sur la glorification de l'homme par Dieu, et uniquement par lui : se faire vide, dans l'humilité d'un renoncement complet au « Moi » (*mè onta*), et non pas au « je », afin de recevoir le don le plus grand, le plus imprévisible : se glorifier en Dieu seul et, en cela seul, lui en nous. On ne peut rêver mieux...

¹⁴² *PDM*, p. 106.

¹⁴³ *MF*, p. 136. Voir Sg 2, 24-3, 1-4.

¹⁴⁴ *MF*, p. 136. Il y a donc une mort qui équivaut à une vie.

¹⁴⁵ *DCR*, p. 47.

¹⁴⁶ *MPSA*, p. 20-21.

« persistant dans son refus de mourir avec le Christ. »¹⁴⁷ Tout l'enjeu, tout le drame et tout le combat de la rédemption, consiste dans le déclenchement de l'ouverture et son maintien, dans l'acceptation d'une mort à soi qui donne la vie. Les fausses possessions, ce que l'on croit posséder par soi, sont vaines (Mt 13, 12) :

Paul ne pense pas à gagner. Il veut même tout perdre (Ph3, 8), pareil au Christ qui, dans la mort, accepte de ne plus rien avoir, de ne plus rien être par lui-même, de n'être que par son Père qui l'engendre. La mort est chrétienne quand elle est une perte totale, consentie. Mais tout perdre, c'est tout gagner. En donnant sa vie pour le Royaume on y entre, avec le Christ que le Père glorifie dans la mort.¹⁴⁸

La vie de résurrection s'introduit à travers la brèche d'une armure redevenue sensible à l'appel de la vie ou à l'insupportable solitude. Quitter le Moi sera c'est être relevé de sa propre misère pour aller vers un matin au goût de résurrection :

Le salut est une illumination. [...] Il n'est cependant pas l'effet d'une simple transmission d'idées, mais d'une prise de possession de l'homme par la lumière. (1 Jn 5, 20), car la lumière est vie dans le Verbe et le salut est une participation à cette vie. Pour s'en emplir, l'homme s'ouvre par un acte volontaire, la foi, qui engage la personne dans la lumière. L'obtusion voulue à la clarté, l'infidélité, est le grand péché qui maintient l'homme dans les ténèbres de la mort. ¹⁴⁹

La foi est la condition du salut, l'« acte volontaire » d'un « je » en relation avec un « Tu » qui est le Père : « Par la foi, l'homme renonce à trouver en lui le centre de sa vie, le point d'appui de son salut et le place en dehors de lui-même, en Dieu qui vivifie le Christ. »¹⁵⁰ Commence alors le chemin de l'homme nouveau :

Un effort intense, qui est celui de la foi, doit prolonger la christianisation première et soumettre à l'Esprit les zones de résistance. [...] Le principe de la mortification n'est pas dans les choses mais dans les cœurs, dans l'Esprit en nos cœurs répandu qui supprime la chair, dans un amour qui en dépasse un autre.¹⁵¹

L'Esprit est au principe du parcours. Il ouvre les cœurs pour les combler, en commençant par défaire le vieil homme de ses illusions :

Notre résurrection est l'œuvre de Dieu seul. À nous de nous ouvrir à la puissance ressuscitante de Dieu, de reconnaître avec l'aide de Dieu notre pauvreté, notre faiblesse, et de l'accepter, et d'accepter ainsi le salut qui vient de Dieu seul, sa gloire rédemptrice. Unis au Christ en croix, il nous faut devenir pauvres de nous-mêmes à en mourir, afin de vivre en lui de la puissance de Dieu. Cette pauvreté intérieure, on l'appelle de noms multiples. On l'appelle humilité, renoncement, on l'appelle encore abandon à Dieu, esprit d'enfance, et de bien d'autres noms, selon les nuances nombreuses qu'elle comporte. Ce

¹⁴⁷ DCR, p. 47.

¹⁴⁸ CHM, p. 61.

¹⁴⁹ RJMS¹, p. 25.

¹⁵⁰ RJMS, p. 356.

¹⁵¹ RJMS¹, p. 248.

sont là des vertus qu'on a appelées passives mais qui nous haussent à la souveraine activité de Dieu.¹⁵²

Durrwell cite alors le second concile d'Orange (529) pour dire que « rien n'est possible à l'homme dans l'affaire du salut » sans sa propre pâque vécue dans celle du Christ : « Si quelqu'un affirme... consentir au salut ou à la prédication de l'évangile sans l'illumination et l'inspiration du Saint-Esprit qui donne à tous la suavité dans le consentement et la foi à la vérité, il est égaré...et ne comprend pas la parole de Dieu dans l'évangile, « Sans moi vous ne pouvez rien faire »¹⁵³ :

Nous sommes pratiquement tous des pélagiens. Nous refusons de nous associer au Christ qui s'est offert dans la faiblesse de la mort à la puissance de Dieu. Nous ne croyons pas à la croix du Christ et à la seule puissance de Dieu qui ressuscite le Christ dans la faiblesse totalement acceptée, dans la mort. [...] Être rien par soi-même, c'est la condition de la créature.¹⁵⁴

Le Ressuscité-Crucifié s'est fait le creuset de cette transformation dont l'Esprit est le feu. Citons ici l'image si juste de la « vive flamme d'amour » développée par saint Jean de la Croix que Durrwell aurait pu utiliser car elle illustre parfaitement sa pensée :

Il faut donc savoir qu'avant que ce feu d'amour s'introduise dans la substance de l'âme et s'unisse à elle par une entière et parfaite purgation et pureté, cette flamme, qui est le Saint Esprit, va battant l'âme, consumant et anéantissant ses imperfections de ses mauvaises habitudes ; et telle est l'opération du Saint Esprit par le moyen de laquelle il la dispose à l'union divine et à la transformation d'amour en Dieu. Car il faut faire état que le même feu d'amour qui, dans la suite, vient s'unir l'âme pour la glorifier, est celui-là même qui auparavant l'assaillait pour la purifier.¹⁵⁵

Rien à craindre d'un travail qui purge pour emplir, qui brûle pour assainir et embraser, qui émonde pour faire fructifier. Rien à craindre d'une « charité qui tue ce que nous étions pour que nous devenions ce que nous n'étions pas. Car l'amour accomplit en nous une sorte de mort »¹⁵⁶ :

Le péché est enlevé par la sainteté de l'Agneau céleste. Dieu remet le péché non pas en l'effaçant, car le péché n'est pas seulement une tache, ni en l'oubliant. En toute action, Dieu est Père et créateur dans l'Esprit Saint. Il détruit le péché, en engendrant son Fils en

¹⁵² DCR, p. 159.

¹⁵³ DS § 377, DCR, p. 161. Insistons sur « la suavité du consentement » : elle est le signe de la grâce prévenante de l'Esprit qui attire et soutient le libre arbitre sans le supprimer. La suavité est la force appétitive de la volonté. Inspirée par l'Esprit, la volonté passe de la *philia* à l'*agapè*.

¹⁵⁴ DCR, p. 162.

¹⁵⁵ Saint JEAN de la CROIX, *La vive flamme d'amour*, strophe 1, 4, in Œuvres spirituelles du bienheureux père Jean de la CROIX, t. 2, Éd. DDB, traduction par le Père Cyprien de la NATIVITÉ de MARIE, 1947, p. 971. Durrwell qui a cité six fois le saint n'a pas cité ce passage de « *La vive flamme d'amour*. »

¹⁵⁶ Saint AUGUSTIN : *En. In Ps.* 121, 2. (CC 40, 1800).

ce monde dans la sainteté de l'Esprit, en appelant les hommes à la communion de ce Fils, en créant ainsi un monde de sainteté.¹⁵⁷

On perçoit ici la concaténation des schèmes : le salut consiste dans la sanctification du pécheur par communion à la mort et à la résurrection de Jésus. Cette expérience est filiale en son fond puisqu'elle introduit le fidèle dans le mystère de la filiation de Jésus vécue « pour nous » dans la ressemblance de notre condition. Le pardon de Dieu (Lc 23, 34) est donc plus que la levée d'une sentence mais la vie de résurrection pénétrant le cœur du pécheur par l'ouverture à une authentique contrition (mort du vieil homme). La puissance christoconformante est celle de l'Esprit qui à la fois fait mourir le Moi et advenir l'homme intérieur¹⁵⁸. Cette vie dans l'Esprit sera éternelle parce que, précisément, elle n'est pas un refus de mourir (Mc 8, 35)¹⁵⁹. Aucune place n'est faite ici à l'idée d'un Jésus « fait péché », portant la culpabilité du monde pécheur. La rencontre avec le Ressuscité-Crucifié est au contraire une connaisseuse communion, un mourir avec lui vers le Père qui est aussi un co-naître avec lui.

Nous atteignons ici la fine pointe de la théologie durrwellienne. Le discours du théologien n'a pas conduit à d'abstraites considérations, mais nous fait comprendre le salut au lieu même de son émergence, dans notre vie. Le plus haut de la révélation, la connaissance de Dieu, se révèle dans le quotidien d'une vie baptismale vécue en vérité. Le mystère est compris et se forge la théologie, dans l'accueil que le fidèle lui donne en sa propre vie.

¹⁵⁷ *ESD*, p. 54. Durrwell a trouvé chez F. PRAT, exégète jésuite qui, on le verra, l'a orienté dans la méthode biblique, la confirmation de sa grande intuition sur la résurrection et, par conséquent, sur l'économie du salut. Voici ce que PRAT dit à propos de l'expiation et que Durrwell cite dans *RJMS* ¹, p. 82 : « L'expiation et la purification sont comme le revers de la sanctification et de la consommation : les premières anéantissent le péché, les autres lui substituent une perfection positive » : *La théologie de saint Paul*, T. 1, 6^{ème} éd. Beauchesne, Paris, 1912, p. 468. Chez Durrwell le « revers » deviendra lui-même regardé comme « positif » parce qu'il est la racine de la sanctification, le travail de l'Esprit.

¹⁵⁸ « Nous avons cru pouvoir risquer l'affirmation que l'Esprit de puissance et de vie illimitée est aussi l'Esprit de la mort, de la mort infiniment puissante qui porte le Christ vers son Père. Il est la mort vivifiante qui dans laquelle Jésus naît à la plénitude, une mort à soi qui est la vie immortelle », *PDM*, p. 248.

¹⁵⁹ « Dieu n'a pas créé l'homme pour une immortalité qui serait un refus de mourir, il l'appelle à une communion immortelle avec le Fils en sa mort, matrice de l'universelle résurrection », *PDM*, p. 134. De son côté le cardinal RATZINGER montrait que l'immortalité chrétienne procède de son rapport à Dieu qui est à la fois vie, immortel et relation. « L'immortalité a donc un caractère dialogal. Parce que Dieu est le Dieu des vivants et appelle sa créature, l'homme, par son nom, cette créature ne peut pas périr. » Étant amour, Dieu veut l'éternité pour sa créature et la réalise parce qu'il l'est lui-même. Voir *La mort et l'au-delà. Court traité d'espérance chrétienne*, traduit de l'allemand par H. Rochais (Éd. Arthème Fayard, 1979), rééd. Fayard 2010, p. 164). La pensée de Durrwell se situe un peu autrement. Le caractère dialogique est présent dans la dimension de « don de soi » et de salut mais c'est principalement parce que l'Esprit Saint est une puissance de don de soi, puissance de vie illimitée, que la mort de Jésus est en réalité une naissance, la mort à soi coïncidant avec la vie immortelle. Mourir à soi c'est donc vivre de l'Esprit, et non s'anéantir, vivre dans la puissance d'un amour de vie infinie, donné pour vivre et être source de vie. La ligne est positive même en ce qui pourrait introduire la rupture. Ce qui est fondé dans la nature divine et son caractère dialogique chez RATZINGER est fondé chez Durrwell sur la puissance de l'Esprit de vie et plus particulièrement lorsqu'il inspire le don de sa vie.

Mais avant d'aborder la question de la résurrection salvifique, qu'il me soit permis de faire remarquer qu'on a parfois reproché à Durrwell de gommer les étapes et la dimension concrète de la liberté humaine à travers « ses choix et sa capacité d'autodétermination » :

Quand le péché est considéré comme un simple refus ou fermeture à Dieu, la liberté de choix apparaît comme étant simplement une sorte d'interrupteur ayant la possibilité de s'ouvrir ou de se fermer, d'accepter ou de refuser le dynamisme créateur de Dieu auquel elle est confrontée de par sa simple existence. Cette conception ne tient pas suffisamment compte que la liberté située historiquement ne s'exerce pas seulement à travers une prise de position immédiate et absolue par rapport à Dieu, mais aussi et généralement à travers des choix concrets par lesquels la liberté se trouve dans le monde et l'histoire un espace qui lui appartient vraiment, et qu'elle détermine et construit en bien ou en mal. Chez Durrwell, ce lien de la liberté avec l'objet et les conséquences de ses actes ne trouve pas la place qui lui revient. Par-là, le caractère de responsabilité de la liberté humaine, dans lequel les notions de dette et de peine trouvent leur fondement, ne trouve pas lui non plus son compte. Ce sous-développement du thème de la liberté de choix (liberté qui se situe dramatiquement face au salut et à la perte) est lié à l'attention privilégiée de notre auteur au thème de la liberté comme dimension du salut¹⁶⁰.

J. Mimeault estime que Durrwell oublie « que la première liberté donnée à l'homme par Dieu, toute imparfaite qu'elle soit, n'en est pas moins compétente pour mettre en jeu son salut éternel ; elle a le pouvoir de choisir l'amitié avec Dieu ou de pécher. » Toujours dans le même ordre d'idée l'auteur voit, dans le fait qu'il y ait chez Durrwell « une tendance à reporter la tension dramatique dans la décision ultime que l'homme prend dans la mort », la raison pour laquelle la mort n'est plus considérée par lui comme conséquence du péché : « On comprend que dans une telle perspective il n'y ait pas de place pour l'idée qu'un aspect du salut eschatologique soit en partie la restauration d'un élément d'une condition intra-historique de « salut » (l'immortalité) donnée à l'origine, et que l'homme aurait perdue. »

Effectivement, la théologie durrwellienne semble émousser les aspérités de la volonté humaine et ignorer la loi de gradualité. Mais il me semble qu'au regard de l'œuvre entière il n'est pas juste de le penser car, comme je l'ai relevé, la majorité des livres de l'auteur comporte un volet pratique. Certes l'auteur fonde tout discernement sur sa conformité au mystère pascal¹⁶¹. Mais est-ce pour autant réduire la voilure de la

¹⁶⁰ J. MIMÉAULT, *La sotériologie de François-Xavier DURRWELL. Exposé et réflexions critiques*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1997, p. 425-426.

¹⁶¹ Il suffit de lire les deux articles « Indissoluble et destructible mariage » (*RDC* 36, 1986, p.214-242) et « Le sacrement de mariage. Une recherche » (*RDC* 41, 1991, p. 147-170) pour être convaincu que les difficultés de discernement et la complexité de nombreuses situations délicates n'ont pas échappé au théologien qui était aussi un pasteur. Pensée nullement simplificatrice ni immédiatement programmée.

liberté humaine et ses délibérations ? Ne serait-ce pas plutôt lui donner les chances d'une vraie liberté, lui signifier l'orientation la plus cohérente avec une foi confessée ?

Comparer l'acte de la réponse humaine au fait d'allumer ou d'éteindre un interrupteur ne correspond ni à la réalité ni à la pensée de Durrwell. Il nous semble que ce n'est pas parce que la décision humaine se laisse éclairer par la lumière du mystère pascal qu'elle brille d'évidence ou soit pleine d'aisance. À moins que cette simplicité relève de son étymologie : une décision « sans pli », sans repli ni enfermement du Moi. De même, regrouper les péchés sous le signe du refus ou de la fermeture me paraît conforme à l'anthropologie biblique signifiée à travers la fermeture des sens. Quant à l'immédiateté de la réponse, qui ne sait que l'on peut toujours se reprendre et que la détermination ne consiste pas seulement en une parole définitive, « ouvrir l'interrupteur », mais plutôt dans le fait de garder sa lampe allumée (Mt 25, 4) ? Fidélité souvent coûteuse.

Quant au report de la tension dramatique au moment totalisateur de la mort, c'est une question de fait. Durrwell, avec l'Église, croit en l'ultime et parfois première rencontre de l'homme avec le Médiateur au moment de la mort. La mort serait ainsi envisagée comme un constituant humain, non relié au péché, et moyen de rencontre salutaire avec le Sauveur. Sans constituer prioritairement la mort comme mort pour l'autre, la mort est de fait une mort à soi. Comment ne pas regarder la finitude de l'homme pécheur et de l'homme tout court comme ce qui est et ce qui doit être vécu ? Certes, le salut ne se borne pas à la réparation d'une immortalité perdue mais ne faut-il pas entendre l'affirmation de Jean 5, 29, dans le partage d'une « résurrection qui mène à la vie » pour « ceux qui auront fait le bien » et d'une « résurrection qui mène au jugement » pour ceux qui ont pratiqué le mal ? La question est importante et difficile. Nous y reviendrons.

Pour autant, le versant objectif de la rédemption n'est pas oublié, il est plutôt présent comme une réalité englobante car c'est en vivant l'épreuve de la rencontre avec le Ressuscité-Crucifié que s'est éclairé pour l'homme le sens de cette mort et de cette croix et celui de l'amour du Christ pour lui. Ce que l'esprit humain sépare, la « rédemption objective » (la part du Christ) et la « rédemption subjective » (la part de l'homme), se noue en communion :

Mais sous son aspect personnel, qui lui est pourtant strictement propre, la mort comme passage, comme mouvement vers le Père et accueil du Père par Jésus, est ouverte et infiniment communicable. Elle est l'élan pleinement incarné, qui emporte le Verbe vers

le Père pour ne faire qu'un avec lui. Cet élan tout-puissant s'appelle l'Esprit Saint. Jésus en son mourir, c'est Jésus dans l'Esprit Saint en qui le Fils passe de ce monde au Père, dans l'Esprit en qui le Fils est engendré par le Père. C'est pourquoi, mort et résurrection sont éternellement inséparables. Jésus naît divinement à la fois dans la mort et dans la résurrection¹⁶².

Parole audacieuse, mais finalement réconfortante. Elle nous dit que la mort du vieil homme depuis ses premiers effets jusqu'à sa consommation dans la mort physique, et la mort de Jésus, celui qui ne pouvait pas et ne devait pas mourir (Lc 23, 41), sont deux morts très différentes. Mais toutes deux sont habitées par le même Esprit, purifiant le pécheur et embrasant le Juste (Lc 12, 49), donnant au premier d'entrer dans la grâce du second, le don d'un amour infini vécu pour lui et qui le réoriente vers le Père, l'affilie. La mort de Jésus est ainsi ouverte au pécheur, « infiniment communicable » à celui qui passant de la vie à la mort accepte de mourir avec lui vers le Père.

De part et d'autre du Christ en croix, deux croix se font face en un résumé d'humanité lorsque sonne l'Heure de vérité divine : la croix du vieil homme et celle de l'homme nouveau. Le premier perdure dans l'enfermement de son Moi, accroché à sa croix de haine et d'orgueil, dans le refus de la faiblesse de Dieu et de la sienne. L'autre, que la vue du Juste souffrant a ouvert, se laisse accueillir dans la « compréhensibilité illimitée » du mystère de Jésus.¹⁶³ Comme pour Saul, cet amour inconnu dessille ses yeux, lui dévoilant la misère de ses actes et la miséricorde d'un amour infini. La révélation est fulgurante. En un instant, les péchés d'une vie sont reconnus, regrettés et brûlés dans le feu de la rencontre au point que mourant *avec* et *dans* le Christ, ce larron devenu bon fut accueilli dans l' « aujourd'hui » d'un engendrement éternel, fils dans le Fils et avec lui en paradis.

¹⁶² *PDM*, p. 245-246.

¹⁶³ *DCR*, p. 266.

Chapitre 3. La résurrection salvifique

III.1 La plénitude est au commencement de tout

Tout commence, quand Jésus ressuscite. « Il est ressuscité ! » fut le cri de l'Église à sa naissance. La foi s'est éveillée le jour de Pâques, dans la rencontre du Ressuscité. De nos jours encore, elle s'allume dans cette rencontre. ¹

Implicitement les deux champs sémantiques de la naissance et de la connaissance se nouent dans le concept de vision : *voir* le Jour et *savoir* le Ressuscité, le rencontrer dans la lumière de la foi. La naissance dont il s'agit ici est celle de l'Église s'accomplissant dans la résurrection personnelle du Christ dont elle forme le corps.

Remarquons l'incise du passage soulignée par la ponctuation : « Tout commence, quand... ». La fluidité de la pensée ne requérait pas la virgule, sauf à pratiquer un effet de surprise. Mais est-il si vrai que *tout* commence quand Jésus ressuscite ? Le monde qui préexiste à la résurrection et en lequel elle s'insère sous le mode de l'événement, n'avait-il pas déjà commencé d'être, d'avoir été mené vers elle par de lointaines préparations ? Alors, rupture ou continuité, coup d'état ontologique ou reprise de la souche (Is 11, 1) ? Durrwell poursuit :

La résurrection est l'étape ultime ; elle le fut pour Jésus, elle le sera pour l'Église ; l'histoire de Jésus et de l'Église s'achève dans la résurrection. Pourtant tout commence là, aussi bien pour Jésus que pour l'Église ; le christianisme prend sa source dans son ultime accomplissement.

Le théologien cultive le double paradoxe d'un accomplissement qui inaugure et d'un chemin qui se fraie à partir de son but et pour aller vers lui. Car dans la résurrection de Jésus tout commence *vraiment*, au point que l'on puisse dire qu'en elle le monde ne se recommence pas mais qu'il est commencé par et dans le Christ relevé de la mort.

Pour être l'Alpha du monde, la Parole doit être prononcée depuis et jusqu'au signe ultime de l'Oméga, elle doit pouvoir recueillir la promesse, ordonner le sens du départ à partir de la fin. Ainsi la résurrection de Jésus est dite par Durrwell à la fois « sommet

¹ CP, p. 12.

indépassable », plénitude attractive qui tend en amont et en aval la chaîne de ses préliminaires comme celle de ses effectuations, et « sommet profond du monde » dans la verticalité d'un axe où les fondations émergent en cime et les préparent. Ainsi, comme le « premier jour de la semaine » qui sans cesse pérégrine vers le huitième qu'il est aussi, « Pâques, célébrée chaque dimanche est le mystère eschatologique que nous n'atteindrons qu'à la fin des temps et qui est cependant au début de toute vie chrétienne »². De fait, la temporalité ne se dissout pas dans le Présent éternel et indépassable de la résurrection en laquelle tout culmine et coexiste selon un ordre établi et dépliant (Ep 1, 1-10).

On l'a vu, la réflexion de Durrwell part d'une intuition qui s'épanouit en recherche : l'auteur se « pose la question du sens de la résurrection elle-même, dans le Christ et pour le monde »³. L'enjeu de cet investissement est donc théologique et herméneutique mais il est aussi pastoral, l'auteur pressentant qu'un manque de réflexion au sujet de la résurrection la menacerait d'abandon : « Personne ne croira à un fait si énorme, s'il n'en saisit pas la signification »⁴. Si tenir l'événement de la résurrection pour un fait avéré et non rêvé reste le point de départ de la réflexion, chercher à comprendre comment celle-ci est plus qu'une promesse d'immortalité est un devoir. Nous venons de le voir, la résurrection ne s'oppose pas à la vie mais à « la chair de péché ». Elle appartient donc au mystère du salut car sans elle nous ne manquerions pas seulement notre immortalité mais le salut lui-même.

Pour mettre en travail son intuition Durrwell n'emprunte pas d'autre chemin que celui des témoignages inspirés contenus dans l'Écriture et ceux de l'expérience de la toute jeune Église sans oublier d'être lui-même un témoin, celui qui rend compte de sa foi : *crede ut intelligas, intellige ut credas*⁵. « La clé de compréhension est dans la maison, la

² DCR, p. 320.

³ RJMS¹, p. 7.

⁴ Les faits donnent raison au théologien. Quelques décennies après ces propos, le fait de la résurrection du Christ semble pour un nombre non négligeable de chrétiens et de théologiens relever du mythe ou correspondre aux besoins apologetiques de l'Église naissante. Les exigences de rationalité, de scientificité de la conscience moderne et croyante s'harmonisent de plus en plus difficilement avec l'arbitraire de témoignages lointains. Cependant, l'avertissement lancé sans concession par Paul aux premières communautés chrétiennes restent pertinent : « Si le Christ n'est pas ressuscité votre foi est vaine » (1 Co 15, 17) : « La résurrection est la preuve essentielle de la foi, le sceau divin apposé sur la personne de Jésus, le message et l'œuvre rédemptrice de Jésus. » Certes, elle est « un mystère mais n'est pas cachée. Elle est un acte public, elle a ses témoins, elle qui est la révélation suprême faite au monde entier » (RJMS¹, p. 103).

⁵ Saint AUGUSTIN, *Ser.* 43, 9 ou encore, « La foi précède, l'intelligence suit » *Ser.* 118, 1, (*PL* 38, 674).

porte s'ouvre de l'intérieur »⁶. Le rapport s'inverse car il s'agit moins de saisir que de se laisser saisir, et c'est dans cette purification du cœur que le regard du fidèle peut voir Dieu (Mt 5, 8) car,

... ce n'est pas la seule connaissance mais la réalité qui est nouvelle, irradiante d'une lumière dans laquelle les réalités d'antan apparaissent « vétustes ». [...] Ce n'est pas la vision seule mais les yeux qui ont été renouvelés.⁷

La connaissance selon la chair (2 Co 5, 16) devient une connaissance selon l'Esprit. Les réalités d'antan pâlissent au contact du Christ ressuscité devenu lui-même et jusqu'en son corps, irradiant et donateur d'Esprit :

La vie de son corps même est grâce, est vie de cet Esprit dont Jésus est saturé au point qu'on peut dire : le Seigneur est esprit, « esprit vivifiant » (1 Co 15, 45).⁸

La tâche de l'auteur va consister à élargir les arguments scolastiques en faveur de la résurrection. Selon ses propres mots, elle signifie plus qu'une « récompense pour le Christ », qu'un « modèle de la justification » et que la « cause de la future résurrection des corps. »⁹ Dans *Christ notre Pâque*, Durrwell reprend les motifs qui ont dirigé sa pensée et par lesquels il a tenté de renouveler l'intelligence de la résurrection.

Son premier souci fut de corriger une théologie « non encore dépassée » faisant « peser le poids de la rédemption sur la seule passion du Christ. »¹⁰ Comme on l'a vu, selon Durrwell, la mort ne prend réellement un sens salvifique que dans son rapport avec la résurrection. Plus que cet argument logique ou que l'antithèse d'une mort qui vaincrait la

⁶ *ESP*, p. 26. 29.

⁷ *MPSA*, p. 130.

⁸ *DCR*, p. 17. L'adjectif « saturé » se retrouvera bien plus tard sous la plume du philosophe J.-L. MARION à propos du phénomène de la résurrection : *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, Paris, PUF, 2001. La connaissance d'un phénomène est possible dans l'intuition dans laquelle il est donné et par le concept en lequel il est pensé (Kant). Or, dit Marion, certains phénomènes comme ceux de la résurrection et de la naissance offrent un surcroît : le donné dépasse ce que la visée intentionnelle peut recevoir et penser. La difficulté se résout alors dans une inversion : le sujet n'étant plus en mesure d'opérer la synthèse, c'est le phénomène saturé lui-même qui délivre la capacité à être reçu, constituant le sujet en un « Je se recevant de... ». Or Durrwell rapproche naissance et résurrection. Pas plus que l'homme ne peut se voir naître et le Ressuscité assister à sa résurrection, pas plus ne peut-il, comme le Fils éternel, se donner la vie. Naissance et résurrection nous dépassent tout en manifestant *notre* mystère originant, Parole silencieuse ou secrète qui dépossède de la saisie de soi par soi pour ouvrir au surcroît impensé qu'elle offre. Cette réalité ontologique et théologique est épistémologiquement féconde dans la pensée de Durrwell : elle permettra de lire, nous le verrons, l'engendrement éternel et la résurrection sur la ligne continue de la libéralité divine à l'origine de tout : ce qui dépasse est aussi ce qui fonde, seul principe réel.

⁹ *PCMS*, p. 10. Voir aussi *ST III^a*, Q. 53, a. 1, resp. La conception trop étroite d'une résurrection qui ne serait garante que d'immortalité, et non de sainteté d'abord, paraît de plus en plus douteuse à nos contemporains pas seulement en quête de rationalité mais aussi de sens, de vérité et de gratuité. La théologie du salut n'est pas une théologie de l'immortalité qui assouvirait les fantasmes de toute-puissance de l'homme.

¹⁰ Notons que ceci ne se vérifie pas pour saint THOMAS, comme nous allons le voir. Les citations des paragraphes qui suivent, hors références données, sont extraites des pages 20-21 de *Christ notre Pâque*.

mort, ce qui permet de comprendre le lien étroit entre les deux doit se chercher du côté de leur commune effcience, dans l'unité de la Personne du Christ.

Par conséquent, et toujours dans le désir de lutter contre une chosification de l'acte salutaire, Durrwell explique que la rédemption ne réside pas seulement dans « un acte posé jadis », mais dans le fait que « Jésus (soit) devenu le salut en personne. » Le salut n'est pas produit par une action passée de Jésus. Il est le fait du Verbe incarné et ressuscité, en un agir filial qui s'inscrit dans la ligne de son engendrement éternel. Pris dans la résurrection l'impact salutaire en un point de l'histoire atteint tous les temps : la résurrection universalise le Christ en son don éternel. « Glorifié à travers la mort », « il devint cause de salut pour tous ceux qui entrent en communion avec lui » (He 5, 9). L'événement est donc eschatologique, imposant au monde le présent intensif de Dieu.

Durrwell va donc chercher à exprimer le mystère pascal dans les catégories théologiques et bibliques de génération et de filiation (Ps 109) supplantant celles de mérite, de satisfaction et de réparation. Les actes contingents de l'économie salvifique peuvent être ainsi rapportés et au plan de la personne et qualifiés par elle, elle en qui ils prennent leur source. La mission de Jésus est à lire comme l'actuation de son être subsistant et filial. Le Verbe est de cette façon « fait chair » *pour nous*, sans intercaler d'actes ou de Paroles qui le diraient autrement que Fils. Durrwell attire notre attention sur le fait que les modalités du salut telles que la théologie les comprend et se les représente ne disent pas tant les *moyens* que l'unique moyen, le Verbe (« par lui »). Le Christ *est* le salut (Lc 19, 9). Le moyen est la finalité : devenir fils dans le Fils.

La résurrection, mystère d'engendrement

Dieu est sorti de sa « lumière inaccessible » (1 Tm 6, 6), quand il est devenu Père dans le monde. Il n'est pas entré dans le monde en sa propre personne de Père : celui qui est sans origine ne vient pas à l'intérieur d'un monde où tout a un commencement, où l'Inengendré devrait naître. Il entre dans la création en y exerçant sa paternité, en créant des réalités filiales et, d'abord, en y engendrant son propre Fils. Le mystère éternel se révèle par l'apparition du Fils : « Personne n'a jamais vu Dieu, un Fils unique qui est dans le sein du Père, c'est lui qui a raconté » (Jn 1, 18).¹¹

Nous sommes ici au cœur de l'intuition durrwellienne, à l'un des points les plus plus féconds de sa pensée : affirmer et faire comprendre que « le salut se situe au nœud

¹¹ *PDM*, p. 33.

des relations du Christ avec son Dieu et Père »¹², dans l'intégration de leur dynamisme par le pécheur. Le Père envoie le Fils pour sauver le monde dans le sillage de l'engendrement éternel en lequel s'inscrit la résurrection qui, d'une certaine façon, ferme la boucle. La portée universelle et même cosmique de la résurrection source de notre salut prend racine dans l'unique action du Père qui est d'engendrer le Fils dans l'Esprit. Le Père ne fait rien en dehors du Fils ni le Fils en dehors du Père. Aussi, « la gloire est l'indice de la filiation »¹³.

Durrwell comprend alors la résurrection comme « un acte d'amour, celui de l'éternel engendrement »¹⁴. La sotériologie en est changée : « Au lieu d'application des mérites du Christ, on parlera de communion avec lui dans sa pâque où il est devenu le salut. »¹⁵ Ce que Durrwell conteste dans le mérite ce n'est pas le mérite mais le mode extérieur de son application. L'envoi salutaire est vécu par le Fils comme l'accomplissement de son être filial et les hommes seront sauvés en suivant le Christ dans son chemin vers le Père, en aimant en lui « jusqu'à l'extrême ». Le « faites cela en mémoire de moi » vise le geste salutaire du Christ (Jn 13, 1) que le fidèle est appelé à reproduire en lui.

La force de la sotériologie Durrwellienne est de comprendre l'action salvifique à partir de la vie intratrinitaire formalisée dès les premiers conciles à travers les concepts de génération et de procession. Ce qui dit implicitement que si Adam n'avait pas péché, que l'on juge nécessaire l'incarnation du Verbe ou pas, la béatitude promise n'aurait pas été autre que celle qui nous fut gagnée par le Christ.

Cette « christologie filiale »¹⁶ s'est imposée à l'auteur dans la découverte d'un mode de pensée personnaliste. La personne divine, dans sa singularité, agit selon son être relatif. Aussi la rédemption, acte trinitaire ne peut se jouer que selon ces relations.¹⁷ Durrwell tirera de cette herméneutique un principe méthodologique fondamental :

¹² *RJMS*¹, p. 10. Durrwell ajoute que dans le Christ « il y a unité du mystère personnel et de la mission salvifique. » Il reproche ainsi à R. BULTMANN d'avoir une « interprétation réductrice de la résurrection » ce qui va, dit-il, « de pair avec une marginalisation de la personne de Jésus dans l'œuvre salvifique et une conception moralisante du salut », *RJMS*¹, p. 119.

¹³ *PDM*, p. 22.

¹⁴ *CNP*, p. 21.

¹⁵ *CNP*, p. 20.

¹⁶ *JFDES*, p. 11.

¹⁷ L'économie du salut est la conséquence du péché de l'homme. Elle met donc en jeu des interactions contingentes et différemment situées. Mais la réponse divine, quels que soient les heurts, découle des propriétés personnelles du

Pour pénétrer dans l'intelligence du mystère, la théologie doit conformer sa pensée à la nature du mystère qu'elle étudie. Or depuis que j'ai compris que l'œuvre de rédemption se confond avec le mystère personnel de Jésus, celui de sa divine filiation qui s'accomplit dans la mort et la résurrection, je me suis habitué à une pensée personaliste. Je crois pouvoir y trouver un principe d'interprétation dans la lecture de l'Écriture, une garantie d'authenticité qui me fait prendre des distances à l'égard des systèmes [...] où le mystère de Jésus n'est pas, sous tous ses aspects, celui de la personne de Jésus, en ses rapports avec le Père dans l'Esprit Saint.¹⁸

Qu'est-ce que « conformer sa pensée à la nature du mystère » ? « Habiter le mystère » ? Oui, être en lui parce que « la clé est à l'intérieur ». Le mystère se découvre de l'intérieur, par contemplation et communion à ce qu'il est. C'est ainsi qu'il se communique et se fait connaître. La Trinité étant *relatio subsistens*, la théologie perçoit l'unité nécessaire de la Théologie et de l'Économie et par conséquent « l'unité du mystère personnel et de la mission salvifique du Christ ». Car, ajoute Durrwell, « on connaît quelqu'un en le voyant être et agir »¹⁹. Or en Dieu il n'y a aucune opposition entre être et acte. Ce que manifeste la Trinité *ad extra* manifeste ce qu'elle est *ad intra*. La théologie doit décrypter la vie trinitaire en entrant dans l'intelligence de sa communion :

(La méthode) est pratiquée en une circulation incessante de la pensée qui va et vient entre le Père et le Fils dans la mouvance de l'Esprit Saint. Elle règle sa marche sur l'éternelle circulation qui règne entre le Père et le Fils dans l'amour de l'Esprit. La théologie est une bien noble science, non seulement dans sa visée qui est de connaître Dieu, mais encore en sa démarche qui s'efforce de reproduire le mouvement propre à la vie de Dieu.

²⁰

Si le théologien règle sa marche sur l'éternelle périchorèse, il n'oublie pas que Dieu lui-même a réglé la sienne sur le faux-pas de l'homme pour le chercher et le sauver en se faisant chemin, « voie nouvelle et vivante » (He 10, 10). Durrwell est conscient que sa méthode bouscule. Partir de la résurrection et décrypter l'économie du salut à partir des relations d'origine sont de l'ordre d'un renversement²¹ :

Pour les théologies dites juridiques, le péché à réparer constitue le point de départ et le chemin s'arrête dans la mort de Jésus. Le vrai point de départ est dans le mystère

Père, du Fils et de l'Esprit, c'est-à-dire de leurs relations. La pensée théologique doit lire l'ensemble du mystère chrétien à travers ce « prisme » éternel, l'engendrement du Fils par le Père dans l'Esprit.

¹⁸ *JFDES*, p. 11-12. Nous nous permettons de citer à nouveau ce texte fondamental.

¹⁹ *RJMS*¹¹, p. 10.

²⁰ *PDM*, p. 8. Pour cette raison, Durrwell dira qu'« il n'y a pas de théologie authentique qui ne soit « spirituelle » (mêmes références). Aussi la *démarche* est une vraie *sequela*, la méthode un vrai *chemin* et le théologien comme le Christ un vrai *Viator*.

²¹ Dans les mélanges offerts pour les soixante-dix ans de Durrwell, M. BENZERATH reprend dans sa postface les mots de É. KRETZ avant d'en faire suivre son commentaire : « Lors de la parution de ce livre (le premier) se passa en plus d'un d'entre nous quelque chose d'analogue à la révolution de Galilée. » [...] « Beaucoup considéraient la résurrection de Jésus comme une planète pareille aux autres. Après la lecture de Durrwell, il leur est devenu clair que Pâques est le centre et que tous les autres mystères du Christ sont des planètes qui évoluent autour du soleil pascal. [...] L'astre solaire du christianisme est le Christ ressuscité » *PCMS*, p. 283.

propre à la résurrection, c'est aussi là que le chemin aboutit. Tout commence dans ce mystère. Car la résurrection est l'œuvre du Père ; or, la paternité de Dieu est au commencement de tout. La résurrection est un acte d'amour, celui de l'éternel engendrement du Fils selon la plénitude de l'Esprit Saint. Cet amour est infini. Infini, il est d'une absolue gratuité. Gratuit, il précède toute idée de péché à réparer, de justice à satisfaire au préalable. L'amour infini n'est motivé que par lui-même.²²

Placer la résurrection au commencement contrarie la logique des événements. Pourtant, tout aussi logiquement, la plénitude doit être intérieure au commencement pour l'y conduire : elle le précède et le commande. Cette archéologie est déterminante et Durrwell en tire l'idée que l'objet premier et englobant de la théologie est Dieu en tant que source d'un amour infini. La question du salut vient en un second temps et consiste à recevoir cet amour sauveur.

III. 2. L'efficacité salvifique de la résurrection

Jésus justifié dans la résurrection (Rm 4, 25)

Sans renier le fait que Paul attribue à la mort de Jésus une réelle causalité méritoire, Durrwell montre combien certaines formules de l'apôtre laissent penser que la résurrection est elle aussi efficace de salut, et de façon non méritoire²³. Une exégèse détaillée d'un verset de Paul aux Romains va permettre au théologien bibliste d'asseoir ses arguments :

« Jésus, le Seigneur, livré pour (dia) nos offenses et ressuscité pour (dia) notre justification » (Rm 4, 25).

Après avoir réfuté de mauvais raisonnements²⁴, Durrwell cherche à définir la nature de l'efficacité salvifique de la résurrection que le parallélisme de la formule semble

²² *CNP*, p. 20-21.

²³ Il faut souligner que la causalité méritoire de la mort de Jésus en théologie du salut a quelque peu marginalisé la résurrection qu'on ne rattachait, en soteriologie, qu'à la seule rédemption subjective et dont on renvoyait l'étude dans d'autres traités, de vie spirituelle notamment.

²⁴ Ce verset est employé une cinquantaine de fois. Nous ne pouvons rapporter ici la totalité des débats exégétiques présentés dans *RJMS*¹ (p. 36-45) notamment ceux qui concernent la traduction de *dia*. Durrwell réfute l'argument d'un parallélisme qui voudrait que le *dia* soit dans les deux cas traduit par « à cause de » : la résurrection est au principe de la justification et non l'inverse. Durrwell relève que la disjonction forte établie par Paul entre les deux opérations a porté les commentateurs à attribuer à la seule mort l'efficacité rédemptrice. En revanche, une efficacité est reconnue à la résurrection chez certains auteurs protestants (J. WEISS, M. J. VOSTE, O. KUSS) en raison de la foi qu'elle suscite et parce que cette foi permet de parvenir à la justification. Mais le lien de causalité paraît trop extérieur au théologien catholique et sans fondement chez Paul qui « jamais ne considère la résurrection comme un miracle destiné à seulement provoquer la foi. » En effet, si la foi est justificative, fait-il remarquer c'est que « cela lui vient de son objet » (p. 38).

impliquer. Spontanément l'auteur évoque saint Thomas qui fut l'un des premiers à avoir pensé cette efficence et pour qui « l'économie de la religion chrétienne est ordonnée principalement à la résurrection du Christ. »²⁵ De fait, contrairement à ceux qui ne reconnaissent « qu'à la mort une valeur de salut », l'Aquinate attribue à tous les actes de la vie du Christ un effet rédempteur, y compris ceux de sa résurrection et de son ascension. Mais chez l'Aquinate, l'efficence salvifique de la mort-résurrection de Jésus se prend de la causalité exemplaire. Durrwell applique alors le principe thomasien au verset de Paul : « La mort du Christ est à l'image de notre mort au péché, la résurrection est l'exemple de notre justification. »

Durrwell ne développe pas le sens de la causalité exemplaire qui pourtant consonne pleinement avec sa théologie²⁶, il cherche plutôt à démontrer l'unité du mystère pascal. Mais s'il est déjà beaucoup de reconnaître à la résurrection une efficence salvifique, il est plus difficile encore d'accorder que ces deux causalités exemplaires différentes et soigneusement distinguées puissent être unies au point de constituer un acte unique :

Notre justification consiste en une mort au péché par notre union à la mort du Sauveur et elle consiste en une vie nouvelle par notre union à sa résurrection, et cependant le Père ne nous livre pas d'abord à la mort pour nous ressusciter ensuite comme il fit du Christ (Rm 4, 25), il nous justifie dans la simplicité d'un seul acte (Rm 8, 30) et l'état de justice qui en résulte, bien qu'orienté vers la mort et la résurrection, reste une réalité unique.²⁷

Alors que le verset paulinien présentait de façon lapidaire la rédemption objective dans sa double causalité, Durrwell en décline ici les effets subjectifs dans le croyant. La vie baptismale figure cette indissociabilité. Les deux verbes s'opposent sémantiquement, et pour justifier qu'ils contribuent à ne composer qu'un « seul acte » Durrwell part du fait qu'ils sont l'effet d'une cause unique, le Père dans son œuvre de justice : « Ceux qu'il a

²⁵ In 2 *Tim* 2, lect. 2, n°49.

²⁶ Rappelons que la causalité exemplaire en théologie est tout autre chose qu'un simple appel à l'imitation. L'efficence vient de l'exemple et non de celui qui imite. C'est donc le Christ en sa mort et en sa résurrection qui donne la grâce de l'imiter à ceux qui, par la foi, se disposent et s'unissent à lui. Durrwell cite saint Thomas « La résurrection est l'image de notre justification » *quia effectus habet similitudinem causae* » (*ST* III^a, Q. 56, a. 2.) Un article de J.-P. TORRELL donne un bon aperçu de la question : « La causalité salvifique de la résurrection du Christ selon saint Thomas » *Revue Thomiste*, tome 96, n°2 avril-juin 1996, p. 179-208. L'auteur précise que le Christ, selon qu'il est homme, donne sa grâce ministériellement, c'est-à-dire que son humanité est ce par quoi la grâce divine nous atteint et nous sauve, étant elle-même totalement assumée par la Personne du Verbe. C'est bien par la réalité de sa condition humaine et par sa volonté propre que le Christ Jésus nous visite et nous sauve et ceci, en vertu de l'union hypostatique. La causalité exemplaire est donc l'effet de la grâce du Christ dans le fidèle, elle ne fonctionne pas comme une simple attraction qui laisserait la personne à ses limites, mais elle attire et soutient la liberté par une grâce qui peu à peu le conforme au Christ en l'unissant à sa mort et à sa résurrection. L'exemple nous indique où est notre salut et son efficence nous assure d'y parvenir.

²⁷ *RJMS*, p. 40.

prédestinés, il les a aussi appelés ; ceux qu'il a appelés, il les a aussi justifiés ; et ceux qu'il a justifiés, il les a aussi glorifiés » (Rm 8, 30). La référence biblique choisie par Durrwell exprime la gradualité de l'action du Père au cœur de la liberté du fidèle. On en revient à la réalité d'un acte unique, celui de l'engendrement, fruit d'un mouvement d'accueil (kénose) et de son remplissement (résurrection).

Et si mourir au péché et vivre dans la sainteté disent la réalité indivise de la grâce, c'est que mourir au péché est vivre de vie divine. La gloire creuse puisqu'elle est plénitude à recevoir. Dans l'acte rédempteur, au sens littéral comme au sens anagogique, « ce qui est mortel est englouti par la vie. » (2 Co 5, 4). Vraie et belle formule que Durrwell paraphrase ainsi : « Le péché est remis par insertion dans la vie du Ressuscité. »²⁸ L'articulation n'est pas mécanique et n'est efficace que par la disposition sincère de l'homme au travail de la grâce qui détruit le péché en s'offrant elle-même.

Ressusciter avec le Christ

Pour argumenter l'unité de l'action salvifique malgré l'articulation de deux causes produisant des effets propres et différents, Durrwell part de l'expérience croyante car elle suppose un contact avec le Ressuscité :

La foi s'est éveillée le jour de Pâque, dans la rencontre du Ressuscité. De nos jours encore, elle s'allume dans cette rencontre. Simon-Pierre avait commencé à croire dans la messianité de Jésus : « Tu es le Christ ! » (Mc 8, 29). Mais il avait refusé la mort de Jésus (Mc 8, 32 s.), sa foi n'était pas vraiment chrétienne. [...] Mais après la résurrection, Pierre

²⁸ *RJMS*¹¹, p. 27. Durrwell tend à fondre les deux séquences tout en reconnaissant leur réelle distinction dans le Christ. Dans un article qui réagit au travail du rédemptoriste dont il reconnaît la valeur, F. HOLTZ maintient fermement cette distinction selon le principe aristotélicien que l'effet propre d'une cause est celui qui porte ressemblance étroite avec elle. On ne peut donc mélanger ces deux effets car leur cause est différente (voir p. 631), « La valeur sotériologique de la résurrection du Christ selon saint Thomas », Éd. *Ephemerides Theologica Lovanienses*, T. 29, 1953, p. 609-647.

Un article de S. LYONNET, postérieur à celui de HOLTZ, et toujours en réponse à la réflexion initiée par Durrwell dont il salue « le remarquable travail » offre une synthèse proche de la position de Durrwell dans un article équilibré : « La valeur sotériologique de la résurrection du Christ selon saint Paul » in *Gregorianum* 1958, vol. 39, *Pontifica Universita Gregoriana*, Roma, p. 294-319. Le jésuite, professeur à l'Institut Biblique Pontifical et spécialiste de saint Paul, a lu Durrwell et PRAT. Il reconnaît à la mort de Jésus le mérite de la résurrection en tant qu'elle est « l'expression suprême de l'amour et de l'obéissance » mais il précise que « la mort implique déjà la résurrection. En effet, étant par définition vie divine, un tel acte d'amour ne peut être que souverainement efficace, essentiellement vivifiant, communiquant la vie. [...] L'acte d'amour dont la mort est l'expression se trouve médiatisé à la fois par la mort et la résurrection. Deux aspects d'un seul et unique mystère comme la rémission des péchés et l'infusion de la vie divine. » Lyonnet rejoint la pensée de Durrwell en voyant la puissance de vie, charité divine, à l'œuvre dans la mort comme dans la résurrection. Notons toutefois qu'en rigueur de termes, et comme l'a fait remarquer saint THOMAS, ce n'est pas la mort qui est méritoire, celle-ci est sans sujet, mais la vie et la passion de Jésus.

proclame la messianité de Jésus en sa vérité (Ac 2, 36). Désormais, ayant rencontré Jésus ressuscité, il pouvait inclure la mort dans sa foi messianique, il devenait chrétien.²⁹

Le fidèle est alors mis en présence du son mystère personnel de Jésus Sauveur, celui d'une mort vaincue par une résurrection où la mort ne trouve son effet salutaire qu'en raison de la résurrection et la résurrection en raison de la mort. La tournure dialectique de la formule ne doit pas tromper sur la profondeur du mystère et la nature de l'unité qui la sous-tend : le fidèle rencontre le Ressuscité-Crucifié. En lui, et Durrwell exploite la formule paulinienne de l'*in Christo*³⁰, le fidèle fait l'expérience de sa mort au péché et de son entrée en vie nouvelle, d'une résurrection née de la mort. L'unité du mouvement est renforcée par l'unité du lieu de l'action transformante, le cœur du fidèle.

Mais, toujours en s'appuyant sur Paul, Durrwell va plus loin. À partir d'Ep 2, 5³¹, il précise que la résurrection insère le fidèle dans l'action vivifiante et unique du Père dont bénéficie le Fils. Le *cum Christo* argumente la notion de drame personnel : « La résurrection du Christ par le Père nous vivifie dans le Christ et *en même temps que lui* »³². Quand le *in Christo* garantit à l'homme sa place dans le Christ, le *cum Christo* garantit à l'homme la place du Christ en lui. Le salut, c'est donc être vivifié avec le Christ vivifié. Jésus est à la fois « le chemin » et notre chemin (Jn 14, 6). Encore ici, nous voyons que la résurrection appartient à la rédemption objective car le croyant est sauvé dans l'action personnelle de Jésus, action qui appelle la glorification du Père (Jn 17, 1).

Mais dira-t-on, comment atteindre dans le Ressuscité une mort qui est un fait révolu et dépassé ? Comment mourir avec le Ressuscité afin de ressusciter avec lui ? Il est nécessaire que, d'une certaine façon la mort-don-de-soi, ou plutôt ce qui en est le signe, perdure dans la gloire. La gloire de la résurrection ne peut effacer l'immolation qu'elle couronne³³, « la charité ne passe jamais » (1 Co 13, 8).

²⁹ *CNP*, p. 12.

³⁰ *RJMS*¹, p. 41-42.

³¹ « Nous qui étions morts par nos péchés, il nous a rendu la vie (*sunèzôpoièsen*) ensemble avec Christ...il nous a ressuscités avec le Christ (*sunègeiren*). » La traduction est de Durrwell, *RJMS*¹, p. 28.

³² *RJMS*¹, p. 44. Nous soulignons.

³³ Le sacrement de l'eucharistie offre une réalité concrète de cette permanence du signe de la mort don de soi dans la gloire : elle met le fidèle en contacts simultanés avec le Ressuscité et son mystère de mort dans lesquels il trouve le salut. C'est dans le Ressuscité et nulle part ailleurs qu'il est possible de s'unir à l'attitude spirituelle de Jésus qui l'a conduit à donner sa vie. Dans son article cité plus haut F. HOLTZ insiste sur le fait que « nous ressuscitons réellement avec le Christ qui est notre Tête » mais l'effet total de cette efficence est cependant encore à venir. Finalement cela rejoint la théologie du Christ total de saint AUGUSTIN.

Communiquer la gloire appartient au Père. Les deux verbes de Rm 4, 25 utilisent le passif théologique : le Père livre le Fils (*parédothè*) et le ressuscite (*èrgéthè*)³⁴. L'unité de l'événement salvifique démontrée par Durrwell le rend solidaire du temps à travers la mort de Jésus et de l'éternité à travers sa résurrection qui a sa source dans l'engendrement éternel :

C'est dans le Christ qu'il nous justifie et par l'action ressuscitante qu'il exerce sur lui. La résurrection de Jésus constitue la première des œuvres vivifiantes du Père, et en même temps la seule, car toutes se trouvent accomplies en elle : « Il nous a vivifiés ensemble avec le Christ »³⁵.

C'est dans le Ressuscité que nous sommes vivifiés, dans l'action du Fils qui se donne et celle du Père qui le vivifie³⁶. Le Père agit dans l'axe de sa paternité qu'il exerce éternellement dans le Fils et en ceux qui sont en lui. La sainte Trinité sauve l'homme en le ramenant à elle en et par Jésus. Plus précisément, l'acte rédempteur consiste pour lui à vivre sa mission de salut à travers une filiation accomplie dont la résurrection est la réalisation et la manifestation.³⁷

À cet ensemble qui se constitue peu à peu, manque une pièce maîtresse que Durrwell introduit par un autre verset paulinien (1 Co 15, 45). En effet, c'est en se questionnant sur la résurrection que l'étudiant compris l'importance du rôle de l'Esprit-Saint³⁸ précisément dans la résurrection. Non seulement la résurrection est une effusion de l'Esprit dans le Christ-Jésus, la pneumatisation de sa chair, mais le Christ devient lui-même « esprit vivifiant ». L'Esprit se trouve alors impliqué dans un rapport d'opposition avec la *sarx*, rapport que la théologie paulinienne a longuement développé et en rapport étroit avec l'économie du salut. En abordant ces questions Durrwell participe à part entière aux débats délicats de la christologie remis sur le métier par K. Rahner en cette seconde moitié de XX^e siècle.

³⁴ Pour la résurrection Durrwell donne ces références : Rm 8, 25 ; 1 Co 6, 14 ; 2 Co 5, 15 ; 13, 4 ; Ép 1, 19 ; Col 2, 12 ; pour la justification : Rm 3, 26, 8, 30 ; Ga 3, 8.

³⁵ *RJMS*¹, p. 45.

³⁶ Il ne faut cependant pas oublier que, selon Jean, le Fils se ressuscite lui-même : le « pouvoir de reprendre sa vie » est établi sur la même base que celui du « pouvoir de se dessaisir de sa vie » (Jn 10, 18). Déposition et reprise disent l'attitude active et divine du Fils.

³⁷ En ce domaine la réflexion de Durrwell sur la résurrection comme sommet de salut a connu un certain écho. On peut noter la lecture de J. GALOT qui dans son ouvrage *La rédemption, mystère d'alliance*, DDB, Paris, 1965, intègre pleinement les positions du rédemptoriste et le reconnaît comme « principal acteur de ce mouvement doctrinal, mouvement devancé par le Père PRAT » (p. 311 et s.). Inversement Durrwell cite le jésuite dans *MPSA* (1970) où dans une allusion complice il transforme le titre de son livre en : « La rédemption, mystère d'amour ! » (p. 63).

³⁸ Son mémoire annonçait sa pensée : « La résurrection de Jésus, effusion de l'Esprit-Saint » (1939).

III. 3. Jésus est devenu « esprit vivifiant » (1 Co 15, 45)

Après avoir cherché sur un plan théologique à restituer à la résurrection sa valeur salvifique, Durrwell développe la réflexion :

*Il est écrit : le premier homme, Adam, devint une âme (psuchè) vivante, le dernier Adam est devenu un esprit vivifiant (pneuma zôopoïoun).*³⁹

L'action a sa source dans la présence implicite d'un Dieu qui suscite à l'existence et la re-suscite. Par lui l'arc tendu des deux Adams se résout dans l'assomption du premier par le dernier. La résurrection intronise le Fils par avènement (*egénéto*), le reconduisant à sa « racine » pour l'accomplir par un dépassement qu'on pourrait dire immanent, c'est-à-dire homogène à son être : « La résurrection est filiation réalisée aussi bien que filiation révélée »⁴⁰.

Pour spécifier l'acte *d'engendrement* Durrwell fait souvent appel à la notion d'immédiateté : « La résurrection est due à une intervention *immédiate* de Dieu. »⁴¹ Contrairement à l'incarnation où le « oui » de Marie constitue une cause seconde, dans la résurrection le Christ est en contact immédiat avec le Père. Dans la résurrection, le Fils

vit par le seul Père. [...] Jusqu'en son être corporel, Jésus vit par la seule cause première, par le Père qui prononce en son éternité : « Aujourd'hui je t'engendre. » [...] Absolue est aussi la paternité de Dieu. L'infinie puissance divine est concentrée en entier dans l'action ressuscitante de Dieu et s'épuise en elle. [...] C'est ainsi qu'il est le Dieu infini : dans sa paternité. Son être est engagé et s'épuise dans l'engendrement du Fils, puisque Dieu fait habiter en lui toute la plénitude de sa divinité.⁴²

L'identité de nom (Adam) tout en disant une certaine communauté d'existence souligne le contraste : le dernier Adam accomplit ce que le premier avait commencé d'être, mais cet achèvement se réalise par une rupture, une sorte de transformation :

En sa gloire, Jésus est totalement d'origine divine. [...] La résurrection est un commencement absolu, à partir de la mort où l'homme n'est rien par lui-même. Elle est l'œuvre de « Yahvé qui fait mourir et vivre, descendre au shéol et en remonter » (1 S 2, 6), l'œuvre propre de Dieu.⁴³

En une humanité (*phusis*) commune à celle d'Adam, et à partir de son obéissance filiale qui va le conduire jusqu'à la mort, Jésus devient, sous la main puissante de Dieu,

³⁹ 1 Co 15, 45. Ce verset est cité plus d'une centaine de fois en usage simple ou groupé. Il est souvent associé à Ac 13, 33. Cette traduction littérale est de Durrwell (*RJMS*¹, p. 74).

⁴⁰ *RJMS*¹, p. 110.

⁴¹ Idem.

⁴² *PDM*, p. 30-31.

⁴³ *RJMS*¹, p. 110.

« esprit vivifiant. » Le corps de Jésus est glorifié dans la résurrection, mais en raison de sa pâque. L'expression de Durrwell, « Jésus est totalement d'origine divine », est assez maladroite, théologiquement mais aussi stylistiquement.

Durrwell insiste avec réalisme et non sans raison sur l'humanité de Jésus et parfois jusqu'à soutenir une « éclipse de sa dignité filiale ». On s'en souvient, il avait trouvé en Ga 4, 1-5 un principe porteur : hormis la finalité de la rédemption qui reste première, le salut consiste pour le Christ à faire passer en lui la condition de la chair de péché dans le *pneuma*, sans réduire ce passage à un processus naturel. La finitude n'est pas une donnée neutre, elle est marquée par une tendance qui la détourne de sa vocation au bien.

Certes, le versant physicien de la rédemption met en avant la contribution *instrumentale* du Christ mais pas sans sa contribution *ministérielle* : c'est en son « oui » à la volonté du Père que le Christ sauve l'humanité corps et âme. À raison, Durrwell situe cette expérience dans la réalité personnelle de Jésus, en tant que Fils. L'« éclipse de la dignité filiale » (Ph 2, 6) est traduite en termes d'éloignement existentiel, nous aurons à la clarifier :

L'être du Verbe est de se porter tout entier vers le Père ; il est Fils parce que toute relation au Père. Éloigné du Père, retenu dans notre condition charnelle, l'homme Jésus s'était trouvé abaissé au-dessous de sa condition filiale, il n'était pas tout entier vers le Père.⁴⁴

Une vision trop physicien de la rédemption présente des écueils, et on entend à juste titre l'avertissement de S. Lyonnet dans l'article cité plus haut : « Trop d'attention accordée à la résurrection pourrait suggérer que le retour de l'humanité à Dieu dans le Christ s'est opéré un peu à la façon d'un processus biologique. Or, [...] c'est par un acte de liberté que l'Homme-Dieu accomplit un tel retour. C'est par un acte d'obéissance et d'amour que le Christ a « passé » lui-même et nous fait « passer » avec lui au Père. »⁴⁵. L'accent porté sur la résurrection procède effectivement de la reconnaissance de la dimension physique du salut en toutes ses étapes :

La résurrection fut plus qu'une déclaration [...] Elle provoqua une crise existentielle. Jésus perçut les bénéfices de la filiation dans son humanité corporelle. [...] La

⁴⁴ DCR, p. 284.

⁴⁵ « La valeur sotériologique de la résurrection du Christ selon saint Paul. » Voir plus haut note 27. Nous nous permettons de préciser : « c'est par un acte de liberté *créée*... » ; la tonalité de la théologie de Durrwell a des accents teilhardiens qui s'estomperont.

résurrection ne fut pas simple retour à la vie, mais une *naissance à une vie nouvelle* que le Christ ne possédait pas dans son humanité corporelle.⁴⁶

La résurrection n'est pas la simple réparation de la mort ou une simple preuve, ou encore l'introduction d'un mode supra humain d'existence. Elle est glorification de la *sarx*. Celle-ci est conservée et sanctifiée par l'Esprit. C'est pourquoi il est important que le Ressuscité soit palpable (Jn 20, 27), dans une chair qui exprime la nouvelle naissance à laquelle l'homme est appelé. Durrwell insistera beaucoup sur la réalité du corps de Jésus Ressuscité qui est le point de contact unique entre l'homme et Dieu :

Par une méconnaissance inouïe de la pensée paulinienne, une certaine exégèse conçoit le Christ glorieux de l'Apôtre comme une substance éthérée et dissoute en Dieu. [...] Vraiment le Christ n'est pas un fluide impersonnel. Même quand Paul le considère comme le milieu de vie et de croissance du fidèle, il ne le voit pas comme une substance diffuse : ce Seigneur a un corps auquel le fidèle appartient.⁴⁷

Dans la résurrection l'unité corps-esprit trouve son accord parfait. Dans le Christ la dissonance est effacée, le corps est devenu glorieux, spirituel. En l'homme pécheur, c'est Adam qui est repris tout entier, corps et esprit : la finitude vivra un jour sa métamorphose⁴⁸.

Un court inédit de Durrwell sur la résurrection, non daté et annoté de sa main, voit la résurrection de Jésus comme un « épanouissement de l'incarnation qui exerce désormais son universelle efficacité salvifique. » J. Galot qui reprend certaines des intuitions du rédemptoriste donne cette formule qui résume les deux dimensions de la résurrection : « La glorification est l'incarnation parfaite dans l'ordre de la nature (dans le Christ habite la plénitude de la divinité) et dans l'ordre de la finalité (l'incarnation avait pour but le salut des hommes avec leur divinisation). »⁴⁹ Galot distingue salut et divinisation de la *sarx*, pour Durrwell c'est tout un :

Il est l'homme du ciel en raison non seulement de son origine céleste mais de cette origine s'affirmant dans la résurrection. [...] Par l'action ressuscitante de l'Esprit, le corps du Christ est « spirituel » ; comme tel il est céleste, de l'ordre des choses transcendantes - alors que la chair et le sang ne peuvent pénétrer dans le royaume de Dieu (1 Co 15,50).

⁴⁶ *RJMS*², p. 153. Là aussi, précisons encore que le Christ reçu par la résurrection une vie nouvelle qu'il possédait déjà en son âme : il est le Verbe incarné.

⁴⁷ *RJMS*¹, p. 76. Le théologien auquel Durrwell attribue cette théologie et qu'il cite en note 9 est A. DEISSMANN, *Die neutestamentliche Formel in Christo Jesu*, Marburg, 1892. Pensée quelque peu dépassée depuis.

⁴⁸ Voir l'ouvrage de E. FALQUE, *Métamorphose de la finitude*, déjà cité.

⁴⁹ *La rédemption, mystère d'alliance*, p. 327.

[...] Sa spiritualisation est devenue à ce point substantielle qu'elle oblige à dire que le Christ est « devenu esprit. »⁵⁰

Lyonnet a raison de recentrer sur le mérite lié à l'acte de volonté qui est le cœur de la vie filiale de Jésus. Si « la chair et le sang ne peuvent pénétrer le royaume » il faudra bien qu'une transformation permette d'y accéder. Là encore Durrwell paraît rester sur une ligne physicienne :

Avec une remarquable constance, l'Écriture unit en les opposant les notions de chair et d'Esprit. La mort de Jésus marque la fin d'une existence selon la chair et l'entrée dans la vie selon l'Esprit. La résurrection du Christ, c'est cela, et là réside sa puissance de salut universel : elle est la plénitude de l'Esprit envahissant un homme, pour le salut de tous.⁵¹

Il ne suffit pas de mourir à la condition humaine pour entrer dans le Royaume de Dieu (déjà saint Athanase se demandait si en mourant de vieillesse le Christ nous aurait sauvés). Le rédemptoriste atteste ici que l'Écriture unit les notions contraires de *sarx* et de *Pneuma* mais sans dire comment la tension trouve sa résolution. En réalité, pour que la mort débouche en résurrection il faut qu'elle soit christique, salvifique. Il faut que Jésus la retourne en forme de don (Jn 10, 18). C'est effectivement ainsi qu'il « va au Père » et les hommes en lui :

Sur terre, Jésus lui-même n'avait pas encore pu poser ni l'acte de suprême amour, celui de donner sa vie (Jn 15, 13), ni l'acte *d'obéissance jusqu'à la mort* (Ph 2, 8), dans un consentement illimité à son Père ; il n'était pas encore, selon tout son être, celui qui *est vers le Père*. Et voici l'heure de l'amour le plus grand.⁵²

Mort et accomplissement filial coïncident (Jn 19, 30), Jésus est allé jusqu'au bout de l'envoi par le Père. L'obéissance à la volonté coûteuse du Père vient contrarier sa nature humaine, empêchant le *pathos* d'une sublimation de la mort. Durrwell a-t-il bien gardé la tension nécessaire ? En effet, en lisant l'économie rédemptrice à la lumière de l'engendrement éternel Durrwell semble effectuer un lissage. Voyons comment Durrwell met l'un dans l'autre les deux niveaux :

Au dernier instant de sa vie, plus filial que jamais, il plaça sa vie dans les mains du Père. [...] Alors le Père le reçut en lui-même et, l'introduisant tout entier dans le secret de son être divin, dans son sein dans lequel on est fils, il abolit en lui la condition servile et fit accéder en entier son humanité jadis mortelle aux origines éternelles de la vie filiale, à

⁵⁰ *RJMS*¹¹, p. 75. En note 8 Durrwell cite saint AMBROISE : « Le corps du Christ est le corps de l'Esprit divin, parce que le Christ est esprit », *De Mysteriis*, IX, 58, SC 25 bis, p. 190.

⁵¹ *RJMS*¹¹, p. 69. On remarque là encore un vocabulaire malencontreux : « l'Esprit envahissant un homme. » Jésus est Dieu. La résurrection apporte du nouveau à la nature humaine, à commencer par celle du Christ qui en est médiatrice pour les hommes, mais selon l'actualisation. L'envahissement vient de l'intérieur, Jésus est habité par l'Esprit qui procède de lui.

⁵² *Le Christ, l'homme et la mort*, (CHM), p. 50.

l'instant de sa naissance divine. Il l'engendra selon son être total, Fils de Dieu. [...] Il lui fallait « aller au Père » éloigné de lui de la distance du pas sanglant, puisqu'il dut renoncer à cette vie terrestre pour se placer entièrement dans les mains paternelles. [...] Or, le voici dans sa résurrection pour toujours plus jeune qu'à l'instant de sa naissance terrestre. Tout son être humain est repris par un principe nouveau, fixé à la source de toute vie dans l'éternelle génération du Fils de Dieu : « Il a été établi Fils de Dieu dans la puissance par la résurrection des morts ». L'action ressuscitante du Père est de l'ordre de l'éternelle génération, est l'extension sur l'humanité passible de toute la force et de toute la gloire de la divine génération.⁵³

Cette narration théologique est exclusivement consacrée à la dimension filiale du mystère pascal. La Passion est discrètement présentée à travers le « pas sanglant » et le salut des hommes est lui aussi faiblement évoqué à travers « l'extension sur l'humanité passible » de l' « action ressuscitante. » Nous reprendrons ce texte ultérieurement mais, pour le moment, observons la place donnée à l'Esprit dont le nom n'apparaît pas mais qui est pourtant suggéré à travers l'image du « secret du Père » et celle du « sein dans lequel on est fils. » Enfin, Durrwell le présente dans sa relation au Christ : en sa résurrection, Jésus « est repris par un principe nouveau ». Durrwell cite alors Rm 1, 4 en omettant l'Esprit puisque tout dans ce texte est concentré sur l'action paternelle. La présence de l'Esprit sera évoquée un peu plus loin dans son discours : « Il (le Père) l'a saisi dans son propre amour qui est l'Esprit, il l'a enveloppé et pénétré et vivifié d'Esprit-Saint et ainsi l'a ressuscité. Or dans l'Esprit on naît de Dieu. [...] L'Esprit est le sein de Dieu dans lequel naissent les enfants de Dieu. »⁵⁴

⁵³ DCR, p. 314-315. Les coupures ne modifient pas le sens du texte tel qu'il est présenté ici.

⁵⁴ DCR, p. 316. Nous nous permettons une incise. À partir de cette distribution Durrwell a cherché à comparer le rôle de la Vierge Marie à celui de l'Esprit. Dans un inédit, *Le mystère de Lourdes*, l'auteur s'appuie sur un texte de saint MAXIMILIEN KOLBE, *L'Immaculée révèle l'Esprit-Saint. Entretiens spirituels inédits*, textes traduits par J.-F. VILLEPELÉE, Paris 1974, p. 48 : « Le Père engendre, le Fils est engendré, l'Esprit est Conception procédante et c'est là leur vie personnelle, par laquelle ils se distinguent entre eux. Mais ils sont unis par la même nature, l'existence divine. L'Esprit est donc cette *Conception très sainte*, infiniment sainte, *Immaculée*. » Durrwell va utiliser l'expression « Conception procédante » dans un sens différent de celui de son auteur. En effet, tandis que celui-ci le comprend, à partir de l'analogie de l'amour créé, comme « fruit de l'amour du Père et du Fils », Durrwell le considère comme immanent à cette relation réflexive unique : l'Esprit n'émerge pas de l'amour paterno-filial comme leur principié triangulairement posé, il n'est pas le terme de la relation Père-Fils mais la puissance divine qui, à la fois personnalise le Père, le qualifie en tant que Père et personnalise le Fils. Voici la conclusion du rédemptoriste (nous introduisant à sa théologie trinitaire que nous aborderons en dernière partie) : « Le mystère trinitaire est bipolaire ; tout se passe entre le Père et le Fils ; rien ne s'ajoute à l'engendrement infini du Fils infini. L'Esprit Saint n'est pas le commencement ni le terme : il est cependant au commencement et au terme et présent partout ; tout dans le mystère trinitaire s'accomplit en lui. Le Père conçoit, le Fils se laisse concevoir, l'Esprit Saint est ce qu'a dit d'elle-même celle qui est comme son miroir sur terre : « Je suis l'Immaculée Conception ». « Il est comme le sein divin dans lequel s'accomplit le mystère de la paternité et de la filiation » (p 8). Durrwell n'entend pas le mot « conception » au sens d' « être conçu » mais d'une action, celle de « concevoir ». Ceci correspond bien à sa perception de l'Esprit « Personne ouvrière », « Personne-action ». L'Esprit, comme le sein virginal de Marie, est « conception » mais procédante. Si l'Esprit est le « sein du Père » il est le *lieu* de l'engendrement, mais un lieu actif, celui d'une Volonté toute disponible. Aussi Durrwell fait un nouveau pont entre Marie et l' « Esprit de la mort et de la résurrection de Jésus » : « Un sein virginal, pas plus qu'un tombeau, n'est source de vie ; *naître Fils de Dieu dans le sein d'une vierge est pareil à une résurrection dans la mort*. Rien n'est demandé à cette femme sinon la réceptivité face à la puissance de l'Esprit Saint, ce que Dieu demandera à Jésus dans sa mort » MF, p. 57. Parce que la Vierge Marie fut totalement renoncée à elle-même y compris dans son intelligence créée, elle devint féconde par l'action de l'Esprit, de même le

Dans la puissance de l'Esprit

Comme on l'a dit précédemment, Durrwell cherche à montrer que la mort et la résurrection composent un acte unique parce que sous-tendu par une cause unique. Or, l'auteur dans la lecture sacrificielle qu'il fait de la lettre aux Hébreux affirme ceci :

Pour être en mesure de se porter hors de la chair vers Dieu, il a fallu que le Christ fût agi par un moteur supérieur à la chair, celle-ci n'étant capable que de confirmer l'homme dans l'opposition à Dieu (Rm 8, 7) [...] *Au départ il y a le mystère filial*, il y a « un esprit éternel » (He 9, 14), « l'esprit de sainteté » (Rm 1, 4), qui de la mort fait le contraire de ce qu'elle est pour le pécheur, un accueil à Dieu et à la vie.⁵⁵

Quel est ce moteur s'il n'est l'Esprit, celui que spirent éternellement le Fils et le Père ? Car l'Esprit ne peut jaillir que de ceux dont il procède. Il est donc intérieur au Père, « son secret », et par lui il est intérieur au Fils qui le communique en se donnant :

Il a pu mourir ainsi, vers la résurrection, parce que déjà habitait en lui le principe de la gloire. Déjà il était l'image de Dieu (Ph 2, 6) qu'il deviendra (2 Co 4, 4), le Fils de Dieu qu'il deviendra (Rm 1, 3a-4). Il ressuscite selon l'Esprit de sainteté qui lui est immanent. C'est dans un « esprit éternel qu'il s'est offert » ; céleste était déjà (He 8, 4) celui qui est entré dans les cieux (He 8, 1). Malgré leurs caractéristiques si contrastées, les deux phases d'existence du Christ ne s'opposent pas. La vie de kénose n'était pas que charnelle, elle était filiale, pleine d'obéissance. À sa pointe extrême qui est la mort, la kénose forme un unique mystère avec la résurrection.⁵⁶

Le devenir de Jésus n'introduit pas une hétérogénéité en lui. L'unité de ces deux phases est due à leur fondement, la filiation dans l'Esprit. En ce sens, le devenir de Jésus n'est pas la marque d'une incomplétude ou d'une défaillance filiale. Il est l'expression de la venue dans la chair, de la temporalité dans laquelle le Christ exerce sa mission et se fait obéissant aux appels du Père. Dans ce texte qui contraste avec les extraits précédents, Durrwell est très clair : dans la résurrection, l'Esprit ne vient pas du dehors, il est immanent au Père et au Fils, étant « l'Esprit du Christ » et l'Esprit du Père.⁵⁷ L'Esprit que

tombeau vide où fut déposé le Christ, signe du total renoncement de Jésus à lui-même, redeviendra vide d'avoir été visité par la puissance de l'Esprit qui ressuscita Jésus. L'inédit de Durrwell ne fut pas présenté à la publication mais laissé à la lecture d'amis à titre expérimental, l'auteur pressentant la complexité trop grande, et un peu hasardeuse, de ses rapprochements. Nous trouvons une version simplifiée de sa pensée en *PDM*, p. 151 où le rédemptoriste fait le rapprochement entre l'Esprit et la femme : « S'il est permis de remonter de ce qu'il y a de plus humain, de plus terrestre – car la femme est ce qu'il y a de plus proche de la terre, maternelle elle aussi – pour connaître l'Esprit qui est l'en haut, on peut dire qu'il y a entre la femme maternelle et l'Esprit, expression du divin, une analogie privilégiée. L'image humaine parfaite de l'Esprit, en son rôle dans la génération du Fils éternel, est la Vierge Marie. Celle-ci a été assumée dans la puissance de l'Esprit (Lc 1, 35). [...] Dans la conception du Fils, elle fut la doublure terrestre de l'Esprit : elle a joué terrestrement le rôle qui, dans la Trinité, revient à l'Esprit Saint. Dieu est aussi bien mère que père, par l'action quasi maternelle de son Esprit ». Durrwell renvoie à JEAN-PAUL II, Allocution su 10.09. 1978, Doc. Cath. n° 1749 (1978), p. 836 : « Dieu est père, plus encore il est mère. »

⁵⁵ *RJMS*¹, p. 48.

⁵⁶ *RJMS*¹, p. 50-51.

⁵⁷ L'Écriture ne dit pas explicitement « Esprit du Père » mais « Esprit de Dieu » à côté de « Esprit du Christ » comme en Rm 8, 9-10.

Jésus spire sur les apôtres au soir de Pâques est *son* Esprit. L'Esprit « nouveau » annoncé par le prophète Ézéchiël (Ez 36, 26-27) est celui du Christ donné. Il n'est donc pas nouveau mais donné désormais au monde d'une façon tout à fait nouvelle, dans la mort et la résurrection de Jésus.

L'Esprit est la puissance en laquelle Jésus s'offre au Père. Alors que la théologie juridique épaissit le drame de la passion d'un hiatus entre le Père et le Fils, Durrwell discerne dans le sacrifice du Christ le sommet de leur « divine communion. » Puisque l'Esprit est le vouloir divin, la puissance volitive du Bien⁵⁸, alors on devine la forme de son action dans le salut. Pour orienter la volonté de l'homme il agit selon son être : une puissance qui ouvre, un souffle qui chasse la peur et libère la liberté (2 Co 3, 17), une vie qui se dessaisit d'elle-même :

Tout ce qui est du domaine de la charité relève de l'Esprit Saint. D'ailleurs l'Esprit s'oppose à la chair non seulement comme la puissance d'en haut et la faiblesse de la créature, mais encore comme l'amour, l'ouverture illimitée contredisent l'enfermement en soi, l'égoïsme et la haine. [...] Selon l'admirable définition donnée par un grand exégète théologien, H. Schlier, l'Esprit est en Dieu la force d'ouverture et d'effusion de soi, la toute-puissance d'un amour débordant. »⁵⁹

L'Esprit reçu du Christ inscrit donc une loi nouvelle « sur des tables de chair » (2 Co 3, 3). Pour le fidèle aussi, la loi nouvelle de l'Esprit ne sera pas extérieure. Elle s'écrira au-dedans (1 Co 3, 16) et selon le mouvement qu'elle a dans le Christ : une volonté se laissant assumer par celle du Verbe éternel engendré dans l'Esprit :

C'est par un « esprit éternel » que le Christ s'est offert, en entrant en divine communion. Aurait-il pu monter auprès du Père sans la force d'en haut qu'est l'Esprit ? Homme terrestre dont l'existence selon la chair est limitée, aurait-il pu accueillir la plénitude de Dieu sans l'Esprit qui contredit la chair, qui est l'ouverture infinie ? La mort de Jésus est pleine d'Esprit Saint.⁶⁰

Dans la mort de Jésus le consentement filial fut donné de façon radicale. C'est pourquoi la réponse du Père le fut aussi (Ph 2, 8-9). L'ouverture infinie à la volonté du Père, travail de l'Esprit, a produit son effusion, glorifiant sa chair et se répandant sur le monde :

⁵⁸ *PDM* p. 208 : « L'Esprit est dynamisme d'amour, volonté hypostasiée de Dieu, la loi qui régit l'activité divine. »

⁵⁹ *EPF*, p. 32. H. SCHLIER, « Die Kraft der Selbsterschliessung Gottes. *Der Römerbrief. Freiburg* 1977, p. 268. Si en Dieu l'ouverture est joie, pour l'homme replié sur lui-même il n'en va pas de même. L'ouverture à l'amour vrai est probablement l'attitude intérieure de l'homme la plus haute et la plus difficile, insurmontable sans l'Esprit.

⁶⁰ *ESD*, p. 51.

En se donnant lui-même, Jésus répand l'Esprit inséparable de sa personne ; dans sa pâque, il est devenu « esprit vivifiant », un être-source, jaillissement d'Esprit Saint, don de l'Esprit par donation de lui-même.⁶¹

Ce qu'exprime Durrwell est plus profond qu'une simple victoire sur la mort. La résurrection est effusion de vie divine, gloire retrouvée (Jn 17, 5), nomination et session à la droite du Père (Ph 2, 9-11). Elle est le signe de la filiation et son accomplissement jusque dans la chair de l'homme Jésus Fils-de-Dieu : « Le corps avait caché le mystère du Christ, maintenant il l'exprime. »⁶² L'Esprit répandu étant l'Esprit du Christ, Jésus donne sa donation, il communique l'Esprit en lequel lui-même se donne pour que nous nous donnions :

Le Christ ne dispense pas l'Esprit comme une chose distribuée, ne le possédant pas lui-même comme une chose. Devenu esprit, il propage l'Esprit par communication de soi.⁶³

En sa volonté humaine et dans la puissance de l'Esprit, Jésus s'est ouvert sans mesure à la volonté du Père. La résurrection plonge ses racines dans l'ouverture, dans l'accueil inconditionnel de la vie sanctifiante de l'Esprit :

Quand l'Esprit spiritualise un homme, il abolit en lui la chair, le désenveloppe de tout repli sur soi, abat les clôtures : du Christ il a fait un être en totale ouverture, en communion et donation de soi. Un être qui existe contagieusement, en diffusion de soi. Vivifié dans l'Esprit, il est irradiation d'Esprit, un ressuscité semence de résurrection.⁶⁴

À proprement parler, Jésus n'est pas envahi par l'Esprit qui lui est immanent. Mais dans la mort-résurrection, sacrifice parfait et unique (He 7, 25-28) le corps et l'âme sensible sont glorifiés, rendus pleinement participants de sa diffusion de son irradiation.

L'homme lui-même, créé dans le Fils reçoit la marque de l'Esprit. Cette grâce agit secrètement « et d'une façon que Dieu connaît » dans le cœur des hommes de bon vouloir.⁶⁵ Durrwell fut très sensible à la situation de ceux qu'il appelait les « hommes d'avant Jésus-Christ, d'avant la révélation finale de Dieu en Jésus-Christ à l'intérieur du monde. »⁶⁶ Persuadé dans sa foi que la mort de tout homme constitue le lieu de rencontre

⁶¹ *Aux sources de l'apostolat, (ASA)*, p. 83-84.

⁶² *RJMS*², p. 157.

⁶³ *RJMS*¹, p. 79.

⁶⁴ *RJMS*¹, p. 78-79.

⁶⁵ Voir CONCILE VATICAN II, Const. dogm. *Gaudium et Spes*, § 22, Paris, Centurion, 1989, p. 237 : « Le chrétien (...) va au-devant de la résurrection. Et cela ne vaut pas seulement pour ceux qui croient au Christ, mais bien pour tous les hommes de bonne volonté, dans le cœur desquels, invisiblement, agit la grâce. En effet, puisque le Christ est mort pour tous et que la vocation dernière de l'homme est réellement unique, à savoir divine, nous devons tenir que l'Esprit-Saint offre à tous, d'une façon que Dieu connaît, la possibilité d'être associé au mystère pascal. »

⁶⁶ *MPSA*, p. 140. Ce livre publié en 1970 aux éditions ouvrières, cherche à développer la relation entre apostolat et mystère pascal. Il s'inscrit dans l'élan du mouvement conciliaire. Sa lecture permet de mesurer combien la théologie

ultime avec le Christ, le théologien voit en elle un « baptême fondamental » où ceux qui ne l'ont jamais rencontré (et Durrwell est conscient que cela peut concerner aussi des chrétiens) sont rejoints par lui. Les rencontrant dans leur mort, Jésus leur propose d'être plongés dans sa mort et sa résurrection, dans ce « dépassement vers la plénitude que l'Écriture appelle la mort à la chair »⁶⁷ :

La vie chrétienne a ses racines dans un sol très riche : dans l'Esprit et le Christ, dans la mort et la résurrection. Elle témoigne de la complexité de cette origine ; ses propriétés sont spirituelles et christiques ; elles attestent la vie et se déploient dans la mort. [...] « L'Esprit ne meurt pas de quelque façon, mais en tant qu'il ressuscite le Christ. »⁶⁸ [...] Or dans le Christ l'Esprit est une vie dans la mort. C'est ainsi que l'Esprit est donné au fidèle, puissance de vie qui produit la mort. [...] Cette mort est fin de vie par surélévation dans une autre dont les propriétés, par dépassement ou opposition, sont incompatibles avec la première. Déjà elle annonce ce que sera pour le fidèle la mort physique : une entrée dans la vie. [...] Dans sa nouveauté, l'homme est fils de Dieu. L'action ressuscitante de Dieu est un engendrement. [...] Pâques est le pivot des deux mondes et le tournant des siècles. L'Esprit crée le nouvel espace, il l'ouvre dans le Christ en sa résurrection, il le peuple par les relations qu'il établit entre le Christ et les fidèles. Il inaugure le temps nouveau.⁶⁹

III. 4 L'unique venue

La résurrection est première

De ces multiples renversements Durrwell tire une conclusion qui s'argumente en deux étapes. Des deux mouvements simultanés de mort et de résurrection dont l'auteur dit que le dernier conserve le premier, l'ordre n'excluant pas la concomitance, l'auteur tire une nouvelle conclusion : le second mouvement est en réalité premier dans l'efficace, ce qui est plus surprenant. Pour le rédemptoriste, la gloire n'est pas seulement le mérite de

de notre auteur n'est pas « hors sol », mais profondément soucieuse de son expression pour le monde, tel qu'il se trouve, à la fois concrète, traduite pastoralement et profondément humaine sans renier les exigences de la charité. Durrwell y cite 98 fois le Concile.

⁶⁷ *MSPA*, p. 49. Durrwell s'oppose à la théorie du « christianisme anonyme » qui défend une immanence naturelle du salut au nom du Mystère pascal : « Nier la nouveauté de ce don serait nier tout d'abord le réalisme de la glorification du Christ et la différence profonde qui règne entre l'existence du Christ selon la chair et son existence selon l'Esprit. » Dans son dernier ouvrage, 35 ans après, l'auteur est plus fortement encore habité par le constat douloureux que « l'Église n'a jamais été en mesure de répandre l'eau baptismale sur tous les hommes, alors que le baptême est pourtant destiné à tous et nécessaire au salut. Elle est le « petit troupeau », dit-il et le restera sans doute toujours. Les sacrements sont destinés à ce petit troupeau et sont mesurés à sa taille. Mais il existe un baptistère immense, capable d'accueillir tous les hommes : le Fils en son mourir pour tous ; au moment de mourir, tout homme peut y descendre. » *MF*, p. 165.

⁶⁸ *RJMS*¹, p. 177, CAJETAN, *Epistolae Pauli et aliorum apostolorum*, In Rm 8, 11, Venetiis, 1531,

⁶⁹ *RJMS*¹¹, p. 177. 178. 180. 182

la passion mais, parce qu'elle est première, plénitude de vie divine, elle est la puissance qui agit au cœur de la Passion. Elle est salutaire parce qu'elle est puissance de vie divine.

Le double mouvement de vide et de plein déjà identifié, est mis en relation par Durrwell avec le mouvement de l'engendrement éternel. La mort-résurrection vient s'insérer dans le plan divin comme l'expression dans le monde de l'action unique du Père :

On peut se risquer à dire que dans ce double mouvement, non pas alterné mais simultané, c'est la montée, la glorification qui est première, qui précède de quelque manière, car elle est l'œuvre de Dieu en sa paternité, dont l'engendrement est au commencement du mystère de Jésus. Toute l'action du Père à l'égard du Fils s'exprime dans la résurrection qui est le divin engendrement du Christ en sa plénitude filiale.⁷⁰

Mais si la résurrection culmine dans la gloire de l'origine dont elle vient, ce n'est pas qu'elle la parfait ou qu'elle fasse passer à l'acte quelque chose qui serait resté en Dieu selon la puissance. Durrwell évoque ici une *totalité* de l'action engendrante à l'égard du Fils, en son âme sensible, en son âme intellectuelle et en sa chair.

Dire que la gloire de la résurrection soit première, c'est reconnaître que la cause finale préside au commencement. Les racines de l'économie conséquente puisent dans les processions éternelles. En soutenant l'idée que la résurrection est première, Durrwell exprime une correspondance entre les deux économies : l'unité de fond de l'amour trinitaire qui n'offre aucun changement et contient tout⁷¹.

Mais comment situer aux fondations du monde le Ressuscité dont on a vu que le corps était l'unique point de contact avec les hommes ? Durrwell fait intervenir L'Esprit :

Il importe beaucoup pour comprendre la résurrection de Jésus, le sens de l'histoire du salut et le mystère de l'Esprit, de savoir que l'effusion de l'Esprit est le don eschatologique, le règne de Dieu en son avènement. Au-delà de ce don il n'en est pas d'autre : l'Esprit donné dans le Christ est la grâce suprême ; face au monde en devenir, il est la réalité céleste, plénière. C'est pourquoi le Christ de gloire est, lui aussi, la réalité, mais immanente à la création ; il est la plénitude du monde, à la fois sa profondeur et son total avenir où tout prend source, sens et consistance, où tout s'achève. Car Dieu l'a rempli d'Esprit au point de le transformer en « esprit vivifiant », de faire de lui « l'esprit », le sens du monde (2 Co 3, 17).⁷²

⁷⁰ CP, p. 18.

⁷¹ L'amour de miséricorde mis en œuvre dans le salut n'est pas une particularisation de l'amour divin dépendant de l'économie contingente. L'amour sans mesure rend impossible que cet amour soit divisible en propriétés différentes et non nécessaires. La mort et la résurrection de Jésus ne s'inscrivent pas dans le plan divin comme une voie dérivée, mais comme l'expression incarnée de l'amour éternel et infini.

⁷² ESD, p. 39.

Ici Durrwell réalise une sorte de fondu-enchaîné. Le premier plan nous fait voir l'Esprit, réalité céleste et plénière. Le mot est fort car il dit la vérité et l'unicité de l'*esse* divin, réalité à la fois stable et éminemment active. L'Esprit est réalité plénière, première et dernière, emplissant tout mais jusqu'alors cachée et insaisissable. Planant sur les eaux au commencement du monde « l'Esprit sonde tout, même les profondeurs de Dieu » (1 Co 2, 10). Partout présent, puisqu'il pénètre tout, il est le secret de Dieu mais aussi son opération, le Souffle de la Parole en qui tout est créé et recréé (Jn 20, 22). Il procède du Père et du Fils, étant lui-même l'orbe de leur amour, « le sein de Dieu » selon l'expression de Durrwell déjà rencontrée.⁷³

L'image du Ressuscité vient alors se surimposer à celle de l'Esprit. Le « oui » de plénitude filiale donné au Père à travers le consentement à la mort-don-de-soi a provoqué l'invasion de l'Esprit dans le Christ. Jusqu'en sa chair Jésus devient source.⁷⁴ L'immédiateté de l'acte ressuscitant du Père donne à la résurrection la valeur d'un engendrement : « Jésus meurt engendré. »⁷⁵

Par conséquent, l'effusion de l'Esprit qui est la « *réalité* céleste et plénière » fait du Christ relevé de la mort la *réalité* « immanente à la création ». Désormais, en son corps glorieux, le Ressuscité *réalise* l'alliance de la *sarx* et du *Pneuma*, ayant lui-même été « conduit jusqu'à son propre accomplissement, devenant pour tous ceux qui lui obéissent source de salut éternel » (He 5, 9). Rayonnant d'Esprit, le Ressuscité-Crucifié⁷⁶ se trouve ainsi placé au sommet de tout, se révélant à la fois la « profondeur du monde » et « son

⁷³ *RJMS*¹¹, p. 113 : « L'Esprit est le mystère divin où Dieu agit et se communique, où l'on reçoit d'être de Dieu et à son image. On pourrait dire que l'Esprit est le sein de Dieu. » Nous reviendrons dans la troisième partie de notre travail sur la Personne de l'Esprit et sa mission. Retenons pour l'instant qu'au cœur de la Trinité immanente il est reconnu par Durrwell comme l'« Engendrement » en référence à la trilogie : Géniteur, Engendré et Engendrement. Le caractère englobant que Durrwell lui attribue est sensible dans cette affirmation : « On le nomme en troisième lieu ...mais loin d'être le dernier et bien qu'il ne soit ni le début (le Père) ni le terme (le Fils), il est au début et au terme, car c'est en lui que le Père engendre, que le Fils est engendré », *L'Esprit du Père et du Fils*, (EPF), Éd. Médiaspaul, 1989, p. 28.

⁷⁴ Revenons sur le sens de cette immanence de l'Esprit dans le Christ au point de le transformer en « esprit vivifiant ». En *RJMS*¹ p. 114, Durrwell dit que « Le principe vital du Christ n'est plus la psyché, mais le pneuma. L'Esprit-Saint exerce une causalité formelle dans l'existence nouvelle du Christ. » Durrwell vise ici l'humanité assumée par le Verbe dont l'âme est vivifiée par l'Esprit. Parce que cette grâce est communiquée à l'humanité du Christ, le Ressuscité « rempli d'Esprit » « devient esprit vivifiant », rendant immanent au monde son propre Esprit filial.

⁷⁵ *PDM*, p. 73. L'obéissance de Jésus jusqu'à la mort de la croix constitue le sommet de la filiation (Ph 2, 9). Mort et gloire sont donc indétachables : « Dans sa glorification, Jésus est source de l'Esprit Saint, mais à l'intérieur du mystère de sa mort. L'Esprit Saint est donné par le Ressuscité, mais le Christ de Gloire est immolé : c'est de la profondeur du côté blessé que jaillissent « les fleuves d'eau vive ». Pour toujours », *MF*, p. 32.

⁷⁶ *MF*, p. 31.

total avenir. » Cet Esprit filial ne cesse de procéder du Fils dans sa communion avec le Père. C'est pourquoi il filialise les hommes en les faisant renaître avec lui.

Enfin, Durrwell précise que celui qui est l'*avenir* des hommes est aussi leur *source* car seul celui qui *est* la vie peut la donner. Le Ressuscité étant « le sens du monde », les croyants marchent à partir de lui et vers lui. Ils ne marchent donc jamais seuls comme ils ne sont jamais seuls, venus par leurs propres moyens à l'existence.

La théologie de la grâce découle de la précédence divine, Durrwell y est très sensible. Cette précédence remonte à l'origine. Car si le Ressuscité est le *sens* de la marche, la *consistance* qui donne à l'homme de se tenir debout pour aller vers le Père et s'il est encore la promesse d'*achèvement* c'est qu'il l'est depuis toujours sans quoi il ne serait pas Dieu (Jn 1, 1-5) :

Quand on sait le Christ élevé au niveau de Dieu, on dira d'instinct que sa présence et son action remonte aux origines. Quand on sait qu'il est la plénitude eschatologique (Col 1, 19 ; 2, 9), on comprend que toute réalité terrestre est la projection, en avant d'elle-même, de cette plénitude, que le Christ est avant toute chose, car la plénitude précède toute participation. Dans son mystère pascal il est « le premier-né de toute créature », parce qu'il en est la plénitude finale.⁷⁷

Un mystère de présence et d'attraction

L'exaltation en Dieu se traduit pour le Christ par un approfondissement de son rapport au monde. « La résurrection, dit Durrwell, est un envoi, elle n'arrache pas le Christ au monde, elle en fait le sommet profond, le centre. »⁷⁸ L'incarnation rédemptrice trouve dans la résurrection de Jésus son accomplissement. La venue de plénitude a envahi tout ce qui tenait le Christ éloigné du Père.

Rempli d'Esprit, sa transcendance le soustrait au monde auquel il n'appartient plus et pourtant, elle l'y insère davantage. Le Ressuscité devient le centre vital du croyant, comme celui de l'Église née de sa pâque et dont il fait son corps (Ep 5, 23). Pour dire la tension entre transcendance et immanence, le rédemptoriste enchaîne les paradoxes : le départ se trouve être une venue, le sommet une profondeur et tout cela dans une temporalité qui égalise les étapes :

⁷⁷ *RJMS*¹¹, p. 115-116.

⁷⁸ *RJMS*¹, p. 92.

Avant son départ de ce monde, Jésus déclare : « Je m'en vais et je viens » (Jn 14, 28). Il s'en va, et son départ ne l'éloigne pas, son départ n'est pas suivi d'un retour : il s'en va pour « venir ». Car, en dépit de certaines apparences, l'Écriture ne connaît qu'une seule venue de Jésus que la mort n'a pas interrompue mais qu'elle a « accomplie » : l'unique venue messianique, inaugurée sans grande gloire sur terre et dans un déploiement limité de la force de l'Esprit et qui, au terme de la vie terrestre de Jésus, subitement s'affirme et s'impose.⁷⁹

Ces paradoxes naissent de l'insertion du Christ dans l'histoire humaine dont la résurrection redouble les écarts. L'intelligence créée se heurte à l'impossible jonction de l'éternité et du temps et la volonté humaine à la prévalence de l'Esprit sur la chair. La pâque dans ses deux extrêmes est un sommet de profondeur : le Christ est « descendu et monté au plus haut des cieux afin de remplir l'univers » (Ep 4, 9-10) tout en s'en constituant le *centre*. L'événement est de dimension messianique, parousiaque, eschatologique et même cosmique.

Ce qui frappe, c'est un alignement des séquences qui ne cherche pas à défier la logique des événements mais à dire l'unicité de la venue. Le dessein de Dieu est un, l'envoi du Fils dans le monde ne se répète pas, toute la grâce de venue se tient dans l'incarnation salvifique qui trouve son entière manifestation et réalisation dans la résurrection.

Le spectre est large et embrasse tout, y compris la rupture intercalée de la mort qui n'interrompt pourtant pas le dynamisme de la ligne descendante, puisque cette plongée au plus bas dans une mort par amour, en glorifiant le Christ de la chair par sa résurrection, accentue sa venue en la déployant de façon universelle. Durrwell a cette expression que l'on n'oublie pas : « Le Christ s'en va pour venir. » Il s'en va pour venir par résurrection qui est l'accomplissement de sa venue rédemptrice :

Qui aime parler de la résurrection selon le seul schème de l'exaltation est porté à lui dénier tout caractère historique, c'est-à-dire toute implication dans l'histoire. En réalité, cette résurrection est très historique, parce qu'elle est parousiaque. La mort, si elle n'avait été qu'une mort, aurait rejeté Jésus sur la rive, hors du cours de l'histoire. La résurrection, elle aussi, si elle n'avait été qu'un enlèvement au ciel, l'aurait coupé de l'histoire, l'élevant au-dessus d'elle. Mais parousiaque, la résurrection est intérieure à l'histoire.⁸⁰

Événement *dans* l'histoire sans être événement *de* l'histoire, la résurrection doit tenir sa place en tenant les deux conditions. Elle trace un espace-temps irréprésentable parce qu'à la fois fini et infini, se donnant sur deux niveaux inconciliables de temporalité.

⁷⁹ DCR, p. 310.

⁸⁰ RJMS¹, p. 107. Durrwell vise ici probablement R. BULTMANN. En réalité c'est plutôt l'histoire qui devient intérieure à la résurrection.

Mais Durrwell refuse de voir dans cette difficulté l'occasion de renoncer à l'historicité de l'événement, capital pour la légitimité de la foi chrétienne.

Envoyé essentiellement, on ne parlera pas, par conséquent, de retour. Ni pour la résurrection, ni pour la parousie finale :

L'Écriture ignore tout d'un « retour ». Jésus vient par mort à la chair et par exaltation au sommet eschatologique du monde. La parousie est déterminée par l'une et par l'autre. Il est important de ne pas l'enfermer dans le concept d'un retour, sous peine de la dissocier du mystère pascal, de la réserver au seul avenir, de la concevoir à rebours de la mort et de l'exaltation.⁸¹

La parousie finale n'est pas un retour. Durrwell la place dans la trajectoire de l'unique venue mais non comme son *terminus ad quem*. La parousie pensée logiquement comme dernière est en réalité fondue dans le « sommet eschatologique du monde » qu'est la résurrection, elle-même le *terminus ad quem* de révélation salutaire. Le jugement pour Durrwell ne se situe donc pas à la fin des temps, mais au moment de la mort de tout homme, au moment de la rencontre décisive où le fidèle rejoint le Fils dans sa mort et sa résurrection :

(la justice) se communique, sanctifie et vivifie. En Jésus qui « fut justifié dans l'Esprit », elle a éclaté sous forme de résurrection des morts. [...] Ainsi donc, Dieu exerce sa justice dans la résurrection du Christ, il l'étend sur ceux qui croient à cette résurrection. Or, la résurrection de Jésus est l'œuvre de Dieu en sa paternité : Dieu exerce sa justice dans sa paternité à l'égard de Jésus. [...] Certes, l'évangile de Matthieu décrit le jugement sous l'image d'un procès à grand spectacle, élargi aux dimensions de l'univers. [...] Mais quand la théologie cherche, au-delà de l'imaginaire, la réalité plus grandiose encore, elle s'aperçoit que le jugement final, plus qu'une sentence prononcée, est une action divine, créatrice et salvifique, qui amène le monde à son ultime accomplissement : la justice est créatrice du monde de la résurrection des morts, d'où sont expulsés le Mauvais et le mal et la mort, où s'impose sans conteste la puissance seigneuriale du Christ.⁸²

Ce jugement, le Père le confie au Fils (Jn 5, 21-26) « médiateur de toute action du Père dans le monde », et c'est dans la résurrection des morts que ce jugement s'exercera (Jn 5, 28-29). Durrwell pose l'ordre ainsi : le jugement ne peut pas être donné avant la résurrection des morts. Or, la résurrection de Jésus contient la résurrection de tous. C'est pourquoi la résurrection est « le mystère eschatologique auquel rien ne s'ajoute, le terme

⁸¹ *RJMS*¹, p. 105. Dans *PDM*, p. 84, il précise en note qu'exceptées certaines paraboles et Jn 14, 3 « où la matérialité du départ suppose un retour » l'idée d'un retour n'est pas présente dans les Évangiles. « Ce mot, dit-il, n'a pénétré qu'au II^e siècle dans le langage théologique grâce à la méconnaissance du caractère eschatologique de la pâque de Jésus. » Il reconnaît que les liturgistes, après le Concile Vatican II « ont trouvé le langage juste dans les prières officielles. » Et lorsqu'en 1 Th 4, 16 « l'Apôtre recourt à des images apocalyptiques, il corrige aussitôt l'image d'une descente du Christ et affirme que le Christ nous fera monter » (note 10, p. 84).

⁸² *PDM*, p. 104-105.

de l'activité du Père dans le monde. »⁸³ Une fois de plus, l'image de l'engendrement sert à donner à l'événement sa dynamique :

Dans la résurrection des morts, la justice justificante de Dieu, dont la plénitude est venue « habiter corporellement » dans le Christ, s'étend sur la multitude et l'englobe dans le mystère filial. La sentence dernière est prononcée dans la résurrection des morts, où le Père engendre son Christ et, en lui, l'humanité.⁸⁴

Le mystère englobant semble celui de la résurrection, sommet indépassable de l'action divine auquel sont rapportées toutes les étapes temporelles de la rédemption. Mais la mort-résurrection est elle-même déchiffrée à la lumière de l'engendrement éternel. L'englobant est en réalité la vie trinitaire qui est à la fois création et recréation, vie de l'homme et son salut.

Durrwell organise bien ses éléments pour faire cadrer l'image trinitaire « en soi » avec l'image rédemptrice. Le côté répétitif de la référence est parfois lassant pour le lecteur et peut lui paraître forcé. Cependant, quelle profondeur cela donne-t-il à la figure du Père parfois difficile à rendre sensible ! Le relief trinitaire des actions de Jésus s'en trouve plus marqué et apporte un gain théologique et spirituel indéniable : chaque Personne divine apparaît dans sa mission explicitant sa procession et ceci dans une synergie trinitaire cohérente, très éclairante pour la foi.

Durrwell dit que Père envoie le Fils dans le monde « non pas après la résurrection, mais en le ressuscitant. »⁸⁵ La résurrection n'est un envol du monde mais un envoi, une venue mais non sous la forme d'un retour (retour dont Durrwell dit qu'il contredirait le départ et représenterait sur un plan ontologique une impossibilité). Le Christ ayant quitté ce monde par résurrection glorifiante ne lui appartient plus. Et pourtant le Sauveur avait garanti le maintien de sa présence : « Voici que moi Je *suis* tous les jours avec vous jusqu'à l'achèvement du temps » (Mt 28, 20). Durrwell offre une interprétation qui nous paraît très juste :

Parousiaque par exaltation, il vient en élevant à lui. [...] Étant l'eschaton du monde, il se rend présent au monde en l'amenant à sa plénitude : il vient en faisant venir, apparaît en donnant de le voir.⁸⁶

⁸³ *PDM*, p. 105. L'Ascension et la Pentecôte sont totalement absorbées dans l'événement de résurrection. Mais, nous allons le voir, la parousie se fait par exaltation.

⁸⁴ *PDM*, p. 105.

⁸⁵ *PDM*, p. 80.

⁸⁶ *RJMS*¹, p. 108.

La puissance de la résurrection est une puissance de vie qui suscite la vie nouvelle. Comme la création, la résurrection est un appel, une promesse, une mise en route vers une plénitude à recevoir, celle de l'Esprit. Le regard de Durrwell est profond, et ses formules pleines de sobre élégance disent de façon intuitive et imagée le sens de l'offre divine. Ainsi est la théologie imagière.

La résurrection n'impose pas et ne s'impose pas, elle ne s'exhibe pas comme une victoire retentissante. Ses signes, un tombeau vide et un Seigneur que les disciples ne reconnaissent pas. Cependant, elle est l'action de l'Esprit au cœur de la vie ordinaire, discrète et puissante comme un germe : « comme un fruit, le croyant est plein de sa graine de résurrection »⁸⁷ De la place eschatologique où il se tient désormais, le Ressuscité fait venir à lui en intégrant à son propre mouvement vers le Père, par attraction, dans la tension de sa volonté qui est élan, dynamisme de l'amour filial : « C'est l'Esprit qui met en branle, sa présence est ressuscitante, identique à l'action de Dieu dans le Christ. »⁸⁸

Dans l'engendrement du Fils, le Père suscite des fils. Toute la profondeur du dessein bienveillant de Dieu se perçoit dans cette attraction infiniment puissante et infiniment humble qui meut par les liens de l'amour, c'est-à-dire dans le respect de la liberté humaine. L'attraction n'est pas une manipulation mais une offre : celle des arrhes de l'Esprit déposées au cœur de l'homme pour le faire parvenir quand son désir est d'amour vrai. « L'attraction est un appel qui vient de l'avenir »⁸⁹ où Jésus se tient et nous prépare une place. Ainsi « Jésus se rend présent à ses disciples sur terre en étant ailleurs : une présence dans une certaine absence, une présence qui vient de la fin où est sa patrie »⁹⁰ :

Nous voyons dès lors comment le Père envoie son Christ dans le monde tout en l'exaltant auprès de lui. Jésus ne revient pas à la fin des temps, il ne redescend pas dans l'existence qu'il a quittée par la mort : il vient vers les hommes en les faisant venir à lui, par l'attraction exercée sur eux, pour qu'ils communient à lui, dans le partage de sa mort en laquelle il est glorifié.⁹¹

Il faut donc consentir à la vie, à une vie plus grande reçue dans la mort, à la vie de charité :

⁸⁷ *RJMS*¹, p. 201.

⁸⁸ *RJMS*¹, p. 201.

⁸⁹ *PDM*, p. 83.

⁹⁰ *RJMS*¹, p. 106.

⁹¹ *PDM*, p. 84.

La résurrection constitue l'objet essentiel du mérite des fidèles. Ce mérite ne se définit pas comme un droit, il a plus que valeur juridique, il est consentement à l'action ressuscitante qui travaille l'homme. »⁹²

Le don est déjà donné, mais il faut le recevoir. Mais, pour recevoir, il faut le désirer d'un vrai désir : « *épithumia épéthumèsa touto to pascha phagein meth umôn pro tou me pathein* » (Lc 22, 15). Désirer que sa propre Pâque advienne dans le partage de la Pâque du Christ, c'est « posséder les prémices de l'Esprit et gémir intérieurement, attendant l'adoption, la délivrance » (Rm 8, 23). La force de la montée est le désir de la pâque personnelle et l'espérance que celle-ci nous soit acquise dans le Christ :

En christianisme, tout début est dans la fin ; la charité, pur bien eschatologique, est à l'origine. C'est elle qui espère. [...] L'espérance est l'amour en forme de proue, se mouvant vers l'eschatologie, son pays d'origine. [...] Elle est donc à base de possession première. [...] La présence de l'eschatologie dans l'Église est une amorce. Parce que réelle mais imparfaite, la présence du Christ est un pôle d'attraction. Parce que le don de l'Esprit n'est que prémices, ce don aspire à sa propre plénitude. [...] Quand on porte en soi l'amorce du futur, l'espérer c'est plus qu'attendre, c'est frayer le chemin de l'avenir, se mettre en accord avec lui, traduire le futur dans le présent terrestre. L'espérance est active. [...] Dans l'espérance s'exprime le dynamisme de la résurrection du Christ, qui est la protestation universelle de Dieu contre le péché du monde, une revendication de sainteté, de fraternité sans limite, de réconciliation cosmique.⁹³

Créée dans le Fils, la création est elle-même traversée par l'appel de Dieu, « l'acte créateur est déjà une pentecôte, une effusion première et permanente de l'Esprit de vie »⁹⁴ :

Quand Dieu fait habiter en lui (le Christ) tout le plérôme, la plénitude d'être et de vie, de force créante et sanctifiante, il fait de lui, à la fois, la source dont tout découle et l'océan de l'attraction universelle. En son éternelle naissance, le Christ est l'alpha et l'oméga de la création (Ap 21, 6) ; l'alpha dont surgissent les créatures et l'oméga qui les appelle et les comble. [...] Le monde naît donc et existe dans une attraction créatrice vers le Fils, il est créé par appel. : « Dieu appelle à l'existence ce qui n'était pas » (Rm 4, 17). L'acte créateur fait déjà penser à la « vocation chrétienne », où les fidèles sont « appelés à la communion du Fils. » [...] On peut dire que la création a ses racines dans son avenir dont elle vit ; le monde est suspendu à sa plénitude finale qui lui donne sens et cohésion. [...] C'est pourquoi le monde est in-quiet, car il est créé dynamisé, tendu vers un pôle que beaucoup d'hommes ignorent, vers une naissance à laquelle aspire même la créature inanimée, afin de jouir de la liberté des enfants de Dieu (Rm 8, 21-23).⁹⁵

⁹² *RJMS*¹¹, p. 202.

⁹³ *RJMS*¹¹, p. 206-207. La réconciliation cosmique fait probablement appel à Rm 8, 22. Mais n'est-il pas opportun de penser aujourd'hui le dynamisme de résurrection, non pour le cosmos ce qui signifierait l'action immédiate de Dieu sur lui, mais sur la *ktisis* l'acte par lequel Dieu crée et lui confie la création. Le refus de l'origine se manifeste aussi par le refus de considérer la création comme un don qui nous dépasse et confié à nous par Dieu, au service de la vie de tous.

⁹⁴ *ESD*, p. 30.

⁹⁵ *PDM*, p. 118.

L'homme est « créé par appel. » La création est une suscitation à l'existence et pour une plénitude d'existence. En recevant son origine et sa vie d'un autre dont il est fait à l'image, l'homme se trouve en position ontologique de réponse, et peut-être de dette. Il n'est pas un être auto-créé, auto-normé, auto-suffisant. Qu'il nomme l'origine ou pas, il est marqué par le fait d'être en état et en besoin de recevoir, d'être né (forme passive). Mais l'origine de soi est aussi tout ce qui est reçu des autres, dans la construction de soi. Être créé c'est être en relation.

Durrwell a bien fait de souligner que la création est filiale. Le christianisme n'ajoutera pas le particularisme d'une histoire à la grande histoire d'un cosmos qui semble se jouer sans l'homme. Il vient confirmer que l'homme est bien un être en situation de recevoir. Dire que la création est filiale, c'est reconnaître que la trace ombilicale oriente vers un autre que soi, en avant de soi et plus grand que soi, qui contient. Nommer le Père, le reconnaître, c'est remplir de réalité les deux espaces aveugles qu'il n'est pas possible de gommer sur la fresque du temps, à l'un et l'autre bout de sa propre existence. Ici paraît le rôle du Père comme origine et comme fin.

La création est donc filiale, habitée d'in-quiétude, d'un secret mouvement angoissé vers l'origine silencieuse ou ignorée qui recèle le mot de la fin (Ap 2, 17). Le grand affairement du monde est de près ou de loin la grande affaire de toute vie, se savoir voulu, aimé et nommé, ce que Durrwell appelle « naissance. »

L'appel premier, dynamisant, est repris par le Créateur dans l'action de salut. Or, Durrwell nous fait comprendre que l'appel second ne s'inscrit pas dans la création première *après coup*, mais qu'il la contient. Car « l'Agneau sans défaut, connu d'avance (*proegnôsménou*) avant la fondation du monde et manifesté à la fin des temps à cause de vous » (1 P 1, 20), est l'Agneau immolé (au verset précédent saint Pierre évoque « le rachat par son précieux sang »), le Ressuscité-Crucifié en qui repose une plénitude qui récapitule tout : « Je suis l'Alpha et l'Oméga, le Premier et le Dernier, le commencement et la fin » (Ap 22, 13).⁹⁶ Serait-ce donc que les marques de la miséricorde, les stigmates, étaient déjà préconnues dans le Verbe ? N'est-ce pas signifier également que la

⁹⁶ Il est intéressant de voir que dans les derniers chapitres de l'Apocalypse, une confusion s'installe entre l'Agneau et Jésus, comme s'ils étaient interchangeables. Durrwell ne gomme pas la dimension sacrificielle de la rédemption, nous le verrons plus précisément ultérieurement.

miséricorde révélée dans l'Économie découvre à l'homme la profondeur d'un amour sans mesure ?⁹⁷

L'acte créateur est un acte d'engendrement qui trouve sa pleine réalité dans l'engendrement « pour nous » du Fils dans le monde : un engendrement qui nous sauve de l'égaré mortifère pour nous donner d'atteindre la béatitude promise dans l'appel. En reprenant la notion de création pour dire l'économie salutaire Durrwell la présente comme une action exclusivement positive, créatrice de bonté, donatrice de vie. L'anthropologie chrétienne ne peut que profiter de cette remarque. Certes, la question du mal commis n'est pas oubliée dans cette présentation positive, et Durrwell présente la résurrection du Christ, comme celle, anticipée, du chrétien en tous ses actes de vraie conversion, comme une « protestation universelle de Dieu contre le péché du monde. » La gloire de Dieu est une justice justifiante, et sa colère une tangence ontologique de la gloire aux pécheurs⁹⁸.

L'appel, avant d'être une mise en responsabilité, est une bénédiction, une nomination. En créant l'homme et afin d'en faire un vivant, Dieu lui insuffle son propre Esprit, le Pneuma. Amour désirant la communion, volonté sainte se joignent à l'esprit de l'homme, le sanctifiant en lui faisant désirer la fin pour laquelle il a été créé : « jouir de la liberté des enfants de Dieu. » Le Don n'est pas un objet reçu de l'extérieur, même s'il vient d'un autre (Rm 5, 5). Il est au dehors pour venir au-dedans, comme l'air que l'on respire, comme la vie divine reçue et toujours à recevoir, à la fois autre et de plus en plus sienne :

La théologie trouve dans l'image de l'appel une riche lumière sur la nature de la grâce. La présence de l'Esprit agit à la manière d'un appel ; Dieu transforme l'homme terrestre par vocation, par attraction vers une plénitude d'être. [...] La vocation est

⁹⁷ Cette position est-elle juste ? Dans la 1^a Q. 21, a. 4, resp., Thomas montre que la miséricorde de Dieu, en tant qu'elle répond à la misère de l'homme, est avec la justice « son propre dû. » (*debitum Deo*). Or à la créature « rien n'est dû », pas même le fait d'être créée. La suscitation de l'homme à l'existence ne dépend que de la bonté divine qui, de plus, se donne à elle comme sa fin. La création fait passer du non-être à l'être. Cette gratuité fait dire à Thomas qu'en toute œuvre de Dieu, « apparaît, comme sa première racine, la miséricorde. Et la vertu de ce point de départ se retrouve dans tout ce qui succède, y agissant plus profondément que tout le reste, comme la cause de rang supérieur. » « À la racine de l'homme » dira Durrwell il y a cette grâce originelle, pure gratuité en laquelle tout se tient dans l'être. Maritain réagira à l'idée de Thomas affirmant que la miséricorde de Dieu est *secundum effectum, non secundum passionis affectus* : « L'amour, dit-il, n'est pas seulement selon ce qu'il fait, mais selon ce qu'il est, est une perfection de Dieu, et est Dieu même. N'en va-t-il pas de même de la miséricorde ? Elle se trouve en Dieu selon ce qu'elle est, et non pas seulement selon ce qu'elle a fait, mais à l'état de perfection pour laquelle il n'y a pas de nom. » Cité par Varillon (sans donner les références), in *La souffrance de Dieu*, Éd. Le Centurion, 1975, p. 50. On en revient à l'unité de l'amour divin dont la profondeur est insondable.

⁹⁸ En *R/MS*¹¹ p. 209 Durrwell donne les traits de la justice de Dieu : « Cette justification est plus qu'une déclaration juridique ; elle est transformante, un renouveau par la foi et le baptême, le prélude de la justification ultime qui sera pleine résurrection dans l'Esprit — ici encore on voit que le Christ vient en soumettant les hommes à son action. Mais, sur l'homme qui se refuse à cette justice, repose « la colère à venir » (1 Th 1, 10 ; Rm 1, 18). Le monde est pris dans l'engrenage du jugement dernier. »

créatrice. [...] L'appel ne suppose aucun mérite, il suscite à partir du néant. C'est lui qui sanctifie, qui crée des « saints par appel » (Rm 1, 7). [...] Le terme de l'appel est le Christ. Dieu crée l'homme nouveau en attirant vers le Fils, afin que les hommes aient part à sa filiation (1 Co 1, 9). [...] La grâce n'est donc pas une simple qualité qui vient orner l'homme. Elle est une énergie qui appelle et crée par attraction. Elle attire en ouvrant l'homme à la communion du Fils qui est le pôle de toute l'activité de l'Esprit.⁹⁹

La transpersonnalisation du fidèle dans le Christ

L'attraction divine agit sur le cœur de l'homme pour l'ouvrir et le combler. Toute la révélation préparée et manifestée au long de l'histoire a pour but et pour théâtre ultime un seul lieu, le cœur de l'homme. Le mouvement est transcendant, passant de l'universel au plus singulier, de l'Esprit à la chair, de l'infinie communion de la vie trinitaire à une communion finie avec le cœur d'un homme. Cette intimité immédiate, d'Esprit à esprit, est le lieu de l'enjeu divin, de son dessein bienveillant en cet acte de suscitation à la vie et de re-suscitation. Mais, pour l'homme, qu'en est-il de cette attraction qui l'ouvre à un autre qui est Dieu ? Quel est le mode de cette relation qui l'atteint non pas simplement dans sa représentation de lui-même mais dans sa vérité profonde face à son Créateur et Sauveur et face à ses frères ? On évoque souvent, à propos de la grâce, la question du libre arbitre, de l'équilibre entre les actions conjointes de l'homme et de Dieu dans la vie du fidèle, du mérite de l'homme et d'un seul salut par la grâce.

« Le mystère de l'incarnation, celui de l'engendrement du Fils dans la création, se propage dans la multitude. »¹⁰⁰ En assumant les hommes, le Christ leur offre de re-naître en lui. La boucle de l'Alpha et de l'Oméga est un filet sans lisière qui ramène les hommes vers le Père.

Durrwell a cherché à dire au plus près ce salut dont la destination, avant sa grande emprise cosmique (Rm 8, 22-23), est le cœur de chaque homme.

L'Esprit est l'immédiateté de Dieu et de sa créature, le toucher divin qui réalise la communion. [...] Il personnalise divinement le fidèle, en une profondeur ultime creusée par l'Esprit où le fidèle devient de plus en plus une personne dans la communion du Christ qui lui-même est uni au Père. C'est sans doute ainsi que saint Paul a pris conscience de la présence en lui d'un hôte divin.¹⁰¹

⁹⁹ *ESD*, p. 85.

¹⁰⁰ *PDM*, p. 86.

¹⁰¹ *ESD*, p. 84.

Si la création est un appel espérant une réponse, le don de Dieu est premier et entier. Avant d'être librement à lui, c'est Dieu, dans le Christ, qui est librement donné à nous (Jn 10, 10). Dans son envoi dans le monde.

Jésus n'est pas seulement le compagnon de route, il est la route. Dans sa mort, il est le passeur et le passage. Il est mort pour nous, dans sa mort il est nôtre.¹⁰²

Le rapport n'est pas seulement d'accompagnement ou d'enseignement. Dans sa mort vers le Père, Jésus nous prend en lui, mais d'abord il se donne tout entier à nous. Sans présomption, l'auteur affirme que, dans sa mort, Jésus devient « nôtre. » Il est « nôtre » pour que nous le devenions nous-mêmes pour lui. Le don de Dieu est premier et fonde la réponse humaine. Se faisant nôtre dans sa mort où il se donne, sa mort « pour nous » se fait nôtre. Car notre mort réduite à elle-même, sans le Seigneur, et si généreuse soit-elle, ne suffirait pas à nous faire monter vers Dieu :

Sans lui, la distance de la terre au ciel serait trop grande, le franchissement serait impossible. Il faut se placer sur cette route mouvante, il faut que la porte s'ouvre (Jn 10, 9). [...] Non seulement la distance est trop grande, mais la mort réduit l'homme à la plus radicale impuissance.¹⁰³

Cette mienneté de la mort salvifique de Jésus dit l'intimité la plus haute. Accueillir cette mort-don-de-soi, c'est pour l'homme ouvrir ce qu'il a de plus personnel et d'inviolable, son « je ». L'expérience de Paul permet à Durrwell de penser la profondeur et la forme de cette communion, en veillant à la préserver de la fusion :

« Je suis crucifié avec le Christ, je vis mais ce n'est plus moi qui vis, le Christ vit en moi » (Ga 20, 2). Cette parole étonne, plus même que celle de l'Église qui, désignant le pain eucharistique, prononce : « Ceci est le corps du Christ. » On dit du pain qu'il est transsubstantié, Paul est transpersonnalisé. Sa personne n'est pas absorbée, effacée par l'envahissante présence du Christ. C'est bien lui qui est crucifié et qui vit. Mais Paul se sait assumé ; en profondeur, il est personnalisé par cet autre, « le Fils de Dieu qui m'a aimé et s'est livré pour moi. » Ce qui est propre au Christ, sa mort et sa vie, il en fait le propre de Paul. « Je suis crucifié, dit l'apôtre, je vis. » En profondeur, Paul est saisi dans l'humanité de Jésus, en ce centre de Jésus, où le Fils éternel dit humainement « je », Jésus devient ainsi, dans son humanité, la personnalité profonde de Paul.¹⁰⁴

La différence entre le pain et Paul est que Paul est une personne, sans doute est-ce pour cette raison que l'étonnement est plus fort, dans un certain malaise peut-être. La

102 *MF*, p. 143.

103 *MF*, p. 143.

104 *MF*, p. 145. Il ne semble pas que Durrwell ait mesuré les risques du mot transpersonnalisation. La Personne divine ne fait pas nombre avec la personne humaine. Cependant Jésus habite en nous, de façon mystérieuse par son Esprit. Si saint Paul a fait l'expérience d'un Christ qui vit en lui, il a fait d'abord l'expérience objective d'un Christ présent dans le chrétien qu'il persécutait.

transpersonnalisation, est celle d'un « je », or la personne humaine est de nature rationnelle et *individuelle*. Comment alors un autre peut-il devenir « le centre profond de sa propre personne, le sujet d'attribution de la vie qui est pourtant la sienne »¹⁰⁵ ? Vivre dans le Christ, ou que le Christ vive en soi, ce que Durrwell appelle par un jeu de mots un peu malencontreux (qu'il ne reprendra pas) la « mutuelle in-existence » n'est pourtant pas de l'ordre de l'emprise. Pas de sectarisme ici qui coupe le soi de lui-même. Une fois de plus, l'analogie de l'amour humain permet à Durrwell d'explicitier théologiquement le témoignage de Paul :

Cette présence est toute relationnelle. [...] Parler d'inhabitation mutuelle, d'in-existence réciproque est un langage propre à ceux qui s'aiment et qui aspirent à une réciprocité de présence jusque dans leur Je, au plus profond de leur être. La présence du Père et du Fils dans le fidèle est à base d'amour ; c'est pourquoi elle suppose en lui la présence de l'Esprit qui est amour.¹⁰⁶

Nous rejoignons ici ce qui fut dit de la connaissance et de la procession de l'Esprit à travers l'image de *l'impressio*. L'Esprit est la Personne-Amour qui imprime l'Aimé dans l'Aimant et inversement. Ceci est vrai pour la sainte Trinité. Mais il est vrai que l'expérience humaine d'un amour authentique peut se reconnaître quelque peu dans cette immanence mutuelle :

Deux êtres qui s'aiment sont marqués en leur Je par le lien de leur communion, si bien que le vouloir de l'un devient, dans une certaine mesure, celui de l'autre. Mais personne n'est enraciné dans le Je d'un autre au point de pouvoir dire, comme Paul au sujet du Christ : il vit en moi, il parle en moi, sa souffrance est la mienne et c'est de sa mort que je mourrai.¹⁰⁷

Certes, Durrwell précise que Paul n'est pas assumé dans le Verbe comme Jésus l'est dans l'union hypostatique. Cette grâce est unique. « Paul, dit Durrwell, n'est pas le Fils de Dieu en personne ! » :

Les fidèles ne sont pas assumés immédiatement en lui, mais dans l'humanité de Jésus, là où se réalise le mystère de leur salut. C'est de Jésus en son Je humain que Paul peut dire : « Christ vit en moi. » C'est là qu'il est sujet d'attribution de la vie du chrétien. Il existe en Christ un je humain qui fait partie de l'intégralité de sa nature humaine, ce centre de lui-même où l'homme a conscience de soi et prend ses décisions. C'est là que Jésus a vécu humainement sa relation à son Dieu-Père, s'est ouvert en sa mort à la puissance de la résurrection. C'est là qu'il lui est donné de rassembler la multitude et d'en faire son corps, dans la participation à sa mort et à sa résurrection. L'Église n'est pas le Christ, elle n'en est

¹⁰⁵ *PDM*, p. 87.

¹⁰⁶ *PDM*, p. 89.

¹⁰⁷ *PDM*, p. 87.

que le corps humain. Mais elle est réellement son corps, dans lequel Jésus vit sa mort et sa résurrection.¹⁰⁸

Le « je » est le centre de toute personne qu'elle soit humaine ou divine. Il est la personne dans son intériorité profonde. Instance de décision et de désir, d'écoute et de perception, d'élaboration. Centre de la personne, le « je » est attaché à son point d'origine et tendu vers son point immanent d'arrivée. Pour le chrétien qui le reconnaît dans la foi, ce centre est le point d'intersection d'une verticale tracée depuis les cieux et jusqu'au bas de la terre (Ep 4, 10), réunissant le « je » de l'homme et celui de l'homme Jésus Fils-de-Dieu. Plus précisément, la rencontre, donnée dans l'incarnation rédemptrice, se fait entre le « je » de l'homme et celui de Jésus mort et ressuscité. Jésus rencontre l'homme en son « je », là où celui-ci est le plus lui-même et pour le faire advenir à lui-même dans sa filiation.

L'expérience de Paul dans ce dernier texte est attribuée, au moins en partie, à celle du fidèle. La Cène d'Ap 3, 20 dit quelque chose de cette intimité accessible à tous ceux qui ouvre la porte de leur « je » au Christ. « La réciprocité de présence » est une intuition mutuelle où amour et connaissance se conjoignent.

Lieu de décision et de conscience de soi suscité par création, l'homme n'est pas menacé d'être pris malgré lui par le Christ, source de la liberté de son « je » encore imparfaitement libéré. Cette transformation du « centre » n'est pas un aiguillage où le « je » serait devenu excentrique. Elle est l'inclusion du centre christique dans le centre personnel, rassemblant davantage les puissances propres dans une unité intérieure qui les porte à leur plein épanouissement, donnant d'atteindre les saints désirs, ceux d'une volonté humaine devenue totalement libre, goûtant la béatitude :

Dans la capacité illimitée que l'Esprit Saint confère à son amitié, Jésus vit en Paul et le fait vivre. Tandis que l'être humain de Jésus est assumé immédiatement dans la personne du Verbe éternel, les fidèles sont saisis dans la « personnalité » humaine de Jésus, qui médiatise leur communion au Verbe éternel. Jésus est, en son être humain, le médiateur de notre filiation.¹⁰⁹

Cette transformation n'est pas de l'ordre du développement personnel mais de la filiation. D'affiliation. Le fidèle se laisse librement déterminer dans la grâce du Christ

¹⁰⁸ *CNP*, p. 118.

¹⁰⁹ *PDM*, p. 88.

auquel il donne sa foi, épanouissant les puissances en les sanctifiant. Les goûts et les désirs subissent une sorte de mort, libérant Paul au point qu'il pourra confesser :

À cause de lui, j'ai tout perdu et je considère tout cela comme ordures afin de gagner Christ et d'être trouvé en lui, non plus avec une justice à moi, mais avec celle qui vient par la foi au Christ... Il s'agit de le connaître, lui, et la puissance de sa résurrection et la communion à ses souffrances, de devenir semblable à lui dans sa mort, afin de parvenir, s'il est possible à la résurrection des morts (Ep 3, 8-11).

Assumant Paul et tous les fidèles qui veulent avoir part avec lui, le Christ les « filialise », les « christifie », les « personnalise »¹¹⁰, les engendre dans son passage. Le Christ « rassemble la multitude » afin d'en faire son épouse, « son corps », dans la participation à sa vie (Ep 5, 23). Ainsi l'Église devient-elle le moyen de « l'expansion du mystère pascal »¹¹¹ et trinitaire.

La grâce du Corps tout entier

Comme on l'a dit, tous les ouvrages de Durrwell traitent abondamment de l'Église, Corps du Ressuscité. Dans le cadre de cette étude, il ne nous est possible d'exposer l'ecclésiologie durrwellienne pourtant très riche que de façon rudimentaire, en sélectionnant les thèmes qui sont en relation avec notre sujet.

Pour exprimer la naissance de l'Église l'auteur utilise l'image johannique du grain de blé tombé en terre :

Le Christ ne vient pas seul à la rencontre de son fidèle. Il n'est jamais seul en son travail de salut : Où je suis, là aussi sera mon serviteur (Jn 12, 26). Il est le grain de blé qui, tombé en terre, porte beaucoup de fruit (Jn 12, 24) ; il ressuscite lui-même et ressuscite tête d'une communauté qui fait corps avec lui ; il ressuscite époux de l'Église, dans l'union avec elle. En chacune de ses actions, il agit comme tête de l'Église, ensemble avec l'épouse dont il ne se sépare jamais. Avec elle, il vient à la rencontre des hommes. [...] L'Église est la compagne du Christ dans sa rencontre avec les hommes, le sacrement universel du salut (*LG*, 1.9.48 ; *GS*, 45), elle a mission de les assister dans leurs options face à la vie éternelle.¹¹²

Durrwell précise que l'Église n'est pas créée après la résurrection mais dans la résurrection de Jésus :

¹¹⁰ *PDM*, p. 87.

¹¹¹ *RJMS*¹, p. 195.

¹¹² *CHM*, p. 34 et 91.

Le blé qui croît ne succède pas au grain qui revit, il est la résurrection du grain lui-même : Jésus est glorifié en personne et dans le fruit qui naît de sa mort. L'Église est le corps du Christ de gloire ; elle ne se surajoute pas à lui, puisqu'elle est son corps vivifié « ensemble avec lui » (Ep 2, 5 s.) Jésus ressuscite lui-même sous forme de communauté : l'événement pascal est l'avènement de l'Église.¹¹³

L'Église est médiatrice de la présence du Christ en tant qu'elle est son corps en sa mort et sa résurrection. Née de son côté transpercé, elle est la chair de sa chair ressuscitée (Gn 2, 22-23). La convocation n'est donc pas extérieure, *l'Ecclesia* naît de l'appel (*ek-kaléô*), de la Tête dont elle est le Corps :

Quand Jésus ressuscite, il revit lui-même et devient multitude, devient Église, tel un grain de blé qui porte beaucoup de fruit. Il ressuscite époux de l'Église (Ép 5, 25-27) qui n'existait pas avant ses épousailles : elle est épousée par communion à la résurrection avec lui dans la mort. Dieu engendre son Fils dans la gloire (Ac 13, 33) et engendre en même temps « l'Église qui est son corps » (Ep 1, 19-23).¹¹⁴

La relation de l'Église à la résurrection est donc puissante et constitutive : symbolique en tant qu'elle rassemble les baptisés comme membres d'un même corps et dynamique en tant que ce corps ne cesse d'émerger de sa Tête, le Ressuscité-Crucifié. Ceci représente pour elle et pour le monde l'*appel* le plus pressant et le plus gracieux qui soit. Le blé qui émerge de l'humus n'est rien d'autre que « le grain qui revit. » L'Église est appelante d'être chaque jour appelée dans la force et la miséricorde du Christ livré pour elle afin qu'il la sanctifie « la purifiant par l'eau qui lave et cela par la Parole... Car il a voulu son Église sainte et irréprochable » (Ep 5, 26-27)

La résurrection est une manifestation donnée à voir, *ophthè*, mais elle est avant tout une action divine à accueillir, celle du Père engendrant son Fils dans la gloire de l'Esprit. Prise dans l'engendrement du Christ, l'Église fait pleinement corps avec lui.

Née dans la résurrection du Christ, l'Église toute neuve s'inscrit cependant dans l'histoire du salut qui la précède et la porte. Durrwell a de très belles pages sur le passage de l'Ancienne Alliance à la Nouvelle que nous ne pouvons hélas citer ici¹¹⁵ :

Dans la mort du Christ est abolie la Loi avec sa malédiction ; la bénédiction d'Abraham, depuis toujours attachée au Christ (Ga 3, 16) mais jadis à un Christ inféodé à une race, est offerte à tout homme, sous forme de don de l'Esprit « en Jésus-Christ », c'est-à-dire dans le corps du Christ de gloire. [...] Dans la chair immolée s'éteint le particularisme juif, un peuple nouveau naît dans le Christ glorieux : « Des deux il n'a fait

¹¹³ *ESD*, p. 74.

¹¹⁴ *CNP*, p. 12.

¹¹⁵ On peut lire en particulier le dernier chapitre de son second ouvrage, où l'auteur aborde le passage de l'un à l'autre Testament à partir de la personne de la Vierge Marie. Ces pages donnent une profondeur historique qui peut manquer parfois dans sa présentation du mystère : *DCR*, p. 325-349.

qu'un peuple, détruisant le mur de séparation ». [...] La ségrégation est abolie dans la chair du Christ, les païens ne sont plus « exclus de la cité d'Israël », ne sont plus coupés du Christ jadis monopole d'Israël (Ep 2, 12) ; juifs et païens fusionnent « en un seul corps », celui du Christ de gloire qui est aussi l'Église. [...] Prenant conscience du subit transfert de leur Alliance au plan eschatologique, « l'Israël de Dieu » (Ga 6, 16) se met en route pour ce dernier exode, achevant la migration d'Abraham (He 11, 8-10) et des autres Pères (He 11, 13-16) et bouclant ainsi l'histoire de l'A.T.¹¹⁶

Durrwell parle de « coalescence » à propos des deux Testaments, une jonction des deux rives, orientées toutes deux vers leur soudure, le Christ. Leur unité est dite par l'auteur, « essentielle », réalisée « dans le corps du Christ substance de l'un et de l'autre. »¹¹⁷ Entre les deux « nulle cassure, mais la transformation d'une constante réalité et la différence qui existe, avant et après la mort, dans le même corps du Christ. »¹¹⁸

L'Église est vivante, pérégrinante. Elle marche au pas de son Chef, s'y essaie, jusqu'à ce qu'advienne l'Heure du monde et qu'elle atteigne l'eschatologie. Cette tension continue a un fondement : demeurer dans la grâce de sa source, la résurrection, indétachable de la grâce d'une mort à soi. Ainsi l'Église doit être en travail continu d'évangélisation d'elle-même, en réforme de résurrection pour conserver l'époux en elle et être gardée en lui, tenir son cap pour avancer vers la pleine réalisation, la sienne et celle de ses frères universels :

Ainsi l'Église s'avance vers deux bornes apparemment opposées : vers la source de son histoire, la résurrection du Christ, vers le terme de son histoire, la parousie. Elle y tend par un mouvement unique, sans écartèlement en directions contraires, et trouve dans la résurrection et la parousie l'unique salut auquel elle aspire.¹¹⁹

La puissance attractive se dédouble en deux pôles, mais le mouvement est unique parce le but est le même, « être trouvé dans le Christ » (Ph 3, 9), « combattre le beau combat, achever sa course et garder la foi » (2 Tm 4, 7). L'aventure est à la fois ecclésiale et personnelle. Mais la qualité communautaire, réaliser à tous le Corps du Christ (1 Co 12, 12-31), et donc la qualité du chemin missionnaire, dépend de la venue intime du Christ en

¹¹⁶ *RJMS*¹¹, p. 151.

¹¹⁷ Voir la Constitution Lumen Gentium § 9 : « Et tout comme l'Israël selon la chair cheminant dans le désert reçoit déjà le nom d'Église, ainsi le nouvel Israël qui s'avance dans le siècle présent en quête de la cité future, celle-là permanente, est appelé lui aussi Église. [...] L'ensemble de ceux qui regardent avec la foi vers Jésus auteur du salut, principe d'unité et de paix, Dieu les a appelés, il en a fait l'Église, pour qu'elle soit, aux yeux de tous et de chacun, le sacrement visible de cette unité salutaire. » On note que Durrwell, dans *DCR* (1960) devance la Constitution promulguée en 1964 en appelant Israël l'Église : « Sous cette forme première, l'Église était constituée par un groupe ethnique, par une race dont naîtrait le Christ : une Église maternelle, une Église charnelle, qui, durant un avent millénaire, porta le Christ dans ses flancs, puis le mit au monde » p. 326. Voir aussi H. de LUBAC, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme* (1^{ère} édition 1938), *Œuvres Complètes* VII, Paris, Cerf, 2003, et *Méditation sur l'Église* (1953), Paris, Aubier (*Œuvres Complètes*, VIII).

¹¹⁸ *RJMS*¹¹, p. 153.

¹¹⁹ *RJMS*¹¹, p. 207.

chacun, là où se réalise pour le fidèle « la fin de ce monde » et l'advenue du « siècle nouveau » :

De même que l'Église tend vers sa résurrection à partir d'une résurrection initiale, de même elle est aimantée vers la parousie finale à partir d'une présence actuelle, « le Christ en vous » (Rm 8, 10). Cette parousie intime est eschatologique, en chaque fidèle elle coïncide avec la fin de ce monde (Ga 6, 14), le siècle nouveau et la rédemption. [...] Cette proximité de la fin ...est surtout d'ordre personnel, existentiel.¹²⁰

Proximité du « je » du chrétien avec celui de son Sauveur. Cependant, la route n'est pas linéaire et le chemin sans embûche, en soi et au dehors. Durrwell ne manque pas de dire l'exigence de « l'effort chrétien. » Sa vision positive, n'est ni idyllique ni simpliste et sait se faire très concrète et réaliste :

L'Apôtre ne remet pas le salut en question, mais constate que, parfait dans le Christ, il est donné aux fidèles sous une forme qui les oblige encore à l'acquérir (Ph 2, 12). La résurrection est vraie dans le fidèle, mais comme étale et en devenir. Un salut sous forme d'espérance (Rm 8, 24). L'Église se trouve à la fois dans un siècle et dans l'autre ; elle marche dans la chair (2 Co 10, 3) et vit dans l'Esprit, habitante du ciel et pèlerine terrestre (2 Co 5, 6). Elle est du jour (1 Th 5, 8), mais le Jour n'est pas encore venu (1 Th 5, 2). Le siècle de l'Esprit, où elle vit déjà, est un siècle-à-venir. Les deux présences, dans la chair et dans l'Esprit, n'occupent donc pas deux compartiments ; il n'existe pas dans le fidèle une région enténébrée et une autre lumineuse, celle où règne l'Esprit et une autre vouée à la chair : l'homme habite les deux temps, les deux espaces, en entier dominé par l'Esprit et redevable à la chair, assis dans les cieus avec le Christ et exilé loin de lui.¹²¹

Comme Paul, le rédemptoriste sait combien, sans le secours de l'Esprit, cet effort est menacé : « Le bien que je veux, je ne le fais pas, et le mal que je ne veux pas, je le fais » (Rm 7, 19). C'est pourquoi c'est dans cette épître où la prise de conscience du péché personnel est la plus douloureuse que Paul invoque le plus l'espérance¹²². Le découragement doit être surmonté par l'humilité d'une espérance et d'une confiance placées dans le Ressuscité :

En espérant un pur futur, à partir de rien, on embarquerait pour un rêve ; l'espérance chrétienne met le cap sur un avenir où l'ancre s'est déjà fixée (He 6, 19).¹²³

Dans la suite de sa présentation - tous les livres de Durrwell quel qu'en soit leur angle d'approche procèdent à partir du mystère pascal, pour rayonner au plus loin - le rédemptoriste a soin de décliner « les sacrements de la venue pascale » qui sont « les moyens d'expansion du mystère pascal » :

¹²⁰ *RJMS*¹, p. 205.

¹²¹ *RJMS*¹, p. 196-197.

¹²² Un tiers des occurrences se trouve dans la lettre aux Romains (12/36).

¹²³ *RJMS*¹, p. 205

Avant sa mort, Jésus prêchait et, par contact sensible, faisait bénéficier des hommes de la puissance de salut présente en lui. En possession des pleins pouvoirs messianiques, il cesse de prêcher, coupe le contact (Jn 20, 17). Il vient dans ce monde étant ailleurs, étant la plénitude finale du monde. Visible, audible, il ne l'est plus par lui-même ; il vient « sous d'autres espèces », en des symboles réels de sa présence et de sa pâque : par les apôtres et par d'autres sacrements. En rencontrant ainsi les hommes, il les ouvre, fait d'eux des croyants, les fait entrer en partage de salut avec lui. Grâce à la foi, ceux-ci s'adjoignent au Christ, consentent à sa mort et à sa résurrection, y consentent à travers leur effort de vie chrétienne, leurs épreuves et dans la mort physique. Le mystère pascal personnel au Christ s'étend dans le monde en concentrant le monde sur lui.¹²⁴

Le baptême et l'eucharistie sont les « moyens » privilégiés de rencontre personnelle et de conversion. Sacrement, signe visible d'une présence efficace au cœur du croyant, au cœur de l'Église pour que, fidèle à ce qu'elle reçoit, la présence du Sauveur s'étende au cœur du monde :

L'eucharistie est le sacrement éminent de cette apparition voilée. Elle est l'émergence visible, au cœur de l'Église, du mystère de Jésus mort pour elle, se donnant à elle. [...] Jésus attire à lui le pain et le vin afin d'attirer l'Église qui s'en nourrit, et faire d'elle son corps ecclésial, sacrement pour le monde de sa parousie. Très réelle est la parousie eucharistique, très réelle aussi la présence par son corps ecclésial, dans la mesure de la fidélité de l'Église à celui qui, se donnant à elle, veut faire d'elle son propre corps, son épiphanie voilée au cœur du monde.¹²⁵

Le désir est grand, mais l'exigence forte. La présence du Christ en son corps ecclésial, rappelle Durrwell, est fonction de la réponse humaine à l'appel, de la fidélité à l'offre inouïe qui est faite. C'est en elle que se construit le corps ecclésial, la famille Église où le Christ invite tout homme, voudrait pouvoir se donner à chacun. Attiré vers le Père, le Corps ne peut monter qu'avec sa Tête, attaché à elle par le lien d'un amour donné et accueilli en vérité.¹²⁶

Durrwell, soucieux de l'Église et de présence au monde, a perçu très tôt la profonde et rapide déchristianisation du monde occidental. Réaliste face à l'avenir et sans être résigné, le prêtre et le théologien qu'il est comprend que le vide sacramentel n'est pas un vide de la présence de Dieu ni l'impossibilité d'un salut pour cette humanité qui vit dans son ignorance. Hormis tous chemins possibles de rencontre, il sait aussi que la mort reste

¹²⁴ *RJMS*¹, p. 223.

¹²⁵ *MF*, p. 83-84.

¹²⁶ Voir la théologie du corps mystique chez saint Augustin, in *En. in Ps.* 122, 2 : « La Tête est descendue, elle remonte avec le corps, revêtue de son Église qu'il s'est faite sans ride ni tache. C'est donc seul qu'il remonte. Mais nous, quand nous sommes soumis à lui, de telle sorte que nous soyons un en lui, ses membres, alors même avec nous, il reste encore seul, et donc un, toujours un. Et ceux-là seuls ne remontent pas avec lui, qui n'ont pas voulu devenir un avec lui. »

le lieu universel et inconfiscable pour une ultime grâce d'accueil, de connaissance intime et d'assomption dans la mort et la résurrection du Christ :

L'Église n'a jamais été en mesure de répandre l'eau baptismale sur tous les hommes, alors que le baptême est pourtant destiné à tous et déclaré nécessaire au salut. Elle est le petit troupeau et le restera sans doute toujours. Les sacrements sont destinés à ce petit troupeau et sont mesurés à sa taille. Mais il existe un baptistère immense, capable d'accueillir tous les hommes : le Fils en son mourir pour tous. Au moment de mourir l'homme peut y descendre.¹²⁷

L'apostolat de l'Église, lui aussi, ne se surajoute pas à la rédemption accomplie dans le Christ, il en est un élément constitutif et indispensable, un fruit spontané de la foi plutôt qu'un devoir. Il appartient à l'œuvre du salut en tant que « sa force extensive dans le monde. »¹²⁸ « Jamais, dit Durrwell, l'apostolat n'est une simple activité extérieure. L'apôtre fait corps avec sa mission »¹²⁹ :

Comme mon Père m'a envoyé, je vous envoie » (Jn 20, 21). L'apostolat est la répercussion, dans l'Église, de la force de résurrection qui envoie le Christ au monde ; il est l'aspect parousiaque, épiphanique, de la résurrection rendu visible dans le monde.¹³⁰

Durrwell a consacré deux livres à l'apostolat dont le premier, *Le mystère pascal source de l'apostolat*, son troisième ouvrage paru en 1969, s'offre comme l'application presque directe et concrète de sa théologie. L'auteur n'y donne pas de recettes pastorales mais fonde théologiquement l'apostolat sur le mystère pascal, pour aborder ensuite tous ses terrains d'application : apostolicité et sainteté de l'Église, mission d'évangélisation, place du prêtre dans l'apostolat de l'Église, et « ressources spirituelles nécessaires qui nourrissent (l'apostolat) et le développent. Le livre s'achève sur ce que Durrwell appelle « le dernier apostolat », celui de tout fidèle, un « mourir vers le Père ». Ce dernier chapitre est une très belle méditation sur le sens de la mort vécue dans le Christ. Écoutons encore les exhortations du théologien-pasteur :

On a dit que l'humilité est le signe du christianisme. On le croira d'autant plus si l'on comprend le christianisme comme institution du salut du monde, comme religion d'apostolat. Le chrétien devra suivre le Christ et choisir dans le monde la place qui est celle du Christ en sa mort et celle de Dieu, la dernière. [...] Une Église triomphale, imposante par sa force, ne saurait être la présence du mystère de Dieu. Elle doit parler un langage d'amour qui est langage d'immolation, celui d'une reine dont on a dit qu'elle est servante et pauvre. [...] L'Église de Dieu n'a pas à se soumettre les hommes mais à se mettre au service de leur liberté. Sa mission est d'inviter à cet acte de liberté qui est celui de la foi où l'homme dispose de tout et de lui-même et se compromet totalement pour Dieu et les

¹²⁷ MF, p. 165.

¹²⁸ RJMS¹, p. 227.

¹²⁹ RJMS¹, p. 228.

¹³⁰ RJMS¹, p. 104.

hommes. Or il n'y a pas de liberté plus grande que celle de totalement disposer de soi-même. Sans doute l'Église doit-elle « proclamer la vérité et insister à temps et à contre-temps » (2 Tm 4, 2) car elle doit aimer, et l'amour veut avec véhémence. Mais elle ne doit pas imposer la vérité, l'amour veut créer et non pas dominer. Comme Dieu le fait lui-même, elle doit accepter l'échec. Dominer, l'apôtre n'en a reçu aucun pouvoir, même pas à l'intérieur de l'Église. Tout cléricalisme est, au nom de Dieu, exclu de la définition de l'apostolat. [...] Le Christ est mort et n'agit plus par lui-même dans le monde, il fait agir les siens. Il est mort pour que devienne l'Église et qu'elle soit mère des hommes.¹³¹

Traiter de l'apostolat après l'Église et les sacrements, c'est le contraire de ce que Durrwell fait dans ses ouvrages. Mais c'est aussi peut-être faire se rejoindre les deux extrémités : le Ressuscité et la réponse humaine. Car finalement, c'est bien là, au cœur de l'homme, de son « je » que se propose, s'espère et s'expérimente la grâce insigne de l'efficace salvifique de la mort et de la résurrection de Jésus. Le salut se joue dans cet espace le plus intime de la conscience personnelle, dans l'abdication libre du vieil homme face à la proposition inouïe de l'amour infini de Dieu. L'apostolat de l'Église en chacun de ses membres découle de la réception vraie de résurrection à l'œuvre en sa vie, dans l'accueil authentique de l'Esprit à travers les sacrements (particulièrement ceux du baptême, de la réconciliation et de l'eucharistie mentionne Durrwell), de l'écoute authentique accordée à la Parole, de la reconnaissance de l'amour immérité qui l'espère et le transforme :

Il n'y a donc pas de témoignage sans vie évangélique. Seul le Royaume peut attirer au Royaume, et ce Royaume est au-delà des réalités terrestres. L'appel chrétien suscite le désir, entraîne les hommes au-delà d'eux-mêmes lorsqu'il vient à eux d'un au-delà d'eux-mêmes. L'apôtre doit quitter le monde, non pas en le refusant – Dieu n'a pas créé le monde pour qu'on le refuse – mais en se plaçant dans le Christ, en avant de ce monde, pour l'attirer au Christ qui est la plénitude du monde.¹³²

En conclusion : la résurrection est au commencement de tout, parce que la vie est au commencement de tout. La plénitude de vie dont la source est le Père est première et dernière, elle fonde autant qu'elle accomplit. Donatrice, ordonnatrice, elle crée les mondes *ex plenitudine* et les recrée dans la miséricorde pour les porter à leur achèvement. L'événement du mal, survenu, n'est pas à égalité avec elle. Il est son contraire, absence d'être, privation de la gloire qui est vie, « mystère opaque » et impénétrable selon les mots de Durrwell. Mais plus encore que son contraire, il est sa contradiction : un esprit enivré de révolte et d'une gloire exigée, visée comme « une proie » (*arpagmon*), « se considérant

¹³¹ « Mystère de Dieu et apostolat » *MOuv* 258, 1969, p. 35-37-38.

¹³² *MPSA*, p. 262-263.

être en égalité avec Dieu » (Ph 2, 6), rebellé contre une gloire d'humilité, une origine reçue :

En posant l'acte créateur, Dieu se rend vulnérable. Il introduit dans son propre mystère des êtres libres et faillibles et court ainsi le risque de voir la division s'installer dans son propre sein. La contestation peut s'élever à l'intérieur de la relation entre le Père et le Fils, car ces hommes, qui sont des fils dans le Fils, peuvent s'opposer à lui, refuser sa paternité. Mais en même temps qu'il crée, Dieu place le remède au mal possible à la racine de l'existence humaine, car en son Fils Dieu est à la fois créateur et sauveur. En construisant sa maison, il en répare en même temps les brèches.¹³³

Ce texte dit bien la continuité entre le geste créateur et le geste salvifique. L'acte de création originelle prend la forme de l'action salvifique, mais le dessein créateur est unique et les agents en sont les mêmes. L'envoi du Fils dans la chair, par une obéissante humilité jusqu'à la mort, apportait à l'homme la guérison de son orgueil mortel en lui proposant d'accueillir en lui ce qu'il venait vivre pour lui. Dans le Christ qui prend l'homme dans sa mort, seul le Moi expire en laissant advenir le Soi.

Cette lecture de l'action de salut et de la résurrection en tant que puissance salvifique de vie est rapportée à l'image de l'engendrement. Le mystère pascal vécu « pour nous » est la réplique économique du mystère trinitaire, non seulement en raison de convenance, mais parce que la vie de Dieu est la vie de l'homme.

Si la pensée de Durrwell est juste, ce que nous croyons, ajouter les ingrédients de la théologie de la substitution ou ses dérivés même mineurs ne semble pas nécessaire. En effet, quelle efficacité salutaire supplémentaire apporterait le fait que le Christ subisse la peine de notre péché à notre place ou encore que dans la Trinité soit ménagée une diastase originaire entre le Père et le Fils afin que le Christ puisse porter le refus de l'homme ?

Ces hypothèses ne sont pas sensibles dans les évangiles qui sont essentiellement des invitations à la conversion, à « perdre sa vie pour la sauver », à accueillir la miséricorde du Père (Lc 15). Dramatiquement très élaborées, ces théologies paraissent compliquer le sens d'un salut de simplicité divine (Mt 11, 25) et jeter une ombre sur la relation du Fils et du Père et donc sur le Père lui-même.

¹³³ *PDM*, p. 128-129.

Deuxième partie

Les grandes questions christologiques

Chapitre 1 : Les attentes d'une époque

I.1. Le réquisit de la christologie à l'occasion du quinzième centenaire du concile de Chalcédoine

Les sciences historiques appliquées à l'Écriture et aux textes normatifs

Chalcédoine avait entériné les affirmations de la lettre du Pape Léon I^{er} à Flavien, texte qui tenait dans l'équilibre de ses formules l'impossible fusion des deux natures dans le Christ et leur union dans la personne du Verbe¹. La conscience humaine de Jésus se trouvait donc polarisée par la personne du Verbe. Ces déclarations conjointes posaient de façon claire et définitive les affirmations indispensables au maintien d'une énonciation qui respectait la réalité de l'incarnation du Fils de Dieu. Sortir de l'équilibre de ces définitions signifiait l'hérésie, y adhérer dans la foi ne levait pas pour autant le voile sur le comment de cette union².

Il fallut attendre saint Thomas pour que s'éveille une certaine conscience de l'histoire des textes normatifs. Ayant eu accès aux mémoires conciliaires anciens, il avait découvert, mesuré, le travail de maturation de leur énonciation. Mais c'est bien plus tard, sous l'impulsion de Richard Simon, que la critique textuelle fit réellement ses premiers pas, cherchant à éclaircir les incohérences apparentes du texte biblique, témoins de leur histoire rédactionnelle.³

¹ *Tome à Flavien* (449). Toute la lettre est un joyau d'équilibre déclinant à travers un jeu d'oppositions ce qu'il en fut de l'incarnation pour le Fils, en sa réalité ontologique théandrique et à travers sa mission de salut : « C'est donc dans la nature intacte d'un homme vrai (*in integra ergo veri homini perfecta que natura*) que le vrai Dieu est né, complet dans ce qui lui est propre (*totus in suis*), complet dans ce qui nous est propre. Par « ce qui nous est propre », nous voulons dire la condition dans laquelle le créateur nous a établis au commencement et qu'il a assumée pour la restaurer. » « Dans cette unité il n'y a pas de mensonge, dès lors que l'humilité de l'homme et l'élévation de la divinité s'enveloppent l'une l'autre. Car de même que Dieu n'est pas changé par la miséricorde, de même l'homme n'est pas absorbé par la dignité » DS §293 et § 294.

² Maxime le Confesseur et le concile de Constantinople III développeront cette christologie dynamique autour de la question des deux volontés et des deux opérations.

³ L'œuvre de R. SIMON (1638-1712) est considérée du côté catholique comme l'initiateur de la critique biblique en langue française et, ce faisant, de l'exégèse moderne. Ses ouvrages majeurs, *Histoire critique du Vieux Testament* (1680), *Histoire critique du texte du Nouveau Testament, où l'on établit la vérité des actes sur lesquels la religion chrétienne est fondée* (1689) et *Histoire des principaux commentateurs* (1693), sont un premier essai de critique

Tout cela amenait à reconnaître la dimension *incarnée* de la Parole inspirée comme celle de ses formules de foi, et donc à découvrir mêlée à l'intention divine du texte, celle de son scripteur. Bref, une archéologie savante commençait à transformer les textes sacrés en objets d'étude scientifique, avec le risque indéniable d'oublier ce qui les fondait⁴.

Dans une conférence datée de 1977, « La lecture chrétienne de l'Écriture », Durrwell dénonce la disjonction opérée par la critique historique entre lecture scientifique et lecture croyante. Après avoir mis en garde contre une scientificité qui tiendrait les fidèles à l'écart tout en leur imposant ses résultats, et contre certaines sciences du langage refusant à l'Écriture toute autorité normative pour le présent, Durrwell appelle à la vigilance :

Il est un dernier reproche, formulé contre les ouvrages scientifiques de l'exégèse, qui souvent ne sont que cela, scientifiques. Nombreux en effet, sont les livres et les articles qui n'offrent à la foi qu'une nourriture très parcimonieuse. [...] Quand les méthodes analytiques, pourtant indispensables, sont érigées en principe unique, leur effet sur les Écritures est celui qu'on reproche à l'ensemble des sciences modernes, dont les analyses sont dissolvantes pour les hommes comme pour les choses. La Bible, qui aurait le pouvoir de prémunir le fidèle contre un monde unidimensionnel, sort elle-même de ces analyses, aplatie et réduite en morceaux, sans trace de mystère.⁵

Cette lucidité et cette résistance ont indéniablement isolé le théologien bibliste de ses pairs, avec d'autres comme P. Beauchamp. Durrwell s'orientera de façon déterminée et inverse, vers une herméneutique biblique synchronique et synthétique plutôt que diachronique : une lecture de l'Écriture et du Parlant, le Verbe, commandée par la foi :

La lecture chrétienne est, tout ensemble, un déchiffrement qui mobilise les ressources de l'intelligence, et une vision de la foi. [...] L'exégèse chrétienne comporte donc des exigences éthiques, dont la première consiste à reconnaître la priorité souveraine de la Parole. La fidélité aux autres exigences évangéliques n'est que la conséquence de cet accueil premier, fondamental à la Parole. D'ailleurs, toute recherche scientifique suppose une soumission à l'objet. Hors d'elle, il n'y pas de science. [...] Moralement bien plus exigeante que cette honnêteté est la soumission à la Parole souveraine qui est notre salut. Dans ce cas, la soumission s'appelle la conversion. Le sens des Écritures est perçu « quand on se convertit, on se tourne vers le Seigneur » (2 Co 3, 16). On ne peut s'approprier la Parole qu'en se laissant approprier par elle.⁶

historique des textes. Comme en toute science à ses débuts, le chercheur n'a pas été exempté du défaut d'excès dans la systématisation de ses trouvailles, ce qui lui valut un débat serré avec BOSSUET.

⁴ Voir l'introduction du Cardinal J. RATZINGER au document de la Commission Biblique Pontificale, *L'interprétation de la Bible dans l'Église* (1994), Paris, Cerf, p 19-21 : « La parole biblique a son origine dans un passé réel, mais pas seulement dans un passé ; elle vient aussi de l'éternité de Dieu. »

⁵ « La lecture chrétienne de l'Écriture » texte repris d'une conférence donnée le 3 septembre 1977 et éditée dans *Église de Metz*, Bulletin officiel de l'évêché, 5 mai 1978, p. 131.

⁶ Idem p. 136.

Le texte biblique fut le premier à être soumis aux rayons de la critique historique, mais l'investigation allait s'étendre aux textes magistériels ainsi qu'aux œuvres théologiques. En invitant à discerner les motifs circonstanciels, humains et datés qui avaient pu présider à leur composition, la méthode venait ébranler l'idée reçue que les formules dogmatiques avaient été gravées comme par le doigt de Dieu dans le marbre. Peu à peu on prenait conscience des conditionnements culturels et philosophiques et on reprocha alors à Chalcédoine d'avoir hellénisé l'expression des dogmes⁷.

L'interlocution des philosophies du sujet et leur apport en christologie

En même temps que les sciences historiques expliquaient les ressorts d'un texte, les sciences humaines cherchaient, de leur côté, à exprimer ceux du comportement et de la pensée de l'homme. La quête était anthropologique avec des approches nouvelles : psychologie des profondeurs, philosophie de l'existence, sciences politiques, sociologiques. L'existentialisme prenait le relais des métaphysiques réalistes et essentialistes en posant le sujet au centre de la réflexion mais, cette fois, émancipé de sa relation à Dieu.

Bien évidemment la théologie ne pouvait se soustraire à ce courant profond. Car ce n'était pas se renier que de mettre l'homme au cœur de sa réflexion et de son attention, bien au contraire, même si les perspectives étaient différentes.

En théologie on chercha donc à mieux cerner le réalisme de l'incarnation. L'article de K. Rahner fut un puissant levier de réflexion. En drainant le malaise ambiant et ses espoirs d'avancée, la réflexion du théologien allemand marquait de façon symbolique le début d'un vaste renouveau christologique. Grâce aux appuis philosophiques, Rahner tenta d'apporter des solutions à la question délicate de l'union des deux natures dans le

⁷ Citons cette excellente mise au point du cardinal K. LEHMANN à l'occasion d'une conférence académique au colloque « Christ dans l'histoire » à l'ICP en 2012 : « La formulation dogmatique bien comprise n'est pas en concurrence avec la forme et la formulation de l'Écriture ; elle ne la remplace pas ; elle n'a pas la prétention de mieux exprimer le signifié, d'une manière plus complète ou « adaptée à l'époque ». Elle veut aider à comprendre l'Évangile. Le dogme, en ce sens, n'est pas un fondement mais seulement une interprétation de la Révélation. Il reste dans l'ombre du kérygme et cherche à le protéger et à le sauver des empiètements inconsidérés de la pensée humaine. Il reste pourtant indispensable dans cette fonction, et donc insurpassable aussi dans les décisions particulières de l'Église. Ainsi le témoignage biblique rendu au Christ, grâce à la terminologie grecque, se maintiendra-t-il intact. » In « Moi et le Père nous sommes un. Un état de la christologie aujourd'hui. », ICP, 24 mars 2011, *Transversalités*, janvier-mars 2012, 121, p. 208.

Christ⁸. Comment pouvait-on affirmer l'humanité du Christ sans prendre la mesure de ses implications concrètes ?⁹ En effet, les sciences historiques invitaient à nuancer les affirmations dogmatiques d'omniscience et de vision béatifique au titre d'une rédaction postpascale du Jésus prépascale. L'appel était à une plus juste appréciation de la réalité humaine du Verbe incarné, à mesurer adéquatement les modalités de l'assomption de la nature humaine par le Verbe. Sans renier les acquis séculaires, il s'agissait d'inviter la pensée dogmatique à se retremper dans la source néotestamentaire tout en intégrant les précisions apportées par les sciences historiques et humaines¹⁰. Finalement, pour les théologiens du XX^e siècle, il s'agissait de mieux assumer le passé pour mieux assurer l'avenir et ne pas faire de la Tradition une fausse éternité.¹¹

L'Église fut d'abord réticente et même opposée à ces avancées, mais ne pouvait demeurer trop longtemps fermée aux progrès épistémologiques. Elle dût vaincre ses réflexes de défense et s'ouvrir aux questions pertinentes regagnant ainsi, en interne comme en externe, la confiance du monde scientifique. Cette transformation fut longue et douloureuse mais authentique¹². Et Durrwell, bien que prudent vis à vis de la critique historique, prit la défense de l'Église contre des interprétations par trop sublimentes, détachées de la réalité du texte :

L'herméneutique chrétienne (...) accepte donc les exigences et les résultats de l'exégèse scientifique. L'encyclique « *Divino Afflante* » (14, 5 s.) inflige un démenti sévère à ceux qui se méfient de la vraie science et recourent à une interprétation prétendue « spirituelle », surajoutée au texte. « Il n'échappe à personne (c'est donc un principe de bon sens) que la loi suprême de l'interprétation est de reconnaître et de définir ce que

⁸On en trouve un bon exposé dans l'ouvrage d'É. MAURICE, *La christologie de Karl Rahner*, Paris, collection Jésus et Jésus-Christ 65, Desclée, 1995, p. 31-49 et p. 72-116.

⁹ Il est significatif que l'encyclique « *Sempiternus Rex* » du 8 septembre 1951 publiée à l'occasion du 1500^{ème} anniversaire du concile de Chalcédoine évoque le risque nestorien : « Ils mettent en avant à ce point l'état et la condition humaine du Christ, que celle-ci semble être un sujet *sui juris*, comme s'il ne subsistait pas dans la personne du Verbe. » DS3905. (Le Pape Pie XII vise ici les christologies de l'*Homo assumptus*).

¹⁰ N'oublions pas que la christologie de saint THOMAS était en partie une reprise de l'héritage alexandrin de saint Cyrille, théologie riche et vigoureuse qui a puissamment aidé à sortir de la crise nestorienne, mais non sans garder quelques traces de monophysisme. Ce patrimoine thomasiens constitue avec ses prolongements néo-scholastiques et néo-thomistes l'enseignement de l'Église jusqu'à la moitié du XX^e siècle, théologie dans laquelle Durrwell fut formé. Cependant, notons qu'il serait tout à fait injuste de faire à Chalcédoine un procès qui ne tiendrait pas compte des précisions dogmatiques ultérieures qui ont développé des contenus homogènes à ses déclarations. Ainsi, ignorer la rectification définitive de l'hérésie monothéliste effectuée au concile de Constantinople III (681) c'est ne pas tenir compte de la reconnaissance, par l'Église, de la réalité de la volonté personnelle de Jésus. C'est là pourtant un point capital.

¹¹ « La tradition n'est pas un dépôt accumulant le passé conservé. Ce serait s'installer dans une fausse éternité. La Tradition doit être mise en relation constante avec les événements du monde où l'Église s'implante au cours des siècles. ». Cette remarque d'H. de LUBAC donne la double dimension de l'entreprise : savoir dégager l'intemporalité du message chrétien tout en cherchant son expression appropriée, ne pas construire un savoir figé mais s'appuyer sur la capacité du dogme à se développer de façon homogène comme le soulignait le Cardinal J.-H. NEWMAN.

¹² La détente ne fut vraiment acquise qu'à partir de l'encyclique du pape Pie XII, « *Divino afflente spiritu* » (30 septembre 1943), qui donnait pleinement accès à « la liberté de la recherche biblique scientifique » et sonnait comme un point de non-retour.

l'écrivain a voulu dire » (*Div. Aff.* 16, 30). [...] « Jamais, comme le fait remarquer le P. Lagrange, le texte n'est un tremplin qu'on repousse du pied après s'en être servi ». Le mystère est saisi dans la saisie du sens du texte humain. Celui-ci est médiateur de connaissance immédiate, selon le paradoxe de l'incarnation : « Qui me voit, voit le Père ». ¹³

Les Écritures sont la chair du Christ¹⁴. Durrwell invite à prendre au sérieux le réalisme de l'incarnation, sans pratiquer de « réduction anthropologique », selon le mot fameux de Balthasar. En venant dans la chair, le Verbe en faisait *son* expression.

Signe important de l'ouverture de l'Église au monde, les « catalogues d'erreurs » où la positivité des mystères de la foi ne se donnait à lire bien souvent qu'à travers la condamnation humiliante de leur contraire furent abandonnés à Vatican II. Sans doute trouve-t-on ici une des raisons qui ont poussé le rédemptoriste à *commencer* en théologie à partir de l'offre gracieuse de l'Esprit et l'appel à entendre la Parole plutôt qu'à partir du péché. L'appel du Baptiste fut une préparation quand celui du Christ fut de miséricorde et d'hospitalité : « Venez et vous verrez » (Jn 1, 39). ¹⁵

L'affiliation intégrale

Durrwell a pris pleinement part aux débats christologiques en se les appropriant de façon originale par un angle d'approche trinitaire, celui des relations d'origine, qui se révèle être le nœud de sa pensée théologique :

Le dogme de Chalcédoine est sans doute, pour la raison, la meilleure formulation du mystère de Jésus ; mais les exégètes savent que la Bible ne s'exprime pas dans ce langage rationnel. Celui-ci présente des limites : cette définition est *statique*, elle n'inclut pas le *devenir personnel* de Jésus, en lequel s'accomplit sa mission rédemptrice. Pour le salut du monde Jésus a dû devenir à travers sa mort ce qu'il était depuis la naissance : le Fils de Dieu engendré par le Père dans la plénitude de l'Esprit Saint. Rendu parfait, il devint cause de salut... (He 5,9). Au lieu de parler de deux natures unies dans la Personne du Fils, on pourrait aussi dire que cet homme Jésus est le Fils engendré dans l'Esprit Saint qui, à travers sa vie et sa mort, a pleinement consenti à son divin engendrement. Dire cela, c'est affirmer son humanité, sa divinité, et la mission rédemptrice accomplie par lui. ¹⁶

Ici l'auteur agrée la pensée de Chalcédoine tout en pointant ses limites : la formule atteste, expose, mais en utilisant les concepts grecs et non ceux du langage biblique (on retrouve ici un grief fait au Concile) et sans chercher à explorer la profondeur existentielle

¹³ « Lecture chrétienne de l'Écriture » p. 134.

¹⁴ Durrwell, on l'a vu, compare l'eucharistie à un livre, « le seul que Jésus ait écrit ».

¹⁵ Voir *CNP*, p. 21.

¹⁶ *L'Esprit du Père et du Fils*, Éd. Médiaspaul, Montréal, 1989, note 57, p. 45. Nous soulignons.

des images rationnelles. Aussi, la condition humaine de Jésus est envisagée par le théologien à partir de sa réalité la plus englobante, celle de sa filiation : Jésus est vrai Dieu et vrai homme, mais il ne l'est qu'en tant qu'il est d'abord Fils.

Durrwell ne renie pas l'adage fécond de Grégoire de Nazianze qui défend la nécessité très concrète de l'assomption de la nature humaine¹⁷, mais il va plus loin : le *devenir* évoqué par la lettre aux Hébreux indique la façon dont le Fils assume les conditions de l'incarnation salvifique et répond au Père. En visant un *devenir* (« rendu parfait ») Durrwell souligne la dimension dialogique et dynamique de la filiation. Il y a un réel travail de la *volonté* humaine de Jésus à se laisser saisir qui n'exprime pas une résistance ou une opposition de fond à son Père, mais une profondeur de consentement allant au-delà des réflexes naturels d'effroi devant la mort et l'hostilité. Le devenir de Jésus n'indique pas une diminution de sa divinité ou de sa filiation selon l'expression de P.-M. Margelidon : « l'incarnation c'est devenir autre sans être autre »¹⁸. C'est donc à l'intérieur de la relation dialogale avec le Père que se décide le salut, et c'est dans l'obéissance du Fils et la puissance de l'Esprit qu'il se joue.

L'originalité de Durrwell est donc d'avoir relié en priorité action de salut et engendrement. Ce qui constitue le Fils éternellement, la génération par le Père dans l'Esprit, est aussi ce qui économiquement le constitue dans la grâce de sa conception en Marie. La réponse filiale que Jésus offre à tout instant au Père, et de façon ultime et suprême à Gethsémani, est le mouvement de sa volonté humaine librement assumée par le Verbe qu'il est. Ainsi « l'homme Jésus », si l'on regarde du côté de sa nature et de sa volonté humaines, a à « devenir à travers sa mort ce qu'il était depuis sa naissance : le Fils de Dieu engendré par le Père dans la plénitude de l'Esprit ». L'affiliation est le mouvement d'obéissance au Père qui monte de la volonté humaine de Jésus sous la motion de son Esprit filial. Ce mouvement libre reproduit ou actualise dans le temps et la mission de

¹⁷ *Lettres théologiques*, Lettre 101, 32-33, SC 208, p. 51. « Ce qui n'a pas été assumé n'a pas été guéri, mais c'est ce qui a été uni à Dieu qui est sauvé (*sôzétai*). » Le saint théologien poursuit : « Qu'ils (les Appolinaristes) ne nous refusent donc pas le salut en entier, et qu'ils n'affublent pas le Sauveur d'os seulement, de nerfs ou d'une humanité en peinture ! » Notons qu'avant d'avoir affirmé la réalité complète de la nature humaine de Jésus, saint Grégoire avait fait la distinction entre ce qui dans le Christ est de l'ordre de la personne, « Le Sauveur n'est pas un et un autre (*allos kai allos*) » et ce qui est de l'ordre de la nature, « il est une chose et une autre » (*allo kai allo*) § 20-21 p. 45.

¹⁸ *Les christologies de l'Assumptus Homo, et les christologies du Verbe incarné au XX^e siècle*, Bibliothèque de la Revue thomiste, Éd. Parole et Silence, 2011, p. 103.

salut, celui de la relation d'origine dont il écoule : se laisser activement engendrer par le Père.

La stabilité de l'affiliation n'est donc pas statique, ni même automatique. L'engendrement éternel n'est pas un arrêt sur image. Au contraire, la vie trinitaire étant relation subsistante, l'image est éminemment vivante, génératrice et créatrice. Dans l'Économie, la stabilité filiale se noue au « oui » vivant de l'éternel Engendré. Ainsi le *devenir personnel* de Jésus est l'histoire de sa relation avec Père dans le cadre de l'incarnation.

Cette notion de *devenir* attribuée à Jésus et chère à notre auteur demande pour être compréhensible que soient clarifiées les notions de nature et de personne auxquelles Durrwell fait appel. L'enjeu est en effet de situer le « lieu » du devenir.

I.2. Nature et personne

Deux concepts conjugués

Le réexamen de Chalcédoine visait, entre autres, la notion grecque de *phusis* jugée trop réductrice pour exprimer la réalité du Verbe incarné¹⁹. Et pourtant, elle permettait de rendre compte de l'incarnation et de son processus interne de devenir²⁰ et de délimiter les registres du divin et de l'humain en les plaçant sous le chef d'un même concept. On l'a vu, le point de vue de l'auteur est fortement marqué par une diction physicienne du salut : le passage vers le Père est lu à l'aune du passage de la *sarx* à l'Esprit. En épousant la nature humaine, le Verbe s'est tenu dans ses limites. Mais le discours du théologien va peu à peu faire dominer une dimension déjà très présente, celle de *personne*²¹. Avec ce concept, le point de jonction entre Dieu et l'homme n'est plus seulement défini par celui de nature, mais par cet autre qui fait émerger la notion de *sujet*. Notion cette fois-ci latine et non plus grecque. Et avec elle venait celle de relation :

¹⁹ Remarquons qu'elle appartient à l'Écriture (2 P 1, 4) et introduit l'idée si précieuse de participation en théologie.

²⁰ Rappelons que *phuô* exprime la croissance (Lc 8, 6).

²¹ Certes le concept d'*hypostase* est grec, et le concept de *personne* qu'entend la modernité ne lui est pas parfaitement homogène. Son évolution depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours a été remarquablement étudiée par E. HOUSSET dans son ouvrage, *La vocation de la personne*, Épipiméthée, PUF, 2007.

Les théologiens ont souvent exploré le mystère de cet homme-Dieu ; ils ont cherché à harmoniser ces deux termes. Les premiers conciles ont formulé des dogmes qui en définissent le rapport paradoxal. Mais s'est-on suffisamment intéressé à cet aspect : Jésus *homme-Fils de Dieu*, qui non seulement partage la divinité de Dieu, mais la partage dans un rapport de filiation, homme-Fils unique, engendré par Dieu dans le monde ? Le titre d'homme-Dieu correspond à l'image que l'Écriture donne de Jésus, mais celle-ci ne le désigne jamais sous ce nom. Son identité scripturaire est d'être le Fils de Dieu. C'est ce nom qui réunit les aspects multiples du mystère de Jésus.²²

On voit comment l'auteur utilise ce que la théologie aborde sous l'angle de la nature (l'homme-Dieu) pour introduire la dimension de filiation : Jésus est *homme-Fils de Dieu*. La notion de *personne* transcende alors celle de nature puisqu'en elle s'opère précisément l'union des deux natures. La relation d'origine, qui sous-tend toute possibilité d'existence, oblige alors à élargir la définition boécienne de la personne : *naturae rationalis individua substantia*. Définition que Durrwell se plaît à remanier : la personne est « un sujet d'action, subsistant en lui-même, et Mystère de communion. »²³ On pourrait préciser, sujet d'actes immanents. La notion de personne se révèle comme une catégorie fondamentale en théologie et en anthropologie :

L'Écriture Sainte est ici l'unique guide, certes lue en Église. Je reconnais cependant que, dans la manière de la lire, je suis tributaire d'un mode de penser, d'une philosophie si l'on veut. Pour pénétrer dans l'intelligence du mystère, la théologie doit conformer sa pensée à la nature du mystère qu'elle étudie. Or depuis que j'ai compris que l'œuvre de la rédemption se confond avec le mystère personnel de Jésus, celui de sa divine filiation qui s'accomplit dans la mort et la résurrection, je me suis habitué à une pensée personnaliste. Je crois y trouver un principe d'interprétation dans la lecture de l'Écriture, une garantie d'authenticité qui me fait prendre des distances à l'égard de systèmes – même s'ils sont signés de grands noms – où le mystère de Jésus n'est pas, sous tous ses aspects, celui de la personne de Jésus, en ses rapports avec le Père dans l'Esprit Saint.²⁴

Ce texte est important car l'auteur donne les clés de son herméneutique. Remarquons la singularité de la toute première exigence adressée au travail théologique : « Conformer sa pensée à la nature du mystère. » L'écoute doit pouvoir rendre possible la

²² *JFDES*, p. 9-10. Notons cette remarque de l'auteur : « L'intuition géniale d'un penseur chrétien ne consiste jamais qu'à saisir ce qu'il y a de plus fondamental et de plus commun et de plus clairement formulé dans l'évangile, car c'est toujours cela qui est le moins compris, le plus neuf » *DCR*, p. 151. Durrwell a trouvé la ligne de force la plus simple et la plus fondamentale dans les relations d'origine, celle de filiation dans l'Esprit.

²³ *ESD*, p. 150. En réalité cette définition est attribuée à l'Esprit, mais cette interception ne déforme pas la pensée de l'auteur puisque, selon lui, l'Esprit est celui qui possède « la dignité de la personne [...] en sa plus haute vérité ». Non seulement l'Esprit possède « les deux caractéristiques constitutives de toute personne : à savoir la subsistance propre et le dynamisme des relations dans lequel la personne subsiste », mais il subsiste en lui-même en tant que donation absolue de soi, donné aux deux autres personnes. « L'Esprit donne de se donner et « s'affirme avec force en s'effaçant dans la totale communication de soi. » Ainsi « il ne se présente jamais comme un Je face au Père et au Christ : il leur est intérieur ; il est en personne le mystère dont ils vivent, dans lequel ils sont le Père et le Fils dans l'unité absolue. » Durrwell en conclut : « Si donc l'aspect de relation, de donation de soi, s'affirme avec un tel éclat [...] cela signifie que la personne s'accomplit dans la donation de soi, que la relation est même primordiale, qu'elle constitue le sommet et le fond de l'être » *ESD*, p. 150-151.

²⁴ *JFDES*, p. 11-12. Texte en partie cité pages 162-163.

transformation de la pensée. Il faut habiter le mystère pour le comprendre. L'effort d'appropriation est commandé et soutenu par la vérité qui se manifeste et dont la juste intelligence se prendra de l'authenticité de son accueil, de l'acte de foi.

L'attention, dit Durrwell, doit se porter sur « la *nature* du mystère ». L'acception attribuée généralement à l'essence vient qualifier ici le mystère comme *relatio*, si bien qu'on peut se demander si Durrwell ne confond pas les deux notions. Cette « pensée personnaliste », loin de constituer un particularisme en théologie, porte donc l'intelligence créée à l'endroit même de la vie trinitaire. La nature du mystère est trinitaire, la théologie devra en comprendre le mouvement. Ce « principe d'interprétation » de toute la théologie chrétienne doit pouvoir l'être de toute réalité personnelle. Ainsi la rédemption objective doit pouvoir être référée à l'engendrement éternel comme doit l'être aussi, par la médiation économique, l'appropriation subjective de la grâce christique par le croyant. La théologie doit à F.-X. Durrwell d'avoir poussé avec audace et plus loin que bien d'autres ce principe interprétatif majeur et encore aujourd'hui insuffisamment compris :

La divine filiation de Jésus s'impose ainsi à la réflexion comme principe de synthèse dans la christologie et lui ouvre en même temps des espaces illimités.²⁵

Père, Fils et Esprit ne dérivent donc pas d'une essence qui leur préexisterait mais tous trois, de façon propre et incommunicable, expriment à travers les relations d'origine la *manière* de subsister de l'unique essence : « En Dieu, nature et personne sont réellement identiques, mais elles n'ont pas la même signification »²⁶, ce qui revient à dire que l'essence divine est inséparablement sa manière d'exister ou de subsister. Nature et personne ne se confondent pas mais forment une unique réalité.

D'abord intuitive puis reconnue après coup par lui comme personnaliste, la théologie de Durrwell s'ancre dans le décryptage des relations d'origine. L'auteur excelle à saisir le rôle de chacune des Personnes divines dans le schème de l'engendrement

²⁵ *JFDES*, p. 10. Ces espaces illimités, l'auteur en tracera l'axe à venir à la fin de ce même livre : « Un vaste champ s'offre à l'exploration, dans laquelle il est souhaitable que s'engagent les théologiens, car insondable est la gloire de l'homme dont Dieu est le Père, engendré par lui dans la puissance de l'Esprit. [...] La « christologie filiale » qu'il convient d'élaborer sera nécessairement une christologie selon l'Esprit Saint. La raison humaine se trouvera en permanence affrontée à des défis. Car ici on évolue dans les hauts domaines de l'Esprit, où un amour infini a établi sa demeure, amour dont la raison connaît si peu les raisons. On sait que l'Esprit dans lequel le Fils est engendré, dans lequel se déploie toute la vocation filiale de Jésus, est le mystère divin en sa profondeur, c'est donc à la lumière du mystère insondable qu'il faudra sonder le mystère du Christ ! » p. 136-137.

²⁶ *ST*, III^a Q. 2, a. 2, sol. 1.

éternel, plénitude de sens qui remplit d'elle-même l'économie du salut par la mission visible du Fils et celle, invisible, de l'Esprit, afin de se répandre dans le cœur de l'homme. Ainsi la gloire éternelle de Dieu est une gloire de communion. C'est aussi ce qui peut se lire à travers ces lignes techniques mais fondamentales de saint Thomas :

En Dieu, il n'y a de distinction qu'à raison des relations d'origine. D'autre part la relation en Dieu n'est pas comme un accident inhérent à un sujet. Elle est l'essence divine même. Par suite, elle est subsistante au même titre que l'essence divine. [...] La personne divine signifie la relation en tant que subsistante : elle signifie la relation *par manière* de substance c'est-à-dire d'hypostase subsistant en la nature divine. »²⁷

Durrwell saura tirer de ces considérations abstraites et structurantes toute leur profondeur théologique et anthropologique.

Être par soi et manière d'être

La perfection de la Personne divine dit encore saint Thomas vient du fait qu'elle existe *per se*. Posséder librement et singulièrement son agir, posséder sa propre *manière d'être*, c'est posséder l'être « par soi » car seul celui qui se possède en entier peut se donner totalement et poser des actes pleins²⁸. La subsistance de chaque Personne divine s'accomplit donc par ses actes immanents de connaissance et de volonté²⁹. Actes *per se* qui constituent les principes conjoints d'individuation et de communion. Étant reliées entre elles par les actes de génération et de procession, et tout en étant par soi, chacune des Personnes se trouve *déjà* l'autre. En effet, c'est précisément en assumant l'événement d'altérité que la personne est elle-même. Les identités sont parfaitement corrélatives y compris pour le Père qui en est la source³⁰.

Comme le remarque E. Housset « La dignité ne tient pas à la seule essence, le fait d'être principe d'actes, mais aux actes eux-mêmes du suppôt »³¹. La perfection d'essence

²⁷ ST, I^a, Q. 29, a. 4, resp. THOMAS reprend AUGUSTIN, *de Trinitate* V, V, 6. C'est nous qui soulignons.

²⁸ Un texte de Durrwell le montre à partir de *l'analogia entis*: « Sur terre on n'aime pas comme on veut, comme on rêve d'aimer [...] Une marge d'échec entoure tous nos efforts : n'étant pas en pleine possession de nous-mêmes, comment pourrions-nous nous donner en entier ? [...] L'amour s'exprime en des actions, mais l'homme lui-même n'est pas entier dans le don de soi ; il peut être de bon cœur, il n'est pas amour. [...] Sans cesse il recommence à aimer, en quête de sa propre vérité qui est d'être à l'image de Dieu, un Dieu qui est amour » *ME*, p. 49-50.

²⁹ ST, I^a, Q. 28, a. 4, resp. : « Il ne peut y avoir en Dieu de relation réelle que fondée sur l'action. [...] On ne peut concevoir en Dieu des relations réelles que selon les actions qui posent en lui une procession intérieure et non pas extérieure. »

³⁰ Voir *La vocation de la personne*, p. 240. Même si le Père est la source et est de ce fait innascible, il ne reçoit pas son existence, Durrwell montre comment il est cependant dit Père en raison du Fils et de l'Esprit.

³¹ *La vocation de la personne*, p. 202.

s'exprime alors dans la perfection d'existence, à travers l'acte d'être soi en relation avec un autre dont on se reçoit et auquel on se donne. Ex-sister c'est se tenir d'un autre et y demeurer. La manière d'être est donc la façon de répondre à une relativité reçue en amont de soi et qui donne sens : « venir de » pour « devenir soi » en « venant vers ». La vie trinitaire est donc extatique, dans la périchorèse d'un *esse ad* éternel qui ne la clôt pas sur elle-même mais fait possiblement rejaillir la plénitude de l'engendrement dans l'Esprit à partir de l'Engendré.

Durrwell s'est-il approprié ces fondements et selon quelles modalités ? On a déjà reconnu et on reconnaîtra encore les acquis de tradition réinvestis par lui pour les renouveler. C'est le but de la théologie que de ressaisir sans ressasser et exploiter des filons de sens encore peu aperçus. Mais le rédemptoriste ne se contentera pas de dire autrement, il dira parfois autre chose. Notamment, il cherchera à expliciter le rôle de l'Esprit dans la Trinité immanente, ce qui était encore trop peu élaboré. Certes la nouveauté qu'il apporte ne contredit pas les principes indiscutables, ce serait signe d'une aveugle prétention, mais il porte un regard très attentif sur la Personne trinitaire la plus effacée, la seule qui soit « sans visage »³², et donc moins directement perceptible.

L'Esprit personnalisateur

Paradoxalement, Personne sans visage, l'Esprit est précisément celui qui selon Durrwell donne au Père et au Fils leurs traits propres, *personnels*. Défini dans la procession comme acte immanent de volonté par lequel s'imprime l'aimé dans l'aimant, l'Esprit procède du Père et du Fils en doublant leur mutuelle constitution d'une mutuelle intériorisation qui est amour :

Dans la génération du Fils, la personne du Père se constitue elle-même. De ce fait, le Père n'est pas antérieur au Fils, tout en étant la source. Les deux sont co-éternels et l'adéquation entre eux est totale, puisque le mystère du Père se réalise, s'épuise en entier dans l'engendrement du Fils. Quant à la troisième personne, elle n'est pas dernière, elle ne vient pas après les autres, puisqu'en elle se constituent celle du Père et celle du Fils : les deux qu'on appelle premières sont des personnes dans leur mutuel amour, c'est-à-dire dans la troisième.³³

³² *ESD*, p. 13.

³³ *PDM*, p. 145.

L'ex-stase du Père vers le Fils et du Fils vers le Père est le signe et l'effet de la présence de l'Esprit. La génération est accompagnée de la procession de façon nécessaire, ordonnée (*taxis*) et concomitante, sans quoi l'Esprit serait la « personne dernière » et inférieure aux deux autres. Le théologien le voit alors comme la Personne-action, celle qui œuvre. Étant amour procédant du Père vers le Fils et du Fils vers le Père, l'Esprit crée la communion et la *personnalise* puisqu'il se révèle l'Esprit du Père et l'Esprit du Fils, tout comme il sera celui du fidèle et épanouira ses traits personnels.

On le verra, en théologie trinitaire, Durrwell ne situe pas l'Esprit triangulairement aux deux autres Personnes. Son schéma est bipolaire. L'action d'engendrement est unique et va du Père vers le Fils. Par conséquent l'Esprit se situe à l'intérieur de l'action. Immanent puisque procédant d'eux, il réalise leur communion, il est leur Souffle mutuel, la *dunamis* qui les met en extase. Procédant d'eux parce que *déjà* présent en eux, la manière d'être de l'Esprit est de leur *inspirer* leur propre manière d'être, paternelle et filiale, d'être le souffle d'amour qu'ils ex-spirent l'un vers l'autre, dans l'altérité de leur Personne. Durrwell ici est incontestablement novateur ³⁴ :

L'Esprit ne sort pas du Père, tout en procédant de lui. [...] L'Esprit est action, une action ne sort pas de celui qui agit. Il est amour ; l'amour d'un homme ne quitte pas le cœur qui aime, tout en faisant sortir cet homme de lui-même vers celui qu'il aime. Dans l'Écriture, l'Esprit ne se présente jamais face au Père ou au Fils : *il est en eux*. C'est pourquoi la personnalité de l'Esprit se dessine avec moins de netteté à nos yeux que celle du Père et du Fils : il est une seule personne en deux autres ! Il est leur Esprit, celui de la paternité de l'un, de la filiation de l'autre ; il est l'engendrement tel qu'il est dans le Père et dans l'Engendré. ³⁵

Durrwell nous ramène à l'évidence : le mode d'être de l'Esprit est l'immanence. Il habite, il est l'inspiration et l'expiration sans pour autant quitter celui dont il procède : « L'Esprit ne sort pas du Père, tout en procédant de lui. » Action, l'Esprit est « intention » (*in-tendere*), tension, mouvement immanent de volonté par lequel la théologie augustinienne le définit. Souffle, respiration, mouvement de flux et de reflux, il est présence inspiratrice qui fait être les Personnes dont il procède.

³⁴ L'identité de l'Esprit dans l'économie de la rédemption est exprimée par Jésus lui-même en termes de Don, mais son rôle est peu explicité en théologie trinitaire. Durrwell, de façon un peu pionnière, a cherché à le décrypter. Même un théologien comme saint Thomas a peu disserté sur la fonction de l'Esprit dans la Trinité immanente. Sans doute la clarté de sa mission l'aura-t-elle fait percevoir comme un relais économique après l'Ascension. Durrwell, de ce point de vue, fait faire un immense progrès à la pneumatologie en soulignant sa présence et son rôle dans l'engendrement éternel, manière d'être qui se déploie économiquement sous les mêmes modalités. Il n'y a chez lui aucune inversion « dramatique » entre Trinité immanente et Trinité économique mais plutôt un ajustement parfait, une cohérence profonde, comme on l'a vu.

³⁵ *PDM*, p. 150.

Ainsi, la stabilité des relations trinitaires réside dans l'équilibre d'un mouvement, celui de l'Esprit qui, parce qu'il met la Personne divine en sortie de soi, la pose en elle-même. On pourrait exprimer ce mouvement en termes d'extase et d'instase. C'est bien le mouvement d'ouverture qui accomplit la personne : vouloir se conserver serait se perdre (Lc 9, 24) :

Tout en étant clé, ouverture, extase, l'Esprit est et demeure la divine profondeur (1 Co 2, 10 s.). Dieu sort de lui-même sans se quitter et en attirant à lui. La plénitude de Dieu est créatrice, elle suscite de l'être hors de Dieu, mais par appel, par attraction vers elle. L'exode de Dieu attire en Dieu. L'Esprit est un mouvement simultané de flux et de reflux.³⁶

Si l'on peut comprendre que l'Esprit met en extase le Père et le Fils en tant que personne Amour, et que celles-ci sont telles en raison de cette ouverture mutuellement constituante, qu'en est-il pour l'Esprit ? La réflexivité des relations qui garantit la périchorèse fonctionne-t-elle pour l'Esprit et de quelle façon ? Durrwell dira lui-même en parlant de l'Esprit : « Comment se représenter une donation subsistante ? »³⁷ L'Esprit non seulement est le Don, en cela il procède du Père et du Fils, mais selon Durrwell il est la Personne-donation, la Personne qui donne de se donner au point qu'il semble disparaître dans son action au profit d'autrui. La troisième partie de notre travail se devra d'éclaircir ces postulats.

I. 3. L'union hypostatique

On a vu que le souhait largement partagé par la communauté scientifique était de reconnaître théologiquement à la nature humaine de Jésus une épaisseur anthropologique qui corresponde mieux aux données phénoménales des Évangiles, et notamment en respectant davantage la dimension kénotique et historique du parcours terrestre de Jésus. Durrwell partageait cette volonté avec conviction.

Mais en faisant remarquer que la mort de Jésus signifiait pour lui à la fois la fin d'une sujétion et le passage à la vie de l'Esprit, selon l'opposition thématifiée par Paul en

³⁶ *ESD*, p. 33.

³⁷ *ESD*, p. 13.

1 Co 15, le rédemptoriste parut réduire l'acte rédempteur au seul salut de la condition humaine.

Inévitablement, l'assomption de la *phusis* humaine crée un « éloignement » avec le Père dont la *phusis* est divine. Distance d'ordre ontologique que la mort supprimera. Deux réserves peuvent alors être adressées au théologien. La première concerne l'économie du salut : en disant qu'elle profite nécessairement au Christ Durrwell doit pouvoir garder la distinction entre ce qu'il appelle le *drame personnel* de Jésus et ce de quoi il nous sauve et pour lequel il est envoyé, le salut de l'homme. La dimension du « *pro nobis* » est en demie teinte dans la ligne physicienne et ne prend pas suffisamment en compte la souffrance propre au rédempteur.

La seconde concerne l'incarnation. Selon Durrwell, elle induit une forme d'indigence ontologique qui semblerait « dénier au Christ selon la chair une personnalité achevée. »³⁸ Ceci soulève la question de la conscience de Jésus et de l'unité de sa personne. Débats minutieux qui doivent garantir la réalité de la volonté humaine de Jésus et son assomption par le Verbe. Ceci nécessite un travail de démêlage dans lesquels l'auteur ne s'engagera pas vraiment de façon scientifique.³⁹

³⁸ V. GUIBERT, *À l'ombre de l'Esprit*, p. 176. La critique est juste dans le cadre d'une remarque sur la façon dont Durrwell comprend l'incarnation. Comme on l'a déjà montré, le rédemptoriste comprend l'incarnation comme l'avènement du Logos dans la chair, le début d'une sanctification de la nature humaine demandant à être portée à son accomplissement. Or la venue du Verbe ne sera totalement salutaire que dans l'achèvement de la mission rédemptrice. Guibert pointe une vraie difficulté en résumant la pensée de Durrwell de cette façon : « C'est dans sa mort et sa résurrection que le Christ est personnalisé ». En utilisant le concept de personnalisation par l'Esprit, Durrwell risque d'induire l'idée d'une filiation inchoative ou commencée dans l'incarnation, ce qui pose problème. L'idée de progressivité dans la mission ou même dans la conscience que Jésus en a est manifeste dans l'Écriture. Mais peut-on admettre un progrès qualitatif dans la personnalité même de Jésus qui ne serait pas moins Fils avant la résurrection qu'après elle ? Durrwell ne soutient pas cette idée. Serait-ce alors, comme l'écrit GUIBERT, que « Durrwell ne distingue pas suffisamment la personne de Jésus de sa nature humaine » ? Pourtant si Durrwell souligne et développe le versant physicienne du salut, il ne le sépare jamais de la dimension personnelle et filiale. Dans l'idée de personnalisation, Durrwell pense la *manière d'être* qu'implique à la fois la relativité libre et vivante du Fils vis-à-vis du Père et de l'Esprit, et l'exercice temporel de sa mission, supposant des actes nouveaux, suscitant des réponses homogènes à sa personnalité et sans que cela signifie pour autant un changement ou même une bonification de celle-ci.

³⁹ À ce titre, l'ouvrage de H.-M. DIEPEN, *La théologie de l'Emmanuel* (DDB, 1960) constitue un exposé très minutieux des difficultés, depuis les Pères, à dire « l'entrée de l'Emmanuel dans l'humanité ». L'auteur reprend le concept alexandrin d'*appropriation christologique* contre celui de *composition*, inadapté à la réalité de l'union. Il passe en revue toutes les problématiques liées à l'union hypostatique (l'unité du Christ, la question d'un devenir, sa liberté, son obéissance, sa conscience), en exposant les positions qui se sont affrontées au cours de l'histoire. Il ouvre son étude et la referme avec ces mots de saint CYRILLE : « L'incarnation est un mystère d'avoir, un avoir qui débouche dans l'être. » Cette formule écarte le monophysisme, la nature humaine est réellement assumée, et elle dit la forme de l'union comme *relation* substantielle, le Verbe et la nature humaine (respectivement sujet et objet) étant distincts. L'auteur trouve en saint Thomas de bons appuis pour arbitrer les conflits entre les différents points de vue. Nous utiliserons dans les pages qui viennent ce que nous en avons retenu de meilleur pour évaluer les choix de Durrwell.

Durrwell ne conteste évidemment pas la réalité de l'union hypostatique. Lorsqu'il évoque « l'homme Jésus » il vise la réalité humaine du Verbe incarné en laquelle celui-ci subsiste : la nature humaine est vraiment sienne. En insistant sur la vérité de l'incarnation, le rédemptoriste l'honore et donne tout son poids à l'œuvre objective de rédemption. Jésus nous sauve en « se faisant chair » et parce qu'il est le Logos.

Durrwell n'évoque pas explicitement l'âme humaine de Jésus et ses distinctions internes (âme intellectuelle, ou spirituelle, et âme sensible) alors qu'elles rendent compte de l'incarnation, l'unité de l'âme s'opérant par le gouvernement de l'âme sensible par l'âme intellectuelle. Et c'est en raison cette fois de l'union hypostatique que l'âme humaine de Jésus est assumée par le Verbe sans être annulée (position contraire à l'apollinarisme) opérant le salut par la rectification des passions. La solidarité de Jésus envers les hommes ne consiste pas à partager la faiblesse de l'âme spirituelle humaine marquée par le péché dans ses puissances d'intelligence et de volonté, mais à les assumer librement dans la perfection de son être divin. Par ailleurs, les souffrances abyssales de la passion « Mon âme (*psuchè*) est triste à en mourir » (Mc 14, 34) ne peuvent envahir l'âme spirituelle de Jésus au point qu'il perde d'être celui qui est *pros ton Théon*. Si, dans ses puissances sensibles plus rien n'est perçu que l'extrême déréliction physique et psychique jusqu'au sentiment de l'abandon de tous, y compris celui du Père, le vouloir et le soupir du Fils restent orientés vers lui (Lc 23, 46). Citons ce texte qui est un bon exemple des débats intérieurs de Durrwell quant à l'assomption de la nature humaine par le Verbe :

Depuis le Moyen Âge, la théologie [...] parlait non pas de conscience mais de la vision béatifique de Dieu, dont Jésus aurait joui dès sa vie terrestre. [...] Dans cette théologie, la connaissance de Jésus n'est pas spécifiquement filiale, elle ne porte pas la marque trinitaire propre au mystère de l'incarnation du Fils éternel qui connaît par relation au Père. De plus cette théologie situe mal Jésus dans la condition terrestre que, dans sa kénose, il partageait avec les hommes. Car, c'est bien la condition humaine que le Fils avait assumée. Il est difficile de faire accorder la vision face à face qui, par la définition qu'on en donne, est une connaissance parfaite et donne la béatitude céleste, avec certaines ignorances que Jésus se reconnaît (Mc 15, 32), sa tristesse à en mourir (Mc 14, 34) et le sentiment d'abandon qu'il éprouve sur la croix. On peut se demander si la liberté, telle qu'elle s'exerce sur terre, dans la recherche de la volonté de Dieu et la lutte, est compatible avec la vision béatifiante et universelle. L'attribution au Christ terrestre de la vision béatifique est le fait d'une théologie qui, dans le passé, accordait très peu d'attention au sens salvifique de la résurrection et ne tenait pas compte de la différence entre la condition terrestre de Jésus et son existence glorieuse⁴⁰.

⁴⁰ *PDM*, p. 201. On l'a vu l'« abaissement essentiel » dans la condition humaine est à référer à l'humilité trinitaire essentielle. Il est privation d'une gloire que la résurrection fera recouvrer à travers la mort. Il est évident que les ignorances, les souffrances jusqu'au sentiment d'abandon sont les conséquences de la kénose essentielle vécue pour

L'union hypostatique est ce qui permet de faire et dire que la liberté de Jésus dans l'économie est l'écho humain de sa liberté divine et filiale, la traduction de sa relation éternelle au Père. La manière d'être exprime le rapport à l'origine : la réponse éternelle du Fils se transcrit dans la temporalité de son âme créée. L'éternité exhausse ce que l'économie met en relief et inversement. Ce texte de H. Urs von Balthasar l'exprime remarquablement :

Le Fils communité avec son Père dans l'acte éternel et ininterrompu de sa génération elle-même. Et dans cet acte, il est à la fois image, parole et réponse. Dans le même acte par lequel il se reçoit (et reçoit par conséquent son intelligence divine), il reçoit aussi toute la volonté paternelle sur Dieu et sur le monde, et il la ratifie comme la sienne propre. Mais si, d'après saint Thomas, sa mission dans le monde est la manifestation terrestre de sa génération, sa manière d'exister sur terre elle aussi, n'est rien d'autre que la manifestation dans le cadre des créatures, la traduction créée de cette forme d'existence céleste : existence comme réception, comme ouverture à la volonté du Père, comme accomplissement subsistant de cette volonté, en vertu d'une mission ininterrompue. [...] La réceptivité (..) est la structure foncière de son être, par laquelle il est à chaque instant ouvert pour l'accueil de la mission paternelle. Cette structure est donc si peu en contradiction avec son être éternel comme Fils qu'elle en est plutôt la révélation exacte et immédiatement intelligible dans le monde.⁴¹

L'« accomplissement subsistant » fonde l'accomplissement temporel. L'unité d'opération en Jésus résulte ainsi d'un double accord : celui, originaire, de l'ouverture filiale à la volonté du Père et de la réceptivité active dans l'engendrement éternel et celui, second, de l'accord de la volonté créée de Jésus avec celle du Verbe qui l'assume. La personne du Verbe incarné n'est donc pas une personne à double-fond, mais l'unique

le salut des hommes, abaissement qui consonne avec l'humilité de l'amour divin. Mais ce serait trop accorder à la kénose que de la radicaliser, tant d'ailleurs dans l'imputation forensique des péchés jusqu'à l'éventuelle peine du dam pour Jésus, récusée à raison par Durrwell, que dans l'idée d'une éclipse réelle de Dieu qui lui donnerait les conditions d'une liberté humaine plus libre. L'éclipse du Père ne rend pas sa liberté plus réelle mais seulement plus douloureuse (Lc 22, 42 ; He 5, 8). La « lutte » évoquée par Durrwell est très réelle et saint Marc ne la cache pas. Elle se situe aux niveaux sensible et spirituel de son âme créée, sans toutefois submerger le niveau spirituel ancré par l'union hypostatique en Dieu. Retenons ce qu'en dit P.-M. MARGELIDON : « Refuser au Christ, à sa nature, à sa volonté, à sa conscience et à sa liberté toute autonomie humaine, n'est pas mutiler son humanité. [...] Cette union selon la subsistance donne à cette humanité plus que ce que toute personnalité humaine aurait pu lui donner. Il n'y a aucune contradiction à concevoir une humanité parfaite qui ne tient pas d'elle-même et n'a pas en elle-même le principe de son autonomie », *Les christologies de l'Assumptus Homo et les christologies du Verbe incarné au XX^e siècle*, p. 658.

Durrwell l'exprime à sa façon en déplaçant le débat sur le terrain de la filiation. C'est pourquoi on aura le sentiment parfois qu'il confond les notions de nature et de personne. La stabilité christique réside en sa stabilité filiale, enracinée dans la relation d'origine. Ainsi Durrwell plaide, à raison nous semble-t-il, pour une « christologie filiale » (*JFDES*, p. 11), une lecture trinitaire de la rédemption, action qui prend sa source et sa forme dans l'engendrement éternel du Fils par le Père dans leur commun Esprit. C'est aussi ce que défend MARGELIDON à partir de la conscience filiale de Jésus : « La conscience de Jésus est filiale, elle provient d'un contact direct avec le Père, d'un dialogue [...]. Cette conscience filiale dans la *visio Dei* est la conséquence directe de son ontologie de Fils de Dieu fait homme. [...] L'union hypostatique et la mission de révélation du Christ requièrent la vision du Père et la connaissance de son dessein de salut » p. 671.

⁴¹ H.-U. VON BALTHASAR, *La Théologie de l'histoire*, Éd. Parole et Silence, 2003, p. 27 et 29. (Cette édition est la traduction du livre de langue allemande *Theologie der Geschichte* publié en 1958 par Johannes Verlag à Bâle). Durrwell a probablement lu ce texte très proche de sa pensée. Il cite peu le grand théologien (*RJMS*¹¹, p. 54, 106, 125 ; *ESD*, p. 11 ; *PDM*, p. 201- 203 ; *JFDES*, p. 75 ; *CP*, p. 63 ; *MF*, p. 91, 107).

Personne du Fils qui en sa manière d'être manifeste « dans le cadre des créatures » sa « forme d'existence céleste. » Ainsi la personne de l'homme Jésus-Fils-de-Dieu ne vient pas à l'existence lors de sa conception mais est déjà présente dans le Verbe que nous disons préexistant et que Durrwell dira surexistant⁴².

L'assomption de la nature humaine par le Verbe n'est donc ni mécanique, ni aliénante et encore moins dépersonnalisante. La volonté de Jésus est assumée par son centre divin et filial d'où elle tire tous ses actes d'obéissance. Loin d'en recevoir une contrainte ou d'en devenir moins réellement humain, le vouloir de Jésus s'en trouve au contraire d'autant plus réel et saint, fruit d'une liberté divine qu'Augustin signifie par un *non posse peccare*. Le mystère de l'incarnation est celui l'assomption par le Verbe de l'humanité qu'il mène à sa perfection dans la résurrection.

L'union hypostatique garantit donc la capacité à soutenir théologiquement un *devenir* en Jésus que Durrwell formule ainsi : « Il avait à devenir ce qu'il est. »⁴³ Le présent souligne la dimension d'originarité et d'éternité (Ex 3, 14) dans laquelle est prise celle d'un *téléiôsis* qui donne une profondeur de champ (en Ex 3, 14 le second « Je suis » est en réalité un inaccompli : « Je serai »). Le devenir est la marge de temps qui permet d'inscrire la mission qui transformera le Christ lui-même, non dans le sens d'un changement mais d'un accomplissement personnel qui est aussi celui de sa mission.

I. 4. 1. La question d'un « devenir »

Soutenir l'idée d'un devenir pour Jésus pose la question du rapport entre Trinité immanente et Trinité économique : non seulement il faut mesurer les conséquences « pratiques » de la communication des idiomes telles que nous pouvons les percevoir à travers les témoignages scripturaires, mais il faut aussi saisir ce qu'un devenir dirait de la réversion de l'Économie dans la Théologie. En effet, à quelles conditions est-il possible de rapatrier en la perfection divine ce qui, dans l'homme Jésus Fils de Dieu, et dans l'homme tout court, semble ne pas appartenir à cette perfection, à savoir, et pour partie, la

⁴² « Il convient de distinguer entre surexistence et préexistence. Le Verbe vu hors de l'incarnation n'existe pas avant Jésus, il surexiste à ce qui est créé. Du Verbe incarné, du Christ intérieur au monde, on peut dire qu'il a préexisté à son histoire terrestre » : *RJMS*¹¹, p. 115, note 61.

⁴³ *MF*, p. 25.

souffrance et de devenir ? Par ailleurs, cela interroge aussi, et cette fois du côté de l'homme, la connaissance que celui-ci peut espérer avoir de Dieu.⁴⁴ La voie de l'*analogia entis* est une échelle qui établit un rapport de proportion entre l'homme et Dieu, partant du moins pour accéder à l'éminence. La mise en rapport est sur fond d'altérité et de différence⁴⁵ car Dieu est autre, il y a en lui des « vertus anonymes » (Aristote) qui excèdent ce que l'homme peut connaître et nommer. Mais dans cette montée se rencontre des écueils : la faculté d'imagination tend à la réduction anthropologique de Dieu, soit dans le sens de la projection de la faiblesse humaine en lui, soit dans l'attribution d'une toute-puissance dont l'homme rêve pour lui-même. Les « splendeurs *innominatae* »⁴⁶ de Dieu ne correspondent pas toujours à celles de l'homme.

Immutabilité de Dieu et itinérance du Christ

Depuis l'Antiquité, et sans doute plus anciennement encore, penser le monde était nécessairement penser l'immutabilité de sa cause. Un principe organisateur devait tenir le Tout (*ta panta*), causant sans être causé lui-même, c'est-à-dire sans être sujet à la dépendance et au changement. L'immutabilité en garantissant la perfection du Principe garantissait la pérennité du monde.⁴⁷ Sans le savoir, la philosophie grecque allait offrir à la théologie chrétienne du Moyen Âge, une cosmogonie et des concepts prêts, pour

⁴⁴ La *Somme théologique* s'ouvre sur une présentation de la théologie comme science divine, sagesse qui doit son excellence à son objet et au fait que Dieu se communique afin que la *doctrine sacrée* soit « comme une certaine impression en nous de la substance divine », *impressio* consécutive, on l'a vu, à l'acte de foi et de charité (I^a Q. 1, a. 3, ad 2). Cette entrée positive justifie l'audace d'entreprendre une « somme » de théologie tout en laissant son auteur dans une conscience aiguë et humble de sa limite : « L'homme ne peut pas parvenir parfaitement à la connaissance de Dieu en sorte qu'elle soit comme sa possession, ce qui est propre à Dieu seul. Mais cette modique connaissance de Dieu qui peut être acquise est préférable à toute autre connaissance. » (I^a II^{ae}, Q. 66, a. 5, ad 2).

⁴⁵ La voie d'analogie est une voie sûre mais suppose la reconnaissance préalable d'un écart insurmontable par les seules forces de l'homme, comme le définit la déclaration du 4^e concile du Latran (1215) : « Car si grande que soi la ressemblance entre le Créateur et la créature, on doit encore noter une plus grande dissemblance entre eux » *DS* 806. Cette dissemblance tient à la nature mais aussi à des « obstacles » comme le souligne l'encyclique *Humani Generis* du Pape Pie XII (1949) : « Bien que la raison humaine [...] puisse vraiment par ses forces et sa lumière naturelles arriver à une connaissance vraie et certaine d'un Dieu personnel, [...] il y a cependant bien des obstacles empêchant cette même raison d'user efficacement et avec fruit de cette capacité native. Car ce qui a trait à Dieu et qui concerne les relations qui existent entre Dieu et l'homme, sont des vérités qui dépassent absolument l'ordre des choses sensibles ; et lorsqu'elles doivent s'appliquer à la conduite de la vie et lui donner forme, elles exigent qu'on se donne et qu'on se renonce. L'esprit humain cependant, pour acquérir de semblables vérités, souffre difficulté du fait de l'impulsion des sens et de l'imagination, ainsi que des mauvais désirs nés du péché originel. » *DS* § 3875.

⁴⁶ J. MARITAIN, « Quelques réflexions sur le savoir théologique », *Revue Thomiste* janvier-mars 1969, t. 69, p. 5-27.

⁴⁷ On trouve chez PLOTIN des développements intéressants sur les implications du principe de perfection de l'Un dans lesquelles on perçoit l'attribut d'immutabilité : « Étant parfait, il ne cherche rien, ne possède rien, n'a besoin de rien. » « Il est toutes choses par lui-même, ou plutôt il n'en est aucune ; car il n'a aucun besoin pour lui de toutes ces choses », *Les Ennéades*, V, 2, 1, 8 et VI, 8, 19-25. Citons aussi saint AUGUSTIN, formé par le platonisme et un des acteurs éminents de cette première intégration des concepts grecs en théologie, dans une formule très suggestive : « Sicut est semper, sic est ; mutari non potest : hoc est est » *Tract. In Jo*, 2, 2 (CC, 36, 12).

certain, à se remplir de l'image du Dieu connu par révélation (Ac 17, 23-28)⁴⁸. Sans doute le concept biblique de création, concept absent chez les Grecs⁴⁹, a-t-il trouvé dans la qualité de Principe immuable, parfait et n'ayant « besoin de rien », un parallèle exprimant la gratuité de l'acte créateur et sa bonté, puisque Dieu ne crée pas pour lui-même mais au bénéfice de sa créature.

Cependant, l'idée de détachement pouvait résonner avec celles d'insensibilité ou d'indifférence :

Certes, Dieu est d'une totale indépendance à l'égard du monde, mais la révélation est venue corriger la notion d'une transcendance qui empêcherait Dieu de se lier, posant ainsi des limites aux possibilités d'un amour infini. Étant amour en tout son être, créant en tant que Père, Dieu s'attache lui-même à sa créature jusqu'au fond de son être. [...] Le mystère de l'incarnation ne contredit pas la raison, quand celle-ci affirme l'impossibilité d'un lien nécessaire qui placerait Dieu dans la dépendance de la créature. En s'attachant, Dieu ne renie pas sa sainteté infinie, il la démontre, car sa sainteté est dans la paternité, dans l'amour qui engendre et qui lie Dieu à ceux qu'il engendre. Dieu ne restreint pas son indépendance, il franchit toutes les limites que la raison voudrait lui imposer.⁵⁰

Sur quelles bases fonder la possibilité d'un *devenir* dans le Christ sans mettre en difficulté le concept d'*immutabilité* divine à la fois philosophiquement cogent et pourtant discuté en théologie ? En d'autres termes, est-il possible de conserver ce concept tout en établissant théologiquement une continuité entre le Verbe éternel et l'homme Jésus, un pont entre immutabilité et devenir, une « affinité entre sa divinité et son humanité » ? Cette continuité nécessaire, Durrwell en a trouvé le fil conducteur, dans le mystère divin lui-même, celui de la génération éternelle :

L'engendrement du Fils dans le monde suppose un devenir dans le mystère divin, mais qui ne le modifie pas, car il existe en Dieu un devenir éternel et infini, celui de l'engendrement du Fils, en lequel Dieu est Dieu. Par l'incarnation rédemptrice, cette histoire divine se déploie dans la création, sans que rien ne s'ajoute à la plénitude divine, car elle s'y déploie en lovant en elle la création. L'œuvre de salut se réalise donc quand le mystère divin s'intériorise au monde et que le monde est intériorisé en Dieu.⁵¹

⁴⁸ Dans son dernier livre, et par trois fois, Durrwell utilise Ga 3, 1 (cité cinq fois dans toute l'œuvre). Les *imaginatio* humaines sont corrigées par la révélation de l'image divine donnée dans le Christ et particulièrement, dans l'Image, celle du Ressuscité-Crucifié : « Il avait d'abord parlé en paraboles ou tout simplement en paroles humaines. Or les mots sont pauvres, ils véhiculent des idées, n'énoncent pas le mystère tel qu'en lui-même. Quand Jésus sera réduit au silence, il parlera en se faisant voir. Le message passera par les yeux, ceux du cœur : « À vos yeux a été dépeint le Christ Jésus crucifié ». Le temps de la contemplation éternelle s'ouvre. Dès lors vaut la parole : « Qui me voit, voit le Père », *MF* p. 37.

⁴⁹ Le concept de création est absent de la philosophie grecque. Chez PLATON (Timée 49 a-53 b) le démiurge forme le monde à partir d'un déjà-là, la *chôra*, qui n'est pas la matière mais la matrice, l'espace ou la condition de possibilité de toutes choses, que le démiurge façonne en lui donnant une forme idéale. Possibilité d'être qui s'organise et se différencie par la médiation du démiurge qui contemple les Idées.

⁵⁰ *PDM*, p. 76.

⁵¹ *PDM*, p. 76-77.

Certes, l'union des deux natures s'opère dans l'unité de la Personne du Fils, réalité à la fois extra mondaine et inscrite dans l'histoire (Jn 1, 14 ; 1 Jn 1, 1-2). Mais ce qui est intéressant à remarquer ici, c'est l'épaisseur sans fond, la densité donnée par Durrwell à l'acte éternel d'engendrement préparant la texture de l'Économie et sa profondeur même. Dans son unicité la Trinité n'est pas minérale. Elle remplit tout, tout en ne cessant de déborder. Le Mystère divin est un mouvement sans commencement ni fin, toujours neuf sans être autre, jaillissant sans usure ni tarissement. L'engendrement est la danse des Trois, une périchorèse dans le rythme de l'Esprit où l'affiliation va de l'éternelle suscitation hors de soi à son éternelle réception jusqu'à son retour en action de grâce. Durrwell montre que l'épaisseur ontologique et dialogique de ce hors temps tisse en elle l'espace-temps de l'incarnation. Temps intensif chez Balthasar ou espace-temps de la conversion chez saint Augustin, le temps et sa dimension de devenir n'est pas une déchéance mais une chance que l'incise du salut baigne de sa lumière.

Le *devenir* naturel à tout être créé s'inscrit par conséquent dans l'envoi du Fils et joue sa part indispensable, non seulement pour garantir le réalisme de l'incarnation mais pour se faire comme la *matière* à sauver et être la *manière* même du salut. Ce *devenir* de Jésus plonge dans la palette divine les couleurs de sa vie filiale, celles d'une volonté humaine et divine qui ne cesse de progresser vers le Père (Jn 13, 1).

Ce progrès ou ce devenir n'est pas un changement de cap, le Logos reste l'expression du Père. Et si la saisie de l'humanité reçue par le Verbe est immédiate, dès la conception, il reste au Fils à vivre la filiation aux « jours de la chair », à lui donner tout son poids de développement, heure après heure. Les mérites s'acquièrent pour nous à l'endroit même de cette liberté, là où être l'expression du Père demeure l'action conjointe du Père et du Fils, la mise en mouvement d'une liberté de l'homme Jésus-Fils-de-Dieu ⁵².

Le devenir ne menace donc pas l'immutabilité divine puisqu'il s'origine dans le « oui » du Fils éternellement prononcé et n'exprime pas une mutation qui « s'effectuerait

⁵² La thèse de G. RÉMY a très bien montré à propos de la théologie d'Augustin, cette double dimension de la médiation salvifique, à la fois d'ordre ontologique (principe *quod*), articulant les deux natures, et anthropologique et moral (principe *quod*), assurée par l'action libre de la personne du Christ Jésus : *Le Christ Médiateur dans l'œuvre de saint Augustin*, Atelier de reproduction des thèses, Université de Lille III ; Paris, Librairie Champion 1979, p. 422-456. En réalité c'est par son humanité sainte ou sanctifiée (Jn 17, 19 : *agiazô émauton*) que le Christ nous sauve. La sanctification ne présuppose pas une déficience mais la nécessité d'un agir filial qui réalise à la fois le dessein du Père et l'être filial de son Verbe. La scolastique exprimait cette réalité en disant que l'humanité du Verbe était l'instrument *animé* de sa divinité.

à partir d'une origine contraire à son terme »⁵³. Il ne peut que prolonger la réponse éternelle et libre du Fils, Parole aventurée dans la chair passible et fragile des hommes pour leur communiquer la vie sauvée. Par conséquent, si dès le premier livre Durrwell affirme la nécessité pour Jésus de vivre un perfectionnement, une sanctification ou un passage, il faut toujours le lire dans le droit fil de l'exercice de la filiation éternelle. Ainsi devenir de Jésus ouvre la voie à celui de l'homme et loin de réduire le Christ à l'homme c'est l'homme qui est grandi par lui :

Tout homme sur terre est appelé à devenir ; Jésus était un homme terrestre, le devenir lui était naturel. Il était le Fils, né de Dieu par la puissance de Dieu qui est l'Esprit Saint. Fils de Dieu il devait consentir, dans sa liberté d'homme, au mystère qui est celui du Père et le sien. En ses activités et dans tout son être humain, Jésus devait monter vers son origine qu'il atteint au sommet de la croix. [...] Sur terre, Jésus est un itinérant, tout en reposant dans le sein du Père.⁵⁴

On reconnaît ici la citation implicite de Rm 1, 4. Les deux plans se superposent sans se contredire, ils s'emboîtent. Le devenir, matérialisé par la distance, est le consentement douloureux et heureux à son propre mystère.

Jésus est ainsi présenté par Durrwell comme *Viator* et *Comprehensor*: « Sachant qu'il est sorti de Dieu et qu'il va vers Dieu » (Jn 13, 3), il marche vers le Père tout en reposant en lui. L'orientation originelle n'est jamais perdue, car Jésus est le trajet et le terme. En montant vers le Père, Jésus devient le chemin (Jn 14, 6). L'image de la « voie vivante et nouvelle » (He 10, 20) consonne avec celle d'un devenir homogène à son être :

Jésus s'est mis en route et, cheminant, il est devenu le chemin d'accès au Père, à la fois « pré-curseur » (He 6, 20 ; 12, 2) et « chemin vivant et neuf » (He 10, 20) pour entrer au sanctuaire.⁵⁵

En Jésus, le Dieu immuable se met en route vers l'homme, traçant en sa chair la voie filiale et « vivante ». L'adjectif « neuf » (*prosphaton*) comporte une dimension sacrificielle (*sphazô*) et fait implicitement écho à Jn 14, 6 que Durrwell enchaîne parfois à He 10, 20 en soulignant l'autorité exodale du « Je suis. »⁵⁶ Il ne s'agit donc pas d'une

⁵³ STIII^a Q. 34, a. 1, sol. 2 : « Le mot de sanctification ne laisse-t-il pas entendre que le Christ à un moment n'aurait pas été saint ? Le devenir ne s'effectue pas nécessairement à partir d'une origine contraire (contradictoire) à son terme, mais le devenir peut s'effectuer à partir d'une origine opposée à son terme par privation ou simple négation. Ce n'est pas à entendre à partir d'une privation, c'est-à-dire à un moment où il aurait été homme sans être saint, mais à partir d'une négation : c'est-à-dire que lorsqu'il n'était pas homme, il n'avait pas encore la sainteté humaine. C'est pourquoi il est devenu à la fois homme et saint. »

⁵⁴ MF, p. 25.

⁵⁵ MF, p. 26.

⁵⁶ Voir DCR, p. 23

allégorie, mais de la *réalité* christique et salvifique. Le chemin c'est son corps, vivant de l'Esprit et nouveau comme celui d'un agneau sans tache :

Les chrétiens se mettent en route de bon matin. Au matin même de leur vie, dans le baptême, ils s'unissent au Christ, deviennent un seul corps avec lui et participent à sa mort et à sa résurrection. [...] Vie austère, route d'exode, départ ininterrompu ! Mais où l'on ne meurt pas pour mourir, où l'on part pour arriver sans cesse. Toutes nos morts sont des pâques. Elle est « neuve et vivante » la route tracée dans le corps du Christ. [...] Elle est rédemptrice et débouche en vie divine.⁵⁷

Trois niveaux de profondeur s'harmonisent : en Jésus le devenir est l'expression économique de la réceptivité originelle le fondant comme Fils, et l'effet de la double soumission à la volonté du Père (He 5, 7-9) et à la condition humaine (Ph 2, 7) :

Le titre d'homme-Fils de Dieu est d'une lumineuse harmonie. Les termes se situent dans la continuité. La divinité réceptive du Fils se coule dans la réceptivité propre à la créature. »⁵⁸

Cette affirmation est une des clés de l'analyse durrwellienne. Les notions grecques d'immutabilité et d'indépendance attribuées au Principe, à l'essence divine trouvent une forme de « continuité » dans l'économie. Car Dieu, dit Durrwell, est immuable en son amour, et en « s'attachant » « il ne renie pas sa sainteté infinie, il la démontre. » Si le Christ est l'accès au Père, alors il le révèle : « Celui qui me voit a vu le Père » (Jn 14, 9) :

Le Christ n'est pas en contradiction avec lui-même sur terre ; du Fils éternel il n'est pas le contraire, il en est l'incarnation, de même qu'il est, dès lors, le visage humain de son Père.⁵⁹

La réceptivité comme forme active et continue de la vie filiale se déploie économiquement dans un chemin d'obéissance jusqu'à son expression la plus absolue. Ce devenir s'accomplira à travers la mort pour culminer dans la résurrection.

Regardons maintenant comment Durrwell concilie l'impassibilité divine avec la réelle passibilité de Jésus.

Une souffrance en Dieu ?

Le concept métaphysique d'impassibilité divine appliqué au Dieu de l'Évangile devait subir un ajustement pour ne pas contrer la révélation d'un Dieu personnel aux entrailles de mère. Tout l'art de la théologie fut de tenir ensemble les acquis

⁵⁷ DCR, p. 23-24.

⁵⁸ JFDES, p. 134. Voir III^a, Q. 3, a. 8.

⁵⁹ PDM, p. 213.

métaphysiques indispensables, la non dépendance de Dieu par rapport à l'homme, la gratuité de la création, l'impossibilité d'une souffrance en Dieu, sans pour autant déconstruire le témoignage biblique d'un Dieu proche qui fait alliance avec l'homme et le tient dans l'être, le créant et le sauvant. Durrwell reprend la tradition en étoffant l'argumentaire classique de son propre regard :

De nos jours, beaucoup d'auteurs parlent de la souffrance de Dieu. Leur mérite est de dire que le mystère divin est victimal, que la perfection infinie de Dieu n'est pas celle d'un diamant qui brille dans son impassibilité minérale ; mais si la passion de Jésus proclame l'authenticité d'un amour toujours immolé, il est pourtant sûr que Dieu est hors de portée de la souffrance, telle que les hommes la connaissent. Dans sa passion douloureuse, Jésus est le visage du Père, il dit que le Père est immolé, il ne parle pas d'une souffrance qui serait en Dieu. Car la souffrance est le propre de l'imperfection terrestre de Jésus, elle n'entre pas dans sa vie de gloire. Le vin nouveau offert à Jésus dans le Royaume du Père (Mc 14, 25) est différent de la coupe de la passion (Mc 14, 36).⁶⁰

Dans ce texte de la pleine maturité (1987), l'auteur établit une distinction sur laquelle il fonde l'impossibilité de la souffrance en Dieu. L'immolation n'induit pas la souffrance, Durrwell l'affirme, et son argumentation ne repose pas sur une impassibilité divine qui serait une sorte de perfection froide qu'aucun affect n'atteindrait. En évoquant la réalité d'un « amour toujours immolé », donc éternel, Durrwell s'éloigne de la lecture classique mais sans pour autant transférer la souffrance du Christ dans la vie trinitaire⁶¹. Choisie à dessein par l'auteur, la terminologie sacrificielle (immolation, mystère victimal) cherche à exprimer la manière d'être de Dieu, la profondeur de son amour essentiel. Mais elle est dite ici telle que l'homme la perçoit appliquée à lui-même, telle qu'elle se présente dans le Sauveur. Pour l'homme marqué par le péché et pour le Christ marqué par l'imperfection terrestre, l'amour qui va jusqu'à l'immolation compose toujours avec la souffrance et la perte, nécessitant le consentement douloureux à l'*ouverture*, à la déprise de soi, à ce qui crucifie. Car l'accueil d'une volonté autre provoque toujours en l'homme, et même dans l'homme Jésus Fils de Dieu, une réaction de défense ou de recul. Jésus, face à sa mort, a une distance à franchir, un pas sanglant à faire afin d'être le Fils qui « va vers le Père. » Cette souffrance-là, Durrwell le dit, ne se retrouvera pas dans l'éternité.

En disant que le « mystère divin est victimal » Durrwell cherche à montrer que l'offrande intégrale de soi, l'extase, constitue la forme de son être et que cet amour

⁶⁰ PDM, p. 165-166.

⁶¹ PDM, p. 166. Durrwell ajoute en note 7 : « Certaines affirmations d'auteurs modernes sont ambiguës, quand elles passent sans transition de la face douloureuse du Sauveur à la face douloureuse du Père, de la souffrance humaine de Jésus à la souffrance divine du Père. »

trinitaire fait de don et de communion, loin d'être en lui-même source de souffrance, résonne d'une unique tonalité, celle de la joie.⁶²

Or aimer sans souffrir est impossible à l'homme encore vieux. Il lui faut au contraire souffrir jusqu'à sa propre mort pour aimer en vérité, *co-naître* avec le Christ, devenir nouveau-né. Or « ce qui est impossible à l'homme est possible à Dieu » (Mt 19, 26). Ce qui est douloureux et pénible au pécheur devient doux (*chrèstos*) dans le Christ Jésus, « joug facile à porter et fardeau léger » (Mt 11, 30). Il y a donc bien une transformation de la souffrance en joie « aux jours de la chair », remplissement anticipé de la joie lumineuse de l'amour dénué de souffrance dans l'éternité.

Les douleurs de Jésus liées à l'imperfection de sa nature humaine et celles de l'homme pécheur ressuscité avec lui n'entreront pas dans la vie de gloire. Mais, nous dit Durrwell, elles sont pourtant, pour nous, le *speculum* où se lisent la douceur et l'humilité de l'amour divin. La faiblesse de Jésus révèle la puissance de l'amour du Père :

Le visage du Père se reflète dans les souffrances et les humiliations de Jésus qui ont précédé sa mort, mais en une image inversée, à la fois semblable et contraire. L'humiliation de Jésus est profonde, sa faiblesse est absolue, et c'est dans cette humiliation et cette faiblesse que se manifeste la toute-puissance du Père. Celle-ci n'est pas niée, « ce qui est faiblesse de Dieu est plus fort que les hommes » (1 Co 1, 25), la gloire de Dieu n'est pas réduite à l'abjection. Mais sa puissance et sa gloire sont tellement différentes de celles que les hommes connaissent et tellement humbles, qu'elles s'expriment en ce qui est leur contraire chez les hommes.⁶³

Dans l'humilité résident la vraie puissance et la vraie gloire. Durrwell nous apprend à voir dans le regard brûlant du Crucifié le propre regard du Père qui est le regard le plus haut qui soit parce qu'il est le plus simple et le plus humble :

Si donc le Christ est, dans sa souffrance, le visage du Père, on ne peut parler de la souffrance de Dieu qu'en disant : en Dieu, il existe quelque chose de semblable à la souffrance du Christ, mais ce quelque chose est le contraire de la souffrance humaine⁶⁴.

⁶² Dans son dernier livre, Durrwell évoque sainte THÉRÈSE de LISIEUX qui sut se réjouir d'aimer au cœur même de la souffrance et il donne le sens de cette attitude : « La solution (à la question de la souffrance en Dieu) est dans l'Esprit Saint qui est Amour et qui est mystère. Elle n'est donc pas perçue par la raison, mais dans l'expérience spirituelle. Thérèse de Lisieux eut la sagesse de ne pas désirer et demander la souffrance, mais elle eut la grâce d'être « heureuse de souffrir », *MF*, p. 55, note 2 (Durrwell ne donne pas les références). Thérèse a su retourner la souffrance en amour à l'image de Jésus qui a su faire de sa mort un acte de libre amour. Cette façon de retourner n'est cependant pas un tour de passe-passe. Si Thérèse disait que le Bon Dieu « ne savait plus comment faire avec elle » c'est que sa confiance en lui était devenue absolument parfaite. La paix et parfois même la joie au cœur de la souffrance, sont le signe que l'expérience est totalement transformée, transfigurée par l'Esprit. Thérèse poursuit : « Notre Seigneur au Jardin des Oliviers jouissait de toutes les délices de la Trinité, et pourtant son agonie n'en était pas moins cruelle. C'est un mystère, mais je vous assure que j'en comprends quelque chose par ce que j'éprouve moi-même. » (Carnet jaune, 6 juillet, *Œuvres Complètes*, Paris, Cerf 1996, p. 1025).

⁶³ *PDM*, p. 166.

⁶⁴ *PDM*, p. 166.

En fait, la question n'est pas de transposer la souffrance humaine en Dieu car bien souvent celle-ci ne prend pas sa source au même endroit. L'enjeu est plutôt de chercher à comprendre ce qui doit être transposé de Dieu à l'homme, « ce quelque chose de semblable à la souffrance du Christ » qui soit, pour le pécheur, une souffrance qui le sauve. Car avant de souffrir pour lui-même, Jésus souffre pour nous, non par un effet de substitution mais à cause du mal que l'homme se fait à lui-même (Lc 23, 18). Durrwell distingue la souffrance relevant de l'imperfection de la nature (les souffrances physiques et psychiques) de la souffrance propre à l'homme pécheur, souffrance qui vient de sa résistance à la grâce, violence qu'il se fait à lui-même et le fait souffrir, et non seulement son prochain. Cette résistance le prive de la joie divine qui consiste à aimer et à être aimé. Cette distinction évite les reports indus d'une certaine souffrance en Dieu.

Permettons-nous ici un détour pour replacer la question dans son contexte. Soutenir l'idée d'une éventuelle souffrance en Dieu interroge le rapport entre Trinité économique et Trinité immanente et cette question se trouve être au cœur des débats christologiques de cette seconde moitié de XX^e siècle. Jacques et Raïssa Maritain, J.-H. Nicolas et J. Galot ont travaillé cette question : Dieu souffre-t-il de notre péché, et si oui, de quelle façon ? Est-il possible d'imaginer que la miséricorde de Dieu et sa compassion, puissent correspondre à une *passion* en lui ? Saint Thomas le refuse car, dit-il, la miséricorde divine consiste à « repousser la misère » de l'homme et non à pâtir : *Tamen secundum effectum, non secundum passionis affectum*⁶⁵. De son côté Galot soutient l'idée d'une souffrance en Dieu à cause du Christ et pose la distinction d'une immuabilité dans l'être de la muabilité de l'amour⁶⁶. Faire ainsi, remarque J.-H. Nicolas, c'est supposer un « amour surajouté » qui commencerait avec l'homme, comme si l'amour dont Dieu aime les hommes était autre que l'amour trinitaire. Or conclut-il « Il n'y a qu'un amour en Dieu, l'amour éternel, l'amitié infinie qui unit les trois Personnes et qui s'est étendue librement aux hommes »⁶⁷. De son côté, Raïssa Maritain met en relief la grandeur de la compassion :

Pour un être créé, être capable de souffrir est une réelle perfection ; c'est l'apanage de la vie et de l'esprit, c'est la grandeur de l'homme et, puisqu'on nous enseigne que nous fûmes créés à la ressemblance de Dieu, est-il donc si difficile de présumer bonnement qu'il doit avoir dans l'Essence impénétrable, quelque chose de correspondant à nous, sans péché » [...] Parce qu'elle implique en sa notion même une imperfection, la souffrance ne peut être attribuée à « l'Essence impénétrable ». Mais sous

⁶⁵ ST, I^a, Q. 21, a. 3 et I^a II^{ae}, Q. 30, a. 1, resp.

⁶⁶ Voir J. GALOT, *Dieu souffre-t-il ?* Paris, Lethielleux, Paris, 1976.

⁶⁷ J.-H. NICOLAS, *La souffrance en Dieu ? Nova et Vetera* 53, Fribourg, janvier-mars 1978, p. 56-64.

une forme qu'aucun nom humain ne peut nommer, ne faut-il pas que se trouve en elle tout ce qu'il y a de mystérieuse perfection dans la souffrance de la créature ? »⁶⁸

Que penser de ces considérations qui peuvent laisser insatisfait ? Un concept sans image n'est-il pas vide ?⁶⁹ La position de Durrwell semble plus modeste. Il s'en tient à poser des jalons en ouvrant progressivement le faisceau d'affirmations : d'abord poser l'argument nécessaire : « la souffrance est le propre de l'imperfection terrestre de Jésus, elle n'entre pas dans sa vie de gloire » ; ensuite le théologien imagine une forme de souffrance qui serait en Dieu comme la racine de la souffrance du Christ : « En Dieu, il existe quelque chose de semblable à la souffrance du Christ, mais ce quelque chose est le contraire de la souffrance humaine ». S'engouffre ici l'idée que le « mystère divin est victimal », que « le Père est immolé », que « le visage du Père se reflète dans les souffrances et les humiliations de Jésus qui ont précédé sa mort, mais en une image inversée, à la fois semblable et contraire ». La sémantique de l'immolation qu'on a pu trouver absente chez Durrwell est en réalité très présente. Or, en remplaçant l'adjectif *immolé* par *offert*, l'image perd le tragique de la dimension victimale pour faire place à la positivité de la charité, au bonheur d'aimer l'autre en étant libre de soi. C'est pourquoi, dans le sillage des Évangiles, Durrwell place le sacrifice de Jésus dans la trajectoire du festin des noces du Royaume : « Le vin nouveau offert à Jésus dans le Royaume du Père (Mc 14, 25) est différent de la coupe de la passion (Mc 14, 36) ». À Dieu tout est possible. Ce que l'homme ne peut faire sans souffrir, par un mauvais amour de lui-même, Dieu le peut parce qu'il n'est qu'amour.

Pour que la souffrance du Christ devienne celle de l'homme, il faudra que l'homme se soumette dans le Christ à l'inversion de ses valeurs. Autrement dit, il lui faudra entrer dans une souffrance nouvelle. Cette inversion, l'homme ne peut se la donner, elle est une grâce de l'Esprit à ceux qui la demandent (Lc 11, 13). Et parce que cette souffrance est le signe du travail de l'Esprit elle est concomitante avec la vie et donc avec la joie.

⁶⁸ *Les grandes amitiés*, (1941) nouvelle édition 2000, Parole et silence, p. 133. Raïssa reprend la pensée de L. BLOY (*Le salut par les juifs*, Paris, Mercure de France, 1892) pour plaider en faveur de la présence d'une miséricorde qui, selon l'expression postérieure de MARITAIN, est en Dieu « selon ce qu'elle est et non seulement ce qu'elle fait » : « splendeur *innominatae* ou *innominabiles* n'impliquant aucune imperfection à la différence de ce que nous appelons la souffrance ou la tristesse et pour laquelle nous n'avons aucun concept » : J. MARITAIN, « Quelques réflexions sur le savoir théologique », *Revue thomiste*, 69, 1969, p. 17.

⁶⁹ E. KANT, *Critique de la raison pure*, Deuxième partie : logique transcendantale, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, éd. Félix Alcan, 1905, p. 91 : « Des pensées sans contenu sont vides, des intuitions sans concept, aveugles ».

Impassibilité et refus de la chair

La passibilité est le propre de la chair. Celle-ci n'est ni parfaite, ni éternelle, mais finie et corruptible et Paul nous dit qu'avec le péché originel elle est devenue « révolte contre Dieu » (Rm 8,7). Mais cette chair de souffrance et de mort venue avec la désobéissance d'Adam est-elle l'effet d'une simple convoitise de la chair, celle du seul fruit désirable ? Sans doute le péché d'Adam fut celui de son esprit avant d'être celui de sa chair : se laisser tromper par l'esprit de méfiance envers le Créateur, se rendre perméable à l'orgueil de toute-puissance, vouloir être *per se*. Ainsi l'ange, créature spirituelle et non corporelle en refusant son origine fut déchu, séparé de Dieu par orgueil : voulant être à soi-même sa propre fin. L'opposition paulinienne de la *sarx* et de l'Esprit est en réalité une opposition entre l'esprit de l'homme et l'Esprit-Saint de Dieu.

Or, l'événement de l'incarnation salvifique est précisément l'insertion du *Logos* dans la *sarx*, la venue du dernier Adam dans la chair passible, déficiente, limitée et mortelle. Envoyé *chez les siens*, le Verbe éternel ne pouvait venir pour les soustraire à une chair qu'il faisait *sienne*, dans laquelle il subsistait et par laquelle il allait les sauver⁷⁰. Venant s'y tenir il allait les enseigner à y demeurer, à mettre en ordre leur relation à l'origine dans une saine soumission (*hupotassô*), à consentir à la filiation adoptive dans les limites de cette humanité-là. Le christianisme est le contraire d'un refus de la chair :

Par le mot « chair », l'Écriture ne veut pas flétrir l'élément matériel dans l'homme et le dénoncer comme principe du mal. Elle désigne l'homme tout entier, retranché de Dieu, qu'aucun principe n'élève au-dessus de lui-même. [...] Le mal profond de l'homme charnel est la privation donc de la sainteté et de la puissance d'éternelle vie. [...] Le mal de l'homme est avant tout physique : il est privé de la gloire de Dieu (Rm 3, 23).⁷¹

La définition est nette, la *sarx* n'est pas le « principe du mal ». Elle « désigne l'homme tout entier » installé dans une finitude qui n'est cependant pas pleine. Il y a en elle une indigence, une obscurité qui est privation de la gloire de Dieu. Qu'est-ce à dire ? Une suppression qui serait selon l'adage grec une privation du bien ou encore, selon la pensée d'Aristote et d'Augustin, un amour qui manquerait la bonne cible, se dirigerait vers

⁷⁰ On ne peut soutenir une contrariété structurelle entre nature divine et nature humaine puisque l'homme est fait à l'image de Dieu. L'incarnation n'est pas une tension : Jésus est la Parole du Père faite chair. Durrwell a bien montré comment la distinction paulinienne des deux phases de la vie du Christ déployait une unité personnelle en laquelle elles sont simultanées. Le Verbe éternel et le Verbe incarné mort et ressuscité sont l'unique Personne du Verbe. L'incarnation mène au vrai Dieu et le révèle. Remonter de l'économie salvifique à la vie trinitaire c'est pratiquer une « théologie de l'identification », selon l'expression d'E. DURAND, (*L'offre universelle de salut* p. 228) où la filiation joue le rôle de charnière.

⁷¹ *RJMS*, p. 60.

ce qu'il pense bon mais qui ne l'est pas ? Or si l'Esprit est sainteté et vie sa privation se dira logiquement en termes de péché et de mort :

Privé de l'Esprit qui est la vivifiante sainteté de Dieu, enclos dans un univers de péché, l'homme n'a pas d'issue sur la vie. Qu'il avance, il suit le chemin de toute chair : vers le péché et la mort. Aucun chemin ne le conduit hors de sa damnation, car celle-ci est inscrite dans son existence même, dans sa chair vouée au péché et à la mort.

La finitude n'est pas une donnée neutre. Sans commettre de péchés Jésus assume une chair marquée par lui. Là encore comment définir cette humanité sainte et pourtant grevée de certains *defectus* dus au péché originel ?

La passibilité du Christ

Libre de toute emprise mauvaise l'humanité assumée par le Verbe n'est pas celle d'Adam avant sa faute. Les *defectus* assumés par le Christ constituent le terrain de ses mérites, dans la rectification des passions de son âme sensible⁷². Jésus s'est coulé dans notre existence selon la chair (Ph 2, 7) : « Jésus est si bien scellé dans cette maison humaine qu'il s'adapte avec une aisance native aux rites indigents et infirmes »⁷³. Ajoutons, et sans complicité avec le mal.

Jésus a connu *naturellement* les passions qui affectent les hommes. Des plus simples aux plus éprouvantes, il a partagé à un degré absolu la réalité des affects les plus éprouvant, l'angoisse et la souffrance devant la mort, la trahison, la calomnie, la torture. Très tôt la Tradition a pressenti avec saint Grégoire de Nazianze la nécessité pour le Christ d'assumer ce qui est à sauver. Le théologien n'a pas craint d'affirmer avec d'autres : *Unus*

⁷² Écoutons à ce propos les justes précisions de J.-M. GARRIGUES : « La nouveauté de l'incarnation réside dans la nature humaine assumée par le Fils comme moyen de salut. Le Christ n'est pas une personne à sauver. Ce n'est pas en vue de son union béatifique à Dieu que le Christ pose des actes humains mais à partir d'elle et en vue de la nôtre. Sa nature humaine unie ontologiquement au Verbe, n'avait à être perfectionnée que dans l'exercice progressif de son rôle sacerdotal, comme instrument de salut. Il s'agit donc d'un perfectionnement purement extensif et instrumental dans les actes d'œuvre rédemptrice qu'il avait mission d'accomplir », *Le dessein divin d'adoption et le Christ Rédempteur: À la lumière de Maxime le Confesseur et de Thomas d'Aquin*, Paris, Cerf, 2011, p. 143. Ces balises sont précieuses. Les actes immanents du Christ, ceux de connaissance et de volonté, sont exercés en notre faveur et non « en vue d'accomplir le désir de béatitude de sa nature individuée laquelle est fixée en Dieu. » On ne peut confondre la fin et les moyens. Pourtant, on l'a vu, Durrwell défend l'idée d'une *transformation* nécessaire dans le Christ, comprise comme l'accomplissement de sa mission de salut. Certes, le Christ « n'est pas une personne à sauver » mais il nous sauve dans « le perfectionnement » progressif de l'exercice de sa mission. Ce « rôle sacerdotal » culmine dans l'offrande de sa vie. En obéissant au Père, le Fils trace en lui le chemin du salut qu'il est lui-même « pour nous ». Il *est* notre rédemption. Il y a identité entre être et mission, le Fils nous sauve dans le mouvement de sa propre affiliation.

⁷³ *RJMS*, p. 228. L'image de la maison est exploitée chez Durrwell à partir de celle du Temple, maison de prière et corps du Christ (Jn 2, 13-22). L'image s'étendra à la Trinité, « maison trinitaire », au Mystère dans son entier.

de Trinitate passus est. Accepter dans la Personne du Verbe incarné la réalité de la tension des vouloirs répond à la vérité de son incarnation en laquelle Jésus Fils de Dieu est reconnu vrai homme. Durrwell luttera contre un oubli trop rapide de la réalité de la souffrance dans le Verbe incarné en s'appuyant sur He 5, 7-8 :

La prière fut prononcée dans les « jours de la chair ». Une requête du Christ terrestre, jaillie dans son existence de *sarx* ; il la présente dans l'attitude de la supplication, celle du malheureux qui demande grâce ; le cri et les larmes expriment le désir angoissé d'une chair douloureuse. Il gémit en son propre nom. Il s'adresse au Père « qui peut le sauver » lui-même. [...] On s'étonne, on est choqué de cette faiblesse et de ce désir : il eut été plus héroïque d'accepter de sang-froid cette mort qui sauve le monde. Mais cet étonnement naît d'une incompréhension. On oublie que le drame de l'humanité qui cherche son salut, devait se jouer dans le Christ et que c'est lui que le Père devait « sauver » d'abord.⁷⁴

Tout en prenant en considération la réalité concrète de ce que fut la Passion pour le Christ, Durrwell attire le regard sur la profondeur de la dérélition. Non seulement celle-ci atteint toutes les zones du psychisme, du corps et du cœur, mais elle descend jusqu'au plus intime, dans ce qui constitue sa relation au Père. Pour nous sauver le Christ « devait en tous points être semblables à ses frères » (He 2, 17), suppliant le Père « qui pouvait le sauver » (He 5, 7). Certes, en omettant le « de la mort » Durrwell met l'accent sur la nécessité d'un *salut* qui devra être d'abord reçu par le Christ. Expression ambiguë et regrettable puisque le salut consiste dans la guérison du péché (Mt 9, 12). Mais, on l'a vu, ce mot charnière permettra au théologien d'avancer l'idée de « drame personnel ».

On sait l'insistance de Durrwell à ne jamais donner prise à la marchandisation de la souffrance :

Le pouvoir d'ouvrir, les souffrances ne le détiennent pas par elles-mêmes. Il n'y a pas de lien, de connaturalité entre la divine filiation et la souffrance. [...] (La filiation) est une grâce, la souffrance est une imperfection de la nature que l'homme a le droit, voire le devoir de bannir. Un mal comme tel ne détient pas le pouvoir de libérer l'homme. La souffrance n'est pas rédemptrice par elle-même. [...] La valeur salvifique des souffrances [...] est dans l'amour avec lequel Jésus les traverse pour être le Fils qui est vers le Père.⁷⁵

La souffrance psychique et physique a pour effet réflexe de fermer la personne sur elle-même, de renforcer la peur, d'éveiller la révolte du corps et de l'esprit. Jésus a connu ces angoisses et ces réflexes instinctifs devant la mort. Il y est avec et pour nous.

⁷⁴ *RJMS*, p. 71.

⁷⁵ *MF*, p. 53-54.

Durrwell insiste peu sur le détail de ces souffrances. Il met l'accent sur la détermination filiale à laquelle elles appellent. L'homme Jésus se trouve requis tout entier, affrontant brutalement sa réalité humaine jusqu'au « point zéro » de l'existence.

Le Christ en souffrant filialement a ouvert la route où lui-même se tient, rejoignant chaque homme. Il a vécu les passions humaines plus intensément que tous, non qu'il fût davantage emporté par leur puissance émotionnelle ou invité à la révolte (Job, 1, 11)⁷⁶. Mais parce que sa sensibilité divine les discernait plus finement et qu'elles blessaient son vouloir divin sur l'homme. Ces passions humaines étaient en Jésus, selon l'expression de saint Jérôme, des *propassions* : des pâtirs accueillis dans la lumière de son intelligence divine et vécus dans la rectitude de sa volonté. Le Christ, passible par amour, *compassible* selon le mot de saint Bernard, laisse aux passions de porter en lui un fruit de sainteté en les dirigeant de façon droite afin que l'homme qui se fie et s'appuie sur lui en reçoive lumière et force pour lui-même.

Pour autant, cette rectification se démarque de l'ascèse. Là encore le théologien redirige à la source salutaire en reliant l'effort vertueux au travail de l'Esprit :

N'est chrétienne que l'ascèse qui poursuit la résurrection dans l'Esprit. Ce labeur ne trouverait pas l'Esprit au terme de sa peine, si celui-ci n'était pas à son origine. L'Esprit en est aussi bien le principe que le but. [...] Effort de spiritualisation, l'ascèse suppose en outre une communion au Christ glorifié, seule source de l'Esprit. Elle n'est pas le support de souffrances semblables, mais comme la mort baptismale qu'elle développe, elle est la mort du Christ lui-même endurée dans le fidèle, afin qu'en lui croisse la résurrection du Christ. [...] L'union avec le Seigneur et avec l'Esprit étant le point de départ et d'arrivée, cette mortification est un exercice d'amour ; elle part d'une communion et en recherche une plus grande, l'amour est son alpha et son oméga. [...] Telle doit être la mortification pour pouvoir se ranger parmi les moyens d'appropriation de la résurrection. Tout autre essai de mettre la nature à mort, n'aurait pour effet que de créer un obstacle de plus à la domination de l'Esprit.⁷⁷

Remarquons la perspective : ce qui est visé dans la rectification c'est la puissance de la résurrection. Aucune morbidité dans une mortification qui travaille sous la motion de l'Esprit inspirant l'« exercice d'amour » et le portant à sa pleine réalisation :

En même temps qu'il aspire à la vie, le labeur chrétien produit cette mort de la chair qu'aucune ascèse n'est capable de réaliser. [...] Le fidèle a le pouvoir de mortifier ses membres terrestres parce que la mort qu'il introduit dans son corps, n'est que l'invasion

⁷⁶ L'auteur met dans la bouche de Satan cette prophétie perverse adressé à Dieu : « Tu as béni toutes ses entreprises, ses troupeaux pullulent, mais étends la main et touche à ses biens, je te jure qu'il te maudira en face. »

⁷⁷ *RJMS*, p. 360-361.

de la vie ressuscitée. La mortification tue pour autant qu'elle vivifie. [...] Par elle, l'Esprit qui ressuscite le Christ et consacre sa mort, étend sur nous cette vie et cette mort.⁷⁸

Dirigées vers l'amour les souffrances consenties portent le salut en elles. Ainsi souffrance, mort et résurrection se situent au même point et en un même moment dans le cœur du fidèle qui, dans la passion du Christ meurt et ressuscite en lui dans la puissance de l'Esprit.⁷⁹

I. 4. 2. La conscience de l'homme Jésus « Fils-de-Dieu »

Conscience filiale et engendrement

Évaluer le degré de conscience que Jésus avait de lui-même et de sa mission, s'inscrivait dans le cahier des charges de la christologie du XXe siècle. Contrairement à ses pairs, Durrwell explorera peu la question avec les outils psychologiques ou philosophiques de son époque⁸⁰, préférant s'en remettre aux données de l'Écriture⁸¹ et à l'Esprit comme herméneute de la vie trinitaire, à travers l'image de l'engendrement :

Malgré les apparences de profondeur qu'elles peuvent présenter, les recherches de pure intelligence restent désespérément superficielles, flottant comme un liège sur les vagues de l'océan. Seul l'Esprit Saint scrute les abîmes (1 Co 2, 10), lui qui est en personne l'intimité divine, l'engendrement par quoi le Père et le Fils sont ce qu'ils sont.⁸²

La référence à la première lettre aux Corinthiens est implacable : « Ce qui est en Dieu, personne ne le connaît, sinon l'Esprit de Dieu » (v. 11). Lui seul est apte à connaître

⁷⁸ *RJMS*, p. 363.

⁷⁹ L'unité entre souffrance, mort et résurrection s'explique par la présence de l'Esprit, source et but de toute ascèse chrétienne. Lorsque Durrwell évoque l'Esprit comme étant la « Personne ouvrière », ou la Personne « engendrement », la symbolique de la naissance est toute proche. C'est la puissance de la résurrection qui œuvre dans la pâque, la puissance de la charité de Dieu qui est vie. C'est ce que remarquait Isabel de ANDIA : « Parce que c'est l'amour qui est la source de la plus grande des souffrances, en elles, la gloire est déjà à l'œuvre. C'est pourquoi la passion du Christ et la glorification du Christ ne font qu'un. Le Thabor et Gethsémani sont intérieurs l'un à l'autre » : « La passion du Verbe et la compassion de Dieu », *Communio*, t. 5, 1 (janvier-février) 1980, p. 39.

⁸⁰ Quelques ouvrages de référence : H.-M. DIEPEN, *La théologie de l'Emmanuel: Les lignes maîtresses d'une christologie*, DDB, Paris, 1961 ; P.M. MARGELIDON, *Les christologies de l'Assumptus Homo et les christologies du Verbe incarné au XXe siècle : les enjeux d'un débat christologique : 1927-1960*, Parole et Silence, collection Bibliothèque de la Revue thomiste, 2011. Ce livre retrace les grands débats entre P. GALTIER, P. PARENTE et J.-H. NICOLAS ; B. SESBOÛÉ, *Pédagogie du Christ, éléments de christologie fondamentale*, Éd. du Cerf, 1996 ; H. Urs von BALTHASAR, *La foi du Christ, Cinq approches christologiques*, Paris, aubier, 1968, réédition aux éditions du Cerf, collection Foi Vivante 76, Paris, 1994.

⁸¹ Le regard de Durrwell s'accorde avec celui du Père LAGRANGE exprimé quelques cinquante ans plus tôt : « Raisonner à perte de vue au lieu de recourir aux textes bibliques, déclarer que tel ne peut être le sens d'un texte quoique clair, parce qu'il contrarie nos raisons de convenance, c'est une fausse méthode », in *Revue biblique* 5, (1896) p. 452, repris de B. SESBOÛÉ *Pédagogie du Christ*, p. 150.

⁸² *PDM*, p. 193.

le dessein de Dieu et à communiquer sa connaissance, car il est son vouloir, « la volonté hypostasiée de Dieu »⁸³. Le Fils se connaît et connaît le Père dans l'Esprit au cœur de l'expérience la plus intime qui soit, en une génération portée par l'amour :

Jésus a pris conscience de sa filiation divine en faisant l'expérience de la paternité de Dieu à son égard.⁸⁴

Ce qui est donné dans l'origine va se prolonger et se vivre dans le cadre de l'incarnation salvifique. Mutuelle de façon *essentielle*, la relation entre le Père et l'homme Jésus Fils-de-Dieu va se déployer selon ses lois propres. Ici à travers la notion d'attraction nous devinons la présence de l'Esprit et sa puissance d'affiliation :

Dans le mystère trinitaire, ni le Père ni le Fils n'existe sans réciprocité. Le Père Est dans l'engendrement du Fils, et celui-ci sort du Père en allant à lui. Or, c'est cette relation mutuelle, essentielle, qui règne entre Dieu et l'homme Jésus, car l'incarnation est réelle, le mystère éternel du Fils est vécu par Jésus jusqu'en son humanité, le Je de l'homme Jésus est filial ; Jésus existe attiré vers le Père.⁸⁵

L'homme Jésus sait qu'il est Fils dans la relation immédiate avec le Père, au point que la conscience qu'il a de lui-même est indifféremment la conscience qu'il a d'être le Fils. Engendré, le Verbe incarné est *vers* le Père, demeurant dans son origine parce que Fils. Bien évidemment, le développement de la conscience filiale de Jésus est soumis aux étapes de son développement humain (Lc 2, 51-52). Cette immédiateté de connaissance obéissant aux lois de l'âme humaine reste cependant ce qu'elle est originellement :

Cette connaissance n'est pas faite d'un ensemble d'idées. En l'appelant « conscience filiale », on veut souligner qu'elle est une expérience intime, une connaissance communion avec le Père, une appréhension immédiate de Dieu comme Père de Jésus, inhérente à la relation filiale. Pour affirmer que Jésus est le Fils, Jean dit équivalamment qu'il est la Parole de Dieu, la révélation de Dieu. Jésus se connaît par la révélation de Dieu qu'il est lui-même.⁸⁶

Durrwell exploite la pensée johannique : le Fils est le *dire* de Dieu, l'expression parfaite du Père. Il est tiré de lui sans être lui. Ainsi est la génération. Étant la Parole incarnée du Père, Jésus le révèle à travers son être filial. Ainsi en ses paroles et en ses actes, Jésus se connaît Fils parce qu'il s'éprouve comme tel, et jusque dans l'épreuve de la croix. L'agir découle de la conscience filiale qui est une vie filiale. Au cœur de cette relation

⁸³ PDM, p. 209.

⁸⁴ PDM, p. 195. Durrwell ne donne pas de références scripturaires ici, mais Lc 1, 42-49 est un bon exemple de ce qu'il veut montrer.

⁸⁵ PDM, p. 197. Durrwell dira que « l'homme est créé par appel ». La Parole qui le crée est aussi celle qui l'appelle, le nomme, lui donne sa vocation, sa finalité.

⁸⁶ PDM, p. 197.

duelle, Durrwell n'oublie pas le rôle de l'Esprit qui est l'ex-spiration du Père vers le Fils et inversement. Durrwell synthétise l'acte de volonté concomitant à celui de connaissance en cette belle expression : « connaissante communion ».

La primo expérience de soi de Jésus, ne réside donc pas dans la conscience d'être Dieu mais dans celle d'être Fils de Dieu. Durrwell, à qui on a pu faire le reproche de ne pas suffisamment citer les Synoptiques, en fait en ces pages un usage abondant.⁸⁷ Par ailleurs, il montre l'immédiateté de relation entre Jésus et le Père à travers cette présence mutuelle caractérisée chez saint Jean par un demeurer réciproque.⁸⁸

Comme tout théologien et exégète de son époque, Durrwell a affronté les questions lancinantes : la conscience immédiate qu'avait Jésus de son Père pouvait-elle s'accorder avec les ignorances signalées dans les évangiles (Mt 24, 36) ? Autrement dit, convient-il que la connaissance de Jésus soit susceptible de progrès ? Le *logion* de Marc (15, 34), évangéliste le plus attaché à l'historicité du Christ, permet-il de dire que la vision béatifique demeurait dans l'âme de Jésus pendant la passion ? Peut-on dire que Jésus est *Viator* et *Comprehensor* ou encore qu'il marche dans la foi ?

Il est important de situer la réflexion de Durrwell dans le contexte de ses recherches, car s'il fut un théologien relativement indépendant, il fut aussi un théologien soucieux des recherches d'autrui.

L'apport de Karl Rahner

Dans la grande refonte de *RJMS*¹¹ Durrwell traduit *en ses propres termes* les trois niveaux de la connaissance humaine du Christ élaborés par saint Thomas (sciences filiale, messianique et terrestre⁸⁹). En tant que fondement la *conscience filiale* non conceptuelle et immédiate est entière : le Fils se sait Fils et cette conscience ne connaît pas de milieu. Pourtant en résonnance avec l'incarnation Durrwell discerne la marge d'un progrès

⁸⁷ En *PDM* p. 208 note 30, Durrwell exprime le regret que cette « clé de lecture », lire les évangiles à la lumière de la relation de Jésus à son Père, paraisse secondaire : « Quand un auteur utilise cette clé des Écritures, on dit communément qu'il fait de la spiritualité. Ce mot signifie pour beaucoup que son travail manque de rigueur scientifique. Mais on peut se demander si la science exégétique exige qu'on s'arrête à la surface. » Cette remarque trahit une certaine souffrance.

⁸⁸ *PDM*, p. 206. « Le Père constitue si bien l'horizon de la pensée que même la grammaire de Jésus est régie par la référence au Père. » Le passif théologique très largement présent dans les paroles du Christ (l'auteur fournit beaucoup de références) marque la présence du Père comme agent implicite de l'action.

⁸⁹ Cet exposé se trouve dans *RJMS*¹¹, p. 113 pour la réédition de 1982.

possible, non dans la connaissance elle-même, mais dans l'expérience qu'il en fait. Durrwell parle d'une intensification de la connaissance plus que d'un devenir :

Incommunicable, elle est cependant susceptible de croître en intensité, car sur terre la communion avec le Père n'est pas à tous égards totale : bien qu'il soit un avec le Père, Jésus doit encore aller vers lui. La conscience filiale parviendra à sa pleine incandescence, lorsque dans la mort et la résurrection la communion sera totale⁹⁰.

La conscience filiale sera poussée à l'incandescence dans l'expérience la plus extrême et la plus inédite, celle d'une mort qui émerge en résurrection.

La *connaissance messianique ou prophétique*, à la différence de la connaissance filiale, est conceptuelle et reçue de façon progressive. La lecture prophétique que Jésus fait des Écritures et les événements mêmes de sa vie font progresser la connaissance qu'il a de sa mission et ne reste possible que sur le fondement de sa conscience filiale immédiate :

Il est possible que la vie quotidienne, la relation à autrui, ait apporté des précisions, mais de caractère très secondaire, à la conscience filiale de Jésus. [...] Il aura constaté qu'ils avaient besoin d'être enseignés sur le Père qui est aux cieux, qu'il y avait lieu de rectifier leurs pensées. Il dira plus tard : « Tes pensées ne sont pas celles de Dieu » (Mc 8, 33), « apprenez ce que cela veut dire : C'est la miséricorde que je veux ». [...] Le sentiment de la paternité de Dieu s'impose si fort que la parenté naturelle s'efface devant les liens qui unissent Jésus à ceux qui écoutent la parole de Dieu (Lc 11, 27).⁹¹

La marge d'un devenir, la mise en action ou l'intensification de la réponse filiale et le progrès de l'auto-perception de sa mission font dire à Durrwell que la résurrection apportera au Christ la plénitude de ces deux formes de connaissance.

Enfin, la *connaissance terrestre* de Jésus sera en accroissement constant comme elle l'est en tout homme.

Durrwell fut indéniablement marqué par les travaux de K. Rahner qu'il cite dès 1970 et dont ce bref exposé porte les traces.

Depuis 1954, Rahner travaillait la question de la *visio beata* présente dans le Christ *Viator*. Sensible à l'existentialisme et probablement à la pensée de M. Heidegger dont il suivit un séminaire de philosophie (1934-1936), il forgea le concept de *visio immediata* qui lui paraissait plus conforme à l'existence et à l'expérience faite du Christ vrai Dieu et vrai homme. Par-là, il cherchait à dégager la relation immédiate du caractère trop

⁹⁰ *JFDES*, p. 23.

⁹¹ *PDM*, p. 199.

facilement béatifiant qu'on lui accordait, tout en conservant le terme de *visio* attribué cette fois à la vision du Père et non de l'essence divine.

Le motif était de mieux respecter les données de l'Écriture pour mieux respecter la Personne du Christ, sachant que les Évangiles sont traversés par la tension transcendance-humanité caractérisant le Verbe incarné. La *science de vision* est redéfinie par Rahner en *conscience de l'union hypostatique*, c'est-à-dire une conscience de soi à la fois humaine, divine et filiale qui offre à Jésus un contact immédiat avec le Père. Cette « disposition ontologique fondamentale », a-thématique, inclut ainsi a-thématiquement tout ce qui a trait à l'économie du salut. Cette nouvelle compréhension permettait ainsi de préserver les données du Magister tout en évitant l'idée d'un savoir permanent, réflexif et systématiquement détaillé. Quant à la *science infuse*, étant de l'ordre du processus, elle pouvait venir s'inscrire dans la conscience immédiate comme une conscience subjective qui cherche à se traduire en savoir objectif. Enfin, la *science acquise* rendait pensable une forme d'ignorance chez Jésus et mettait en relief l'humilité du Verbe.

À ces trois niveaux, Rahner ajoute celui d'une *science kénotique*. Cet apport important témoignait d'une intelligence approfondie de la kénose abordée jusque-là sous le seul angle de l'abaissement du Verbe. L'enjeu était de comprendre ce qu'elle induisait dans la relation Père-Fils. La théologie se remettait au travail pour repenser le sens de la kénose à la lumière revigorée des textes de l'Évangile. Les attitudes de soumission (He 5, 7), d'obéissance, d'éloignement (Jn 13, 1), de pauvreté (2 Co 8,9) et d'abandon au Père invitaient (Lc 23, 46 et Mc 14, 34) à relire la passion telle qu'elle fut pour le Christ en tant que Fils du Père. Ce réexamen a donné lieu à de nombreuses et nouvelles perspectives qui ont revitalisé la sotériologie et la foi. Pour Rahner il était sûr que le « je » qui s'adressait au Père à l'Heure de la croix entrait dans une forme de non-savoir qui paraissait jusque-là incompatible avec l'état de *Comprehensor*.

Cherchons maintenant à comprendre comment l'apport du théologien allemand fournit une validation scientifique aux intuitions de Durrwell, particulièrement celle d'un devenir applicable au Christ.

Rahner a tenté de résoudre le conflit qui opposait P. Galtier et P. Parente, débat qui reproduisait les tensions anciennes (nestorianisme/ monophysisme) mais abordées sous l'angle précis de la conscience de Jésus. Pour ce faire, Rahner analyse la conscience

humaine et montre comment elle peut et doit être rapportée au Christ. En recourant à la terminologie transcendantale, le théologien dégage deux pôles de la conscience, un pôle objectif, condition d'un savoir *a posteriori*, thématique, et un pôle subjectif qui est une disposition ontologique originaire, donc *a priori*, échappant à la thématisation, et socle du pôle objectif. Autrement dit, il y a une disposition ontologique fondamentale de l'intelligence créée, qui est plus qu'une lumière intérieure, mais ce par quoi le sujet se possède, est un « je » qui, secondairement et nécessairement, vise transcendentalement le monde. L'art de Rahner fut d'avoir su référer la *vision immédiate* (et non béatifique) à la disposition originaire fondamentale : « Il faut considérer la relation immédiate à Dieu comme la disposition ontologique fondamentale de l'esprit de Jésus. » Une « conscience « fontale » non objectivée, qui est donnée en même temps que l'union hypostatique et comme son constituant »⁹².

La connexion entre vision immédiate et union hypostatique permet de respecter à la fois la divinité de l'homme Jésus et la disposition ontologique originaire. La vision immédiate est une expérience continue, « conciliable avec une véritable histoire spirituelle de l'homme Jésus et avec une évolution de sa conscience »⁹³. Ce que B. Sesboüé résume avec clarté ainsi : « (Jésus) vit ce qu'il est par origine sous le mode d'avoir à le devenir dans son humanité. »⁹⁴

Rahner donne ainsi une assise conceptuelle aux affirmations de Durrwell : le devenir s'inscrit naturellement dans l'espace intime de la conscience humaine où la puissance de la vision immédiate qui est perception de la filiation, n'oblitére en rien le travail de la liberté filiale posé à la racine de chaque acte et de chaque parole du Christ. Citons Durrwell, moins technique que Rahner par souci de pointer le fait que le Fils ne fait rien qu'il ne voit faire au Père ni ne reçoive de lui (Jn 5, 19. 30) :

Au lieu de vision face à face de la divinité, parlons donc de la conscience filiale de Jésus. Au lieu d'une science universelle, voyons en Jésus son abandon au Père qui sait tout, qui inspire de multiples manières, qui conduit. Il est le Fils qui se reçoit en tout.⁹⁵

⁹² K. RAHNER, « Considérations dogmatiques sur la psychologie du Christ », *Exégèse et dogmatique*, Paris, DDB, 1966, p. 196.

⁹³ « Considérations... » p. 205.

⁹⁴ B. SESBOÜÉ, *Pédagogie du Christ*, p. 166.

⁹⁵ *JFDES*, p.24. Pour la rédaction de cette note nous nous sommes appuyés sur le livre d'É. MAURICE, *La christologie de Karl Rahner* et sur l'ouvrage de B. SESBOÜÉ *Pédagogie du Christ* (p. 152-168), livre que Durrwell cite dans *JFDES* (p. 22) et qui suit de très près les pages 117-129 d'É. MAURICE.

Les ignorances du Christ ne sont par conséquent plus à regarder comme des défaillances qui contrediraient sa divinité mais comme ce qui la révèle :

Les ignorances qu'il se reconnaît [...] contribuaient même à sa gloire, se laisser guider était son privilège filial : Dieu est le Père qui, à travers la vie terrestre de Jésus, l'engendre en permanence jusqu'à sa plénitude dans la résurrection. [...] L'Enfant ne sait pas tout.⁹⁶

Toujours dans le même sens, Durrwell met en doute la possibilité pour le Christ de jouir de la béatitude céleste au cœur même de la détresse, sans que toutefois cette déréliction n'entame sa certitude d'être Fils.

Quant à une béatitude céleste dont Jésus aurait joui dès cette terre, peut-on en parler en regard de la détresse qu'il manifeste à Gethsémani ? [...] Se savoir Fils a été pour lui source de joies intenses (Lc 10, 21). Mais ce savoir ne l'a pas protégé de la souffrance. Loin de faire problème, l'immense détresse durant la passion trouve une explication dans sa conscience filiale. Se sentant abandonné, c'est de son cœur filial que s'élève la plainte. [...] Au milieu de l'écroulement de toutes choses autour de lui, Jésus portait en lui le germe de son bonheur : la conscience de la relation filiale.⁹⁷

Durrwell oppose deux représentations : celle de la vision béatifique du Père perdurant à la fine pointe de l'âme au moment de la déréliction, et celle d'un germe de bonheur semé dans la conscience originaire, la conscience d'être Fils, s'épanouissant dans le temps de la mission et malgré l'éclipse du Père provoquée par l'envahissement des ténèbres au moment de la mort de Jésus (Mc 15, 33)⁹⁸. Quel que soit le choix fait entre la permanence de la vision béatifique malgré la souffrance de l'âme du Christ ou la permanence de la conscience filiale donnée dans la vision immédiate, les deux formules garantissent un lien intrinsèque avec le Père et sans rupture.

Tout est donc lu de la vie du Christ dans l'axe de la filiation, « dans la connaissance expérimentale de Dieu en son mystère, en sa paternité. »⁹⁹ Pour appuyer sa lecture, le théologien fait remarquer que si le Christ avait joui de la science illimitée propre à Dieu « son œuvre aurait été réalisée par un acte extérieur à sa personne, par l'acquittement d'une dette envers la justice offensée de Dieu »¹⁰⁰. Durrwell vise ici les modalités d'une mission qui serait peu fiable à la procession qu'elle exprime.

⁹⁶ *JFDES*, p. 23.

⁹⁷ *JFDES*, p. 24.

⁹⁸ Notons que Durrwell ne cite qu'une fois ce verset, en *ESP* p. 198.

⁹⁹ *CNP*, p. 45.

¹⁰⁰ *CNP*, p. 41. Remarquons que la dette de la souffrance, pour parler comme Durrwell, n'est pas le défraiement de la faute par de la souffrance, mais la souffrance est une sanction dans les puissances sensibles à l'endroit même de la faute et qui appelle au redressement. Car le coupable sait où se trouve sa faute. De ce point de vue Durrwell se

Durrwell situe la raison de la souffrance de Jésus au moment de la passion « dans sa conscience filiale. » Certes, l'impression d'abandon du Père éprouve le Fils, ceci est indéniable. Et l'on comprend que la réalité et le maintien conscient de la relation au Père « jusqu'à la fin » constituent le « germe » de ce qui adviendra, la manifestation glorieuse de la résurrection. Cependant, Durrwell ne se contredit-il pas en affirmant à la fois l'« immense détresse » venue de « sa conscience filiale » et le fait que cette conscience perdure en lui au point que cette mort représentait pour le Fils et pour le Père le sommet de leur communion. De quoi la détresse de la conscience filiale est-elle faite si ce n'est d'un sentiment d'abandon surmonté par la détermination invariable de son orientation vers le Père ? Le moment de communion avec le Père est aussi concret qu'il est abstrait, dénué de toute perception sensible.

Le concept de drame personnel est à rapprocher de l'immense détresse de la conscience filiale. L'« écroulement de toutes choses autour de lui » est réel, cosmique. Théophanie dramatique¹⁰¹. Mais dans le Christ s'écroule aussi « ce monde », celui de la chair de péché qu'il porte pour la mener à sa consommation. Le drame personnel a donc deux dimensions : dans l'expiration de la chair de péché, l'altérité de nature avec le Père est à son comble ; en son vouloir filial Jésus demeure unit au Père. Ici se lit le cœur de l'expérience filiale au moment de l'Heure : en son âme et en son corps Jésus se fait tout entier don, nous aimant jusqu'à la fin et que pris en lui nous puissions faire de même.

I. 4. 3. Le rapport entre être et mission

Il est intéressant de remarquer que la « christologie filiale » élaborée par Durrwell et appelée de ses vœux¹⁰² consonne pleinement avec le texte de la Commission Théologique Internationale de 1985¹⁰³ posant une équivalence entre la personne de Jésus

montre réducteur en évoquant ce qui n'est qu'un contresens théologique et n'appartient pas, ou plus, au discours reconnu.

¹⁰¹ Citons Durrwell : « Ce n'est pour rien que le soleil s'est obscurci ; que fut ébranlée la terre – « la terre a tremblé lorsque Dieu s'est levé pour le jugement » (Ps 76, 9), - que les ténèbres s'étendirent sur la terre, que les morts ressuscitèrent, tous signes annoncés par les prophètes pour le jour grand et redoutable. Ce n'est pas en vain que le voile du Temple se déchira de haut en bas, signe de la destruction du Temple, lui-même symbole du monde d'ici-bas. Dès ce moment s'écroule virtuellement « ce monde », le monde de péché. [...] monde ancien (..) pareil à un édifice dont est arrachée la clef de voûte » *DCR*, p. 32-33.

¹⁰² Voir *JFDES*, p. 11.

¹⁰³ *La conscience que Jésus avait de lui-même et de sa mission. Notes préliminaires.* (1985). Porté par un souci pastoral ce texte cherchait à répondre à la question de la connaissance du Christ en donnant plus de place à l'humanité de Jésus. Sur les quatre propositions, la seconde, qui nous intéresse, étudie le rapport d'équivalence entre la Personne de Jésus et sa mission. Cette seconde proposition est la plus élaborée et la plus neuve des quatre.

et sa mission : « La mission ne lui est pas posée extérieurement. Elle lui est propre au point de coïncider avec tout son être. » Elle est « le prolongement » du Verbe préexistant et « traduit l'éternelle relation au Père. » Chez Durrwell, l'idée d'une identité entre mission et procession apparaît dès le premier livre et devient très nette dans sa refonte en 1976 :

La rédemption s'accomplit en entier dans le Christ, n'est autre que la réalisation de son propre être filial. [...] La pâque du salut s'identifie avec une personne : « Le Christ notre pâque » (1 Co 5, 7).¹⁰⁴

De soi, cette équivalence n'est pas une évidence. L'affirmation est posée *a posteriori* et comme argument de convenance. Car si l'on admet facilement que rien de la mission de Jésus ne peut être contraire à la vérité de son être divin, il est plus délicat d'attribuer les formes de l'économie contingente au Verbe préexistant. Par ailleurs il est tout aussi difficile de penser que la mission susciterait une « nouveauté » dans le Verbe. Pour défendre l'idée que la *missio* est la forme économique de la *processio*, que Jésus *est* sa mission ou que le moyen de la mission est la filiation, Durrwell exploite l'axiome selon lequel Dieu n'a qu'un acte, l'engendrement du Fils :

Si Dieu conçoit un projet – celui de son Règne –, ce projet ne peut prendre corps que dans son Fils. Car ce Père essentiel ne conçoit rien – au double sens du terme – en dehors de son Fils sur lequel se porte toute son action : Jésus est le règne de Dieu dans le monde, le projet messianique s'accomplit dans l'engendrement du Fils en ce monde.¹⁰⁵

Comme le précise la Commission, la conscience que Jésus a de sa mission « va beaucoup plus loin que la conscience d'une mission prophétique. » L'unité infrangible entre être et acte, et donc entre être et mission, découle de l'unité même de Dieu qui est acte pur. Sans développer son idée, il est intéressant de voir que la Commission achève cette seconde proposition en rappelant que cette identité entre mission et procession « suppose la médiation du Saint Esprit. » Étant volonté, il ne peut être qu'au principe des actes humains du Fils *répondant* à l'appel du Père. Or dans la mort, en une obéissance absolue au Père, Jésus, dans l'unité de sa Personne, pose l'acte le plus haut (selon l'efficience) par lequel « il est devenu Seigneur », accomplissant son « mystère filial. »¹⁰⁶ Le cœur de l'identité entre mission et procession est l'obéissance de Jésus « forme

¹⁰⁴ *RJMS*¹, p. 50.

¹⁰⁵ *PDM*, p. 202.

¹⁰⁶ *RJMS*¹, p. 108.

existentielle de sa filiation divine essentielle. [...] Par son obéissance Jésus est l'explication de Dieu. »¹⁰⁷

La plénitude est donc à la source et à la fin de tout. en ce sens, Durrwell préférera dire que la création est *ex plenitudine* plutôt que *ex nihilo*¹⁰⁸. La plénitude contient tout : « Pour devenir cela : esprit, justice, sanctification, il fallait qu'il l'ait toujours été. Il a pu mourir ainsi, vers la résurrection, parce que déjà habitait en lui le principe de la gloire. »¹⁰⁹ L'immanence de l'effet dans la cause garantit son efficience.

Cependant, soutenir l'identité de la mission et de la procession n'est-ce pas rapporter indument à la Trinité immanente la particularité contingente de l'économie salvifique, rendant ainsi le péché nécessaire ? En affirmant que « le salut de l'homme est précisément dans (la) vie de Dieu »¹¹⁰ Durrwell résout la difficulté avec les mêmes arguments avancés par J.-H. Nicolas en réponse à J. Galot. L'économie du salut est de fait contingente et conséquente et elle culmine dans la passion, la mort et la résurrection de Jésus. La « lumineuse harmonie » de l'homme Jésus Fils-de-Dieu et la « continuité » qu'elle révèle ne sont-elles pas redevables au fait que le salut est une *théopoïésis* ? Et ne peut-on résoudre l'impossible d'un péché nécessaire grâce à l'unité de l'amour divin qui contient en lui tous les déploiements sans pour autant les rendre nécessaires ?

Enfin, les missions contiennent à la fois le secret de Dieu et celui de notre salut. La mission visible appartient à la manifestation de Dieu, l'invisible à la donation de grâce salvifique. L'unité essentielle entre la source d'être et la présence temporelle est telle qu'on peut dire que *mission* est l'autre nom de la procession éternelle et ce, malgré le caractère contingent de l'Économie. Disons aussi que la mission n'est pleinement accomplie que lorsqu'elle est reçue. Dans le cœur du fidèle.

¹⁰⁷ C'est l'idée que développe le cardinal W. KASPER dans *Jésus le Christ*. L'auteur poursuit : « La christologie fonctionnelle est au fond une christologie considérée dans son accomplissement. Elle n'envisage pas seulement une fonction extérieure de Jésus mais elle voit dans sa fonction, dans le ministère qui le consume et son obéissance à sa mission, l'expression et la réalisation de son être, ou de l'être de Dieu en lui et par lui. La christologie dite fonctionnelle est donc elle-même une forme d'une certaine christologie de l'être. Mais l'être est ici compris non comme présence, mais comme accomplissement, non comme substance mais comme relation personnelle. » (Cogitatio Fidei 88, Paris, Cerf, 1976 ; nouvelle éd. 2010, p. 248-249).

¹⁰⁸ En réalité, ces deux concepts ne sont pas symétriquement opposables. L'un est purement théologique et ressort de la plénitude éternelle de l'être divin ; l'autre résout une question métaphysique par un argument théologique qui veut que la matière ne soit pas considérée comme une réalité « en soi », indépendante du Principe et attendant la main d'un quelconque démiurge (voir le *Timée* de Platon).

¹⁰⁹ *RJMS*¹, p. 50.

¹¹⁰ *DCR*, p. 7.

La conscience messianique est donnée dans la filiation. Or la conscience est toujours intentionnelle. Elle est d'abord conscience de soi. Dans le Christ, la connaissance messianique s'élabore au rythme des accroissements de la conscience humaine et filiale sur lesquelles elle repose, on le voit très bien au chapitre 2 de l'évangile de Luc. Elle connaît donc une progressive thématization, pour reprendre l'expression de Rahner. Le Messie n'est pas né avec une vue panoramique de sa mission. Il est sa mission. Et pour exprimer l'unité entre être et mission ainsi que le déploiement progressif de la conscience messianique de Jésus, Durrwell renvoie à la relation d'engendrement :

Le Père qui l'engendre en permanence, l'engendre en toutes ses activités, avec les lumières dont il a besoin.¹¹¹

¹¹¹ *CNP*, p. 45. En note (n° 45) Durrwell cite une phrase d'Augustin qui soutient sa pensée : « Tout ce que le Père donne à son Fils il le lui donne en l'engendrant » *Tract. In Jo*, 106, 7. *BA75*, p. 99.

Chapitre 2 : Le « drame personnel »

II. 1. Dieu fait homme

La pauvreté divine

La mission du Christ exprime son être filial et les modalités de son existence terrestre entrent elles aussi dans cette expression. Une marge d'ignorance dont l'évangile donne quelques indices (Mc 13, 32 ; 15, 34) défait l'image d'un Christ qui regarderait sa mission s'accomplir comme un programme tracé d'avance. Mais Durrwell joint à cette forme de pauvreté une autre, primordiale. Pour ce faire, il réaménage la célèbre formule d'Augustin « Dieu *est* ce qu'il a »¹ qui indique la différence entre l'homme et Dieu, pour montrer la correspondance entre simplicité et pauvreté :

Dieu est pauvre, il n'a rien, il est. [...] Le Fils est semblable en tout au Père, et différent en tout : il est, mais en tant que Fils. Il est l'égal du Père et en besoin de lui (si toutefois le mot « besoin » peut s'appliquer à cette réceptivité infinie). Le Fils éternel est pauvre à la fois du fait d'être sans rien avoir, pareil au Père, et du fait d'être en recevant : il est doublement pauvre.²

Quand Augustin exhause en Dieu l'avoir au plan de l'être (Dieu n'a pas la vie, il *est* la vie) Durrwell exhause une pauvreté qui en Dieu découle de l'assomption de l'avoir dans l'être : Dieu n'a rien précisément parce qu'il Est. Mais peut-on parler de pauvreté à ce propos puisqu'elle est apparentée au manque. Dieu n'a besoin de rien puisqu'il est. La pauvreté divine serait plutôt référable à sa simplicité ou à son unité.

L'asymétrie entre le Père et le Fils, entre une existence non reçue pour le Père et reçue du Père pour le Fils, induit une différence entre eux, celle de la *taxis*. Tenir son existence, pour le Fils, c'est la *dé-tenir* du Père : le Fils à la différence du Père « est en recevant ». Le participe présent indique la permanence du lien, la relativité dynamique ordonnée, réflexive et non suppressible qui en constituant le Fils constitue le Père. La

¹ *De civ. Dei*, XI, 10, 3 (BA 35, 68) : « *quae habet uitam, haec et est* » ; *Tract. in Jo.* 54, 7 (CC 36, 462) : « Patrem habet uitam, et quod habet est. »

² *JFDES*, p. 30.

pauvreté cependant ne relève ni de la nature ni d'une quelconque subordination que l'ordre des processions induirait. Le « besoin du Père » exprime la relativité constituante du Fils par rapport à son Père. Pauvreté dans le sens d'une réception continue et non douloureuse.

L'Économie va reproduire la pauvreté ontologique du Fils éternel, saisissable dans la loi de l'Esprit. Jésus a emprunté pour lui-même ce chemin de déprise et d'accueil. Renoncement aux prérogatives divines filiales (Ph 2, 7) et apprentissage à dépendre en tout du Père :

Cette pauvreté d'indigence était, elle aussi, une marque de sa filiation, c'était la manière terrestre d'être dans le besoin du Père.³

Besoin ? Le mot est-il ajusté ? Jésus n'a-t-il pas le pouvoir de se dessaisir de sa vie et n'a-t-il pas le pouvoir de la re-susciter ? (Jn 10, 18). Le besoin est lié à la nature humaine, il est de nécessité parfois vitale. La relativité libre du Fils et du Père se teinte de dépendance dans le régime de l'économie. Face à sa mort, Jésus devient toute *précarité*, il devient tout *prière* adressée au Père « qui pouvait le sauver de la mort » (He 5, 7) :

Sur terre, Jésus n'a pas pu se défaire de tout avoir. [...] Dans sa pauvreté terrestre relative, il était en route vers l'ultime pauvreté à laquelle le Père l'appelait. Il y parvint quand ne sachant plus où reposer la tête, il l'inclina (Jn 19, 30) et la posa dans les mains du Père. À ce moment, le Père prononça : « Tu es mon Fils, je t'engendre aujourd'hui. »⁴

Ainsi, la manière d'être Fils, phénoménologisation des actes personnels immanents et propres à la filiation, atteint dans la mort son incandescence. La perte du fondement existentiel, pauvreté absolue, fait émerger le « besoin » vital du Père en un cri vers l'origine tenue de tenir sa promesse de vie.

Ce cri de détresse face à la mort « n'est-il pas un démenti à la théologie d'un salut que Dieu réalise en engendrant le Fils à travers la mort ? »⁵ Durrwell répond à la question qu'il pose lui-même :

Il est cependant une souffrance qui ne se laisse pas ranger dans l'ordre de l'avoir, celle que Jésus a vécue dans la relation à son Dieu et Père et qui est le propre de l'amour meurtri, la souffrance du Fils comme tel : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » [...] Mais on n'a pas le droit d'interpréter la dérélition de Jésus à l'encontre de la paternité de Dieu ; car celui-ci cesserait d'être le Père, le Dieu révélé. [...] Le cri de détresse de Jésus ne livrera jamais tout son secret. Mais une chose est certaine :

³ *JFDES*, p. 30.

⁴ *PDM*, p. 213.

⁵ *PDM*, p. 68.

l'explication n'est pas en Dieu qui rejetterait son Christ. [...] On pourrait exprimer le sens de sa prière par le cri qu'un enfant jetterait au moment de naître. : « Maman ! Pourquoi me rejettes-tu ? » Mais l'enfant n'est pas rejeté : il naît à lui-même et se trouve aussitôt accueilli dans les bras de sa mère. »⁶

La résurrection de Jésus est reliée à la thématique de l'enfantement. Durrwell fait le parallèle entre le cri de l'homme Jésus à l'approche de sa mort, une *sarx* en « besoin » vital du Père et celui de l'enfant à l'heure de sa naissance lorsqu'*expulsé* du sein qui le fait naître il se trouve « aussitôt accueilli dans les bras de sa mère. » L'expulsion est une pâque sous la domination des forces qui pressent l'enfant pour qu'il naisse à lui-même.

Cette souffrance n'est pas de l'ordre du manque. Elle est la « souffrance du Fils comme tel », une souffrance sise dans la volonté qui pâtit de la transformation à accueillir, d'être menée au pas sanglant à faire. Ce chemin est celui de l'être. Cette pauvreté divine rime avec souffrance, ouverture, vacance, confiance et à son point le plus bas de kénose avec plénitude. Rien de morbide en elle :

De même que l'obéissance, la pauvreté fut pour Jésus une vertu filiale, une manière d'être chez le Père, de lui être soumis, ne vivant que de sa main. Parce que la pauvreté est, sur terre, une privation, on est porté à opposer la pauvreté de Jésus aux richesses de son mystère divin : « Tout riche qu'il est, il s'est fait pauvre pour nous » (2 Co 8, 9) [...] L'imperfection de la pensée humaine ne permet guère de concevoir le dénuement terrestre, l'humilité et l'obéissance, autrement qu'en contraste avec la majesté divine. [...] Mais le Christ n'est pas en contradiction avec lui-même sur terre ; du Fils éternel il n'est pas le contraire, il en est l'incarnation, de même qu'il est, dès lors, le visage humain de son Père. Aux yeux de saint Jean, la gloire de Jésus va même crescendo quand il approche de ce qui paraît être une suprême humiliation, un signe de servitude extrême et un absolu de pauvreté ; l'obéissance ne contraste pas avec la dignité filiale, elle la caractérise ; l'humilité extrême rejoint celle du Père. ⁷

L'avoir non périssable du Fils, ce qui fait sa plénitude, c'est de recevoir son être du Père. À l'inverse, Adam voulut se maintenir dans l'être sans recevoir, en prenant. Recevoir est probablement plus difficile que d'avoir. Et plus difficile encore que de donner, car c'est préférer la volonté de l'autre à la sienne, s'ouvrir à un autre qui me constitue. Recevoir est un geste de haute charité et d'humilité, il ne passera pas (1 Co 13, 8) :

La gloire n'abolit donc pas la pauvreté de Jésus, de même n'abolit pas la mort. Elle la consacre. Devenue absolue, l'indigence terrestre vient se confondre avec la glorieuse pauvreté éternelle, où le Fils ne vit que par le Père. Désormais riche de la plénitude d'être, dans une totale réceptivité, dépouillé de tout avoir, il « nous enrichit de sa pauvreté » (2 Co 8, 9). [...] La promesse est faite aux pauvres, non parce qu'ils sont plus vertueux, plus dignes d'entrer dans le Royaume ; mais ils sont dans le besoin, ils portent ainsi en eux la

⁶ PDM, p. 68, 69 et 72.

⁷ PDM, p. 212-213.

marque du Fils. Il y a en eux le creux que le Père veut combler dans son Fils. Ce qui est fait pour eux, est fait pour Jésus (Mt 25, 40) dont ils sont l'image.⁸

L'éloignement existentiel

On l'a vu, Durrwell affirme clairement la subsistance de la nature humaine de Jésus dans la Personne du Verbe. Mais il affirme avec tout autant de lucidité le réalisme concret de l'incarnation. Pour aborder ce domaine de réflexion délicat il faut commencer par quelques remarques préliminaires. Mais voici d'abord un extrait significatif des lieux sensibles, texte écrit dans les années de la maturité (1987) :

Jésus a vécu l'authentique existence d'un homme terrestre qui, tout entier, est soumis à la loi du devenir. Déjà présent à son Père, il devait encore aller vers lui ; homme dont Dieu est le Père, il devait encore consentir, à travers sa liberté, à ce qu'il était depuis son origine humaine jusqu'au jour où il fut « établi Fils de Dieu dans la puissance selon l'Esprit de sainteté. » La conscience filiale de Jésus fut d'abord celle d'un homme terrestre, puis celle d'un homme qui, par tout son être, est entré en communion céleste avec son Dieu et Père. Pour l'homme terrestre elle n'était pas béatifiante par nature : elle pouvait même, parce que filiale, être extrêmement douloureuse. En gémissant : « Mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? », il s'adressait à ce Dieu dont il se savait Fils, et qui lui paraissait lointain. Mais dans la gloire pascale, la communion est entière, et total est le bonheur dans la plénitude de l'Esprit. Invariable en son contenu, la conscience filiale a pu varier en son intensité, autre sur terre et autre dans la gloire, pareil à un métal qui, dans l'ardeur du feu, devient incandescent et entre en fusion.⁹

Dans ce texte deux notions sont très légèrement suggérées et pourtant capitales : celles de mort et de résurrection. Le parcours est montant, exilique, initiatique même. Celui d'un homme dont la quête est de se trouver en trouvant son origine¹⁰. À qui cherche les signes d'une action salutaire en faveur des hommes, aucun n'est donné.

Cette sorte d'odyssée filiale n'offre qu'un pan de la réalité. Le parcours accompli semble n'être que l'épreuve personnelle de cet homme Fils de Dieu. Nous l'avons vu, en créant le concept de « drame personnel » Durrwell a cherché à dire l'unité entre être et mission dans le Christ et à compléter une théologie trop facilement silencieuse sur l'expérience personnelle que le salut représenta d'abord pour lui :

⁸ *JFDES*, p. 31.

⁹ *PDM*, p. 198.

¹⁰ Le climat de ce texte rappelle le désir de Paul d'être avec le Christ : « Pour moi vivre c'est le Christ et mourir m'est un gain » (Ph 1, 21-26).

La rédemption [...] fut une sanctification du Christ, par laquelle le Sauveur a passé d'une existence selon le péché dans la sainteté de Dieu ; un drame qui, du commencement à la fin, s'est déroulé dans le seul Christ¹¹.

La grâce du Christ est « capitale ». Augustin l'avait très bien formulé dans la théologie du Christ total :

Nul n'est monté... Il semble n'avoir parlé que de lui seul. Tous les autres sont-ils demeurés ici-bas puisque seul est monté celui qui, seul est descendu ? Que doivent faire les autres ? S'unir à son corps pour qu'il n'y ait qu'un seul Christ qui soit descendu et monté¹².

Tout s'est déroulé en lui seul pour s'effectuer ensuite en l'homme. Théologie du salut, théologie de la grâce de bout en bout. Mais, l'existence de l'homme Jésus était-elle « selon le péché » ? Selon la finitude, oui. Selon le refus de Dieu, certes non.

On peine parfois à cerner la pensée de l'auteur et ces quelques lignes sont un bon exemple d'une mise en scène qui cultive les positions limites. Le théologien, et l'écrivain qu'est Durrwell pense à travers la figure du paradoxe. Sans doute cela tient à la difficulté de l'esprit humain qui peine à concevoir rationnellement une personne en deux natures. On a vu que Durrwell ne cherche pas à « flétrir l'élément matériel en l'homme » ni à le voir comme « principe du mal. » Nature divine et nature humaine ne sont pas contraires, sauf à l'agonie.¹³ La seconde difficulté, plus profonde, tient à l'incompréhensibilité du mystère divin lui-même. L'opposition ne se situe alors plus dans l'ordre de la rationalité mais dans celui de la représentation. La figure antinomique caractérise l'incapacité de l'homme à concevoir la totalité du Mystère dans sa propre vie : l'altérité ontologique se double de l'altérité tropologique où l'homme peine à entrer dans la connaissance de Dieu dont « la folie est plus sage que les hommes, et la faiblesse plus forte que les hommes » (1 Co 1, 19. 25).

Alors que chez Balthasar la solidarité de Jésus avec les hommes se traduit au moment de la passion par l'expérience de leur vécu de distance ou même de séparation avec le Père (entraînant en lui un sentiment de rejet ou de désespoir), Durrwell présente

¹¹ *DCR*, p. 21.

¹² *En. In Ps*, 122, 1 (*CCL* 40, 1814).

¹³ Il semble que le principe de la substitution puisse s'appliquer ici : Jésus est homme et assume cette assomption jusqu'en des conséquences qui ne ressortent pas de sa nature divine mais seulement humaine. Les contraires en Jésus sont d'ordre ontologique (nature) et, pour le pécheur d'ordre personnel ou moral.

un Christ appartenant « au monde de péché » et devant faire en son âme sensible, l'expérience d'un retour au Père à travers une consécration plus grande encore :

Tout consacré qu'il fut dès l'origine, il cherchait une plus totale consécration. [...] Il devait rejoindre son Père, non par un mouvement local mais par une sanctification, par la mort à ce monde de péché et la résurrection en Dieu ; et dans ce *Vado ad Patrem*, dans cette sanctification personnelle du Christ, s'accomplit l'humaine rédemption.¹⁴

Quelle est donc cette « plus totale consécration » désirée par Jésus qui n'est ni une *metanoia* ni même une *épistrophè*, le Fils étant toujours vers le Père ?

Elle est sa place dans le Père mais une place « plus totale » laissée en lui au Père, à sa volonté. Le chemin de cette consécration ultime est « neuf et vivant » (He 10, 20). Neuf pour le Christ lui-même qui l'inaugure en sa chair, en son sang (He 9, 12). Et trop neuf pour cette humanité ancienne qu'il porte en lui. Une des toutes premières exégèses que Durrwell fait de la lettre aux Hébreux situe le Christ dans la perspective de son appartenance au monde, plus précisément au peuple duquel il est à la fois issu et auquel il devient, d'une certaine façon, étranger :

La mort du Christ fut l'acte final de l'Ancien Testament. Le Christ succomba aux conditions de la vie charnelle. Il mourut par le péché, par la faiblesse de la chair, par la Loi. [...] Mais en même temps qu'il succomba aux conditions de la vie charnelle, il s'en dégagea ; il mourut au péché, à la faiblesse, à la Loi. Ainsi la mort descella le Christ de l'économie charnelle et aussitôt celle-ci cessa d'exister. Selon l'épître aux Hébreux, le voile du temple était le symbole de la chair du Christ. Au moment où, à travers la déchirure de cette chair, Jésus quitta la vie qu'il tenait de son peuple, le voile tendu devant le sanctuaire se déchira lui aussi, annonçant la fin de l'économie ancienne figurée par le temple. Le mystère de la « Présence » en Sion était éventé ; le temple croulait déjà virtuellement ; Israël était vidée de sa substance ; l'Israël de Dieu ne s'identifiait plus avec l'Israël de chair depuis que le Christ en était retranché. [...] Toute l'économie ancienne a expiré dans la chair du Christ.¹⁵

La distance à parcourir pour aller vers le Père est celle qui va de l' « économie ancienne », celle de la Loi, du péché et de la mort, à celle du monde nouveau dont l'image est totalement absente dans cette mise en scène apocalyptique. La mort du Christ est un événement cosmique, universel ; elle entraîne en elle toute « l'économie charnelle. » Mort avec le Christ qui meurt par lui, le monde ancien est désormais révolu, perdu :

Ce n'est pas pour rien que le soleil s'est obscurci, que fut ébranlée la terre. [...] Pour moi dit saint Paul, le monde est crucifié. Quel est ce monde ? Est-ce l'esprit du monde, sont-ce les maximes de ce monde ? C'est le monde lui-même, sous la forme que lui a donné le péché, le monde « selon la chair » qui ne possède pas l'Esprit. Le Christ terrestre en avait fait partie, avait mené l'existence « selon la chair », propre à ce monde. Mais par sa mort il

¹⁴ DCR, p. 14.

¹⁵ RJMS², p. 217.

est sorti de l'existence selon la chair, sorti de « ce monde ». Désormais le monde ancien est pareil à un édifice dont est arrachée la clé de voûte et saint Pierre s'écrie : « Sauvez-vous de cette génération perverse », pour ne pas être ensevelis sous les ruines (Ac 2, 40).¹⁶

Cette dramaturgie puissante est chose assez rare chez Durrwell. Rien n'est montré de la relation du Fils avec le Père en cette Heure où les forces en jeu sont telluriques, grandioses : le péché, la Loi et la mort, ces trois puissances sont défaites par le Christ au moment où elles le défont.

La scène est aussi eschatologique : « Les assises du jugement dernier sont inaugurées en cette Heure. » L'expulsion de ce monde consomme la rupture d'Adam et dans le Christ mort sur la croix, le péché de l'homme est exhibé, se dénonçant lui-même. *A priori*, le monde s'effondre sur lui-même. Mais la déchirure de la chair, ce « voile » (He 10, 20) qui scellait la source, déchire le monde en deux : les eaux qui coulent de la blessure ouverte, libèrent le Paraclet qui, « par sa venue, confondra le monde en matière de péché, de justice et de jugement » (Jn 16, 8). Car,

Jésus était déjà Fils dans l'Esprit. Mais la source était retenue dans la profondeur. La mort la libère. C'est en son humanité que Jésus est le sauveur, le médiateur du don de l'Esprit.¹⁷

« Sans doute, fait remarquer Durrwell, rien ne paraît changé depuis la mort du Christ. Ce monde de péché semble se porter fort bien, il arbore un air triomphal, l'arbre paraît robuste. Mais la racine en est coupée. »¹⁸

Durrwell développe une pensée théologique autour de la *sarx*, celle de son rapport avec le Christ. Chez lui, la solidarité de l'homme Jésus avec les pécheurs se situe dans l'âme sensible et non dans l'âme intellectuelle comme voudrait le penser la théorie de l'imputation forensique des péchés. La difficulté est donc de mesurer la forme de la solidarité de Jésus avec les pécheurs, dont les extrêmes vont de la simple exemplarité morale (ce qui n'est pas l'opinion de Durrwell) à une substitution dure et fermée. Autrement dit, le moyen terme serait-il le fait d'assumer une nature humaine marquée obliquement par le péché originel, Jésus assumerait la finitude humaine jusqu'à l'angoisse

¹⁶ DCR, p. 32-33.

¹⁷ MF, p. 61. On peut être surpris par l'idée thomasiennne de la possibilité d'une économie du salut autre que celle que Dieu a choisie, comme si celle-ci n'était pas la meilleure, comme si l'homme pouvait être sauvé par une action de Dieu sans y participer : « À parler absolument, il était possible que Dieu délivre l'homme par un autre moyen. Mais il est impossible que Dieu se trompe. » (ST III^a, Q. 46, a. 2). Raison de convenance que l'article suivant complète en allant au cœur du Mystère pascal : « L'homme a été vaincu par le péché, l'homme devait le vaincre à son tour » car « il est plus noble de posséder un bien par mérite que sans le mériter (III^a, Q. 19, a. 3, respd.).

¹⁸ DCR, p. 33.

du psychisme en agonie, ou bien le péché de l'homme serait-il porté au compte du Christ de façon plus ou moins directe elle aussi, selon les théologies de la substitution ? À partir de l'Écriture Durrwell fait le choix de la première lecture dont il tire toute sa théologie.

Comme on l'a vu, l'auteur s'attache longuement à montrer Jésus, *génomenon ek gunaikos génoménon hupo nomon* (Ga 4, 4). Cette condition entraîne en lui de multiples servitudes et, vis-à-vis du Père, un éloignement existentiel que Durrwell comprend comme un « obscurcissement de sa sainteté ». Terme équivoque qui tente d'argumenter la forme du retrait des prérogatives divines.

Or, le rédemptoriste lit conjointement la mort par laquelle le Christ nous sauve comme la libération, pour lui, de l'« économie ancienne » et charnelle. À l'approche de la mort le motif du « besoin » du Père est vital et coïncide, *a posteriori*, avec le geste rédempteur le plus élevé que Jésus puisse poser en faveur des hommes. Durrwell emboîte ces deux réalités, *a posteriori* inséparables :

Dans le Christ cependant, la soumission volontaire aux faiblesses de la sarx jusqu'à leur consécration dans la mort, représentait le plus intense effort d'approche de Dieu, car elle était une soumission d'obéissance.¹⁹

On voit ici les deux terrains où opère la volonté humaine de Jésus : la soumission volontaire aux faiblesses de la *sarx* jusque dans leurs conséquences ultimes, soumission assumée par une autre plus fondamentale, celle de son obéissance filiale au Père. Bien qu'infiniment coûteuse, cette solidarité est positive et, en raison de cela, intégratrice :

La solidarité du Fils avec les hommes pécheurs, est dynamique, elle attire. Jésus est le « pré-curseur », il prend la tête de la colonne et entraîne à sa suite. [...] Le chemin suivi par lui en sa pâque est parallèle à celui des pécheurs, mais à rebours du leur. Eux cheminent se fermant à la paternité de Dieu ; Jésus inverse le mouvement dans la puissance de son mourir, par un accueil du Père plus vaste que tous les refus opposés à sa paternité. [...] Des deux mouvements parallèles et inversés, le plus puissant est celui de l'Unique en son mourir filial.²⁰

La sanctification de Jésus n'exprime pas la purification d'un impossible péché ni le perfectionnement un accroissement de sa charité, mais le fait d'actualiser au moment de sa passion une obéissance trinitaire et indépassable.²¹

¹⁹ *RJMS*, p. 74.

²⁰ *MF*, p. 123-104.

²¹ On pourrait ici citer ce texte de BALTHASAR : « La marche du Jésus johannique vers la pure volonté du Père est un reflet, au plan de l'histoire humaine, d'un mystère éternel, intérieur à Dieu même. Le Fils éternellement engendré par le Père et qui procède éternellement du Père, se meut, comme Personne, éternellement vers le Père, étant consubstantiel au Père. [...] C'est ce mouvement qui vient du Père et qui y retourne que révèle le Jésus johannique.

Le corps de Jésus livré à la croix offre deux images à la contemplation de l'homme. Celle de son péché objectivé qui, en défigurant le Christ le défigure lui-même, celle de l'immolation de Jésus, mystère de miséricorde divine en laquelle s'abîme le péché.

L'image du Ressuscité-Crucifié vient se superposer en transparence à l'image trinitaire, rehaussant son rayonnement de gloire sans introduire aucune étrangeté entre elles. Au contraire, la Trinité se reconnaît dans le visage du Christ, dans ce mystère de rédemption venu d'elle et accompli par elle :

Révéléateur du mystère divin, Jésus parvient au sommet de cette mission de salut dans la mort et la résurrection. C'est alors que la parole se vérifie entièrement : « Qui me voit, voit mon Père ». Le mystère éternel se réalise dans le monde et se révèle sous forme de mystère pascal. Le Christ est assumé en plénitude dans le Verbe éternel, en lui se manifeste tout ce qui est propre au Verbe. On sait désormais que Dieu est un Père qui engendre un Fils, qu'il l'engendre dans l'Esprit Saint. Jésus mort et ressuscité est le chemin très sûr, la porte ouverte à la connaissance de la Trinité.²²

Ce qui restait à abandonner au Père pour entrer dans la « pauvreté radicale » devient le lieu même du salut. En se donnant aux hommes, le Fils se rend au Père jusque dans sa chair ; en se faisant eucharistie, reconnaissance vivante adressée au Père, il se retrouve tout entier dans le sein dont il était sorti sans pourtant jamais le quitter. Ainsi au faite de son don l'homme Jésus est plus que jamais Fils de Dieu²³. Désormais, « habitant entièrement dans son Père » il pourra avec lui communiquer l'Esprit :

L'envoi de l'Esprit fait partie du mystère pascal ; mort pour le salut du monde, Jésus est mort pour donner l'Esprit Saint. Le lieu de jaillissement est le corps de Jésus : l'impétueuse fontaine jaillira de son côté, quand le Christ habitera entièrement dans son Père. Les eaux célestes dont Dieu est l'origine naissent en ce monde dans un homme : cette affirmation est inouïe, elle suppose un homme assumé en Dieu jusque dans son corps.²⁴

Probablement Durrwell accueillît avec joie les esprits marquants de son époque qui enrichirent sa pensée d'approfondissements nouveaux. Dans les dernières années, le premier plan que constituait théologiquement le concept de « drame personnel » ou encore celui d'« éloignement existentiel », tout en demeurant présent, va s'estomper. Ce

Il le révèle sous une forme parfaitement humaine, à l'intérieur d'une existence historique inscrite dans le temps, et dans laquelle il doit, en vertu de sa mission, accomplir son œuvre. [...] La revendication historique de Jésus est inséparable de sa revendication divine et trinitaire, et celle-ci suppose essentiellement la vision de l'histoire de l'Ancien Testament, celle d'un temps qui prend son origine en Dieu et est en route vers Dieu » *La foi de Jésus*, p. 218-219.

²² *JFDES*, p. 93.

²³ Ici encore saint AUGUSTIN reste un bon guide en expliquant que rendre grâce c'est se rendre avec le don et ainsi être conservé en Dieu : « Ce qu'on lui rend n'est pas perdu, ce qu'on ne lui rend pas est perdu. Celui-là même qui rend est conservé en Celui à qui il rend » *Epist.* 127, 6 *CSEL* 44, 25. Ainsi en est-il du Fils.

²⁴ *ESD*, p. 64.

qui était appréhendé comme un « éloignement existentiel » marquant une différence ontologique avec le Père, est regardé comme un lieu de révélation trinitaire. Les limitations de la *sarx*, nommées cette fois finitude, ne sont plus ce qui, selon son expression, « obscurcissait » sa sainteté.

Le cercle des conditionnements qui empêchait l'avancée vers le Père s'ouvre mais cette fois, vers l'intérieur. Car c'est précisément au cœur de la limite que le Dieu immanent se révèle. L'humanité ne contredit pas la divinité et celle-ci n'abolit pas l'humanité mais la sauve en l'accomplissant. Le Christ, dans son incarnation, vient à l'homme pour lui révéler la bienheureuse limite dans laquelle il doit apprendre à se tenir et recevoir celui qui y descend :

Parce que Jésus est Dieu dans la réceptivité, une affinité règne entre sa divinité et son humanité. Face au titre d'homme-Dieu, la raison peut se sentir désemparée, tant ces deux termes s'opposent, infiniment contraires. [...] Le Verbe est prononcé comme parole créée ; il descend sur la pente du propre mystère, qui est d'Être en tant qu'engendré, d'Être en réceptivité. En Jésus, la finitude ne contredit pas l'infini : étant filiale, elle est ouverte, infiniment ouverte dans la mort. L'humanité est assumée jusqu'en Dieu dans la ligne de son être créé qui se reçoit. Le Fils éternel est homme conformément à sa divine nature filiale ; l'homme Jésus est le Fils éternel conformément à son humaine nature réceptive...

25

Pour le Fils, être, c'est « Être en réceptivité ». En Dieu, la filiation ne comporte pas de nuance, elle n'est pas une dimension de la personne, elle constitue activement la personne individuelle à travers la relation d'origine. Le parcours de Jésus est de bout en bout un parcours filial, originé dans l'engendrement éternel et prolongé dans l'économie temporelle : la façon dont le Fils nous sauve ne peut être que l'actualisation du mystère éternel en lui : « Être engendré, Être en réceptivité. » Ce chemin filial s'inscrit dans la dynamique temporelle du devenir, où le Père fait advenir dans l'Esprit le Fils à lui-même à travers son Heure. La mort est le *kairos* où le Fils s'ouvre de façon intégrale à l'accueil du Père :

Dans le mystère de l'incarnation, la mort est l'ultime profondeur ; le Fils descend dans l'extrême finitude de l'homme : « Il s'est anéanti jusqu'à la mort, la mort de la croix. » Le Fils jamais ne rebrousse chemin, car c'est dans la mort que s'exprime le mieux sa filiation incarnée.²⁶

²⁵ *JFDES*, p. 134.

²⁶ *MF*, p. 35.

La mort naturelle doublée d'intention donatrice est le plus grand paradigme ou plutôt la réalité humaine la plus significative de l'ouverture à la vie de l'Esprit Saint.

II. 2. Le combat de la grâce

Suffisance humaine et saturation divine

Durrwell utilise l'image pour exprimer sa pensée théologique, mais il est aussi sensible au mouvement. L'image n'est jamais statique : relations trinitaires, engendrement, action salutaire, action de l'Esprit... jusqu'au mouvement invisible de la grâce dans le cœur du fidèle. Or c'est là que se joue une sorte de rapport de forces : une avancée et un recul, une poussée et une résistance, un don et une fermeture. Une ligne de front en somme, celle d'un combat entre mort et vie, entre le désir du vieil homme et l'Esprit Saint qui est le désir de Dieu. La ligne est vivante, changeante, elle peut se courber pour dessiner un plein fermé, celui de la suffisance de l'homme campé en son « autonomie de misère » et « privé de la gloire de Dieu ». Autour de ce plein fermé, l'infini de la gloire divine fait pression et appelle (Ap 3, 17-20)²⁷.

Pour recevoir sa gloire d'un autre, celle de Dieu lui-même, la poche de résistance doit s'ouvrir, se vider, vivre sa kénose. La fièvre obsidionale s'empare du vieil homme à l'approche de la grâce, tout en invitant à la confiance, car la porte ne pourra s'ouvrir que de l'intérieur dans l'acte libre de foi, début d'humilité et de charité :

La causalité qu'exerce la foi est celle de l'accueil, la causalité réceptive. Le don ne peut être accordé à qui se ferme, à qui le refuse. [...] Cette causalité réceptive est celle qui joue dans la mort du Fils, face au don infini du Père. Accepter un don n'enlève rien à la gratuité du don ; d'ailleurs la foi qui s'ouvre, qui accueille, est elle-même pure grâce, l'écho dans le croyant, du mourir de Jésus vers le Père.²⁸

Le mouvement d'ouverture siège dans la volonté. Et tout Fils qu'il était, Jésus a dû s'ouvrir lui aussi à la volonté du Père pour laquelle il devait renoncer à ses prérogatives

²⁷ « Parce que tu dis : je suis riche, je me suis enrichi je ne manque de rien et que tu ne sais pas que tu es misérable...je te conseille d'acheter chez moi de l'or purifié pour t'enrichir [...]. Tous ceux que j'aime je les corrige...voici que je me tiens à la porte et je frappe, si quelqu'un entend ma voix et ouvre la porte, j'entrerai chez lui et je souperai avec lui. »

²⁸ *MF*, p. 121.

divines et affronter la souffrance, la mort. Dans l'offrande sacrificielle qu'il fait de lui-même, Jésus s'ouvre au « don infini du Père. »

Le vieil homme a peur que Dieu vienne prendre. Il ne voit pas que Dieu vient à lui pour donner (Jn 4, 10). La posture en forme de creux, l'image d'un cercle ouvert, béant, débarrassé de lui-même pour recevoir, n'est pas spontanée. La tendance naturelle de l'homme est de se protéger du manque et de la prise, de s'assurer lui-même une sorte de plénitude. Ceci est le contraire de l'humilité et du désir :

L'humilité est l'attitude fondamentale, où l'homme en sa faiblesse accueille la puissance de l'Esprit. [...] La valeur de l'homme est dans son humble désir.²⁹

Durrwell a écrit sur l'importance du désir dans la vie chrétienne. L'« humble désir » met l'homme à sa juste place sans pour autant le dégrader. Il s'ouvre pour être rendu participant de la plénitude divine (2 P 1, 4). Là encore Augustin est maître de Durrwell³⁰. C'est l'authentique désir de Dieu qui creuse l'espace pour recevoir :

Aucun effort n'est capable de nous donner Dieu, mais nos efforts sont nécessaires pour que Dieu se donne à nous. La coopération humaine consiste à s'ouvrir au salut, à le recevoir activement. [...] Si le désir est la part de l'homme et le don la part de Dieu, nécessairement accordé à ce désir, le désir de la sainteté constitue une authentique sainteté. [...] Il faut que le désir soit grand à la mesure de cette sainteté dont Dieu nous fait un devoir.³¹

Le désir vrai est brûlant, il ne laisse pas en repos. Il est signe de la présence de l'Esprit qui taraude le cœur et lui fait désirer ce qu'il veut lui donner (Lc 24, 32). À travers ces quelques lignes nous percevons la vigueur pastorale du théologien.

L'Esprit de Dieu peut travailler à partir du creux comme d'une opportunité. Sans l'avoir provoquée et si l'homme y consent, il peut alors s'immiscer dans la faille qui advient brutalement. Au cœur de la souffrance qui le creuse, l'homme peut faire l'expérience d'un don de la grâce au-delà du possible et de l'imaginable. Mais dire ceci ne justifie pas la souffrance qui appartient à l'imperfection de ce monde de péché, Durrwell

²⁹ *ESD*, p. 236 : « Dieu résiste aux orgueilleux, dit saint Augustin, aux humbles il accorde sa grâce. Qu'est-ce que donner la grâce ? C'est donner l'Esprit Saint. Il emplit les humbles, car il les trouve capables de recevoir », saint AUGUSTIN, *Sermon 270, 6, PL 38, 1239*.

³⁰ « Toute la vie du chrétien est un saint désir. Ce que tu désires tu ne le vois pas encore ; mais en le désirant tu deviens capable d'être rempli quand viendra ce que tu veux voir. Tout comme si tu veux remplir un objet en forme de poche, et que tu connais la grandeur de ce qu'on va te donner, tu étends cette poche, ce sac ou cette outre [...] ; tu sais quelle quantité on va y mettre, et tu vois combien la poche est petite : en l'étendant tu augmentes sa capacité. Dieu en différant de se donner, dilate ton désir ; par le désir il élargit ton âme ; en l'élargissant il la rend capable de le recevoir. [...] Vide à fond ce qui doit être rempli, déverse le mal », *In Johannis epist. IV, 6, SC 75, 230*.

³¹ *DCR*, p. 232.233.236.

ne cesse de le rappeler : « Le pouvoir d'ouvrir, les souffrances ne le détiennent pas par elles-mêmes. »³²

Dans le cadre de sa mission et de sa passion Jésus se heurte à toutes sortes d'épreuves. Ces souffrances-là viennent des hommes mais ce sont elles qui, en creusant le Christ, font venir au jour la profondeur sans limite de son « oui » filial :

Les souffrances ont creusé Jésus en vue d'un consentement éternel. Un chrétien qui vit ses épreuves dans la foi et la charité s'ouvre à Dieu à une profondeur inconnue auparavant. De même, le Christ : « À travers la souffrance, il a appris la soumission et fut rendu parfait » (He 5, 8 s.).³³

Mais, lorsque les souffrances s'imposent et que l'homme se laisse creuser, si la charité manquait, « cela ne servirait à rien. » Pouvoir aimer jusqu'à l'extrême (Jn 13, 1) est le privilège du Fils, privilège communiqué à ceux qu'ils appellent amis. Le don de soi (*ékénôsen*) et toute souffrance endurée, pour avoir sens et fécondité doivent être habités par ce qui les remplit déjà, la charité de l'Esprit, la gloire pascale. La kénose est charité, capacité de gloire :

Pour être un sacrifice, la mort devait s'achever en gloire. Si la mort n'était pas destinée à cette acceptation, destinée à la gloire, serait-elle une offrande ? [...] Il n'est pas de donation là où personne ne reçoit.³⁴

L'image du creux n'a pas de négatif car le plein est impossible à figurer, la plénitude débordant la mesure du creux sans pour autant détruire sa forme qui se conserve en elle et se dilate sous sa poussée. La gloire s'introduit dans le oui du Christ et dans celui du fidèle. Elle est la puissance dernière, celle de la résurrection et pourtant à l'œuvre dès le commencement, élargissant le désir, attirant le cœur de l'homme vers le Bien, son bonheur (*makarioi* Lc 6, 21). Sans cette force de résurrection, la foi serait vide (*kéné*, 1 Co 15, 13) et resté vide l'effort de l'homme.

La ligne qui forme l'espace ouvert ou fermé, c'est la volonté de l'homme. Le moyen de la poussée qui creuse ce sont les épreuves, mais aussi les résistances, et même les péchés. La poussée elle-même, c'est la gloire de l'Esprit. On comprend alors que, lorsque les conditions sont atteintes, que la liberté à se laisser ouvrir, dilater, inverser (*métanoia*) est active, le résultat procède de deux forces réunies en un même front : celle de la

³² MF, p. 54.

³³ CNP, p. 47.

³⁴ RJMS¹, p. 66.

puissance du don qui avance et celle de l'accueil qui se laisse creuser, formant ainsi une action unique et concomitante. Lorsque la ligne du creux épouse la pression qui la creuse, c'est simultanément et en ordre, l'espace de la volonté qui s'élargit et la grâce qui progresse en remplissant :

Le salut [...] est une prise de possession de l'homme par la lumière (1 Jn 5, 20), car la lumière est vie dans le Verbe et le salut est une participation à cette vie. Pour s'en emplir, l'homme s'ouvre par un acte volontaire, la foi, qui engage la personne dans la lumière. L'obtusion voulue à la clarté, l'infidélité, est le grand péché qui maintient l'homme dans les ténèbres de la mort.³⁵

Si la pression de la grâce est infinie, alors l'ouverture devra l'être aussi, car l'amour ne connaît pas de limite. Ainsi peut-on comprendre une pensée de Durrwell assez surprenante au départ :

Selon certaines théologies, Jésus est mort loin du Père, abandonné, écrasé sous le poids des péchés et de la justice divine déchaînée contre eux. Mais quoi de plus tragique pour un homme que de devoir s'ouvrir à l'infini de Dieu, de s'ajuster à sa sainteté et d'accueillir en lui toute l'humanité pécheresse pour l'englober dans sa sainteté ? Le poids des péchés des hommes est énorme, mais aucun d'eux ni leur ensemble n'est infini, tandis qu'infinie est la gloire de la résurrection. Qui pourrait recueillir l'océan au creux de la main ? Plus disproportionné encore était le rapport entre l'humanité terrestre de Jésus et la plénitude divine qui allait « habiter corporellement » en lui. Quelle lacération de son être, quel creusement et quelle dilatation n'a-t-il pas dû subir ? « À travers la souffrance il apprit la soumission et fut rendu parfait » (He 5, 8). Dans la passion de Jésus se « préparait l'éternelle masse de gloire » (2 Co 4, 17) de la résurrection. Celle-ci révèle le sens de la mort, elle en est la mesure. Cette mesure est infinie. Dans la sainteté de Dieu qu'il accueille, plus vaste que tous les péchés, Jésus peut réunir l'humanité entière, l'enveloppant dans cette plus vaste sainteté.³⁶

Le rédemptoriste ayant ouvert la réflexion en posant le préambule de la théologie juridique, il est légitime de se demander si le corps du discours qui suit n'en est pas la mise en scène inversée. Quel est ce poids de gloire qui lacérerait Jésus plus que la violence et le péché de tous les hommes ? Au premier abord, Durrwell semble construire un schéma trop dépendant de celui qu'il conteste, en essayant malgré tout d'en intégrer deux éléments : le tragique, attribué ici à l'effet de gloire, et le concept d'une sainteté qui porterait le poids fini des péchés.

³⁵ *RJMS*, p. 25. Remarquons que pour l'homme la lumière gagne sur les ténèbres alors que pour Jésus qui est la lumière, le progrès ou *devenir* consiste à s'engager dans l'actualisation de sa charité à un degré extrême.

³⁶ *CNP*, p. 52 (2001).

Si l'on peut comprendre que le poids de gloire puisse être tragique à l'homme pécheur, il est plus difficile de l'accepter pour le Christ sans péché. Cependant, l'image du creux et du plein peut aider à comprendre le sens de la pensée de notre auteur.

La véritable opposition qui sourd entre ces lignes, est finalement celle où s'affrontent Adam le premier et le Christ. Alors qu'Adam referme la brèche ou sature le manque en consommant le seul fruit défendu, désir d'une totalité par soi, le Christ ne cesse de s'ouvrir à une gloire à recevoir du Père. Le péché d'Adam fut de se croire rempli ou presque, alors qu'il n'avait encore rien accueilli de la main de son Créateur, et en des temps fixés par lui. Il ne reconnaît ni sa limite ni l'infini de la gloire de Dieu.

L'ouvrage duquel ce texte est tiré, et que l'auteur pensait être le dernier, est son testament théologique. Il est le fruit mûri d'un labeur de plus de cinquante ans. Afin de laisser les choses en ordre, Durrwell prend en compte les remarques qui lui furent adressées, répare les oublis, affronte les controverses, essaie de faire place à des éléments jusque-là rejetés. On voit très bien ici comment le théologien âgé verbalise plus librement des idées qui ne lui étaient pas étrangères, car il fallait bien que l'assomption de l'homme pécheur par Jésus fut vraie sous un certain rapport sans pour autant accorder à la substitution quelque crédit. Ainsi, l'image d'un Christ accueillant « en lui toute l'humanité pécheresse pour l'englober dans sa sainteté. »

La souffrance de la passion évoquée ici par la lettre aux Hébreux est tout attribuée à la soumission qui rendit le Christ « parfait ». Rien n'est dit des souffrances exogènes. La ligne qui dessine le creux et qui vaut pour l'homme, Durrwell montre qu'elle vaut aussi pour l'homme-Dieu.

« S'ajuster à la sainteté de Dieu » lorsqu'il s'agit du Christ est une expression encore trop ambivalente pour être pleinement acceptable. Mais, nous savons par l'Écriture que les conditions de l'incarnation faisaient que « la source était retenue dans les profondeurs. » (Jn 7, 39). La ligne commune qui sépare creux et plénitude se trouve être ici la ligne de la *sarx* que seule la mort peut ouvrir pleinement à la glorification. C'est donc à son cœur doué de volonté et à son corps que frappe la puissance de la résurrection. Le Christ affronte en lui la *disproportion* entre son humanité irréductible, innocente et assumée volontairement et la gloire de l'Esprit. L'éloignement existentiel d'avec le Père et la disproportion intérieure se résoudront dans l'unité des volontés humaines et divines.

En s'ouvrant totalement à la volonté du Père par la mort le Christ accueille la gloire de son humanité glorifiée, offrant en lui le salut. Pour le croyant, la glorification à venir germe dans le terreau de ses mortifications baptismales jour après jour, en « chaque acte de vrai amour » qui opère en lui une mort et une résurrection :

La mort nous travaille en chaque acte de vrai amour, car aimer, c'est mourir à soi ; la vie éternelle se glisse dans notre temps terrestre sous forme de charité de l'Esprit, jusqu'au jour où la charité fera imploser le temps en éternité.³⁷

Peut-on parler pour le Christ d'une voie de perfectionnement ? Non, car le « drame personnel » n'est pas une voie de sanctification à l'image de la nôtre. La ligne où se joue le drame personnel de Jésus est dans l'obéissance coûteuse à la volonté du Père. La mort, occasion du plus haut témoignage, détend la ligne jusqu'à un infini d'ouverture, sans pour autant la faire disparaître puisqu'elle est le signe de la volonté de Jésus et de ses actes immanents. Ouvert à l'infini dans la mort son être est tout entier saisi par la gloire infinie de la résurrection. Le sens de la mort donne le sens de la gloire, une entrée plénière de la sainteté de Dieu dans le cœur ouvert de l'homme :

La mort est chrétienne quand elle est une perte totale, consentie. Mais tout perdre c'est tout gagner. En donnant sa vie pour le Royaume on y entre.³⁸

La dynamique du creux et du plein permet d'en lire beaucoup d'autres au point que celle-ci semble pouvoir être portée au rang de structure anthropologique. En elle se déchiffre la dynamique du salut, celle de la grâce, mais aussi celle de la rencontre, de la vie. L'ouverture est une réponse, une disposition à se laisser bousculer, transformer et élargir. Ceci est une épreuve. Se schéma se recoupe avec celui de la connaissance. On y retrouve le mouvement d'ouverture à l'altérité, l'assimilation du connaissant à ce qui se donne à connaître, le vide de soi pour faire place à l'autre.

L'image du creux et du plein fait comprendre le sens de toutes les vertus chrétiennes. L'Esprit ou encore la gloire est la puissance qui frappe à la porte du croyant. Cette puissance n'est que de vie, créatrice et créatrice. En consumant ce qui est voué à la mort elle suscite l'homme nouveau et, en cela, elle fait comprendre la force de l'engendrement :

³⁷ CHM, p. 83.

³⁸ CHM, p. 61.

L'Esprit est une loi de mort dans le cœur de l'homme de chair. [...] Mais de cette mort l'Esprit fait une naissance.³⁹

Enfin, rappelons avec Durrwell que l'opposition à l'Esprit lèse les droits de Dieu en l'homme qui se refuse à lui. Ce qui veut dire que la possession de soi fermée fait dépérir par asphyxie tout en creusant en celui qui se refuse un vide terrifiant parce qu'il n'est pas destiné à recevoir, un non-sens :

Le péché lèse Dieu dans le cœur de l'homme, fermant le cœur à la volonté salvifique de Dieu ; il prive l'homme de la gloire de Dieu (Rm 3, 23). Comment expier ce péché sinon en ouvrant le cœur ?

Tout appel à l'aide, même au dernier moment, ne sera pas refusé (Lc 23, 43).

Foi et prière du Christ

Le « drame personnel » de Jésus ne s'origine pas dans la relation avec le Père, même s'il la concerne. Engendré du Père au point d'être son Expression, la forme de son échange avec le Père est la prière :

L'attitude de Jésus envers son Père prend forme et se résume dans la prière. En elle s'exprime le désir d'être chez lui. [...] En priant, il se soumet à sa volonté ; pauvre, il cherche appui en lui seul par la prière ; en elle il se préoccupe de ses frères.⁴⁰

Sa prière est donc sa manière d'être Fils et par conséquent celle aussi d'être frère. Elle n'est pas un moyen de communication avec le Père nouvellement disposé avec l'incarnation, mais la communication elle-même, le lien et le lieu de la communion trinitaire, où l'union des volontés se fait dans l'unité de l'Esprit. En ce sens, c'est l'être même de Jésus qui est prière en chacun de ses actes, à la fois Parole adressée au Père et sa visibilité.

L'immédiateté de la relation avec le Père n'est pas perdue dans l'incarnation. Mais Durrwell, sensible aux requêtes de la christologie du XX^e siècle, est soucieux de penser les conditions par lesquelles Jésus nous sauve, celles qui donnent au Christ la possibilité d'une véritable obéissance⁴¹. Attribuer au Christ la foi semble, pour l'auteur, relever autant de ces conditions que de l'Écriture :

³⁹ *ESD*, p. 123.

⁴⁰ *PDM*, p. 216.

⁴¹ On trouve déjà chez BALTHASAR ce souci : « Lorsque saint Thomas refuse au Seigneur dans sa vie terrestre la foi, mais lui attribue l'obéissance, en raison de textes scripturaires catégoriques, on reste en droit de se demander quelle

Durant des siècles, la théologie a cru servir la gloire de Jésus en lui refusant la vertu de foi. Homme-Dieu, il était parfait en toutes choses, tandis que la foi caractérise le chrétien en son imperfection sur terre. [...] Or, là où règne l'évidence la foi est inutile... Mais l'image d'un Jésus qui possède l'omniscience de Dieu ne correspond pas à celle de l'Écriture Sainte.⁴²

La logique est séduisante. Mais est-il nécessaire, pour que la liberté de décision appartenant au Christ soit réelle, de lui ménager par un retrait de l'évidence une volonté susceptible de faillir ? Sans être déterminée de façon automatique la volonté humaine de Jésus se laisse librement assumer par celle du Verbe. La véritable obéissance est le fruit d'une vraie liberté or, en Dieu, celle-ci est de ne pas pouvoir pécher, non par empêchement ou infailibilité programmée, mais par révolution.

Parce que c'est du Christ-Tête que la grâce capitale passe dans les membres ⁴³
Durrwell attribue au Christ une foi filiale qui sera source pour le fidèle :

Dans cette plénitude éternelle de la foi filiale, Jésus est la source de la vie chrétienne qui, tout entière, est une vie de foi. Si la foi n'était pas d'abord en Jésus, dans une éternelle plénitude, de quelle source les chrétiens tireraient-ils la leur ? C'est lui l'initiateur (*archêgos*) de la foi (He 12, 2).⁴⁴

Le sommet du contact avec le Père se réalise au cœur de la volonté filiale, dans le dialogue le plus intime qui soit : « Que ce ne soit pas ma volonté mais la tienne qui advienne (*ginésthô*) » (Lc 22, 42). Dans la prière du Notre-Père, Matthieu utilise le même verbe : *génèthêtô to thélèma sou* (6, 10) : Jésus donne sa prière aux hommes en s'y soumettant le premier.

L'ultime prière de Jésus contient toutes les autres. Celles du Fils qui, orienté depuis toujours vers le Père dans un mystérieux échange qui intrigue et attire ses disciples, s'en

forme et quelle mesure de non-savoir ou d'abandon à son Père de son propre savoir il faut chez le Fils incarné, pour rendre possible cette incontestable obéissance. » *La foi du Christ*, Aubier, 1968, rééd. 1994, p. 36.

⁴² *JFDES*, p. 25. La virtualité n'est pas l'actualité, ni la possession l'usage. Jésus a reçu toute grâce dans l'incarnation mais, comme on l'a vu, le don respectait les étapes de sa croissance humaine. Reprenons un commentaire de Durrwell de Jn 5, 19 qui module l'affirmation d'une relation de Jésus au Père selon la foi : « La connaissance messianique ne fut donc pas offerte à Jésus dans une vision panoramique. Jésus reconnaît que le Père l'instruit progressivement : « Mes paroles ne sont pas miennes » et les œuvres non plus. Il les reçoit du Père au fur et à mesure. Il avance, le regard fixé sur le Père qui le guide : « Le Fils ne peut rien faire de lui-même, mais seulement ce qu'il voit faire au Père...Le Père aime le Fils et lui montre tout ce qu'il fait » *PDM*, p. 204. On voit clairement ici que l'intimité avec le Père est bien plus qu'un rapport de foi, et que le « voir » est intrinsèquement relié à l'amour : « le Père aime le Fils et lui montre tout ce qu'il fait ». Le « voir » est ici directement corrélé à l'amour du Père et, on peut le penser, à l'obéissance du Fils. Cette intimité divine ne semble pas relever du régime de la foi.

⁴³ Voir *ST III^a Q. 8, a. 1*, resp. : saint Thomas explique que le Christ est dit « Tête de l'Église » parce qu'on peut lui référer par analogie les trois fonctions dévolues à la tête : sous le rapport de l'ordre, il est principe de son Corps, sous celui de la perfection il possède les sens intérieurs, enfin sous celui de la puissance, il gouverne son Corps. Ainsi Jésus peut communiquer sa grâce à tous ses membres. Mais pour autant Jésus doit-il posséder la foi pour nous la communiquer ? Il faudrait que la déclaration de Jésus « le Père est en moi comme je suis dans le Père » (Jn 10, 38) qui révèle une intimité de connaissance de l'ordre de *l'impressio*, ne soit que du domaine de la foi.

⁴⁴ *JFDES*, p. 28.

remet sans cesse à lui. Durrwell décline trois dimensions de la prière filiale : la plus fondamentale est celle de la « soumission à la volonté du Père », puis vient celle où expérimentant sa pauvreté Jésus « cherche l'appui de Dieu », enfin celle par laquelle il présente au Père ses frères, ceux pour lesquels il est envoyé et dont « il se préoccupe. » Ces trois formes ne sont pas distinctes les unes des autres comme si elles appartenaient à des genres différents. Elles sont la voix du Fils de Dieu venu dans le monde pour sauver les hommes.

On sait que prier (*precare*) et précarité sont étymologiquement liés. À l'heure de l'angoisse et de la souffrance la prière peut se faire cri et supplication vers celui qui peut sauver de la mort (He 5, 7). Qui n'en a pas fait l'expérience ? Mais la précarité pour Jésus fut aussi, et comme pour tout homme éprouvé, de vivre le vide de la volonté propre, de s'en remettre à un autre, au Père : les prières d'action de grâce et de confiance jaillissent aux moments de fragilité parfois avant même de présenter les demandes (Jn 11, 4 ; Mt 11, 25-30 ; Lc 23, 46). À l'heure de la passion, Jésus devient prière jusque dans son corps : « Pour eux je me consacre moi-même, afin qu'ils soient consacrés par la vérité » (Jn 17, 19) :

Être Fils, c'est tout recevoir du Père qui engendre. Quand Jésus demande secours au Père, il reconnaît la paternité de Dieu à son égard, il consent à tout recevoir de lui, il se laisse engendrer. Jusqu'au jour de la prière suprême où, dans la mort, il s'ouvre en plénitude acceptant de ne plus être, sinon par son Père aux mains duquel il s'abandonne. [...] À l'accueil donné par Jésus, le Père répond en le ressuscitant.⁴⁵

Durrwell s'en tient toujours à ce versant de la réalité du Calvaire, à ce qui se joue entre le Père et le Fils. La mort est présentée comme la « prière suprême », cette attitude où le Fils est tout en direction du Père, dans une ouverture sans condition, pleinement enraciné dans sa filiation.

Les hommes possèdent une prière, une prière exaucée en laquelle est leur salut. Elle n'est pas faite de paroles, elle n'est pas imprimée dans un livre, elle subsiste en elle-même : elle est une personne, celle de Jésus en sa plénitude filiale. Il reste que les hommes entrent dans cette prière et qu'ils soient ainsi sauvés, dans la communion à la prière rédemptrice du Christ. »⁴⁶

⁴⁵ *PDM*, p. 220.

⁴⁶ « F.-X. DURRWELL, « La prière de Jésus », Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Université de Metz, « Prier acte humain. Acte chrétien ? » Éditeur G. RÉMY, 1985, p. 37.

À travers l'image de la pâque se dessine la grâce baptismale dont le fidèle devra vivre jusqu'à son engendrement définitif. Trinitaire, la prière l'est aussi, car c'est dans l'Esprit Saint que le croyant dit « Abba ! », reconnaît le Père qui l'engendre.

La pâque de Jésus est la source et l'archétype de toute prière, comme elle l'est de toute vie chrétienne. Elle démontre que prier, c'est se laisser engendrer par Dieu dans l'Esprit Saint, que la prière fait partie de la lente genèse des enfants de Dieu.⁴⁷

Pour finir, écoutons la voix du théologien qui joint au souffle des hymnes pauliniennes l'élégance poétique et magistrale de Jean, pour faire mémoire et célébrer de façon presque liturgique le parcours du Verbe venu dans la *sarx*:

Le Verbe qui chante l'éternelle louange du Père s'est incarné, son chant s'est transformé en prière humaine, il a pris les accents de la prière des hommes, ceux de la supplication et de l'action de grâce, de la louange et du confiant abandon entre les mains du Père, prière à la fois humaine et divine. Parvenue à son sommet dans la mort et la gloire, la prière filiale est éternisée dans l'exaucement, dans la communion du Père. Jésus est devenu pleinement ce qu'est le Verbe, une prière qui subsiste en elle-même. Au commencement était la prière et la prière s'est faite chair, afin que les hommes s'associent à elle et participent à l'éternelle filiation.⁴⁸

Liberté, volonté et obéissance christiques

On sait que tout acte méritoire ne l'est qu'en raison de la liberté dans laquelle il est accompli, de la charité qui le dirige et du fait qu'on ne mérite pas pour ce que l'on possède déjà⁴⁹. La théologie du salut, telle que Durrwell la présente et que nous la découvrons, met en avant l'acte de volonté filiale par lequel le Fils répond au Père. Le mérite rédempteur qui vaut au Christ la résurrection et aux hommes un salut à recevoir, ne peut être que l'effet d'un acte parfaitement voulu, c'est-à-dire totalement libre et mû par la charité de l'Esprit. Les trois notions de volonté, de liberté et d'obéissance se combinent nécessairement dans l'acte rédempteur du Christ, comme dans l'acte de sa réception par le croyant.

Les complications théologiques rencontrées touchent au sens qui est posé sous ces trois vocables qui, lorsqu'il s'agit de la vie dans l'Esprit, peuvent recouvrir des réalités plus

⁴⁷ *PDM*, p. 220.

⁴⁸ *PDM*, p. 224. On regrettera la maladresse de l'expression nestorienne : « Jésus est devenu pleinement ce qu'est le Verbe. » Jésus est le Verbe. Ce qui vient au jour n'est que l'accomplissement de ce qui était depuis toujours.

⁴⁹ Du moins saint THOMAS précise que l'on « peut mériter une même réalité en vertu de causes différentes : le Christ a mérité son immortalité au premier instant de sa conception (a. 1) et par des actes postérieurs (passion) » : *ST III^a Q. 34, a.1 et a. 3, sol. 3.*

ou moins lointaines, du moins nuancées. Pour ce faire, il est utile de s'appuyer sur des principes intangibles.

Nul ne peut contester l'unité parfaite entre la volonté du Verbe éternel et celle de Jésus en raison de la grâce qui lui vient de l'union hypostatique. Refuser cette unité ce serait refuser de reconnaître la divinité de Jésus, et par conséquent manquer le salut par une sorte de pélagianisme qui voudrait qu'il soit l'œuvre de l'homme seul, fut-il le Christ.

Certes, la volonté humaine de Jésus est nécessaire pour garantir la liberté et l'efficacité de l'acte méritoire, mais il faut aussi qu'elle soit sainte pour qu'elle puisse y parvenir. Autrement dit, il faut que Jésus soit *vrai homme* pour que *nous* soyons sauvés et *vrai Dieu* pour que nous soyons *sauvés*. C'est ce que le concile de Constantinople III (681) affirme après des années de controverses où les grands débats, une fois mis en ordre, laissent encore le champ à des questions plus fines. Le Concile confirmait que non seulement le vouloir naturel du Christ n'était pas renié mais que, divinisé dans le Verbe, il en « était plutôt sauvegardé ». Admirable parole⁵⁰ affirmant l'unité du Christ Jésus et la splendeur de la vocation humaine.

En effet, la divinisation de l'homme, Durrwell le dit et nous l'avons évoqué, n'est pas une mutation ; en elle, la nature humaine est menée à sa perfection à l'intérieur de ses limites ontologiques propres qui ne font pas obstacle à la sainteté, ce qu'affirme le Concile. Car si elles le faisaient, l'union hypostatique serait en échec. Par ailleurs, chercher une modalité de la volonté humaine de Jésus telle qu'elle se présente en l'homme pécheur est une seconde impasse. Ce serait supposer l'idée que la marge d'un mauvais choix fut nécessaire au Christ pour garantir l'authenticité de sa liberté, comme si la sainteté avait besoin de son contraire pour se déterminer.⁵¹

⁵⁰ « Nous proclamons en lui, selon l'enseignement des Pères, deux volontés ou vouloirs naturels et deux activités naturelles sans division, sans changement, sans partage et sans confusion. Les deux vouloirs naturels ne sont pas opposés l'un à l'autre, loin de là. Mais son vouloir humain suit son vouloir divin et tout-puissant, il ne lui résiste pas et ne s'oppose pas à lui, il s'y soumet plutôt. Il fallait que le vouloir de la chair fût mû et fût soumis au vouloir divin. [...] Le Christ déclare sien le vouloir de sa chair, puisque sa chair est devenue sienne. Car de même que sa chair animée, toute sainte et immaculée, n'a pas été supprimée en étant divinisée, mais qu'elle est demeurée dans sa propre limite et dans sa raison d'être, de même son vouloir humain en étant divinisé n'a pas été supprimé. Il a été plutôt sauvegardé. » DS556.

⁵¹ C'est ce qu'exprime P.-M. MARGELIDON : « Refuser au Christ, à sa nature, à sa volonté, à sa conscience et à sa liberté toute autonomie humaine, n'est pas mutiler son humanité. [...] Cette union selon la subsistance donne à cette humanité plus que ce que toute personnalité humaine aurait pu lui donner. Il n'y a aucune contradiction à concevoir une humanité parfaite qui ne tient pas d'elle-même et n'a pas en elle-même le principe de son autonomie. » *Les christologies de l'A.H...* p. 658. C'est aussi ce qu'explique P.-M. HOMBERT dans un remarquable ouvrage. À propos de la théologie du Christ prédestiné voici ce qu'il dit : « Cette élévation, cette assumption, coïncide bien sûr avec le moment de l'Incarnation. C'est à l'instant de l'Incarnation, dès le premier instant de sa vie terrestre, que le Christ

Ainsi pour comprendre ce qu'est la volonté libre, il faut en amont savoir ce qu'est la liberté. Mais voyons d'abord comment Durrwell articule les trois éléments inhérents à l'acte libre du Christ, et à celui du fidèle, que sont la liberté, l'amour (volonté) et l'obéissance :

Pour les fidèles aussi, l'obéissance à Dieu est l'espace de leur liberté filiale. [...] « La loi de l'Esprit de vie t'a libéré en Christ Jésus » (Rm 8, 2). Ils ont le droit et le devoir de faire ce qu'ils aiment, de se soumettre à l'amour répandu dans le cœur par l'Esprit qui leur est donné, d'obéir à leur propre cœur. Et ce qu'ils aiment ils ont la force de l'accomplir. Car l'Esprit qui est le vouloir de Dieu et l'amour est aussi la puissance créatrice de Dieu ; personne n'est libre comme celui qui ne doit faire que ce qu'il aime et qui en a la force.⁵²

Ce texte, en pastichant le célèbre adage de saint Augustin dont on ne connaît souvent que la première proposition, nous fait entrer dans la pensée augustinienne de la liberté dont Durrwell fut marqué (il est l'auteur le plus cité). Dans ce texte d'Augustin, les trois dimensions sont intriquées, volonté, liberté et obéissance, toutes orientées par la charité :

Aime et fais ce que tu veux : si tu te tais, tais-toi par amour. Si tu parles, parle par amour. Si tu corriges, corrige par amour. Si tu pardonnes, pardonne par amour. Aie au fond du cœur, la racine de l'amour, de cette racine, il ne peut rien sortir que de bon⁵³.

Dans ces deux textes en résonance, la charité, « loi de l'Esprit de vie », se révèle le foyer central du processus de grâce salutaire : l'Esprit inspire pour faire agir, guide l'homme vers son bien et opère sa libération. Mais le mouvement est paradoxal puisqu'il nécessite une soumission pour que l'acte soit pleinement libre. En effet, l'amour une fois répandu, c'est-à-dire *accueilli* dans les cœurs par l'Esprit (Rm 5, 5) fait désirer ce que Dieu désire, au point qu'en y adhérant l'homme paraît « obéir à son propre cœur ». La formule est excellente. À qui le désire, l'Esprit intériorise la loi restée jusque-là extérieure (celle de « la lettre ») si bien que la grâce reçue peut être dite à la fois divine et sienne. L'appropriation se fait donc dans l'Esprit et par l'Esprit qui se donne et donne de se donner.

homme *est* le Verbe fait chair. Mais considéré du point de vue de la nature humaine du Christ, l'identité de sujet est une pure grâce reçue, puisque cette nature humaine (cet homme) ne pouvait aucunement se donner par sa volonté, ou obtenir par ses mérites, d'être identiquement le Verbe de Dieu », *Gloria Gratiae. Se glorifier en Dieu, principe et fin de la théologie augustinienne de la grâce*, Collection des Études Augustiniennes, 148, IEA Paris, 1996, p. 491-492. HOMBERT cite une phrase lapidaire d'AUGUSTIN : « Les hommes pourraient comprendre par-là (la gloire reçue par la nature humaine du Christ) qu'ils sont justifiés de leurs péchés par la même grâce qui a fait que le Christ homme ne put avoir aucun péché. » *Ench. BA 9, 170 (Gloria Gratiae p. 498)*. La grâce donnée au Christ est la même grâce que celle que nous recevrons de lui pour notre salut. En réalité il n'y a qu'une grâce, celle du Fils unique, celle de la filiation.

⁵² PDM, p. 212.

⁵³ *Tractatus in Johannem*, XIII, 8 (CCL 132,135).

Durrwell se plaît à jouer sur l'ambivalence des mots ou des paradoxes dont le sens est inversé par la logique de la charité. Se soumettre, c'est être libre. Et dans la foulée de ce retournement vertueux, la « force d'accomplir » arrive comme naturellement, puisque le cœur qui désire en toute sincérité le bien trouve en lui son maître, son agir et sa joie. Durrwell dit que « Le salut et la sainteté sont déjà dans le désir. »

Ce processus n'est donc ni magique, ni naïf, mais réaliste et exigeant. Il donne à l'homme une vraie liberté et un bonheur juste grâce à un authentique « travail d'ouverture (qui) est un bon vouloir », c'est-à-dire « une volonté qui cherche. »⁵⁴

Durrwell précise alors deux conditions nécessaires à l'efficacité de ce parcours, à sa capacité à faire aboutir le désir confus de l'homme au bonheur vers un bonheur réel et éternel auquel Dieu l'appelle :

Désir équivaut à sainteté à une double condition : à condition que ce désir soit grand et qu'il soit sincère. [...] Si une vie fut médiocre, ce fut par la médiocrité du désir. [...] Quand il prie, le chrétien n'a donc pas à craindre de trop demander. Il est plus sûr d'être exaucé que s'il en demande de moindres ; alors seulement sa prière répond à la volonté de Dieu. Alors se réalisera aussi la seconde condition : le désir sera sincère. Car le désir n'est entièrement sincère que s'il porte sur une possession plénière.⁵⁵

Grandeur du désir et sincérité du désir marchent ensemble. La prière de l'homme doit s'ajuster au désir de Dieu pour lui : le principe d'une vie dans le Christ c'est d'accueillir la volonté de Dieu, de vivre sous la guidance de son Esprit. La structure du salut se devine ici : se laisser creuser par la gloire pour la recevoir. Durrwell cherche à discerner l'expérience du Christ à travers l'expérience propre du fidèle. Le Christ a vécu pour nous librement et dans l'amour un chemin d'obéissance, de réponse à l'appel du Père, voyons comment ces trois dimensions s'y inscrivent.

La question de la liberté du Christ est centrale. Pour l'envisager, recourir à la pensée augustinienne dont Durrwell est proche, constitue un appui sûr. Le grand théologien voit trois étapes dans l'acquisition de la liberté humaine. La première, rudimentaire, est celle d'un *posse peccare*, relayé lui-même par élaboration d'un *posse non peccare*. La personne perçoit sa capacité à sortir de ses déterminismes pécheurs et à ses formes de dépendance par les efforts de sa volonté et le soutien de la grâce. Enfin, le

⁵⁴ Les citations ou expressions non référencées ici sont tirées du chapitre 12 de *DCR*, « Le désir du salut » (p. 225-241) et d'un article antérieur que Durrwell a retravaillé pour l'intégrer à ce livre et titré lui aussi « Le désir du salut » *VS* 99 (1958) p. 340-354.

⁵⁵ *DCR*, p. 236-238.

troisième stade est celui des bienheureux en lequel la personne atteint la vraie liberté, celle d'un *non posse peccare*. Ce *non posse* est le contraire d'une limite, mais une aversion inguérissable pour le mal, signe d'un authentique amour, d'une sainte volonté et donc d'une authentique liberté.

Certes, ce chemin n'est pas celui du Christ dont la volonté est infailliblement libre et fixée dans le bien par l'Esprit, mais sans pour autant être mue de façon automatique.

Saint Maxime le Confesseur a aidé l'Église à sortir de la crise monothéliste qui suivit les débats de Chalcédoine attachés à définir la modalité des deux natures dans le Christ. Il s'agissait pour lui de réfuter une pensée dérivée du monophysisme qui ne reconnaissait au Christ qu'une volonté divine et qu'une opération divine, celles du Verbe. Le raisonnement de Maxime va permettre de clarifier le débat en posant deux distinctions.

Le théologien commence par rappeler la distinction entre la volonté divine de Jésus et sa volonté humaine (sachant que « Jésus » est un nom hypostatique et non celui de son humanité). Puis il ajoute une seconde distinction. Toute personne, qu'elle soit humaine ou divine, est déterminée par un *logos*, une distinction ontologique et définitive que l'on pourrait définir par la notion de *nature* (même si elle ne la recoupe pas en totalité). Le *tropos* est alors le mode propre selon lequel la personne exprime son *logos* de façon singulière et personnelle. La conversion personnelle de l'homme concerne donc son *tropos* et non son *logos*.

Ainsi, la volonté humaine de Jésus peut être différente de celle du Père au plan de leur *logos* et en raison de leur différence (*logos* humain et divin) mais sans pour autant induire une différence en termes de contradiction. Cette différence se signifie comme une *altérité* irréductible entre le Père et le Fils incarné, altérité de nature que Durrwell exploite largement. Par contre, une *contrariété* entre la volonté humaine de Jésus et sa volonté divine ne pourrait provenir que de son *tropos*, c'est-à-dire de sa manière d'être, de ses actes. Une différence entre la volonté divine et la volonté humaine de Jésus au niveau de leur *tropos* créerait une opposition de contrariété. Ainsi lorsqu'il pèche, l'homme contrarie la volonté de Dieu non par son *logos*, sa nature, mais par son *logos*, c'est-à-dire la façon dont il l'assume, dont il vit.

Maxime montre alors qu'en confondant *altérité* et *contrariété*, la théologie des Pères a eu tendance à attribuer le recul de Jésus devant sa mort à son *tropos* alors qu'en

réalité cette volonté relève de son *logos* (réflexe de sa nature humaine). Quant au ralliement de sa volonté humaine à celle du Père, on l'attribue souvent à sa nature divine alors qu'elle émane de son *tropos*, sa manière d'être Fils et d'assumer sa mission. Grâce à cette distinction, l'acte de la volonté humaine de Jésus accordée pleinement à sa volonté divine (Verbe), loin d'être le fruit d'une réduction de sa volonté humaine à sa volonté divine (monophysisme) est mis en relief comme l'acte suprême de Jésus, celui par lequel il est Fils et par lequel il nous sauve.

Ces distinctions sont fructueuses. Elles permettent de pointer la confusion qui générerait des attributions indues et de sauvegarder l'efficacité salutaire de la volonté humaine du Christ tout en montrant qu'une véritable liberté de décision est possible pour Jésus sans avoir à nécessiter de contrepoids négatif.⁵⁶ La liberté du Christ est authentique parce que sa volonté est bonne, dirigée infailliblement par la charité. Jésus désire librement ce que désire le Père.⁵⁷ Il *est* prière.

Les actes immanents de Dieu sont ceux de connaissance et de volonté. Le lieu de la volonté humaine, le cœur de l'homme, peut se remplir de l'Esprit. En Dieu il est le souffle

⁵⁶ On peut consulter l'excellent exposé d'E. DURAND dans *L'offre universelle du salut en Christ*, Cogitatio Fidei 285, Éd. du Cerf, 2012, p. 174-180.

⁵⁷ Deux témoignages peuvent nourrir notre réflexion. Écoutons d'abord l'avertissement de P.-M. HOMBERT : « Tant qu'on n'aura pas vu le mystère de la double volonté du Christ, le modèle concurrentiel resurgira (ou Dieu ou l'homme). [...] Pour le Christ comme pour nous, faire la volonté de Dieu est bien un acte de volonté propre, parce que c'est volontairement que le Christ accomplit, non sa volonté mais celle du Père ». À ce titre on pourrait dire qu'en faisant la volonté du Père, Jésus a fait *aussi* sa volonté. Poursuivons avec HOMBERT qui met en lumière la finalité salvifique du mystère de l'incarnation : « Nous sommes sauvés, c'est-à-dire réconciliés avec Dieu par une volonté sainte qui nous unit à lui, dans la mesure où nous sommes rendus participants de cette volonté du Christ. Nous ne sommes sauvés par le Christ qu'en étant vivifiés *en* lui, c'est-à-dire *dans* cette volonté. » In *Gloria Gratiae* p. 578 et p. 579. Le principe d'une volonté du Christ homme est la condition pour que nous soyons sauvés puisque c'est en elle que la nôtre trouve son salut, elle qui a été blessée.

De son côté, voici ce que dit le Pape BENOÎT XVI : « Il existe en Jésus la « volonté naturelle » de la nature humaine, mais il n'y a qu'*une seule* « volonté de la personne », qui accueille en elle la « volonté naturelle ». Et cela est possible sans destruction de l'élément essentiellement humain, parce que, à partir de la création, la volonté humaine est orientée vers la volonté divine. Dans l'adhésion à la volonté divine, la volonté humaine trouve son achèvement et non sa destruction. [...] Le drame du Mont des Oliviers consiste en ce que Jésus ramène la volonté naturelle de l'homme de l'opposition à la synergie et rétablit ainsi l'homme dans la grandeur. Dans la volonté naturelle de Jésus est en quelque sorte présente en Jésus lui-même toute la résistance de la nature humaine contre Dieu. Notre obstination à tous, toute l'opposition à Dieu est là, et Jésus entraîne dans son combat la nature récalcitrante vers le haut, vers son essence véritable. [...] Le passage de l'opposition entre les deux volontés vers la communion se réalise par le Christ de l'obéissance. [...] Ainsi, la prière « Non pas ma volonté, mais la tienne », est vraiment une prière du Fils au Père, dans laquelle la volonté naturelle a été totalement attirée à l'intérieur du « Je » du Fils, dont l'essence s'exprime justement par ce « non pas moi, mais toi » - dans l'abandon total du « Moi » au « Toi » de Dieu le Père. Ce « Moi », toutefois, a accueilli en lui l'opposition de l'humanité et l'a transformée, si bien que maintenant, dans l'obéissance du Fils, nous sommes tous présents, nous sommes entraînés dans la condition de fils. » *Jésus de Nazareth. De l'entrée à Jérusalem à la Résurrection*, Éd. du rocher, groupe Parole et Silence, 2011, p. 186-187. On voit bien ici comment le Pape BENOÎT XVI insiste sur le *tropos* comme lieu de la contrariété et de la conversion dans le Christ, mais ne parle pas du *logos* comme lieu d'altérité. Et peut-on dire que « dans la volonté naturelle de Jésus est en quelque sorte présente toute la résistance de la nature humaine contre Dieu » ? N'y aurait-il pas ici une confusion entre l'effroi personnel de Jésus devant sa mort (*logos*) et le péché de l'homme que Jésus ne peut commettre ni rendre présent dans sa volonté naturelle ? Peut-on attribuer au *tropos* du Fils celui des hommes pécheurs ? C'est l'inverse qui est porteur de salut.

imprévisible qui donne vie, celui qui aime et fait ce qu'il veut (Jn 3, 8). Nul ne pourrait atteindre la liberté d'un vouloir selon Dieu s'il n'était animé du désir et de la présence de l'Esprit :

Au lieu d'origine et de fin, on peut parler d'une profondeur où tout culmine. Il existe une relation entre l'Esprit et l'être profond de l'homme : « Je mettrai mon Esprit en vous » (Jr 31, 33). [...] C'est là, dans le cœur, dans l'intime profondeur du fidèle, que l'Esprit choisit son habitat. En Dieu même, il vit dans les profondeurs (1 Co 2, 10). Il est comme le cœur de Dieu. Le cœur, c'est l'homme en son être personnel, là où il est le plus lui-même et le devient de plus en plus. [...] Or entre l'esprit et l'Esprit existe une étroite correspondance [...]. L'Esprit est présent et travaille en cette intériorité ultime qu'est la personne, à ce sommet où l'homme culmine, qui est aussi la source de ses choix et de ses activités. Pour qui désire approcher le mystère éternel de l'Esprit, il n'est pas indifférent de savoir qu'il vient habiter l'homme en ce point extrême où se rejoignent la profondeur, le sommet et le début.⁵⁸

La ligne horizontale de la temporalité est traversée par la verticale de l'Esprit et les paradoxes donnent au mystère ses dimensions inconciliables pour l'esprit humain. Ainsi les « images » ou les figures durrwelliennes sont souvent marquées d'écart, comme ces « paires polaires » que R. Guardini a mises en valeur et qui forment une « unité vivante » dans l'opposition des éléments, chacun « subsistant dans sa figure particulière » tout en « existant en l'autre. »⁵⁹ L'intime des hauteurs rejoint l'intime de la profondeur, l'Esprit et l'esprit entrent en résonance, se mettent en « étroite correspondance » pour assumer l'horizon humain des intentions et des finalités. L'Esprit travaille l'esprit, nous dit Durrwell. Il renverse la volonté, il fait voir toute chose nouvelle. C'est pourquoi les notions de liberté et de volonté sont complétées par celle, si étonnante, d'« obéissance. »

De fait, l'Écriture qualifie en termes d'*obéissance* la relation du Fils avec le Père dans le cadre de sa mission rédemptrice. Ce concept traduit un rapport de subordination et, s'agissant du Christ, pourrait paraître inadapté. Durrwell met sur une autre voie en réinvestissant la définition de l'obéissance à partir de ce qu'elle ouvre⁶⁰ :

⁵⁸ ESD, p. 37. « Le Saint Esprit est comme le cœur de Dieu », l'expression est de saint THOMAS : « Le cœur exerce une influence cachée. C'est pourquoi on compare au cœur le Saint-Esprit qui vivifie et unifie invisiblement l'Église ; et à la tête on compare le Christ », ST III^a Q. 8, a. 1, ad 3.

⁵⁹ R. GUARDINI, *La polarité. Essai d'une philosophie du vivant concret*, Éd. du Cerf, « La nuit surveillée », traduction J. GREISCH et F. TODOROVITCH, Paris, 2010, p. 143-144.

⁶⁰ Quelques remarques préliminaires. Dans son article « Obéissance » (DS, vol. XI, col. 536, 1980) J.-M. TILLARD fait remarquer que le Nouveau Testament n'emploie qu'une fois *hupotagè* en Lc 2, 51 (dans le texte *hupotassoménos*) pour désigner la soumission de Jésus à Marie et Joseph. Ceci n'est pas tout à fait exact car on trouve le verbe *hupotassô* trois fois chez Luc (2, 51 ; 10, 17 ; 10, 20), dix-sept fois chez Paul, quatre fois dans la lettre aux Hébreux, une fois dans celle de Jacques et six fois dans la première de Pierre. Précisons que ce verbe vient du grec ancien, *tassô*, dérivé de *taxis*, qui veut dire « ordre », « position ». Précédé de *hupo* il indique la « soumission » mais dans le sens d'une mise en ordre, d'une dépendance ordonnée qui n'a pas le caractère d'une subordination. De son côté le mot « obéissance », *hupakoè*, dérivé du verbe *akouô*, « écouter », lorsqu'il est suivi du datif signifie obéir. Il signifie donc une obéissance née de l'écoute, et donc à caractère dialogal. Or les mots obéissant, obéissance et le verbe obéir

L'obéissance est la vertu filiale par excellence ; Jésus « est devenu obéissant ». Il a lutté pour le devenir (Mc 14, 36 ; He 5, 8). Il devait devenir obéissant, non qu'il eût jamais été insoumis, mais sur terre personne n'est en mesure de poser un acte absolu, éternel. Tout est fragmenté, mesuré par le temps. On pose aujourd'hui un acte d'obéissance à Dieu, le lendemain il est à refaire. Mais Jésus est « devenu obéissant jusqu'à la mort », dans un absolu de soumission, à la mesure de l'infinie paternité de Dieu. En acceptant la mort, il consent à n'exister que par le Père qui l'engendre et devient, dans la plénitude de sa liberté humaine, le Fils qu'il est depuis le début.⁶¹

Durrwell ne gomme pas l'aspect peineux de l'obéissance, au contraire. La sainteté de Jésus ne lui épargne pas de souffrir des limites de son être créé et des forces hostiles qui s'abattent sur lui. Le devenir sur lequel insiste l'auteur n'indique pas tant un accroissement de la charité à l'occasion des épreuves, que l'effet d'une temporalité qui distribue les événements un à un, et dont la pression se fait de plus en plus intense et tragique.

Le crescendo de l'épreuve et la réponse d'obéissance sont présentés elliptiquement par Durrwell comme « soumission à l'infinie paternité de Dieu. » On retrouve ici la ligne où jouent et se confrontent l'appel de la gloire qui désire emplir et la kénose nécessaire de la volonté humaine pour recevoir. Évidemment et engendrement ne sont pas réductibles à un rapport de force, même si ces notions indiquent une tension, car toutes deux sont animées par une commune volonté, celle de l'Esprit. En consentant « à n'exister que par le Père » Jésus lui remet son vouloir total, depuis sa volontaire confiance filiale jusqu'aux mouvements les plus instinctifs de survie de sa nature humaine, et ceci n'est possible que dans la force de l'Esprit :

Jésus meurt et ressuscite dans l'Esprit Saint, dans cet Esprit en lequel Dieu engendre. Or, l'Esprit est dynamisme d'amour, il est la volonté hypostasiée de Dieu, la loi qui régit l'activité divine. [...] Le Ressuscité vit par la sainte Volonté, il est le Royaume de la sainte Volonté, il ne vit que de l'Esprit, en lequel il est le Fils et qui est le vouloir du Père.⁶²

Et cela se dit tout autant du Crucifié. Parce que la passion se joue dans le dialogue entre le Père et le Fils, « non pas ce que je veux, mais ce que tu veux », Durrwell garde dans

sont absents chez Jean, et n'apparaissent que cinq fois dans les Synoptiques, dix-neuf fois chez Paul et trois fois dans la lettre aux Hébreux, particulièrement en 5, 8.9. On remarque ainsi que Jean n'utilise aucun des deux verbes ni leurs dérivés. Peut-être peut-on avancer l'idée que le mode de relation de Jésus à Dieu dans son évangile se caractérise par le verbe demeurer (*ménô*). Les Synoptiques, eux, fournissent à peine plus, huit emplois en tout pour les deux verbes. Paul en fait donc un plus large usage (36) ainsi que la lettre aux Hébreux (7). Cette absence objective dans les évangiles n'est cependant pas un vide. Ce qui n'est pas nommé est suggéré dans un récit dont l'objet est de témoigner des faits. Obéissance et soumission sont donc les mots de la théologie, plus que de l'Écriture hormis Paul et Hébreux qui élaborent une mise en concepts des *images* ou des tableaux contemplés par les témoins les plus directs.

⁶¹ MF, p. 26.

⁶² PDM, p. 209.

l'ombre la cause instrumentale. La quasi absence de l'évocation du « chemin de croix » du Fils dans le texte durrwellien, constitue une faiblesse sur un plan théologique. C'est un pan des évangiles qui semble mis de côté, le dialogue entre le Christ et les hommes à l'heure où ils le livrent et pour lesquels Jésus se dessaisit de sa vie. Curieux oubli des témoignages oculaires qui pourtant forment un tableau dans le tableau, un évangile dans les évangiles, l'absurde que l'on n'aurait pu vouloir occulter.

Néanmoins, par le même fait d'absence de l'institution de l'eucharistie dans l'évangile de Jean, Durrwell ne rend pas moins présente la réalité de la passion et de la mort de Jésus dans sa théologie, bien au contraire. Mais le rédemptoriste ne voulut retenir que le « sommet profond », le palimpseste de gloire irradiant déjà sous le manteau d'iniquité, d'humiliation et de souffrance.

Plutôt que de nous faire entrer dans les plaies du Christ par les yeux de la chair comme certains tableaux tourmentés peuvent parfois le faire, le rédemptoriste cherche à nous mener par les yeux du cœur dans l'intimité du Fils avec le Père au moment de leur plus haute communion.⁶³ Ainsi « obéissance » et « soumission » ne peuvent prendre place dans le vocabulaire des chrétiens qu'en raison de la qualité du lien qu'ils supposent, être les marqueurs d'une filiation libre et, pour cela, habitée de la charité de l'Esprit. Consentir à la volonté du Père qu'il aime et reconnaît comme sa source d'être c'est, pour Jésus, vivre sa relation à lui de telle façon qu'obéir et « se laisser engendrer » en viennent à se correspondre :

L'autorité qui s'exerce sur Jésus n'est autre que la paternité de Dieu, le divin engendrement. Obéir, c'est se laisser engendrer, c'est entrer dans la liberté filiale.⁶⁴

Aussi, Jésus donne le ton de son obéissance (*hupakoê*) : une obéissance née de l'écoute et de l'immanence mutuelle où le Père mène le Fils dans l'Esprit vers leur

⁶³ On est en droit de se demander si l'idée de la plus haute communion entre le Père et le Fils à l'endroit du tragique n'est pas touchée par une sorte d'esthétisation de la mort. N'y aurait-il pas au contraire plus haute communion pour le Père et le Fils que celle qui culmine dans la joie (Lc 10, 21-22) ? Certes, le « drame du salut » n'est pas une tragédie, car le don de soi émerge en vie et défait tous les *fatum* de leur nervure de désespoir.

⁶⁴ *JFDES*, p. 32. Voir BALTHASAR : « Je suis descendu du ciel non pour faire ma volonté, mais la volonté de Celui qui m'a envoyé ». Cette déclaration de Jésus sur lui-même peut être considérée comme la forme de son existence. [...] C'est la négation qui se trouve au commencement. Le Fils ne peut rien faire de lui-même ; ne peut pas parler en son propre nom. Aussi, ne fait-il pas sa volonté, quoiqu'il ait une volonté propre, ce qui montre bien qu'il n'est pas l'espace vide dans lequel Dieu se trouve. [...] Mais il est ce qu'il est sur cette base permanente : non pas ma volonté ! Son être, comme Fils du Père, consiste à recevoir d'un autre [...] Recevoir, à vrai dire, de telle manière qu'il a tout cela en lui-même et qu'il dispose de tout ce qu'il a reçu comme de son bien propre. Mais le fait de recevoir n'est pas supprimé par-là, il est au contraire l'objet d'une confirmation durable, éternelle, qui le fonde lui-même. Si ce que possède le Père n'était plus, même un seul instant un don constamment reçu, mais un bien dont il aurait, à la racine même, la disposition autonome, il cesserait aussitôt d'être le Fils du Père » : *La théologie de l'histoire*, p. 25-26.

commune volonté. Une obéissance filiale qui assume l'altérité de nature avec le Père pour se rallier corps et âme à sa volonté.

« Subordonner » (*hypotassô*) ce n'est pas tant soumettre que donner la juste place. La soumission est une relativité qui relève d'une mise en ordre : le Fils est né du Père et cela ne peut s'inverser bien que le Père et le Fils se déterminent mutuellement. Le Père est premier et donc seul à être innascible. La *taxis* entre les trois Personnes divines s'organise donc à partir du Père dans les relations d'origine d'engendrement et de procession qui définissent la manière d'être propre à chacune. Avant d'être marquée par la dimension d'obéissance, la sous-mission du Fils s'entend d'abord comme l'ordre ou la définition de la relation du Fils au Père en tant qu'originé, ne connotant ni infériorité ni domination : « l'autorité qui s'exerce sur Jésus n'est autre que la paternité de Dieu. » La relation est donc co-déterminante : le Père n'est Père qu'en tant qu'il a un Fils et le Fils n'est Fils que dans l'acte de génération qui le constitue et qu'il reçoit activement, tous deux spirant également l'Esprit à partir de la fontalité du Père.

Durrwell pose ainsi la distinction entre une soumission selon le monde et une soumission selon l'Esprit. Se soumettre dans l'Esprit (volonté) c'est pour Jésus être le Fils qui accueille le vouloir du Père et, ainsi « demeure en lui. » La soumission filiale naît de l'appel du Père et suscite l'écoute et la réponse. On peut tout à fait la rapprocher de la notion d'envoi qui, lui aussi, procède de la *taxis* liée à l'acte d'engendrement. Jésus est l'Envoyé du Père. En cela il se situe aussi dans un rapport d'origine et de sous mission : « Je ne suis pas venu de mon propre chef, c'est lui (le Père) qui m'a envoyé » (Jn 8, 42). Durrwell commente ainsi le verset johannique : « (Jésus est) Fils par son origine mais aussi par vocation vers le Père. Dieu l'engendre par appel ». ⁶⁵ Aussi, loin d'être dégradantes les postures de soumission ou d'envoi sont en réalité les signes et les effets de l'engendrement éternel, leur actualisation dans le contexte du salut où elles prennent une tonalité de souffrance. Et elles demeurent les témoins privilégiés de l'humilité trinitaire.

La source des actes de Jésus est pleinement divine tout en procédant de sa volonté humaine. Chaque acte d'obéissance et de soumission filiale est une mise en ordre de la

⁶⁵ *RJMS*¹, p. 111. Durrwell commente Jn 8, 42 ainsi en *PDM*, p. 138, note 3 : « D'ordinaire la théologie interprète ainsi Jn 14, 28 : « Mon Père est plus grand que moi pour ce qui est de ma nature humaine. » Interprétation assez factice. Le Père est le plus grand parce que Jésus est le Fils, le petit du Père à qui il obéit et dont il reçoit tout. »

relation au Père, où la volonté humaine et personnelle de Jésus se reçoit du Père, de la même façon que le Fils demeure dans sa relation d'origine en se recevant éternellement de lui. Ainsi chacun des actes temporels du Fils est réponse à la suscitation du Père et constitue, dans le terrain de sa volonté humaine agissante, une affiliation. Dans la remise de la volonté propre jusqu'à la perte de soi dans la mort, la « filialisation » est alors accomplie. Remplie de l'Esprit, elle a tout conquis, jusqu'au corps qui ressuscitera (Ph 2, 9). C'est pourquoi Durrwell dit « qu'aux yeux de saint Jean, l'obéissance est le sceau qui consacre et manifeste la filiation »⁶⁶. L'obéissance de Jésus n'est pas un moyen mais la puissance même qui le porte vers « sa propre plénitude » :

Les mots commandement et obéissance prennent donc en christianisme un sens nouveau, toute idée de domination et de contrainte en est bannie. Le Père fait part de sa volonté en engendrant le Christ et en lui donnant de vivre filialement. Le Christ obéit en se laissant filialiser. Dans le commandement et dans l'obéissance, se reflète l'éternelle relation du Père et du Fils. La puissance du Père n'est pas dominatrice, elle ne s'impose pas, elle engendre. L'Esprit, volonté agissante du Père, est l'amour dans lequel le Père engendre. L'obéissance n'est pas une sujétion : en consentant au vouloir paternel jusqu'aux ultimes profondeurs de l'obéissance, Jésus naît à sa propre plénitude, dans l'égalité avec le Père. Il est exalté au-dessus de toutes les servitudes terrestres, il est transformé dans l'Esprit Saint qui est l'incompressible jaillissement de la vie, la liberté absolue de Dieu (2 Co 3, 17).⁶⁷

L'action salvifique est donc trinitaire. L'Esprit « volonté agissante du Père » est aussi la volonté agissante du Fils. Ainsi, l'obéissance de Jésus le conduit « dans l'égalité avec le Père ». L'incarnation avait créé entre le Père et le Fils une altérité de nature. Le *logos* de Jésus, pour reprendre les distinctions de Maxime le Confesseur, étant différent de celui du Père induisait une forme d'éloignement ontologique. Mais à travers le mouvement de sa volonté humaine, libre et filiale, son *tropos*, Jésus va vers le Père, et se trouve en capacité d'entraîner en lui toute l'humanité éloignée spirituellement et existentiellement de Dieu.

Cette soumission économique qui est tout le contraire d'un asservissement, est-elle pour autant transposable en Dieu ? Les conditions contingentes de l'incarnation rédemptrice ne semblent pas devoir ou pouvoir inférer dans la Théologie ce qui leur est propre et accidentel, à savoir ce que l'altérité de nature entre le Père et le Fils est susceptible d'induire : non seulement un « éloignement existentiel » mais aussi

⁶⁶ PDM, p. 209.

⁶⁷ PDM, p. 211-212.

l'obéissance. C'est ce que suggère la lettre aux Hébreux : « Bien qu'étant le Fils il apprit (*émathèn*) de ce qu'il a souffert l'obéissance (*hupakoèn*) » (He 5, 8).

Pourtant, le rédemptoriste fait correspondre les images, passant de l'une à l'autre à travers un jeu de miroir ou de reflets : la vie trinitaire *ad intra* « se reflète » dans son expression *ad extra* et inversement. En rapportant ainsi le tout de l'Économie à l'action première et dernière de l'engendrement, Durrwell prend-il le risque de pratiquer une théologie qui serait trop projective ? Autrement dit, la soumission ou l'obéissance sont-elles des notions appropriées pour définir la relation d'origine de génération ? ⁶⁸

Si la soumission envers le Père était à entendre comme une sujétion, elle ne serait appropriée ni à la Théologie ni même à l'Économie. Les dominations qui s'exercent sur Jésus ne lui viennent que des conditions de sa vie créée et de la Passion due aux péchés des hommes. Mais ces contraintes sont librement consenties : « Ma vie, personne ne me l'enlève, mais je m'en dessaisis de moi-même ; j'ai le pouvoir de m'en dessaisir et j'ai le pouvoir de la reprendre » (Jn 10, 17-18). Durrwell commente les versets de Jean à partir de l'interprétation qu'en donne Augustin qui souligne le caractère libre et seigneurial de la déclaration de Jésus : « C'est pour ceci que mon Père m'aime, parce que je donne ma vie pour la reprendre. Que dit-il ? C'est pour ceci que mon Père m'aime parce que je meurs pour ressusciter »⁶⁹.

Le « pouvoir de se dessaisir », ou de se soumettre, est mis en équivalence avec « le pouvoir de se reprendre » et cela révèle le véritable fond de cette soumission. Celle-ci est un « pouvoir », le signe d'une « royauté qui n'est pas de ce monde » (Jn 18, 36) mais appartient à un autre où Dieu peut ce que l'homme ne peut pas, ou ne peut qu'à partir de

⁶⁸ Écoutons la remarque pertinente d'E. DURAND : « La souffrance du Crucifié est attribuable au Fils de Dieu en personne, selon sa nature humaine. Elle révèle certainement quelque chose de sa personne divine dans son engagement à l'égard du monde pécheur. Elle exprime, non pas une souffrance éternelle de Dieu, car cela supposerait en lui une capacité d'altération [...] mais bien plutôt une forme de compassion. [...] Ces correspondances ne signifient pas que les actes humains ou les propriétés humaines du Christ-Jésus puissent être reportées telles quelles dans la divinité, comme si la divinité les fondait de façon univoque, au titre d'archétype. L'obéissance de Jésus au Père serait alors le décalque d'une éternelle soumission du Fils au Père au sein de la vie trinitaire. Du point de vue métaphysique il convient pourtant de maintenir une distinction fine entre la relation et la dépendance. Dépendre d'un autre suppose toujours une imperfection et une subordination, tandis que lui être simplement relatif n'implique de soi aucune imperfection. Ainsi, le Père et le Fils se constituent mutuellement de façon corrélative, alors même que le Fils vient éternellement du Père. Une telle relation n'équivaut pas à une éternelle soumission. Pareillement, si prévalait la transparence univoque, la souffrance humaine de la croix serait l'extériorisation d'une éternelle souffrance divine propre à la vie trinitaire. [...] Ces transpositions plus ou moins immédiates sont faciles, mais elles induisent en erreur. Une théologie projective ne respecte pas suffisamment la transcendence du divin. Les propriétés humaines de Jésus ne sont révélatrices de la divinité du Fils, qu'à travers une rectification, la diaphora d'une analogie. » *La périchorèse des personnes divines. Immanence mutuelle. Réciprocité et communion*, Paris, Cerf, Cogitatio Fidei 243, 2005, p. 235. Minutieuse et très juste mise au point qui interroge la théologie durrwellienne.

⁶⁹ *Tractatus in Jo. 47, 7, PL 34, 1738*, cité dans *RJMS*, p. 50.

sa volonté animée par la charité de l'Esprit : « aimer jusqu'à l'accomplissement (*télos*) » (Jn 13, 1).

La citation d'Augustin permet ainsi à Durrwell de voir dans la mort en tant que dessaisissement de soi, la condition de la résurrection. Dans le schème causal, « mourir pour ressusciter », l'accent est davantage porté sur la mort. La « soumission radicale » qu'elle représente est une action. En définitive, la mort ou la soumission se trouvent être le contraire de ce qu'elles paraissent à l'homme. L'obéissance du Fils est une puissance de vie filiale qui guérit l'homme d'une désobéissance qui l'avilit et le mène à la mort spirituelle :

Saint Paul reconnaît dans la mort de Jésus l'acte de la soumission radicale ; or, la mort est aussi l'entrée dans la plénitude filiale. C'est aussi là que se rétablit le rapport filial de l'humanité avec son Dieu : jadis désobéissant en Adam, elle trouve dans l'obéissance du Christ la surabondance de la vie (Rm 5, 19).⁷⁰

La mort à laquelle le Christ doit consentir est la mort de ce qui doit mourir. Durrwell le rappelle : « Chair et sang ne peuvent hériter du Royaume, ce principe est général. »⁷¹ En réalité, la chair et le sang hériteront du Royaume dans la mesure où ces puissances vouées à la caducité sont, dans le Christ, menées à leur transformation spirituelle : après tous les détachements de l'existence (les avoirs au sens large) vient l'ultime et le plus fondamental, celui de sa propre chair. Cet attachement instinctif, cette volonté primale, Jésus l'assume pour la remettre au Père, sans se renier comme Fils, et malgré l'abandon ressenti. Le consentement est alors extrême. L'action est à son plus haut niveau de liberté, car en lui, « C'est accompli (*tétélesthai*) » (Jn 19, 30).

Toute l'économie de la création et de la rédemption se resserrent dans ce « oui » de Jésus tiré des plus grandes profondeurs de l'homme et de l'Esprit. « L'héritage est donné dans l'abolition de la chair » : le renoncement aux impératifs de la chair dans la complète déprise, laisse alors place à l'invasion de l'Esprit qui n'abolit pas la *sarx* mais la sanctifie, la spiritualise⁷². L'Esprit créateur ne pouvait pas descendre plus profond qu'en ce lieu-là où la chair et l'esprit de l'homme Jésus se soumettent et s'ouvrent en totalité à

⁷⁰ PDM, p. 209.

⁷¹ 1 Co 15, 50. R/JMS¹¹, p. 43.

⁷² R/JMS¹¹, p. 212. C'est le sens de la résurrection comme effusion de l'Esprit dans le Christ et comme salut. « La résurrection est un mystère d'alliance avec Dieu dans le Christ. [...] Celle-ci est scellée dans le corps du Christ. Selon Jn 6, 50-58, la mort (du fidèle, mort spirituelle) est surmontée par la communion à ce corps » R/JMS¹¹, p. 213. La chair est très étroitement liée à la vie de l'Esprit. L'unité corps, âme, esprit est vérifiée jusque dans la résurrection, dogme absolument fondamental et qui vise bien plus qu'une simple immortalité. Nous l'avons déjà souligné, ce n'est pas seulement la chair qui pêche en nous, mais d'abord l'esprit par son insoumission orgueilleuse.

ses appels et opérations. L'Esprit inspire le dépouillement et donne le pouvoir de se donner. Dans ce mouvement se devine la structure de l'engendrement : se recevoir en totalité d'un autre, en n'étant rien par soi.

On voit que se rejoignent ici soumission et génération. La soumission éternelle est une joie éternelle, celle de se recevoir, de demeurer dans son origine. Sans tomber dans l'arianisme, il est possible de dire que le Fils est second par apport au Père sans introduire d'infériorité. La *taxis* dit aussi la teneur, la forme de la relation : le Fils se reçoit du Père. Cette position est la condition d'une filiation que le Fils actualise en demeurant dans cet ordre.⁷³

De même, on peut dire que malgré son prix, la soumission liée à la mission rédemptrice est un geste royal y compris dans son expression la plus tragiquement humaine et spirituelle : « Au cours de sa vie terrestre, il offrit prières et supplications avec grand cri et des larmes à celui qui pouvait le sauver de la mort, et il fut exaucé en raison de sa soumission (*eulabéias*) » (He 5, 7). Cette soumission est celle de sa volonté humaine remise à sa volonté divine. Elle consistait donc pour Jésus en une distance à franchir afin de rejoindre le Père (Jn 13, 1), un « pas sanglant » à faire (He 8, 12), une gloire à recouvrer (Jn 17,15). La soumission humaine de Jésus accueillant librement la volonté du Père est le « lieu » où se joue le devenir. L'engendrement est un travail de filiation⁷⁴, comme il le sera pour le fidèle.

Cependant, le pas de cette soumission humaine est aussi divin. Le service de l'amour qui est un salut se tient dans l'arc qui joint ciel et terre : « Sachant que le Père a remis toutes choses entre ses mains, qu'il est sorti de Dieu et qu'il va vers Dieu, Jésus se lève de table, dépose son vêtement... et commence à laver les pieds de ses disciples » (Jn 13, 3). Durrwell commente ainsi :

⁷³ Nous pouvons citer le cardinal KASPER : « L'obéissance de Jésus dans l'accomplissement de sa mission est la forme existentielle de sa filiation dite essentielle. Il n'est pas seulement question, en effet, de l'unité entre le Père et le Fils, mais aussi de la subordination du Fils à l'égard du Père (Jn 14, 28). Le Fils se soumet donc totalement dans l'obéissance à la volonté du Père. Volonté est l'essence même du Fils : « Ma nourriture est de faire la volonté de celui qui m'a envoyé » (4, 34). L'unité de nature n'est donc pas conçue dans l'évangile de Jean de façon proprement métaphysique, mais elle est comprise comme l'unité de volonté et d'intelligence. Le Fils est celui qui dans l'obéissance laisse toute la place à Dieu. » *Jésus le Christ*, p. 248-249.

⁷⁴ Durrwell fait remarquer que l'unité de volonté est une unité d'amour : « Dans les Synoptiques tout acte d'obéissance de Jésus est précédé d'un regard vers le Père (Mt 11 ; 26 ; Mc 14, 36 ; Lc 23, 46). [...] Le Fils regarde faire le Père et travaille comme lui » (Jn 5, 19). Durrwell poursuit : « Le Père et le Fils sont unis dans un même amour qui s'exprime différemment en chacun d'eux. Dans le Père, il se manifeste sous forme de volonté à l'égard du Fils ; dans le Christ, sous forme d'obéissance. La volonté du Père est amour qui engendre, l'obéissance filiale est amour qui consent à l'engendrement. Ce double amour est unique », *PDM*, p 209-210.

Quand vint l'heure de passer de ce monde au Père, Jésus se mit à jouer le jeu admirable du maître qui, à genoux, devant les serviteurs, leur lave les pieds. C'était un service d'esclave que Jésus leur rendait [...] Or, Jésus l'accomplit non pas comme en s'abaissant, mais dans le sentiment d'accomplir l'œuvre de son éternelle grandeur.⁷⁵

La soumission n'est pas une sujétion lorsqu'il s'agit de servir en donnant sa vie : le lavement des pieds et l'institution de l'eucharistie sont tous deux portés au rang d'*exemplum* et de *sacramentum* : « Ce que j'ai fait pour vous, faites-le vous aussi » (Jn 13, 15)⁷⁶. « L'éternelle grandeur » est celle de l'amour qui préfère l'autre à soi et c'est pourquoi Durrwell dit aussi qu'« en consentant au vouloir paternel jusqu'aux ultimes profondeurs de l'obéissance, Jésus naît à sa propre plénitude. » En se ralliant au vouloir du Père, le vouloir de Jésus « naît », atteint ce qu'il est. Il monte vers sa source d'être et rejoint, à travers son humanité, sa place personnelle qui est d'être l'Engendré du Père, de demeurer en lui poussé par l'Esprit :

L'égalité est affirmée, mais dans la différence, celle qui distingue le Père et le Fils. Jésus est de la même substance en tant qu'engendré, il est Dieu dans une réceptivité infinie. Durant la vie terrestre, où l'homme est histoire, impliqué dans le devenir, où il doit s'accomplir, Jésus avait à vivre sa filialité, à se laisser engendrer, façonner par le Père, jusqu'à naître pleinement de lui, dans la réceptivité d'une mort illimitée. C'est là, dans l'accomplissement de son mystère filial que Jésus a rempli sa mission de salut. Car c'est « pour nous » qu'il est le Fils de Dieu dans le monde.⁷⁷

Ce trajet, Jésus le fait « pour nous » :

Le Christ accepte la condition de chair en son ultime faiblesse et le Père le ressuscite, afin qu'avec le Christ les hommes passent de la mort à la vie.⁷⁸

On peut donc conclure que le très juste concept de *relativité* évoqué par E. Durand est complété chez Durrwell par la dimension du *recevoir* qui lui donne sa forme : Jésus se reçoit du Père, éternellement. C'est dire qu'à travers sa mission de salut Jésus « apprend » à se recevoir comme Fils, dans un chemin d'obéissance qui contrarie la volonté de sa nature humaine et non celle de sa personne filiale. L'obéissance peineuse de l'incarnation salutaire n'est pas transposable telle quelle en Trinité immanente où l'écoute du Père

⁷⁵ PDM, p. 177.

⁷⁶ Rappelons que saint AMBROISE avait porté le lavement des pieds au rang de sacrement du salut : « L'Église romaine n'a pas cette coutume de laver les pieds... peut-être s'en est-elle écartée à cause du grand nombre. [...] Certains disent pour l'excuser... qu'il faut laver les pieds comme à un hôte. Mais l'un relève de l'humilité, l'autre de la sanctification...C'est un mystère et une sanctification : « Si je ne te lave les pieds tu n'auras pas de part avec moi. » SC 25 bis, *De sacramentis*, III, 4-7, p. 93-95 et *De mysteriis* VI, 31-33 p. 173-174 : « Pierre était pur, mais il avait à se laver les pieds, car il avait le péché qui vient de la succession du premier homme, quand le serpent le fit trébucher et l'induisit en erreur. »

⁷⁷ JFDES, p. 133.

⁷⁸ RJMS¹, p. 44.

(*hupakoèn*) concorde avec l'ordre de la relation (*hupotaxis*) dans la communion de l'Esprit, sans souffrance aucune mais en libre joie.

II. 3. Le débat avec R. Tremblay

On ne peut aborder les questions christologiques sans évoquer les échanges entre les deux rédemptoristes, français et canadien⁷⁹. La première critique de Tremblay vise l'aspect physicienne de la sotériologie durrwellienne qui, selon lui, éclipse la dimension substitutive de la passion et de la mort de Jésus : pour nous sauver le Christ doit « porter sur lui le péché du monde. » Aussi l'argument du « oui illimité » du Fils à la volonté du Père (théologie durrwellienne) semble à Tremblay ne pas suffire pour « détruire sur place [...] le non (rupture) que Jésus porte dans sa chair »⁸⁰ :

L'importance accordée ici à l'ampleur, à la densité du oui (quelque chose de moral donc) plutôt qu'à la puissance proprement divine du Fils (quelque chose de physique) indique que pour Jésus expirant sur la croix il s'agit plus d'évacuer, de repousser, par la plénitude du oui, le dynamisme de fermeture à Dieu (péché) *qui* menace de contaminer et de démolir le sens originel de la mort, que d'exterminer l'ennemi (la mort-séparation) présent dans ses propres murs. [...] Car un Christ qui ne porterait plus sur lui le péché du monde avec la mort terrifiante qu'il implique ne serait plus le Rédempteur du monde.⁸¹

Ce texte nécessite quelques précisions. D'abord il semble que le pronom relatif « qui » mis en italiques à pour antécédent « la plénitude du oui » plutôt que le « dynamisme de fermeture à Dieu » qui précède directement et sans virgule. En effet, il serait difficile de comprendre comment le principe du péché (la fermeture à Dieu) démolirait « le sens originel de la mort. »

Par ailleurs, Tremblay dissocie les médiations anthropologique (« quelque chose de moral ») et ontologique (« quelque chose de physique ») pour opposer le « oui » de Jésus (*tropos*) à sa puissance proprement divine (*logos*). Or le « oui » de Jésus procède de sa volonté humaine assumée dans la personne du Verbe qu'il est. Le « oui » qui nous

⁷⁹ En effet, les questions ou les remarques de R. TREMBLAY qui visaient les points sensibles de la pensée de Durrwell ont obligé le théologien à reformuler sa pensée. Ces échanges se sont étalés sur dix ans (1987-1997), de façon courtoise au sein de la revue des rédemptoristes, les *Studia Moralia*, alors que Durrwell a le sentiment d'avoir achevé son œuvre (sommet consacré en 1997 par la réception du titre de Docteur *honoris causa* de l'Académie Alfonsienne). Ces dialogues serrés ne trouveront pas d'accord en sotériologie si bien que la dernière contribution de Durrwell ne sera pas publiée afin de mettre fin à un débat sans issue.

⁸⁰ R. TREMBLAY, « La mort du Christ, une naissance filiale », *StMor* 26, 1988, p. 240-241.

⁸¹ « La mort du Christ, une naissance filiale » p. 240-241. La mise en italiques est de notre fait.

obtient le salut est celui de l'homme Jésus Fils-de-Dieu. La confusion des niveaux de même que les imprécisions de langage faussent le discours (par exemple : quelle est la réalité spirituelle et psychologique mise sous le verbe *porter* lorsque l'un ou l'autre l'utilise ou le refuse ?).

Aussi Tremblay répare-t-il la trop courte efficacité salvifique d'un « oui » seulement moral par l'assomption en Jésus d'un « non »-rupture qui totalise le péché des hommes, sa « puissance proprement divine » étant seule en capacité d'« exterminer » « l'ennemi présent en ses murs. » Laissons de côté la terminologie quelque peu guerrière. Tremblay veut nous faire comprendre que Jésus, pour être Rédempteur, doit porter « sur lui le péché du monde » et ses conséquences, « la mort terrifiante » afin de les « exterminer » sur son propre terrain. Nul ne parle ici de la distinction entre âme sensible et âme spirituelle ce qui affaiblit les arguments de chacun des deux auteurs.

En effet, il est évident que le Saint ne peut *avoir* « l'ennemi présent en ses propres murs », rendu présent au sanctuaire de son âme intellectuelle. Là où le Père demeure, le prince de ce monde ne peut pénétrer : « *Erchétai gar tou kosmou archôn kai èn émoi ouk échei oudèn* » (Jn 14, 30). Néanmoins, en son âme sensible, Jésus endure le poids objectif des péchés des hommes, et de sa mort infligée il fait un ultime témoignage filial : « Mais il faut que le monde sache que j'aime mon Père et que je fais selon ce qu'il m'ordonne » (Jn 14, 30).⁸²

La tonalité de l'incise de Tremblay : « *qui* menace de contaminer et de démolir le sens originel de la mort » trahit la crainte de voir échapper ce sens originel : être la conséquence du péché d'Adam. En effet, si le salut consiste à faire participer l'homme à la plénitude du « oui » filial de Jésus, (ce oui « moral » qui dans son ouverture totale à la volonté du Père « évacue le dynamisme de fermeture à Dieu »), alors le mécanisme de la substitution devient inutile. En conséquence, la mort-séparation ne serait pas vaincue à l'endroit même de sa consécration, celui de la mort corporelle.

Durrwell réfute alors la position de son confrère par un exposé organisé en quatorze points en commençant par situer les éléments déterminants et inaliénables :

Tremblay a vu juste : je refuse pour le Christ le langage d'une mort-séparation-de-Dieu ; considérée à partir de la Résurrection, la mort de Jésus est le contraire d'une

⁸² Cité par Durrwell en *DCR*, p. 200 pour souligner que tout acte d'obéissance est un acte de liberté et d'amour.

rupture. Jésus meurt non pas séparé, mais dans une communion absolue, celle de sa totale obéissance.⁸³

La résurrection révèle le sens de la mort qui est ouverture à la gloire, à la sanctification (Jn 17, 19). Le théologien reprend alors les grands axes qui motivent son rejet de la théologie de la substitution : les péchés relèvent de l'attitude personnelle et ne sont guéris que dans la conversion au Seigneur (2 Co 3, 16) ; une lecture juridique gauchit le sens des textes⁸⁴. Durrwell conclut la première partie de sa réponse en reprenant la terminologie de Tremblay pour la réorienter dans sa perspective, celle d'un salut par acquisition du Saint-Esprit :

Tremblay a raison de dire que Jésus devait, en sa propre personne, « exterminer l'ennemi », détruire la mort-séparation qui est propre au pécheur. Il la détruit non pas en la subissant comme séparation, mais en l'inversant, en en faisant une entrée en communion.⁸⁵

Le verbe *inverser* est capital comme le mot *personne* : l'ennemi est vaincu par le Christ, par sainteté communiquée. La « puissance proprement divine du Fils » n'est autre que le « pouvoir » de son obéissance capable de renverser la désobéissance de l'homme. Jésus ne peut pas subir la mort-séparation en place des pécheurs mais il fait de sa mort une « entrée en communion » en laquelle le pénitent sera renouvelé dans l'amour⁸⁶. La puissance de salut, celle de l'Esprit-Saint, est seule capable de transformer les cœurs, de supprimer le mal par le bien. De même, la solidarité économique ne peut s'exercer que dans le sillage d'une solidarité originelle située dans la bonté de Dieu. L'action salvifique doit son unité et sa cohérence à la présence de l'Esprit qui d'un bout à l'autre fait œuvre de vie, de sanctification, et cette unité trouve sa source dans l'action primordiale d'engendrement dans laquelle l'humanité est créée :

La solidarité de Jésus avec les pécheurs se situe à un double niveau. Il a pris « la similitude de la chair de péché » partageant l'existence des hommes à sauver. Plus

⁸³ « La mort du Christ, rupture ou communion ? » *StMor* 27/2, 1989, p. 781-790.

⁸⁴ Durrwell reprend une à une les interprétations faussées : le grand prix à payer (1 Co 6, 20) c'est le Père qui le paye en donnant son Fils ; la malédiction de Jésus fait péché ne vient pas du Père mais de la Loi (Ga 3, 13) ; la solidarité avec les pécheurs est de vivre dans la « similitude de la chair de péché » (Rm 8, 3) pour nous faire passer, en lui, au Père ; Jésus ne porte pas les péchés (Jn 1, 29) mais il « enlève les péchés par son contraire, sa sainteté qui se déploie dans la mort » (He 5. 9. 10 ; Jn 17, 19).

⁸⁵ *StMor* 27/2, p. 785.

⁸⁶ La remarque de Durrwell semble ici consonner avec le point de vue du cardinal W. KASPER à propos de l'idée de représentation en alternative à la théologie de la substitution : « L'avenir de la foi dépendra en grande partie de la manière dont on réussira à concilier l'idée biblique de représentation et l'idée moderne de solidarité » *Jésus le Christ*, Éd. du Cerf, Cogitatio Fidei 88, réédition 2010, p. 335. La représentation (se rendre présent à) ne se substitue pas à l'autre mais, au contraire, rend possible sa liberté. Le Christ en se rendant présent à l'homme ne le remplace pas, mais dans une solidarité avec lui qui se fait jusque dans la chair, sa chair livrée, entraîne dans sa vie celui qui de son côté se rendra présent à lui. La solidarité originelle est inaliénable, écrite dans l'être, elle garantit une présence de Dieu à tout homme et qu'il a la liberté de recevoir ou de refuser.

radicalement, il est solidaire en raison de la divine filiation, tous étant créés en lui et vers lui. Cette solidarité n'est pas passagère, au contraire de la théorie selon laquelle Jésus aurait été solidaire jadis, substitué aux hommes durant sa passion. Il est pour toujours uni à l'homme terrestre et pécheur, car s'il est à jamais glorifié, c'est au sommet indépassable de sa vie terrestre dans la mort en lequel il est glorieusement accueilli par le Père.⁸⁷

Toujours en réponse à Tremblay, Durrwell examine le sens de la solidarité du Christ avec les pécheurs tel que chacun d'eux le voit. Il oppose alors une solidarité ponctuelle et gagnée par un acte du passé, à une solidarité ontologique et éternelle. La dissymétrie des positions est toujours un peu caricaturale chez notre auteur, mais elle permet aussi d'en faire saillir leurs tenants et aboutissants. Pour appréhender la modalité de la solidarité de Jésus avec les pécheurs, Durrwell cherche d'abord à la saisir à son niveau plus profond, originel. La solidarité de *nature* commandée par l'économie de la rédemption émane d'une solidarité première, plus « radicale » et inamissible, celle qui découle de l'économie de la création où l'homme est créé dans le Christ et vers lui (Col 1, 16-17). La forme de cette solidarité est donc déterminée par la « divine filiation. » Durrwell a le mérite de rappeler cette dimension fondamentale et constitutive de l'acte créateur : « la création est filiale »⁸⁸, l'humanité est structurée par une origine paternelle et divine lui donnant, avec son être, ses racines et son avenir.

Durrwell pense alors la solidarité avec l'homme pécheur dans la perspective du dessein bienveillant de Dieu : créer le monde en son Fils et le mener à lui dans sa médiation et, quoiqu'il arrive. La médiation christique est donc créatrice puis, par miséricorde, re créatrice sans pour autant créer formellement deux niveaux totalement disjoints, le Verbe réalisant leur unité. En effet rien de totalement nouveau ne peut advenir en Dieu, l'hypothèse d'une entrée extérieure est métaphysiquement impossible. Ce qui s'accomplit temporellement ne le peut qu'à condition d'être déjà dans le Verbe. Les missions contingentes antérieurement prévues sans être voulues ne peuvent découler que de l'unicité et de l'unité de la vie trinitaire et selon son chiffre.

⁸⁷ « Jésus solidaire des pécheurs. Notes pour une image de Dieu » p. 9. Ce document de 13 pages, daté du 10 juillet 1997 n'a pas été édité à la demande du directeur de publication des *Studia Moralia*.

⁸⁸ *PDM*, p. 121. À la suite de Paul (Col 1, 15-20) et de Jean (1, 3. 10) Durrwell relie création et engendrement dans le Fils : « (Le monde) a son origine en Dieu, mais c'est dans la paternité de Dieu à l'égard du Christ qu'il est créé, dans l'acte divin d'engendrer et de créer dont le Christ est l'objet » et « Le monde naît donc et existe dans une attraction créatrice vers le Fils, il est créé par appel : « (Dieu) appelle à l'existence ce qui n'était pas » (Rm 4, 17. L'acte créateur fait déjà penser à « la vocation chrétienne », où les fidèles sont « appelés à la communion du Fils » en son jour (1 Co 1, 9) », *PDM*, p. 116 et 118.

Aussi la solidarité originelle s'approfondit en solidarité salvifique et culmine en elle mais sans pour autant, par un effet retour, induire la nécessité du péché. Dans sa mort et sa résurrection la solidarité de Jésus est à son « sommet indépassable. » C'est le cri de Paul : « Bien plus il est ressuscité, lui qui intercède pour nous ! Qui nous séparera de l'amour du Christ ? » (Rm 8, 34-35).

La solidarité de Jésus est une « compagnie » en son sens littéral : glorifié, devenu pain de vie, « (Jésus) est uni pour toujours à l'homme terrestre et pécheur » à qui il se donne. La solidarité de Jésus est un levain dans la pâte, un dynamisme, une présence extensive. Pour l'exprimer Durrwell utilise la figure du cercle : « Dans la mort de Jésus, l'éloignement étend son cercle au plus loin possible du centre divin, en même temps que se fait absolue la référence au centre »⁸⁹ :

Le Fils sort au loin et va vers celui dont il sort, simultanément. La descente du Fils « dans les régions inférieures de la terre » (Ep 4, 9) atteint dans sa mort sa dernière profondeur ; l'incarnation dans une humanité vouée à la mort parvient à sa réalisation extrême. Dans le mouvement qui l'éloigne, Jésus vit à la fois la solidarité avec le pécheur et le contraire du péché qui de l'éloignement fait une rupture totale. Dans la mort, la distance existentielle entre Jésus et son Père devient incommensurable, mais absolue devient la communion.⁹⁰

Durrwell se contredirait-il ou bien réussirait-il à intégrer l'idée d'une certaine forme de substitution sans toutefois renier la structure du salut telle qu'il la pense, ou encore utiliserait-il les concepts de la substitution en les chargeant d'un autre sens ? Deux images se superposent sur l'axe vertical d'un *exitus-reditus* où les mouvements opposés sont en parfaite simultanéité : la sortie est un retour, l'éloignement devenu incommensurable est le signe de la communion la plus absolue. Le mouvement de descente est franchement appuyé tandis que celui qui va vers le Père semble ne pas remonter la courbe : le Fils rencontre le Père au lieu même où il s'en sépare : « Dans la mort, la distance existentielle entre Jésus et le Père devient incommensurable, mais absolue devient la communion. »

Jésus touche le fond de la solidarité avec l'homme pécheur dans la mort, étape terminale de la venue dans la chair de péché avant la résurrection. Encore une fois la distinction de Maxime le Confesseur est opérante : l'altérité de *nature* avec le Père est ici à son comble sans être une opposition. La distance est donc « existentielle » et non

⁸⁹ *StMor* 27, p. 787.

⁹⁰ *StMor* 27, p. 787.

spirituelle. La mort assumée par Jésus n'est pas la « mort-rupture », un refus du Père que Jésus devrait porter en lui pour le vaincre. Durrwell se distancie très nettement de Tremblay. L'impression de ressemblance est démentie.

Les deux mouvements ne sont opposés qu'en apparence. La simultanéité vient de la similitude. L'obéissance filiale au plus loin (altérité) est en réalité l'ouverture la plus large ménagée au Père. Et la mort se trouve être le point de basculement dans la sainteté ou dans la rupture, le lieu de la plus grande communion ou du refus : mourir ou ne pas mourir.

Les mouvements simultanés d'altérité et de communion visibles dans l'Économie et en lequel Jésus nous sauve, Durrwell en décèle l'épure dans le jeu des relations trinitaires où l'altérité concerne la *personne* alors que dans l'Économie elle concerne aussi la *nature* :

C'est ainsi que, dans la Trinité, se constitue la personne du Fils : d'une part en sortant du Père dans la toute-puissance de l'Esprit, en une altérité infinie face au Père ; d'autre part, en se portant dans la puissance du même Esprit vers le Père, pour ne plus faire qu'un. Dans la pâque de Jésus, tout son être humain est assumé dans le Verbe, personnalisé par lui selon l'infini de ce double mouvement simultané. Les deux caractéristiques de la personne, l'altérité et la relation brillent alors en lui selon toute leur perfection. C'est pourquoi on peut dire que Jésus meurt engendré.⁹¹

Le mot devenir n'apparaît pas dans ces phrases conclusives, et tous les verbes sont conjugués au présent. La temporalité et sa loi de devenir se fondent dans l'éternel présent de la vie trinitaire au point de se confondre avec lui, signe de leur profonde correspondance. En effet, la pâque de Jésus au lieu de voiler sa divinité la révèle : en son obéissance, fruit de l'Esprit, le Verbe incarné manifeste ce que les relations d'origine expriment et fondent. La pâque est une déhiscence qui livre son fruit céleste où la gloire divine fait briller dans leur perfection l'obéissance du Fils, la puissance de l'Esprit et la main engendrante du Père.

Le rôle de l'Esprit est une fois de plus souligné. Immanent au Père, il est le lien fixe en lequel se réalisent les mouvements du Fils, sa sortie et son retour.

Au cours de sa réponse à Durrwell, Tremblay pose une question pertinente qui réclame quelques éclaircissements :

⁹¹ Idem, p. 787-788.

En quoi consiste exactement cet « éloignement existentiel » de l'homme « face à la transcendance » de Dieu ; s'agit-il de la différence entre la créature et le Créateur comme Durrwell semble le laisser entendre lorsqu'il dit que le Christ a dû subir un « creusement », un « étirement en tous sens » pour accueillir en son humanité « la plénitude de la divinité ». Si tel est le cas, comment cet « éloignement pourrait-il être le décalque de la « sortie » du Père qui distingue le Fils au plan de la personne, mais non au plan de leur nature ?⁹²

L'éloignement existentiel concerne effectivement la disparité de *nature* et n'affecte donc que le Verbe incarné : cette différence *physique* d'avec le Père induit dans le Christ des réflexes humains qui, pour certains, devront être rectifiés par sa volonté humaine unie à sa volonté divine. Une distinction s'ajoute donc ici entre la volonté humaine de Jésus et sa volonté divine. La volonté de Jésus se révèle être le « lieu » du « creusement », de « l'étirement » où, *en sa nature humaine*, Jésus doit accueillir la volonté du Père qui est Dieu. À la disparité de nature s'ajoute l'altérité de personne qui semble se redoubler dans l'incarnation : l'homme Jésus Fils-de-Dieu obéit à son Père : « Père, ...non pas ma volonté mais la tienne » (Lc 22, 42). Le « creusement » est l'action du Père ou de « la plénitude de la divinité » au cœur de la volonté humaine de Jésus qui, dans l'obéissance filiale s'ouvre à elle. Les causalités sont donc multiples et combinées.

La question de Tremblay pourrait se formuler ainsi : comment la distance existentielle « incommensurable » peut-elle être « le décalque » de la « sortie du Père » en tant que distinction des personnes divines ? Autrement dit : comment la mort peut-elle être rapportée significativement à l'action trinitaire et unique de l'engendrement ? Il semble que la très juste question de Tremblay ne puisse se résoudre qu'à partir des sens différents attribués à la mort. En ce qui concerne la *phusis*, la mort est le décès, mais par la façon dont Jésus la vit, elle est don de soi, ouverture au Père, charité. Dans la pâque les deux acceptions se combinent : il faut que la mort-décès soit réelle pour que soit entier « le pouvoir de se dessaisir de sa vie. » Et ce pouvoir donne par lui-même « le pouvoir de la reprendre. » C'est pourquoi Durrwell, dans une expression presque dissonante, dit que « Jésus meurt-engendré. » La simultanéité des deux mouvements indique les deux dimensions concomitantes et ordonnées de la mort et de la résurrection.

⁹² *StMor* 27, p. 792-793.

Durrwell ne dérive pas de l'altérité de personne l'altérité de nature, mais il prend acte que ces deux dimensions sont présentes dans le Verbe incarné et que la filiation est la dimension majeure de la mort de Jésus.

Enfin, la dernière remarque de Tremblay conclut à l'incompatibilité de leur théologie du salut. Durrwell, plus mesuré, discerne un désaccord situé « surtout sur le plan de la représentation et du langage »⁹³ sans toutefois ne rien céder au concept d'un salut par une mort- substitution. Parce que Tremblay a une compréhension réductrice de l'éloignement existentiel il ne peut accueillir la valeur divino-humaine de la mort-communion, trop faible selon lui pour suffire au salut. De là, il se replie sur une représentation où il conjugue le vocabulaire durrwellien avec des concepts appartenant à la substitution : le « oui filial » en lequel se réalise la « communion avec le Père » doit être vécu par Jésus dans « l'abandon de Dieu exigé par notre péché. » Pour pouvoir nous sauver, Jésus doit faire « l'expérience la plus abyssale qui soit de l'abandon de Dieu » :

Pour écarter de la mort du Christ la mort-rupture liée au péché de l'homme au profit d'une mort qui ne serait que communion avec Dieu, Durrwell a forgé le concept de l'« éloignement existentiel », écho humain du mystère filial perçu comme « sortie » du Père. Mais ce concept est si ambigu que je préfère encore croire avec H.U. von Balthasar que dans « l'abandon de Dieu dont souffre le Crucifié, nous reconnaissons ce dont nous avons été rachetés et préservés, c'est-à-dire la perte définitive de Dieu, que nos propres efforts, sans l'action de la grâce, n'aurait jamais pu nous épargner ». Si ! C'est dans le oui filial vécu et proféré au sein même de l'expérience la plus abyssale qui soit de l'abandon de Dieu exigé par notre péché que se réalise notre communion avec le Père. Là est notre rédemption.

Que dire de ces positions irréconciliables ? D'abord qu'elles conduisent le théologien et le fidèle à une grande humilité face au mystère de Dieu. Qui peut prétendre savoir ? Ensuite qu'elles sont un appel à l'écoute de la Parole, et à celles des autres, sachant que la Parole est comprise (connue) lorsqu'elle est obéie, faite sienne, c'est-à-dire lorsqu'on a fait en elle l'expérience d'un salut. Durrwell insiste sur la nécessité de son interprétation en Église, régulatrice des erreurs et signe du sens de la communauté ecclésiale, corps du Christ. Enfin, discerner à partir de sa réception : on reconnaît un arbre à la valeur de ses fruits (Lc 6, 43-44).

Qu'il nous soit permis ici de tracer quelques lignes de réflexion personnelle pour éprouver la valeur de la pensée de Durrwell.

⁹³ *StMor* 27, p. 795.

Ce qu'omet Durrwell et que souligne Tremblay à travers la citation de Balthasar, est perçu comme un manque, nous l'avons déjà dit. Cela fragilise les équilibres mais cela fragilise-t-il pour autant sa pensée ?

Il est souvent nécessaire que les péchés personnels soient objectivés pour que l'homme en prenne conscience et en prenne la mesure. L'objectivation des péchés dans le crucifiement de Jésus révèle aussi tout mal commis sur autrui (Mt 25, 41-45 ; Ac 9, 5). La contrition suscitée par le dévoilement de la faute (actes et effets) conduira peu à peu par le soutien de la grâce, au *posse non peccare*.⁹⁴ Lors de la passion de Jésus sont manifestées à l'homme la vérité et la portée de ses actes mauvais, correction miséricordieuse (He 12, 4-7 ; 10-18) et illumination : « Vraiment cet homme était Fils de Dieu ! » (Mc 15, 39). Durrwell n'évoque pas ce premier degré salutaire de la Passion. Cependant l'effet révélateur peut conduire au renforcement du déni (Lc 23, 39) ou à une culpabilité sans espoir (Mt 26, 5). Le système de défense du pécheur peut se faire par projection de ses propres péchés sur l'Innocent.⁹⁵ Dans la théologie de la substitution le phénomène inconscient du transfert des péchés sur le Christ serait le fait du Père lui-même, effet doublement pervers. Voici comment dans son dernier livre Durrwell commente 2 Co 5, 21 :

On a cru pouvoir formuler ainsi la pensée de Paul : Dieu a chargé son Fils des péchés des hommes, en a fait la victime expiatoire au sens moderne de ces deux termes. [...] Dieu aurait fait de son Fils le péché incarné, le revêtant de la culpabilité universelle. « Par lui » ainsi substitué aux pécheurs, ceux-ci seraient justifiés en retour par Dieu ; or cette traduction est doublement fautive, saint Paul écrit : « Celui qui n'a pas connu le péché, Dieu l'a fait péché afin qu'en lui nous devenions justice de Dieu. » Paul commence par affirmer l'absolue sainteté du Fils. [...] Aurait-il été à la fois le Saint de Dieu, sans lien avec le péché, et le péché » incarné ? [...] Dieu n'a pas substitué son Fils aux hommes pécheurs. Aucun texte du Nouveau Testament n'attribue à Dieu pareille intention. [...] Quelle image de Dieu aurions-nous de Dieu ? [...] On a appelé ça un « Dieu pervers », contraire à ce que l'homme en ses plus hautes aspirations désire que Dieu soit. ⁹⁶

Durrwell a probablement trouvé dans ces lectures ou leur vulgarisation des appuis anthropologiques et psychanalytiques venus confirmer ses réflexes de bon sens humain

⁹⁴ ST III^a, Q. 46, a. 3, resp. 1 « Par la Passion, l'homme a compris combien Dieu l'aime, et il est ainsi provoqué à l'aimer en retour. C'est en cela que réside la perfection du salut de l'homme (Rm 5, 8-9). »

⁹⁵ Voir R. GIRARD, *La violence et le sacré*, Paris, éd. Grasset, 1972, et *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Éd. Grasset, 1978.

⁹⁶ *MF*, p. 95-96. Voir M. BELLET, « Le Dieu pervers », Paris, éd. du Cerf, 1987.

et théologique. Par contre, il reste fidèle à une interprétation exclusive de l'expression paulinienne « fait péché » par le fait de l'incarnation⁹⁷ :

Quand Dieu s'éloigne apparemment de sa sainteté pour rejoindre le pécheur, il ne la quitte pas. [...] C'est en engendrant le Fils dans le monde que le Père va à la recherche du pécheur, en cet engendrement qui constitue sa sainteté. La miséricorde se porte, en fin de compte, sur le Fils, car Dieu, en toutes ses activités est le Père de l'Unique. Dans l'homme lointain, il découvre le visage de son Christ, devenu péché pour nous. Il vient au secours du Fils dont l'image est imprimée en tout homme.⁹⁸

La notion d'engendrement attribuée à l'Économie reste le point fixe de la pensée durrwellienne parce qu'elle est le point fixe de la Théologie. « L'engendrement dans le monde » ne se résume pas au seul moment de la divine conception de Jésus. Il consiste dans l'actualisation continue de l'assomption de la volonté humaine et filiale de Jésus (ce qu'il a en commun avec l'homme, par lequel il le sauve en sauvant son vouloir) par sa volonté divine (Verbe). Certes, Jésus ne peut pas pécher ni manquer sa filiation, mais il est cependant nécessaire d'intercaler dans le processus de l'union hypostatique les événements d'une liberté temporalisée et infailliblement tournée vers le Père. L'*affiliation* est l'assomption libre du vouloir du Père et « constitue sa sainteté » : pour nous sauver et pour lui-même, Jésus avait à devenir dans le temps ce qu'il Est. En d'autres termes, se laisser engendrer dans le monde par le Père, constitue pour le Fils son mérite rédempteur.

Le texte s'étoffe ici d'une double inclusion, qui pourrait paraître fonctionner comme le mécanisme de la substitution. La première, rapportée à 2 Co 5, 21 concerne la solidarité de Jésus venu « dans la chair semblable à celle du péché ». Ici l'« homme lointain » peut représenter à la fois l'homme pécheur et l'Envoyé du Père, le Fils engendré dans le monde et « devenu péché pour nous. » En ce sens, Durrwell rapproche la figure de « l'enfant prodigue » de la parabole lucanienne à celle du Christ qui va vers le Père.⁹⁹ Solidarité qui n'implique aucune substitution chez Durrwell : Jésus est Dieu fait homme. Aussi le Père peut-il déceler le *visage* de son Fils dans l'homme lointain, tout autant qu'il

⁹⁷ Nous avons déjà signalé le verset augustinien venant corroborer l'interprétation de Durrwell : « À cause de la chair semblable à celle du péché, le Christ est dit péché. » Cette interprétation reste une constante chez l'auteur, *CP*, p. 71, note 83.

⁹⁸ *PDM*, (1999) p. 185.

⁹⁹ À vrai dire le rapprochement est étonnant car l'éloignement existentiel ne recouvre pas l'éloignement dû au péché. Suivons les précisions de l'auteur en *ESD* p. 116 : « Le don de l'Esprit est une grâce pascale, [...] une force qui assure le passage de la chair à l'Esprit. L'enfant prodigue avait dit : « Je me lèverai et j'irai à mon Père. » Durrwell demeure sur la ligne de la médiation ontologique, Jésus est envoyé dans « la ressemblance de la chair de péché » et c'est bien l'Esprit Saint qui est l'artisan de cette mise en route (médiation anthropologique) : « L'Esprit remet le chrétien en route dans la pâque de Jésus » (Lc 15, 18). Le Christ *Viator* est le Dieu en marche vers l'homme et vers le Père. Le Christ *est* le chemin vers le Père, au plus loin pour être au plus près, et la dynamique de cette tension est l'Esprit.

peut le faire dans l'enfant de Nazareth, le baptisé du Jourdain et le Crucifié du Golgotha. Le Père reconnaît le Fils même lorsqu'il se trouve dans la condition du *Deus absconditus sub contrario*.

La seconde solidarité évoquée par Durrwell est en réalité première : le mystère de l'incarnation est logiquement précédé par celui de la création, l'homme est créé dans le Fils. Aussi, l'*image* du Fils est-elle imprimée en tout homme de façon originelle et inamissible. C'est pourquoi Durrwell précise que l'image du Fils s'approfondit en celle du Sauveur.¹⁰⁰

« Le Père vient au secours de son Fils en chaque homme. » L'expression est subtile car au nom de l'unicité de l'action paternelle, engendrer le Fils, Durrwell introduit l'idée d'une miséricorde divine qui se distribuerait aux hommes à partir du Fils mais aussi en sa faveur. « La miséricorde se porte, en fin de compte, sur le Fils, car Dieu, en toutes ses activités, est le Père de l'Unique », non que le Fils ait besoin de la miséricorde du Père au même chef que l'homme pécheur, mais le christocentrisme de Durrwell se plaît, « en fin de compte », à tout rapporter à Jésus. Médiateur d'un salut obtenu par lui et en lui, la passion fut pour lui un *drame personnel* (He 5, 7-8).

En fait, Durrwell joue de près avec la théologie de la substitution mais en pratiquant une technique de l'aiguillage ou de l'inversion : le Fils a besoin de la miséricorde du Père, non en raison du poids des péchés des hommes qu'il porterait (substitution) mais parce qu'il est la Tête du Corps (théologie augustinienne) partageant l'éloignement existentiel des hommes pour les ramener au Père (médiation ontologique et anthropologique).

La rédemption objective est réalisée de bout en bout dans le texte du rédemptoriste au nom de la paternité de Dieu : « *En engendrant* le Fils dans le monde » et non pas seulement « *en envoyant* le Fils dans le monde », « le Père va à la recherche du pécheur. » Le Père n'abandonne pas, il va au secours du Fils en l'engendrant. C'est donc

¹⁰⁰ Nous avons déjà entrevu les raisons qui font dire à Durrwell que « l'Agneau debout et immolé (*esphagménon*) » (Ap 5, 6) est « connu d'avance (*proegnôsménou*) avant la fondation du monde » (1 P 1, 20). Citons pour le moment Durrwell avant de revenir sur ce thème : « Pour la créature en sa faiblesse et son péché, Dieu a préparé le baume avant la blessure ; le pardon est inscrit aux fondations du monde, dans le Christ sauveur, premier-né de toute créature. Ce pardon n'efface pas seulement le péché, il est une puissance de création, la puissance qui engendre les hommes dans le Fils » *PDM*, p. 132. À cela il faut ajouter pour bien comprendre l'auteur : « Pour être sauvé il ne suffit pas à l'homme d'exister. Le salut immanent à la création est, aussi bien, un salut futur. [...] Un renoncement s'impose, un dépassement permanent de la situation première, une mort à ce que l'apôtre appelle la chair », *PDM*, p. 133-134.

tout le contraire, avec la réserve qui s'impose pour ne pas se faire illusion : l'engendrement se fait à travers la mort. Ainsi le Fils, en son obéissance « jusqu'à la fin », s'offre à la volonté du Père et sauve tout homme qui désire prendre part avec lui (Jn 13, 1. 8), et le Père reconnaît son Fils en l'homme « fait péché » sur la croix, et sa présence en tout pécheur à quelque degré que ce soit. Inclusion dans le Christ plutôt que substitution. La solidarité fondée dans l'acte créateur, manifeste dans l'incarnation rédemptrice, s'achève glorieusement dans la résurrection :

Dieu ne justifie pas le pécheur en prononçant un verdict d'acquittement, oubliant le péché, ne l'imputant plus. Il justifie en tant que Père, en engendrant son Fils. La rémission du péché du monde est donnée dans la résurrection du Christ qui est devenu « péché pour nous (dans sa mort), afin qu'en lui nous devenions justice de Dieu » (2 Co 5, 21) : « en lui », c'est-à-dire dans la communion à sa résurrection, où la plénitude de la justice divine s'empare de Jésus pour, de là, s'emparer du monde. Or, la résurrection de Jésus relève de la paternité de Dieu (Ac 13, 33). Dieu exerce sa justice dans l'homme en le justifiant, il le justifie en le ressuscitant, il le ressuscite en l'engendrant avec le Christ.¹⁰¹

Ici, tout l'accent est porté sur la résurrection, acte du Père qui récapitule et achève son projet divin. L'œuvre est une : elle s'ouvre dans l'engendrement éternel du Fils et se réouvre dans l'engendrement du Fils dans le monde. La mort, offrande de soi, est très discrètement présente ici, comme fondue dans la résurrection. On le sait, loin d'être signe de séparation d'avec Dieu, elle est le chemin d'obéissance qui est celui de la plus grande communion :

Cet aspect, se soumettre jusqu'à l'extrême – plus que tout autre homme sur la terre – à la condition de l'homme en besoin de salut, ne constitue nullement une séparation d'avec Dieu. Seul le péché sépare de Dieu l'homme en sa faiblesse, sa détresse et en sa mort. En Jésus, la soumission jusqu'à l'extrême à la condition de l'homme en besoin de salut constitue, au contraire, l'obéissance absolue, l'entrée en pleine communion avec Dieu.¹⁰²

Le débat avec Tremblay se solde par un échec. Les positions sont irréconciliables. Peut-être auraient-elles pu l'être si Durrwell avait accepté de prendre en compte toutes les dimensions du drame et en maintenant son refus d'une mort-séparation pour le Christ : « Sous cet aspect *personnel* (la mort du Fils face au Père) la mort de Jésus ne peut pas être en même temps communion et séparation. »¹⁰³ Il semble que pour accepter de dégager l'idée d'une mort-séparation de la mort salvifique de Jésus il faille, sans toutefois faillir, admettre que la mort, en tant que mort du vieil homme pour le pécheur et en tant qu'abandon de soi total à Dieu pour le Christ et pour le pécheur, soit le travail en chacun

¹⁰¹ *PDM*, p. 191.

¹⁰² *StMor* 27, p. 794.

¹⁰³ *StMor* 27, p. 794.

de l'Esprit qui engendre à la vie divine (résurrection). On comprend pourquoi la théologie durrwellienne menace non pas l'idée d'un salut par inclusion dans le « oui filial de Jésus », bien au contraire, mais « de contaminer et de démolir le sens originel de la mort »¹⁰⁴. Or, « Dieu nous a donné la vie éternelle, et cette vie est dans son Fils. Celui qui a le Fils possède la vie » (1 Jn 5, 11-12 a).

Une théologie de la grâce

Finalement, à travers les concepts de pauvreté, d'éloignement existentiel, d'obéissance, de vide et de plein, de réceptivité, de foi et de prière, se dit l'essentiel de la théologie du salut. Les « manières d'être » du Fils dans la condition humaine culminent dans la mort et la résurrection et composent l'architecture du Mystère Pascal qui est le salut de l'homme. Dans l'homme Jésus Fils-de-Dieu ces *tropoi* sont à la fois humains et divins et découlent de l'humilité trinitaire. Durrwell nous montre qu'en Jésus la « pauvreté d'indigence » relative aux avoirs, trouve dans la mort sa finalité. La béatitude cardinale ouvre à la possession du Tout (Lc 6, 20) :

(Sa pauvreté d'indigence) annonçait l'instant où, dans la mort, Jésus allait être divinement pauvre, dans la totale réceptivité. La gloire n'abolit pas la mort. Elle la consacre. Devenue absolue, l'indigence terrestre vient se confondre avec la glorieuse pauvreté éternelle, où le Fils ne vit que du Père. Désormais riche de la plénitude d'être, dans une totale réceptivité, dépouillé de tout avoir, il « nous enrichit de sa pauvreté » (2 Co 8, 9).¹⁰⁵

La divine pauvreté qui nous enrichit est la capacité à recevoir. Être en « besoin du Père » comme le formulait Durrwell (pour le régime de l'Économie). C'est pourquoi la gloire consacre la mort à soi, elle ne la supprime pas puisqu'elle trouve ses racines dans ce terreau :

Jésus ne sortira jamais de l'humilité de cette prise de conscience initiale. [...] Face à Dieu, Jésus est celui qui reçoit tout du Père. Son humilité, comme toute vraie humilité, est la reconnaissance de la relation à Dieu et l'accueil donné à la grandeur de Dieu.¹⁰⁶

¹⁰⁴ « La mort du Christ, une naissance filiale » *StMor* 26, 1988, p. 240-241.

¹⁰⁵ *JFDES*, p. 31. Un texte de BALTHASAR illustre bien ce propos : « Cette structure (temporelle) est si peu en contradiction avec son être éternel comme Fils qu'elle en est plutôt la révélation exacte et immédiatement intelligible dans le monde. [...] Elle est l'expression claire, précise du fait que le Fils dans l'éternité ne s'approprie rien qui ne lui soit constamment et sans interruption donné par le Père, rien qu'il ne possède et n'éprouve comme reçu du Père, possédé seulement en lui et par lui, donc continuellement offert, rendu au Père, et chaque fois reçu seulement comme nouveau don de son amour. » *La théologie de l'histoire*, p. 29.

¹⁰⁶ *PDM*, p. 197.

Aimer recevoir. Ceci est-il si naturel ? Sans doute est-il plus difficile à l'homme de recevoir que de donner. Or seul Dieu ne sait que donner. Adam a refusé le don en s'inventant un manque au cœur de la surabondance. Volonté sans limite, volonté de toute-puissance. Refus de recevoir, refus de dépendre, autonomie mortifère où manque la confiance en l'autre, et prime le « Moi ». Aimer recevoir, aimer être aimé non pour soi mais en pure gratuité, voilà ce à quoi l'orgueil du Moi résiste. Or, pour Durrwell, comme pour le « jeune et très sûr Docteur de l'Église » qu'il aime citer, le seul mérite possible de l'homme consiste à recevoir, à consentir au don de la grâce nécessaire¹⁰⁷ :

Mériter ne consiste pas à donner à Dieu pour un don en retour. Qu'est-ce qu'un homme pour donner à Dieu ? Pour lui donner ce qu'il aurait déjà ? Mériter c'est se soumettre à l'action créante, sanctifiante de Dieu. Mériter c'est accueillir.¹⁰⁸

Durrwell précise que dans la « morale de béatitude », « la récompense ne survient pas à l'acte moral mais lui est intérieur. La joie de l'amour est d'aimer. »¹⁰⁹ Signe de la liberté reçue, la joie de l'Esprit créateur est le moteur de l'acte vertueux qui se prolonge en action de grâce et en désir d'aimer davantage. Effet et cause sont semblables : « Pour un homme de communion, un homme qui aime, la récompense c'est d'aimer. »¹¹⁰

La joie est ainsi l'effet du recevoir qui lui-même est l'effet de l'humilité. Joie et humilité sont sœurs. Cette joie ne passera pas, car notre bien n'est pas en nous qui changeons, mais en Dieu qui ne change pas. Et lorsque la réception sera totale, et total le dessaisissement de nous-mêmes nous pourrions vivre ce que saint Augustin a si bien formulé : « *In uno ipso fruemur, et in nobis invicem ipso fruemur.* »¹¹¹

Certes, la notion de dépendance est un concept à manier avec prudence en théologie. Pourtant, bien comprise, elle se révèle être la mesure de l'authenticité du rapport entre la créature et son Créateur, entre le Fils et le Père. Pour l'homme, dépendre du Père ne comporte aucun risque, sauf à faire mourir le vieil homme. Car « là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté » (2 Co 3, 17). Dépendre, pour la créature, c'est être en relation personnelle et filiale, c'est-à-dire de confiance en un autre plus grand que soi,

¹⁰⁷ Durrwell reprend « l'admirable définition du mérite donnée par sainte THÉRÈSE de LISIEUX : « Le mérite ne consiste pas à faire ni à donner beaucoup, mais plutôt à recevoir, à aimer beaucoup » (*Lettre 142. Correspondance générale*, t. II, Paris, 1974, p. 701) in *ESP*, p. 197, note 29.

¹⁰⁸ *RJMS*¹, p. 47.

¹⁰⁹ *RJMS*¹, p. 190.

¹¹⁰ *ESP*, p. 197.

¹¹¹ « Nous jouirons de lui et de lui seul, et en retour nous jouirons de lui en nous », *Ser.* 255, 7 (*PL* 38, 1191). Ayant tout reçu de lui parce que nous nous étant totalement dessaisis de nous-mêmes, nous aimerons alors avec son propre amour.

le Père (Jn 14, 28). Pour le Christ aussi, le « Père est plus grand » puisqu'il est « sorti de lui » (Jn 16, 27-28) :

Étant par nature une personne filiale, l'homme ne peut se développer harmonieusement que dans l'humilité aussi bien que dans l'amour, dans la relation à un plus grand dont il se reçoit. Toute la conduite morale de l'homme est ainsi conditionnée par sa filialité. Il perturbe son propre être, s'établit dans le non-sens, quand il contredit sa relation filiale ; l'orgueil est le péché décréateur par excellence.¹¹²

Contrairement à ce qu'on pourrait attendre dans le cadre d'une théologie de la grâce, Durrwell parle peu de l'orgueil qui est pourtant le grand obstacle à sa réception. De sensibilité très augustinienne, le rédemptoriste invoque l'humilité plus qu'il ne l'évoque : « Le tout est d'être pauvre » martèle-t-il en ce sens¹¹³. Mais il la met très peu en vis-à-vis de l'orgueil, dans un rapport médical où l'humilité christique est seule capable de guérir cette maladie mortelle qui consiste pour l'homme à « se cantonner dans son autonomie de misère, dans l'orgueil de sa suffisance »¹¹⁴ :

...cette chair de faiblesse fermée sur elle-même, qui pose d'infranchissables limites au don de soi et qui est l'orgueil inné de la créature. [...] Après la mesquinerie de l'homme terrestre, enfermé dans sa petitesse afin d'être un dieu, un dieu à l'envers, voici qu'est venu l'homme d'en-haut, Jésus, le Seigneur de l'humilité, dans la splendeur de son ouverture à Dieu. Nés dans l'orgueil d'Adam, nous sommes engendrés à l'humilité en même temps qu'à la vie divine dans notre Sauveur Jésus-Christ.¹¹⁵

La fermeture à Dieu joue dans deux sens : elle est le refus de sortir vers l'autre dans le don de soi, elle est aussi l'incapacité à s'ouvrir pour recevoir. Se donner, c'est faire confiance à l'autre ; recevoir, c'est reconnaître ne pas se suffire à soi-même. Là encore, c'est faire plus cas de lui que de soi, car en recevant on s'ouvre et s'ouvrir en vérité c'est se donner¹¹⁶. La « suffisance » est donc un refus de la relation qui implique la réciprocité. La charité relève de l'humilité. C'est pourquoi Durrwell l'associe de si près à la vie divine. Accueillir l'humilité du Christ, c'est accueillir d'être engendré. L'humilité est le terreau du salut, la reconnaissance d'une vie de grâce constamment reçue :

Tous les miracles, tous les exaucements commencent là, dans la pauvreté qui appelle la grâce. [...] L'humilité est la vertu première et universelle qui accepte en nous

¹¹² *PDM*, p. 122.

¹¹³ Invitation qui scande par trois fois deux pages centrales sur l'humilité dans *DCR*, p. 172-173.

¹¹⁴ *DCR*, p. 119. « Se suffire à soi » est une expression augustinienne très courante pour dire la glorification en soi-même, le non besoin de Dieu.

¹¹⁵ *DCR*, p. 292-293.

¹¹⁶ On retrouve ici et encore le principe de la « co-naissance » dans ce travail d'assimilation du connu par le connaissant et réciproquement, où l'autre n'est connu que lorsqu'il est assimilé, c'est-à-dire accueilli, aimé.

l'ingérence de la vie divine, tout comme l'orgueil qui est repli de soi dans la suffisance ou le découragement, est au fond de tout péché.¹¹⁷

Cette humilité ne passera pas. Elle est la puissance de l'Esprit-Saint, charité qui anéantit la suffisance de l'homme pour l'ouvrir à la grâce. Cette puissance est christique, la puissance de sa résurrection, de son engendrement à travers la mort. Puissance à l'opposé de celle de l'homme :

Étant tout autre que la puissance humaine, celle de Dieu s'est rendue visible aux hommes sous une forme contraire à leur puissance, dans la faiblesse absolue. [...] Mais « ce qui est faiblesse de Dieu est plus puissant que les hommes » (1 Co 1, 25). Pour l'homme dans l'enflure de son orgueil, la faiblesse de Dieu est même redoutable : elle démantèle toutes ses prétentions. Quelle confusion pour l'orgueil de l'homme, lorsque, dans la rencontre du Christ au moment de la mort, apparaîtra l'humilité du Dieu tout-puissant !¹¹⁸

« Seul l'amour rend solidaire. »¹¹⁹ Jésus « est solidaire par divine filiation et donc par sainteté. Il l'est non seulement durant sa passion, mais par son être filial et pour toujours. Au cœur du monde pécheur, il est le levain de sanctification, le contraire du péché, son retournement. »¹²⁰ Le retournement du péché s'exprime aussi dans l'inversion de nos concepts : le Dieu tout-puissant est humble, « une toute-puissance toute sacrifiée ». N'est-ce pas aller trop loin dans la projection ?¹²¹ Voyons comment Durrwell argumente :

Un berger immolé, un corps livré, un pain mangé, telle est la grandeur de Dieu en Jésus. Elle est humble, très humble, une toute-puissance toute sacrifiée, divine parce qu'infiniment immolée. Comment se représenter une telle toute-puissance ? L'esprit devrait se porter par un seul mouvement vers deux points infiniment distants l'un de l'autre : vers l'affirmation d'une puissance infinie, celle qui éclate dans la résurrection ; vers celle de la non-revendication de la puissance, du renoncement à toute domination, telle qu'elle se présente dans la mort de Jésus. [...] Il ne faut cependant pas se tromper sur cette humble puissance. Elle est redoutable pour l'homme dans son orgueil. [...]. Quand un

¹¹⁷ DCR, p. 172-173.

¹¹⁸ PDM, p. 179.

¹¹⁹ S.-T. BONINO, *Il m'a aimé et s'est livré pour moi. Entretiens sur le Rédempteur en sa Passion*, Éd. Parole et Silence, 2013, p. 53.

¹²⁰ CNP, p. 76.

¹²¹ Dans son excellent livre cité ci-dessus, S.-T. BONINO distingue un « souffrir pour nous » d'un « souffrir avec nous. » Un souffrir avec nous « consolant » dit-il, mais non salvifique et qui n'aboutirait « qu'à conférer à la souffrance un statut quasi-divin qui la transforme en fatalité. Mais, poursuit-il, que me fait à moi un Dieu compatissant mais faible ? Celui en qui j'espère est le Créateur, le Tout-Puissant, donc le Sauveur, « le Dieu qui donne la vie aux hommes et appelle le néant à l'existence » (Rm 4, 17). » L'auteur poursuit très justement : Jésus « a souffert pour nous pour que nous puissions souffrir avec lui d'une souffrance qui débouche sur la résurrection, c'est-à-dire sur un salut réel » (p. 76). On reconnaît que le « souffrir avec nous » n'est pas suffisant pour nous sauver. Quoique. Jésus n'est-il pas l'Emmanuel ? Car au fond, ce qui est avant tout nécessaire, ce n'est pas tant que Jésus soit tout-puissant (et de quelle toute-puissance ?) ou faible (et de quelle faiblesse ?) mais qu'il soit Dieu, c'est-à-dire le Dieu Saint. Or l'homme Jésus Fils-de-Dieu a souffert « pour nous » et « avec nous » en raison de l'incarnation, « lui dont les meurtrissures vous ont guéris » (1 P 2, 24). En Jésus, qui est Dieu, la toute-puissance et la faiblesse n'ont pas la forme du pouvoir ou de la faiblesse humaine. L'une et l'autre en sont l'inverse, c'est pourquoi l'orgueil de l'homme les refuse, et c'est encore pourquoi elles sont salvifiques. La faiblesse de la croix est « une humble puissance » capable de démanteler les plus hautes prétentions humaines. Comment l'expression économique de cette humilité se traduit-elle dans la Trinité immanente ? Par son climat. Dans l'humilité trinitaire, et dans le regard du Fils éternel où brille cette douceur et cette humilité qui a converti son dernier compagnon de route devenu son premier compagnon de paradis, tout en haut de la croix (Lc 23, 41-43).

homme se ferme à l'humble puissance, il sort de la main paternelle et tombe sous ce que Paul appelle « la colère », « la colère de Dieu ». Le Dieu de Jésus n'est pas irascible, mais quiconque refuse le Dieu d'humble puissance s'installe dans l'absence d'amour, hors de Dieu qui est miséricorde.¹²²

C'est par l'humilité du Christ que le démon est vaincu. L'humilité divine suffit pour défaire le diable de son pouvoir sur les hommes, pour les retirer de sa main. Car l'humble puissance du Fils est attractive : « Notre cœur n'était-il pas tout brûlant tandis qu'il nous parlait en chemin ? » (Lc 24, 32). Il n'est nul besoin que le Christ se charge des péchés des hommes pour les sauver. C'est par attraction (équivalent du mot « grâce » chez Durrwell) que les âmes guérissent de l'orgueil luciférien qui les retient. « Le tout est d'être pauvre », d'accepter la grâce, d'obéir au mouvement de sa propre origine, dans l'humble soumission du Fils :

Dieu crée les hommes à son image, il veut les diviniser, mais en son Fils, dans la réceptivité. La recherche luciférienne, où l'homme tend à se diviniser hors de la soumission à Dieu, est une perversion de la nature humaine.¹²³

¹²² *MF*, p. 40-41.

¹²³ *JFDES*, p. 32.

Chapitre 3 : La mort glorifiante

L'un des concepts les plus originaux de la théologie durrwellienne, est celui d'une « mort glorifiante ». Une mort qui donne la gloire, qui s'inscrit dans ce qu'elle permet comme la cause dans son effet. Avant d'aborder ce concept et son rapport à l'engendrement, nous devons examiner la question du temps chez Durrwell. Point que nous avons déjà soulevé à partir de la résurrection en tant que sommet de l'action divine et récapitulatrice des étapes de l'acte créateur et sauveur.

III. 1. La question de la temporalité

La résurrection est le commencement de tout et le théologien, fort de cette évidence qui mit sa recherche en route, en déploie avec audace les conséquences. Notamment, il fait jouer entre eux des différents plans de temporalité au point qu'on puisse dire qu'il « manie avec délectation temps et éternité. »¹ Cela tient-il à une structure de pensée qui n'avancerait que dans le paradoxe, s'adaptant à la réalité d'un mystère qui ne peut que déjouer nos logiques et nos représentations chronologiques ? Probablement. Mais cela tient aussi à la finesse d'une logique spirituelle qui sait sortir des cadres de pensée pour accueillir ce qui était précisément l'impensable, l'événement supra historique de la résurrection :

À la lumière de cette plénitude, les chrétiens ont compris que déjà sur terre Jésus était le vrai Fils. L'identité, constatée par eux, du Ressuscité avec le Jésus connu jadis, leur a permis de porter sur celui-ci le regard de la foi pascale. Ils lui ont même attribué une réelle préexistence. [...] On lui attribue, en avant de son devenir terrestre, une présence et une action qui remontent aux origines (1 Co 10, 4.9 ; 1 Co 8, 6 ; Col 1, 16 s.). Nous avons ici une théologie d'intuition, née de la foi pascale qui n'a pas cherché, du moins dans nos textes, de justification réflexive. Quand on sait le Christ élevé aux cieux on dira d'instinct que sa présence et son action remontent aux origines. Quand on sait qu'il est la plénitude (Col 1, 19 ; 2, 9) eschatologique, on comprendra que toute réalité terrestre est la projection, en avant d'elle-même, de cette plénitude, que le Christ est avant toute chose,

¹ V. GUIBERT, *À l'ombre de l'Esprit*, p. 188. L'auteur explicite son malaise à voir mis sur un même plan création, rédemption et eschatologie : « Certes, l'homme est recréé dans le Christ sauveur, mais comment tenir que tout homme est créé dans et vers le Fils engendré dans la mort, arrivé si tard dans l'humanité ? Comment la création peut-elle avoir ses racines dans son avenir ? » p. 189.

car la plénitude précède toute participation. Dans son mystère pascal, il est « le premier-né de toute créature » parce qu'il en est la plénitude finale.²

L'axiome durrwellien selon lequel « la plénitude précède toute participation » est invincible et Durrwell en fait un argument massif.³ Scripturairement, l'auteur s'appuie sur une « théologie d'intuition », plus inductive que déductive, celle que développe le début de la lettre aux Colossiens qui identifie le Verbe « premier-né de toutes créatures » et le Christ de gloire « premier-né d'entre les morts »⁴.

Quant à la façon qu'à Durrwell de substituer temps et éternité, cela résulte précisément de la sortie de la temporalité induite par la résurrection. Sans se contredire, la logique interne ne réside plus tant dans l'ordre chronologique des événements, même si pour l'homme cet ordre est nécessaire et fait sens, que dans celle d'un mystère sous-jacent à l'économie déroulée du salut, qui l'accompagne et l'accomplit parce qu'il la devance :

Israël avait connu son Dieu sauveur avant de le reconnaître comme son créateur. Pour lui, l'expérience des interventions salvifiques de Dieu a été première, à partir de là est née la foi au Dieu unique, créateur du ciel et de la terre. [...] Non seulement la création fut comprise à partir du mystère du salut, mais elle se situe de fait à l'intérieur de l'œuvre de rédemption, elle fait partie du salut réalisé par Dieu en son Christ. En effet, le Fils en qui Dieu crée le monde est le Christ de gloire, divinement engendré dans la mort pour le salut de tous.⁵

Seule la résurrection synthétise et achève toutes les actions salutaires de Dieu qui la précèdent. Elle permet de penser et de déchiffrer *a posteriori* le Créateur dans le Rédempteur, car l'homme n'a aucun point d'appui pour poser la figure d'un créateur, sauf à le supposer. C'est pourquoi saint Thomas précise que la création est un dogme de foi (I^a Q. 46, a. 2, respd.) et non une évidence, ce que dit aujourd'hui la pensée de la *finitude*

² *RJMS*¹, p. 115.

³ Durrwell, sans le citer en revient toujours à la formule de W. THÜSING qu'il ne cite pas : « Ce qui vaut de la fin doit aussi déterminer le commencement » repris de B. SESBOÛÉ, *Christ Seigneur et Fils. Libre réponse à Frédéric Lenoir*, Éd. Lethielleux, 2010, p. 46. SESBOÛÉ cite le logion 19 de l'évangile de saint Thomas : « Là où est le commencement, là sera la fin. »

⁴ Durrwell, fait une exégèse détaillée de Col 1, 13-20 dans *MPSA* (p. 29-35) et montre que le Christ de gloire que présente Paul est celui qu'il a rencontré sur le chemin de Damas et qui devient « pour l'Apôtre le principe de sa connaissance du monde et de l'histoire » (p. 35). Retenons les remarques d'HOMBERT qui nous paraissent fort justes et proches de la pensée de Durrwell : « Dira-t-on que cette glorification éternelle est une abstraction, parce que le Verbe n'a pas été homme de toute éternité [...] ? Mais ce serait réduire le dessein de Dieu à sa manifestation historique. Celle-ci en est certes la réalisation « effective » mais au sens étymologique du mot : « effet » découlant de sa cause réelle, son existence en Dieu. » Et l'auteur cite Augustin : « Déjà, il y avait dans le Verbe, le fait que le Verbe s'est fait chair. Et c'est parce que cela existait déjà réellement dans le Verbe avant la chair, que cela s'est accompli dans la chair de manière effective ; c'est parce que cela se trouvait déjà dans le Verbe en dehors du temps, que cela s'est accompli dans la chair au temps fixé » *Gloria gratiae*, p. 477.

⁵ *PDM*, p. 129. Durrwell cite en note 30 G. von RAD : « Le deutéro-Ésaïe peut utiliser les mots « créer » et « racheter » comme synonymes. *Théologie de l'Ancien Testament*, Genève, 1967, tome II, p. 108.

émancipée de sa relation à Dieu. Finalement, de la même façon que nul n'est témoin de sa naissance ou de son engendrement, l'acte créateur qui s'inscrit dans l'engendrement du Fils Unique, échappe tout en marquant ontologiquement celui qui en est issu, médiatement ou immédiatement. Le fait que la naissance ou la résurrection soient présentées comme premières, et elles le sont, ne doit pas faire oublier pour autant que l'une et l'autre s'adossent à une sorte de dépossession primordiale, celle de devoir sa vie à un autre, comme on l'a abondamment montré.

Le mystère de Dieu porté à notre connaissance dans l'histoire, et qui culmine dans la résurrection, est donc un mystère hors temps. Il est éternel et pourtant il vient s'enraciner dans le sol de la temporalité humaine. Le Christ émerge dans la résurrection comme un Présent intensif en lequel passé et futur sont subsumés. Le Ressuscité ne pulvérise pas la temporalité, mais il la transforme en insérant dans la trame de la finitude humaine le ferment (Jn 12, 24) d'éternité et de salut qu'il est lui-même. En cela, la résurrection n'inaugure pas un autre monde, placé à côté du premier, mais la transformation de ce monde. Elle instaure entre l'homme et le Christ de gloire, le mode d'éternité plutôt que celui du temps, mode qui est dialogique, relationnel, celui de la réponse humaine et progressive à l'appel créateur :

La gloire de la résurrection projette une vive lumière sur l'affirmation apparemment absurde d'un Christ né dans le temps et qui est, par-devant tout, médiateur universel de la création. Car, en sa résurrection, Jésus est placé par le Père en ce lieu où toutes choses et le temps qui coule ont leur source : au sommet et à l'origine, dans l'éternel engendrement. [...] L'antériorité du Christ n'est donc pas temporelle ; il ne se situe pas au début de l'histoire ; il la surplombe et en est le début, dans une glorieuse éternelle naissance où commence l'activité du Père.⁶

Située ainsi à l'intérieur du mystère de la « glorieuse éternelle naissance », le geste créateur a pour Durrwell la portée d'un « baptême fondamental »⁷, préfiguration de celui dans lequel le fidèle sera plongé, et sceau de celui dont lui-même est à l'image, le Fils, premier-né de toute créature et premier-né d'entre les morts :

C'est donc que l'homme est de quelque manière chrétien au niveau de sa création ; que son ouverture à l'action créatrice de Dieu est déjà ouverture, du moins initiale, au Christ et au salut final ; que toute valeur humaine porte, dans son authenticité, l'empreinte du salut qui est dans le Christ, tout en étant créé dans le Christ et vers lui.⁸

⁶ *PDM*, p. 114.

⁷ *MPSA*, p. 47.

⁸ *MPSA*, p. 42-43. Pour autant, Durrwell ne cautionne pas la « théorie du christianisme anonyme » : « L'immanence du salut n'est pas telle qu'il suffise à l'homme d'exister et de se développer au plan horizontal de son être premier.

En découvrant dans la résurrection la porte d'accès au Père, mystère final et premier, indépassable, Durrwell n'écrase pas les reliefs de la temporalité assumés par le Verbe, pas plus qu'il ne gomme la tension des paradoxes. Au contraire, en exhaussant le Ressuscité « au sommet et à l'origine » le rédemptoriste postule que cette ubiquité procède de l'unicité du mystère divin. La source est unique, trinitaire, en laquelle il ne saurait advenir aucun changement ni vouloir après coup :

Cette sotériologie cosmique suppose une œuvre unique où ne se succèdent pas une création première rendue caduque par le péché et une deuxième, réparatrice de la première. « La nouvelle création » n'est pas étrangère à la première ou surajoutée : elle est celle-ci même qui, de la vétusté lointaine où elle s'empêtre dans le péché, parvient à la nouveauté finale qui est le Christ. [...] Cette théologie n'évacue ni le péché ni la mort nécessaire du Christ. La mort salvatrice est inscrite en celui même qui est le terme et la source de la création : l'œuvre de Dieu dans le Christ est réparatrice du péché mais en tant que créatrice. Tout commence dans l'action de Dieu qui engendre le Fils dans la mort pour nous. Le salut est donc immanent à la création, il est toujours premier, avant le péché. L'homme est filial et pardonné par création, frappé à l'effigie du Fils bien-aimé. Il n'a pas besoin d'entrer dans l'ordre du salut – la primauté salvatrice de Dieu est absolue – il est créé dans cet ordre, étant créé dans et vers le Christ.⁹

Cette « sotériologie cosmique » aux accents teilhardiens doit être bien lue. Durrwell commence par rappeler l'unicité de l'action divine, principe majeur qui a pour effet de drainer tous les développements économiques vers l'unicité d'un acte suffisant, celui de l'engendrement éternel capable de tout contenir. Premier emboîtement : l'économie conséquente découle de l'antécédente, découle de la miséricorde divine qui est à la racine de toutes les actions de Dieu¹⁰.

Rien d'étonnant à penser la seconde dans la première : Dieu pouvait prévoir ce qu'il ne voulait pas, sans que ce non-voulu soit pour autant nécessaire. Quant à la miséricorde divine, elle n'est pas une particularisation de l'amour trinitaire affecté au salut, mais la mesure de sa profondeur.

Durrwell nous surprend alors en accentuant l'induction :

Tout commence dans l'engendrement du Fils dans le monde, où se concentre et à partir de quoi se déploie toute l'action de l'Esprit, et tout découle de cette plénitude. Il n'est pas facile de concevoir que l'avenir du monde en soit aussi le début ; mais si le Christ vit dans la plénitude de l'Esprit et détient ainsi l'être et la vie et la puissance créatrice en leur

Un sommet reste à gravir. [...] Dieu crée par appel, par sa Parole créante et attirante, le Christ mort et ressuscité, qui est le salut. Si Dieu refusait de provoquer ce devenir au-delà de la situation première de l'homme, celui-ci ne serait pas sauvé. Si l'homme s'opposait à ce devenir, il se retrancherait du salut », *MPSA*, p. 48-49.

⁹ *RJMS*¹, p. 158.

¹⁰ Nous avons déjà souligné cette question. Selon saint AUGUSTIN et saint THOMAS, la miséricorde n'est pas un accroissement mais la profondeur de l'amour un et unique et simple.

totalité, rien dans le monde ne participe à l'être, à la vie, rien n'est créé, sinon en relation à cette totalité.¹¹

Seule la plénitude peut mener à « la nouveauté finale qu'est le Christ. » Second emboîtement : Dieu est créateur, mais surtout il est créateur-sauveur. Le salut consiste à être créé dans le Verbe incarné, mort et ressuscité. Ainsi,

Le pardon est inscrit dans les fondations du monde, dans le Christ sauveur, premier-né de toute créature. Ce pardon n'efface pas seulement le péché, il est une puissance de création, la puissance qui engendre les hommes dans le Fils. Une telle vision du monde est bouleversante. Pour la raison d'abord qui peine à saisir que l'origine puisse être dans la fin. Pour le cœur surtout : c'est donc que le Père fonde la création sur le sacrifice de son Fils, c'est-à-dire sur le sacrifice de lui-même. On le sait : pour qui aime, l'amour est une immolation.¹²

La notion de création mise ici en valeur, suggère la positivité éternelle du mystère divin. La création n'est pas l'effet d'un instant mais elle est l'action continue de Dieu dans le Fils, et à partir de lui, en l'homme : une plénitude créatrice qui suscite à l'existence, soutient son œuvre et la répare en lui communiquant sa vie. Aussi, le salut n'est autre que l'accueil du Fils dans son mystère d'immolation, comme on l'a déjà montré.

En choisissant de parler de Dieu à partir de la notion de création, propre à l'homme¹³, Durrwell souligne fortement le fait que Jésus vient partager la finitude humaine. Il va jusqu'à dire que dans l'incarnation le Christ-Jésus est « créé-engendré » :

Dieu engendre le Verbe dans le monde en le créant homme (Jn 1, 14). Il prononce sa Parole en lui donnant corps. Il fait « habiter en lui la plénitude de la divinité corporellement » (Col 2, 9). Jésus est vraiment le Fils, mais humanisé, le Fils qui dit « Je » en tant qu'homme, indivisiblement engendré et créé en son humanité. »¹⁴

Prendre corps, pour le Verbe, est le moyen terme qui permet de réunir l'homme et Dieu, de poser au cœur de la création la présence divine à la fois filiale et filialisante. Mais plus encore qu'un moyen, l'incarnation du Verbe éternel peut être regardée comme un appel de Dieu adressé à l'homme : habiter sa propre humanité, car Dieu vient s'y tenir pour que l'homme s'y tienne, selon lui.

¹¹ *ESD*, p. 58.

¹² *PDM*, p. 132.

¹³ Rappelons la distinction établie entre commencement et origine. L'origine a valeur de principe, elle n'a ni commencement ni fin, car rien ne la précède et rien ne lui succède. La Trinité est principe, et principe de tout commencement. Le principe ne connaît pas la temporalité, même s'il la crée. Le commencement est produit par le principe, l'origine. Il connaît le changement, un développement et un accomplissement. La création est un commencement. L'engendrement éternel du Fils relève de l'origine (la fontalité du Père).

¹⁴ *JFDES*, p. 56.

Par conséquent, si l'homme manquait l'appel de Dieu à être chair, il manquerait le Christ et son salut, il manquerait l'éternité qui est de connaître Dieu et de se connaître lui-même. Car de même que la résurrection transforme la temporalité en l'investissant de présent intensif, de même la Parole faite chair transforme la finitude en la pénétrant de sa gloire :

Cette plénitude habite « corporellement » dans le Ressuscité (Col 2, 9). [...] L'univers façonné par le péché est outrepassé dans le Christ. [...] Il est le pôle du monde où celui-ci devient neuf, le début d'une humanité qui viendra ; elle ne viendra pas après lui, car il est le terme auquel rien ne s'ajoute, « Adam le dernier » (1 Co 15, 45), vers qui les hommes montent de leur vétusté, pour naître en le rejoignant. « Ils connaîtront la puissance de la résurrection » (Ph 3, 10), seront comblés de sa plénitude (Col 2, 9), « vivifiés-avec-lui » par la divine action qui le vivifie. On ne dira pas que la résurrection est « le premier acte de l'eschatologie », « une anticipation de l'eschatologie » : elle est l'eschatologie.¹⁵

Jusque dans ses profondeurs le monde est assumé par le Christ et orienté vers lui :

Jésus est envoyé en sa résurrection, or il est ressuscité dans l'Esprit Saint (Rm 8, 11), c'est en lui qu'il est envoyé. Il est envoyé à la fois au cœur et au bout du monde, car tout est créé par le Père qui engendre le Christ, dans la puissance de l'Esprit. [...] Il est solidaire par l'Esprit Saint, puissance d'engendrement et de création, et qui est communion universelle.¹⁶

La pneumatologie se révèle être au principe de la christologie. Car c'est en lui que le Père engendre le Fils, que Jésus est conçu dans le sein de la vierge Marie, que le Crucifié meurt et ressuscite et qu'exalté aux cieux il fait venir le monde à lui. La parousie appartient elle aussi à la résurrection, puisqu'elle est « son impact dans le monde », « le salut final » qui est « notre assomption dans son Jour. »¹⁷

Toute cette temporalité bouleversée, ordonnée au point culminant de la résurrection, peut surprendre et paraître contrarier l'ordre logique en induisant un report sans distinction de l'Économie dans la Trinité immanente :

À vue humaine, création et rédemption se succèdent, d'autant plus que la rédemption suppose des hommes tombés dans le péché après leur création. Mais le regard prophétique de la foi s'ajuste à l'ordre divin ; celui-ci part de la plénitude où tout prend source : « Il nous a bénis de toute bénédiction spirituelle dans les cieux en Christ ; il nous a choisis en lui avant la fondation du monde » (Ep 1, 4). « L'Agneau sans défaut et sans tache, bien que « manifesté à la fin des temps », était « prédestiné avant la fondation du monde » (1 P 1, 18).¹⁸

¹⁵ *RJMS*¹, p. 95.

¹⁶ *JFDES*, p. 120

¹⁷ *ESP*, p. 42.

¹⁸ *CNP*, p. 195. Le mot « prédestiné » est une mauvaise traduction. Le terme *proégnôsménou* doit être traduit par « discerné » ou « connu d'avance. » Mais dans la première partie du verset, saint Pierre fait allusion au « précieux

L'ordre divin embrasse tous les temps et transcende la logique humaine. Nul doute aussi que le regard « prophétique » de Durrwell sur la mort, comme on va le voir, trouve dans le verset de l'apôtre Pierre sa confirmation. La mort, ennemie des hommes et regardée par eux comme la punition du péché, ne serait-elle pas la pierre à rejeter de l'édifice théologique ? Ou, du moins, n'est-elle pas à retourner contre elle-même, en vraie pierre d'angle, devenant comme on le voit dans la mort du Christ et sa résurrection l'attitude la plus humble et pleine de charité, présence de résurrection. Mourir serait ainsi une tâche humaine d'accomplissement (épouser la loi d'entropie, accepter de se considérer poussière et de retourner à la poussière, accueillir positivement la loi des générations est une attitude raisonnable que beaucoup de nos concitoyens non chrétiens adoptent). La considération de la mort comme pierre d'angle d'une théologie renouvelée, plus attentive à la vérité anthropologique et spirituelle qu'elle porte, à savoir une obéissance à la finitude qui nous incombe et sa possible transformation dans celle du Christ portée en notre faveur, n'est-elle pas un progrès ? C'est du moins le fond de la pensée durrwellienne.

De pareilles considérations ne se caractérisent évidemment pas par la rigueur propre aux concepts habituels de la christologie, mais ne s'y opposent pas. Elles situent Jésus ; elles le placent dans l'ensemble d'une vision, où les hommes sont à la fois créés et, de quelque manière, engendrés par Dieu qui les appelle à lui dans la puissance de l'Esprit Saint.¹⁹

En réalité, Durrwell ne gomme pas les reliefs ni n'empile les concepts ; mais il voit ou pressent la synthèse que construit le mystère pascal, attirant à lui tous les versets de l'Écriture et tous ceux de la grande histoire des hommes. Il « situe Jésus » qui dans ce très vaste panorama où éternité et temporalité se superposent, constitue l'unique point de jonction. En lui seul, communiquent et se tiennent ensemble Dieu et l'homme, l'inaccessible sainteté divine et l'humaine condition des pécheurs. Comment ne pas mettre au centre de ce cercle vivant qui s'étire d'un même élan aux dimensions de l'histoire et de l'éternité le Ressuscité-Crucifié ?

sang » de « l'Agneau sans défaut et sans tache », ce qui indique bien qu'il s'agit du Christ dans son mystère de mort et de gloire.

¹⁹ *JFDES*, p. 56-57.

III. 2. Le statut de la mort en théologie durrwellienne

Avant toute réflexion il est donc indispensable de distinguer les sens que Durrwell attribue au mot « mort. » Écoutons Durrwell :

La mort de tout homme présente deux aspects. Réalité phénoménale, elle s'inscrit dans le devenir du monde. En tant qu'achèvement du destin de l'homme, réponse absolue à l'appel créateur de Dieu, elle quitte la succession des faits terrestres et accueille l'éternité. Sous l'aspect phénoménal, la mort est de l'ordre de la chair un fait du passé ; comme réalité humaine, elle est Jésus en son obéissance, dans l'accueil illimité, au sommet de la montée filiale, Jésus dans le don de soi. Or, l'exaltation pascale n'abolit pas l'obéissance, elle la consacre et instaure le Règne de Dieu.²⁰

Dans des livres plus tardifs, Durrwell empruntera à M. Heidegger sa célèbre expression pour dire non plus directement la réalité du « décès » (selon l'expression du phénoménologue) mais celle de l'homme en sa finitude comme être-pour-la-mort. Mort biologique obéissant à la loi d'entropie, singulière et universelle à laquelle on donne le statut d' « existentiel », pour citer encore le philosophe. Un « rétrécissement, jusqu'au point zéro, de l'homme sur lui-même, son total retrait dans la solitude », « l'anti-crédation au cœur de la création. »²¹

Mais de cette mort qui s'impose et paraît lui retirer toute consistance, l'homme, dans sa liberté, peut faire le lieu d'une manière d'être éminemment personnelle. Déjà l'Antiquité avec Platon avait compris que « philosopher c'est apprendre à mourir ». Mais, dans la sagesse du Christ, folie pour les païens, l'homme peut apprendre à vivre à travers la mort, à devenir en elle un « être-pour-la-résurrection. »²² Comprise comme « obéissance au Père », « montée filiale » ou « donation de soi » la mort devient alors le contraire de ce qu'elle est : une ouverture, une charité, une communion :

De plus, sa mort est l'acte de l'amour absolu, Jésus devient don de soi en tout son être : il devient acte d'amour. Il rejoint en parfaite ressemblance, son Dieu et Père, qui est acte éternel d'amour.²³

À proprement parler, cette mort est un acte, un « mourir », car elle est d'amour. En effet, si on entend la mort comme événement terminal, survenu et souvent brutal, parfois dépersonnalisant, il est assez rare que celui qui meurt ait la disponibilité humaine suffisante pour le charger d'élaboration personnelle, quelle qu'elle soit. Aussi faudra-t-il

²⁰ *RJMS*¹, p. 123-124.

²¹ *MPSA*, p. 302.

²² *CP*, p. 189.

²³ *JFDES*, p. 118.

prendre garde en lisant Durrwell, à la réalité glissée sous les mots qu'il emploie, car presque toujours, la « mort » qu'il évoque correspond à ce mourir, à une manière d'être en relation avec la foi et non au seul instant ultime de vie.

C'est le sens de la remarque de saint Thomas, qui distingue passion et mort dans l'acte rédempteur et attribue à la seule passion une efficacité salvifique.²⁴ Dans l'extrait qui suit, on voit comment Durrwell unit les deux concepts, non seulement parce que la mort-décès récapitule symboliquement toutes les attitudes de pro-existence de la vie de Jésus, mais aussi parce que le moment précis de la mort constitue *concrètement* la porte qui donne accès au Père. En elle, Jésus quitte la condition de la vie dans la chair pour aller au Père. C'est le mourir, en tant qu'action volontaire posée à l'intérieur d'un acte dont le principe est extérieur, qui est rédempteur :

Si la vérité de la mort était d'être une mort, il faudrait dire qu'en Jésus-Christ elle est devenue le contraire d'elle-même ; dans ce sens, Jésus a vaincu la mort. Mais sa vérité est d'être une naissance et Jésus en a exalté la vérité. [...] Sa pleine vérité est d'être la mort du Fils de Dieu qui, par elle, va vers le Père, une mort divinisatrice et, de ce fait, une mort réparatrice.²⁵

L'efficacité salutaire ne se prend que de la volonté trinitaire, celle du Père à laquelle se rallie le Fils dans l'obéissance filiale pleine d'Esprit. En réalité, l'efficacité salvifique, de quelque acte qu'elle tienne, même le plus minime, ne relève jamais que de sa cause finale et première, c'est-à-dire de l'intention qu'elle porte et non de l'action elle-même²⁶. Durrwell ne cesse de le rappeler dans sa critique de la théologie juridique : la cause instrumentale, la mort-décès, n'est investie d'aucune puissance salvifique *en elle-même*, elle est « anti-création », et ce serait pervertir le sens du salut que de le croire.

Débarassé de ce contresens encombrant en théologie, le mourir du Christ, ou mieux, sa passion, apparaît pour ce qu'elle est : un consentir, une offrande de soi, un sacrifice au sens augustinien.²⁷ Orientée vers le Père, la mort constitue le point maximal

²⁴ Voir III^a, Q. 48, a. 1 sol. 1 : « La passion en tant que telle n'est pas méritoire car son principe est extérieur ; mais quand on la supporte volontairement elle a alors son principe à l'intérieur ce qui la rend méritoire. » De même les questions 46 à 49 de la *tertia pars* qui traitent du salut ne parlent qu'à partir de la passion. La mort n'est évoquée qu'à la Q. 50 et précisément qu'en tant que décès.

²⁵ *MPSA*, p. 302-303.

²⁶ C'est ce que signifie très justement la première lettre aux Corinthiens (1 Co 13, 1-3) : « J'aurais beau...s'il me manque l'amour, je ne suis rien » (*outhen eimi*).

²⁷ *CD*, Livre X, VI : « Le vrai sacrifice est toute œuvre qui contribue à nous unir à Dieu dans une sainte société, à savoir toute œuvre rapportée à ce bien suprême grâce auquel nous pouvons être heureux. Voilà pourquoi la miséricorde elle-même, qui nous fait porter secours à un homme, si elle n'est pas faite en vue de Dieu (*propter Deum*), n'est pas un sacrifice. Car même accompli ou offert par l'homme, le sacrifice n'en est pas moins une œuvre divine, c'est pourquoi les anciens l'appelaient de ce nom. En conséquence, l'homme consacré par le nom de Dieu et voué à Dieu, en tant qu'il meurt au monde pour vivre à Dieu, est un sacrifice. »

du chemin continu d'ouverture et d'obéissance au Père : en elle, « Jésus est devenu la béance volontaire de l'humanité face à son Dieu et Père. »²⁸ Or, avec Dieu il est impossible de tout donner sans tout recevoir car « l'action glorifiante de Dieu coïncide avec la mort et la remplit »²⁹ :

La mort est le consentement absolu, l'obéissance « jusqu'à la mort » ; elle constitue le mérite rédempteur, car mériter c'est s'ouvrir au don de Dieu : Jésus s'ouvre par tout son être à la paternité de Dieu. C'est en s'ouvrant et non pas après l'accueil, qu'il est comblé, qu'il est éternellement glorifié. Jésus demeure ainsi dans l'instant de sa soumission filiale, de son mérite rédempteur.³⁰

On devine ici l'image de l'engendrement que Durrwell pose herméneutiquement en surimpression à celle de la mort-résurrection :

En parlant de mort, on ne pense d'ordinaire qu'à une fin de vie dans l'effondrement totales des forces vitales. Mais en Jésus la mort ne fut pas mortelle. Mieux vaut parler d'un mourir vers le Père où Jésus naît, est le Fils, où il existe par le seul Père qui l'engendre dans une éternelle plénitude.³¹

Cependant si telle est la lecture comparée des deux événements, éternel et vécu dans le temps, il reste que la forte symbolisation qu'opère le théologien ne doit pas tromper le lecteur sur le réalisme très concret de l'action salvifique que Durrwell a toujours lui-même défendu. Peut-être plus que beaucoup d'autres, son souci en sotériologie fut de donner à la médiation de l'incarnation tout son réalisme anthropologique. Sans doute en cela est-il très proche de l'évangéliste Jean dont il apprécie la théologie à deux entrées, l'une hautement spirituelle, et même conceptuelle, et l'autre « somatique » et anti-docète. C'est à ce double prix que l'homme est sauvé, dans le don de soi du Christ, mort « en notre faveur » (Jn 15, 13) et inséparablement dans sa communion au Père dans l'Esprit. Comme on l'a dit précédemment, l'unique point de contact de l'homme avec Dieu est le corps de Jésus :

Le jaillissement se situe dans le corps en son immolation. Le rocher fut frappé, le corps fut transpercé, et « aussitôt en sortit du sang et de l'eau. » [...] l'Esprit de vie infinie, de puissance illimitée, sourd au creux de la mort, de la faiblesse absolue, la transformant sans l'abolir en vie et puissance.³²

Le coup de lance qui frappe en plein cœur vient des hommes, de leur haine autant que de leur fascination, du refus de la faiblesse autant que du désir sourd de connaître et

²⁸ *JFDES*, p. 46.

²⁹ *RJMS*¹, p. 124.

³⁰ *JFDES*, p. 118.

³¹ *MF*, p. 29.

³² *ESD*, p. 66.

de toucher. D'un coup sec et sans le savoir, le soldat descelle la source et livre le secret de cette mort, l' « Esprit de vie infinie ». Car si le sacrifice était offert vers le Père il était posé en faveur des hommes. Au *creux* du plus grand dessaisissement sourd la « puissance illimitée »³³ :

On comprend aussi que la fontaine coule du flanc du corps meurtri. Car c'est par le corps que le Christ est dans le contact des hommes : pour devenir en son corps la source de l'Esprit, il a fallu que Jésus naisse de son Père jusque dans son corps jadis terrestre et formé à la ressemblance de la chair de péché. C'est du cœur ouvert que les flots jaillissent, car l'Esprit a sa source dans le cœur, là où Jésus est le plus lui-même, c'est-à-dire en sa profondeur personnelle, en sa relation avec son Père ; dès lors on peut dire que le cœur du Christ est devenu le cœur du monde : c'est là que se trouve concentré en ce monde et c'est là que jaillit l'Esprit de Dieu, dans lequel le monde vit et respire.³⁴

Ce texte est un tableau. Chez les grands peintres, le regard est capable d'embrasser plusieurs niveaux de profondeur. Ici deux thématiques s'entrecroisent, celles de la naissance et de la mort. Selon une longue tradition, le théologien relie naissance et mort comme le sont Noël et Pâques, les deux pôles d'un mystère de vie et de mort se renvoyant l'un à l'autre.

Pour dire ce qui à nos yeux est dissonance mais qui aux yeux de Dieu est mutuelle appartenance. Le « mourir » est inscrit dans le don, et jusque dans la chair de celui qui se donne, déjà tout fraîchement vivant. Amour et mourir, si proches pour nous phonétiquement le sont aussi existentiellement. Tendues comme les deux bornes de l'existence, ces deux mots sont appelées à s'intégrer mutuellement sur le chemin qui les fait marcher l'une vers l'autre, mais sans jamais devoir s'absorber totalement.

Le tableau que Durrwell donne à voir est trinitaire. Mais toute l'attention est dirigée sur ce corps meurtri dont le cœur ouvert constitue le point focal. L'incarnation est à son comble dans ce déchirement de la chair jusqu'au cœur, comme l'amour est à son comble dans ce transpercement, comme la filiation l'est aussi dans cette obéissante communion avec le Père. Le tableau est cependant vivant, la scène s'élargie jusqu'à prendre en elle celui qui s'y attarde. L'eau s'échappe du cœur ouvert pour chacun, et l'Esprit exhale son souffle jusqu'au bout du monde, donnant à tous de respirer ce parfum d'humilité (Jn 12, 3).

³³ Ne retrouve-t-on pas ici ce qui fut dit par le Pape LÉON à Flavien ? « Dans cette unité il n'y a pas de mensonge, dès lors que l'humilité de l'homme et l'élévation de la divinité s'enveloppent l'une l'autre. » *DS*, 294. Certes, mais humilité de l'homme parfait, c'est-à-dire celle du Verbe incarné.

³⁴ *EDS*, p. 67.

On ne pourra pas reprocher à Durrwell, sous prétexte de « commencer » par la résurrection ou de refuser les théologies juridiques, d'être passé à côté d'un salut par la mort. Certes, le rédemptoriste n'ouvre pas le regard du spectateur sur la scène qui fait face au Calvaire ou par côté. Il le place seulement face au Christ, pour lui donner de le contempler dans sa miséricorde. On peut reprocher théologiquement au rédemptoriste de n'avoir pas intégré la violence du Golgotha, de n'avoir pas donné place dans sa présentation du mystère du salut à sa dimension conjoncturelle déterminante : le mal à l'œuvre dans le cœur des hommes, jusqu'à la défiguration d'eux-mêmes et du Christ-Jésus. Mais, peut-être plus que la théologie, la peinture correspond-elle à ce que Durrwell a voulu pratiquer, une « théologie du premier regard », celle qui discerne sous le drame affreux la sainteté du mystère :

Le monde du péché est ténèbres, Jésus est la lumière ; pourtant c'est du côté du péché que les théologiens, durant un millénaire, ont cherché le sens de la mort de Jésus, du côté du péché des hommes. Ils ont cherché à élucider par la nuit le sens de la mort de celui qui est la lumière. Par ce qui est étranger à la personne de Jésus, ils ont tenté d'explorer ce qui lui était le plus intime. Il leur semblait normal de venir de l'extérieur pour entrer dans le sanctuaire, alors que la clé est à l'intérieur, dans la sainteté du mystère de Jésus.³⁵

Nous retrouvons ici le refus de tout extrinsécisme, qu'il soit doctrinal, méthodologique ou même ontologique. La mort est à l'homme ce qui lui est « le plus intime. » Comme la naissance, elle atteint les points sensibles où la personne est dépossédée d'elle-même, dans l'inconnaissance de son origine et de l'au-delà d'elle-même. Intime encore parce qu'elle met la personne face à la vérité de son être et de ses choix. Parce qu'elle peut être de l'ordre du plus haut don, de la plus belle parole incarnée.

C'est dans le mystère de la filiation, le plus intime dans la mesure où il touche à la relation d'origine, que Durrwell nous fait comprendre ce que représente, pour Jésus, sa mort vécue pour nous. Et lui-même, comme théologien, transmetteur du mystère et écrivain, essaie de faire entrer le lecteur dans cette sagesse réservée aux tout-petits par la voie de la toute joyeuse charité, belle d'être simple, libre de tout repli :

Rien au monde n'est grand ni beau comme Jésus-Christ. En Jésus, rien n'est grand ni beau comme sa mort. On peut même penser que Jésus en sa mort est ce qu'il y a de plus grand et de plus beau que Dieu puisse réaliser dans le monde. Il est son chef-d'œuvre. [...] Que s'est-il passé dans la mort de Jésus pour qu'on puisse dire sans déraisonner : « Rien

³⁵ *MF*, p. 16-17.

n'est grand et beau comme la mort de Jésus qui lui-même est ce qu'il y a de plus grand et de plus beau ? »³⁶

Durrwell a-t-il esthétisé la mort ? ³⁷A-t-il magnifié ce qui, pour tout homme, « pèse depuis l'origine sur l'humanité comme une condamnation » et n'est jamais qu'un héritage « horrible et l'horreur de la nature³⁸ » ? L'esthétisation serait tout à fait malsaine si la mort n'était vue qu'à travers cette dimension, si, dans une mort « pour nous », Jésus n'inversait pas son sens, retournant le sens d'une mort vers le néant en don de soi. Jésus assume librement sa mort, pour la retourner de l'intérieur et en faire l'acte de don le plus grand et le plus beau qui soit.

Pour s'en persuader, on peut lire à profit *La mort du Fils*, son dernier livre et *Le Christ, l'homme et la Mort* (1991), une méditation sur la réalité anthropologique de la mort regardée dans sa perspective spirituelle. « D'une réalité très belle dit l'auteur, on ne parle en sa vérité qu'en la présentant dans la beauté. »³⁹ Cette mort n'est pourtant pas sublimée. Chez Durrwell, la mort-châtiment liée à la faute d'Adam est comme guérie par celle du Christ, rédemptrice parce que réparatrice. Par sa sainte mort, Jésus sauve l'homme de la mort qui soit la seule vraiment mortelle, la mort-séparation d'avec Dieu.

³⁶ MF, p. 15.

³⁷ Cette question est fondamentale et sera abordée sous ses différents angles dans les pages qui viennent. Tout d'abord, disons que Durrwell ne semble tenir compte que du regard intérieur, celui de la foi et de la piété qui discernent la réalité spirituelle sous-jacente à la réalité humaine et tragique de cette mort. Cette mort, pour être trouvée « ce qu'il y a de plus grand et de plus beau que Dieu puisse réaliser dans le monde », doit aussi être trouvée vraie et bonne. Un appel vibrant à la « beauté » fut adressé par BALTHASAR à la théologie dans les premières pages des *Aspects esthétiques de la révélation*, en guise de « première parole » une parole qui soit « assez vaste pour englober toutes les suivantes, assez claire pour que sa lumière brille au travers de toutes les autres », « un mot » par lequel commencer alors que « la théologie a pris ses distances » avec elle : « Ce mot est beauté ; c'est lui qui sera pour nous le premier. Beauté, c'est la dernière aventure où la raison raisonnante puisse se risquer, parce que la beauté ne fait que cerner d'un éclat impalpable le double visage du vrai et du bien et leur réciprocity indissoluble » : *La gloire et la croix. Les aspects esthétiques de la révélation*. I, *Apparition*, traduit de l'allemand par R. Givord, Éd. Aubier, 1965, p. 15. Nul doute que cette beauté transperce de façon poignante qui veut bien la percevoir, en cette confrontation tragique où le corps de Jésus se trouve à la fois le lieu du crime le plus abject et le plus injuste, et celui de sa réponse dans le rayonnement de sa miséricorde infinie.

³⁸ B. PASCAL, *Lettre du 17 octobre 1651 à Mr et Mme Périer. Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », p. 493.

³⁹ MF, p. 13.

III.2.I. La question d'une mort inscrite dans le dessein bienveillant de Dieu

La mort inversée

Enfin, après cette assomption de la mort phénoménale dans la mort don-de-soi, Durrwell va inviter son lecteur à faire un pas supplémentaire et qui ne va pas théologiquement de soi. Il s'agit non seulement d'intégrer la mort en l'inversant, dans le mouvement éternel et irréversible que le Christ a imprimé en elle, mais encore de lui reconnaître une place dans le projet de Dieu, ce qui est beaucoup plus délicat. Regardons la première étape du raisonnement qui consiste à dire que la mort, en tant que réalité naturelle, est finalement le contraire de ce qu'elle paraît faire :

La mort reste le témoin irrécusable de la faiblesse et porte, même aux yeux du chrétien, le masque de « suprême ennemie » (1 Co 5, 25). Mais vécue (!) dans le Christ, elle est l'antidote de son virus, elle détruit son œuvre de destruction, elle est le sommet de la foi accueillante, de l'effort qui consent, le lieu de la communion de tous au Christ dans la contemporanéité de sa pâque. « Amie suprême. »⁴⁰

Le premier niveau de réalité anthropologique, l'inéluctabilité de la mort, vient se doubler d'une intention extérieure : la capacité pour l'homme, et pour l'homme Jésus Fils-de-Dieu d'abord, à retourner la mort contre elle-même, à la prendre à son propre piège, non par malice, mais parce que l'amour avec lequel on la prend est le contraire de son projet. Le « masque » tombe non pas lorsqu'on se révolte contre elle et la refuse mais dans son inversion. Remplie d'Esprit, la mort se trouve terrassée par pur effet de présence à l'endroit même où nous pensions qu'elle triomphait.

En étant librement ouvert à l'événement qu'elle représente, en la contemplant dans le Christ sans la revêtir de nos projections de toute-puissance, « N'es-tu pas le Messie ? Sauve-toi toi-même et nous avec » (Lc 23, 37), la mort devient l'« antidote » d'elle-même, plus exactement nous dit Durrwell « de son virus. ». Il ne s'agit pas d'exterminer la mort en tant que telle, mais ce qui la rend virulente et vraiment mortelle pour l'homme : un péché de révolte contre le Créateur, une vie décidée de séparation d'avec lui. De ce point de vue, la dernière catéchèse de Jésus donnée du haut de la croix, en un triptyque qui le place au milieu des deux larrons comme en la scène du

⁴⁰ *RJMS*¹, p. 251-252.

jugement, nous paraît emblématique : Jésus ne parle plus sinon au Père pour invoquer sa miséricorde pour les hommes. La ligne de partage du salut des hommes se joue ici, dans l'acceptation ou pas de la mort du Messie dans la faiblesse et la fidélité au Père.

Se dessine alors le visage d'une autre mort possible, celle d'une pâque personnelle et juste, dans la reconnaissance de ses fautes et la remise de soi au Père. Le chrétien, celui qui est en Christ, aura la grâce de vivre sa pâque dans celle de son Seigneur. Pour l'homme qui ne le connaît pas, au sens fort, c'est-à-dire en sa manifestation transformante (1 Jn 3, 2) où le connu devient intérieur et homogène au connaissant, la mort (biologique) donnera l'occasion de le rencontrer.⁴¹

L'engendrement et la mort

La fascination de Durrwell pour le mystère pascal, comme manifestation de l'amour divin salutaire, mystère le plus beau et le plus grand qui soit, semble mettre à l'écart tout son contexte d'horreur. Durrwell quitte ce terrain de non-sens pour focaliser ses regards sur l'amour trinitaire qui se déploie mystérieusement dans l'événement de la croix. C'est pourquoi l'image de l'engendrement si facilement réversible et adaptable domine sa théologie : elle s'habille du côté sombre de la croix pour se retourner aux couleurs de la résurrection, elle se dit dans les splendeurs de la génération éternelle comme au secret du tombeau dont la lourde pierre fut roulée.

La création prend sa source dans les nappes d'abondance de la vie trinitaire. La périchorèse divine, celle de l'engendrement éternel du Fils par le Père dans leur commun Esprit, Bien parfait se diffusant en pure gratuité, s'ouvre dans un appel à l'existence afin de faire participer à sa félicité. La créature faite à l'image de Dieu reconnue « très bonne » et promise à la ressemblance est invitée à s'engager en sa liberté dans un chemin de réponse, de responsabilité envers son Créateur. En cela Durrwell martèle, contre un oubli trop rapide, qu'à sa racine l'homme est marqué par la bonté d'un patrimoine génésiaque inamissible qui oriente de bonne façon son désir. Mais Durrwell va pratiquer le raccourci qu'on lui connaît : l'engendrement éternel contient l'engendrement dans le monde. Aussi

⁴¹ « À présent, nous voyons dans un miroir et de façon confuse, mais alors ce sera face à face. À présent, ma connaissance est limitée, alors, je connaîtrai comme je suis connu » (1 Co 13, 12).

ce monde, celui dans lequel l'homme vit, est illisible sans la suite de l'histoire de Genèse, sans la réponse divine, sans les pages nouvelles du second Testament :

En créant le monde dans l'engendrement du Fils, Dieu le programme, il lui imprime un sens. Ce qu'écrit saint Paul de l'incroyant dont les yeux s'arrêtent à la « lettre » des Écritures, incapable d'en pénétrer la profondeur, vaut aussi d'une lecture du monde que la foi au Père du Christ n'éclaire pas. Les questions vitales restent sans réponse, l'existence humaine, fragile et vouée à la mort, paraît absurde, et l'histoire offre le spectacle de l'incohérence. Au chrétien qui sait le monde ancré dans le Christ en sa mort et sa naissance de plénitude, une certaine compréhension est accordée dès maintenant. Il voit les hommes et leur destin de souffrance et de mort englobés dans le mystère de l'engendrement du Fils.⁴²

Autrement dit, le caractère « absurde » de la mort humaine ne peut s'excuser que par ce qui lui donne sens, et même sa raison. Les couleurs demi-teinte avec lesquelles Durrwell brosse le paysage du mal et du malheur humain pensés comme « faiblesse », « fragilité vouée à la mort » et « incohérence » agissent comme une mise en sourdine. La réalité du mal est occultée. Le « destin de souffrance » se trouve englobé dans un manteau plus large, consolateur et réparateur, « l'engendrement du Fils », sa passion et sa résurrection en lequel le monde est créé et sauvé. Ce qui n'est pas faux, loin de là.

Or « les questions vitales restent sans réponse » lorsque le fidèle ne peut toucher le mystère de son origine et de son salut. Car où trouver la résolution de ce qui résonne nativement en soi comme une dissonance, le désir de vie et de bonheur et l'expérience de la mort et du malheur ? La question lancinante ne peut se résoudre seulement en aval dans une prise en charge divine, mais elle doit pouvoir aussi recevoir la parole de vérité en amont du drame causé ? La psychologie des profondeurs ne cesse de le dire.

Pour déchiffrer l'énigme du monde tel que l'homme le « voit » et le *vit*, Durrwell invoque une lecture à partir du prisme pascal. Position la plus juste qui soit. Car lui aussi fait remonter au fondement, celui d'un amour créateur et recréateur. Pourtant, pour aider à comprendre les effets de l'Histoire sur notre histoire personnelle, l'auteur ne nous conduit pas d'abord aux pages premières de la Bible, sur le sentier de l'Eden non encore troublé et comme en attente. Il nous plonge dans la réponse divine à la cascade de malheurs venue rompre l'harmonie débutante. Il donne à comprendre à partir de la fin, dans l'« engendrement du Fils dans le monde » envoyé pour le sauver.

⁴² *PDM*, p. 123-124.

Revenir au commencement

Or, le malheur universel constaté aurait pu conduire Durrwell à nous mener au lieu du drame, au jardin déserté attendant le retour des prodiges, pour nous faire voir que Dieu n'est pas responsable du mal, ni l'homme complètement. Durrwell ne le fait pas.⁴³ C'eût été nous faire lire le récit de l'origine par son commencement, le recueil de la Parole posée aux fondations : l'innocence parfaite de Dieu et la bonté originelle de l'homme : une théodicée doublée d'une anthropodicée. Un état de grâce fut perdu par la désobéissance de l'homme dont il ne fut pas le seul responsable. Un élément tiers est venu s'intercaler entre lui et Dieu, esprit révolté contre son Créateur, semant dans la toute fraîche confiance d'Adam, le germe tenace d'un doute sur la bonté de Dieu et la vérité de sa Parole.

En évitant ce texte, Durrwell évite aussi celui de l'avertissement divin de Gn 2, 17 très peu commenté par lui. La sentence divine n'est pas abordée directement, Durrwell ne le fera qu'à partir d'une exégèse de Sg 2, 23-24 articulée à Rm 5, 12, mais peu délivrée dans son œuvre et qui, pourtant, a toute son importance.⁴⁴

⁴³ Quinze très discrètes références pour toute l'œuvre nous mènent au chapitre III de la Genèse, pour un très maigre résultat. Ce point est regrettable. Dans les débats difficiles que soulèvent ces questions majeures et qui touchent des points névralgiques, comme celui du dogme du péché originel, ce manque pèse lourd. Certes Durrwell ne rejette pas le dogme du péché originel, mais il revendique avant lui une « grâce d'origine » : « L'origine de l'humanité n'est donc, en sa profondeur, marquée d'aucune condamnation. En rigueur de termes, il n'existe pas de péché d'origine, mais une grâce d'origine, car tout homme a son existence en Christ et en sa résurrection. Le péché, certes, est survenu dès le début de l'histoire et sur-vient en tout homme. Mais la grâce reste pour toujours première. L'homme naît membre d'une société devenue pécheresse qui le marque profondément de son empreinte, et chacun est assujéti à la faiblesse de la chair qui, sans le secours créateur auquel il faut sans cesse consentir, fait de lui la victime du péché. » : *PDM*, p. 131. À la différence de la pensée de Luther, Durrwell insiste sur le fait que la condamnation n'a pas détruit la grâce originelle mais ne parle pas de la condamnation. Nous y reviendrons. En fin de note, il renvoie à G. MARTELET, *Libre réponse à un scandale* « pour une bibliographie moderne sur le sujet. » Il citera le jésuite sept fois et uniquement pour son livre : *Résurrection, eucharistie et genèse de l'homme*, Tournai, 1972. Dans *MPSA* p. 49, (1970), il tire de l'Écriture « trois niveaux différents dans le péché » : le péché personnel, le péché originel (Rm 5, 12) qui règne sur l'ensemble de l'humanité, et « la situation d'imperfection de l'homme terrestre », condition de la vie selon la chair de péché (Rm 8, 3) que le Christ a partagée. Même si les propos ne sont jamais tout à fait clairs il ne semble pas que Durrwell réduise comme le fait P. TEILHARD de CHARDIN le péché à la finitude. Le salut n'est pas compris par lui comme une évolution générale mais comme une participation personnelle à la mort et à la résurrection de Jésus. TEILHARD sera peu cité par Durrwell, à peine dix fois et pour deux formules : « communier en mourant » et « La révélation crée les esprits à mesure qu'elle les illumine » repris de LUBAC dans *Paradoxe et mystère de l'Église* (1967) p. 160.

⁴⁴ On la trouve dans *MPSA* p. 44-45. Le théologien commence par établir une distinction entre le péché originel (« surmonté par le baptême où l'homme participe de la justice eschatologique telle qu'elle est dans le Christ ») dont l'homme ne doit tirer aucune culpabilité, et le péché personnel qui, lui, est capable de conduire l'homme à la mort éternelle : « Il ne semble pas que le « péché de nature » (le péché originel) entraîne de lui-même à la mort éternelle. L'homme est exclu (du salut) par le péché personnel auquel, sans la grâce de Dieu, succomberait tout homme sous le poids du péché de nature. » Dans un inédit, non daté, mais vraisemblablement plus tardif, l'auteur corrige la traduction erronée d'Augustin, « en qui tous ont péché » en reprenant la traduction de le TOB et son analyse : en Rm 5, 12, Paul viserait les péchés personnels (« parce que tous ont péché ») à travers lesquels la puissance peccamineuse introduite par Adam produit ses effets de mort éternelle. La distinction permet à Durrwell de conclure que la mort entrée dans le monde avec le péché ne semble pas conduire à la mort physique, mais plus

Le mal et la mort avec leur cortège infini de souffrances sont regardés par l'auteur comme les séquelles du péché originel conjuguées aux fautes personnelles et collectives. Mais Durrwell les présente d'emblée enveloppés dans une réalité plus large, le mystère de la mort et de la résurrection Jésus. Qui ne penserait que cette vision englobante pourrait paraître à beaucoup trop consolante et pour Dieu lui-même qui aurait l'air d'avoir à s'excuser d'avoir créé un monde piégé ? Naturaliser la mort ne ferait-il pas encourir ce risque ?

Par ailleurs, en plaçant la plénitude au commencement Durrwell pratique le recouvrement de l'économie antécédente par la conséquente. Ce geste n'est possible qu'à condition qu'il soit posé *a posteriori*, respectant ainsi l'ordre des économies et sans remplacer l'économie première. Car il ne faudrait pas avoir à déduire d'une économie salutaire posée aux fondations du monde la nécessité du mal ; et il ne faudrait pas plus avoir à conclure, à partir du constat du mal si douloureusement éprouvé, à l'impossibilité pour Dieu de créer un monde sans péché et sans malheur, le risque le plus sournois étant de penser que le bien doit toujours s'assortir de son contraire. On le verra, Durrwell ne souscrit à aucune de ces thèses.

Le texte de Genèse est clair, lui dont la poésie très directement traduisible en concepts normatifs pose les marges d'un discours qui doit s'y tenir pour rendre compte des vérités indispensables en dehors desquelles le Créateur ne serait pas Dieu. C'est bien cela que vise le récit : signifier à la fois l'origine bonne et le parcours humain difficile, la non-évidence de la présence de Dieu et sa fidélité perceptible dans les tunique d'exode dont il revêt l'homme afin qu'il puisse l'affronter. Dans la rudesse du parcours l'homme apprend qu'il n'est pas Dieu à en mourir, mais la filiation donnée n'est pas reprise. La lecture du monde tel que nous le vivons trouve ainsi son explication. Pourtant Gn 3 ne sera lisible que lorsque, rompant sa rédaction en suspens, il recevra son point final. Pour les chrétiens et pour tous les hommes qui le voudront bien, les portes du jardin se rouvriront à l'autre bout du Livre, dans le Ressuscité-Crucifié (Ap 22, 14). Mais pour nos

certainement à « une mort de pécheurs. » Durrwell ferme les oreilles à Gn 2, 17 et 3, 19 en disant qu'en ce qui concerne « la mort physique, ni Gn 2 et 3, ni Rm 5, 12 ne nous obligent à croire que l'homme aurait été exempté de la mort si Adam n'avait pas péché et que la mort serait pour tout homme une punition de ce péché. » Durrwell ne voit pas l'intérêt « d'affirmer que l'homme serait immortel n'avait été le péché d'Adam. »

frères aînés dans la foi, le chemin n'est pas terminé et ils ne cessent de puiser dans ce récit fondateur la force et l'élan de leur quête inassouvie.⁴⁵

La grande question

Pour lire Genèse, Durrwell ne s'est situé ni dans le champ concordiste ni dans celui des sciences de l'évolution qui infligeaient de sérieuses entailles aux certitudes du premier. On sait la réticence de l'auteur à appréhender le texte biblique avec des moyens techniques. Son bon sens et sa pondération, son respect du texte sacré aussi, lui faisaient entendre que le cœur du texte se situait ailleurs, que l'important était plus de sentir que de spéculer sur des hypothèses ou encore que de défendre coûte que coûte des vérités dont on sait d'expérience qu'elles peuvent être transitoires, trop liées aux conjonctures, parfois aux intérêts. C'est pourquoi, Durrwell n'a pas « brodé » comme il le dit, sur Gn 2 et 3 dont il fait remarquer au passage qu'on le commente « en ignorant son genre littéraire. » Il n'a pas non plus cherché à imaginer ce qu'aurait pu être notre humanité dans les modalités de Genèse 2, ou encore pensé ce premier état de grâce à l'image de la résurrection.⁴⁶

⁴⁵ Nous tenons à saluer le magnifique ouvrage de Marc-Alain OUKNIN, *La Genèse de la Genèse illustrée par l'abstraction*, qui nous fait percevoir par les mots, ceux de leur vivante tradition, aussi bien que par les images, des peintures nées plusieurs millénaires après eux, que ce texte est « le texte des textes », imprégné du souffle secret et vivant d'un Principe originant coextensif à son œuvre. On est fasciné par l'ouverture pratiquée des mots bibliques, par leur réserve de sens en laquelle puise le traducteur inspiré une vérité toujours neuve et déjà là. Ce livre manifeste aussi, par son regard poétique (*poièma*) et son écoute du texte que la quête de l'origine reste la tension de toute vie, que l'homme ne se comprend, ne se connaît que dans la rencontre avec *Ce* qui le raconte. Éd. Diane de Selliers, 2019.

⁴⁶ Concernant toutes ces questions tellement importantes, signalons plusieurs études instructives : celle de J.-M. MALDAMÉ, *Le péché originel*, Cogitatio Fidei 262, Cerf, 2008, ouvrage qui se présente comme une très large enquête, fort bien documentée, conduisant en ordre le lecteur sur tous les sites. Partant de l'Écriture puis des Pères pour passer à l'écoute des différents conciles (sachant les entendre à travers leurs motivations circonstanciées), l'auteur élargit les moyens d'investigation aux sciences de la nature, à la philosophie (RICŒUR), à la psychanalyse (BALMARY) et à l'expérience spirituelle. Il fait bonne place à TEILHARD de CHARDIN, dont il signale une erreur majeure, celle d'avoir assimilé mal et finitude, comme cette phrase le montre : « Le mal est l'expression même d'un état de pluralité incomplètement organisée » Œuvres de Teilhard de Chardin, t. 10, Éd. du Seuil, p. 103. MALDAMÉ dira que THEILHARD tend à confondre le péché originel avec le mécanisme de création où « il représente une force négative de contre-évolution. » Si Durrwell a en commun avec le jésuite de penser la mort comme intégrée au plan divin, ainsi qu'une certaine emprise du Ressuscité sur le monde, le Cosmos, il n'est pas du tout rentré dans la pensée d'un « Christ Évoluteur. »

Plus modeste en son format est l'ouvrage de Mgr A.-M. LÉONARD, « Les raisons de croire », Fayard, Paris, 1987 et s'inscrit dans une perspective classique dont il essaie de rénover les arguments. Si la mort ne doit pas être intégrée au dessein créateur, il ajoute cependant que « faire l'expérience de la mort est indispensable pour comprendre la mesure de notre distance d'avec Dieu » (p. 186). La mort serait pédagogique à travers son aspect pénitentiel. Le théologien soulève ensuite une question qui nous paraît juste : « N'est-il pas normal que l'homme issu du monde animal dominé par la lutte pour la vie, soit habité par un égoïsme atavique ? » (p.206). Le « péché de nature » consisterait alors en cette propension à la fermeture, à la centration sur soi au détriment de l'autre. Mais, ces tendances ne sont-elles pas d'abord inscrites dans la texture même de toute la nature, et au titre de l'instinct, au nom même de la sauvegarde de soi et de perpétuation de l'espèce ? Le péché serait alors « naturalisé » et découlerait

Devant ce récit explicatif du « commencement », ou plus précisément explicatif de la condition humaine telle qu'elle se trouve *après coup* (en rigueur de termes la seule qui soit *de facto* puisque la première s'est effacée dans la seconde), récit aux dimensions hors normes calibré pour soutenir la quête fondamentale de l'humanité, Durrwell s'interroge avec de nombreux penseurs, théologiens, scientifiques et philosophes, sur la pertinence à maintenir le lien entre la somme effrayante des souffrances humaines et le péché d'un seul. Voie très étroite où pour disculper Dieu d'un mal injuste infligé à l'homme on risquerait de l'accabler davantage en le faisant Créateur de créatures mortelles par décision arbitraire.

Et si en se défaisant de Genèse 2-3 on peut accepter l'idée d'une création perfectible et responsable de ses actes, la déflagration du malheur est telle qu'elle semble tout de même dépasser la mesure de la malice humaine. Comment tout rapporter du mal et du malheur de ce monde à la faute des hommes ? Impossible, sauf à reprendre le constat d'un péché d'origine seul capable d'expliquer le gâchis et dont l'impact serait reporté jusqu'au monde physique, affirmant avec Paul que « la terre gémit encore dans les douleurs de l'enfantement » et « que nous aussi, qui possédons les prémices de l'Esprit, nous gémissons intérieurement attendant l'adoption » (Rm 8, 22-23). C'est ce que fait Durrwell dans une visée un peu teilhardienne : le macrocosme, miroir du microcosme

de cette force d'attraction et de prédation la longue chaîne du malheur. Questions difficiles... Enfin, Mgr LÉONARD reprend l'idée de Maxime le Confesseur selon laquelle la première économie fut une période probatoire où Adam et Ève, s'ils n'avaient pas rompu l'alliance, auraient dû nécessairement vivre « une douce transition » une « paisible métamorphose », « une mort si l'on tient à vraiment relier cette métamorphose à notre expérience présente, mais une mort exempte de tout dard venimeux, de tout aiguillon de souffrance » (p. 214).

L'Argument de MAXIME le CONFESSEUR est repris par Mgr J-P. BATUT dans un article très clair : « Exemption de la mort et victoire sur la mort », *Communio* (37) 5, n° 223, sept-oct 2012, p. 64-65. Le *transitus* consiste dans le « franchissement d'un abîme ontologique », d'un passage « à une condition d'existence totalement nouvelle. » Cet « abîme ontologique » qui aurait dû être franchi dans l'économie originelle, devra l'être tout aussi nécessairement dans l'économie salvifique : « Il y a bien une mort « spirituelle » nécessaire pour vivre, c'est-à-dire pour passer de la vie d'ici-bas, même vécue dans la sainteté, à la vie même de Dieu » (p. 64). Et cela vaut aussi pour le Christ, comme le montre si bien Durrwell à travers le concept de « drame personnel. » Le *transitus pascal* de cette « mort spirituelle » est à comprendre selon les critères de la mort rédemptrice de Jésus, vécue comme ouverture à l'Esprit et non comme la seconde mort à laquelle on donne ce nom. (Voir J.-M. GARRIGUES, *Le dessein divin d'adoption et le Christ rédempteur. À la lumière de Maxime le Confesseur et de Thomas d'Aquin*. Éd. du Cerf, 2011). Ici Mgr BATUT fait très utilement remarquer que « le terme de « mort » ne vaut au sens propre que pour la condition déchue, il change de sens lorsqu'il s'inscrit dans le dynamisme imprimé en l'homme par la grâce de l'acte créateur ; il reste qu'une mort aux limites de la condition créée, liée à l'espace et au temps, est bel et bien nécessaire pour vivre de la vie même de Dieu. Une telle grâce qui d'autre que le Verbe qui se reçoit du Père, pouvait nous la partager ? » Puis l'auteur précise que pour le Christ, « le passage en Dieu aurait dû justement s'accomplir sans distorsion d'aucune sorte. » Mais en partageant notre mort, et ses conditions liées à notre nature grevée par le péché originel, le Christ la transforme : « Lieu de la séparation, elle s'est transformée en lieu de de la victoire où la communion vient à bout de toute séparation. » Ainsi, « Avec le Christ, la mort elle-même est donc à considérer d'une manière nouvelle, comme un événement de salut » (p. 65).

sera délivré de ses gémissements propres dans le « salut définitif » de l'homme en Jésus qui, dans sa mort-résurrection, devient effusion de l'Esprit sur le monde :

Tant que, chez l'homme, le salut n'est pas définitif, le monde matériel [...] est là qui « tend la tête pour observer » (Rm 8, 19) dans l'anxieuse attente que se révèlent en l'homme les lueurs filiales. Car c'est de là que sur elle irradiera le salut. Cette association de l'univers au destin de l'homme suppose chez l'Apôtre une conception extrême de l'unité de la création. [...] La blessure dont elle gémit est profonde. Elle n'est pas seulement l'effet du viol qu'elle subit dans quelques-uns de ses éléments, quand l'homme les utilise à ses fins de péché. C'est une blessure jusque dans la moelle. [...] Le péché fait subir une distorsion à la création, la ligne de sa direction vers Dieu à travers l'homme est brisée ; toute entière la nature est évincée de sa place théologique, tant que dans l'homme elle n'est pas en contact avec la gloire de Dieu.⁴⁷

La résurrection atteindra alors son effet total, cosmique, dans la parousie en son achèvement, dans le jugement prononcé sur le monde où le cosmos entier passera de la dispersion à l'unité en Christ. Cet impact du mal sur le monde dû à la rupture d'alliance d'Adam est comme un retentissement du drame humain jusque dans les profondeurs du monde. La pensée est inverse à celle de la philosophie grecque qui voyait précisément dans le cosmos, ce qui réhaussait la beauté de la création et lui conférait son harmonie en réglant sa marche de façon sûre. La vision chrétienne de la création dit que Dieu crée l'humanité en lui confiant la responsabilité du monde. La fructification est signe de la bénédiction divine autant que de l'engagement constructif de l'homme. Cela interpelle le rapport de l'homme avec ses semblables tout autant qu'à la création à lui confiée.

Tous ces questionnements travaillent la théologie de façon continue et l'on devine la réserve suscitée par le réexamen d'un dogme aussi capital que celui du péché originel avec lequel s'ouvre la Bible. Durrwell se contente de refuser le lien entre le péché d'Adam et la mort tout en constatant l'effectivité d'une nature perméable au mal et à la souffrance.

⁴⁷ *RJMS*¹, p. 198-199. Ce texte est de 1976, mais on trouve dès son premier livre (1950) une forme de pré-théologie de « la rédemption du cosmos », ce sont ses mots, inspirées des épîtres pauliniennes, Col, 1, 15-20 et Ep, 1 ; 3-14. Voici ce qu'il écrit en 1950 dans un chapitre consacré au « Seigneur du cosmos » : « Il fut une époque dans l'existence humaine du Sauveur où les plans et les lignes de l'univers ne venaient pas encore se couper en lui. Le monde restait disjoint tant que le sang de la croix n'avait pas encore effacé le péché qui creusait une faille au milieu de l'univers, à la jointure de la création supérieure et de la création inférieure, dans l'homme. Placé lui-même dans ce centre de l'univers, constituant dans sa personne comme le centre de ce centre, le Christ portait en lui cette déchirure, durant la vie terrestre, du fait de son être charnel. Mais ayant dans sa mort et sa résurrection effacé en lui les contrastes et réuni les parties éparses, ayant été en même temps élevé au-dessus de tout nom, toute créature est désormais aimantée sur lui et se réunit en lui (Ep 4, 10). » *RJMS*¹, p. 134. Probablement a-t-il été influencé par la suite par TEILHARD dont *Le Phénomène humain* et *Le Milieu divin* paraîtront respectivement en 1955 et 1957, mais en adhérent de loin, dans l'idée paulinienne d'un « Christ rédempteur du cosmos. » Cela n'ira pas plus loin.

L'Église dans ses pasteurs, comme la théologie dans ses théologiens ne pensent pas comme un seul homme, ce qui peut déconcerter les fidèles.⁴⁸

Mort naturelle et volonté du Créateur

Durrwell opte, car il s'agit bien là d'une option, pour une position de plus en plus répandue, celle de l'appartenance de la mort au projet créateur. Pour le lecteur qui cherche à déchiffrer la théologie de l'auteur, la méthode consiste d'abord à se laisser conduire sur les sites de sa pensée, sachant que le Mystère pascal en constitue le centre organisateur.

Il est écrit que Dieu n'a pas fait la mort, qu'elle est entrée dans le monde par l'envie du diable. S'il existe quand même une réalité de ce nom, inscrite dans la texture même de la création et de toute activité humaine, une réalité donc voulue de Dieu, c'est qu'elle est de par Dieu un principe de création. Sa pleine vérité est d'être la mort du Fils de Dieu qui, par elle, va vers le Père, une mort divinisatrice et, de ce fait, une mort réparatrice : Dieu y efface toute imperfection dans laquelle il avait laissé sa créature et tout le mal que les hommes y avaient ajouté. [...] C'est à participer à cette mort que tous les hommes sont appelés, car c'est vers le Christ qu'ils sont créés, et c'est dans sa mort glorifiante que le Christ est au cœur du monde.⁴⁹

Lorsque Durrwell dit que la mort est une « réalité voulue par Dieu », « un principe de création » le théologien ne joue pas à opposer les extrêmes. Pas plus, il n'excuse la mort et le mal plantés brutalement au milieu du projet divin en leur conférant un rôle secondaire dans la rédemption au titre de permission pour un bien plus grand (argument invoqué par saint Augustin ayant secouru bien des angoisses chez les théologiens). La pensée de Durrwell n'est pas guidée non plus par un fatalisme matérialiste. La mort dont l'auteur parle est celle du Fils de Dieu, *ce* par quoi il va vers le Père.

⁴⁸ Pourtant le *C.E.C* et le *C.E.F* n'offrent pas de différences flagrantes. Seul le *C.E.C* note le lien direct entre péché et mort biologique mais la mort n'est pas mise en avant : « Le péché originel (...) c'est la privation de la sainteté et de la justice originelles, mais la nature humaine n'est pas totalement corrompue : elle est blessée dans ses propres forces naturelles, soumise à l'ignorance, à la souffrance et à l'empire de la mort et inclinée au péché » n° 405. Il semble que c'est bien cette nature que le Christ a assumée exceptée le péché. Durrwell ne s'explique pas autrement. Dans sa présentation de Gn 3 et la doctrine du péché originel (§144-126) le *C.E.F* ne pose ce lien direct entre péché d'Adam et mort, mais seulement entre le péché personnel et la mort : « La source de tous les malheurs est, chez l'homme, de se détourner de son Créateur en refusant toute forme de dépendance par rapport à lui » § 114 , ou encore : « Par le péché, c'est toute la Création qui se voit liée au pouvoir du néant, c'est-à-dire de l'illusion ou du mensonge, qui finissent par porter la mort » § 126. Notons aussi l'interprétation de « la condition humaine marquée par la mort » : « À travers le récit de la chute, l'être humain est plutôt renvoyé aux limites constitutives de la créature. Il saura qu'il n'est pas un dieu » § 116.

⁴⁹ *MPSA*, p. 303.

En effet, cette mort n'est pas seulement un moyen, un « instrument », mais elle est avant tout la manière d'être et donc de *vivre* qui conduit le Fils au Père, quel qu'en soit les exigences. Et c'est en raison de cette intention, de cette *volonté* de vie et de charité qui la remplit, que le mourir de Jésus est rédempteur : ainsi la mort de Jésus ne redonne pas seulement accès au Jardin d'Éden, mais c'est le Jardinier lui-même qui en est établi la Porte : « Nul ne peut aller au Père sans passer par moi. » (Jn 14, 6). Les hommes sont donc sauvés par leur communion à la Passion de Jésus qui est une communion à sa manière d'être, à sa sainte filiation dans la mort.

Pour Jésus, et Durrwell y a beaucoup insisté, la mort biologique permet que soit conduite la nature humaine à sa pleine participation à Dieu. Le *transitus* est ontologique et filial, les deux étant absolument inséparables. Le passage est un engendrement qui détache l'homme de lui-même. La *metanoia* est si profonde qu'en réalité l'homme n'aurait ni le courage de la programmer pour lui-même, ni la capacité à relever ses défis tout seul. La grâce travaille d'un bout à l'autre :

Un père engendre pour que son enfant vive. Si Dieu crée les hommes en tant que père et les crée mortels, on peut en conclure que la mort n'est pas vraiment mortelle. Il crée les hommes pour qu'ils vivent, et les crée mortels pour les amener par la mort à leur plénitude de vie. [...] En créant l'homme, Dieu est entré avec lui en alliance de paternité et de filiation. La mort ne vient pas détruire mais sceller cette alliance. Celle-ci a trouvé son entière vérité dans la mort du Christ.⁵⁰

En dégageant la mort de sa cause, le péché d'Adam, la mort le révèle, le cerne de plus près. La *metanoia* consiste à changer son propre regard sur la mort. Sur un plan anthropologique et théologique, intégrer la mort comme appartenant dessein de Dieu est plus juste que de se révolter contre elle et contre Dieu (Lc 23, 37). Le regard du rédempteur n'est pas résigné, mais en contemplant le Christ en croix il apprend ce que c'est qu'accepter d'être un homme qui aime et un homme qui meurt. Ainsi il y a pour Durrwell « deux manières de mourir »⁵¹ comme il y a deux manières de vivre :

Dieu a-t-il voulu la mort ? À cette question, le livre de la Sagesse apporte une première réponse : C'est par l'envie du diable que la mort est entrée dans le monde (Sg 2, 24). L'allusion au livre de la Genèse est claire : Adam, que le démon a suborné, entend la sentence : « De mort tu mourras », « tu es poussière et à la poussière tu retourneras. » Saint Paul écrit : « Par un seul homme le péché est entré dans le monde et par le péché la mort. » Mais selon le même livre de la Sagesse, la mort du juste n'est pas l'effet d'une condamnation. Celle-ci est subie par ceux qui se rangent dans le parti du diable, tandis que

⁵⁰ CHM, p. 101.

⁵¹ MF, p. 134.

la mort du juste est pleine d'immortalité. Nulle part, semble-t-il, la Bible n'enseigne que, sans le péché, les hommes seraient protégés miraculeusement contre la mort. Elle affirme le contraire : la mort est au bon vouloir du Très-Haut (Si 41, 4), elle fait partie du dessein créateur. Mais elle a un double effet, elle clôt la vie terrestre et ouvre à la vie éternelle. Cette vie éternelle, le péché la refuse : il enferme l'homme dans sa faiblesse et fait de la mort une condamnation. [...] Or, bien que la condamnation soit annulée et que soit donnée une grâce plus grande qui répare tout, le fidèle du Christ reste soumis à la mort. Celle-ci n'est donc pas pour lui l'effet d'une condamnation. L'Apôtre la désire même, comme une grâce ; l'Église la considère comme le *dies natalis*, le jour de naissance, où Dieu amène les siens à la plénitude de leur création ; la mort qui est entrée par la brèche du péché est celle de l'homme en son péché.⁵²

Durrwell présente ses raisonnements à partir de Sg 2, 24 - 3,4 où il est dit que « c'est par l'envie du diable que la mort est entrée dans le monde, ils en feront l'expérience ceux qui lui appartiennent ! »⁵³ Ce qui différencie la mort vraiment mortelle de la mort qui débouche sur la vie, plus encore que la manière de mourir, c'est la manière de vivre :

La mort de deux hommes peut différer l'une de l'autre : l'un peut mourir en relation avec Dieu et autrui, l'autre dans le repli sur soi et la rupture ; l'un dans l'amour et l'autre dans le refus d'aimer. L'amour est le critère de la bonne mort aussi bien qu'il est le critère de la vie morale. Car la mort est l'acte moral suprême.⁵⁴

Ce qui compte, ce n'est pas tant que l'homme soit mortel ou pas, mais le tour qu'il imprime à sa vie et donc à sa mort. La vraie question en sotériologie est donc la manière dont l'homme vit son rapport à Dieu et à autrui, la manière dont il le vit jusqu'en sa mort⁵⁵.

⁵² CHM, p. 95-96.

⁵³ Sg 3, 3-4. Remarquons tout de même que Durrwell n'a pas cité le premier membre du verset qui précède celui qu'il donne : « Oui, Dieu a créé l'homme incorruptible, il en a fait une image de sa propre nature » (v. 23). On en comprend la raison. Ce qui est sûr, c'est que l'homme est créé à l'image de Dieu et que le diable est venu troubler la relation avec lui. Aux yeux des hommes impies, poursuit le texte, « la mort du juste parût un châtement », mais en réalité « il est en paix. » Quant à Si 41, 4, le texte est précédé par ceci : « Ne redoute pas l'arrêt de la mort ...C'est la loi que le Seigneur a porté sur toute chair. »

⁵⁴ MF, p. 135.

⁵⁵ Qu'il soit permis de faire un rapprochement de la position de Durrwell avec celle du philosophe E. FALQUE : « Loin de toute quête désespérée d'une prétendue perfection (...) habiter ma finitude consiste alors seulement, et indépendamment cette fois de toute considération sur le péché, à consentir d'y cheminer, ou mieux de la traverser (sans jamais la dépasser) dans une éventuelle croissance. [...] Rien ne justifie en effet que le meilleur « en soi » dût en même temps être désigner le meilleur « pour soi. » Plus, le désir de plénitude ou de perfection demeure précisément l'un de ces masques dont s'affuble le serpent, et donc aussi le péché - « Vous serez comme des dieux » -, pour nous faire regretter l'effectivité d'une finitude inhérente à notre état de créature et avant même toute transgression pécheresse. Ne pas accepter d'une part de ne pas être comme Dieu - c'est-à-dire parfait au sens d'une plénitude accomplie - et refuser d'autre part notre propre imperfectibilité originarie (qui ne signifie pas imperfection, loin s'en faut), probablement est-ce donc là précisément notre plus grand péché, dont le serpent si justement découvre la faille pour s'y engouffrer » (p. 28-29). L'auteur poursuit : « Par son incarnation (...) le Christ nous apprend aussi à être homme - c'est-à-dire à ne pas fuir notre propre finitude jusqu'à nous enseigner, nous aussi, comment nous pouvons nous abandonner dans la mort. [...] Quand bien même (la mort, la souffrance, la vieillesse) affecteraient ma prétendue intégrité, ils n'auront en réalité de sens (ou de non-sens) pour moi que dans la mesure où ils se révéleront capables à mes propres yeux comme à ceux d'autrui, de dévoiler ma manière ordinaire de vivre : soit acceptant humblement d'être « dé-fait » de moi-même, soit me nourrissant encore d'une secrète ambition de toute-puissance sur moi-même et sur le monde. Dit autrement, loin de nier l'insupportable poids existentiel de la souffrance physique, de la maladie, de la vieillesse ou de la mort, le recentrage (phénoménologique) sur le mode de leur vécu pour moi se révèle en propre leur véritable sens. L'image déformée de Dieu en l'homme, ou le mode pécheur de l'être humain, se lit ainsi moins dans la finitude elle-même (souffrance, vieillesse, maladie, mort, etc.), que dans le refus, au contraire, de la recevoir comme telle. Devenir comme « des dieux » sur les fausses recommandations du serpent est en ce sens précisément ne pas être à l'image de Dieu selon le projet de Yahvé (Gn

Derrière l'injonction démoniaque d'immortalité pointe donc le désir de toute-puissance que les paragraphes 114 et 116 du *CEF* mettent bien en évidence. C'est pourquoi, Durrwell s'attache à montrer la profondeur de sens de la résurrection souvent réduite à sa seule dimension d'immortalité : « Il s'agit de le connaître, lui, et la puissance de sa résurrection et la communion à ses souffrances, afin de devenir semblable à lui dans sa mort, pour parvenir, s'il est possible à sa résurrection » (Ph 3, 10-11) :

Dieu n'a pas créé l'homme pour une immortalité qui serait un refus de mourir, il l'appelle à une communion immortelle avec le Fils en sa mort, matrice de l'universelle résurrection. Il est Père et crée les hommes mortels, pour que, dans la mort, ils puissent naître à l'éternelle vie filiale. ⁵⁶

La conversion du regard est puissante. Théophile d'Antioche dès le II^e siècle avait expliqué dans un petit dialogue très bien mené, que rien n'était décidé pour Adam et Ève avant qu'ils ne se déterminent dans leur relation à Dieu.⁵⁷ La désobéissance les a séparés de leur source de vie et donc rendus mortels. S'ils étaient restés fidèles, Dieu les aurait portés progressivement, au gré de leur ouverture et de leur obéissance à leur entière divinisation, tout en restant dans leur condition de créature corporelle et spirituelle. Ces degrés de réception sont une autre façon de dire le lien du Créateur à sa créature. L'homme est en posture d'accueil, il reçoit le don gratuit de Dieu, mais la réception du don est conditionnée par la liberté et l'authenticité de cette réception. La pâque ontologique, le *transitus*, était nécessaire à Adam et Ève pour parvenir à une fixation sans retour dans le Bien.

Cette fiction théologique dit de façon intelligente ce qu'il en aurait été à partir de nos contenus d'expérience de Dieu et d'homme croyant : que l'homme est créé par Dieu

1, 27). Et l'auteur conclut : « Dieu consacre au contraire l'acceptation de mon être-là et de sa faiblesse en ma chair (*basâr*) comme lieu même de son ultime glorification » (p. 32). On ne se demandera pas en lisant ces lignes si le salut consiste, finalement, en l'acceptation de la finitude, sans plus, car l'auteur, loin d'évacuer la réalité de la « tentation » du serpent en démasque le subtil enjeu, avant même précise-t-il la transgression : c'est pourquoi nous sommes bien, ici, au cœur du drame humain, au point nodal où la créature, qu'elle soit angélique ou humaine, est appelée par Dieu à se déterminer dans sa relation à Dieu, dans sa manière de la vivre. Le refus de l'origine, comme le refus de la finitude, est bien le péché fondamental dont seule pourra nous guérir l'humilité du Christ venu en notre chair nous apprendre à vivre la filiation au cœur de la finitude qui en est le berceau. Enfin, l'auteur voit dans le non-découplage du péché et de la mort un second effet : celui de l'oubli de l'angoisse de finitude du Christ dans l'interprétation de la passion « comme si être angoissé pour le fils devant sa propre mort relevait uniquement, et nécessairement, de son adoption de notre état peccamineux en se faisant « lui-même péché » sans être néanmoins pécheur » (p. 39). Nous retrouvons ici l'insistance de Durrwell sur l'expérience même de la mort de Jésus, ce passage au point « zéro de l'existence » même s'il n'en formalise pas l'angoisse, se centrant sur l'expérience de foi au sein de la plus grande dépendance ou vulnérabilité. *Le passeur de Gethsémani. Angoisse, souffrance et mort. Lecture existentielle et phénoménologique*. La nuit surveillée, éd. du Cerf, 2004. Les points de contacts avec Durrwell sont nombreux, on l'aura senti. Sans doute le vieux rédemptoriste aurait-il été heureux et peut-être soulagé de lire cet ouvrage.

⁵⁶ *PDM*, p. 134.

⁵⁷ Voir THÉOPHILE d'ANTIOCHE, *SC20*, 24-27, Éd. du Cerf, Paris, 1948, p. 159-165.

et reçoit tout de lui. On peut penser que ce *transitus* et les progrès préalables furent douloureux, peut-être même agoniques. Car si le « remplissement » avait été fluide et facile, ni Adam ni Ève n'auraient été sensibles à la tromperie du serpent. La notion de passage est elle-même très symbolique de la naissance. Or naître, c'est être mis au monde, sortir de la sécurité fusionnelle pour advenir à soi dans la relation (séparation) à celui dont on vient. Ce franchissement ne peut se réaliser que dans le fait de quitter, de se quitter pour s'en remettre à un autre, et ceci représente une forme de mort, un chemin de vie :

La mort à laquelle l'homme est voué ne vient pas contredire le dessein créateur, de même qu'en Jésus la mort ne s'oppose pas à la résurrection. [...] Créés ainsi, (les hommes) sont des fils immortels jusque dans leur mort. La résurrection est toujours première, la mort restera toujours à son service, car l'engendrement du Fils est le début universel. Toute la création est soumise à sa loi.⁵⁸

En réalité la question de la mort en ses deux aspects biologique et éthique touche à la question de l'unité corps-esprit. Être soi c'est trouver son unité et ceci est une tâche, le travail de toute une existence. La mort ne constitue pas seulement le terme de la vie de la personne, mais elle concerne la réalité organique et duelle du corps et de l'esprit. La séparation cartésienne n'est ni biblique ni même anthropologique : le corps et l'esprit font un, y compris dans la mort. La théologie qui pense l'immortalité à partir de la relation à l'origine et de l'unité corps-âme est beaucoup plus juste⁵⁹.

On connaît la célèbre phrase de Merleau-Ponty, « Je suis mon corps » venant contraster avec l'idée que « j'ai un corps. » Avec la mort, l'âme séparée du corps entre donc dans un état contraire à sa nature que la résurrection des corps rétablira. Mais cette réunion n'est pas de l'ordre de simples retrouvailles : la résurrection en exprimant l'unité du corps et de l'âme exprime sa manière d'être (Jn 5, 25 s.). Écoutons encore E. Housset :

Il ne s'agit pas seulement pour la personne de devenir immortelle, car elle ne peut accomplir ce qu'il y a d'immortel en elle qu'en accomplissant également ce qu'il y a de mortel en elle. Ici la résurrection ne vient pas relativiser ce devenir mortel, mais elle lui donne au contraire toute sa signification, puisqu'elle marque que c'est l'union au corps, et donc dans le rapport au monde, que la personne réalise sa perfection. [...] La vocation éternelle de la personne n'est pas à séparer de son incarnation temporelle. En montrant que c'est la séparation de l'âme et du corps qui est contre nature, saint Thomas

⁵⁸ *PDM*, p. 132.

⁵⁹ De ce point de vue le christianisme est à l'inverse du platonisme pour lequel on peut dire, de façon un peu triviale, que la « chair » ne fait pas le poids avec l'esprit. Saint THOMAS fait remarquer cette unité de façon très logique : « le corps paraît tout à fait nécessaire à l'âme intelligente pour penser... sans quoi elle n'aurait pas besoin du corps pour son acte intellectuel. C'est donc en vain qu'elle serait unie au corps » I^a, Q. 84, a. 4, resp.

souligne que l'unité de la personne ne s'accomplit pas malgré sa corruptibilité mais à travers sa corruptibilité et donc sa temporalité.⁶⁰

Dire comme le fait Durrwell que « les hommes sont immortels jusque dans leur mort », c'est dire que la mort don-de-soi mêlé à la vie participe de l'immortalité bienheureuse. Le piège de la mort est alors totalement déjoué. Les détachements vertueux sont des anticipations de la résurrection seconde et cependant « première. »

Attelées à la même tâche

Mort et vie travaillent ensemble mais la première est la vie. Toutes les morts de charité sont habitées et travaillées par la puissance de la résurrection. Le renoncement à soi est le commencement, comme la nuit précède le jour. Pourtant celui-ci ne parviendrait pas si l'aurore n'était déjà traversée des rayons d'un soleil encore invisible. La résurrection est en germe dans la mort parce qu'elle est pleine de l'Esprit. Durrwell lit cela à même la loi du vivant, comme la trace d'un destin spirituel et universel :

La loi de mort se trouve tissée dans la texture même de la création. Au dire de saint Irénée, le Verbe de Dieu, apparu ces derniers temps dans le monde, y était présent depuis toujours et « se trouvait imprimé sous forme de croix dans la création entière. »⁶¹

Cette loi de mort est le signe et la promesse d'un salut en route. Inscrite au cœur de la création cette « mort naturelle », qu'on l'appelle loi d'entropie ou apoptose ou plus simplement encore loi des saisons ou de la succession des générations, enseigne à tout homme qu'il a à vivre une certaine déprise de soi, qu'une loi d'amour l'habite, l'appelle et le devance en l'ouvrant à l'autre. L'attraction est christique, invite à « donner sa vie » (Jn 15,13) pour en recevoir une plus grande encore. Amour et mort se conjuguent. Pour dire cela, Durrwell a forgé un néologisme qui synthétise les deux et qu'il attribue aussi bien au Christ qu'au fidèle : « L'homme est amorisé. »⁶²

⁶⁰ E. HOUSSET, *La vocation de la personne*, p. 163.

⁶¹ *PDM*, p. 134. La citation qu'emprunte Durrwell est de saint IRÉNÉE. Il est intéressant sur un plan théologique, et sans vouloir confondre le traducteur, de rapporter une anomalie de traduction. Celle de Durrwell est juste et respecte parfaitement le texte grec. Voici ce que propose le traducteur : « Le Verbe de Dieu se trouvait enfoncé dans la création entière. » *AHV*, 18, 3, Cerf, traduction A. ROUSSEAU, 1984. L'expression « en forme de croix » a disparu tout bonnement de la phrase. Cette omission est parlante, et raisonne comme l'ajout de la pensée du traducteur sur celle d'Irénée pour servir des fins théologiques. Notons toutefois qu'Irénée utilise le mot *kéchiasménos* et non celui, attendu, de *stauros*. *SC*, 153, p. 245.

⁶² Voir *MF*, p. 151 ; *PDM*, p. 66.

L'homme et le sens de sa mort

La mort de l'homme, le Fils de Dieu est venu la vivre pour que nous vivions la nôtre en homme, et selon lui. Pour Durrwell mourir représente l'acte le plus personnel et le plus intime qui soit puisqu'il nous relie au Père dans l'offrande la plus libre de nous-mêmes :

Bien que la croix soit un supplice d'esclave où l'homme, mains et pieds cloués, subit à mort la tyrannie d'autrui, Jésus est mort dans une souveraine liberté ; il avait pris la condition d'esclave, mais il a inversé le sens de la mort, par elle il est devenu le Seigneur (ph 2, 6-11). Sous l'action de l'Esprit, la foi proclame que cette mort, pourtant subie, fut un acte de Jésus, un acte de souveraine liberté, dans une entière lucidité : Personne ne m'enlève la vie, je la donne de moi-même. Dans la mort de Jésus s'exprime une obéissance radicale, l'amour le plus grand qui soit (Jn 15, 13). Il s'est offert en un Esprit éternel, (He 9, 44). [...] Quant aux disciples, ils partagent le destin du maître : Tel il est lui, tels nous sommes (1 Jn 4, 17) ; telle fut sa mort, telle sera la nôtre. Sa mort fut celle d'un homme, elle révèle ce que peut être la mort de tout homme.⁶³

Un acte. N'est-ce pas une étrange expression pour dire la mort, surtout si nous la pensons dans nos vies comme la résultante d'un drame très lointain. Mourir nous apprend à philosopher mais selon une sagesse nouvelle, incompréhensible aux savants et accessible aux tout-petits (Mt 11, 25). Une sagesse divine étonnante qui contrarie ce qui est grand aux yeux du monde et se révèle dans l'insignifiant, dans ce qui « n'est pas » (1Co 1, 26-31). Par la résistance que nous lui opposons, nous sommes avertis de la tentation d'un faux infini. Ne faudrait-il pas alors repousser ce que nous dit une mort de malédiction pour entendre ce qu'elle nous dit dans le Christ qui ne l'a pas rejetée pour lui-même ?

Le questionnement est théologique, anthropologique mais aussi pastoral. Durrwell fut très sensible à cette dimension. En pasteur, il savait la délicatesse de l'écoute et le devoir de ne pas garder devers soi les trésors spirituels pour soi. Point aveugle de l'existence pour beaucoup, angoissant et désolé, il encourageait à partager le savoir chrétien sur la mort :

Le chrétien doit partager le savoir qu'il possède sur la mort, car c'est une bonne nouvelle qu'il peut ainsi apporter aux hommes. Ce devoir de charité s'impose à lui avec plus d'urgence de nos jours, où beaucoup de nos contemporains ignorent le message du Christ ressuscité et cherchent à exorciser leur peur de la mort en recourant à ce que saint Paul appellerait de « vaines philosophies », ou même à de troubles expériences des sciences occultes.⁶⁴

⁶³ CHM, p. 16-15.

⁶⁴ CHM, p. 9

Le rédemptoriste a longuement médité sur la mort donnée avec la vie.⁶⁵ Sans doute l'a-t-il perçue d'abord, à l'image de tout vivant, comme la « pierre rejetée par les bâtisseurs » (Lc 20, 17). Cette pierre non voulue par les hommes dans la construction de leur existence. À raison. Pourtant, dans le Christ, cette pierre devient la pierre angulaire, tenant en elle deux directions inséparables et perpendiculaires : celle de la vie et celle de la mort. Cette mort que personne ne veut conjuguer avec sa vie est cependant essentielle. Celui qui s'en scandalise pour lui et pour Jésus lui-même : « Non, cela ne t'arrivera pas ! », comme « celui qui tombe sur elle sera brisé ; et celui sur qui elle tombe, elle l'écrasera » (Mt 21, 44). Ainsi Jésus répond à Pierre très précisément : « Derrière-moi Satan ! Tu es *pour moi* occasion de *chute*. » Jésus commente : « Si quelqu'un veut venir à ma suite, qu'il renonce à lui-même et prenne sa croix » (Mt 16, 23-24)⁶⁶.

⁶⁵ Son petit livre, *Le Christ, l'homme et la mort* que nous citons abondamment ici est une magnifique méditation chrétienne sur la mort et très accessible. Le souci missionnaire du pasteur et sa grande délicatesse d'intelligence et de cœur y sont évidents.

⁶⁶ Ici, une contribution nous paraît bien éclairer la pensée de Durrwell, celle d'A. VERGOTE : « La mort du Christ à la lumière de l'anthropologie » in *Mort pour nos péchés. Recherches pluridisciplinaires sur la signification rédemptrice de la mort du Christ*, Faculté universitaire Saint Louis, Bruxelles, 1979, p. 45-80. Dans cette parution l'auteur, psychanalyste, théologien et prêtre questionne les théologoumènes bibliques de rachat, sacrifice et rançon avec les outils psychanalytiques et anthropologiques pour faire apparaître les représentations archaïques non accordées à la vérité du mystère du salut qui les sous-tendent. Il examine la question selon deux schémas anthropologiques, sacrificiel et initiatique. C'est celui que nous retenons dans le cadre de notre réflexion. L'auteur montre qu'en voulant montrer que Jésus est plus qu'un homme, on met en retrait le fait qu'il soit aussi mortel, comme tout homme, ce qui présente sa mort sous un jour exclusif, mourir pour les péchés des hommes, avec les risques que suppose l'interprétation d'une mort sacrificielle, ce que l'auteur a mis au jour dans la première partie de sa démonstration. Or, dit-il, « n'est vraiment humain que celui qui a passé par l'épreuve de la mort, celui qui, par cette épreuve s'est transformé et initié au mystère de la vie », s'est « transformé en intégrant le négatif de la souffrance » (p.70) : mort et souffrance font le « noyau universel » des rites d'initiation, mais constitue aussi la « vérité nodale de l'existence » (p.75). « Sans artifice, Jésus a intégré la loi de mort, confiant que Dieu le destinait à un surcroît de vie divine. Nous refusons de dissocier le destin personnel de Jésus de sa victoire sur les péchés. Dire qu'il est mort pour les péchés sans affronter qu'il est mort pour lui-même ce serait à nouveau frauder avec son humanité. Sa mort n'a pas de cause hors de lui ; elle est solidaire de son advenir homme. Et, s'il a pu libérer du péché, c'est que d'abord lui-même ne lui a pas cédé et qu'il est « mort au péché ». Lui, qui était de condition divine ne s'égalait pas au Père. C'est là le fond masqué du péché : de s'égaliser à Dieu, de se substituer à lui, de se poser soi-même en Dieu. [...] Le Christ est sans péché parce que jusqu'au bout il a refusé la tentation inaugurale de sa vie publique, celle de renier son humanité et sa position filiale devant Dieu. Nous comprenons que la mort de Jésus fait partie intégrante de sa fidélité. La résurrection l'a investi de la puissance de l'Esprit. [...] La compréhension anthropologique cède le pas à la théologie qui déploie l'intellection en Esprit que les disciples n'ont reçu qu'après la résurrection (p. 77-78). L'auteur donne une définition psychanalytique du péché : « L'accrochage à ce que nous avons et à ce que nous sommes imaginativement et qui nous empêche de vivre et de donner la vie en quelque ordre que ce soit » (p. 79). Tous ces éclairages reçus de la psychologie des profondeurs enrichissent, précisent et confirment souvent la réflexion théologique. Durrwell apparaît finalement comme en avance sur son époque. Nous le voyons particulièrement en trois lieux précis : dans le malaise sain qu'il exprime face à des théologies du salut unilatéralement focalisées sur l'efficacité de la mort sans tenir compte de celle de la résurrection d'une part, dans sa forte détermination à comprendre à travers le concept de « drame personnel » ce qu'il en fut pour le Christ d'être homme et Fils, avant même que d'être Sauveur (sachant qu'il le fut en chacun de ses actes) et enfin, et à prendre au sérieux, sur un plan non uniquement sotériologique, la réalité que fut pour le Christ de traverser la mort. Enfin, d'apercevoir dans la mort elle-même, la bonne nouvelle de la résurrection, la charité de l'Esprit qui, au contraire du péché qui nous bloque sur des possessions ou des représentations imaginaires, nous ouvre à la vraie mesure et à la vraie relation à autrui et à Dieu, nous libérant pour nous faire entrer dans la liberté de Dieu qui « n'a rien », pour reprendre les termes de Durrwell mais qui Est. Durrwell a probablement lu VERGOTE, qu'il cite une seule fois dans son œuvre (dans *ESD*, 1983 p. 110), référence tirée de l'article du psychanalyste dont on comprend qu'il ait attiré Durrwell : « L'Esprit, puissance de salut et de santé spirituelle » dans *L'Expérience de l'Esprit*, le Point théol. 18, Paris 1976 (références transmises par Durrwell).

Sans doute, la mort biologique en tant qu'effet du refus de la filiation, entretient un rapport symbolique avec une vie contre Dieu.⁶⁷ Mais c'est plutôt le refus de mourir, le du manque, d'un plus grand que soi qui révèle la racine cachée du péché : « être comme des dieux » sans Dieu (Gn 3, 5). Certes, Adam et Ève ne seraient pas morts de notre mort biologique s'ils n'avaient pas péché, leur condition naturelle n'étant pas celle que nous connaissons. Le dédale de complications induit par transposition des situations risque de faire perdre le statut du récit fondateur. Très probablement Adam et Ève n'auraient pas mieux supporté le passage agonique d'une totale déprise de la volonté propre. Le serpent s'est engouffré dans la faille, dans le creux angoissant du manque, faisant naître la frustration au milieu de l'opulence, la méfiance et avec elles, la désobéissance.

Accepter la mort-résurrection du Christ en sa propre vie, c'est accepter d'être bâti soi-même à partir de cette pierre d'angle pour devenir « pierre vivante » du « peuple de Dieu » (I P 2, 5-10). Il ne suffit pas d'assumer les deux dimensions de l'existence ; certes, accepter la mort dans sa propre vie représente un réel chemin de sagesse, mais mettre ses pas dans ceux du Christ c'est aller vers le Père (Jn 14, 6). Ces deux voies ne sont pas incompatibles, la première pouvant se glisser dans la seconde qui la fera aller plus loin. Car la création est comme un livre⁶⁸ dans lequel l'homme peut se comprendre et discerner les traces du projet et de la présence de Dieu (Rm 1, 19-21). Tout chemin humain, souvent sans le savoir, porte en lui le désir de la vie selon l'Évangile, signe de l'inscription originaire de l'Esprit en lui. Aussi Durrwell, sensible à cette réalité, invite à une écoute attentive des désirs de l'homme qui peuvent faire écho à l'appel créateur. Mais le rédempteur est tout aussi conscient que la nouveauté apportée par le Christ « n'est pas

⁶⁷ Rappelons tout de même qu'on ne peut pas transposer ou comparer la mort biologique à la mort quand elle est dite « spirituelle. » Celle-ci est la cessation de la vie de l'Esprit en l'homme, ce qui ne correspond pas à la cessation du sujet, de la personne, mais réside dans une vie éternelle contre Dieu. Jn 5, 25-29 l'exprime très bien lorsqu'il parle d'une « résurrection qui mène à la vie » et d'une « résurrection qui mène au jugement ». Il n'y a donc pas de peine de mort lors de la pesée des âmes. Ainsi, en cherchant à usurper son indépendance d'avec Dieu, le renégat la manque infailliblement et éternellement puisque sa vie sera une vie punie d'être privée de son bien qu'elle-même refuse. Quant à la mort biologique elle est certes la corruption du corps, mais là encore elle ne consiste pas dans la cessation du sujet. Comme on l'a vu avec J. RATZINGER, la création de l'homme en tant que relation de l'esprit de l'homme avec Dieu est immortelle, indestructible. Donc, de ce point de vue, on peut dire que l'homme est immortel par création, non d'abord en son corps mais en son âme, un esprit que Dieu habite par son propre Esprit. Cette relation dialogique avec Dieu, venant de Lui, et pour vivre avec Lui de Lui, est donc inamissible, même lorsqu'elle est refusée. Durrwell dit encore ceci autrement : « (Le Fils) n'a de pouvoir que de donner la vie, le salut. Mais la venue de la Lumière produit les ténèbres en qui la refuse. L'homme ne ressuscitera jamais à la vie d'antan – en ce sens personne ne ressuscitera, l'histoire en marche vers l'eschatologie ne rebrousse pas chemin. Prince des temps de la fin, le Fils de l'homme impose à tous une existence nouvelle. Pour tous, la résurrection est vie ; mais dans l'homme qui s'opposerait à elle, cette vie resterait butée, désespérée », *RJMS*¹, p. 220-221.

⁶⁸ L'image est de saint BONAVENTURE : « La créature du monde est comme un livre dans lequel resplendit, est représentée et est lue la Trinité fabricatrice » *Breviloquium*, II, 12, 1, traduction T. MOUIREN modifiée, Paris, Éd. franciscaines, 1967, p. 123, repris de L. SOLIGNAC, *La théologie symbolique de saint Bonaventure*, Parole et Silence, 2010, p. 29.

que la montée à la surface d'une réalité enfouie car, dit-il, ce n'est pas la seule connaissance mais la réalité qui est nouvelle, irradiante d'une lumière dans laquelle les réalités d'antan apparaissent vétustes »⁶⁹.

Plus que la mort, le vivant connaît le « mourir » qui est un vivre, un acte. Être mort paraît une formule antinomique. « Je suis né », « il est mort », ces deux expressions au passif indiquent que les moments fondateurs de la personne lui viennent de l'extérieur, étant remis dans la plus grande déprise qui soit à un « autre ». Le berceau comme le tombeau ouvert sont le lieu d'un total recevoir, d'un non-pouvoir ontologique. Et pourtant ils sont aussi le lieu de la suscitation, de l'appel. Encore une fois le théologien-pasteur, nous apprend à regarder :

Dieu ne nous exemptera pas de mourir, puisqu'il a inscrit la mort dans son plan créateur. Quand Jésus a « adressé prières et supplications ... à celui qui pouvait le sauver de la mort », Dieu « l'a exaucé » en lui donnant de mourir de la mort telle qu'elle est voulue dans ce plan : de la mort qui est sommet de création, dans la liberté de l'amour filial. De leurs yeux de chair, les hommes ne peuvent pas déchiffrer ce sens divin de la mort ; rien ne leur est plus commun qu'elle, et rien ne leur est plus caché. On croit la connaître, parce qu'on a assisté des mourants. En réalité, personne sur terre ne l'a encore rencontrée. On peut tenir la main de celui qui chemine vers elle, et c'est grande charité, on ne l'accompagne pas dans la mort. Toute la distance qui s'étend entre la vie sur terre et la mort sépare l'homme en sa mort et les vivants qui l'entourent. [...] De toutes les morts, la plus mystérieuse est celle de Jésus. On l'a vu expirer, on a contemplé son corps exsangue ; mais sa mort a échappé à tout regard ; le Père seul en fut témoin, lui qui a vécu cette mort ensemble avec le Christ. [...] Seul témoin, le Père a cependant dévoilé le mystère de cette mort, en glorifiant Jésus dans la mort. En même temps il a révélé le sens qu'il veut donner à la mort de tout homme ; il veut en faire une naissance.⁷⁰

Enjeux

Le rôle de la mort ou du mourir est tel dans la pensée durwellienne qu'il nous semble utile de faire le bilan d'une question disputée qui ne fait pas l'unanimité en théologie. La réflexion doit prendre en compte les différents champs épistémologiques que ce thème intéresse.

⁶⁹ *MPSA*, p. 130. Ajoutons *DCR*, p. 129 : « C'est pourquoi les réalités imparfaites qui précèdent, depuis la création du monde, et toute l'économie préparatoire à ce Royaume final, ne sont qu'une participation sur un niveau inférieur et comme une émanation, un écoulement en avant, de la plénitude qui est dans le Christ. On peut dire que les réalités premières ont été créées par la réalité finale dont elles sont la projection en avant dans l'histoire, que le Royaume final est la cause originelle, parce qu'il contient la plénitude du temps et de toute chose, que le Christ est aussi l'Alpha, puisqu'il est l'Oméga, puisqu'il est le plérôme en qui se concentre toute la réalité. »

⁷⁰ *PDM*, p. 240

Aborder le sens de la mort par l'unique versant sotériologique paraît réducteur. L'appréhender comme conséquence du péché originel et moyen de notre salut c'est lui attribuer d'être à la fois effet et cause. Or, elle s'impose comme un existentiel. Lorsque Durrwell dit « mort », il la pense comme action, comme un verbe : « mourir ». Elle n'est donc pas un « objet » que l'on pourrait investir d'une valeur, mais un existentiel que le sujet est appelé à assumer. La dimension de la mort comme « amour le plus grand » (Jn 15, 13) est d'abord un mystère de vie et de présence. Les signes du « donner sa vie » conservés dans la résurrection obligent précisément à comprendre la mort en sa profondeur, comme manière d'être à plein (*meizona tautès agapè oudeis échei*). En mourant Jésus a changé la mort :

Jésus est mort pour abolir tout culte qui ne fût qu'extérieur⁷¹.

Durrwell n'a pas remis en question la réalité du péché originel, les définitions qu'il en donne concordent avec les données du *C.E.C*⁷². En revanche, le théologien refuse l'idée que le péché d'Adam ait entraîné la mort physique de tous les hommes. Durrwell poursuit le raisonnement : en sa mort-résurrection, le Christ nous sauve et sauve le vrai visage de la mort :

Le jugement de Dieu, qui sauve le monde, s'accomplit dans une mort et dans un envahissement de la vie, dans une mort qui ouvre le Christ à la vie⁷³.

Ces options théologiques, situées dans le sillage de P. Teilhard de Chardin et de G. Martelet, appellent des réserves. Dieu serait-il donc incapable de créer un monde parfait, sans souffrance et sans mort ? Ou bien serait-ce qu'on ne peut aimer sans souffrir ?

En pensant que Dieu a placé la mort au sein de la création, tel son chiffre, Durrwell ne succombe-t-il pas à la tentation d'une légitimation de la mort après coup : l'homme serait créé mortel parce que Jésus devait le sauver par la mort, c'est-à-dire par le don de soi le plus grand.

Pour tenter de sortir de l'impasse, la question se resserre autour de la précedence du paradis et surtout de son *effectivité*, ce que pointe P. Vallin dans un article qui s'attache à réaffirmer les tenants intangibles donnés dans l'Écriture et dans les affirmations

⁷¹ DCR, p. 78.

⁷² Particulièrement les § 388, 389 (nécessité de connaître le Christ comme source de grâce pour connaître Adam comme source du péché) 405 (les effets du péché originel : la privation de la sainteté et de la justice originelle) et § 413 où Sg 1, 13 et 2, 24 sont cités.

⁷³ DCR, p. 42.

doctrinales de la foi (*fides quae creditur*). Car si le paradis n'eut été *effectif*, avec sa justice originelle, le premier perdant aurait été ce « drôle de Dieu, assez puissant pour introduire l'homme, corps et âme, dans sa gloire et sa béatitude éternelle à l'oméga du temps, mais incapable, à l'alpha du temps, de lancer la famille humaine dans l'existence créée sans en suspendre, au commandement de sa grâce, les virtualités de mort et de corruption »⁷⁴.

Sous prétexte que le récit de Genèse (1-2) est un conte infra-biblique, à la poésie charmante mais naïve qui ne trompe pas la rationalité avisée de son lecteur, on le relègue dans les coulisses de la prétendue scène primordiale, celle du péché des origines, sans reconnaître que dans cette éviction c'est le vrai Dieu que l'on perd plus encore que le paradis. Vallin met en garde la théologie contre le risque de ne faire démarrer l'aventure de la création qu'avec le péché originel au nom d'une « herméneutique du sens commun » qui pourrait d'ailleurs continuer son travail de déclasserement avec bien d'autres dogmes (incarnation, rédemption, résurrection...). L'avertissement est sérieux autant que juste.

Enfin, à travers ces doutes, c'est le rapport de confiance envers l'Écriture qui est entamé, et la réalité de grâce qu'elle contient quel que soit sa manière : ce rapport *réel*, dit encore P. Vallin, « ne peut advenir que si le lecteur engagé dans sa propre réalité salvifique, aux jours de son histoire personnelle, est rendu capable de rejoindre la réalité extralittéraire, translittéraire plutôt, dont s'est empreinte la poésie biblique, attention : avec tous ses moyens de fiction et non pas malgré eux. » Durrwell serait pleinement de cet avis. Il faut raisonner à partir de la foi qui est adhésion et confiance, la connaissance grandit dans l'amour et Dieu se choisit les moyens qu'il veut :

Le chrétien ne sait rien de plus que les autres. Mais il a reçu des paroles qui éclairent cette énigme [...] Ce qu'il sait il le dit avec l'humilité de quelqu'un dont le savoir lui vient d'un autre. Mais l'humilité de la foi est pleine d'audace. Elle proclame avec force ce que d'autres jugent inconnaissable.⁷⁵

Mais Vallin va plus loin en faisant remarquer de façon très juste, que le lieu « d'épignose (Rm 10, 2), le lieu de connaissance intégrale des mystères du Christ est la *pratique* des sacrements, singulièrement de l'eucharistie. » Cette fois-ci c'est la vérité de la parole du lecteur qui est questionnée, sa propre *effectivité*, plus exactement celle du Christ en lui. La vraie connaissance est l'immanence du connu dans le connaissant, ce qui

⁷⁴ P. VALLIN, « Le péché originel, ou le dogme réussi. Un seul dogme vous manque et tout est démembré : enjeux », revue *Képhas*, Octobre-décembre 2009. P. 137-141.

⁷⁵ *MF*, p. 8.

signifie pour le fidèle une assimilation au Christ. C'est pourquoi, dit encore le théologien, « la signification plénière du texte biblique ne se conquiert nullement par l'extraction de concepts portatifs, mais par l'attraction de toute la Parole et des esprits qui l'accueillent dans l'événement sacramentel où la présence intensive du Ressuscité se délivre » et s'accueille. Le théologien invoque alors une « concaténation des mystères » qui réalise et visibilise l'unité infrangible de la Révélation dans l'emboîtement de ses manifestations, d'abord, *in re*, puis élaborées *in verbis*, et tout ceci à partir du centre qui commande la totalité, le mystère pascal.

Ainsi, dit-il, que l'expérience eucharistique d'Emmaüs fait repartir le pèlerin, et le fidèle avec lui, en sens inverse : en reconnaissant le Ressuscité ils reconnaissent la croix, et montant au lieu du « crâne » ils apprennent à reconnaître en eux le mystère d'iniquité pris dans le mystère de la miséricorde. Durrwell ne serait opposé à aucun de ces propos.

Durrwell a su mettre en valeur la dimension filiale et existentielle de la passion et de la mort de Jésus dont la mission révèle une solidarité profonde avec les hommes, non seulement en partageant leur mort mais en traçant en elle un chemin nouveau : le passage vers le Père, chemin sans retour vers l'amour.

Refuser que le péché d'Adam conduise à la mort c'est assurément faire une entorse à la parole paulinienne (Rm 5, 12) et à la Tradition. Cela menace-t-il pour autant l'intégrité du mystère de Dieu ? Durrwell ne pouvait-il pas faire l'économie de cet écart dans la mesure où le Christ assume cette mort en la retournant ? Sa priorité est de rappeler que la vraie mort, terrible et définitive est la mort spirituelle qui seule sépare de Dieu⁷⁶.

Quant à la mort physique son rôle est double. Elle met un terme à la vie dans la chair qui ne peut hériter du Royaume (1 Co 15, 50). Elle instaure le moment d'une réponse définitive de l'homme. L'image eschatologique de la moisson (Mt 9, 37 ; 13, 39 ; Jn 4, 35) peut être rapportée à la rencontre ultime de tout homme avec le Seigneur. L'Heure est personnelle et destinée à tous. La confiance filiale la plus élevée doit être éprouvée pour

⁷⁶ « Je vous le dis à vous mes amis : ne craignez pas ceux qui tuent le corps et qui, après cela, ne peuvent rien faire de plus. Je vais vous montrer qui vous devez craindre : craignez celui qui, après avoir tué a le pouvoir de jeter dans la géhenne » (Lc 12, 4-5). Il est sûr qu'après le péché originel le diable a gagné un pouvoir de mort, physique et spirituelle, la seconde pouvant aller jusqu'à la première, en raison du péché personnel de l'homme. Mais a-t-il gagné le pouvoir d'une mort physique ?

prouver sa sincérité, car la plénitude promise ne peut se recevoir d'un autre que par l'absolu de l'ouverture :

La mort rend possible une ouverture à la vie illimitée et l'accueille. Elle ne peut pas anéantir, car la personne est immortelle, créée vers Dieu. Elle est un vide capable d'accueillir. Quand Jésus se trouve réduit à l'extrême faiblesse, au point zéro de l'existence humaine, où il n'est rien par lui-même, il s'en remet à son Père et créateur, pour être par le Père ce qu'il ne peut pas être par lui-même : engendré, infiniment engendré.⁷⁷

Durrwell n'envisage que le versant salutaire de la mort, celle du « vieil homme » qui le mène à la nouvelle naissance. Une mort en sens inverse de la mort spirituelle. On pourra lui reprocher l'unilatéralité de son regard sur la mort. Un regard fasciné par le mystère d'amour et de miséricorde en lequel Adam et tout homme est invité à entrer.

Ainsi peut s'entendre une « bonne nouvelle » : l'homme apprend que sa mort n'est pas le fruit d'une malédiction de Dieu mais le lieu propre d'un à-venir, d'un au-revoir et d'un à-Dieu. L'heure d'une pâque solennelle où, s'il le veut, le Christ le rejoint, embrasse toute son existence et la consacre dans l'Esprit. Lui seul en connaît les intimes intentions, la purifie, la libère de ses chaînes et la filialise. « Mourir de mort » (Gn 2, 17), de bonne mort, c'est advenir à soi par le don et le par-don de celui dont nous tenons la vie (Lc 15, 18-24)⁷⁸. Le « baptême fondamental » et universel qu'est la mort peut commencer à inscrire son travail de vie dès les débuts de l'existence :

Fort préoccupée de christianiser les réalités terrestres, la prédication avait été, durant plusieurs dizaines d'années, moins soucieuse de témoigner de l'au-delà de ce monde et donc de dire aux hommes le sens de la mort. Elle oubliait quelque peu que l'au-delà n'est pas un simple futur, que la mort est une dimension actuelle de l'existence humaine, et que les réalités terrestres n'acquièrent leur pleine valeur qu'en intégrant en elles le vrai sens de la mort.⁷⁹

La réalité anthropologique de la mort se fond dans le Christ avec l'amour filial et fraternel le plus haut. De cette unité jaillit la résurrection. Durrwell va synthétiser le mystère de cette mort-résurrection dans un concept qui réunit la mort et la gloire, ou

⁷⁷ *JFDES*, p. 45.

⁷⁸ Rappelons que l'ultime et souvent première rencontre avec le Christ au moment de la mort, lui qui est le Passeur et le passage, est de l'ordre du jugement. Ce jugement est d'abord la venue à la lumière des intentions cachées de l'homme durant son existence dans le regard infiniment miséricordieux du Christ au sens double de pardon et d'appel à la conversion (Jn 8, 11). La justification est l'œuvre de Dieu accueillie par et dans le pécheur. Elle n'est pas automatique et nécessite le passage par une purification par l'Esprit de sanctification : « Sachant qu'on meurt par Jésus, on est sûr que le purgatoire existe, on en sait le lieu, et on en connaît le feu. Son lieu on ne le cherchera pas ni au-dessus ni en dessous de cette terre ; Jésus est le lieu de la purification ; en son immolation il est le purgatoire en personne, le médiateur de toute sanctification. [...] L'Esprit Saint est le feu de la purification. Les péchés qui sont tous contre l'Esprit d'amour, il les détruit, il les brûle en « amorisant » le pécheur, en lui donnant de mourir en aimant » *MF*, p. 148.

⁷⁹ *CHM*, p. 9. Permettons-nous de relever la sagacité de l'auteur : en perdant l'au-delà c'est aussi l'ici-bas que nous perdons, du moins en sa qualité existentielle.

encore l'éternisation de la mort dans la gloire. Le regard est alors synoptique et même prophétique puisqu'il saisit ensemble deux événements apparemment opposés :

Quand Jésus est mort, il est arrivé quelque chose à la mort ; elle a, d'un coup, changé de visage. Celui qui a les clés de la mort (Ap 1, 18) a imprimé le bon tour. La malédiction prononcée jadis : De mort tu mourras ! s'est muée en bonne nouvelle : Nous vous annonçons la Bonne Nouvelle...Dieu a ressuscité Jésus (Ac 13, 32), la mort a été engloutie dans la victoire (2 Co 1, 4).⁸⁰

Comprendre une « mort engloutie dans la victoire », c'est ce que Durrwell propose à notre réflexion à travers le concept de « mort glorifiante » que nous allons maintenant aborder.

III. 3. Mort glorifiante et engendrement

Les trois arguments

Pour comprendre le concept de « mort glorifiante » dont Durrwell dit qu'on a longtemps méconnu son « importance salvifique » ne sachant pas « intégrer la mort et la résurrection en un unique mystère »⁸¹, commençons par reprendre sa règle d'interprétation et les « outils » du théologien bibliste :

La théologie lit la Bible « à visage découvert », son outil est le regard, celui de la foi, mais d'une foi soucieuse de l'intelligence précise du mystère. Étant cela, un regard, elle n'utilise pas de raisonnement déductif à la manière de la théologie spéculative. Elle est une théologie du premier degré, dont le mérite est une certaine candeur qui la protège, dans la mesure du possible, de l'accaparement des philosophies particulières. [...] En toute image, le regard perçoit la continuité avant de saisir les différences de plans et les ruptures. Cette théologie biblique est, elle aussi, sensible avant tout à l'unité. L'exégèse critique sera portée à lui faire des reproches. [...]. Mais on pardonnera à la théologie d'avoir choisi un autre but et une autre voie. [...] Il arrivera dans certains cas que cette théologie aille au-delà des énoncés du N.T., par exemple quand, de la signification fragmentaire des textes, elle dégage, une synthèse que les auteurs n'ont pas formulée. [...] La synthèse existe ailleurs, dans le mystère dont parlent ces auteurs. Ils n'annoncent pas de multiples doctrines, mais une réalité salvifique.⁸²

Les orientations de méthode pour la théologie biblique vont servir aussi en théologie *tout court*. Durrwell applique au travail théologique ses propres outils

⁸⁰ CHM, p. 11.

⁸¹ ESP, p. 8.

⁸² RJMS¹, p. 9-10.

d'exégèse : le regard perçoit l'unité du mystère avant même que les raisonnements déductifs ne viennent diriger la pensée. Favorisé en cela par une certaine candeur et une certaine liberté, celle de son intuition, le regard du théologien bibliste voit au-delà et exprime de façon originale ce que la théologie, (en particulier celle de Paul et celle de Jean) peut pressentir sans le thématiser. Le concept de « mort glorifiante » est en cela une application directe de sa méthode de lecture à une herméneutique théologique.

Les images, ou plutôt l'image d'une mort éternisée dans la gloire, doit être abordée et appréciée pour ce qu'elle donne de signifier et qui constitue à notre sens un apport pour la théologie dans son ensemble :

Il existe une théologie qui s'exprime en des symboles, une théologie imagière, moins précise que la théologie conceptuelle, mais plus riche, plus évocatrice, sondant mieux la profondeur du mystère.⁸³

Rappelons l'équivocité du mot « mort » pour ne pas grever la théologie durwellienne d'intentions qu'elle n'aurait pas. La mort, on l'a vu, est appréhendée sous son angle existentiel, en sa dimension personnelle et comme action. La mort à soi avant d'engager la mort biologique constitue la trame de la vie chrétienne au fil des jours. La vie de l'homme croyant, telle la navette du tisserand passant de l'envers à l'endroit, vient inscrire sur la trame la partie lisible, chatoyante et lumineuse, émergeant de son versant d'ombre, fait de ruptures et de raccords, de peine. Passage du secret, du « rien » (1 Co 1, 27-29) à la grâce, de la mort à la vie. Le travail pénitentiel prépare la face lumineuse :

Afin d'éviter tout contresens disons que le concept de mort glorifiante n'éternise pas la mort physique de Jésus. Le sacrifice de Jésus est un fait unique, un *hapax*, le contraire d'un sacrifice éternel et gnostique :

Dans l'état de vie glorieuse Jésus n'aurait pas pu s'offrir en sacrifice, n'ayant rien à donner qui ne fut déjà sous l'emprise divine. Mais cette nature adamique était une chair de sacrifice, apte à l'immolation et à l'oblation. [...] Dans l'immolation du Calvaire la chair meurt et le péché avec elle. Jamais cette mort n'a été révoquée, jamais la chair n'a revécu dans le Christ. [...] La gloire n'a pas réveillé la vie d'antan. La vie nouvelle scelle pour toujours dans sa spiritualisation la fin de la chair ; il est une fois pour toutes, vivant (Rm 6, 10).⁸⁴

Voilà qui est fermement posé.

⁸³ ASA, p. 37-38.

⁸⁴ RJMS², p. 177.

L'image d'une mort éternisée dans la gloire est scripturaire. Durrwell s'appuie sur trois récits de genre différents qui offrent la synthèse imagée d'une mort glorifiante.

Le premier est livré chez Jean qui, avec Thomas, fait faire au lecteur l'expérience du Ressuscité-Crucifié : toucher Jésus à l'endroit de ses plaies. Jésus se donne à saisir dans le mystère et le témoignage de sa mort-résurrection. La gloire n'efface pas les plaies, elle les consacre dira Durrwell :

Le Ressuscité montre ses plaies. Des exégètes expliquent : là est la preuve johannique de l'identité entre Jésus de Nazareth et le Christ de gloire. Mais plus qu'une preuve, les plaies sont surtout une révélation, elles caractérisent la résurrection : le Crucifié est comme tel le Ressuscité.⁸⁵

Cette permanence du signe de la mort dans la gloire a deux effets. Elle indique leur lien : la résurrection relève de l'efficace rédemptrice de la mort et en rehausse le sens. Mais elle dit aussi que le sacrifice, à son sommet, est éternisé en elle, que la montée dans le don jusqu'au point absolu est inséparablement aussi celui du remplissement :

La mort est le consentement absolu, l'obéissance « jusqu'à la mort » ; elle constitue le mérite rédempteur, car mériter c'est s'ouvrir au don de Dieu : Jésus s'ouvre par tout son être à la paternité de Dieu. C'est en s'ouvrant et non pas après l'accueil, qu'il est comblé, qu'il est éternellement glorifié. Jésus demeure pour ainsi dans l'instant de sa soumission filiale, de son mérite rédempteur.⁸⁶

Ce qui est couronné dans la concomitance, c'est la mort, en ce qu'elle dit et réalise dans le Fils lui-même. En raison de l'intentionnalité filiale demeurée parfaite à travers l'épreuve, le Père comble le Fils de sa gloire paternelle, et ceci a valeur d'engendrement.

Si les plaies restent ouvertes, visibles et pénétrables, c'est pour manifester que le sacrifice fait partie de l'expression de la filialité de Jésus :

Le Fils ne rebrousse jamais chemin, car c'est dans sa mort que s'exprime le mieux sa filiation incarnée. L'extrême kénose et la glorification ne se succèdent pas, l'une est aussi l'autre. « Devenu obéissant jusqu'à la mort », Jésus ne s'affranchit jamais de sa soumission filiale. Sa seigneurie est pour toujours conditionnée par l'obéissance : elle est à la « gloire de Dieu le Père » (Ph 2, 7).⁸⁷

Cette mort scellée dans la gloire,

⁸⁵ *RJMS*¹, p. 119.

⁸⁶ *JFDES*, p. 118.

⁸⁷ *MF*, p. 35. Reprenons ici les mots de B. SESBOÛÉ dans la recension de ce dernier livre pour la Revue Études : « Une fois encore, il traite ici du mystère pascal, le propre de cet ouvrage étant de souligner l'immanence mutuelle - on pourrait dire circumincession - entre ses deux faces de mort et de résurrection. Le mystère pascal est fait de cet échange constant où la première anticipe les traits de la seconde, tandis que le Ressuscité garde les stigmates de sa passion. » Revue Études, octobre 2006, tome 405-1, p. 427.

n'est plus douloureuse, car elle n'est plus dans son devenir : elle est parvenue à son terme, dans la gloire avec laquelle elle se confond : elle est morte parce qu'elle est vivante. [...] Parce que la mort sera totale, elle n'aura plus nom de mort mais de vie.⁸⁸

Le mourir rédempteur est fixé à son sommet : descendu dans l'extrême finitude de l'homme, Jésus ne peut aller plus bas. Le mourir vers le Père est révolu dans son expression agonique mais demeure la tension qui porte le Fils éternellement vers le Père. Durrwell utilise Jn 4, 34 pour rapporter le rapport constitutif au mouvement éternel :

Jadis le Christ avait dit que sa nourriture, sa vie, était de faire la volonté de Dieu. Maintenant la volonté de Dieu est devenue sa vie en toute réalité, le principe physique de sa vie d'éternité.⁸⁹

On peut souligner que le geste de Thomas est devancé par Jésus qui l'invite à devenir croyant. L'attraction du *voir* est spirituelle en son fond. L'expérience de Thomas rejoint celle de Zachée : toutes deux sont de l'ordre de la connaissance. En enfonçant sa main dans le côté, Thomas est accueilli (*phéré, balé*). Jésus se fait ouverture pour être compréhensible : touchant, Thomas est touché (Lc 8, 43-44). Non seulement sa foi défaillante est affermie, mais le disciple est lui-même converti, *réveillé* par le Sauveur :

La mort « au monde » est dans le Christ et simultanément l'action de Dieu qui le ressuscite divinement. La rédemption est en lui dans son actualité, à l'instant de sa réalisation. Désormais le salut, qui est une mort au monde et une résurrection, est à la disposition des hommes dans le Christ : « Consummé (dans la mort et la gloire), il est devenu pour tous ceux qui le suivent cause de salut éternel. »⁹⁰

La seconde image invoquée par Durrwell est eschatologique. Elle montre « l'Agneau dressé et comme (*ô*s) immolé » (Ap 5, 6). Image de la mort sacrificielle intégrée à la gloire. Durrwell fait remarquer que dans l'Apocalypse le mot grec employé pour Agneau est *arnion*, « un tout jeune agneau » (ce qui est presque un pléonasme), alors que Jean-Baptiste emploie le mot *amnos*, « agneau ». Le contraste est renforcé : le frêle Agneau se trouve fort, debout non pas malgré sa mort mais en raison d'elle. Sa stabilité, l'Agneau la trouve dans sa filiation consommée à la croix, dans l'Esprit en lequel il s'offre (He 9, 14) et par lequel le Père le ressuscite. La figure de l'*arnion* préfigure celle du disciple (2 Co 12, 9-10)⁹¹. Force et faiblesse, victoire et immolation ne sont pas des opposés dans le Christ ;

⁸⁸ *RJMS*¹, p. 375-376.

⁸⁹ *DCR*, p. 196.

⁹⁰ *DCR*, p. 19.

⁹¹ « Mais il a déclaré : « Ma grâce te suffit ; ma puissance donne toute sa mesure dans la faiblesse. » Aussi mettrais-je mon orgueil dans mes faiblesses, afin que repose en moi la puissance du Christ. Donc je me complais dans les faiblesses, les insultes, les contraintes, les persécutions et les angoisses pour le Christ ! Car lorsque je suis faible, c'est alors que je suis fort. »

le mystère pascal n'est pas un paradoxe insoluble mais la fusion de ces valeurs par un effet de retournement :

Mort et résurrection, faiblesse totale acceptée par l'homme et envahie par la toute-puissance de Dieu, tels sont les deux aspects de l'acte rédempteur ; la première est la porte ouverte à la seconde. Tels sont aussi les deux aspects de l'existence éternelle du Christ dont la gloire et la puissance sont contenues dans une humanité immolée, ouverte à Dieu, abandonnée à lui : l'Agneau est debout dans son immolation. Les deux éléments ne sont pas séparés, immolation d'un côté et glorification de l'autre : l'humilité suprême du Calvaire est éternelle, elle est conjointe à la gloire et se confond avec elle ; elle n'est autre que la domination de Dieu dans l'homme qui accepte, l'accueil total que la faiblesse donne à la gloire. Le chrétien à son tour se place sous ce double signe antinomique ; tout entière sa vie doit se conformer au Christ rédempteur qui est glorifié dans sa mort à lui-même. D'une part, mort de l'homme, pauvreté de l'homme, faiblesse reconnue et voulue. D'autre part, et dans la même mesure, résurrection en Dieu, divine force triomphante, grâce créatrice. « Il a été crucifié en raison de sa faiblesse, il vit par la puissance de Dieu ; or nous aussi nous sommes faibles en lui, mais nous vivons avec lui de la puissance de Dieu » (2 Co 13, 4).⁹²

Dans le mystère pascal Dieu trahirait-il ses propres lois ? Une loi de faiblesse pour une loi de gloire, est-ce vraiment divin ? Durrwell a cette jolie formule pour exprimer l'embarras devant un tel écart : « À la manière du peintre qui broie ses couleurs, la théologie devrait pouvoir créer, par mélange, un langage nouveau où les contraires ne font qu'un. »⁹³ À son tour le théologien peut être appelé à broyer ses schémas afin de trouver le sens de figures apparemment dépareillées. Comment regarder l'image d'un Agneau « debout et immolé » si l'immolation ne pouvait être mise en relation avec la force *en raison* de sa faiblesse (2 Co 12, 9-10), si l'humilité ne se révélait être la force de Dieu lui-même ? (Mt 11, 29) :

La connexion entre la mort et l'Esprit se manifeste dans le fait que la puissance se déploie dans la faiblesse : l'Esprit, qui est puissance de Dieu, donne toute sa mesure dans cette extrême faiblesse de l'homme qu'est la mort. Cette étrange connexion n'a rien pour étonner, s'il est vrai que l'Esprit est l'amour infini, car un amour infini est une totale mort à soi.⁹⁴

Ainsi Durrwell, au nom d'une mort ouvrant à la puissance, celle de l'Agneau, invite l'homme à « se conformer au Christ rédempteur, glorifié dans sa mort à lui-même. » Si l'écharde est nécessaire à l'apôtre pour le préserver de l'orgueil, la faiblesse du Christ en son immolation se révèle être sa propre force. Son obéissance est une ouverture, une douceur et une humilité qui rendent tout fardeau léger. Cette prégnante invitation de

⁹² DCR, p. 158-159.

⁹³ ESD, p. 23.

⁹⁴ CHM, p. 106.

Jésus n'est pas sans nous surprendre, tellement éloignée de nos réflexes. L'inversion n'est cependant ni magique, ni même dialectique, comme le serait le travail du négatif infirmant une affirmation. Son principe est l'Esprit :

Pour comprendre la fusion des contraires, où se rejoignent les absolus de la faiblesse et de la puissance, l'Esprit de Dieu vient en aide à l'infirmité de notre raison, lui qui est à la fois puissance hypostasiée de Dieu et de son amour. On sait que l'amour est plein d'humilité, qu'il est immolé face à l'aimé et toujours prêt à servir. Étant un infini d'amour, la toute-puissance est la capacité de Dieu d'être don de soi illimité.⁹⁵

C'est pourquoi, l'immolation du Serviteur venu pour servir et sauver peut se faire l'écho de la vie trinitaire dans le monde *en sa forme salvifique*. L'Agneau immolé et victorieux peut être ainsi reporté aux fondations du monde (1 P 1, 19-20) sans pour autant représenter à la façon gnostique un sacrifice céleste et éternel. « L'Agneau debout et comme immolé » est le signe pour les hommes de l'amour trinitaire :

En christianisme, le début est à la fin ; la charité, pur bien absolu eschatologique est à l'origine.⁹⁶

Lorsque le Cardinal Kasper dit que « la résurrection est l'achèvement et l'accomplissement de la mort sur la croix », il ne l'envisage pas « comme un événement différent après la vie et après la passion » mais comme « ce qui s'est passé de plus profond dans sa mort », « l'approche décisive de l'homme par Dieu et de Dieu par l'homme. »⁹⁷ Cela va sans doute dans le sens de la pensée de Durrwell qui de son côté semble voir plus loin. Pour le rédemptoriste, l'unité et l'unicité du mystère informe toute la vie de Jésus. La glorification est bien « ce qui s'est passé de plus profond dans la mort de Jésus » en tant que déjà là, à l'œuvre dans le *fiat* du Christ, écho de son « oui » éternel. La résurrection est finale parce qu'elle est première, au commencement de chaque acte chrétien. C'est pourquoi Durrwell dit que l'Esprit est créateur jusque dans la mort :

Cet Esprit d'amour et d'immolation est aussi la toute-puissance de Dieu, il est sa vie et sa gloire. On l'appelle l'Esprit de gloire (1 P 4, 14), Esprit de vie (Rm 8, 2) ; l'Écriture parle sans cesse de la puissance de l'Esprit. C'est dans la puissance de l'Esprit que le Père engendre le Fils dans le monde (Lc 1, 35), qu'il réalise l'engendrement de plénitude dans la gloire de la résurrection ; c'est dans cette puissance infinie qu'il engendre éternellement le Fils infini. Dans l'Esprit Saint mort et vie, immolation et puissance ne se contredisent pas.⁹⁸

⁹⁵ *PDM*, p. 179.

⁹⁶ *RJMS*¹, p. 206.

⁹⁷ *Jésus, le Christ*, p. 225.

⁹⁸ *MF*, p. 107.

Le troisième lieu théologique d'une mort dans la gloire est la lettre aux Hébreux dont Durrwell fait une lecture sacrificielle⁹⁹ :

Pour être un sacrifice, la mort du Christ devait s'achever en gloire. Si la mort n'était pas destinée à cette acceptation, destinée à la gloire, serait-elle une offrande ? Si Dieu n'avait pas reçu la victime, n'avait pas ressuscité le Christ, y aurait-il eu donation ? Il n'est pas de donation là où personne ne reçoit. Sans la résurrection, la mort de Jésus ne serait pas un sacrifice.¹⁰⁰

Le mouvement du don et de son acceptation coïncident. « La rencontre divine, dit Durrwell, se réalise non pas après la montée mais à son sommet ; au don de soi correspond l'action glorifiante. L'action glorifiante de Dieu coïncide avec la mort, la remplit. »¹⁰¹ Nous avons déjà rencontré cette conjonction des forces complémentaires qui n'est pas une simple mécanique des fluides. La résurrection n'est pas comme un liquide qui remplirait un contenant vide, mais la transformation, c'est là le sens du sacrifice, le passage d'un état à un autre d'une même réalité :

La mort rédemptrice est ordonnée à la gloire, dans laquelle elle se réalise et avec laquelle elle coïncide, comme en une quelconque transformation la perte d'un mode d'être coïncide avec l'acquisition d'un autre. Dans la permanence toujours actuelle de la gloire, la mort reste donc éternisée dans son actualité, fixée au terme de son devenir, à l'instant de sa perfection.¹⁰²

Le Christ est éternisé dans l'acte qui lui vaut la gloire. L'effet demeure dans sa cause, ne peut pas s'en détacher. La résurrection ne défait pas son propre travail. Les deux moments sont signes l'un de l'autre : « La gloire ne se surajoute pas, elle est vue dans la chair. »¹⁰³ La notion de sacrifice où donation et acceptation coïncident, rejoint le sens que Durrwell a donné à la montée de Jésus vers le Père dans l'évangile de Jean, où la mort et la glorification constituent l'unique heure du Christ :

L'évangéliste s'explique sur le point de départ du mouvement ascensionnel et sur son point d'arrivée : « Sachant que son heure était venue de passer de ce monde à son Père. » À l'existence dans le monde doit succéder la présence auprès du Père. L'opposition entre la vie dans le monde et celle du Père est profonde et le passage de l'une à l'autre entraîne une transformation dans le mode d'être.¹⁰⁴

⁹⁹ Durrwell commence par présenter les sacrifices anciens, « images et ombre de la réalité » : « Si la mort de Jésus est comparée à un sacrifice, c'est qu'elle porte en elle tout le sens du sacrifice traditionnel » (*RJMS¹*, p. 55). Il en reprend alors les traits essentiels : désir de faire alliance avec Dieu et être en communion avec lui, oblation et transformation divinisante de la victime, la victime est dépouillée de son existence profane et dans l'acceptation divine est sanctifiée. Voir p. 55-67.

¹⁰⁰ *RJMS¹*, p. 66.

¹⁰¹ *RJMS¹*, p. 124.

¹⁰² *RJMS²*, p. 179.

¹⁰³ *RJMS¹*, p. 119.

¹⁰⁴ *RJMS¹*, p. 52-53.

Cette transformation est le travail de l'Esprit, ce que Paul thématise à travers le passage de la *sarx* au *Pneuma*. La transformation se réalise dans la *phusis* et dit ensemble la sainteté du passage (*tropos*) et la glorification de la chair. Durrwell synthétisera ces deux voies à travers l'image de l'engendrement :

La grâce d'engendrante création agit en lui à l'instar d'un appel, comme une force d'attraction vers Dieu en sa paternité. [...] Cette force qui appelle au Père, engendrante et créante l'amène, à travers la mort, à une plénitude d'engendrante création.¹⁰⁵

Durrwell, dans des formules dont il a le secret, exprime ici la montée vers le Père dans les catégories liées à sa double nature : la « grâce d'engendrante création » est la grâce de l'union hypostatique. Le Christ est à la fois vers le Père en tant que Verbe, et attiré vers lui en tant que Verbe incarné. L'attraction est l'effet dans le Fils de la puissance de l'Esprit compris comme la tension entre le Père et le Fils, un flux et un reflux.

Quand le Père se produit hors de lui-même en son Fils, il le ramène à lui du fait même de l'engendrer. Ce mouvement paradoxal de flux et de reflux simultanés, propre à l'Esprit Saint, trouve sa parfaite expression là où l'engendrement du Fils s'accomplit pleinement en notre monde : dans la mort glorifiante de Jésus.¹⁰⁶

Toutes ces approches différentes, Durrwell les dérive de la figure centrale de l'engendrement éternel, symbole gardien de la réalité trinitaire et de la diversité de ses manifestations. En réalité, la simplicité est divine, la complexité est de notre côté. Parce que nos champs de vision sont limités, la simplicité nous échappe. En hissant l'engendrement éternel au faite de la pensée théologique Durrwell lui attribue une capacité épistémologique absolue. Le théologien bibliste qui ne manque pas de déplier l'Écriture pour nous, par simplicité la fait lire à partir de la fin, à partir de la gloire dernière, symbole de toutes les paroles où se pré-dit le commencement :

On peut se risquer à dire que dans ce double mouvement, non pas alterné mais simultané, c'est la montée, la glorification qui est première, qui précède de quelque manière, car elle est l'œuvre de Dieu en sa paternité, dont l'engendrement est au commencement du mystère de Jésus. Toute l'action du Père à l'égard du Fils s'exprime dans la résurrection qui est le divin engendrement du Christ en sa plénitude filiale.¹⁰⁷

Comme nous le disions au début de ce chapitre, Durrwell a compris le sens salvifique de la « mort glorifiante ». L'image n'est donc pas seulement esthétique, adressée au sens. Comme toute manifestation divine elle est porteuse d'efficace salvifique.

¹⁰⁵ *JFDES*, p. 56.

¹⁰⁶ *PDM*, p. 157.

¹⁰⁷ *CNP*, p. 18.

Comme l'a montré l'expérience paradigmatique de Thomas, la manifestation est de l'ordre de la rencontre, d'un contact avec le Ressuscité-Crucifié « à l'endroit de ses plaies. »¹⁰⁸ Après le constat du tombeau vide, théophanie par défaut de présence, la résurrection s'offre comme son plein. Alors que le Vivant a quitté le tombeau, « Il n'est plus ici » (Lc 24, 6), le Ressuscité se rend sensible à travers les signes de son don. Pour le chrétien la conjonction d'une mort dans la gloire est l'image de son salut et son moyen.

La portée salvifique d'une mort éternisée dans la gloire

Il est important que Jésus ne sorte pas du mystère de sa mort. Sinon le Ressuscité serait sans lien avec les être-pour la mort que sont les hommes ; il ne serait pas la tête de l'Église terrestre ; celle-ci ne pourrait pas le rejoindre dans sa résurrection, n'étant pas en communion avec son mourir vers le Père (2 Tm 2, 11).¹⁰⁹

La permanence de la mort dans la gloire est plus qu'une image. Thomas a bien mis sa main dans le côté du Ressuscité, et l'eucharistie est bien le sacrement du Ressuscité en son immolation : « Ceci est mon corps (*sôma*) livré pour vous. » Et pourtant, l'événement de la croix appartient au passé : non seulement il n'est pas réitérable mais il est définitivement dépassé, aboli dans l'événement de la résurrection (Rm 6, 9). La « mort glorifiante » appartient donc à un autre registre de réalité. Passée dans l'ordre de la gloire la mort ne parle plus que d'un don-de-soi intégral, expression de la filiation éternelle en son action économique.

Dans le Ressuscité, la mort dit aussi autre chose. Dans l'extrait qui suit, Durrwell attribue à la mort un statut créaturel. Une mort dont le Christ fraie le passage pour s'en faire le Passeur :

Or, qui dit chair parle de mort. Essentielle à l'homme, la mort est pour toujours essentielle à l'incarnation. Les plaies du Ressuscité font partie de la proclamation johannique de la vérité éternelle de l'incarnation. Ce sommet pascal de l'incarnation est le lieu de la révélation définitive de Dieu où le Christ « parle ouvertement de son Père » (16, 25).¹¹⁰

¹⁰⁸ Rappelons ce passage : « Il faut nous approcher de la plaie béante, car l'Esprit ne jaillit que des plaies de ce corps, je veux dire de ce corps dans son immolation, et nous-mêmes ne pouvons toucher ce corps qu'à l'endroit des plaies, je veux dire dans notre union au Christ dans son immolation », *DCR*, p. 307.

¹⁰⁹ *MF*, p. 36.

¹¹⁰ *RJMS*¹, p. 119.

La « vérité éternelle de l'incarnation » est donc bien plus qu'une preuve : les plaies parlent d'une incarnation qui ne s'effacera pas et d'une mort qui ne s'effacera pas. Elles sont la bouche du Fils qui, à travers elles, parle de lui mais aussi du Père. « Celui qui m'a vu a vu le Père » (Jn 14, 9). La mort est propre au Fils mais touche aussi le Père en tant qu'Amour infini.

C'est pourquoi le fidèle ne cherchera pas son salut à un point unique de l'histoire, dans la synchronisation impossible de ses actes historiques sur un fait du passé. La passion de Jésus dont le fidèle veut faire mémoire en lui en l'actualisant dans sa propre vie, il ne la trouvera que dans le Christ de gloire, présent dans un aujourd'hui éternel, coextensif à la vie de chacun des hommes :

Là est la clé du mystère, à l'intérieur de la maison où vit le chrétien : dans le Christ de gloire. C'est par incorporation au Christ glorieux que le fidèle entre avec lui en partage de mort et de résurrection, baptisé dans la mort glorifiante parce que baptisé dans le Christ (Rm 6, 3). L'Apôtre ne s'explique pas : annonciateur non pas d'un système doctrinal mais d'un salut dont il vivait, il pouvait posséder d'intuition la synthèse des données complexes sans peut-être se la raisonner. Il pose le principe dont la théologie doit chercher la cohérence : la mort et la résurrection qui par leur ancrage historique appartiennent au passé, le fidèle les rencontre par communion au Christ de gloire. Nous savons que la glorification du Christ est plénitude finale, d'une permanente actualité ; quiconque devient « un être dans le Christ » tombe sous l'action eschatologique de Dieu qui ressuscite le Christ.¹¹¹

Ce qui est vrai pour Jésus le sera aussi pour l'homme qui cherche le salut dans sa participation à la mort et à la résurrection de son Seigneur (Ph 3, 10-11). Au moment de mourir avec lui, s'étant efforcé durant sa vie de « tout perdre à cause de lui », le fidèle rencontrera le Ressuscité dans une présence qui sera à la fois parousie et jugement. La résurrection qu'il attend est bien plus que celle de sa seule chair, il désire « être trouvé en lui » (Ph 3, 9).

Mort et gloire étant conjuguées, Jésus n'aura pas à revendiquer le salut pour les siens au nom de mérites passés : lui-même est dans l'instant du mérite rédempteur, c'est-à-dire dans sa mort ; il est en personne le salut en sa réalisation. Il lui suffira de se communiquer pour donner part à la rédemption en sa réalisation.¹¹²

Le « Il lui suffira » peut laisser perplexe l'homme qui se trouve loin de Dieu et ne sait, lui, comment l'approcher, ou encore celui qui est sensible au fait que beaucoup de ses contemporains ignorent la personne de Jésus et ne le rencontreront sans doute jamais.

¹¹¹ *RJMS*¹, p. 175.

¹¹² *RJMS*¹¹, p. 124.

Théologien mais aussi pasteur, Durrwell sut puiser dans le trésor de l'Église du neuf et de l'ancien. Du neuf, à travers la thématization d'une mort dans la gloire, et de l'ancien en sortant de l'oubli, ou presque, le dogme de la descente aux enfers exprimé par la foi primitive. En comprenant comment ce dogme né de la jeune Église recelait en lui-même le principe d'une mort dans la gloire, Durrwell trouvait en lui une source d'espérance pour « les multitudes non chrétiennes d'aujourd'hui (qui) sont, elles aussi, d'avant Jésus-Christ car l'évangile ne les a pas encore atteintes, le Christ ne les a pas encore rencontrées au point qu'elles puissent lui donner leur foi. »¹¹³

Le salut des hommes « d'avant le Christ »

Sa descente aux enfers, n'est pas un acte ponctuel du passé : Jésus vit à la profondeur du monde où tous les hommes convergent vers leur mort. Du fond du mystère de son incarnation, le Fils attire et assume en lui tous les mourants qui l'accueillent. Il tend la main à Adam et à sa compagne. Selon la tradition iconographique, il les prend non par leur main (ils pourraient lui échapper) mais il les saisit par leur poignet et les tire à lui. Il fait de même pour les suivants. Il leur apporte dans la mort ce qu'ils n'ont pas pu trouver durant leur vie : le salut que lui-même est devenu. Au sommet de l'existence terrestre, dans leur suprême liberté, ils peuvent entrer en communion d'un même mourir avec le Fils, leur sauveur dans la mort. Dans l'instant de son mourir, il est le sauveur possible de tous les hommes dans le malheur de leur mort de pécheurs.¹¹⁴

Entendons-nous sur le mot « enfers » qui bibliquement désigne le séjour des morts, le « Shéol » ou l'« Hadès ». Ici il ne s'agit ni de cela ni de l'enfer (monde contre Dieu). Le Christ dans sa mort résurrection s'est fait le point de convergence, embrassant tous les lieux et tous les temps : « Descendu dans les régions inférieures de la terre (*katôtéra méré tès gès*) ... il monte au-dessus de tous les cieux afin de remplir l'univers » (Ep 4, 8-10). C'est dans sa mort que l'homme rencontre le Ressuscité. Le lien entre la mort de Jésus et celle de l'homme devient très intense puisque la rencontre ultime, et qui pour beaucoup constituera la première, se réalise à ce moment.

Heure solennelle¹¹⁵ de la grande rencontre avec le Christ, l'Église lui a donné le nom de jugement particulier. Durrwell dit rencontre sans pour autant supprimer son

¹¹³ *PDM*, p. 243.

¹¹⁴ *MF*, p. 164.

¹¹⁵ *MF*, p. 165. L'inhumation des corps humains est considérée, sur un plan anthropologique, comme le début de la culture, non seulement parce qu'elle est la marque d'un respect mais parce qu'elle dit quelque chose d'une relation au-delà de la mort peut-être avec les vivants mais aussi avec une « instance autre » donnant une profondeur de champ à la vie humaine.

caractère judiciaire : un face à face de vérité où le Seigneur sera connu tel qu'il est et en lequel le défunt découvrira qu'il peut devenir enfant de Dieu (Jn 12). Le fidèle bénéficie de la même rencontre salutaire, n'étant pas encore tout à fait né en Christ :

Même les fidèles, tout en étant déjà « en Christ », sont encore de quelque manière d'avant Jésus-Christ. Leur union au Christ est vécue terrestrement, dans une existence avant-dernière. Le Seigneur est le mystère eschatologique auquel ils sont appelés, eux aussi, comme à leur avenir.¹¹⁶

Sur un plan anthropologique la mort limite la volonté de toute-puissance de l'homme, mais elle donne aussi à toute existence son terme, c'est-à-dire ce qui la *détermine*. Même les anges, créatures spirituelles et non corporelles ont pourtant eu à se déterminer de façon définitive devant Dieu, non par une récapitulation dans la mort, mais par une libre décision. Trouver un terme n'est donc pas uniquement une question d'entropie, la nécessité de lois biologiques.

Pour l'homme, cette détermination absolue qui a un poids d'éternité se joue à l'instant de la mort. Ce n'est pas tant le point final qui achève, que l'ultime récapitulation qui donne forme à tout le vécu. Ainsi origine et fin sont tendues par un lien insécable, une fin dans laquelle l'origine prend sens. Encore une fois, c'est la plénitude qui commence et commande, c'est le point indépassable de la résurrection qui récapitule tout et consacre l'origine. La mort glorifiante est le recueil et le passage, le point de convergence de sa propre vie et son point de renaissance. L' « engendrement dans la mort » est une naissance où l'enfant de Dieu, « né à terme », émerge dans les mains du Père :

La mort de Jésus est immense, infiniment filiale, par la toute-puissance de l'Esprit, fleuve sans rives, capable de drainer vers le Père tous les êtres-pour-la-mort que sont les hommes. Jésus meurt la mort de tous, afin de les sauver tous, en les entraînant dans son mourir vers le Père : L'Esprit Saint est la puissance dans laquelle le Père engendre son Fils. C'est pourquoi on peut dire de Jésus qu'il meurt engendré. Il naît en mourant vers le Père.¹¹⁷

Une question se pose cependant : sous quelles conditions la mort peut-elle être conservée dans la gloire sans que cela en fasse une réalité indépassable ?

¹¹⁶ PDM, p. 244.

¹¹⁷ JFDES, p. 48.

Le travail du négatif

Mort, résurrection, et mort glorifiante peuvent tout à fait sembler correspondre aux trois étapes de la sursomption chez Hegel dont on sait que la pensée a considérablement marqué la théologie des XIX^e et XX^e siècles.¹¹⁸ Le « travail du négatif » en tant que seconde étape après l'affirmation, consiste à sursumer (*Aufheben*) c'est-à-dire à conserver le supprimé (*Aufgehoben*) dans l'affirmation initiale.

Appliquée au concept de « mort glorifiante », la résurrection, négation de la mort, par l'opération de sursomption, conserverait ce qu'elle a supprimé :

La mort au cœur de la gloire donne la mesure de la profondeur du mystère pascal. Le Ressuscité n'est pas un Jésus en survie ; sa résurrection n'est pas une immortalité, une négation de la mort : elle est une mort où le Christ monte aux cieux et vient dans le monde. « La mort n'a plus d'empire sur lui », mais n'est ni abolie, ni dépassée, elle est intégrée dans la vie.¹¹⁹

Il n'est pas inutile de faire un détour, même infiniment modeste par Hegel, du moins par un philosophe qui le comprend bien, pour percevoir son influence très indirecte dans la pensée de Durrwell qui, lui, n'est ni hégélien ni même philosophe. Nous sentirons à la fois des accords et des différences intéressantes qui mettent en valeur la pensée du théologien. Commençons d'abord par comprendre ce qu'est le travail du négatif pratiqué par Hegel.

Pour Hegel le progrès de la pensée procède par contradiction et par dépassement de la contradiction. Le dépassement est la conservation (sursomption) de l'élément supprimé. La vérité n'est pas de dire ce qu'est la chose mais aussi ce qu'elle n'est pas et pourtant d'intégrer cette négation à ce qu'elle est. Le négatif se trouve être comme le révélateur nécessaire de cette chose. Ainsi Hegel, pensera l'effectivité du mal comme une « ruse de la raison » servant à faire advenir la pensée à sa maturité. Pour Kant, prédécesseur de Hegel, les progrès de la raison se font malgré les désordres de la raison. La contradiction est le système lui-même, sachant qu'elle suppose malgré tout des relations entre les opposés, car ce qui exclut doit aussi pouvoir inclure. Voici ce que Durrwell dit du paradoxe le plus absolu (ou de la contradiction), celui de

¹¹⁸ Nous gardons comme outil de lecture l'article déjà cité de M. CARON : « Passion du Fils et impassibilité du Père : la solution de Hegel et ses limites », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 2005, Éd. Vrin, p. 485-499.

¹¹⁹ *RJMS*¹¹, p. 124.

l'incarnation qu'aucun concept (*cum capere*) élaboré par l'intelligence créée n'est capable de sceller dans une unité représentable :

L'effort de conceptualisation se soldera toujours par des paradoxes, car tout concept est limité et n'est vrai, ici, que dans la mesure où son contraire vient en nier la limite. Jésus triomphe de la mort éternisé en elle. [...] En lui, haut et bas, visible et invisible, justice et amour, corps et esprit, mort et vie, cessent d'être contradictoires. [...] Rien n'est paradoxal et harmonieux comme l'incarnation de Dieu. ¹²⁰

Le « ici » concerne notre capacité intellectuelle limitée. Nous voyons que le travail du négatif est bien repéré par Durrwell : la contradiction est comme la partie insue de la réalité visée, son jumeau contraire, venant cerner d'un trait d'ombre par sa différence, et imposer sa limite. Dans la sursomption (*Aufhebung*) le travail du négatif est d'étendre la réalité de la chose jusqu'à cette part ombrée, d'intégrer de l'altérité en elle et, ainsi, d'élargir le périmètre de sens (progrès de la raison). Un contrepoids qui donne poids à la chose elle-même. Le concept est pour Hegel Dieu lui-même, le seul qui soit apte à tenir la totalité venue de lui.

Durrwell présente ici Jésus en sa double nature sans pour autant discerner deux centres de gravité ontologique. Le Christ est le paradoxe vivant et « harmonieux » parce qu'il trouve son unité dans le Verbe qu'il est, non dans la fusion des natures mais à partir de la communion des actes immanents de volonté. Or l'Esprit procède du Père et du Fils. La volonté humaine de Jésus (tropos) est assumée par celle du Fils éternel, épousant son mouvement. L'harmonie ne résulte pas d'une absorption ou de la réduction à un seul, mais de l'Esprit qui crée la communion tout en préservant les altérités¹²¹.

La vie trinitaire est donc marquée par cet acte d'ouverture que permet la limite lorsqu'elle est posée : « Dans le travail du négatif, le moi se pose, s'aliène, s'oppose à soi dans le contact avec l'altérité, puis se souvient qu'il est la source de cette aliénation volontaire ce qui lui permet d'intérioriser la scission comme appartenant à son propre être. » ¹²² Dans la négation il y a un donc un « laisser être » (*Entlassung*) l'autre, comme

¹²⁰ *RJMS*¹¹, p. 126.

¹²¹ Alors que nous disons équivalement Dieu ou le Père, HEGEL appelle Dieu « l'Esprit » car c'est lui qui réalise l'unité vivante du Père et du Fils dans une identité de vouloir et d'amour, chacun se transcendant en se recevant de l'autre.

¹²² « Passion du Fils et impassibilité du Père » p. 487.

constitutif relatif de l'identité propre.¹²³ Mais cette dialectique est-elle attribuable à Dieu qui est un ?

En effet, cet inépuisable travail de négation débusqué par Hegel révèle cependant une faille : pour l'infini, sa dépendance par rapport au fini. Car si Dieu s'auto-transcende dans le rapport au monde, dans l'altérité du fini, son négatif, celui-ci lui devient nécessaire : en tenant hors de soi la finitude, celle-ci lui impose sa limite et annule de ce fait son infinité. Certes, la sursomption permet d'apporter son contenu de sens à l'infini, mais Caron se demande à quelle force attribuer ce retour de l'élément extrinsèque dans l'infini. D'où vient que l'infini intègre le fini, s'il n'était pas lui-même fini, c'est-à-dire susceptible d'un remplissement ?

Cette aporie nous mène à l'essentiel de la démonstration : seule la plénitude est capable de l'attraction du fini. Caron utilise saint Augustin : « Dieu n'est pas béatifié par ses créatures, même achevées. »¹²⁴ Autrement dit, le Principe n'a pas besoin de ses œuvres, n'a pas besoin du travail du négatif pour être. Cette précision est capitale, elle dit la gratuité de la création, sa bonté et la suffisance de son rayonnement : le mal n'est pas nécessaire à Dieu pour être ni pour faire être. La transcendance est d'abord une plénitude de soi en soi-même. Dieu n'est pas en devoir de s'accomplir mais il donne à sa créature « créée par appel » de s'accomplir.

L'attraction est amour, Esprit. Seule une plénitude de vie est amour et miséricorde, seul le plein a la capacité de « laisser être » la différence réalisée dans l'incarnation et la rédemption (Ph 2, 6-8) afin de faire participer l'homme à soi et le sauver d'un travail de négation qui est cette fois contradiction, séparation du principe sans aucune possibilité de sursomption. Certes, en Jésus, Dieu prend en charge la contradiction : le « corps de péché » mais sans que le péché, sans que le prince de ce monde ait prise sur lui (Jn 14, 30). Pour que Dieu puisse vivre en Jésus le « Vendredi saint spéculatif » cher à Hegel, il faut qu'il soit pure transcendance, « il faut qu'il existe un lieu de plénitude d'où il puisse se donner. »¹²⁵

¹²³ Dieu est capable d'endurer le négatif. Son essence est de pouvoir souffrir et non de souffrir, sa kénose manifeste sa grandeur.

¹²⁴ *De Genesi ad Litteram*, Livre IV, XVI, 28, BA 48, 318.

¹²⁵ « Passion du Fils et impassibilité du Père », p. 496.

Car Dieu se suffit à lui-même : il n'a pas besoin de la création ni du travail du négatif, la « ruse de la raison » ne lui est pas nécessaire, ne constitue ni un moment de son identité ni ne lui confère un contenu ou un épanouissement de ses facultés car rien n'est en puissance en lui. La souffrance et le mal ne constituent pas un moyen dialectique pour établir et développer la positivité de Dieu. Car Dieu *est* amour, l'amour ne peut donc rien intégrer qui soit contraire à son essence. La sainteté est exclusive, Dieu est non-composition, non-compromission. L'ourlet de mal et de malheur n'apporte rien, il ne rehausse pas de son cerne de ténèbre la pureté de la lumière infinie, « la ténèbre ne l'a pas saisie » (Jn 1, 5). Il n'y a pas de clair-obscur en Dieu qui « est la vie, et la vie est la lumière des hommes » (Jn 1, 4). On comprend pourquoi Durrwell dit que Jésus est solidaire des pécheurs à partir de sa sainteté et non à partir du mal, du mal des hommes qu'il prendrait sur lui. Le *dei* de la souffrance et de la mort ne concerne le Christ que parce qu'il est premièrement le fait de l'homme sur lui et qu'ensuite, le souffrant librement, le Christ se fait chemin vivant vers le Père pour le salut de tous (He 10, 20) :

Durant un millénaire les théologiens ont cherché le sens de la mort de Jésus, du côté des péchés des hommes. Ils ont cherché à élucider par la nuit le sens de la mort de celui qui est la lumière. Par ce qui est étranger à la personne de Jésus, ils ont tenté d'explorer ce qui lui est le plus intime. Il leur semblait normal de venir de l'extérieur pour entrer dans le sanctuaire, alors que la clé est à l'intérieur, dans la sainteté du mystère de Jésus.¹²⁶

Aussi les choses se retournent-elles. Ce n'est pas le négatif qui fait progresser la raison, élargit la pensée et apporte un contenu complémentaire, car Dieu est plénitude. Cette plénitude est avant tout première, le progrès n'est pas en Dieu mais en l'homme et par accueil de la plénitude divine qui, pour lui, prendra la forme du salut. Aussi, Durrwell martèle-t-il cette vérité de simplicité divine : « Le salut de l'homme c'est la vie de Dieu. » Le Ressuscité est le « plérôme » (Col 1, 19) et parce qu'il l'est depuis toujours, il est trouvé capable de soutenir l'épreuve de la mort, l'épreuve de la plus haute contradiction. Dans sa plénitude de vie, il vient retourner la mort en occasion d'un plus grand amour. La mort ne lui est pas nécessaire mais il vient assumer la nôtre et en faire le contraire de ce qu'elle est. Ainsi, s'inscrit-elle pour toujours dans sa gloire pour deux raisons : elle est indétachable d'elle, comme la cause à son effet, elle est le signe le plus grand de l'amour de Dieu pour les hommes pécheurs. Elle est le lieu d'où s'étend sa miséricorde :

¹²⁶ *ME*, p. 17

Comment comprendre le paradoxe d'une résurrection qui consacre le Christ dans le mystère de sa mort ? Il faut se rappeler que la glorification est un acte de totalité et d'éternité. Dieu fait habiter en Christ « toute la plénitude de la divinité » (Col 2, 9) ; il l'engendre dans un aujourd'hui permanent (Ac 13, 33). [...] Or cette naissance éternelle se réalise dans la mort, coïncide avec elle et maintient ainsi dans son éternité la mort qui coïncide avec elle.¹²⁷

La résolution des contraires n'est pas le fruit de la récupération du négatif par l'affirmatif. Sans doute est-elle la reddition du négatif par assimilation au Bien, à l'éternelle positivité de Dieu. Reddition ou évanouissement des ténèbres dans la lumière. Tout ceci a son siège dans le cœur de l'homme et dans le cœur miséricordieux de Dieu. La *métanoïa* est une transformation de l'esprit (*nous*), un au-delà des pensées de ce monde, elle est aussi celle du cœur qui accueille l'Esprit de Dieu (Ez 36, 25-28). Car la négation ne vient pas de l'extérieur mais elle habite le cœur de l'homme pécheur.

Bien que la mort soit le résultat du péché des hommes, bien que Jésus soit le Prince de la Vie (Ac 3, 15), celui qui ne devait pas et ne pouvait pas mourir, le Christ est aussi celui qui a le pouvoir de donner sa vie. Son obéissance est libre. La haine des hommes s'acharne sur l'Innocent et la contradiction semble atteindre son paroxysme lorsque le coup de lance délivre les fleuves d'eau vive. Contradiction ou comble ? Le comble de l'amour n'est-il pas le fond de tout, ce qui est en haut parce qu'il est d'abord en bas ? L'amour prend la forme de la croix et l'investit intégralement. Pour ceux qui savent par co-naissance avec l'humilié, la croix rend visible la vie trinitaire dont la profondeur est l'heureuse donation de soi-même dans l'Esprit de plénitude :

De même que Jésus meurt en aimant, c'est-à-dire dans l'Esprit Saint, de même le Père ressuscite Jésus en l'aimant, c'est-à-dire dans l'Esprit Saint. Le mystère pascal est un unique mystère à deux faces, réalisé dans l'unité du Saint Esprit. Dans la sainte Trinité l'Esprit est une personne en deux autres, qui les réunit dans l'unité de sa personne. Il est de même l'Esprit à la fois de la mort et de la résurrection, qui les fonde en un unique mystère.¹²⁸

Certes, la pensée d'une mort qui perdure dans la gloire peut paraître déconcertante. « L'Agneau » immolé qui conduit ses brebis vers les sources d'eau vive n'« essuiera-t-il pas toute larme de leurs yeux » (Ap 7, 17) ? N'est-ce pas confondre les économies ? Pourtant Jésus est la révélation de Dieu :

Qui le voit, voit désormais le Père. Dès lors Dieu apparaît plus mystérieux que jamais, dans le Christ qui par la mort rejoint le Père dans sa transcendance, qui dans

¹²⁷ *JFDES*, p. 117.

¹²⁸ *JFDES*, p. 116.

l'extrême abaissement devient la glorieuse image de Dieu. Tout autre est donc la grandeur de Dieu, au rebours de celle que cherchent les hommes : une majesté immolée. Pour que ce paradoxe soit tolérable, il faut se souvenir de la définition : « Dieu est amour » (1 Jn 4, 8.16). On sait bien qu'un vrai amour est toujours immolé.¹²⁹

Avant de voir comment Jésus « devient la glorieuse image de Dieu » à travers son engendrement dans la mort, il est utile d'entendre l'auteur nous avertir de la nécessité de la réversibilité de l'axiome rahnérien : « Il n'y a pas deux objets différents de connaissance, ni deux connaissances dont chacune apporte le salut, celle de Dieu, celle de son Envoyé. Connaître le seul Jésus-Christ suffit déjà. Qui connaît le Christ, connaît le Père »¹³⁰ :

La connaissance humaine restera toujours limitée, mais nier que Jésus puisse introduire son disciple dans la connaissance de la Trinité en sa vérité éternelle, c'est croire que la Trinité révélée en Jésus ne peut pas correspondre à la Trinité en sa vérité éternelle, que le Verbe ne s'est pas incarné selon son éternelle vérité, image non entièrement conforme. La croix glorieuse est l'échelle de Jacob posée entre la terre et le « ciel ouvert » (Jn 1, 51). [...] Ce qu'on peut dire de lui dans sa mort et gloire où se déploie son mystère peut se dire de lui dans son éternité.¹³¹

Nous allons le voir dans la troisième partie consacrée à l'engendrement, il n'y a pas, selon Durrwell, de disjonction entre Trinité immanente et Trinité économique. La croix glorieuse est la réponse à la contradiction, non la contradiction importée en Dieu. Elle signifie la vérité de l'amour trinitaire avant d'être le signe de la vérité de l'amour de l'homme : « Nul n'a d'amour plus grand que celui qui se dessaisit de sa vie pour ceux qu'il aime » (Jn 15, 13). C'est pourquoi ce que vit le Christ pour notre salut est aussi ce par quoi nous serons sauvés en le vivant par lui et en lui.

Si Dieu prend en Jésus-Christ le visage d'une gloire dans la faiblesse, c'est pour tracer à l'homme une voie neuve et vivante (He 10, 20), impensable et impossible pour lui sans sa révélation de l'amour de Dieu et le secours de sa grâce. Ainsi, le visage de Jésus devient, dans sa mort-résurrection, l'image de Dieu pour nous afin que nous puissions devenir tels en lui, à son image :

Cette faiblesse acceptée est une faiblesse dans le Christ, une participation à sa mort de laquelle jaillissent toutes les richesses de la résurrection. Que fut donc la mort du Christ, sinon la complète acceptation de sa faiblesse d'homme ? « Il fut crucifié en suite de sa faiblesse. » Le premier Adam s'est perdu en voulant s'élever au-dessus de sa nature. Le Christ a acquis le salut en acceptant sa faiblesse d'homme dans son ultime impuissance [...]. La sainte mort du Christ en laquelle est la résurrection du monde ne fut autre chose que l'acceptation totale de sa faiblesse de fils du pécheur Adam. [...] La faiblesse de

¹²⁹ *RJMS*¹¹, p. 119.

¹³⁰ *DCR*, p. 256.

¹³¹ *MF*, p. 64.

l'homme pécheur, elle, si elle est acceptée, nous fait rencontrer le Christ dans l'instant de sa suprême faiblesse, nous plonge dans sa mort, quand le Christ est reçu dans les mains du Père.¹³²

Jésus nous apprend à ne pas refuser la faiblesse et la mort. Dieu qui peut tirer de tout mal un bien, nous apprend non seulement à les accepter mais à comprendre que ce mystère traversé mène à la vie, qu'il est le mystère de l'engendrement lui-même :

Dans l'expérience humaine, la mort se présente comme rupture de toute relation. En Jésus, son sens est inversé, elle est pleine de communion : « Je vais à mon Père. » Le Père y engendre le Christ en le situant avec puissance hors de lui-même et en l'attirant à lui dans la même puissance de l'Esprit. La sortie lointaine est aussi l'intime présence réciproque. Un enfant connaît dans sa naissance comme une mort première, image de celle qui vient à la fin. Mais en quittant le sein maternel et le premier mode d'existence, il est placé dans les bras de sa mère, dans une intimité plus personnelle. [...] Or, la mort glorifiante de Jésus est le mystère de l'éternelle filiation réalisée dans le monde. Elle démontre que l'engendrement du Fils ne multiplie pas Dieu en deux : il crée une unité multiple dans l'amour.¹³³

¹³² *DCR*, p. 170-171.

¹³³ *PDM*, p. 15-158.

Troisième partie
La théologie imagière

Chapitre 1 : De l'engendrement de l'Image à l'image de l'engendrement

I. 1. Les principes de la théologie biblique

Une théologie du regard : le rôle de l'intuition en théologie biblique

Le mystère, (la théologie biblique) ne vise à l'atteindre que dans la médiation de l'Écriture. [...] Mais son outil propre n'est plus l'analyse qu'elle suppose pourtant ; sa recherche est de l'ordre de la foi qui, dans « la lettre », découvre le mystère. [...] La théologie, elle, lit « à visage découvert », son outil est le regard, celui de la foi, mais d'une foi soucieuse de l'intelligence précise du mystère.¹

En ces quelques mots Durrwell, comme en chacun des préliminaires de ses ouvrages, s'ouvre sur ses choix méthodologiques. En une époque où la critique historique bat son plein, Durrwell, qui ne néglige pas de consulter ses découvertes et analyses, ne cède pas à la pression de la nouveauté dont on sait qu'elle fait toujours miroiter des dénouements définitifs mais finalement révisables. Le progrès avance par fortes poussées, parfois à la façon d'un brise-glace, pour ensuite se rééquilibrer par les justes corrections du milieu en lequel il avance. Mais le motif de la prise de distance du théologien bibliste est beaucoup plus profond : l'Écriture doit être lue à « visage découvert. »² En théologie c'est la foi qui cherche « l'intelligence précise du mystère. »

¹ *RJMS*¹, p. 9.

² L'allusion à 2 Co 3, 14-18 rappelle l'exégèse paulinienne sur le voile que les Israélites mettaient sur leur visage afin de ne pas constater l'effet éphémère de la gloire sur le visage de Moïse, voile qui les empêche de lire la parole en sa vérité. C'est dans la conversion au Christ, dans la liberté de l'Esprit, que le voile tombe et que les lecteurs sont alors irradiés de sa gloire, reflétant eux-mêmes la gloire du Seigneur qui les transfigure en son image dans une gloire qui non seulement ne passera pas mais sera rendue toujours plus grande par l'Esprit. Durrwell a cité plus de cent-vingt fois les versets de la péricope 3, 14-18, allusions, versets séparés ou commentaires. Il oppose ici symboliquement une lecture de la Parole dans l'observance de préceptes scientifiques qui manquent la réalité du mystère divin faute de l'outil essentiel, la foi, à une lecture libre, spirituelle, du cœur, dont la force est la foi au Christ, un Seigneur tout proche dont la gloire éternelle transforme (*métamorphoumétha*) celui qui regarde. Nous sommes ici proches de 1 Jn 3, 2, dans l'idée que la vérité qui se révèle est ressuscitante et libératrice. Le but de la théologie biblique est donc de « faire voir » sachant qu'on ne peut réellement être atteint par le mystère et le connaître que dans une démarche de foi. Citons Durrwell : « La Parole qui, dans les Écritures, se prononce dans le monde sous formes de paroles multiples, est le Christ lui-même dans la permanente actualité de sa Pâque. C'est le mystère toujours actuel du salut, à moi destiné, qui dans les Écritures, m'évangélise, me christianise. [...] On préconise parfois

Cette « théologie du premier degré », pauvre, dépouillée dans ses moyens, s'appuyant plus directement sur l'objet de sa recherche, gagne, contrairement à des travaux plus sophistiqués, « une certaine candeur qui la protège de l'accaparement des philosophies particulières »³ ou des grilles de lecture qui « constitueraient un critère absolu d'interprétation. »⁴ La candeur de la foi (*fides qua creditur*) est une disponibilité de l'esprit à l'Esprit, une page blanche attendant d'être écrite avec la main divine ; mais elle est aussi comme une forme de naïveté⁵, une nativité, toutes deux ayant même racine : *natus*. En effet, car s'il y a quelque chose de l'ordre de l'attention dans le regard de foi, il y a aussi ce qui relève de l'attente. L'effort noétique dirigé vers l'Esprit consiste à accueillir son propre renouvellement (Ép 4, 23), à transformer sa façon de voir : la connaissance n'est plus « selon la chair » mais selon l'Esprit, et trouvé ainsi « en Christ », l'homme devient une « nouvelle créature » (2 Co 5, 16-17) et ceci a valeur de naissance. Certes, cette disposition n'exclut pas le travail scientifique mais elle le précède, l'oriente, donne au théologien de percevoir les sonorités de l'Esprit à travers la matérialité de la lettre. Le « lecteur intérieur » comprend en faisant l'expérience du mystère lui-même, en expérimentant son salut, en aimant :

La connaissance la plus authentique est celle du cœur qui aime. La théologie elle-même, sous peine d'errer, doit prendre racine dans ce savoir premier. Comme toute activité chrétienne, elle est renvoyée à la pratique des vertus théologiques. En christianisme tout commence dans la communion et tout s'y achève.⁶

La charité est le savoir premier et le « bien commun » offert à tous. La foi n'est pas seulement l'accueil de vérités multiples. Elle est d'abord une adhésion, un engagement « envers Dieu qui sauve en Jésus-Christ. »⁷ Or, « On connaît quelqu'un en le voyant être et agir. De ce fait aussi la théologie est un regard. »⁸ Le théologien entre dans la connaissance de l'objet de son étude en le regardant et en « reproduisant le mouvement propre à la vie de Dieu. » Elle est dans sa nature, une *sequela Christi*. Mais Durrwell insiste : « On ne

une actualisation créatrice de sens, au sens fort du mot « créer. » Mais le chrétien s'interdit une telle manipulation du texte et ne s'arroge aucun droit sur lui. La Parole est plus grande que nous et plus riche que nos pensées » « Lecture chrétienne de l'Écriture » p. 140-141.

³ *RJMS*¹, p. 9. Nous savons que l'herméneutique de l'auteur sera « d'ordre trinitaire, comme le mystère qu'elle explore. [...] Elle règle ainsi sa marche sur l'éternelle circulation qui règne entre le Père et le Fils dans l'amour de l'Esprit. La théologie est une bien noble science, non seulement dans sa visée qui est de connaître Dieu, mais encore en sa démarche qui s'efforce de reproduire le mouvement propre à la vie de Dieu » : *PDM*, p. 8. Reproduire cela veut dire entrer soi-même dans le mouvement profond des relations d'origine qui déterminent chaque personne divine.

⁴ « Lecture chrétienne de l'Écriture » p. 136.

⁵ *PCMS*, p. 9. « Je ne vois qu'un moyen : (vous) raconter *naïvement* comment, à travers l'Écriture, j'ai cherché moi-même à comprendre le mystère. »

⁶ *ESD*, p. 178.

⁷ « Lecture chrétienne de l'Écriture » p. 134.

⁸ *RJMS*¹, p. 9.

souligne pas encore assez que, dans cette communion au mystère, la foi perçoit le Mystère auquel elle communie. »⁹ L'amour donne l'intelligence du mystère :

Le mystère divin se révèle non pas, d'abord, en énonçant des vérités, en les dictant à l'intelligence : il sort de lui-même dans l'Esprit qui en est l'extase, rencontre l'homme en un point profond de sa personne, où l'intelligence et la volonté sont unifiées en leur racine. La foi qu'il suscite est un acte indissociable d'intelligente volonté, d'aimante intelligence, une connaissante communion où le croyant saisit le mystère qui le saisit. Allumée à une profondeur où le savoir terrestre n'a pas accès, cette connaissance suppose et opère un renouvellement de l'homme.¹⁰

« L'Esprit ... rencontre l'homme au point profond de sa personne où l'intelligence et la volonté sont unifiées. » Qu'est-ce à dire si ce n'est que la rencontre se produit au lieu où l'homme ressemble le plus à Dieu ? Mais il est plus précisément dit que l'*unification* de ces deux facultés se fait *en leur racine*, et que c'est là que l'homme est rencontré. On le sait, la relation d'origine du Fils se réalise dans les actes concomitants de la génération (par mode d'intelligence) et de la procession (par mode de volonté) qui caractérisent l'engendrement du Fils par le Père dans leur commun Esprit. Ainsi, rencontrer Dieu c'est, d'une certaine façon, être engendré par lui, les deux puissances d'intelligence et de volonté étant investies par Dieu lui-même afin d'être menées à leur véritable accomplissement. Seul Dieu peut saturer l'intelligence et la volonté humaines, révélant à l'homme son origine, sa vocation et son pouvoir de réponse filiale (Jn 1, 12). En Jésus, Dieu se révèle à l'homme pour le révéler à lui-même, se révélant comme « Dieu qui le sauve », il « opère son renouvellement. » Mais, dit Durrwell,

on ne souligne pas encore assez que, dans cette communion, au mystère, la foi perçoit le mystère auquel elle communie. Comment un homme serait-il en communion avec le Christ, si son intelligence était exclue de ce mystère ? La foi, qui est adhésion au Christ est aussi une intuition, un regard, une « *fides oculata* ». [...] De ce fait, le sujet-lecteur fait partie de l'herméneutique chrétienne.¹¹

Pour faire comprendre la qualité de l'échange de regard, en effet le regard serait vain si Dieu n'était lui-même et antérieurement regard vers l'homme, Durrwell fait appel à la notion d'*intuition*. « Le don premier du théologien, dit-il, est l'intuition. »¹² La notion fut mise à l'honneur avec H. Bergson, mais il est peu probable que Durrwell, n'étant pas philosophe, l'ait lu. En amont, saint Thomas ne l'emploie pas mais il évoque une

⁹ « Lecture chrétienne de l'Écriture » p. 135.

¹⁰ *ESD*, p. 128.

¹¹ « Lecture chrétienne de l'Écriture » p. 135.

¹² *RJMS*¹, p. 10.

connaissance par *inclination* qui pourrait s'en approcher.¹³ L'intuition, comme la connaissance d'ordre notionnel est une connaissance intellectuelle mais immédiate, sans élaboration logique consciente et indubitable, comme celle que nous donnent les sens. Elle est de l'ordre de la vision, *in-tueri*, sans effort, elle voit à l'intérieur.¹⁴ Elle s'impose et, perçue comme reçue, elle est source d'humilité plus que de gloire car comme le dit saint Augustin, « le Maître est dans notre cœur » :

Quiconque se fait gloire de comprendre par un don, sans le secours d'aucune règle, toutes les obscurités de l'Écriture, croit à juste raison que ce don, et c'est la vérité, n'est pas une faculté, tenant, pour ainsi dire, son existence de lui-même, mais un pouvoir donné par Dieu. Et s'il le croit ainsi, il cherche la gloire de Dieu et non la sienne.¹⁵

Ainsi, « la trouvaille précède la recherche », comme le rappelle souvent Durrwell. La certitude donnée dans l'intuition imprime le désir de comprendre et c'est alors que le travail déductif commence, qui explicite et développe, vérifie la fiabilité de la fulgurance reçue. L'intuition n'est pas une science, mais une intelligence mise au service de la science, et par conséquent de la théologie. Elle joue un rôle épistémologique indispensable, apportant des lumières qui ne seraient pas venues rationnellement. Concernant la foi, la connaissance de Dieu, on pourrait dire que l'intuition est une béatitude, car elle relève de la pureté du cœur (Mt 5, 8), d'une immédiateté ou proximité de contact avec le mystère de Dieu. Pour cette raison, elle est souvent accordée aux tout-petits :

¹³ La connaissance par inclination relève du domaine de l'amitié, et donc de l'expérience. La connaturalité entre le connaissant et le connu fonde une connaissance qui va au-delà de ce que la seule perception sensible ou intellectuelle peut atteindre. Elle est de l'ordre d'un jugement presque instinctif et infaillible. Dans l'acte de connaissance celui qui connaît devient ce qui est connu, s'identifie à lui : *intellectus cognoscendo fit quodam modo omnia*. En ce qui concerne la relation à Dieu, l'intuition est la perception immédiate de son mystère par la foi, mystère qui dans la lumière de l'Esprit illumine et transforme (*métamorphoë*) l'esprit humain. La connaissance par inclination est cette perception intime par connivence de charité.

¹⁴ Notons quelques références de BERGSON tirées de *L'évolution créatrice*, PUF, 1907, 86^{ème} éd. 1959, p. 99-122 qui peuvent nous permettre de comprendre Durrwell : « L'intuition est la vision directe de l'esprit sur l'esprit. Plus rien n'est interposé. » « Elle signifie d'abord conscience, mais comme conscience immédiate, vision qui se distingue à peine de l'objet vu, connaissance qui est contact et même coïncidence. » « L'intuition est plus qu'une idée ; elle devra toutefois pour se transformer chevaucher sur des idées. » « L'intuition marche dans le sens de la vie, l'intelligence dans le sens inverse, réglée sur le mouvement de la matière. [...] Dans l'humanité dont nous faisons partie, l'intuition est à peu près sacrifiée à l'intelligence. [...] De ces intuitions évanouissantes la philosophie doit s'emparer, d'abord pour les soutenir, ensuite pour les dilater et les raccorder entre elles. Plus elle avance dans ce travail, plus elle s'aperçoit que l'intuition est l'esprit, et, en un certain sens, la vie même. » Ceci explique nous semble-t-il à la fois la priorité de l'intuition sur la conceptualité ; l'intuition est première car elle s'impose, elle est donnée, mais elle doit être relayée par le travail conceptuel pour être comprise et reçue, peut-être appropriée ; cependant, BERGSON constate que l'approfondissement conceptuel qui la prolonge, au lieu de la dissoudre révèle sa proximité avec l'esprit, la vie même ; il y a donc un rapport entre l'intuition et la vérité de la vie. L'intuitif voit la profondeur du réel. Voir par intuition, c'est connaître en un seul acte d'intelligence la totalité de quelque chose. Ce qui correspond en christianisme à la connaissance divine et angélique. Durrwell dira que la foi, comme intuition, est prophétique : « Elle perçoit le mystère du Christ qui est la réalité profonde et future du monde » : *ESD*, p. 102.

¹⁵ *De Doct. christ.* Prol. 8, CC 32, 5. La première citation d'AUGUSTIN se trouve en *CDR*, p. 57 : *Sermo* 85, 1 ; *PL* 38, 250.

Le théologien sera, de ce fait, invité à l'humilité et à la prière ; sa recherche sera sans fin et ne progressera que sous la guidance de l'Esprit. Plus qu'à ratiociner, il sera amené à contempler, à réaliser une théologie précisément « spirituelle », pour laquelle les savants ont parfois peu de considération, mais dont les fidèles ont tant besoin. C'est pour ceux-ci que le charisme théologique est donné à l'Église. [...] Mais parce que l'Esprit peut rendre le mystère accessible, c'est à tous les fidèles qu'une certaine intelligence est accordée. Car l'Esprit est le bien commun à tous. Avant d'aider les théologiens sur les chemins de la raison, l'Esprit conduit les fidèles sur les sentiers du cœur. Les fidèles savent. [...] L'Esprit rend le mystère du Fils sensible au cœur. Comment donne-t-il de savoir ? Il est amour et puissance d'engendrement. Il fait connaître Jésus le Fils de Dieu, en faisant co-naître avec lui. Le mystère de Dieu en sa paternité, celui de Jésus en sa filiation, est accessible aux enfants de Dieu : « Tu as révélé cela aux tout-petits. »

On le sait, Durrwell reçut ses grandes intuitions en lisant l'Écriture. De puissantes clartés vinrent imprimer en lettres d'or dans son esprit des versets jusque-là restés sans relief particulier, marquant pour toujours du sceau de l'Esprit sa lecture du mystère devenu soudainement éclatant d'intelligibilité. Les quelques mots qui suivent sont un aveu discret sur ce patient labeur, la « quête théologique du trésor »¹⁶ où le chercheur sait qu'il ne peut se donner à lui-même les grâces d'un mystère se faisant infiniment compréhensible, accueillant, sans avoir préalablement parfois longuement frappé (Lc 11, 9) :

Tandis que nous cherchons la vérité cachée dans les mots de l'Écriture, le Christ peut communiquer directement à notre intelligence le sens de ses paroles.¹⁷

L'Écriture a valeur sacramentelle, elle contient le Christ. « Le Nouveau Testament, dit Durrwell, n'est pas le livre du Christ parce qu'il en conte l'histoire ; il est son livre parce qu'il est né de lui, né de la blessure de son cœur » : « les flots de l'Esprit, de tous les charismes du Nouveau Testament, le don de l'inspiration de l'Écriture coulent du côté transpercé après le retour auprès du Père » :

Pâques est le lieu et la date théologiques de la composition des Écritures. C'est encore l'Esprit de la résurrection qui éclaire la lecture de ces pages, y faisant transparaître le visage du Christ. Les Écritures, dans leur composition et leur lecture, font partie de l'épiphanie pascale, où le Père engendre son Fils dans l'Esprit et le montre aux hommes.¹⁸

Avec les sacrements, l'Écriture est médiatrice de la présence du Christ, elle est un « sacrement hors-série », celui de « sa parole immédiate. » « Entre sa parole et notre intelligence, dit encore Durrwell, ne s'interpose aucun intermédiaire humain, on perçoit le son authentique de la voix du Christ. » (Jn 10, 14-16). Prononcée pour notre salut

¹⁶ *RJMS*¹, p. 8.

¹⁷ *DCR*, p. 57.

¹⁸ *ESP*, p. 79.

comme tout sacrement, l'Écriture est un « sacrement d'incorporation au Christ rédempteur. »¹⁹ Parole salvifique qui, lorsqu'elle est lue, reçue dans le désir et la foi, réalise ce qu'elle dit. Il y a un rapport intrinsèque entre la Parole et l'Écriture au point que l'on désigne équivalement l'une par l'autre. Nous sommes engendrés par l'Écriture comme nous le sommes « par la parole de vérité » (Jc 1, 18). L'Écriture, elle aussi nous ramène à l'origine, en nous engendrant, elle nous nomme, nous « inscrivant au Livre de vie de l'Agneau » (Ap 21, 27), « un nom écrit avec le sang de la croix et l'or de la résurrection. »²⁰

L'intuition est la qualité d'un regard qui pénètre au plus profond, jusqu'à « la vérité cachée », mais qui aussi embrasse, étant apte à discerner l'unité de la multiplicité, les correspondances intimes à l'intérieur de la diversité. Elle est donc abstractive, mais de façon spontanée. Se situant au-delà ou plutôt en-deçà de l'élaboration conceptuelle, elle a la capacité instinctive de « voir » ou de sentir la coïncidence des contraires. Mais tout cela, en ce qui concerne le mystère divin, l'intuition le doit au mystère qu'elle vise, le Christ qui est la « réalité de toute chose » et sans lequel « toute chose est ombre et mort », lui « en qui tout devient esprit et vie. »²¹ Le Christ pascal est « le fil d'or qui relie les pages éparses de l'évangile pour en faire un livre »²² mais ce fil d'or est aussi la reliure de toute l'Écriture. Il est la synthèse de tout, depuis l'univers qu'il remplit (Ép 4, 10) jusqu'au plus profond du cœur de l'homme, parce que tout fut créé en lui et qu'il est le Sauveur de tous (Col 1, 14-16). Certes, les doctrines sont multiples, mais « la réalité salvifique est une »²³ :

À l'homme qui croit, le visage du Sauveur apparaît jusqu'à travers les pages de l'Ancien Testament. Le Christ mort et ressuscité donne à la Bible entière son unité et un sens. Coupée du Christ de gloire, elle est lettre morte, une histoire qui se perd dans les sables, des lois dont l'observance ne donne pas la vie.²⁴

Si l'Écriture offre un rapport d'immédiateté entre le lecteur et Celui qui est la Parole, il n'en reste pas moins que le texte est une médiation. La question du statut du texte fut soulevée dans la première partie de notre étude. Il nous faut maintenant, pour comprendre le sens d'une « théologie imagièrre », regarder comment Durrwell a bâti une « théologie biblique » dans un contexte de recherche exégétique riche et mouvementé.

¹⁹ *DCR*, p. 51-52. 57. 64.

²⁰ *CHM*, p. 59.

²¹ *DCR*, p. 65.

²² *DCR*, p. 64.

²³ *RJMS*¹, p. 10.

²⁴ *DCR*, p. 64.

Nous commencerons par étudier le contexte de recherche dans lequel Durrwell a travaillé, puis la façon dont il s'est inscrit au sein de l'herméneutique biblique en pleine réforme, construisant sa méthode en articulant lecture théologale et lecture théologique.

Un rapport nouveau entre exégèse et théologie

Dès le XIX^e siècle l'exégèse biblique subit le choc de l'essor des sciences historiques qui mettaient en doute l'historicité de certains contenus scripturaires appelant la foi. À travers ces sciences on prenait conscience, d'une façon générale, que le changement, l'évolution, voir même la mutation constituaient des processus internes et constants, indispensables et facteurs de progrès. Que ce soit le domaine biologique avec Darwin (*L'origine des espèces*, 1859), le domaine moral et religieux avec Nietzsche (*La généalogie de la morale*, 1887), le domaine de la psyché avec Freud (*L'interprétation du rêve*, 1900 inaugurant la mise au jour de « l'inconscient dynamique », moteur de l'élaboration de la personnalité), rien ne pouvait échapper au mouvement d'une analyse qui partait des effets pour remonter à leurs causes *réelles*. Mais ce travail ne pouvait s'arrêter à la simple description des processus du vivant en tous ses états, il engageait par l'examen archéologique de ses mécanismes une réévaluation des valeurs, une relativisation des « croyances », touchant jusqu'à l'idée de stabilité des représentations et du savoir.

Dans l'Église, les modernistes très sensibles à ces découvertes, menaient leur enquête. Ils appelaient à reconnaître les forces internes de transformation à l'œuvre dans le texte sacré (exégèse), dans la pensée théologique, dans la représentation que l'Église se fait d'elle-même (institution, pouvoir, relation avec le monde). D'où l'idée d'un devoir général d'évolution ne consistant pas en une volonté de changement à tout prix mais à épouser le mouvement propre des processus endogènes. Ainsi on commençait à penser une évolution des dogmes, et pas seulement leur développement homogène, (Newman), un renouvellement de l'herméneutique biblique grâce au concours de scientifiques « privés » (c'est-à-dire laïques), la décentralisation de l'autorité de l'Église, la participation des laïcs à la vie de l'Église... Le choc était violent car il semblait ne rien épargner, la remise en cause était générale, provoquant inévitablement une réaction de recul, une grande déstabilisation, finalement une lente ouverture, courageuse et sagace.

En ce qui concerne l'exégèse, l'Église comprit qu'elle devait protéger les textes d'une lecture rationaliste qui vidait les textes de leur « chair », et tempérer l'ardeur des exégètes libéraux, séduits par des découvertes dont l'élan plein promesses était parfois lesté d'illusions. *In fine*, tout cela obligeait à repenser l'herméneutique biblique, à redéfinir l'autorité des textes à partir d'autres ancrages que celui de la seule historicité, dans une prise en compte du *Sitz im Leben*, de la *Formgeschichte*, des différentes instances qui entrent dans la composition d'un texte, ici religieux, tous témoins d'une identité religieuse en mouvement dans sa relation avec un Dieu lisible à travers les événements.

Durrwell s'inscrit discrètement dans ce grand mouvement de réflexion reconnu par l'Église à travers l'encyclique *Providentissimus Deus* de Léon XIII (1893) et symboliquement reprise pour un bilan, cent ans après, dans l'évaluation de la Commission Biblique Pontificale (1993). Les progrès et les gains vont paraître considérables, dans l'intégration raisonnée des sciences historiques, humaines et philosophiques mises au service de l'herméneutique, élargissant les perspectives anciennes et les enrichissant aussi de profondeur pastorale : on eut enfin le souci de rendre accessible la Parole de Dieu aux laïcs. De nouveaux chemins épistémologiques s'annonçaient, exégèse narrative, canonique, complétant et régulant les acquis.

Le document de la Commission Biblique Pontificale, *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, faisait des constats très positifs dans un climat équilibré et serein d'ouverture, de paisible mise en garde parfois.²⁵ La difficile et douloureuse « crise moderniste » aura permis de poser de nouvelles bases, beaucoup plus riches et saines.

²⁵ Pour cela, nous donnons ici quelques repères utiles qui témoignent au long de ces cent années écoulées, du souci de l'Église à empoigner ce défi touchant ses fondements, l'interprétation de l'Écriture et sa transmission. À travers son encyclique le Pape LÉON XIII encourage une vraie compétence scientifique et attend des « docteurs privés » des travaux préparatoires qui aideront le jugement de l'Église. Il comprend qu'il ne suffit pas de dénoncer les erreurs des philosophies modernes mais de proposer une alternative. Il demande qu'on remette à l'honneur l'enseignement de saint THOMAS. En 1902, il crée la Commission Biblique dont le rôle est consultatif. En 1903 il tente de fonder l'Institut Biblique en mettant à sa tête le Père PRAT (jésuite qui influença Durrwell) afin de faire contrepoids à l'École Biblique de Jérusalem fondée par le P. LAGRANGE jugé trop proche des positions et méthodes des modernistes. Mais le projet sera reporté et réalisé en 1909 par le Pape PIE X. En 1920, le pape BENOÎT XV dans son encyclique *Spiritu Paraclito* défend l'historicité des livres bibliques et la vérité de l'Écriture. Il rappelle la valeur du sens littéral (garantissant l'historicité) et la nécessité pour les exégètes de rester attachés au Magister. En 1930, le *Biblicum* devient totalement indépendant de la Commission biblique. En 1943, le Pape PIE XII publie une encyclique très attendue, *Divino afflente Spiritu*, où il encourage la recherche historique et met en garde contre une lecture seulement spirituelle de l'Écriture (danger d'un subjectivisme sans régulation) et souhaite que l'Écriture soit rendue accessible aux fidèles afin qu'ils s'en nourrissent. Son Encyclique, *Humani Generis* (1950) tranche avec les ouvertures antérieures : mise en garde contre l'évolutionnisme, le relativisme dogmatique, l'infiltration des philosophies existentialistes et immanentistes en théologie. Il dénonce le mépris de la scolastique et du Magistère considérés comme « un frein injuste ». Des auteurs comme CONGAR, LUBAC, CHENU sont interdits d'enseignement.

La critique historique avec laquelle Durrwell avait su prendre ses distances, lui reprochant de démembrer le texte et de le vider de son contenu théologique et spirituel, se voyait réévaluée : on lui reprocha de se concentrer exclusivement sur l'identification des strates rédactionnelles au risque de perdre de vue les textes qu'elle étudiait et sans pour autant parvenir à atteindre les documents prétendus originels. Un mythe tombait : « le plus ancien n'est pas le plus vrai ». On comprenait que cette critique historique histoire devait se doubler d'une critique historiques des intentions théologiques du texte, ceci redonnant à l'exégèse sa profondeur de champ et sa finalité théologique.

L'exégèse canonique développée par J. A. Sanders et S. Childs (1970) répondait ainsi au besoin de rééquilibrage de l'analyse diachronique par une attention portée au texte final, volonté exactement inverse et beaucoup plus réaliste dans ses enjeux puisqu'elle ne porte son attention qu'aux processus récents qui ont mené ce texte à dire ce qu'il dit et, à travers lui, la communauté dont il est l'expression. L'entreprise ici est exégétique et théologique. Comme le dit O. Artus : « Tracer des axes dans le canon qui respectent la théologie et la dynamique d'interprétation des textes bibliques, c'est sans doute un des chantiers de l'exégèse aujourd'hui. »²⁶

Il nous semble que Durrwell qui n'a pas été en contact avec ces travaux très pointus et, à son époque, commençants, partagerait aujourd'hui leur visée. Sans vouloir faire correspondre sa méthode avec celle de l'exégèse canonique, il nous paraît, qu'avant elle, Durrwell soit allé dans le sens de ses intuitions. Comme elle, il a discerné très tôt l'illusion de l'entreprise diachronique et son effet de rupture entre le texte sacré et la théologie. Lui

En cette année paraît le premier livre de Durrwell, *La résurrection de Jésus mystère de salut*. En 1959, année de préparation du concile Vatican II avec la rédaction des schémas dont un, très attendu, le *de Fontibus* (1962), expose les deux sources de la révélation, Tradition et Écriture et précise que des vérités sont consignées dans l'Écriture et d'autres non et que les deux sources sont distinctes. L'interprétation authentique est déclarée n'être donnée que par le Magistère (le Pape et la Sacrée Congrégation). Les reproches tombent et voient un durcissement du CONCILE de TRENTE, la négation de la réciprocité des deux sources, un manque pastoral, le doute insinué sur le travail des exégètes et enfin un ton glacial. Ce schéma qui posera problème et marquera un tournant dans le déroulement du concile, ne sera voté qu'un mois avant sa fin formant la Constitution *Dei Verbum* : le Christ est la plénitude de la révélation dont le but est de rendre les hommes participants de la nature divine. L'obéissance de la foi rend à Dieu l'hommage complet de l'homme, intelligence et volonté. Avoir la foi, c'est consentir et croire à la vérité. Le monde parle de Dieu : la raison n'est pas en opposition avec la foi ou la science, mais il y a des vérités divines qu'on ne connaît que par la révélation. Seul le Magistère vivant de l'Église a la charge d'interpréter de façon authentique la Parole de Dieu. L'Écriture est utile pour enseigner et réfuter. Son interprétation doit se soucier du contexte et de l'intention de l'auteur (sens littéral). Lue dans l'Esprit elle doit être interprétée à l'intérieur du canon entier (l'exégèse canonique se dessine ici). Le travail des exégètes est préparatoire et mûrit l'interprétation de l'Église. Dernier point : l'Écriture doit être vénérée comme le saint Corps de Jésus ; elle nourrit la vie spirituelle et donne force. On doit la rendre accessible aux chrétiens. Les théologiens doivent être unis entre eux, demeurer en Église, et utiliser des moyens adaptés. L'étude de l'Écriture Sainte doit être l'âme de la théologie.

²⁶ O. ARTUS, « L'évolution de l'enseignement de l'exégèse en Faculté de théologie catholique : implications théologiques et pédagogiques », janvier 2009, p. 4. *Revue Theologicum*, 2101-2013.

aussi fut soucieux de décloisonner les corpus, particulièrement ceux du Nouveau Testament pour les faire jouer ensemble, trouvant dans leurs résonnances ou dans leurs dissonances des ouvertures stimulantes plutôt que problématiques, occasions de dépassement possible, respectant mieux l'insondabilité du mystère lui-même. L'élargissement du périmètre de lecture au Canon en son entier se rapproche de la démarche de Childs même si l'approche durrwellienne n'a pas sa profondeur scientifique :

La théologie du premier degré (entendre « la théologie imagière ») aime procéder par rapprochement, coordination et recouplement des données scripturaires d'où jaillit l'intelligence du mystère. En toute image le regard perçoit la continuité avant de saisir les différences de plans et les ruptures. Cette théologie biblique est, elle aussi, sensible à l'unité. L'exégèse critique sera portée à lui en faire le reproche, elle si justement attentive à l'évolution de la pensée et aux contrastes. Mais on pardonnera à la théologie d'avoir choisi un autre but et une autre voie. Elle prend acte de ses pensées successives et des théologies apparemment opposées ; elle s'en réjouit même, car leurs complémentarités contrastées enrichissent la connaissance de ce mystère qui toujours déborde les pensées singulières. Il arrivera dans certains cas que cette théologie aille au-delà des énoncés du N.T., par exemple, quand, de la signification fragmentaire des textes, elle dégage une synthèse que les auteurs n'ont pas formulée. [...] La synthèse existe ailleurs, dans le mystère dont parlent ces auteurs. Ils n'annoncent pas de multiples doctrines, mais une réalité salvifique.²⁷

Bien que chaque corpus ait sa visée et sa signification propres, il est porteur d'une fécondité ultérieure lorsqu'il est intégré à un ensemble plus large. L'appartenance commune ouvre des perspectives d'intertextualité et de dépassement. Symphonie du mystère déchiffré sans épuisement de sens par le jeu du dedans mais qui ne fonctionnerait pas sans celui du dehors, le lecteur, la communauté croyante toujours implicitement situés. Car on n'écrit jamais que pour soi. Aussi, l'Esprit qui est à la fois l'inspirateur et l'interprète de la Parole biblique dessine un espace plus large que celui du Canon des Écritures, celui de la communauté des croyants de tous les temps où la Parole prend corps.

L'appel très sage adressé aux dogmaticiens et aux moralistes par O. Artus paraît valoir aussi pour notre auteur qui, d'une certaine façon, a devancé l'avertissement en exégèse comme en morale. Mais à la précision près que si la clôture du Canon joue le rôle de limite, Parole définitive et indépassable qui renvoie les corpus les uns aux autres comme le montrait Ricœur, c'est parce que l'immense corpus possède une unité par le

²⁷ *RJMS*¹, p. 9-10. On peut rapprocher ce que Durrwell exprime ici avec le « sens plénier » tel que la Commission le définit : « Un sens plus profond, voulu par Dieu, mais non clairement exprimé par l'auteur. On en découvre l'existence dans un texte biblique, lorsqu'on étudie celui-ci à la lumière d'autres textes bibliques qui l'utilisent ou dans son rapport avec le développement interne de la révélation » p. 75.

dedans, le Christ pascal. C'est lui qui organise l'Écriture, centre implicite et explicite. Aucune question n'est alors périphérique ou flottante, mais toujours possiblement référée de près ou de loin à ce centre :

Qu'est-ce qui est normatif dans le texte biblique : est-ce la lettre même ? N'est-ce pas plutôt ce mouvement d'interprétation des traditions par lequel la Bible s'est elle-même constituée ? [...] Il s'agit donc pour le théologien et le moraliste d'éviter le recours à des fragments scripturaires qui ont souvent la fonction de preuves ou de pré-textes, et d'en venir à une approche large, canonique de l'Écriture.²⁸

Pour finir, rapportons quelques points relevés dans l'état des lieux de la Commission Biblique. Elle reconnaît la fécondité des herméneutiques philosophiques, comme celle de P. Ricœur dont Durrwell s'est inspiré.²⁹ Dans ses deux derniers chapitres elle donne la liste des « caractéristiques de l'interprétation catholique ». Il semble que Durrwell puisse souscrire à bon nombre de ces objectifs. Nous en citons quelques uns : « l'affinité vitale entre l'interprète et son objet », « une interprétation ... toujours de nature théologique, pastorale et théologale », l'attention au fait que « toute la tradition biblique et, d'une manière plus notable, l'enseignement de Jésus dans les évangiles indiquent comme auditeurs privilégiés de la parole de Dieu ceux que le monde considère d'humble condition », la nécessité pour les exégètes « de prendre en considération sérieuse le caractère historique de la révélation », « à expliquer la portée christologique, canonique et ecclésiale des écrits bibliques », à comprendre que « le but de leur travail n'est atteint que lorsqu'ils ont éclairé le sens du texte comme Parole actuelle de Dieu », à conserver avec « la théologie un rapport essentiel », et enfin à ne pas oublier que « l'interprète doit être tout autant un savant qu'un témoin. »

Une fois les remous passés, on peut dire que la critique historique a eu pour effet bénéfique d'ouvrir le texte sacré à des outils de recherche scientifiques, d'intégrer des chercheurs laïques, de redonner à l'Écriture sa place en théologie, en dogmatique et dans la vie des baptisés, de créer un pont entre les Églises sœurs et à travers le travail scientifique avec le monde.

La tâche première de l'exégèse est de discerner avec précision le sens des textes bibliques dans leur contexte propre. [...] En accomplissant cette tâche, l'exégète met en lumière le sens théologique des textes [...]. Une relation de continuité est ainsi rendue possible entre l'exégèse et la réflexion théologique ultérieure. [...] Le dogmaticien, lui,

²⁸ « L'évolution de l'enseignement de l'exégèse en Faculté de théologie catholique : implications théologiques et pédagogiques » p. 4.

²⁹ Voir « Lecture chrétienne de l'Écriture. »

accomplit une œuvre plus spéculative, et plus systématique. Pour cette raison il ne s'intéresse vraiment qu'à certains textes et à certains aspects de la Bible, et, par ailleurs, il prend en considération beaucoup d'autres données qui ne sont pas bibliques, - écrits patristiques, définitions conciliaires, autres documents du magistère, liturgie, - ainsi que des systèmes philosophiques et la situation culturelle, sociale, politique contemporaine. Sa tâche n'est pas simplement d'interpréter la Bible, mais de viser à une compréhension pleinement réfléchie de la foi chrétienne dans toutes ses dimensions et spécialement dans son rapport décisif avec l'existence humaine.³⁰

La lecture de ce texte permet de dire que Durrwell a pressenti de façon juste les enjeux d'une théologie biblique. Sa double formation l'y avait préparé et ses livres en témoignent. Il a su pratiquer une écoute relativement scientifique et croyante de la Parole et la traduire en théologie. C'est ainsi que sa théologie est née : au contact de la Parole. Certes, comme il le disait, « la pure scientificité n'a pas été mon charisme. » Il n'appartenait à aucune école, mais il s'est senti appelé :

L'exigence première dans la pratique de la théologie, c'est d'y être appelé ! La vocation est nécessaire. On n'entre pas en théologie comme dans d'autres disciplines universitaires. Le talent, l'érudition ne suffisent pas. [...] Je me suis senti attiré à l'étude du sens salvifique de la résurrection depuis la fin de mon scolasticat. [...] Le mystère pascal qui est donc le thème de la prédication apostolique, la vérité centrale qu'explore la théologie, est aussi source de l'apostolat et de la théologie. C'est la puissance de la résurrection qui met en route l'apôtre et le théologien.³¹

Nous allons maintenant suivre le théologien dans l'élaboration de sa méthode et comprendre comment il associe non seulement Écriture et théologie, mais aussi lecture théologique et lecture théologique.

La théologie biblique de F.-X. Durrwell

Le jésuite F. Prat, pressenti par Léon XIII pour fonder en 1903 l'Institut biblique de Rome, projet qui sera suspendu par la mort du Pape, publie en 1920 un livre sur saint Paul qui va éclairer la réflexion du jeune chercheur.³² En exposant la « théologie biblique » qu'il cherchait à pratiquer, l'exégète ouvrait une voie au jeune étudiant. En effet Prat était soucieux d'ouvrir la « théologie positive », dont le rôle consistait à fournir à la scolastique

³⁰ CBP, *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, p. 101-102.

³¹ « La théologie comme charisme apostolique », *StMor* 35, (1997) p. 248-249.

³² *La théologie de saint Paul*, Éd. Beauchesne, Paris, 1920. Le premier tome inspire à Durrwell sa méthode biblique. Dans le second il puise de forts appuis pour développer sa théologie de la résurrection en tant que mystère de salut. Durrwell cite une trentaine de fois PRAT dans son premier livre. Les renvois ou citations seront supprimés dans la grande refonte du livre. On peut considérer que Durrwell doit au jésuite d'avoir donné des bases à sa propre pensée ainsi qu'à sa méthode : construire une théologie biblique synoptique porteuse de dépassements théologiques.

une sorte d'inventaire organisé des dogmes, par un apport de données bibliques, résultats de l'exégèse. Cette « théologie biblique » étudiait les corpus séparément, dégageant leurs ressorts internes et leur place dans l'histoire de la révélation. Elle faisait finalement le même travail que la « théologie positive » mais à partir de l'Écriture, et pour un même destinataire, la scolastique, toutes deux fournissant des résultats pré-théologiques destinés à alimenter un discours spéculatif auto-normé. Cette « théologie biblique » ne pratique pas une véritable exégèse, elle n'étudie pas les rapports entre corpus, ni ne tient un discours dogmatique, une mise en système des acquis par la raison et par son mode propre, la déduction :

Un livre récent nous présente une étude documentaire très sérieuse de tout le message pascal. Le cadre que l'auteur s'est imposé, ne lui a cependant permis que d'ouvrir quelques larges perspectives sur une synthèse doctrinale complète. Depuis des années, notre désir a été de réaliser cette synthèse. [...] (La théologie historique) s'attache délibérément à la pensée consciente de l'auteur ; descendre en profondeur signifie pour elle chercher les origines historiques de cette pensée, en suivre les cheminements et la maturation. Elle se défend d'élaborer une synthèse dont elle ne peut prouver que l'auteur sacré en a eu connaissance, n'ayant souci que de dresser un inventaire.³³

Durrwell a donc perçu très vite les limites de l'entreprise : une certaine inféodation de la recherche biblique à la théologie spéculative, et une exégèse limitée, manquant un gain théologique faute d'exercer un regard synoptique :

On range toute la théologie biblique dans la théologie historique, parce qu'à côté de celle-ci on ne connaît que la théologie spéculative. La théologie (biblique) se place entre les deux ; elle n'est pas une simple recherche historique et cependant elle n'applique pas à la révélation le raisonnement déductif ; elle est un rapprochement et une coordination.³⁴

Durrwell légitime sa méthode à partir d'un argument d'autorité³⁵ :

En vertu de la foi en la réalité chrétienne, cette deuxième méthode de recherche scripturaire pourra dépasser, dans certains cas, la signification fragmentaire des textes particuliers, et, en coordonnant ces textes selon leurs exigences internes, réaliser une synthèse que les auteurs bibliques n'ont pas formulée, et dont peut-être ils n'ont même

³³ *RJMS*, p. 8. L'ouvrage est de J. SCHMITT, *Jésus ressuscité dans la prédication apostolique*, Paris, 1949 et permettra à Durrwell de prendre conscience des limites de la méthode et lui donnera l'audace d'entreprendre « une synthèse doctrinale complète. » Cette prise de conscience des limites de la méthode fut prise à l'occasion d'une réflexion sur la résurrection, ce qui n'est pas indifférent.

³⁴ *RJMS*, p. 9. Notons aussi que les titres affectés à la théologie, et aujourd'hui inusités, appellent une clarification. La « théologie positive » est une présentation et une articulation des dogmes. Elle n'est pas véritablement une théologie. La théologie historique ne coïncide pas avec la méthode historique, elle vise l'étude diachronique de la théologie d'un corpus sans le relier à d'autres. La « théologie biblique », elle, « s'efforce de saisir la réalité chrétienne elle-même, et suppose la foi en cette réalité, et ainsi « cesse d'être une théologie purement historique » note 1, p. 9.

³⁵ Il ne faut pas oublier que le questionnement du jeune prêtre fut d'abord théologique et que, précisément, il trouva dans l'Écriture les réponses à ses questions, jusque-là restées en suspens.

pas eu une conscience bien réfléchi. Pareille synthèse ne sera pas pour autant une construction de l'esprit : elle existe dans le mystère chrétien.³⁶

Le but pour lui n'est pas de contourner la théologie spéculative ni même de prendre sa place. La méthode que Durrwell cherche à pratiquer prend son départ dans de l'existant et le prolonge, le perfectionne. Le rédemptoriste est conscient des lacunes des méthodes en vigueur et souffre de voir élaborer une théologie sans rapport direct avec l'Écriture, une théo-logie, selon son étymologie vécue d'abord comme parole *sur* Dieu, avant de répondre à son sens premier et sa vocation première, être l'écoute de la Parole *de* Dieu. Détachement de l'Écriture et donc de la source de la révélation, mais immanquablement aussi, détachement de la réalité humaine qui pourtant intéresse Dieu car c'est à tout homme que Dieu cherche à s'adresser en son Fils, c'est par sa Parole qu'il le rejoint. Cette double défaillance finissait par produire des concepts hors sol et ce, malgré l'appel récurrent de l'Église, au moins depuis l'encyclique *Providentissimus Deus*, à rendre plus accessible aux chrétiens la Parole de Dieu et la théologie.

Nous avons vu au fil des pages qui ont exposé la théologie de Durrwell comment le théologien bibliste a mis en œuvre sa méthode, faisant travailler ensemble les corpus johannique et paulinien. En même temps qu'il dégagait leurs lignes de force propres il savait les compléter l'une par l'autre pour atteindre une synthèse théologique dépassant le projet théologique de l'une et de l'autre. En faisant ainsi, Durrwell rendait la Parole à son locuteur en sa libre circulation au sein du large périmètre canonique, pour que proférée et lue dans son Souffle elle accomplisse ce qu'il veut (Is 55, 11).

Durrwell s'est toujours éloigné instinctivement des systèmes, nous l'avons vu, systèmes qui se périment par recouvrement ou par échec. Quant à sa méthode théologique qui consiste à épouser le mouvement des Personnes trinitaires (entrer dans l'intelligence des relations d'origine et lire à lire l'Économie à cette lumière) elle n'est pas réductible à un système, à moins de penser Dieu lui-même comme système !

En plaçant ce principe méthodologique au cœur du travail, épouser le mouvement trinitaire, le théologien alsacien rejoint l'invitation très sûre de Jésus : « Je suis le chemin, la vérité et la vie » (Jn 14, 6). Pour comprendre et adhérer à cette méthode, suivre la Trinité en ses mouvements, il faut commencer par être dans la vertu théologale de foi. La

³⁶ *RJMS*, p. 9. Les italiques sont de nous.

méthode n'est pas extérieure au mystère qu'elle étudie et auquel elle cherche à mener par mode de connaissance :

La connaissance terrestre sera éliminée ; mais à la manière d'une connaissance d'enfant qui par maturation cède la place à une connaissance d'adulte. Dès ici-bas elle est spirituelle et vitale, née de la coalescence vivante avec l'objet de la connaissance dans la charité. Mais elle est adaptée à l'existence intermédiaire et, de ce chef, elle est si imparfaite.³⁷

Pour répondre à la certitude intime qui l'habite, que la théologie est une vocation et une mission, Durrwell cherche à penser l'articulation entre foi et raison, entre connaissance théologale et connaissance théologique, entre intelligence intuitive et intelligence rationnelle et déductive. Dans l'introduction de son livre *L'eucharistie sacrement pascal*, le rédemptoriste explique les deux voies d'approche du sacrement que l'on applique tout aussi bien à l'étude de la Parole : une approche théologale, par le dedans, et approche théologique, par le dehors, les deux s'articulant de façon ordonnée :

Il existe une intelligence première qui est profonde, essentielle. Elle est l'apanage de la foi, est de l'ordre de l'intuition, est donnée. [...] Car en s'offrant en communion, le Seigneur se donne à connaître. Il est une autre connaissance qui se développe au niveau de la raison et qui s'acquiert dans l'effort de la réflexion. Elle est seconde. Bien qu'elle soit le fruit d'une étude approfondie, elle est de moindre profondeur est moins essentielle, elle est au service de la première et consécutive à elle. La première peut être dite théologale, dans le sens où sont théologales les vertus de foi, de charité et d'espérance, qui atteignent le mystère inaccessible au discours. La seconde est appelée théologique ; elle cherche à traduire en concepts. [...] Cette connaissance seconde ne peut pas se mesurer avec celle du contact immédiat, née de l'intuition de foi et d'amour. Mais bien que de moindre densité, la science théologique est indispensable.³⁸

Même si l'élaboration spéculative vient en second, comme fruit abouti de la méthode, elle ne constitue pas pour autant le sommet de l'expérience. Elle voit la lumière divine, mais médiatement au *speculum* de la raison. La connaissance théologale vient d'en haut, la seconde l'accueille en bas. Durrwell ne dévalue aucunement l'effort de conceptualisation, une recherche de Dieu par voie humaine. Mais il pointe l'essentiel : l'« intelligence première », intuitive est « donnée » ; elle est une grâce de Dieu ; elle dépend de son bon vouloir. Elle requiert donc pour être reçue une certaine disponibilité. L'intelligence rationnelle accueille et rend compte en mots terrestres de l'expérience théologale. Elle n'est pas l'expérience fondatrice de rencontre, mais elle lui donne place dans sa pensée, car sans la connaissance première, la raison résonnerait dans le vide.

³⁷ *RJMS*², p. 409.

³⁸ *ESP*, p. 9.

Les deux modes d'intellectualité étant distingués, Durrwell explicite le rôle propre de la théologie. Évoqué en termes de vocation, le théologien attribue à son travail la valeur d'un « ministère » :

La théologie exerce, *pour le croyant*, le ministère de l'unité intellectuelle. Elle aide la raison à accueillir, à son niveau et selon ses moyens, la lumière de la foi que Dieu allume au cœur secret du fidèle. Dieu dépose la grâce en ce fond intime, personnel, où se noue le contact avec Dieu ; à l'homme de mettre les ressources de l'intelligence à la disposition de cette lumière centrale, pour qu'elle se déploie sur l'étendue des facultés humaines.³⁹

Le ministère théologique fait œuvre de transmission : en faisant comprendre le mystère de Dieu il le fait aimer. Mais la théologie est plus qu'un intermédiaire, qu'une instance facilitatrice, savante et pédagogue. Elle met en relation la vérité divine et la vérité de l'homme. Elle est tournée vers Dieu et vers l'homme, cet homme créé à l'image de Dieu. Durrwell livre ici une belle réflexion sur le rapport entre foi et raison :

Ainsi comprise, la théologie est la lumière de la foi cherchant, avec l'aide du fidèle, à s'étendre sur le domaine de la raison, afin que l'homme devienne croyant tout entier. Elle est un apostolat dont la mission est intérieure : elle évangélise la raison, l'amenant à accueillir, elle aussi et sans conteste, le mystère présent au cœur qui sait déjà. Comme tout apostolat, elle fait partie de la glorification pascal, où Dieu soumet toutes les puissances à la seigneurie du Christ : « Nous détruisons les raisonnements prétentieux... nous faisons captive toute pensée pour l'amener à obéir au Christ » (2 Co 10, 4). Dieu qui ressuscite le Christ dans la gloire de l'Esprit Saint, est le maître de la théologie chrétienne. La seigneurie du Christ ne fait pas violence à l'intelligence raisonnable, la forçant à accueillir des vérités à elle inintelligibles. Elle ne l'humilie pas, elle la sauve de ses étroitures, la rendant humble, c'est-à-dire capable de Dieu. L'humilité chrétienne est l'accueil que l'homme donne à sa propre grandeur en Dieu ; l'humilité de la raison réside dans sa perméabilité à une lumière qui la dépasse et l'élève.⁴⁰

Enfin, Durrwell explique à partir de l'image du cercle la structuration concentrique et hiérarchisée des moyens de connaissance, image qui manifeste une pensée procédant par intégration et développement. Le cercle exprime l'idée de totalité, il est le signe de la perfection divine, de sa simplicité, de son éternité, de sa stabilité dynamique. Cette totalité est possiblement extensive en raison de la fixité de son point, centre absolu de l' « orbe divin » ; à partir de lui le cercle peut s'étendre à l'infini, capable de rallier toutes les distances et tous les temps. Ordonnant tout, attirant tout, il contient tout.

Le centre du cercle, c'est le mystère pascal, centre exclusif et définitif de toute parole, qu'elle soit de Dieu lui-même, qu'elle soit de l'homme sur Dieu : parole doctrinale, ecclésiale, pastorale, morale. Pour se *dire* chrétien, c'est-à-dire se vivre comme tel, tout

³⁹ ESP, p. 10.

⁴⁰ ESP, p. 10-11.

doit être relié à ce centre trinitaire. La distance par rapport à lui sera exprimée par Durrwell en termes de « concentration sur le centre », de proximité avec le mystère de Dieu.

Durrwell ordonne ainsi les degrés de la connaissance de Dieu :

Partons du centre du cercle, le mystère pascal et trinitaire. Premier cerne qui va s'élargir en une succession ordonnée de cercles concentriques. Le second cerne est celui de la connaissance théologale. Tous deux sont en contact direct, immédiat. Le croyant fait l'expérience du mystère dans le regard intuitif de la foi, par une « connaissante et identifiante communion dans l'amour » avec le Sauveur. Cette connaissance, nous en avons beaucoup parlé, est celle « du premier regard. » Une attention qui se recueille en symboles :

Il existe en une théologie qui s'exprime en symboles, une théologie imagière, moins précise que la théologie conceptuelle, mais plus riche, plus évocatrice, sondant mieux la profondeur de Dieu.⁴¹

Le cercle suivant relié au précédant est celui de la connaissance théologique qui se décompose en deux cercles reliés intrinsèquement : celui de l'Écriture puis celui de la théologie spéculative. Mais on peut ajouter de nouvelles distinctions. Le cercle de l'Écriture se dédouble lui aussi en deux cercles : celui du texte sacré, en tant que Parole *de* Dieu et celui de la théologie biblique qui est son prolongement direct, première élaboration rationnelle d'un discours *sur* Dieu. Ce deuxième cercle prépare le passage au suivant, celui de la théologie proprement dite qui, elle aussi, peut se subdiviser en théologie spéculative ou toute autre forme d'herméneutique.

À travers cette figure, on perçoit comment chacun de ces cercles dépend du même centre, le Christ mort et ressuscité pour nous. Constituant le centre de chaque cercle, le point dit aussi la progression de ses vagues successives, augmentant à chaque fois la distance. Tous les cercles sont dépendants, reliés selon un ordre précis. Du centre peut jaillir bien d'autres cercles exprimant des rapports plus ou moins lointains. En réalité rien n'échappe à ce centre alpha et oméga que tout homme peut rencontrer.

La rencontre part du centre : elle a éveillé une connaissance intuitive, donner le désir de vouloir connaître comme on s'est senti connu. Viendra le temps des étapes

⁴¹ ASA, p. 37-38.

successives, le mûrissement de la connaissance apporté par chacune d'elles. La théologie n'est pas reléguée loin du mystère qu'elle porte en elle au long de ces étapes, elle est plutôt placée à l'extrême, dans la variété de ses formes, comme ce qui peut toucher le monde pour entrer en contact avec lui. Ainsi elle aussi peut reconduire au mystère et faire remonter progressivement à la source. Chacun de ces modes de connaissance est une entrée possible vers le centre où le Christ l'attend :

La théologie d'aujourd'hui peut tracer des cercles plus larges que sa base scripturaire, mais elle serait infidèle à sa loi, ne serait plus une théologie, si elle ne développait pas ses cercles à partir du cercle premier, formé à l'origine autour du point d'impact du Verbe dans l'histoire.⁴²

Dans ce schéma qui cherche à situer l'acte théologique dans sa profondeur, Durrwell aurait pu situer la Tradition et l'Église comme instance de lecture de la Parole. Cet oubli est regrettable. Mais ce petit extrait, écrit dans les années qui ont suivi le Concile Vatican II, pointe la nécessité urgente de recentrer la théologie et l'apostolat sur le mystère pascal.

Pratiquer une « théologie imagière » c'est faire une théologie *de* l'Image, celle du Christ qui dans le monde est l'Image du Père. Avant d'évoquer l'image de l'engendrement à partir d'un exposé sur la théologie trinitaire selon Durrwell, nous chercherons à comprendre en quoi Jésus devient dans sa mort et sa résurrection l'Image parfaite du Père. Autrement dit, nous passerons de l'engendrement de l'Image à l'image de l'engendrement.

I. 2. L'engendrement de l'Image

Le silence et l'Image

Le mouvement descendant de l'incarnation ne va pas de soi car il implique un double dévalement : celui de la *phusis* divine, Dieu semblerait se dénaturer en devenant homme, et celui de la *doxa*, car un Messie mortel et soumis aux hommes constitue pour les juifs un scandale, une contradiction (1 Co 1, 23). Mais de la même façon, le mouvement ascendant ne va pas de soi non plus, car si l'idée ou la réalité d'un Messie crucifié fait choir

⁴² *MPSA*, p. 127, note 6.

toute foi en lui, celle d'un Dieu à l'image de ce Messie-là est encore plus déraisonnable et scandaleuse.

Les difficultés christologiques se répercutent donc en théologie trinitaire, dans la possibilité ou pas d'un report intégral de la Trinité économique dans la Trinité immanente. Certes, une théologie trop projective ne respecterait ni la transcendance divine (on l'a vu avec la question de la souffrance), ni la distinction entre l'expression trinitaire *ad intra* et son expression *ad extra*, entre ce qui appartient à la nécessité et ce qui appartient à la contingence. Durrwell, on le sait, ne plaide ni pour un report de la souffrance en Dieu ni pour une transposition des actes de Jésus tels quels dans la Théologie :

Mais peut-on projeter le mystère de la croix jusque dans l'éternelle intériorité de divine et parler d'une passion à la fois du Père et du Fils ? Aussi peu que mourir, Dieu ne saurait souffrir à la manière des hommes, sa transcendance le place hors de portée de la souffrance et de la mort. Et cependant, Jésus déclare : « qui me voit, voit le Père.⁴³

Mais le théologien, avec l'appui de Jn 14, 8-9 où les thématiques johanniques du voir et de la connaissance se mêlent, cherche à faire comprendre que le « Dieu invisible » rendu visible dans le Christ « en qui nous avons le pardon des péchés » (Col 1, 14-15) dit quelque chose du Dieu transcendant, ou tout simplement, dit le Dieu transcendant. La secondarité de l'économie salvifique commande d'être contenue dans l'antécédente, intérieure au Dessen divin, non de façon contraignante, mais comme le développement contingent d'un amour toujours créateur et sans mesure. Un des apports signifiants de Durrwell en christologie fut d'avoir compris que si la modalité salvifique apporte une variation dramatique à la symphonie trinitaire, son moyen ne change pas. La création née dans l'engendrement du Fils est comme redonnée à elle-même après le drame de Genèse, dans le Fils venu pour nous dans la chair. Le salut de l'homme consiste dans le recouvrement de sa filiation divine par participation à la filiation du Christ exprimée dans l'obéissance aimante et la remise de soi au Père.

La Parole ne change donc pas et, en toute légitimité, Jésus reprend à son compte la Parole essentielle d'Exode (3, 14), celle de l'auto-désignation de Dieu, la déclinant en totalité ontologique et initiatique : « Je suis le chemin et la vérité et la vie. Personne ne va au Père si ce n'est par moi. Si vous me connaissiez, vous connaîtriez aussi mon Père » (Jn

⁴³ PDM, p. 164.

14, 6). La demande de Philippe qui suit la déclaration magistrale porte alors sur la garantie de sa prétention : « Montre-nous le Père et cela nous suffit », requête à laquelle Jésus répond de la façon la plus suffisante qui soit : « Qui me voit, voit le Père » (v. 8-9).

L'affirmation est nette : toute restriction faite à la correspondance parfaite entre Jésus et le Père est abolie, Durrwell y insistera grandement. La déclaration de Jésus se dit ici dans le balancé des formules johanniques où s'expriment la mutuelle immanence, la mutuelle glorification.

Pour dire l'identité de parole et d'*être* entre le Père et le Fils⁴⁴, Durrwell relie de façon logique la déclaration lapidaire de Jésus au dialogue avec ses disciples à l'approche de « l'Heure ». Le langage jusque-là figuré et indirect (*paroimiaï*s) fait place à la parole pleinement ouverte et franche (*èn parrèsia*) : « Le sommet pascal de l'incarnation, dit-il, est le lieu de la révélation définitive de Dieu où le Christ « parle ouvertement de son Père » (16, 25). » Autrement dit, lors de la Passion, Jésus ne s'adresse pas seulement à son Père (Jn 17) mais à travers elle il parle aux hommes de « ce qui concerne le Père. » En tous ses *acta et passa*, le Christ est le *dire* du Père. Ainsi, c'est au moment le plus décisif de sa mission que Jésus devient, on peut presque le dire, le visage du Père :

En sa mort où Dieu l'engendre à la glorieuse plénitude, le Fils est le visage divin qui luit dans la création. Les hommes « regarderont celui qu'ils ont transpercé » (Jn 19, 37) ; dans cette contemplation, ils connaîtront, adoreront, aimeront leur Dieu et Père. « En ce jour, dit Jésus, vous ne m'interrogerez plus sur rien. » Désormais « il parlera ouvertement, renonçant à tout langage énigmatique (Jn 16, 23.25.29). Il avait d'abord parlé en paraboles ou tout simplement en paroles humaines. Or les mots sont pauvres, ils véhiculent des idées, n'énoncent pas le mystère tel qu'en lui-même. Quand Jésus sera réduit au silence, il parlera en se faisant voir. Le message passera par les yeux du cœur. « À vos yeux a été dépeint le Christ Jésus crucifié » (Ga 3, 1). Le temps de la contemplation éternelle s'ouvre. Dès lors vaut la parole : « Qui me voit, voit le Père. » Dès lors est inaugurée la vision qui fait le bonheur du ciel.⁴⁵

Dans ce texte plane, nous semble-t-il, un autre silence, celui d'Adam (Gn 2, 21-22). Ayant été investi par Dieu comme maître sur la création au point de nommer toutes choses comme s'il les avait faites, Adam, faute de savoir nommer le manque entre par volonté de Dieu dans un silence tout proche de la mort. De même après avoir épuisé toute parole le Nouvel Adam du haut de la croix exprime un ultime appel, révèle sa plus intime

⁴⁴ Prenons à témoin Jn 17, 7 : « Ils savent maintenant que tout ce que tu m'as donné vient de toi, que les paroles que je leur ai données sont celles que tu m'as données. »

⁴⁵ *MF*, p. 37.

vérité : « J'ai soif » (Jn 19, 28)⁴⁶. Le silence du Christ et les vociférations coupables de l'homme pécheur se font alors face.

Or, nous dit Durrwell, « quand Jésus sera réduit au silence, il parlera en se faisant voir. » Silence et création, silence et révélation, silence et vision se tiennent. Le silence est signe de l'intervention de Dieu et de sa transcendance. Pendant la passion, la chair devient verbe, elle donne à voir. Le temps de l'enseignement est révolu, le langage se réduit à celui de la chair, sa plus primitive expression, sans tricherie possible : une manifestation d'humilité dans l'humiliation, la nudité humaine la plus radicale (Jn 19, 5). Pourtant cet *ophthè* de misère, celui de l'*in-fans* défiguré, prépare celui de gloire. Réduite à cet état, la chair, ultime parole, révèle l'origine : si le corps ne s'appartient plus il témoigne encore qu'il est venu d'un autre : les yeux voient ce que l'oreille ne veut entendre. Le silence révèle, laisse émerger la profondeur : il est densité de présence, le contraire d'une impuissance⁴⁷. Dans le Christ Jésus, parole et corps coïncident, tous deux extériorisent de façon authentique la relation avec le Père, le demeurer réciproque :

Tandis qu'une parole se fait entendre, une image se fait voir. Le Fils est comparable à l'une et à l'autre. Le Christ est la visibilité du Père : « Qui me voit voit mon Père. » [...] Le Christ image est l'apparition dans le monde du Dieu invisible ; il est ce qu'est le Fils dans son mystère éternel : l'icône parfaite de Dieu, comme il en est le Logos.⁴⁸

La lisibilité du corps dans l'exemption de parole, ou du moins son suspens, ramène au silence sacré de l'engendrement (Gn 2, 21 ; Lc 23, 53). Il semble en effet que celui-ci soit originaire, car une Parole n'émerge jamais que du silence⁴⁹. En Dieu, le Verbe est précédé par le silence de celui qui le conçoit, le contient et l'exprime.

Le bain de silence originaire qui enveloppe la réalité sans forme, est comme le recueillement trinitaire préalable à la prononciation de la Parole organisatrice. Le silence, comme l'Esprit dont il est aussi le signe, plane sur les eaux matricielles. Durrwell ne

⁴⁶ Nous rappelons que l'auteur avait demandé peu avant sa mort à ce que soit ajouté à la toute fin de son dernier livre « J'ai soif », « prière filiale par excellence de Jésus », « expression de l'identité du Fils en son mystère. » *MF*, p. 5.

⁴⁷ À ce propos il est remarquable que l'allemand dise *Stilleben*, « vie calme » ou « vie silencieuse », quand le français dit « nature morte. » Car, non seulement il n'y a pas de silence sans présence, mais le silence rehausse la présence. La suspension de la parole permet de laisser place au voir. Cela dit, tout silence n'est pas pur. Lorsqu'il se fait omission volontaire, se drapant à ses yeux de la vertu d'innocence, il n'en manque pas moins d'être menteur et manipulateur, enveloppant d'un nimbe de silence opaque ce qu'il ne veut précisément pas faire voir.

⁴⁸ *PDM*, p. 153.

⁴⁹ Même réduit à sa plus petite dimension, le silence ménage entre les mots la césure qui donne sens et respiration. La parole jaillit alors de lui comme de son écrin, de sa matrice, coupant le silence par son aveu de pensée. Étant « silence de », il est compagnon de la pensée, de la présence, le lieu de son conseil, précédant toute forme d'expansion, toute extase vers autrui.

développe pas la réflexion, il ne va pas jusqu'à relier le silence à l'Esprit mais il l'appelle malgré tout, le « non-dit »⁵⁰, celui qui s'efface et fait exister autrui. Le silence rend visible, et il est le seul à pouvoir se remplir de l'infini du « mystère tel qu'en lui-même. » Silence et Esprit semblent avoir des traits communs :

L'Esprit est la tierce Personne et aucune autre ne procède de lui. Troisième, principe d'aucune autre, est-il dernier et stérile ? Ou bien est-il troisième, parce qu'en lui culmine, s'épanouit et se glorifie la profondeur du mystère divin ? C'est bien ainsi qu'il est la troisième Personne : comme sommet et profondeur. Non qu'il s'élèverait au-dessus du Père et du Fils, mais il est en personne le mystère divin, commun au Père et au Fils, dans lequel ils sont Père et Fils.⁵¹

Le silence se révèle avant tout originel, divin, présent à l'orée de toute parole et de toute action.⁵² Dans le suspens de la parole des deux Adam, quelque chose se passe qui les dépasse. Le silence est comme l'espace-temps de Dieu, son enveloppe, sa nuée. Durrwell dit que l'Esprit est la « Personne ouvrière », l'action elle-même, invisible mais actualisante, finalisante. Dans le récit sans parole de Genèse, Dieu reprend son ouvrage, fais descendre sur Adam le silence originel en lequel il crée en séparant. De ce silence redonné jaillira la première parole humaine. De la mort de son Fils déposé au secret du tombeau, il fait un engendrement.⁵³ Et pour tous les deux, à travers l'ouverture pratiquée au côté, dans les flots de la nouvelle naissance Dieu donne l'épouse, Ève et l'Église, selon l'herméneutique biblique qui lit le texte d'Ep 5, 21-32 dans la perspective tracée par Genèse 2, 21-25.

⁵⁰ Avant de nous consacrer à l'étude de l'Esprit selon Durrwell dans le chapitre deux, disons d'ores et déjà que l'auteur lui attribue un rôle essentiel en christologie. Notamment l'auteur fait remarquer qu'il est conjoint à la Parole parce qu'il la porte : « L'Esprit n'est pas la Parole divine il est le souffle qui la porte. [...] Dieu s'énonce dans son Verbe, tandis que l'Esprit est l'énonciation ; la divine parole est dite elle est intelligible, Dieu se révèle en elle, tandis que l'Esprit, qui est le souffle et la voix, est le non-dit, il reste indicible, plein de mystère » : *PDM*, p. 152. Ou encore, « Cette Personne divine s'affirme avec force en s'effaçant dans la totale communication de soi. [...] Il ne se présente jamais comme un Je face au Père et au Christ : il leur est intérieur ; il est en personne le mystère dont ils vivent, dans lequel ils sont le Père et le Fils dans l'unité absolue » : *ESD*, p. 150-151.

⁵¹ *ESD*, p. 159.

⁵² Signalons l'article de P. VALLIN, « La Parole de Dieu, jusqu'au silence du Verbe » *Revue théologique des Bernardins*, 2 juin 2011, p. 161-173. L'auteur retrace les étapes de la pensée de J. RATZINGER qui ont conduit à la rédaction de DV 12, § 5 sur « le silence de la Parole. » Silence tantôt kénotique, la Parole se trouvant « étouffée au fond du monde pécheur », tantôt d'accomplissement, particulièrement à la croix où « le Verbe [...] s'est dit jusqu'à se taire, ne conservant rien de ce qu'il devait communiquer » (DV 12 § 2), silence qui appartient au « mystère de Dieu qui est de soi silence, non par kénose, mais par surcroît », enfin silence dynamique qui par la rupture provoquée rythme la parole de révélation, contraste et appelle : « La parole de Dieu résonne contre moi de tout son silence, de tout ce désert d'inconnaissance qu'elle organise autour des premiers dons de la foi, si désaltérants, pour me disposer au vaste désir, à la grande soif ; elle résonne contre moi de tout cet abîme du mystère de Dieu, où elle m'appelle » (p. 172).

⁵³ « Cet engendrement, dit Durrwell, est le secret du Père et du Fils » (*PDM*, p. 139), puis il cite saint GRÉGOIRE de NAZIANZE : « Comment est-il engendré ? Je le répète avec l'indignation que mérite cette question : la génération de Dieu est honorée dans le silence. C'est déjà beaucoup pour toi de savoir qu'il est engendré. » *Orat.* 29, 8, *PG* 36, 84.

Le silence originaire en lequel le Père engendre le Fils, le silence du Christ en son immolation, manifestation sans énigme, appellent le silence d'adoration de l'homme. Pour lui « le temps de la contemplation éternelle s'ouvre », dit Durrwell, car à travers le visage du Crucifié se devine en transparence le visage du Père. Comme l'écoute, le regard est attention, présence à la Présence intensive du corps et du regard, ascèse des puissances sensibles pour une disponibilité accrue qui se révèle afin de se donner :

Pour comprendre il faut aimer. [...] C'est le cœur qui voit, c'est l'amour qui connaît.⁵⁴

Pour comprendre le sens de la croix, il faut aimer. Durrwell le rappelle souvent : pour comprendre il faut être à l'intérieur du mystère, il faut être dans le Christ, avoir ses mœurs. La croix est un scandale et l'amour qui va jusqu'à préférer l'autre à soi est une déraison. Le cœur qui voit, qui discerne la beauté du mystère à travers le supplice de la croix, est celui qui aime, sachant d'expérience ce qu'il en coûte de se donner. Durrwell qui a peu développé la dimension de dérélition et de scandale de la croix pour la considérer d'abord et presque exclusivement dans celle de don et d'union au Père, dit pourtant qu'« on ne peut pas parler de la joie pascale de Dieu en oubliant que l'opprobre fut grand et horrible la souffrance »⁵⁵ :

En disant que la croix glorieuse introduit dans le monde et révèle le mystère trinitaire, il ne faut pas gommer le substantif – la croix – sans lequel l'adjectif n'aurait pas de support dans le monde, sans lequel aussi le mystère éternel ne serait pas révélé dans l'histoire. Bien que la mort soit liée à la gloire et transfigurée en elle, elle est le terme de ce plus affreux des supplices. L'opprobre et les souffrances qui ont précédé ont marqué pour toujours de leur empreinte cette mort glorifiante.⁵⁶

Image du Père et image du Fils

Que dire alors de l'empreinte de l'opprobre, des souffrances et de la mort jusque dans le Christ de gloire et le mystère trinitaire au point de marquer l'image même du Père ? Le mystère d'immolation peut-il s'introduire par le Fils dans la Trinité

⁵⁴ *DCR*, p. 67.

⁵⁵ *PDM*, p. 165.

⁵⁶ *PDM*, p. 165.

bienheureuse et la marquer éternellement de son sceau, la croix peut-elle, dès ici-bas, « inaugurer la vision qui fait le bonheur du ciel » ?

Or rien de nouveau ne peut advenir en Dieu, rien n'arrive temporellement qui ne soit d'une certaine façon déjà là et préconnu (*proegnômenou*, 1 P 1, 20). Comment le Ressuscité-Crucifié pourrait-il être le Sauveur s'il n'était le Fils de Dieu, si la mission de salut ne découlait de son être éternel ? C'est là toute la raison du conflit entre Jésus, les pharisiens et les docteurs de la loi, conflit qui ouvre presque l'évangile de Jean (2, 13-22) quand les Synoptiques le situent après l'entrée du Messie à Jérusalem (Lc 19, 45-48). Durrwell défend l'idée, nous l'avons vu, qu'« il n'y a pas, pour le chrétien, deux objets différents de connaissance, ni deux connaissances dont chacune apporte le salut, celle de Dieu, celle de son Envoyé. »⁵⁷ Voici comment il argumente l'idée que, dans sa Passion, le Fils devient l'image parfaite du Père :

Jésus avait évoqué cette unité éternelle : « Mon Père et moi nous sommes un » (Jn 10, 30) ; il y faisait allusion quand il disait : « Mes œuvres ne sont pas miennes, mes paroles ne sont pas miennes » (Jn 5, 36 ; 9, 4 ; 10, 37). Ces œuvres et ces paroles étaient bien celles de Jésus, mais dans une indivisible communion où rien n'est particulier à l'un et à l'autre, sinon d'être Père et Fils, où toute action leur est commune dans l'Esprit Saint.⁵⁸

Une telle unité de volonté entre le Père et le Fils est surnaturelle. Seul l'Esprit est capable d'unir sans uniformiser, de créer une communion sans confusion, sans réduction de l'autre à soi. C'est dans le « oui » du Christ au « oui » implicite et déjà donné du Père à la mission salvifique, que se joue le salut des hommes, dans l'union parfaite de leur volonté :

Jésus sait que le Père ne refuse jamais de l'exaucer ; mais le « il faut » de la mort n'est pas révoquant, il est inscrit dans l'être du Fils. Pour l'amener à sa plénitude filiale dans sa résurrection, le Père doit le faire passer par la mort. [...] Pour réussir cette mort, il lui faudra toute la puissance de l'Esprit.⁵⁹

Certes, la mort de Jésus est due aux hommes. Mais, nous dit l'auteur, « les spectateurs du Calvaire se trouvaient devant le rideau, le drame se jouait de l'autre côté. »⁶⁰ Il est certain que Jésus affronte en cette heure décisive le Prince de ce monde (Lc 4, 13), mais il n'empêche que la réponse de Jésus donnée à l'événement imposé par les hommes, réponse en germe depuis l'éveil de sa jeune conscience (Lc 2, 48-49), s'est

⁵⁷ DCR, p. 256.

⁵⁸ ESD, p. 163.

⁵⁹ MF, p. 20-21.

⁶⁰ MF, p. 16.

murmurée à Gethsémani au creux de sa relation avec le Père : « Abba, Ta volonté et non la mienne ! » C'est pourquoi,

Offert en totale réceptivité, Jésus meurt donc engendré. Il naît à la plénitude de son mystère. Parce qu'il est le Fils, il est allé vers le Père, il a obéi.⁶¹

Mourir engendré, on l'a vu, signifie que la mort et la résurrection ne se succèdent pas. La Passion, dans sa dépossession jusqu'à la mort est par elle-même glorifiante et engendrante puisqu'en elle Jésus ne peut plus s'appuyer pour vivre que sur le Père. Il n'y a pas d'obéissance et d'abandon plus grands que ceux-là. La radicalité du don permet et impose la re-suscitation du Christ dans la gloire, son relèvement par le Père (*anesthésan* Ac 2, 32). Les notions johanniques de glorification et d'exaltation le disent, elles qui se fondent en un seul mouvement dans son évangile, dans son regard.

Mais Durrwell approfondit l'image. Comme toujours, il use des versets de l'Écriture en les faisant fructifier par élaboration théologique, percevant par son intuition les dépassements autorisés, homogènes à la foi. Il comprend que l'assentiment plénier du Fils donné à la volonté du Père révèle réflexivement l'engagement implicite et premier du Père dans l'œuvre de salut qu'il donne au Fils de réaliser : « C'est le Père qui, demeurant en moi, accomplit ses propres œuvres » (Jn 14, 10). Le rôle du Père, dit l'auteur, « est d'être la source de l'activité du Fils et d'être l'amour qui engendre. »⁶² Durrwell ne pense donc pas un « Dieu crucifié »⁶³ comme si la mission du Fils venait s'incruster dans l'être du Père, à la façon d'un ajout univoque. Mais il inverse le sens de la dérivation en montrant que c'est à partir de la réalité originare de l'engendrement éternel que l'on peut penser en Dieu quelque chose dont la mort et la résurrection de Jésus peuvent être le signe :

Car il y a en Dieu un mystère dont la mort de Jésus est le reflet. La parole : Qui me voit, voit le Père, déjà vraie sur terre, se vérifie pleinement dans la mort en laquelle Jésus est glorifié. La croix est, pour les chrétiens, l'arbre de la connaissance, où ils apprennent que Dieu est amour.⁶⁴

⁶¹ MF, p. 28.

⁶² PDM, p. 57.

⁶³ Voir J. MOLTSMANN, *Le Dieu crucifié* (1974 pour sa traduction française) p. 314 et s. L'auteur adopte le concept de *pathos de Dieu* forgé par A. HESCHEL qui désigne le fait d'être, pour Dieu, touché par l'histoire des hommes. Ce pathos est donc « intentionnel et transitif » intéressé des intérêts humains et spirituels du peuple. Il ne s'agit donc pas de transposer en Dieu de façon anthropomorphique les passions humaines inférieures, mais de comprendre que c'est l'amour de Dieu pour son peuple qui rend possible ce pathos : la colère est un pâtre divin en face du mal que l'homme se fait à lui-même. Ces théologies du *pathos de Dieu* expriment l'urgence à repenser et refonder le rapport de Dieu à l'homme après l'horreur du nazisme (voir H. JONAS, *Le concept de Dieu après Auschwitz*, Éd. Rivages, 1994). Par ailleurs, notons que Durrwell qui a cité quatre fois le livre de MOLTSMANN, a probablement trouvé en lui l'expression originale de « théologie *bipolaire* » mot qui lui servira à qualifier la Trinité comme nous allons prochainement le voir.

⁶⁴ CHM, p. 102.

En posant l'engendrement à la racine de toutes les actions du Fils, Durrwell n'édulcore pas la réalité. Étant amour, le Père appelle Jésus à donner sa vie. En ce geste il demeure Père, il engendre le Fils en lequel les hommes trouveront la grâce de leur salut. Tout est vu et déchiffré à la lumière de la paternité et de la filiation. Et parce que le Fils est l'expression parfaite du Père,

Dieu se dévoile quand il engendre son Fils dans la mort. L'engendrant dans la mort, c'est sa propre image qu'il produit.⁶⁵

En mettant toute l'Économie sous la dépendance formelle de la Théologie, on n'induit pas pour autant la nécessité du péché et de la souffrance en Dieu. Mais on reconnaît que la vie trinitaire « en soi » est la condition de possibilité de la vie trinitaire « pour nous », que le salut des hommes découle de cette source unique de grâce qu'est l'engendrement éternel et qu'il coïncide même avec lui. Finalement, et plus qu'il n'y paraît, Durrwell respecte l'ordre des économies antécédente et conséquente, comme il respecte la *taxis* trinitaire. C'est bien l'engendrement éternel qui donne sa tonalité, sa texture à son déploiement économique. La méthode théologique que l'auteur appelle de ses vœux se vérifie ici pratiquement. Le théologien s'applique à suivre le mouvement des relations d'origine pour en comprendre le sens, en Dieu lui-même d'abord puis pour l'homme ensuite dont le salut se trouve dans le partage, dans le Fils, de la danse trinitaire.

Le mouvement descendant de l'Économie trouve bien sa place dans la théologie durrwellienne. Le salut relève d'une économie de la grâce, d'un don immérité de Dieu, comme la création qui le précède. En joignant salut et engendrement Durrwell fond les deux économies. La relation d'origine où le Fils, dans une libre dépendance au Père, se reçoit de lui dans l'Esprit (ce qui équivaut pour le Fils à se donner au Père dans l'Esprit) constitue comme le format de la relation de l'homme à Dieu. Dans l'incarnation, le mouvement de descente du Verbe, mouvement kénotique (Ph 2, 6-8) et de grâce (Jn 1, 4-5. 12-14) trouve son terme et sa finalité dans le cœur de l'homme qui s'ouvre à lui, afin de le « filialiser », de l'engendrer à la vie divine en l'intégrant à son propre mouvement filial. L'œuvre de salut est donc trinitaire comme celle de l'engendrement.

En lisant le salut de cette façon, la mort n'a plus à jouer le rôle d'une rançon et Jésus n'a pas besoin pour sauver les hommes de porter le poids de leurs péchés ainsi que « leur

⁶⁵ *MF*, p. 38.

mort terrifiante. » Cette mort-là ne peut pas être consacrée dans la gloire car elle n'est pas remplie d'Esprit. Si la mort de Jésus est ce qu'il y a de plus beau, c'est qu'elle révèle la splendeur d'un amour qui se dit à travers elle, c'est qu'elle prépare une naissance :

C'est dans la pâque de Jésus, c'est par la croix glorieuse que la parole : « Qui me voit, voit le Père », trouve son entière vérité. Le spectacle de la seule croix ne permet pas de découvrir tout le visage divin. La pâque de Jésus est un mystère à la fois de mort et de résurrection, c'est là que Jésus est le buisson ardent de l'ultime révélation de Dieu, dans ce feu qui, à la fois, consume et vivifie. La mort à elle seule, qui n'introduirait pas Jésus dans la gloire et ne serait pas une naissance, n'aurait rien de filial, ne serait donc pas la révélation du Père.⁶⁶

On comprend qu'en donnant cette valeur à la mort, la résurrection soit elle aussi créditée d'efficacité salvifique parce que toutes deux sont regardées dans leur relation à l'Esprit et corrélées à la dynamique de l'engendrement. La mort de Jésus n'est plus visée prioritairement et unilatéralement dans son mérite d'immortalité, la mort vainquant la mort, rhétorique finalement un peu abstraite car ne semblant pas prendre en compte la réalité de la *métanoïa* ou de la sanctification du fidèle nécessaire à son salut. C'est là le mérite salutaire de la croix dont l'homme bénéficie en prenant part à celle, très sainte, que le Christ a vécue pour lui. Aussi Durrwell ne craint pas d'affirmer que « mourir vers le Père » est une grâce suprême car elle est d'engendrement. Ainsi en sera-t-il aussi pour l'humanité appelée elle aussi à participer à l'Esprit qui fonde la personne quand elle se donne :

Toutes les pages de ce livre sont une apologie de la mort. Depuis les origines la mort pèse comme une malédiction sur l'humanité. [...] Mais de mourir vers son Père est aussi la grâce suprême que Dieu accorde à Jésus, son Fils bien aimé, or c'est sur cette grâce suprême, c'est sur le Fils en sa mort glorifiante que l'humanité est fondée.⁶⁷

La théologie de Durrwell peut étonner, désorienter, elle qui semble tout à tour ignorer les différences, mêler les étapes et les temps, faire se rejoindre les opposés, contrarier les schémas traditionnels, et même esthétiser la mort, n'en considérer que la face positive, idéale. En la portant, glorifiée, au sommet de la révélation et à son origine, l'auteur pour qui le mouvement descendant de la grâce est premier, n'en oublie pas pour autant le mouvement ascendant de la rédemption. Car accueillir l'Esprit de vie c'est accepter d'être d'abord consumé par lui. Aussi, loin de sublimer la mort en un mystère de grâce séparé du réel, le rédemptoriste ne cesse d'en rappeler les très concrètes exigences :

⁶⁶ PDM, p. 164.

⁶⁷ MF, p. 11.

Jésus est mort dans le renoncement à soi total, il est entré pour toujours dans un mystère d'immolation. La gloire ne l'arrache pas à sa mort, elle la consacre : la croix est le trône de la royauté éternelle de Jésus. Le Père, dont le visage transparaît dans le Christ pascal, est à la fois tout-puissant et immolé. « Le mystère enveloppé de silence durant une éternité de siècles » (Rm 16, 25) et maintenant raconté dans la mort du Fils apparaît plus incompréhensible que jamais, dans son expression apparemment contradictoire de mort et de résurrection. Plus que le discours théologique, la contemplation silencieuse est ici de mise : « Ils regarderont celui qu'ils ont transpercé » et, sans comprendre, ils connaîtront Dieu en le regardant.⁶⁸

La connaissance est le fruit de la contemplation silencieuse, du regard qui accueille, discerne et adore. Elle est le fruit d'une expérience de rencontre authentique qui se vérifie dans l'union de volonté, dans la transformation effective de celui qui est connu, le fidèle, par celui qui le connaît, le Christ. Ce processus de connaissance mutuelle, salutaire pour l'homme, n'est ni symétrique ni véritablement réflexif dans la mesure où l'homme est toujours précédé par un amour parfait qui le connaît. Zachée ne pouvait voir le Christ, le connaître, sans être d'abord vu de lui. L'homme est nativement en situation de réponse, d'accueil. Le Ressuscité vient en faisant venir à lui. En lui, le don de soi est toujours déjà donné, disponible, acquis dans une mort qui l'a consacré et universalisé. La connaissance est donc dynamique car si le Christ nous connaît déjà, il se tient dans le jeu de la relation, discret compagnon de route (Lc 24, 15) attentif au désir de l'homme (28-29).

Sans cette *métanoïa* en effectuation concrète, co-naître avec le Christ dans sa mort, la connaissance de l'homme serait illusoire et l'homme manquerait son salut, manquerait de passer avec le Christ vers la pleine naissance :

La connaissance suppose une intime connivence de volonté, la fidèle observance des préceptes du Seigneur. [...] Tout vrai amour contient cette mort à soi nécessaire à l'union et à la connaissance de l'autre. C'est l'heure du vrai mourir, de la connaissance mutuelle. [...] Le mystère du Christ est filial ; on y peut communier que dans cette aimante humilité qui, dans l'homme Jésus, est l'expression du rapport du Fils au Père. La divine filiation du Christ n'a pu se révéler que dans la mort, dans une filiation devenue ontologique (Ac 13, 33). De même sera engendré par Dieu et connaîtra le Christ l'homme qui accepte de mourir à sa fausse grandeur pour être l'enfant de Dieu. Humble et aimant, le chrétien entre dans la béatitude des cœurs purs qui verront Dieu.⁶⁹

Discerner l'image du Père dans le Fils en croix, ce n'est pas ravalier Dieu au rang de l'homme, qui plus est de l'homme « fait péché » : « L'incarnation n'est pas une humiliation du Verbe, Dieu ne pouvant pas s'abaisser au-dessous de lui-même. »⁷⁰ Certes, l'humilité

⁶⁸ PDM, p. 165.

⁶⁹ DCR, p. 271-272.

⁷⁰ DCR, p. 279.

est christique, mais l'ontologie divine ne doit pas craindre de la rapporter à la Trinité entière, sans quoi quel sens aurait la filiation et l'obéissance au Père ? D'où le Christ puiserait-il l'humilité si le Père commandait d'être au Fils ce que lui-même ne saurait être, lui qui a remis au Fils toute sa substance en l'engendrant ? Durrwell invite à christianiser la métaphysique classique. Car ce n'est pas tant pour Dieu lui-même, en tant que transcendance, que la mort fait difficulté, mais pour l'homme lui-même. La résurrection n'est pas un refus de mourir. Car Jésus a accepté et connu la mort et, selon la formule théopaschite, *Unus de Trinitate passus est*. La résistance à la mort, à l'humilité comme à l'humiliation se trouve du côté de l'homme. Ce refus est en germe dans le péché originel, dans la volonté d'être inextinguible. Comme l'a montré L. Feuerbach dans *L'essence du christianisme*, l'homme projette sur Dieu les fantasmes de sa volonté de toute-puissance et refuse par conséquent l'image d'un Dieu qui puisse endosser la souffrance ⁷¹

:

En cette image de Dieu, l'être divin s'exprime à la fois par ces deux extrêmes, la puissance et la faiblesse, la seigneurie universelle et l'humilité absolue. La mort et la vie ne sont pas des réalités parallèles dans le Christ pascal, mais conjuguées, même identifiées, distinctes seulement pour notre esprit.⁷²

Probablement ces distinctions, ou ces oppositions tiennent au péché de l'homme. Feuerbach et bien d'autres comme Nietzsche et Kierkegaard ont compris que Dieu s'étant révélé par fragments (He 1, 1) « les hommes avaient pris un de ces fragments qui parlait de puissance, et dans ce seul fragment avaient voulu voir toute l'image de Dieu »⁷³ : une recherche instinctive de sécurité dégradée en refus orgueilleux de sa propre vulnérabilité.

Or, par le *dei* Jésus prépare ses disciples à l'inacceptable pour le Christ, et donc pour eux. Dans les étapes de cette préparation, la déclaration indignée de Pierre « Cela ne t'arrivera pas ! » suivie du jugement de Jésus « Retire-toi, derrière-moi, Satan, tu es pour moi une occasion de chute, car tes vues ne sont pas celles de Dieu mais celles des hommes » témoignent de l'impossible acceptation de la souffrance, de l'humiliation et de la mort du messie. Il faut une déconversion de l'image que l'homme se fait de Dieu et de

⁷¹ Voir H. de LUBAC, *Le drame de l'humanisme athée*, Œuvres complètes, II, Paris, éd. du Cerf, 2009, p. 15-39. (1^{ère} édition 1944 Éd. Spes).

⁷² « Mystère de Dieu et apostolat » (*MDA*), *MOuv* 258 (1969) 27-39, p. 30. Cette pensée semble rejoindre la *coincidentia oppositorum* de Nicolas de Cues, où « l'œil simple de l'intelligence » est capable de tenir ensemble les opposés. L'œil fait référence à la capacité embrassante et unifiante du regard, réalisant l'unité de la diversité.

⁷³ *MDA*, p. 29.

lui-même, il faut que le Christ passe lui-même par la souffrance et la mort pour que l'homme accepte de mourir « à sa fausse grandeur. »

Durrwell montre qu'à travers l'Écriture se lit déjà ce long processus de purification que chaque homme doit endurer pour accepter que le Dieu tout-puissant soit humble et passible :

À lire l'Écriture, on voit se dessiner progressivement, à un rythme très lent, la vraie image de Dieu. La lumière du visage divin s'intériorise de plus en plus, la transcendance se révèle comme intimité, l'action de Dieu, qui d'abord s'impose comme du dehors, devient dans les fidèles une vie immanente et la force devient amour. Les traits de ressemblance trop extérieure avec l'homme s'estompent, et lorsque Dieu vient se révéler entièrement dans un homme, c'est dans la mort de cet homme qu'il se révèle. À son terme final, l'évolution ne renie pas le point de départ, car le progrès va en s'approfondissant, le terme se révèle comme étant le principe de toujours, l'explication plus profonde des manifestations premières.⁷⁴

Enfin, « Le chrétien est heureux de découvrir dans la passion douloureuse et la mort du Christ, l'image de son Dieu d'amour. »⁷⁵ Car transcendance et immanence ne se contredisent pas en Jésus. Dieu ne se contredit pas en sa Parole faite chair. Au contraire, plus Dieu est divin plus il est humain. Ce n'est pas Dieu qui change mais notre regard sur lui :

À travers le monde « resplendit l'évangile de la gloire du Christ » (2 Co 4, 4), se manifeste un visage où luit la transcendance divine, si humain et si proche, d'autant plus réellement humain qu'il est divin, d'autant plus présent au centre de nous-mêmes.⁷⁶

La problématique du Christ comme « image du Père » se résout donc chez Durrwell, non dans le sens ascendant d'un report dans le Père de ce qui est propre au Christ (son incarnation au service de la mission contingente de salut) et qui apporterait « quelque chose » de nouveau en Dieu, mais dans le sens d'un déploiement de l'être du Père dans l'être du Fils à travers l'action éternelle d'engendrement, et ceci, jusque dans l'Économie où le Père engendre son Fils dans le monde dans l'Esprit. Ce déploiement de la source dans le Fils représente la part active du Christ, s'ouvrir au Père, à sa volonté. Et elle sera aussi la part (*méros*) active du disciple (Jn 13, 8 ; Lc 10, 42). Le travail d'engendrement dans l'Esprit est un passage, une transformation en laquelle le Christ devient l'image parfaite du Père. Voyons comment.

⁷⁴ MPSA, p. 26.

⁷⁵ PDM, p. 64.

⁷⁶ DCR, p. 259.

L'engendrement de l'Image

Avant de parler d'image, ce qui renvoie immédiatement aux premières lignes de la Bible et donc à l'origine de l'homme, il nous faut distinguer les deux paroles par lesquelles, de façon redondante, le Créateur commente son acte : « Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance » (Gn 1, 26). Durrwell reprend alors et de façon implicite l'enseignement de saint Augustin repris par saint Thomas :

Qui dit image dit ressemblance. Mais pour être image, il ne suffit pas de ressembler. On l'a dit : deux œufs se ressemblent, l'un n'est pas l'image de l'autre. Une image a son origine dans la réalité dont elle offre la similitude, elle en est comme l'écho visuel.⁷⁷

Ressembler, c'est sous-entendre une relativité entre deux réalités distinctes. Être créé « à la ressemblance » exprime une participation, et celle-ci se réalise graduellement, par « concentration sur le centre » selon l'expression de Durrwell. Il faut donc, comme y invite l'auteur, dissocier les deux concepts : Être « l'image de », et être « à l'image de » qui équivaut à l'idée de ressemblance.⁷⁸ Quant à Dieu, il ne participe de rien, puisqu'il est selon le terme d'Augustin celui qui a la vie en lui-même.

On comprend alors le sens de la distinction établie entre l'homme qui est à l'image de Dieu et le Fils de Dieu qui est l'image du Père : elle relève de la relation d'origine. Le concept d'engendrement n'équivaut pas à celui de création.

L'étymologie du mot « image » donnée par saint Thomas, précise ce qu'elle est, un dynamisme, une action. Étant « l'expression d'un autre, on l'appelle « im-age » du fait qu'elle est agie à l'imitation d'un autre. » L'engendrement de l'Image, la génération du Fils est donc une action réalisant une similitude parfaite tout en sauvegardant l'incommunicabilité des personnes, puisqu'il s'agit de trouver son origine dans un

⁷⁷ *PDM*, p. 153.

⁷⁸ *ST* I^a Q. 93, respd. : « Selon s. Augustin, « là où il y a image, il y a toujours ressemblance, mais là où il y a ressemblance, il n'y a pas toujours image. La ressemblance est incluse dans la notion d'image, et l'image ajoute quelque chose de plus à la notion de ressemblance : à savoir qu'elle est l'expression d'un autre ; car on l'appelle « im-age » du fait qu'elle est agie à l'imitation d'autre. Aussi un œuf, si semblable et égal qu'il puisse être à un autre œuf, n'est pas dit à son image, parce que malgré tout il ne tire pas de lui sa forme. [...] L'égalité est essentielle à l'image parfaite, car l'image parfaite ne doit être privée d'aucune des choses que possède la réalité d'où elle tire sa forme. [...] Et c'est pourquoi on dit qu'il y a en l'homme image de Dieu, mais image imparfaite. » Et sol. 2 : « Le Premier-né de toute créature est l'image parfaite de Dieu, réalisant parfaitement ce dont il est l'image ; aussi est-il appelé image. Et comme la ressemblance parfaite de Dieu ne peut se réaliser que dans l'identité de nature, l'image de Dieu se trouve en son Fils Premier-Né.

« autre. » Et être engendré par, nous l'avons vu, n'est pas une action réalisée puis figée dans l'éternité, mais une action en éternelle actualisation, car elle relève de la relation.

Aussi « l'égalité est essentielle à l'image parfaite, car l'image parfaite ne doit être privée d'aucune des choses que possède la réalité d'où elle tire sa forme » mais sans induire la moindre confusion, ce qui se réalise par les deux puissances spirituelles et *personnelles* d'intelligence et de volonté. Pour le Fils « être l'image de » est un don et une tâche, une nomination et une vocation, une « connaissante communion. » Aussi Thomas poursuit-il : le Christ, « Premier-né de toute créature est l'image parfaite de Dieu, réalisant parfaitement ce dont il est l'image ; aussi est-il appelé image. »

La relation d'image est identique à la notion d'origine, et n'est pas réflexive comme celle de l'engendrement. On comprend donc que, même si le Christ révèle l'image du Père et reçoit tout de lui (Jn 14, 9), il n'est pas le Père et le Père n'est pas le Fils, ce qui reviendrait à inverser la relation d'origine et à tout confondre : « L'image est agie à l'imitation d'un autre. »

« L'engendrement dans le monde » reconduit donc le dynamisme qui consiste à « être l'image du Père » mais dans les conditions de l'envoi salvifique : « réaliser parfaitement ce dont il est l'image » afin d'être « appelé image » consistera pour le Fils à actualiser sa filiation à l'intérieur de la mission reçue du Père. Ainsi, la rédemption objective s'accomplit pour le Christ dans l'obéissance à la volonté du Père, dans le don de sa vie pour ses amis, vivant pour eux la pâque du salut afin qu'ils puissent vivre la leur en lui.

On l'a vu, ce passage nécessite pour le Christ « une transformation » : il lui faut aller vers le Père *par la mort*. Seule la *phusis* humaine tenait le Fils éloigné du Père, c'est elle qui doit passer à l'Esprit. Le passage n'est cependant pas un simple saut métaphysique. Pour recouvrer la gloire originelle, et sauver les hommes, le Fils doit réaliser sa filiation jusque dans son corps, par l'Esprit, et ceci se réalise par l'acte de sa volonté, de son désir, une tension aimante vers le Père, une remise confiante entre ses mains. Jésus réalise parfaitement ce dont il est l'image en allant vers le Père *par l'obéissance*, par le don de soi, par l'amour jusqu'à l'extrême :

L'Esprit avait divinisé, selon saint Luc, le Christ-homme dans sa racine, maintenant il conduit, selon saint Paul, cette divinisation au terme. Grâce à l'effusion ressuscitante de l'Esprit, le Père engendre le Christ *à une ressemblance de nature plus complète : Jésus se*

transforme en image parfaite du Père. [...] Ce n'est pas dans un Christ recouvert des livrées serviles, mais sur une face illuminée (que Paul) reconnaît le Père, dans la gloire du Christ qui est l'image de Dieu » (2 Co 4, 4).⁷⁹

Descendu auprès des siens, le Christ demeure l'image du Père (Jn 14, 9) car « l'humiliation de son histoire terrestre recouvre sa dignité filiale sans l'effacer »⁸⁰ mais il avait une gloire à recouvrer :

Rien de charnel n'a résisté à l'action de l'Esprit. Le Christ est devenu esprit jusque dans son corps. [...] Étant homme-Esprit, Jésus s'affirme homme-Dieu. Avec la venue de l'Esprit, la vétusté adamique disparaît. [...] Non seulement elle crée un être nouveau mais un être neuf.⁸¹

La nouveauté est réelle pour l'homme. Pour l'homme Jésus Fils-de-Dieu il n'y pas de nouveauté fondamentale. Certes en lui, la nature humaine assumée par lui en tant que Verbe incarné a été glorifiée, *créant* un être nouveau et, nous dit Durrwell, « neuf » c'est-à-dire fixé à jamais dans cette nouveauté :

La résurrection a fait naître le Christ tout entier à la vie filiale, étendant sur tout son être la génération divine. Or cette naissance ne connaît pas de lendemain.⁸²

Étant ainsi devenu à travers ce passage « l'image parfaite du Père », le visage du Père se lit en transparence en celui du Ressuscité-Crucifié. Plus profondément encore, Durrwell dit que la gloire manifestera à la fois le Père et le Fils, révélant le fond de la vie trinitaire :

Alors se révélera l'être profond du Christ et les traits du Père apparaîtront dans la gloire filiale récupérée, quand par l'acceptation du sacrifice, le Père aura absorbé le Fils dans sa sainteté divine.⁸³

L'être profond du Christ, « l'image parfaite » qu'il a su devenir en notre faveur, peut se révéler déroutante, confondante :

Pour connaître Dieu notre esprit doit aller dans deux directions apparemment opposées, la hauteur et la profondeur, dans le sens de la toute-puissance qui met Dieu infiniment au-dessus de nous et dans celui du refus d'affirmer sa propre puissance en face de nous ; il faudrait pouvoir aller aux deux bouts de ces extrêmes et les ramener à l'unité. Car jamais Dieu ne sera connu dans sa vérité si on ne le contemple pas dans le Christ pascal en qui l'infini de puissance est un infini d'immolation. Non pas qu'il y ait en Dieu faiblesse et petitesse à la manière des hommes, aussi peu qu'il y a puissance à la manière des hommes, car « ce qui est faiblesse de Dieu est plus fort que les hommes » (1 Co 1, 25). Mais traduite dans le langage humain de l'Incarnation, la manière d'être de Dieu s'exprime à la

⁷⁹ *RJMS*, p. 151. C'est nous qui soulignons.

⁸⁰ *RJMS*, p. 148.

⁸¹ *RJMS*, p. 152.

⁸² *RJMS*, p. 153.

⁸³ *RJMS*, p. 228.

fois dans l'humilité de la mort du Christ et la puissance de sa gloire. Car Dieu est amour et sa toute-puissance n'est autre que son amour infini.⁸⁴

On l'a vu. C'est la « manière d'être de Dieu » que nous ne comprenons pas. Le problème n'est pas de transférer l'humilité en Dieu mais en l'homme. La gloire de Dieu qui pourrait être écrasante se révèle être une force d'invincible tendresse et proximité :

À travers le monde « resplendit l'évangile de la gloire du Christ » (2 Co 4, 4), se manifeste un visage où luit la transcendance divine, si humain et si proche, d'autant plus réellement humain qu'il est divin, d'autant plus présent au centre de nous-mêmes.⁸⁵

La force divine est une puissance qui fait être, suscite à l'existence plus petit que soi pour lui communiquer sa grandeur (la vraie). L'élévation au plus haut, porte au plus bas. Cette fois, la gloire n'efface pas l'humilité. Plus que jamais l'image parfaite du Père se révèle l'image parfaite de l'homme :

Dieu demande l'humilité pour grandir un homme jusqu'à lui, lui faisant partager les richesses de son amour. La place du Christ dans le monde, cette dernière place choisie dans l'amour, est, malgré les apparences, celle du Seigneur.⁸⁶

Ainsi, être homme, c'est devenir à l'image du Christ, dans sa grâce filiale. Or l'homme est créé à l'image de Dieu par les deux puissances de l'esprit, celles de connaissance et de volonté.⁸⁷ Ces deux capacités sont le lieu de la conversion de l'homme à Dieu comme elles sont pour le Christ le lieu de sa communion avec le Père.

Le Christ-image est début de création, de la nouvelle et de la création tout court. [...] Dans le Ressuscité, Dieu a sa face tournée vers le monde. Il sort de son secret en y plongeant le Christ, s'enfonce dans la création en introduisant la créature en lui.⁸⁸

Durrwell raisonne : si l'homme est créé à la ressemblance de Dieu, alors Dieu est à la ressemblance de l'homme. Serait-ce tomber dans le travers de l'anthropomorphisme ?

Le Dieu biblique crée les hommes à son image et à sa ressemblance et vit en convivialité avec eux. Son propre visage n'est donc pas sans ressemblance avec celui des hommes. L'anthropomorphie de Dieu sera, un jour, totale dans un homme entièrement théomorphe. Le fil d'or relie Gn 1, 26 : « Faisons l'homme à notre image » à l'affirmation johannique : « Et le Verbe s'est fait chair. »⁸⁹

⁸⁴ *MDA*, p. 31.

⁸⁵ *DCR*, p. 259.

⁸⁶ *MDA*, p. 35.

⁸⁷ *I^a, Q. 93, a. 4, respd.* : « Puisque c'est en vertu de sa nature intellectuelle que l'homme est dit à l'image de Dieu, le trait par lequel il sera le plus à l'image de Dieu sera celui par lequel la nature intellectuelle peut le plus imiter Dieu. Or le trait par lequel la nature intellectuelle imite Dieu le plus étroitement, c'est celui par lequel Dieu se connaît et s'aime lui-même. »

⁸⁸ *RJMS¹*, p. 117.

⁸⁹ *PDM*, p. 50.

Le changement est du côté de l'homme. L'image de Dieu est stable. Le chemin de la ressemblance (thème patristique) est celui de la transformation, de la re-formation dans le Christ. C'est à l'homme d'être agi à l'imitation par la force de l'Esprit. C'est alors que l'auteur cite C. Bruaire, venant renforcer vigoureusement sa réflexion (la citation de Bruaire est mise entre crochets) ⁹⁰ :

La paternité humaine est loin d'être strictement personnelle. En effet, elle a son origine dans un acte physique et ne devient personnelle que par l'amour qui accueille et entoure l'enfant. Dieu, au contraire, engendre par l'Esprit qui est amour : il est Père par l'amour même qu'il porte au Fils. De plus, l'homme est une personne avant d'être père, tandis que la personne de Dieu se constitue dans l'engendrement même, il est le Dieu-Père dans l'amour qui engendre. Un tel père n'a pas son pareil, sa paternité est un mystère insondable. Il a donc seul un droit absolu au titre de père : « N'appellez personne votre Père sur la terre » dit Jésus (Mt 23, 9). Les hommes lui reconnaissent ce nom à partir de l'expérience qu'ils font de la paternité humaine ; mais [« loin qu'il y ait anthropomorphisme à nommer Dieu notre Père, c'est par théomorphisme manifeste que tout procréateur usurpe ce Nom divin »].⁹¹

Le théomorphisme vertueux de Durrwell ne semble pas s'accorder avec celui de Bruaire, perçu sous sa plume comme coupable, usurpateur. Mais la réflexion sur l'anthropomorphisme du philosophe a nourri celle du théologien.

La ressemblance initiale de l'homme à Dieu est une grâce d'appel. L'Esprit donne peu à peu les traits du Fils à qui se livre à sa puissance. Mais au fur et à mesure que l'homme est agi par lui à l'imitation du Christ c'est sa propre image du Christ qui aussi se transforme. Le regard est peu à peu changé parce que le cœur l'est aussi, comme le sont aussi l'intelligence et le vouloir. L'image se purifie quand la ressemblance grandit.

Durrwell discerne dans toute l'Écriture ce même mouvement de la grâce où la lente transformation de l'image que l'homme se fait de Dieu correspond au progrès de la connaissance :

⁹⁰ Voici le texte de BRUAIRE duquel Durrwell tirerait quelques lignes : « La religion aurait cédé à un anthropomorphisme envoûtant en substituant le Père à l'Absolu. Obsédée nativement par son procréateur, en complexe de désir et de haine, la conscience projeterait fantastiquement sur l'ombre de Dieu le nom du Père qui la hante. Au point qu'on incite les croyants à purifier leur foi en exorcisant la paternité du divin ! Il est pourtant facile de comprendre pourquoi cette purification ne peut aboutir qu'à l'athéisme. Loin de convenir à la procréation humaine, la paternité est un concept univoque révoquant nos paternités. Car elle signifie exactement le Père, c'est-à-dire le Père sans Père. Ce que jamais homme ne peut être, tout simplement parce qu'il est d'abord fils, n'est pas origine absolue, créatrice, commencement sans commencement. [Loin qu'il y ait anthropomorphisme, à nommer Dieu notre Père, c'est par théomorphisme manifeste que tout procréateur usurpe ce Nom divin.] : C. BRUAIRE, *La raison politique*, Éd. Fayard, 1974, p. 261. Durrwell cite la dernière phrase de cet extrait dans *PDM*, p. 32. N'étant pas philosophe il est fort probable qu'il ait tiré cette citation de sa lecture de *La souffrance de Dieu*, de F. VARILLON, qui cite BRUAIRE p. 18.

⁹¹ *PDM*, p. 32. Le passage délimité par des crochets et signalé par Durrwell circonscrit la citation du philosophe.

On peut poursuivre à travers l'Écriture un lent changement progressif de l'image de Dieu, où la lumière du visage divin s'intériorise peu à peu, où la transcendance devient intimité, où l'action de Dieu qui d'abord s'impose de l'extérieur devient vie immanente, la force devient amour. À son point final, l'évolution ne renie pas le point de départ, car le progrès va en s'approfondissant, le terme se révèle comme étant le principe de toujours, l'explication meilleure de ce qui avait paru d'abord.⁹²

Le mouvement est circulaire, la fin est au commencement, le don est contenu dans l'appel.

La théologie de Durrwell ne cesse de mettre sous nos yeux l'image d'un autre cercle, celui de la Trinité. Classiquement conçue de façon triangulaire, elle s'offre à voir, dans le regard du rédemptoriste, sous la figure du cercle. Et c'est en elle qu'il nous faut lire l'image de l'engendrement :

Une théologie qui s'exprime en concepts est plus précise, mais moins riche, moins suggestive qu'une théologie qui parle en images. Dire par exemple que Dieu engendre est plus proche de la vérité que d'affirmer qu'il est le principe. Le concept émet un seul son, l'image vibre d'harmoniques multiples. Heureux le théologien qui saurait allier la précision du concept et la richesse des images ! Il serait un merveilleux mystagogue.⁹³

Entrons maintenant dans la lecture durrwellienne de la Trinité placée à la fois sous l'image de l'engendrement et celle du cercle.

I. 3. L'image de l'engendrement : la théologie trinitaire de Durrwell

De l'Économie à la Théologie

Durrwell n'a pas écrit de *De Trinitate*, mais sa théologie ne cessa d'être trinitaire. On peut dire que l'étude de la Trinité le passionna car il lisait en elle le mystère de Dieu et du salut de l'homme. Le Christ en ses relations au Père et à l'Esprit constitua le point de départ de son élaboration théologique. La résurrection, nous le savons, sommet de manifestation trinitaire, venait remplir de réalité la filiation divine de Jésus, révélant par là-même le Père et l'Esprit, cette puissance de Dieu si active dans l'Ancien Testament :

⁹² *MDA*, p. 39.

⁹³ *JFDES*, p. 91, notre 1.

l'homme Jésus *Fils-de-Dieu*, en son œuvre de salut, c'est-à-dire en sa vie filiale s'offrait comme chemin pour aller vers le Père :

De la vie terrestre à celle du ciel, d'une rive à l'autre, la distance est grande ; personne ne saurait la franchir sans le passeur, l'homme Fils de Dieu qui relie le ciel et la terre.⁹⁴

La porte d'entrée du mystère trinitaire est Quelqu'un. Jésus en qui et par qui il faut être pour passer d'une connaissance selon la chair à celle de l'Esprit (Jn 10, 7.9-10). Le voyage est donc intérieur et nécessite l'engagement personnel du chercheur, se laisser guider par celui qui nous cherche (Lc 15, 4). Connaître et voir sont synonymes, signes de la rencontre, et disent un rapport d'immanence mutuelle tel que la connaissance deviendra en son sommet celle-là même dont Dieu se connaît : « Je suis le bon berger, je connais mes brebis et mes brebis me connaissent, comme le Père me connaît et que je connais le Père » (v. 14-15). Franchir la porte c'est donc d'abord s'engager à « écouter la voix » (v. 3), la connaître parce qu'on est d'abord connu⁹⁵.

Il s'agit donc, pour s'engager dans une heuristique théologique sincère, d'entrer en relation avec le Père par le Fils dans l'Esprit, d'être prêt à entendre la voix prononcer le nom que seul connaît celui qui le reçoit (Ap 2, 17). Écouter, suivre et connaître disent identiquement pour l'homme pécheur « être sauvés » et recevoir « la vie en abondance » (v. 9-10)⁹⁶. Mais l'expérience réclame d'abord la foi, un premier attachement dont la confiance ouvre librement à la connaissance⁹⁷.

Pour apercevoir le mystère de Dieu « Il nous faut donc, comme y invite Balthasar, une fois de plus, commencer par Jésus-Christ. »⁹⁸ Cette méthode, dont Durrwell s'est

⁹⁴ *CHM*, p. 23.

⁹⁵ On peut rappeler ici que l'écoute de la voix se traduit en obéissance en raison de son autorité divine, de sa Sagesse insurpassable. Le « shema licol » signifie « écoute la voix » mais aussi « obéis ! »

⁹⁶ En *R/MS* Durrwell dit ceci : « Le nom nouveau indique un renouvellement de la nature que seul peut comprendre celui qui en est favorisé » p. 145. Connaître le Christ, le suivre, en être nommé sont tout uniment le signe de la transformation profonde et salutaire du cœur de l'homme et de son intelligence de Dieu.

⁹⁷ « La Pâque de Jésus a un rôle mystagogique : elle introduit dans la connaissance du mystère » : *CP* p. 235. L'Image divine est donnée à contempler avant toute explication, car pour comprendre il faut aimer ; c'est ce que saint AMBROISE enseignait aux baptisés de Pâques : « Il n'aurait pas convenu de donner l'explication des sacrements plus tôt, car chez le chrétien la foi vient en premier » : *Des sacrements, des mystères*, I, 1, *SC* 25 bis, trad. B. Botte, p. 61. En rappelant le rôle mystagogique du mystère pascal, Durrwell rappelle l'unité du mystère divin et s'oppose aux théologiens qui « distinguent en les dissociant, « l'économie », le mystère en action dans l'histoire du salut, et la « théologie », le mystère trinitaire en lui-même » *idem* p. 235.

⁹⁸ *Théologie II. La vérité de Dieu*. Trad. B. Déchelotte et C. Dumont. Culture et vérité, 1995 (1^{ère} édition allemande, 1985) p. 150. Cette phrase rappelle une célèbre invitation du grand théologien : « Retour au centre ! » c'est-à-dire, au mystère pascal.

expliqué dès ses premiers ouvrages, consiste à « voir Jésus être et agir »⁹⁹. À travers les œuvres du Fils, se devine la présence du Père :

« En vérité, le Fils ne peut rien faire de lui-même, mais seulement ce qu'il voit faire au Père ; car ce que fait le Père, le Fils le fait pareillement. C'est que le Père aime le Fils et lui montre tout ce qu'il fait ; il lui montrera des œuvres plus grandes encore de sorte que vous serez dans l'étonnement » (Jn 5, 19-20).

Les missions dérivent des processions et les prolongent. Alors que sur ces bases Durrwell pratique un report franc de l'Économie dans la Théologie, soutenu par le *Grundaxiom* de K. Rahner, E. Durand met en garde les théologies, qui pour beaucoup ont contribué au renouveau de la théologie trinitaire au cours du XX^e siècle, contre une transposition trop facilement automatique de la Trinité *ad extra* dans la Trinité *ad intra* :

La requête tout à fait légitime de montrer comment notre connaissance de la « Trinité immanente » procède de l'Économie du salut s'accompagne parfois d'un certain « automatisme » peu interrogé : on doit pouvoir discerner dans la vie trinitaire les modèles ou les conditions de possibilité de l'agir trinitaire dans l'histoire, si bien qu'il devient facile d'« égaliser » en quelque sorte une logique de la Trinité immanente et une logique de son agir dans l'histoire. Les mêmes concepts ou les mêmes représentations servent finalement à présenter la vie éternelle du Dieu Trinité et l'agir des Personnes divines dans la dispensation de la Révélation et du salut. Cela va-t-il vraiment de soi ? Jusqu'à quel point la Trinité immanente est-elle explicative de l'économie du salut ? Quelle est la part de continuité, voire d'identité, et la part de discontinuité à ménager dans le rapport entre la vie éternelle de la Trinité et son agir salvifique *ad extra* ?¹⁰⁰

La question vise un principe mis en œuvre par Balthasar : chercher les « conditions de possibilité » de l'Économie dans la Théologie. Nous avons rencontré cette question à propos d'une hypothétique diastase originaire entre le Père et le Fils, lieu du possible « non » de l'homme à Dieu. Remarquons que le principe qui cherche à fonder dans la théologie ce que manifeste l'Économie est bon et nécessaire, sinon l'Économie ne prouverait rien et la discontinuité ruinerait les fondements de la foi. Avec cependant une réserve : à condition de ne pas faire remonter des interprétations des actes de Jésus ou de ses paroles qui soient fausses. Cette logique de l'équivalence ou du lissage peut se révéler délétère si le premier mouvement de la dialectique transporte des erreurs qui se répercuteront dans la lecture de l'Économie.

⁹⁹ Voir *RJMS*, p. 10.

¹⁰⁰ E. DURAND, « Trinité immanente et Trinité économique selon K. Barth », in *Les sources du renouveau trinitaire de la théologie au XX^e siècle*, sous la direction de E. DURAND et Vincent HOLZER, Éd. du Cerf, Cogitatio Fidei 266, 2008, p. 219-252. Citation p. 220.

Mais derrière la remarque de Durand se trouve aussi l'idée de la différence possible des deux niveaux de lecture se référant à une unique réalité. En d'autres termes, est-il possible d'inférer dans la Théologie ce qui est de l'ordre du salut ? Un des motifs de la recherche de Durrwell fut de montrer la possible intégration de l'économie conséquente dans l'antécédente, sans pour autant que soit induit nécessairement le péché. Nous avons montré que, selon l'auteur, l'amour qu'est Dieu est seul apte à se déployer sans changement substantiel : l'amour de miséricorde n'est pas accidentel, il répond à la forme d'un amour sans mesure. Le surcroît provient de sa source.

Lorsque Durand écrit dans la suite du texte que « restaurer la théologie trinitaire exige de rétablir la priorité de la Trinité immanente sur la Trinité économique, mais en tenant que c'est à travers le voile de la chair que se dévoile la Trinité immanente » le théologien cherche à signifier qu'une certaine projection reste possible et même nécessaire puisqu'on ne connaît Dieu que par le Christ mais moyennant des adaptations et des limites : la souffrance, la mort, la nature humaine qui rendent l'amour peineux, tout cela ne peut avoir place en Dieu. La transcendance de Dieu doit être respectée.

Le fondement éternel, c'est le mystère trinitaire tel qu'en lui-même. Le fondement de la connaissance que nous pouvons en avoir, c'est la Révélation de Dieu en Jésus-Christ, à travers son incarnation qui est moins un voile que le moyen de nous rendre visible, intelligible et tangible le mystère du Dieu sauveur (1 Jn 1, 1). L'incarnation, dit Durrwell, sera pleinement accomplie dans la résurrection et, en elle, lisible le mystère de Dieu et de l'homme. L'écran, c'est la *phusis* humaine marquée par le péché. En cela, « le Christ Rédempteur révèle pleinement l'homme à lui-même »¹⁰¹. À partir de cela on comprend qu'il n'y a pas d'opposition radicale entre l'homme et Dieu mais que le partage de la vie divine est la finalité, et tout autant, le salut de l'homme :

Sans doute la science théologique pousse son désir de connaître, au-delà du salut de l'homme, jusqu'à vouloir pénétrer dans la vie intime de Dieu. Mais c'est jusque-là que s'étend la doctrine du salut, puisque le salut de l'homme est précisément dans cette vie de Dieu. [...] (La théologie) est la science de la révélation, et Dieu ne s'est révélé que dans l'histoire du salut, en vue du salut, comme étant lui-même le salut de l'homme. Jusque dans ses profondeurs la théologie est affectée par cette origine, par ce but, elle est pleine du

¹⁰¹ Saint JEAN-PAUL II, lettre encyclique *Le Rédempteur de l'homme*, Éd. du Centurion, 1979. Le pape ajoute : « (L'homme) doit, pour ainsi dire, entrer dans le Christ, avec tout son être, il doit « s'approprier » et assimiler toute la réalité de l'Incarnation et de la Rédemption », p. 36-37.

mystère du salut. Isoler l'une de l'autre, la science de Dieu et de celle du salut, serait vouloir renoncer à la vraie connaissance et de Dieu et du salut.¹⁰²

Le premier temps de la démonstration consiste à faire comprendre que le don de Dieu fait à l'homme est de l'associer à sa vie. Le Dessein Bienveillant de Dieu qui devait se réaliser dans l'échange harmonieux avec la volonté de l'homme librement ajustée à l'invitation divine, ne pourra *in fine* être atteint qu'au moyen d'une économie réparatrice qui fait naître l'homme d'en Haut » (Jn 3, 3). Le péché d'Adam a marqué d'une blessure inguérissable sa relation à Dieu, rupture qui, en réalité, passe d'abord en lui et le divise lui-même sans qu'il ait la capacité à y remédier par soi (Rm 7, 14-24).

Nous avons vu avec Durrwell qu'en partageant la vie des hommes le Fils de Dieu se donne à eux comme retour vers le Père, les invitant à partager sa filiation divine, accomplissant en lui et pour eux l'acte de don parfait qu'Adam ne sut pas tenir : mourir à la volonté propre, accepter d'être par un autre en s'ouvrant au Don de Dieu. Ici apparaissent les missions conjointes du Fils et de l'Esprit dans la précedence fontale du Père (Jn 16, 14).

En disant que la théologie du salut s'étend jusque dans la vie intime de Dieu, Durrwell ne fait pas remonter les moyens économiques et transitoires dans la Trinité immanente tels que, mais il rappelle que la vie éternelle réside dans la connaissance de Dieu (Jn 17, 3). Or, on sait que connaître Dieu s'est être assimilé à lui.

La continuité au cœur de la discontinuité a une seule cause, la permanence de l'amour trinitaire et de son effet : élever à l'homme à lui par lui. Que ce projet passe par le moyen supplémentaire de la grâce de rédemption redouble la reconnaissance de l'homme vis-à-vis de Dieu.

Les trois affirmations, « Dieu se révèle dans l'histoire du salut », « en vue du salut » et « comme étant lui-même le salut de l'homme », montrent l'homogénéité entre la Théologie et l'Économie, à condition que l'agir du Rédempteur s'enracine dans son agir filial éternel, garantissant ainsi la cohérence du mystère et son unité : Jésus sauve l'homme de sa désobéissance par sa propre obéissance au Père. Il nous sauve non seulement par ce qu'il *fait* mais d'abord par ce qu'il *est*, nous rendant fils du Père à son image : « Pour eux je me consacre (*agiazô émauton*) afin qu'ils soient eux aussi consacrés

¹⁰² DCR, p. 7-8. Nous avons déjà cité ce passage p.

par la vérité. [...] Et moi je leur ai donné la gloire que tu m'as donnée, pour qu'ils soient un comme nous sommes un, moi en eux comme toi en moi » (Jn 17, 19. 22-23).

Ainsi, l'image trinitaire de l'engendrement éternel est-elle la figure qui révèle la cohérence du mystère divin en lui-même ainsi que celle de l'acte créateur, faisant advenir le monde dans la génération du Fils et le recréant en cette divine génération dans l'Esprit. Durrwell affirme l'unité et la cohérence d'un unique mystère divin qui se prolonge dans l'engendrement dans le monde par lequel l'homme atteindra en même temps que la connaissance de Dieu, son salut et sa béatitude en « co-naissant » dans l'amour avec le Christ. Il s'agit donc moins de lier les deux plans trinitaires que de dériver l'Économie de la Théologie, sans la concevoir comme adventice mais pleinement participante du dynamisme de la première et ceci, malgré son caractère contingent et la nécessaire transformation de certaines de ses catégories. Le rapport de fondation est aussi un rapport de similitude, sans quoi il serait impossible à l'Économie d'être salvifique. Jésus nous sauve étant le Fils, l'image parfaite du Père, et il le déclare à ses disciples au moment où sa Passion et sa mort et sa résurrection vont le rendre aux yeux des pécheurs, totalement dissemblable, et aux yeux de ceux qui voient, au sommet de sa ressemblance avec le Père, dans la similitude de l'amour *qu'est* Dieu.¹⁰³

Ces clarifications établies, nous pouvons maintenant présenter le schème trinitaire tel que pensé par Durrwell à partir de l'Écriture, et particulièrement à partir du rôle qu'y joue l'Esprit.

Vie Trinitaire et engendrement : l'image du cercle

La vie trinitaire se définit par les relations d'origine qui sont des actes personnels, immanents et relatifs en lesquels les trois Personnes divines se co-déterminent. Dieu n'est pas devenu Trinité en se déclinant en trois Personnes à partir d'une nature divine indifférenciée, mais il Est Trinité de Personnes, relations subsistantes.¹⁰⁴ Innascible, le

¹⁰³ La résurrection fut d'abord, contrairement à ce que l'on peut penser, une seconde cause de doute.

¹⁰⁴ Voir *STI*^a, Q. 29, a. 4, rep : « La personne divine est une relation qui subsiste. La constitution de la personne par la relation est l'apanage exclusif de la Trinité car en Dieu seul, la relation est subsistante. La relation est la divine essence, et non un accident. » La notion de relation est donc corollaire à celle de *personne*. Durrwell a repris la définition de BOËCE, *naturae rationalis individuo substantia*, pour lui apporter la dimension de relation : « La personne est un sujet d'action subsistant en lui-même et mystère de communion. »

Père est la source du Fils par l'acte de génération intellectuelle et, et avec le Fils, source de l'Esprit par leur acte réflexif de volonté (amour). Procédant du Père, le Fils et l'Esprit lui sont donc immanents, de même nature que lui, coéternels et égaux, l'antériorité du Premier Principe, le Père, n'induisant aucune infériorité ontologique pour les deux autres personnes divines :

Dans la génération du Fils, la personne du Père se constitue elle-même. De ce fait, le Père n'est pas antérieur au Fils tout en étant la source. Les deux sont coéternels et l'adéquation entre eux est totale, puisque le mystère du Père se réalise, s'épuise en entier dans l'engendrement du Fils¹⁰⁵.

Durrwell semble s'arrêter ici, marquer une étape, puisque « le mystère du Père s'épuise en entier dans l'engendrement du Fils ». Le théologien relève le rapport de Principe à principié tout en affirmant après saint Hilaire que, d'une certaine façon, la génération du Fils réalise ou achève le Père¹⁰⁶. Le théologien va tirer de nombreuses applications de ce jalon d'ontologie théologique posé par la Tradition. Particulièrement, il va développer de façon très logique l'idée, déjà rencontrée par nous, selon laquelle le « Père n'est que Père »¹⁰⁷. L'axe Père-Fils tracé par cette affirmation représente à lui seul le schéma d'une « Trinité bipolaire » que l'Esprit vient compléter mais sans le modifier. En effet, la procession de l'Esprit n'est pas issue du seul Père, ne relève pas de la génération mais de la relation posée par l'engendrement du Fils. Le texte continue ainsi :

Quant à la troisième personne, elle n'est pas dernière, elle ne vient pas après les autres, puisqu'en elles se constituent celle du Père et celle du Fils : les deux qu'on appelle premières sont des personnes dans leur mutuel amour, c'est-à-dire dans la troisième. C'est la faiblesse de notre esprit qui nous contraint de penser cet ordre comme une succession. Mais bien que la personnalité de l'Esprit soit moins bien dessinée, - n'est-il pas appelé de noms impersonnels : esprit (souffle), eau vive, feu ? -, c'est pourtant lui qui, étant amour, est principe de toute personnalisation. Ainsi l'Esprit est co-éternel, lui aussi, et l'adéquation avec les deux autres personnes est parfaite, puisque c'est en lui qu'elles ont leur perfection¹⁰⁸.

Gardons de cet extrait ce qui, pour le moment, donne le cadre et la tonalité de la théologie trinitaire de Durrwell : l'Esprit, en tant qu'Amour, est situé sur l'axe Père-Fils et de la même façon que la Personne du Père se constitue dans la génération, la relation Père-

¹⁰⁵ *PDM*, p. 145.

¹⁰⁶ Voir saint HILAIRE, *De Trinitate*, SC448, T. 2, p. 349 : « Il n'est de Père qu'en raison du Fils... il n'est de Fils qu'issu d'un Père. Ainsi donc, à n'en confesser qu'un on en n'a pas un tout seul, car c'est le Fils qui fait la perfection du Père (*Patrem consummat Filius*) et la naissance du Fils vient du Père. » La génération du Fils n'ajoute rien au Père sinon de le déterminer comme Père.

¹⁰⁷ Là encore Durrwell suit saint HILAIRE, peut-être sans le savoir qui, à quelques siècles de distance confirme une pensée qui peut surprendre : « *Sed Pater tantum est* », SC 443, t. 1, p. 286. Durrwell cite peu HILAIRE, cinq fois, et seulement dans ses commentaires du psautier.

¹⁰⁸ *PDM*, p. 145.

Fils se constitue dans la Personne de l'Esprit. Laissons pour plus tard la fonction de l'Esprit comme « principe de personnalisation » relevée ici comme un paradoxe, pour ne retenir que sa position médiane et cependant finalisante puisque c'est en lui que les personnes « ont leur perfection. » Si « la paternité de Dieu n'est polarisée que par le Fils », ne déviant jamais de cette unique orientation, l'Esprit est alors immanent au Père et au Fils puisqu'il procède d'eux pour les unir. L'axe de la génération est dominant mais il ne trouve sa fin que parachevé par l'Esprit :

La théologie n'a pas toujours considéré Dieu comme Père essentiel, comme Dieu qui Est dans l'engendrement du Fils. La réflexion se développait jadis [...] en deux traités successifs. Le premier, intitulé *De uno Deo*, s'inspirait surtout de la philosophie de l'être ; Dieu y était défini comme l'être subsistant en lui-même et qui, en sa plénitude, est source de tout ce qui est dans le monde. [...] Le mot de Père n'y était pas prononcé, il était réservé au second traité *De Deo trino*. [...] Le Nouveau Testament ne révèle pas Dieu comme une substance qui subsiste en elle-même, il le définit par l'Esprit qui est en Dieu, et dit que Dieu est amour.¹⁰⁹

Durrwell porte l'attention de son lecteur sur l'absoluité du Père comme Principe puisqu'avec la révélation en Jésus-Christ, le nom de Père remplace, où plutôt apporte un visage personnel au nom imprononçable¹¹⁰. À travers le concept de « Père essentiel » et corrélativement de « Fils essentiel », Durrwell n'opère pas une réduction du mystère de Dieu Trinité à la paternité, mais il signale l'incommunicabilité des Personnes et leur communion, la tri-unité divine. La paternité caractérise l'être du Père, son essence, puisque la relation est subsistante. L'unité du mystère que l'on fonde prioritairement à partir de la *phusis* divine se fonde aussi sur les relations d'origine et le critère joue pour la relation Père-Fils, première dans l'ordre logique des processions :

Toute la dynamique divine vise à « produire » le Fils. Maître Eckhart l'a dit : « L'aspiration suprême de Dieu est d'engendrer. »¹¹¹ On en conclura de même que Dieu n'opère rien hors de son œuvre paternelle, sinon il n'agirait pas selon sa divinité. Tout ce qu'il accomplit, en lui-même et dans le monde, relève de sa paternité, puisque le mystère divin s'exprime tout entier dans l'engendrement du Fils.¹¹²

Ici, Durrwell ne dit pas que l'action du Père se limite à l'engendrement du Fils après quoi il se retirerait. Étant Père essentiel, il ne cesse d'engendrer le Fils et, en lui et par lui

¹⁰⁹ *PDM*, p. 148-149. Durrwell dit encore que « l'unité de Dieu repose sur le mystère de sa Trinité », *CNP*, p. 8. La Trinité n'est pas une unité qui se complique mais une communion, elle est une tri-unité.

¹¹⁰ Le Nouveau Testament a bousculé le concept vétérotestamentaire de Dieu. Avec lui, non seulement Dieu se donnait à voir (Jn 14, 9) et à nommer (Mt 6, 9), mais il se révélait aussi comme Trinité de Personnes. L'équivalence implicite entre Dieu et le Père n'est pas juste car, en réalité c'est la Trinité des Personnes qui est Dieu. Il faudrait pouvoir dire : Dieu le Père, Dieu le Fils et Dieu l'Esprit.

¹¹¹ *Sermo 11, Impletum est tempus Elisabeth* : « Gottes höchstes Streben ist Gebären. » Cf. *Meister Eckharts Predigen*, t. I, Stuttgart, 1958, p. 177 et 472.

¹¹² *PDM*, p. 147.

opère ses œuvres. Si « le Père n'a qu'un acte », engendrer le Fils dans l'Esprit, alors toutes les actions *ad extra* sont paternelles à leur racine et réalisées dans le Fils, depuis l'acte libre et contingent de la création jusqu'à celui de la re-création salvifique. Tout est marqué du sceau du Père et du Fils, tout passe par l'acte de filiation et d'affiliation. Même si cela n'est pas explicite dans le texte qui suit, toute action divine est donc trinitaire, issue des Trois, paternelle et filiale à leur source mais agies dans l'Esprit :

La création a commencé et, cependant, elle est éternelle en son origine. Elle naît dans l'engendrement du Fils, elle date de cette naissance, où le Père prononce sur le Fils en sa gloire : « Tu es mon Fils, aujourd'hui je t'engendre. » [...] Le monde a son début dans le temps et vit dans le temps mais, mais il a ses racines dans l'engendrement éternel du Fils dans le monde.¹¹³

Tout est tiré de l'engendrement éternel, de la vie trinitaire, berceau et fin de toutes créatures.

Nous avons montré combien les actions temporelles de Jésus qui « fait seulement ce qu'il voit faire au Père » (Jn 5, 19) ont leur départ dans le Père et réalisées librement par le Fils sont ainsi pleinement siennes tout en étant du Père, en tant qu'il *donne* au Fils de les faire : « Moi, je ne puis rien faire de moi-même...parce que je ne cherche pas ma propre volonté, mais la volonté de celui qui m'a envoyé. [...] Je possède un témoignage : ce sont les œuvres que le Père m'a données (*dédôken*) afin que je les achève (*téléiôsdô*) » (Jn 5, 36).

La paternité des œuvres filiales indique la qualité de l'interdépendance relationnelle entre le Père et le Fils dans l'Économie et suppose cette interdépendance libre dans la Théologie. Les *acta et passa* du Christ portent une traçabilité éternelle, sinon

¹¹³ *PDM*, p. 125-127. On ne peut hélas développer ici la pensée de Durrwell. Résumons les axes majeurs : Durrwell préfère penser que le Père tire le monde de la plénitude de l'engendrement éternel plutôt que *ex nihilo*, même s'il reconnaît que cette assertion répond au besoin de garantir l'originarité de Dieu sur le cosmos. La création est un geste libre de Dieu et donc une parole d'amour. Or dit Durrwell, « le premier mouvement de l'amour est de sortir. » Ainsi, dit-il que « de la plénitude de l'engendrement naissent les mondes. » Enfin, « le deuxième mouvement de l'amour est celui de l'attraction » : « En son acte créateur, le Père sort de lui-même vers le Christ et vers le monde et attire à lui le Christ et le monde. Plus il attire et plus il donne d'être. » Ainsi l'engendrement éternel inclut l'acte libre et non nécessaire de la création (Col 1, 15-17) et lui donne comme fondement le Fils. Durrwell souligne la liberté de l'acte créateur : « Il est vrai, la paternité de Dieu ne dépend ni de l'incarnation ni de la création ; Dieu est pourtant le Père en raison de l'incarnation et de la création. » Le concept de Père transcende celui de Créateur en l'intégrant. Dans le texte que nous venons de citer, Durrwell, comme nous l'avons vu faire, pratique une autre intégration : « l'engendrement dans le monde » est intégré à l'engendrement éternel qui le recouvre. Durrwell s'est expliqué de cette récapitulation des temps dans l'éternité, assumption doublement problématique pour notre intelligence créée lorsque Durrwell fait culminer la résurrection dans l'éternité. La réalité est pourtant que le Christ ressuscité en son corps glorieux apporte une « nouveauté » en Dieu, au moins de notre point de vue.

le Fils ne nous renverrait pas au Père. Cette traçabilité ce sont les œuvres accomplies dans la communion avec le Père¹¹⁴ c'est-à-dire dans la puissance de l'Esprit¹¹⁵.

La paternité, source des actions filiales de Jésus où le Père donne au Fils de réaliser ses propres œuvres tout en lui donnant d'en être pleinement le sujet, a inspiré Durrwell dans sa lecture de l'action salvifique et de la vie trinitaire. Comme on l'a vu, le drame de la Passion vécue pour les hommes et leur salut prit pour le Christ la dimension d'un drame personnel, c'est-à-dire atteignant sa personne filiale. « L'éloignement existentiel » d'avec le Père qui culmine dans la mort de la croix, fit expérimenter au Fils de ne plus pouvoir être sinon par le seul Père, versant personnel d'un drame vécu à cause des hommes et pour leur salut¹¹⁶. C'est dans la grâce d'une filiation éprouvée et parfaite que l'homme est sauvé :

Le christianisme a sa source dans le mystère trinitaire, il en porte l'empreinte. Ce mystère ignore [...] le mien et le tien et les revendications de droit. La Trinité est un dialogue : le Je et le Tu se parlent dans l'Amour ; seule une pensée personnaliste permet une approche intime du mystère chrétien. C'est elle qui authentifie une théologie. Pour apprécier la justesse d'une théorie de la rédemption, on se posera la question : « S'inscrit-elle dans la relation de Jésus avec son Père, et dans sa relation personnelle avec les hommes ? »¹¹⁷

La pensée personnaliste souligne le caractère dialogal de la génération et développe le sens des missions à partir des relations d'origine. Si « produire le Fils » polarise « toute la dynamique divine », la place de l'Esprit n'est pas effacée puisque ce dynamisme est celui de la relation, celui de la communion. La *dunamis* trinitaire polarisée par le Fils est le mouvement, l'élan conjoint d'un Amour qui procède du Père et du Fils, accompagnant l'acte de la génération et celui de son accueil.

¹¹⁴ Voir les débats entre Jésus et les « Juifs » en Jn 10, 22-39 ou encore avec le cercle de ses disciples en 14, 10-13. « Ne rien pouvoir faire de soi-même » ne relève pas d'une défaillance volitive ou exécutrice dans l'être du Fils qui dans le régime de l'incarnation demeure dans la *Forma Dei*. Au contraire, la déclaration de Jésus rend visible l'accord infiniment libre et parfait des volontés, signe que le Père donne au Fils ce qu'il lui demande (Jn 11, 41-42), y participe en tant que Père : infrangible unité de la vie trinitaire et de son agir.

¹¹⁵ Durrwell citera aussi de nombreuses fois saint AUGUSTIN dans le même sens : « Tout ce que le Père donne à son Fils, il le lui donne en l'engendrant » : *Tract. in Jo*, 106, *CCL* 36, 612 s.

¹¹⁶ Notons que le Pape BENOÎT XVI dans l'introduction de son ouvrage *Jésus de Nazareth*, invite à « voir Jésus dans sa communion avec le Père, qui est le centre de sa personnalité ; sans cette communion on ne comprend rien, et grâce à elle, le Christ se rend présent à nous encore aujourd'hui », Éd. Flammarion, 2007. L'interdépendance liée à la relation d'origine dont le Père est la source, ne se comprend qu'à travers sa dimension de communion. C'est ici qu'apparaît la nécessité d'introduire la Personne de l'Esprit, ce que Durrwell ne manque pas de faire mais que nous différons ici pour mettre en lumière la génération, comme axe totalisant. Les paroles du Pape constituent un appel puissant lancé aux herméneutes, qu'ils soient théologiens ou de simples lecteurs de l'Écriture. La Théologie serait-elle trop explicative de l'Économie lorsque Durrwell fait le choix de lire la mission rédemptrice au prisme de la génération, dans le vis-à-vis éternel du Père et du Fils que l'Économie découvre à nos yeux à travers « l'évangile du Christ » (Rm 15, 19), nous dévoilant la réalité éternelle sous un jour contingent mais qui, en son fond, est telle qu'en elle-même, un amour infini ?

¹¹⁷ *JFDES*, p. 43.

Se pose alors une série de questions dont la plus difficile est probablement celle qui cherche à comprendre comment l'Esprit peut être à la fois la troisième Personne de la Trinité, la Personne-Amour, et l'essence commune aux Trois (1 Jn 4, 8.16). La distinction entre amour notionnel et amour substantiel permet de ne pas confondre les deux plans, mais cela ne rend pas la question plus facile. Plus spontanée sera celle qui interroge la personnalité de l'Esprit : une Personne insaisissable, sans visage, dotée de plusieurs symboles et dont l'activité est au premier plan dans l'Ancien Testament mais plus discrète les Évangiles : l'Esprit accompagne la vie de Jésus dans les étapes décisives de sa mission (conception, baptême, mission, Passion, résurrection et exaltation auprès du Père) jusqu'à constituer après l'Ascension de Jésus un « autre paraclet », autre en référence à lui. À partir de ces données, il reste à penser, à imaginer son rôle dans la Trinité immanente jusqu'à maintenant théologiquement très peu explicité :

Le Nouveau Testament ne révèle pas Dieu comme substance qui subsiste en elle-même, il le définit par l'Esprit qui est en Dieu, et dit que Dieu est amour. Étant amour, Dieu n'est pas seul : dans l'Esprit Saint, Dieu engendre le Fils. L'Esprit Saint est donc la clé de compréhension du mystère de Dieu, cet Esprit qui, au grand dam de la théologie, fut longtemps le grand oublié de la réflexion des théologiens. [...] Le fidèle a bien le droit de dire qu'il porte la réponse en germe dans son cœur où habite l'Esprit. Parce qu'il possède l'Esprit, son intelligence n'est pas prise de vertige devant la profondeur du mystère, elle ne s'inquiète pas, car le cœur sait que l'explication existe et qu'elle est conforme au désir de l'amour. Le jour viendra où l'homme sera envahi par l'amour infini. Alors il verra Dieu en sa vérité, il le connaîtra donc pleinement en sa paternité et, dans cette connaissance, il trouvera l'éternelle joie d'aimer son Dieu et Père¹¹⁸.

Durrwell fait émerger au premier plan de la scène trinitaire la tierce Personne tenue dans l'ombre des deux autres. L'axe polarisé par le Père et le Fils trouve dans l'Esprit sa profondeur de champ. On voit ici comment Durrwell utilise la démonstration augustinienne pour montrer que l'Amour (l'Esprit) parachève la connaissance en la pénétrant : le connu est dans le connaissant non à la façon d'un objet mais en tant que personne aimée, imprimée dans le cœur de façon réciproque.

L'analogie de l'être est donc une échelle sûre¹¹⁹, qu'on la monte ou qu'on la descende, parce que l'homme est fait à l'image de Dieu et que son Esprit habite en lui :

¹¹⁸ *PDM*, p. 149.

¹¹⁹ Le recours à l'analogie de l'amour humain pour témoigner de l'amour de Dieu en lui-même est une démarche positive et non réductrice pour Dieu si on la comprend bien. La vie trinitaire est inscrite en l'homme par création et par vocation. L'homme est invité à trouver son bonheur selon et au moyen de l'amour dont s'aiment les Personnes trinitaires. Amour humain purifié, spiritualisé et déployé au contact de la grâce de l'Esprit Saint. Saint JEAN-PAUL II a considérablement développé, particulièrement à partir de l'amour conjugal, le sens de cette analogie. Il s'agit moins d'une mutation de l'amour humain en amour divin que du développement du Don reçu en germe dans l'acte

Entre le cœur de l'homme qui aime et l'Esprit de Dieu qui est amour, il existe une profonde consonance. L'amour de Dieu n'est-il pas répandu dans nos cœurs par l'Esprit qui nous est donné ? (Rm 5, 5). La clé de compréhension qui repose dans la profondeur de Dieu, le chrétien la porte aussi dans son cœur. L'amour vrai est une approche du divin, grâce à lui l'homme est théomorphe et Dieu lui ressemble : « L'amour vient de Dieu et quiconque aime est né de Dieu » (1 Jn 4, 7)¹²⁰.

Durrwell ne doute pas qu'on puisse alors deviner à travers « le désir de l'amour » humain le signe de l'Esprit et son agir dans la Trinité et, de la même façon, partir de l'Écriture pour entrevoir l'Esprit. L'avis n'est pas le même chez Balthasar qui se demande si l'Esprit peut être appelé à juste titre l'« Exégète » de la révélation divine, et devenir ainsi « objet de la réflexion théologique » :

Or, si on a déjà démontré à partir de l'Écriture [...] qu'un principe qui introduit en Dieu doit lui-même être divin, la question concernant le « Qui » de l'Esprit ne se laisse plus contourner. En partant de l'Ancienne Alliance, la réponse ne semblait pas difficile à trouver : l'Esprit de Yahvé n'était qu'un aspect particulier ou une manière d'agir particulière de son unique et indivisible puissance divine, ou de sa divinité puissante. Mais dans le Nouveau Testament la question de savoir si cette compréhension traditionnelle est suffisante devient aiguë. Au départ, il semblait qu'il n'y eut aucune objection contre cette manière de voir [...] À l'encontre de cette compréhension simple s'élèvent pourtant deux objections. Si dans l'évènement de l'incarnation Dieu comme le Père se distingue de Jésus comme le « Fils de Dieu », alors cet Esprit de Dieu doit essentiellement appartenir à celui qui s'appelle maintenant le Père et qui le fait descendre, le plus clairement lors de la scène du baptême, sur Jésus, le « Fils bien-aimé » (ou Serviteur ? *pais* ?). La doctrine trinitaire de l'Église d'Orient commence à se dessiner et en même temps s'annonce le moment dangereux d'un adoptianisme. [...] En outre, se pose la question de savoir si (et de quelle manière) l'Esprit divin peut encore valoir comme une force et une puissance de l'unique Dieu indivis, puisque cette image a été dépassée de manière décisive. Ainsi surgira une question déjà suggérée [...] : le Pneuma divin doit-il maintenant être compris comme quelque chose qui exprime la plénitude indivise de Dieu ou comme quelque chose qui, en Dieu, n'est ni le Père ni le Fils ? Ou encore : ce « Quelque chose » doit-il être l'un et l'autre en même temps : un élément tiers à côté du Père et du Fils, et en même temps, d'une certaine manière, la récapitulation de la Divinité tout entière ? Cette manière de poser le problème est incontournable pour la vision trinitaire de Dieu qui commence dans l'Économie¹²¹.

Durrwell fit le choix d'une « compréhension simple » en s'appuyant sur les représentations vétéro et néotestamentaires de l'Esprit. Or, les hypothèses soulevées par

créateur et que de son épanouissement par cette même grâce accompagnatrice qu'est l'Esprit. La vocation de l'homme au bonheur à travers le don de soi est constitutive de sa condition créée, la signature de son origine. Le moyen d'accomplissement n'est rien d'autre que la participation à la vie trinitaire : « Quand le Seigneur Jésus prie le Père pour que « tous soient un..., comme nous nous sommes un » (Jn 17, 21-22) il ouvre des perspectives inaccessibles à la raison et il nous suggère qu'il y a une certaine ressemblance entre l'union des personnes divines et celles des fils de Dieu dans la vérité et dans l'amour. » CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, *Gaudium et Spes*, Constitution pastorale de l'Église dans le monde de ce temps, 1965, n° 24 (§3), Éd. du Centurion, 1967, p. 239.

¹²⁰ PDM, p. 147-148.

¹²¹ H.-U. VON BALTHASAR, *Théologique III. L'Esprit de vérité*. Traduit par J. DORÉ et J. GREISCH, éd. Culture et vérité, 1995, p. 99-100. Le théologien suisse cite en note Durrwell à propos de ce « quelque chose » qui est « un élément tiers à côté du Père et du Fils » de telle façon qu'il serait « la récapitulation de la Divinité tout entière » : « Tous les attributs de Dieu, dira Durrwell, (sont) hypostasiés en lui » : *ESD*, p. 177.

Balthasar correspondent aux affirmations de Durrwell : d'une part l'Esprit est distinct du Père et du Fils tout en étant présent en chacun d'eux et d'autre part, les attributs de la nature divine sont hypostasiés en lui.

À la différence de la présentation classique qui pose les trois Personnes divines en vis-à-vis selon des processions ordonnées et réflexives, Durrwell propose, on l'a dit, un schéma « bipolaire » de la Trinité : l'Esprit n'y est pas « figuré » alors que l'auteur lui-même déplore son oubli en théologie et l'investit d'un pouvoir herméneutique majeur en voyant en lui « la clé de compréhension du mystère de Dieu. » Paradoxe de la transparence qui est à la fois pleine présence et effacement. Étant immanent au Père et Fils, l'Esprit est une « Personne en deux autres. »

Le prochain chapitre se propose d'explorer les différents aspects de la « christologie pneumatologique » que le rédemptoriste tente de réaliser à partir de la vision renouvelée de la résurrection de Jésus en tant qu'effusion de l'Esprit.

Une présentation tirée d'un opuscule de l'auteur destiné à soutenir l'effort œcuménique des Églises catholiques et orthodoxes¹²² complète ce rapide parcours :

Parce que l'Esprit est divin engendrement, on n'aura pas de la Trinité une représentation triangulaire. Non seulement chaque personne diffère l'une de l'autre en sa personnalité, mais entre elles il n'existent que deux pôles, car le Père n'a qu'un seul Fils, terme unique de l'action paternelle qui s'épuise dans l'engendrement du Fils. [...] Bien que l'Esprit ne soit pas le Fils, l'être paternel de Dieu est investi tout entier dans le jaillissement de l'Esprit, aussi bien que dans la génération du Fils ; c'est pourquoi l'Esprit n'est inférieur ni au Père ni au Fils et « reçoit même adoration et même gloire. » [...] La Tri-unité a deux pôles, le Père et le Fils ; le mouvement éternel va de l'un à l'autre ; l'Esprit est ce mouvement qui les englobe et les unit.¹²³

La bipolarité est donc une tension, un *esse ad*. Et G. Rémy qui connaît bien la pensée de Durrwell s'est servi d'une figure familière à l'auteur pour représenter sa pensée de façon plus juste que ne le fait celle de la bipolarité, le cercle :

¹²² Il est intéressant de lire l'avant-propos de l'opuscule qui donne le sens de la démarche de Durrwell tout en exposant les questions principales : « Ma réflexion, je la situe dans un cadre, celui de la discussion qui, depuis des siècles, oppose les théologies grecque et latine. Tout le monde s'accorde pour dire que l'Esprit procède du Père. Mais procède-t-il aussi du Fils, comme l'Église d'Occident l'affirme ? L'Orient est porté à le nier, et souvent l'a nié catégoriquement, parce que l'honneur d'être la source ne revient qu'au Père. On a pensé que cette divergence de vues – puisqu'elle touche au mystère central de la foi, la Trinité – suffit pour justifier la rupture entre ces Églises. L'obligation s'impose donc à la théologie, impérieuse, de trouver le point de rencontre, pour que l'Esprit qui est harmonie divine et communion, cesse d'être, dans l'Église, cause de discrepancies et de division » : *Esprit du Père et du Fils*, p. 10-11 (1989).

¹²³ *EPF*, p. 50.

S'il est permis d'illustrer ce schème trinitaire, nous symboliserions l'Esprit par un cercle dont un diamètre figurerait l'engendrement du Fils par le Père. Ainsi serait suggéré que c'est bien dans leur Esprit que le Père engendre le Fils et que le Fils se reçoit du Père.¹²⁴

Cette figure est plus complète car elle rend mieux compte de la singularité de l'action de l'Esprit et de celle de la connexion avec le mouvement de la génération. La ligne de la relation du Père et du Fils posés en vis-à-vis, ligne première et insubstituable, devient le diamètre d'un cercle tracé par l'Esprit qui passe successivement par les deux pôles. Le mouvement de l'Esprit manifeste ici un caractère englobant peut-être déjà perçu : dans un même mouvement, son agir trace une route qui relie le Père et le Fils réciproquement et dessine une aire qui accueille. On se souvient alors de l'image du « sein » que Durrwell utilisait pour représenter l'Esprit comme lieu du Père et du Fils :

Au Père il revient de procréer à sa ressemblance (Rm 8, 29), mais les enfants faits à son image lui naissent dans l'Esprit ; et en lui ils croissent et vivent filialement. Dieu transcende les réalités humaines : il n'est ni homme ni femme ; pourtant nous disons qu'il engendre, qu'il est notre Père. Or, ses enfants lui naissent et vivent dans l'Esprit, comme dans le sein d'une mère¹²⁵.

La limite de la figure du cercle ou du « sein » est la faible perception de la procession qu'elle renvoie. Elle conjugue la procession de l'Esprit avec la génération du Fils : l'Esprit procède du Père et du Fils en s'inscrivant dans l'horizontalité de la relation duelle tout en traçant un cercle passant par eux. Ce qui veut dire que l'Esprit, indétachable de chacun d'eux, est comme l'immanence d'un fonds divin débordant. Ceci ne suppose pas une antériorité vis-à-vis du Père et donc du Fils mais une présence coextensive et dynamique, insaisissable habitant (c'est bien le mot de Paul) la personne : il est esprit ! Cette vision est-elle en accord avec la théologie du *filioque* ? Oui si on comprend bien que la relation Père-Fils dont il procède n'est possible qu'à partir de cette immanence globalisée sous la forme figure cercle. Quelle que soit la validité de cette figure proposée par Rémy, elle a l'avantage d'éviter une conception circulaire de la Trinité où les trois

¹²⁴ G. RÉMY, « Une théologie pascalienne de l'Esprit Saint », *NRTh* 112, (1990), p. 731-741. Citation, p. 736.

¹²⁵ *ESD*, p. 166. Le cardinal W. KASPER dans *Jésus le Christ* (p. 392) précise que l'image d'un cercle fermé par l'Esprit est l'image la plus adaptée pour traduire la conception essentialiste de la Trinité, ce qui provoqua, dit-il en reprenant les mots de J. RATZINGER, un « déchirement entre la métaphysique théologique d'une part et la théologie de l'histoire d'autre part. La doctrine sur l'Église aussi bien que la doctrine sur le Saint-Esprit en ont pareillement souffert. L'Église ne fut plus comprise dans sa réalité pneumatique et charismatique [...] et la doctrine du Saint-Esprit était absorbée dans la spéculation trinitaire abstraite et perdait de ce fait pratiquement toute fonction pour la conscience chrétienne » : *Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, Mame, Paris, 1969, p. 239. Durrwell fut conscient de cet assèchement bilatéral et sa pensée témoigne d'un effort important pour retrouver la sève spirituelle de l'une et de l'autre.

Personnes divines seraient alignées comme sur une droite dont le terme (l'Esprit) et le début (le Père) se rejoindraient. Durrwell met en garde contre cette fausse image :

L'Esprit en qui tout s'accomplit ne ferme pas cependant la boucle sur elle-même, la Trinité ne tourne pas en rond. Car l'Esprit n'est pas le terme du mouvement, mais le Fils pour qui Dieu est le Père essentiel, totalement ouvert dans l'Esprit. L'amour du Père est ouvert à un engendrement infini ; dans le Fils engendré il y a place pour une multitude de créatures ; en Dieu, il existe une possibilité de création illimitée et, semble-t-il, une propension vers elle.¹²⁶

En effet, le cercle n'est pas fermé par l'Esprit : le diamètre qui le traverse ne cesse de l'ouvrir dans l'extase du Père vers le Fils et du Fils vers le Père. Cette mise en extase est le fruit de l'Esprit, la *dunamis* d'une tension qui en même temps qu'elle distingue le Père et le Fils (il est l'Esprit du Père comme Père et l'Esprit du Fils comme Fils) crée leur communion. Il est puissance puissance d'ouverture qui met en extase mutuelle le Père et le Fils et vers le monde. « L'engendrement infini » est l'*énergéia* paternelle se déployant dans le Fils, afin que le diamètre tracé par l'engendrement du Fils s'ouvre en lui et prolonge dans la création cet engendrement. Le dynamisme de l'Esprit est de mettre en extase, et par-là ne cesse d'accompagner le Fils au plus loin par lui¹²⁷. La mutuelle extase se double d'une extase vers le monde, et cela se fait dans la force de l'Esprit. Le mouvement second est intérieur au premier et gracieux. Pour l'Envoyé, il sera sortie du Père et retour à lui. La compréhensibilité infinie du Fils pour le salut des hommes créés en lui se fait par force d'ouverture et d'attraction. Par une poussée de l'Esprit dans le Fils afin que s'élargisse à l'infini le cercle de la filiation et que naissent dans le Fils et pour le Père « une multitude de créatures », une « création illimitée »¹²⁸ orientée vers lui :

(Dieu) est créateur en tant que Père, l'action créatrice a son explication dans la paternité divine ; Dieu crée non pas de rien, mais de la plénitude ; non pas dans un retraitement sur soi, mais dans le débordement en son Fils, dans la surabondance de l'amour qui engendre.

Le retour de l'homme pécheur vers le Père se fait donc par attraction de l'Esprit, dans la filiation partagée du Fils, dans l'appel du Ressuscité-Crucifié devenu infiniment connaissable et connaissant. Pour dire l'efficience de cette force qui attire à Dieu le monde

¹²⁶ PDM, p. 145.

¹²⁷ Cette pensée peut être rapprochée de ce que dit E. DURAND : « Nous pourrions risquer la métaphore suivante : la procession insaisissable de l'Esprit constitue pour ainsi dire l'ultime ouverture éternelle du Père, comme une seconde main tendue au-delà du seul Fils, en direction de toutes les créatures appelées à l'inclusion dans son unique filiation et invitées au partage sans réserve de l'indicible communion trinitaire », *Le Père. Alpha et oméga de la vie trinitaire*, Cogitatio Fidei, 267, Paris, éd. du Cerf, 2008, p. 272. Durrwell préférera voir l'Esprit comme ce qui ouvre le Fils ; la concomitance de la génération et de la procession sont totales et n'empêche pas que l'Esprit soit une personne.

¹²⁸ Voir Col 1, 15-20.

créé et pécheur, et toujours en utilisant la figure du cercle, Durrwell évoque la dynamique d'une « concentration sur le centre. » Le reflux de l'humanité vers le Père se fait de façon graduelle, par rapprochement jusqu'à l'inclusion totale de l'homme dans le Christ, finalité du geste créateur. Dans cette assimilation, l'Église, Corps du Christ, est comme l'étape « avant-dernière » de ce retour :

À l'intérieur d'un monde créé par « Dieu qui appelle à l'existence ce qui n'est pas » (Rm 4, 17), créé vers la plénitude finale et qui existe par son rapport à cette plénitude, l'Église est « sainte par appel » (Rm 1, 6 ; 1 Co 1, 2), est l'objet d'un appel privilégié, est chrétienne par vocation plus explicite et plus efficace à la communion du Fils (1 Co 1, 9). [...] Au cœur de l'attraction universelle vers le terme, à l'intérieur du cercle cosmique que trace la seigneurie du Christ, très intime, immédiate, est la concentration de l'Église sur le centre. [...] Dans le cercle qui englobe l'humanité, son privilège est d'être ramenée sur le centre, d'être déjà fixée sur le pôle profond et futur du monde¹²⁹.

L'« appel privilégié » ne confère pas un statut mais il ordonne une responsabilité, un devoir de réponse. Il plonge le fidèle dans l'eau vive de la mort à soi, osons l'expression, pour le faire émerger dans la résurrection de Jésus. Il le maintient au point d'ancrage de la vérité de sa relation filiale. Là encore, se laisser attirer par le centre qu'est le Ressuscité-Crucifié n'est pas de l'ordre de la passivité. C'est expérimenter la résurrection de Jésus en sa vie, une résurrection *de* la mort mais aussi *dans* la mort, comme nous l'avons vu. Dans l'Esprit-Amour le Christ est fait Seigneur par le Père (Ph 2, 9-11). Dans la mort l'Esprit l'envahit et l'universalise, traçant le cercle salutaire glorieux à partir de son centre et toujours plus grand que celui du péché.

Finalement, le diamètre du cercle et le cercle lui-même semblent se contracter au point unique qu'est le mystère pascal dans le resserrement agonique d'une double kénose. Celle de la volonté filiale de Jésus s'accordant à celle du Père qui lui aussi se vide en donnant son Fils (Jn 3, 16). Dessaisissement de soi dans la puissance de l'Esprit qui prépare son effusion la plus haute¹³⁰. L'œuvre de l'Esprit (kénose-effusion) est cosmique, au plus haut et au plus bas, dans le rythme de l'expiration-inspiration, Souffle de vie.

¹²⁹ *ESP*, p. 98.

¹³⁰ Il s'agit d'un mouvement simultané de flux et reflux, la sortie du Père et le retour à lui de façon simultanée. Durrwell indique que l'Esprit est à la fois ce mouvement de sortie, d'extension, et celui du retour à l'unité par une forme contraction : « L'unité abolit le multiple, elle se réalise en lui et par lui ; l'Esprit est le principe de l'une et de l'autre. L'un est pauvre, fermé, insulaire, tant qu'il n'est pas pluriel ; le multiple est fragmentaire, dispersé, solitaire lui aussi, tant qu'il n'est pas un. [...] L'unité de Dieu n'est pas enclose en des frontières ; elle démontre sa transcendance, consacre son infinité, en transgressant l'exiguïté de l'un, tel qu'il existe dans la création. Elle est un absolu de communion ; elle est le propre d'un amour infini qui suscite l'altérité et s'en enchante, en la serrant dans l'unité. L'Esprit – si l'on peut dire – fait exploser en hypostases et imploser dans l'unité » : *ESD*, p. 164.

En se centrant sur le Christ, les fidèles mais aussi tous les hommes de bonne volonté agissant sous l'impulsion de l'Esprit, reçoivent de lui un Esprit et un cœur nouveau (Ez 11, 19). La thématique de l'engendrement ou de la transformation n'est pas loin ici de celle de la nouvelle naissance dans l'Esprit (Jn 3, 3), d'un salut qui est une palingénèse (Tt 3, 5).¹³¹

Par la foi, l'homme renonce à trouver en lui le centre de sa vie, le point d'appui de son salut et le place en dehors de lui-même, en Dieu qui vivifie le Christ¹³².

En évoquant l'image du cercle et de son centre, comment ne pas penser au cœur de Jésus. Il est le centre du mystère pascal, le premier cercle, le point de contact avec l'homme parce qu'il s'est laissé ouvrir, laissant jaillir de la meurtrissure les fleuves d'eau vive qui lavent et sanctifient le cœur du pécheur.

¹³¹ Durrwell fait allusion une vingtaine de fois au verset de Tite : « (L'Esprit) est le bain de la nouvelle naissance et de la rénovation qui contredit la vétusté mortelle en reliant l'homme à l'origine éternelle, celle du Fils qui naît du Père dans l'Esprit » *ESD*, p. 107.

¹³² *RJMS*², p. 387.

Chapitre 2 : L'Esprit Saint, la "Personne-Engendrement"

Préliminaires

Nous savons qu'en théologie durrwellienne l'Esprit tient une place déterminante dans l'événement salutaire de la mort-résurrection de Jésus. Rappelons que le mémoire de Durrwell fut consacré à l'étude de la résurrection comme « effusion de l'Esprit. ». Effusion dans le Christ et, à partir de lui, sur le monde. Rappelons aussi que l'action ressuscitante de l'Esprit était conditionnée par son action dans la mission, la Passion et la mort de Jésus. Ainsi la double rupture provoquée par la mort et par la résurrection témoigne de la présence agissante de l'Esprit en laquelle ces deux événements opposés et apparemment exclusifs l'un de l'autre trouvent leur forme de continuité.

Notre étude orientée par la notion d'engendrement a engagé sa recherche en direction de la relation Père-Fils. Les questions christologiques et sotériologiques ont donc dominé le travail, selon la méthode même de Durrwell. Cependant l'Esprit ne pouvait en être absent puisque tout d'un seul des Trois est toujours implicitement et formellement un acte de la Trinité tout entière. Or l'Esprit, le « non-dit », celui à qui on attribue généralement une position dernière, va se révéler omniprésent dans la théologie de l'auteur, dans une sorte d'ubiquité transparente et insaisissable que les épithètes durrwelliennes, « sein de Dieu » ou « mouvement englobant », ont déjà fait pressentir.

Nous opèrerons en deux temps. Nous commencerons par exposer dans ses grandes lignes la christologie spirituelle de l'auteur, une « christologie pneumatique »¹ « qui cherche à comprendre le Christ en sa relation à l'Esprit »² et ceci, à partir des relations d'origine. Le concept dominant d'engendrement sera alors appréhendé à partir de la

¹ Voir l'article de F.-X. DURRWELL : « Pour une christologie selon l'Esprit Saint » *NRTh* 114 (1992) p. 653-677. L'auteur mentionne p. 653 en note 1, le souhait de la Commission Théologique Internationale exprimé dans *Textes et Documents*, (« Questions choisies de christologie », Paris, éd. du Cerf, 1976, p. 239), que soit mieux « honorée la dimension pneumatologique de la christologie. » C'est aussi le sens de l'appel de W. KASPER dans sa grande synthèse christologique, *Jésus le Christ*, où il partage ce même vœu : « Le salut est la participation communiquée par Jésus-Christ à la vie de Dieu dans le Saint Esprit. [...] Pour fonder la thèse que le salut consiste en la participation dans le Saint Esprit à la vie de Dieu trois démarches sont nécessaires. » L'auteur les décline ainsi : le recours prioritaire à l'Écriture, à l'histoire des dogmes, à la recherche sur le *Pneuma*, la nécessité de montrer l'unique réalité salvifique de Jésus dans l'Esprit ainsi que son rôle dans l'articulation entre œuvre singulière et œuvre universelle de Jésus. Voir *Jésus le Christ* p. 383. 386.

² *JFDES*, p. 75.

Personne de l'Esprit. Nous ferons jouer ensuite quelques éléments de critique afin d'évaluer la pensée de Durrwell et montrer ce qui constitue un véritable enrichissement de la doctrine trinitaire.

Mais avant de commencer, il nous faut situer la réflexion de Durrwell. Après avoir mis en place son grand œuvre, *La résurrection de Jésus mystère de salut* (1950), ouvrage princeps qui faisait entendre l'*inouï* de la résurrection³ en apportant un certain in-ouï en théologie, l'auteur approfondit successivement les axes qui ont construit sa pensée. Ainsi, la recherche sur l'Esprit vient en troisième position après un ouvrage consacré à l'apostolat et deux livres au sacrement de l'eucharistie⁴. À travers trois ouvrages, dont le premier très novateur est de grande envergure, *L'Esprit Saint de Dieu* (1983), un second, très court, *L'Esprit du Père et du Fils* (1989) fut écrit dans le souci de trouver une voie de rapprochement avec les Églises orientales. Enfin, le troisième ouvrage est une synthèse entre christologie et pneumatologie, *Jésus Fils de Dieu dans l'Esprit Saint* (1997), l'auteur y reprend les axes majeurs d'une christologie filiale découvrant sa profondeur pneumatologique.

La recherche sur l'Esprit s'imposait logiquement après l'effet puissant produit par l'idée d'une résurrection effusion du Pneuma. Le malaise de Durrwell éprouvé face aux théologies « juridiques » trouvait sa résolution dans la prise en compte du rôle de l'Esprit dans la rédemption objective et subjective, annulant l'effet déresponsabilisant d'un salut par substitution et, en conséquence, par imputation forensique des mérites du Christ. L'approfondissement du rôle salutaire de l'Esprit comblait un autre vide, celui d'une pneumatologie n'offrant que les ressources d'une analyse exclusivement essentialiste.

³ Voir Lc 10, 21-23 où Jésus, après avoir exulté sous l'action de l'Esprit Saint, révèle que la connaissance du Père n'est accessible qu'aux tout petits, connaissance qui donne de voir et d'entendre (les verbes sont au présent) ce que personne n'a encore jamais vu et entendu.

⁴ *Le mystère pascal source de l'apostolat* (1970) : livre écrit dans la dynamique du concile Vatican II et dans la perception de possibles dérives lorsque l'action missionnaire se coupe de sa source pascal. La lecture de cet ouvrage marquera le père GUÉRIN, fondateur de la JOC. Les deux ouvrages suivants consacrés à l'eucharistie renforcent cet appel. Durrwell cherche à situer l'eucharistie dans une réflexion plus accessible et plus existentielle que celle de la transsubstantiation, tout en évoquant les recherches contemporaines (transfinalisation et transsignification) qui, dit-il, limitent la théologie de l'eucharistie en argumentant la présence réelle de Jésus à partir du sens symbolique du vin et du pain sans s'appuyer sur la réalité eschatologique de l'événement de présence dans les oblates. À travers ces deux ouvrages Durrwell cherche à éveiller le croyant à la nécessité d'ancrer son existence dans le Christ, dans la réalité du mystère qui le sauve. Voir *L'eucharistie présence du Christ* (1971) et *L'eucharistie sacrement pascal* (1980).

Cette double carence fut diagnostiquée par J. Ratzinger qui, dès 1970, en percevait les conséquences⁵.

Élaborer une christologie pneumatique qui interroge la relation du Fils avec l'Esprit, c'était aussi regarder du côté de l'Église d'Orient et notamment aborder la question de la procession. Point névralgique des dissensions, point d'attention pour Durrwell qui apportera une approche renouvelée par l'Écriture. Durrwell fait de Rm 1, 4 la clé d'interprétation de l'action de l'Esprit :

L'action de l'Esprit [...] mérite d'être étudiée en elle-même, telle qu'elle se manifeste dans la pâque de Jésus. Étudier cette action, c'est étudier l'Esprit en son mystère même. Car son mystère est d'être l'action de Dieu qui engendre son Fils en l'aimant⁶.

La Théologie est donc lue au miroir de la révélation, l'Économie, étant l'unique porte d'entrée vers le mystère trinitaire.

Remettre sur le métier la question de la procession de l'Esprit séduisit Durrwell. C'était pour lui l'occasion d'apporter sa pierre à l'édification de l'unité en proposant un point de vue catholique susceptible de satisfaire ou du moins de mieux répondre aux requêtes de la théologie orthodoxe : ne pas faire dépendre l'Esprit d'un principe unique et indifférencié « ne jaillissant (alors) ni du Père en sa paternité, ni du Fils en sa filialité » mais de la relation Père-Fils. De son côté, le rédemptoriste n'adhérait pas à la thèse grecque d'un schéma linéaire « où le Père engendre le Fils et « spire » l'Esprit comme à travers le Fils. » Schéma qui, selon Durrwell, ne rend pas suffisamment compte du lien entre génération et procession et semble reléguer l'Esprit à la dernière place alors que le concept grec de périchorèse⁷, ou de circumincession chez saint Bonaventure, affirme la totale égalité des personnes trinitaires :

⁵ C'est ce qu'exprime Durrwell à travers cet appel : « Communion », ce mot essentiel dans la théologie de la rédemption, est absent de ces théories. Sans référence à l'Esprit, elles ne sont qu'une approche, et fort lointaine, du mystère, « une sagesse selon la chair ». Elles sont en grande partie responsables de l'éclipse séculaire de l'Esprit Saint dans la théologie en Occident. L'absence de l'Esprit dans la théologie de la rédemption se répercute sur la conception de l'Église. [...] Sans lui (l'Esprit) qui est amour et qui réunit les fidèles dans le Christ, il n'y a pas de vie dans l'Église. Avant donc de parler d'un pouvoir de juridiction, c'est à la « communion de l'Esprit Saint » qu'il faut penser » : *JFDES*, p. 77.

⁶ *CP*, p. 221.

⁷ Ce concept a fait l'objet d'une étude très détaillée d'E. DURAND, *La périchorèse des personnes divines...* dans le cadre du renouveau trinitaire du XX^e siècle. DURAND commence par définir les prérequis de la périchorèse afin qu'elle soit un outil épistémologique fécond en théologie trinitaire : « La périchorèse doit entrer en jeu – pour qualifier la génération divine et situer la procession de l'Esprit – ensuite pour assurer une juste perception de l'origine « paterno-filiale » de l'Esprit, en exemptant le *filioque* latin de toute dérive « filioquiste » grevée de subordination, - et enfin pour lier la gerbe en permettant, d'une part, une saisie épurée de l'ordre trinitaire, et en récapitulant, d'autre part, l'unité et la distinction dans le concept intégrateur d'une périchorèse comprise comme communion » p. 323. Il s'agit d'abord de montrer que la périchorèse affirme l'immanence mutuelle du Père et du Fils dans la génération et la réciprocité de la relation paterno-filiale. L'immanence réciproque se comprend selon

Le mouvement trinitaire va du Père au Fils, puis à l'Esprit, en qui il s'arrête. Il n'est guère tenu compte de la périchorèse, que toute théologie devrait pourtant honorer, selon laquelle ce qui est au terme, l'Esprit Saint, se trouve aussi au début⁸.

Durrwell se contredirait-il en affirmant ailleurs que « la Trinité ne tourne pas en rond » ? Non, car dans la citation précédente, l'auteur veut simplement signifier que le cercle n'est pas fermé sur lui-même par l'Esprit mais au contraire, tracé et ouvert par lui en ses deux pôles que sont le Père et le Fils. Le cercle périchorétique n'inclut pas un triangle mais un diamètre et c'est aussi l'Esprit qui l'anime. Ainsi l'Esprit est présent au terme sans être le terme, et au début sans être le début.

Les débats œcuméniques ont touché le théologien qui ouvrait son opuscule en citant le point de vue d'un exégète protestant engagé dans l'œcuménisme, M.-A. Chevallier. Celui-ci rappelait que « seule une référence précise et argumentée aux bases scripturaires permettra le renouvellement de la problématique d'une façon que tous pourront reconnaître »⁹. Durrwell dût se réjouir de cette exhortation. Lui-même, en conclusion, transcendait les débats par un appel à la cohérence : le théologien ne pouvait parler de l'Esprit Saint sans le connaître, sans commencer par pratiquer lui-même une « charité mutuelle, pleine d'humilité » :

À défaut de l'introuvable formule, inattaquable dans sa précision exhaustive, il existe pour les Églises une manière existentielle de témoigner de l'Esprit en sa vérité ; une charité mutuelle, pleine d'humilité, est le sceau de la présence en elles de celui qui est la

soit l'analogie de la connaissance (tous deux sont réciproquement le connu dans le connaissant) soit l'analogie de l'amour (tous deux sont réciproquement l'aimé dans l'aimant). Si la génération n'est pas réciproque, la relation l'est en raison de la relativité des termes entre eux. Cette double exigence d'immanence et de réciprocité doit se vérifier aussi pour l'Esprit afin d'éviter une approche filioquiste qui ferait de l'Esprit le « dernier » terme de la Trinité (ce que refuse aussi Durrwell). Le Père est tout entier présent dans son Amour qu'est l'Esprit, de même que celui-ci ne sort pas du cœur qui aime (ce que Durrwell dit aussi). Que le Père soit relatif à l'Esprit répond au même principe de codétermination avancé pour la relation Père-Fils, et ceci implique que l'Esprit en codéterminant le Père codétermine la relation paterno-filiale (point sur lequel Durrwell insiste). La question de l'ordre des processions se trouve alors régulée par la périchorèse qui empêche toute forme de subordination : « La génération divine ne peut être pleinement pensée sans sa connexion intrinsèque à la procession de l'Esprit comme Amour du Père pour le Fils » (p. 326). (C'est aussi ce que pense Durrwell qui aurait tendance à réagir à prioriser l'amour sur la connaissance). Enfin, la périchorèse joue « le rôle d'un concept intégrateur de l'unité et de la distinction [...] sous la forme de la communion. » Selon Jn 17, 21-26 « L'immanence mutuelle prend le sens d'une communion interpersonnelle d'amour, qui présuppose l'unité d'essence tout en lui donnant sa portée véritable » (p. 327). DURAND achève sa démonstration en soulignant le rôle révélateur de la « communion périchorétique » qui éclaire la vocation humaine en « se cristallisant autour de la notion de communion. » La périchorèse qui manifeste la connexion intrinsèque entre les deux processions et la réciprocité des relatons « se revêt en outre naturellement du sens d'une communion. Se dévoile ainsi la signification pleinement personnelle de la périchorèse » (p. 322). Ainsi se confirme l'impossibilité de penser la génération sans l'implication intrinsèque de l'amour. L'idée de concomitance mise en valeur par les médiévaux a malheureusement échappé à Durrwell. DURAND apporte une dernière précision : après avoir posé « les distinctions réelles qui relèvent d'une considération métaphysique de la Trinité [...] il convient de signifier la plénitude personnelle de la vie divine, qui peut s'exprimer comme don d'amour selon la réciprocité des relations. » Ainsi est signifiée la plénitude personnelle du sujet considéré en ses relations. Durrwell eut été heureux de lire ces lignes.

⁸ *EPF*, p. 78.

⁹ M.-A. CHEVALLIER, « L'Évangile de Jean et le Filioque », in *RSR* 57 (1983), p. 93. In *EPF*, p. 15. M.-A. Chevallier fut professeur à la Faculté de théologie protestante de Strasbourg jusqu'en 1989, peut-être connut-il Durrwell.

charité et l'humilité de Dieu, la correspondance exacte du mystère de l'Esprit. Les controverses ne seraient ni sincères ni utiles, sans la recherche humble et passionnée de la communion ecclésiale. [...] Sans l'humble charité que Dieu donne à qui prie, pourrait-on connaître le mystère d'amour qu'est l'Esprit Saint ?¹⁰

II. 1. L'Esprit de la résurrection

En commençant son livre, *L'Esprit Saint de Dieu*, l'auteur qui est conscient de la difficulté à dire l'Esprit, prévient son lecteur en lui présentant les aspects insaisissables de sa personnalité et indique la porte par laquelle il est possible d'entrer dans sa connaissance :

Par le nom que porte l'Esprit, on sait qu'on ne mettra jamais la main sur lui pour le domestiquer. Tant en hébreu (*ruah*) qu'en grec (*pneuma*) qu'en latin (*spiritus*), il s'appelle le Souffle. [...] Ses autres symboles majeurs sont l'eau vive et le feu. Un souffle n'est plus lui-même, une eau n'est plus vive, un feu étouffe, dès qu'on les enferme. [...] L'intériorité est une de ses caractéristiques. Dans la Trinité, il est le mystère intérieur au mystère. Le Père, on peut se le représenter de quelque manière, le Fils aussi ; ils ont un visage dans les pères et les fils qui existent sur terre. L'Esprit est sans visage, au-delà de l'image de Dieu apparue en Jésus-Christ, ou plutôt il est intérieur au Christ, pour qu'il soit ainsi l'image de Dieu. [...] Indicible, l'Esprit n'est cependant pas le divin Inconnu. [...] Le peuple de Dieu, sans pouvoir le saisir, fait l'expérience de l'Esprit dont la présence dynamique ouvre le récit biblique (Gn 1, 2), le ferme (Ap 22, 17) et rythme les étapes de l'histoire d'Israël. [...] On ne peut pas dire l'Esprit, il est possible d'en parler. Une réalité inexprimable peut être expérimentée. [...] La connaissance de l'Esprit relève avant tout de l'expérience des fidèles qui savent par communion. Cette science est intuitive. [...] Grâce à ces « manifestations de l'Esprit » (1 Co 12, 7), la théologie peut dégager des constantes de l'action de l'Esprit ; par les « fruits » que produit sa présence (Ga 5, 22) elle peut reconnaître l'arbre. Elle peut décrire, faire comme une phénoménologie de l'Esprit¹¹.

Retenons de ce portrait sans visage que le meilleur moyen pour *voir* l'Esprit est d'expérimenter sa présence. Présence intérieure, il n'est atteignable qu'au niveau profond où il habite la personne. La diversité de ses manifestations implique ses contraires : l'intériorité d'une présence qui est une et qui unifie :

Le mystère divin se révèle non pas, d'abord, en énonçant des vérités, en les dictant, à l'intelligence : il sort de lui-même dans l'Esprit qui en est l'extase, rencontre l'homme en un point profond de sa personne, où l'intelligence et la volonté sont unifiées en leur racine. La foi qu'il suscite est un acte indissociable d'intelligente volonté, d'aimante intelligence, une connaissante communion où le croyant saisit le mystère qui le saisit. Allumée à une

¹⁰ *EPF*, p. 71-72.

¹¹ *ESD*, p. 12-15.

profondeur où le savoir terrestre n'a pas accès, cette connaissance suppose et opère un renouvellement de l'homme en ses racines¹².

Dans ces deux extraits Durrwell emprunte les deux voies d'approche suggérées dès les premières pages du livre : l'expérience théologique de charité est portée au rang de science, science que la pratique d'une phénoménologie de l'Esprit n'exclut pas mais intègre. L'« intuition » qui est une intelligence reçue est dans la vie de foi un effet de la présence de l'Esprit au centre de la personne. La seconde voie de connaissance est une écoute objective de l'Écriture qui relève de l'observation : à travers les manifestations de l'Esprit le lecteur apprend à le reconnaître. Ainsi la vie propre du croyant et la vie du peuple de Dieu deviennent un immense champ de recherche : l'Écriture, l'histoire du salut comme l'histoire sainte de chacun des croyants forment l'écran unique sur lequel lire les signes de l'Esprit. Cela dit, cette triple fiabilité ne garantit pas contre une réduction du mystère à ses phénoménalisations. Mais, la personnalité insaisissable de l'Esprit n'est-elle pas, précisément, de se donner à chercher et à reconnaître ?

En théologie, partir de la résurrection, c'est revenir au témoignage le plus étonnant (kérygme) de l'Écriture, à l'endroit précis du salut où se fonde la parole définitive sur Dieu. Le mouvement intellectif dialectique fut d'abord celui des premiers témoins-croyants (Jn 20, 8) à travers une christologie ascendante qui prend son élan dans l'événement indépassable de la résurrection et relit les faits du passé en les ancrant dans cette origine, les fondant en théologie trinitaire. À partir de ce lieu fixe, on reconnaît en celui qui est monté celui qui est descendu, le Fils éternel du Père¹³.

Pour Durrwell, le mystère pascal est le sommet de la manifestation trinitaire. La trilogie se lit d'abord là, dans la filiation révélée parce que réalisée en plénitude dans l'Esprit (Rm 1, 3-4). Action dont Durrwell souligne qu'elle est d'une efficience et d'un genre autres que ceux des actes glorieux de l'Ancien Testament.

L'engendrement éternel, image-concept formalisée par la théologie, sera projetée par Durrwell sur l'action temporelle de salut. L'intimité intratrinitaire, telle qu'on peut la théoriser à partir de l'Écriture et des notions philosophiques de nature et de personne, donne sa forme à l'action rédemptrice, devient l'outil herméneutique pour la comprendre.

¹² *ESD*, p. 128. Soulignons la structure augustinienne de la phrase centrale.

¹³ L'ensemble de ce mouvement a été très bien analysé par B. SESBOÛÉ dans *Pédagogie du Christ, éléments de christologie fondamentale*, « L'accès à la christologie » p. 19-77, Paris, é. d. du Cerf, 2008 (1^{ère} édition 1994).

Les mêmes ressorts sont donc sollicités : les relations d'origine mises au premier plan composent le langage et la grammaire trinitaire en lesquels Dieu réalise le salut des hommes. Les champs sémantiques de l'engendrement et de la naissance se fondent en un concept unique, celui d'un engendrement éternel dans l'Esprit qui se lit aussi bien dans la conception de Jésus que dans sa mort-résurrection :

En ressuscitant Jésus dans la puissance de l'Esprit, Dieu nous révèle donc que sa paternité se réalise dans l'Esprit Saint. [...] À l'aube de sa vie, Jésus est déclaré Fils de Dieu parce que né par la puissance de l'Esprit ; au sommet de son existence humaine, il parvient dans l'Esprit de la résurrection à la plénitude de la naissance filiale. Ressuscité dans l'Esprit, Jésus vit désormais dans l'aujourd'hui d'un engendrement éternel. À leur tour, les hommes naissent enfants de Dieu dans l'Esprit Saint. En cet Esprit de divine filiation, ils font partie du mystère du Christ (Rm 8, 9), ils ressuscitent avec lui (Rm 8, 11), ils sont et se savent fils de Dieu dans l'Esprit qui crie en eux « Abba, Père » (Rm 8, 14 ; Ga 4, 6)¹⁴.

Ce qui se dit à travers ces recoupements, c'est la non-dissonance, le non-écart entre les processions et les missions. Certes, les missions apportent aux processions un effet temporel situé dans le droit fil de ce qu'elles réalisent éternellement et sans que se reportent sur elles les contingences liées à l'Économie. Or, l'assomption de la nature humaine par le Verbe constitue pour lui, au plan de la nature, une véritable kénose : il y a bien quelque chose de « nouveau » qui atteint le Verbe avec l'incarnation et la résurrection. Le « désormais » est le signe de la nouveauté que constitue l'assomption de la nature humaine et sa glorification dans le Christ Jésus. C'est ainsi que le rédemptoriste développe une théologie de la résurrection et une christologie assez neuves, marquées toutes deux du sceau de l'Esprit : la résurrection comme « effusion de l'Esprit » et le salut comme « drame personnel » où l'Esprit « filialise » le Christ Jésus. En appliquant l'Économie à la Théologie, Durrwell traduit le rôle éternel de l'Esprit dans des termes qui lui servent à signifier la résurrection (Rm 1, 3-4). Discontinuité ou écart ? Reflux de la contingence dans la Trinité immuable ou, au contraire, actualisation de la Trinité éternelle dans l'action de salut dont elle est la condition de possibilité ? C'est ainsi que Durrwell comprend l'équivalence. La Trinité économique est la Trinité immanente et va vers elle :

Depuis toujours (la source) reposait au fond du mystère de cet homme ; mais il a fallu la mort pour l'amener à son jaillissement, ou plutôt il a fallu que par sa mort Jésus s'élevât en entier jusqu'à sa profondeur divine. [...] Le retour au Père est une transformation divinisante. L'envoi de l'Esprit présuppose cette glorification. [...] Le soir de Pâques, élevé en entier auprès du Père, Jésus « souffla sur ses disciples et leur

¹⁴ PDM, p. 141-142.

dit : « recevez l'Esprit Saint ». Intérieur, en son corps, au mystère de Dieu et à la communauté des disciples, il est, en son corps, la source de l'Esprit pour les disciples¹⁵.

Le Don est donc conditionné par le départ. Jésus devait devenir filial jusqu'en son corps, jusqu'à cette part de lui-même qui n'était pas encore totalement donnée au Père et aux hommes, pour pouvoir « devenir esprit vivifiant », « envoyer le paraclet d'auprès du Père, l'Esprit de vérité qui procède du Père » (Jn 15, 26). Seul le Fils peut disposer des biens du Père. Nous voyons ici la double procession de l'Esprit, et l'exigence pour Jésus d'être « élevé en entier auprès du Père » par le don de sa vie, pour émettre l'Esprit (Jn 19, 34) :

Durant sa vie, (Jésus) n'a jamais pu poser l'acte de la charité suprême. C'est seulement en mourant pour l'autre qu'on se donne en entier. [...] Or Jésus est le Fils et le devient par son Dieu qui l'engendre. C'est lui qui lui donne de mourir ainsi, qui le fait mourir ainsi dans ce grand mouvement d'amour, le faisant passer de ce monde jusqu'à son Père. Les hommes s'acharnent sur Jésus pour le tuer et le Père le filialise ; il inverse en lui le sens de la mort qui conduit vers le néant ; il lui imprime le mouvement éternel, infiniment puissant, qui porte le Fils vers le Père et qui a nom Esprit Saint¹⁶.

L'Esprit est le « mouvement éternel » de la relation réciproque du Père et du Fils, un « grand mouvement d'amour » « infiniment puissant » qui procède du Père vers le Fils qui le reçoit et répond au Père par lui. Il procède du Fils par intégration, par adhésion filiale, par libre et amoureuse obéissance, en s'ouvrant totalement. C'est pourquoi, dans la résurrection,

non seulement Jésus est ramené à la vie par la puissance de l'Esprit, mais ressuscité il est marqué, en son être même, par l'Esprit de gloire et de puissance. [...] Celui-ci est plus que le « compagnon inséparable », il fait partie du mystère de Jésus qui, ressuscité serait impensable sans lui. Que serait-il sans l'Esprit dont il vit ? [...] Or, ce qu'il est en sa résurrection, Jésus ne l'a-t-il pas été en germe depuis toujours¹⁷ ?

La source cachée est descellée dans la mort par le coup de lance. Elle devient dans le Christ Jésus et par suite pour celui qui s'y abreuve, « une source jaillissant en vie éternelle » (Jn 4, 14). L'Esprit est intérieur au Christ, il est son Esprit, comme il est l'Esprit du Père. Il est leur « connaissant communion. » Il est donc plus qu'un « compagnon inséparable. » Sans dire qu'il est le principe du Fils il doit cependant être considéré comme son souffle, son *énergeia*.

¹⁵ *RJMS*¹, p. 85-86.

¹⁶ *PDM*, p. 66.

¹⁷ *JFDES*, p. 83.

Revenir à l'événement fondateur de la foi au Dieu trinitaire c'est revenir aux fondements donnés dans l'Écriture, ce qui permet de discerner la personnalité de l'Esprit à travers son agir, ses manifestations.

L'Esprit au miroir de l'Écriture

Il n'est pas possible de retracer dans le détail le parcours exégétique du théologien biblique. Nous retiendrons les éléments majeurs ont permis à l'auteur de définir des « constantes de l'action de l'Esprit. »

Partir de l'Ancien Testament pour aller vers le Nouveau, c'est vérifier la cohésion interne de la révélation. Ce retour en arrière apportera de nombreux témoignages sur la personnalité de l'Esprit Saint qui, dans l'Ancien Testament, est seul à manifester le Dieu transcendant. Mais sa personnalité se clarifiera dans la distinction trinitaire qui sourd de l'évangile. L'Esprit, plus qu'un « compagnon inséparable », est le Pneuma du Christ, c'est en lui qu'il nous est accessible. Durrwell en profite pour réaffirmer le principe d'unité entre procession et mission :

Que saurions-nous de l'Esprit, si ses activités ne le révélaient pas, ou s'il différait radicalement de ses manifestations ? En Jésus-Christ, l'Esprit est présent tel qu'il est en lui-même et s'y manifeste tel qu'il est dans son éternelle vérité ; il n'y a pas d'autre mystère divin sinon celui qui est dans le Christ¹⁸.

Dans la Bible, l'Esprit se manifeste d'abord comme « Esprit de puissance », communiquant sa force divine à ceux que Dieu choisit. Après de nombreux témoignages scripturaires Durrwell conclut à une équivalence entre la personne de l'Esprit et l'action transcendante de Dieu. Ces déductions seront au fondement de sa pensée sur l'Esprit :

L'Esprit est la toute-puissance de Dieu. [...] L'Esprit, c'est donc Dieu lui-même en son attribut caractéristique, Dieu lui-même en son agir infini. Pour la foi, l'Esprit est une personne : on dira donc qu'il est l'agir hypostasié, qu'il est dans la Trinité la personne ouvrière. En toute chose donc où Dieu opère : quand il crée, intervient dans l'histoire, entre par incarnation dans la création, ressuscite le Christ, fonde une alliance entre lui et un peuple, même en son action trinitaire où il engendre le Fils éternel, c'est dans l'Esprit que tout se réalise, car l'Esprit est le pouvoir et l'agir de Dieu¹⁹.

¹⁸ *ESD*, p. 148.

¹⁹ *ESD*, p. 21.

Dans son premier livre, la péricope paulinienne (Rm 1, 3-4) avait permis à l'auteur de faire la jonction entre l'Esprit et la puissance filialisante de Dieu, mais sans en déduire encore que l'Esprit est l'action hypostasiée de Dieu²⁰. À la puissance divine est logiquement associée la gloire qui signale la présence de Dieu tout en préservant sa transcendance, dans une sorte de dévoilement-retrait (Mt 17, 2. 6). La seconde lettre aux Corinthiens (3, 16-18) permettra à Durrwell de montrer la neutralisation du *tremendum* attaché à la gloire dans la révélation tout accessible du visage du Christ, rayonnement sans danger qui, en faisant tomber le voile de la peur, transfigure le visage du fidèle en l'Image contemplée « par le Seigneur qui est l'Esprit. » Le Pneuma est la force divine d'irradiation et de sanctification :

Il existe en Dieu une poussée, une puissance de jaillissement par quoi le secret devient en même temps une révélation, un souffle par quoi Dieu respire : c'est l'Esprit. Puissance opérante, irradiante, il est Dieu lui-même en son extase. Dieu se porte hors de lui-même par celui qui est son intériorité, se fait connaître en son indicibilité, entre en contact en vertu de sa transcendance, c'est-à-dire, de sa sainteté²¹.

Puissance, gloire, et sainteté sont les attributs de Dieu réunis dans la personne de l'Esprit. Par lui, la présence transcendante rejoint l'esprit de l'homme. Dans l'Ancien Testament la sainteté divine est séparatrice (Is 6, 5-8), en Jésus, selon la belle image de Durrwell, Dieu vient en faisant venir à lui, il attire le fidèle par son Esprit et le comble en lui. Don de Dieu, il exprime à la fois l'intériorité et la transcendance, le mystère et sa donation :

Céleste et demeurant tel, l'Esprit « descend », « se répand », « est donné » ; divin, il divinise ; saint, il sanctifie ; intérieur à Dieu, il se communique. [...] La transcendance est ouverture et proximité. Dieu est communion par la sainteté qui le distingue²².

Les formules sont percutantes, profondes. En créant l'homme et le monde, Dieu n'a qu'un but, se donner en partage, établir la communion, élever à soi. De tous les attributs, seulement différenciés pour nous, Durrwell donne le seul Nom essentiel capable de les réunir tous : « l'amour, est la racine de (leur) explication », leur secret commun.

Alors qu'un « seul texte atteste l'identité de l'Esprit et de l'amour : 1 Jn 4. 8. 16 », il est partout suggéré. Certes, Durrwell ne s'embarrasse pas de la différence entre amour

²⁰ Dans la grande refonte de l'ouvrage, en 1976, la pensée progresse vers la reconnaissance que la puissance et la gloire sont « comme la définition de Dieu en tous ses attributs. » « L'Écriture professe que dans l'Esprit se concentre et se communique tout l'être dynamique de Dieu, sa gloire et sa puissance » *R/MS*¹, p. 77. L'adjectif « hypostasié » n'apparaît qu'à partir d'*ESD*.

²¹ *ESD*, p. 24.

²² *ESD*, p. 26.

substantiel et personnel. Ces distinctions conceptuelles ne sont pas rejetées par lui mais laissées à leur fonction d'outils épistémologiques respectables et utiles mais en deçà du mystère qui est de l'ordre de l'Amour. La péricope redondante de Paul aux Romains (5, 5) si souvent rapportée par Augustin est largement employée par Durrwell : « L'espérance ne déçoit pas, car l'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par l'Esprit Saint, le donné à nous »²³. L'auteur fait remarquer la synonymie entre Esprit Saint et Amour dans la déclaration de Paul où l'Esprit est à la fois la personne qui donne et le Don lui-même, la personne qui donne de se donner. La transcendance lorsqu'elle est celle de l'Amour donne lieu à ce qui semble être des paradoxes :

Parce que l'Esprit est à la fois puissance et amour, la morale pascal ne produit pas des surhommes. Les fruits de l'Esprit sont bienveillance, humilité ; la puissance de la résurrection se déploie dans la mort à soi ; elle peut même prendre figure de faiblesse car l'amour, vraie vertu pascal, est toujours immolé en face des autres. Parce que l'Esprit qui est amour est en même temps sainteté de Dieu et réalité plénière, la charité est la plénitude de la Loi, le lien de la perfection, la vertu finale où s'accomplit toute justice²⁴.

Le lien est fait avec la vie théologale du fidèle et le salut. Étant amour, l'Esprit agit selon ce qu'il est, il établit la communion entre les personnes :

Communion, mot magique, mot-clé universel de la théologie du mystère pascal et donc de toute la théologie. Il est arrivé qu'on égare cette clé et la porte restait fermée. Car la pâque de Jésus est un mystère de communion, la clé pour entrer est à chercher dans la maison elle-même, elle est dans la communion²⁵.

La formule, déjà rencontrée plusieurs fois, subit une petite variation : la clé doit être cherchée dans la maison, symbole de la communauté.

Durrwell achève le parcours vétérotestamentaire en évoquant « l'Esprit de vie » (Rm 8, 2) opposé à la loi du péché et de la mort et dont la résurrection est encore le signe insurpassable. Alors que l'eau est un symbole antinomique (mort et naissance) Durrwell utilise son rapport direct avec l'Esprit comme réalité signifiante de sa présence :

À partir de l'exil, la Bible offre de l'Esprit une image jusqu'alors inusitée. Dans les pays que brûle le soleil, où les hommes sont torturés par la soif, l'eau est le don par excellence, le symbole de la vie. [...] Dans l'abondance des eaux promises, c'est le don de l'Esprit qui s'annonce : « Je répandrai sur vous une eau pure, je mettrai en vous mon propre Esprit » (Ez 36, 25-27). Parce que l'Esprit est une eau divine, les prophètes ont créé la formule « répandre l'Esprit », « effusion de l'Esprit »²⁶.

²³ Un peu plus de cinquante références.

²⁴ *RJMS*¹, p. 191.

²⁵ *MF*, p. 186.

²⁶ *ESD*, p. 31. Rappelons une formule déjà rencontrée où le rôle de l'Esprit est explicite : « Les eaux de la mort recouvrent la terre, redoutables, chargées de malédiction depuis le premier péché. Mais en s'incarnant jusque dans

Enfin, et toujours pour fonder une pneumatologie rivée à l'Écriture, le théologien aborde le Nouveau Testament par l'examen de Lc 1, 35 où se lit *l'action propre* de l'Esprit dans la conception de Jésus. Il commence par différencier dans les Évangiles de Luc et de Matthieu ce qui relève de l'engendrement et de la naissance : la longue litanie du texte matthéen selon un schéma invariable, « x » engendra « y », est subitement interrompue. Le nom de Joseph est apposé à celui de Marie pour légitimer l'appartenance à la lignée de David : « Joseph, l'époux de Marie, de laquelle (*ex*) fut engendré (par Dieu) Jésus » (Mt 1, 16). L'engendrement ici concerne la naissance, (*ex ès eggènèthè lèsous*), la génération étant alors implicitement attribuée à Dieu. Chez Luc, la question de Marie à l'ange Gabriel apporte une précision : l'Enfant est annoncé à Marie comme « Fils du Très Haut », et l'Esprit comme l'agent de cette conception divine et unique : il survient en Marie (*épéleusétaï*), déployant sur celle qui trouvait grâce auprès du Père pour accueillir son Fils²⁷.

La distinction étant établie Durrwell rapproche le rôle de l'Esprit de celui de Marie, l'un « sur mode céleste », l'autre « sur mode humain. » Il compare l'Esprit à Marie, mais le parallèle se densifie puisque le théologien rapporte la métaphore à la résurrection :

Dans la résurrection de Jésus, Dieu est le Père, le Christ est engendré dans la plénitude filiale, et c'est dans l'Esprit que Dieu ressuscite Jésus, par sa puissance (2 Co 13, 4) qui est l'Esprit, par sa gloire (Rm 6, 4) qui est l'Esprit. L'Esprit est comme le sein (peut-on se passer d'images ?) dans lequel le Père ressuscite Jésus, le sein dans lequel il engendre son Fils. Or le mystère pascal est l'éternel mystère intériorisé dans la création, révélé en même temps que réalisé dans le monde. On sait désormais que Dieu est Père, qui engendre infiniment un Fils infini, dans la puissance de l'Esprit Saint. Pâques est le miroir du mystère divin²⁸.

Le lecteur pourra ressentir parfois une certaine lassitude dans l'enchevêtrement des thèses, leur répétition ou encore des liens parfois forcés. Mais la logique de l'auteur reste toujours cohérente. Il faut parfois patienter devant les reprises dont l'auteur a conscience et pour lesquelles il prie son lecteur d'être indulgent²⁹.

la mort, le Fils de Dieu les transforme en eaux baptismales, maternelles, celles de l'Esprit Saint dans lesquels lui-même naît divinement » *MF*, p. 163. La symbolique maternelle de l'Esprit comme « sein de Dieu » est ici fortement suggérée.

²⁷ Voir « Pour une christologie selon l'Esprit » p. 659-660. Par contre, en Luc pas de préposition *ex* ni d'allusion à Marie dans le texte grec que Durrwell traduit pourtant ainsi : « L'Esprit descendra sur toi... C'est pourquoi ce qui naîtra *de toi* sera saint, appelé Fils de Dieu. » Le « de toi » est donc un ajout de Durrwell. On ne trouve cette traduction ni dans la TOB ni dans la BJ. On peut considérer que le verbe *gennômenon* fait implicitement allusion au rôle de Marie d'autant que la demande de l'ange impliquait directement la Vierge Marie.

²⁸ « Pour une christologie selon l'Esprit » p. 660.

²⁹ Dans son dernier ouvrage Durrwell confie ceci : « Ces pages contiennent des redites. Elles sont même nombreuses. Les éviter toutes aurait été impossible. Le sujet traité est central, tout le mystère chrétien y est contenu,

Remarquons tout de même dans ces textes la jonction entre puissance et Esprit, Esprit et fécondité, et le rapport entre puissance, gloire et sainteté. L'Esprit est à la fois signe d'un lieu, englobant pour ne pas dire matriciel et en même temps il est action, ce qui suggère plus qu'un lieu, il est un milieu. Certes, l'image est moins rigoureuse que le concept. La métaphore déplace, elle est sans doute plus évocatrice mais aussi plus subjective, et comme toute métaphore elle a ses limites. Il faut alors laisser l'image faire voir la lumière portée à tel endroit sans lui demander de coïncider en tous ses termes. Lorsque les difficultés à exprimer se renforcent, Durrwell recourt à l'analogie de l'être :

Encore une fois, dire de l'Esprit qu'il est comme le sein de Dieu, qu'il est la puissance dans laquelle il engendre, c'est parler en images. Le mystère divin est transcendant, mais il existe en Dieu des analogies avec la paternité d'un homme, avec la filiation d'un enfant et avec le rôle d'une mère en son englobante activité³⁰.

Toutes ces préparations tirées de l'Écriture ont permis au rédemptoriste d'argumenter sa pensée trinitaire. Certes, Durrwell a dû recourir aux outils métaphysiques, et il le reconnaît. Sa pensée est partie des acquis spéculatifs dont il a fait le socle de sa réflexion et à partir duquel il se positionne. Mais l'Écriture, longuement mûrie, lui a permis d'appréhender le mystère de l'Esprit de façon autre et féconde. La synthèse des deux démarches est théologique et allie la notion biblique de puissance à celle d'engendrement ou de génération, plus spéculative :

Puisque le mystère pascal est la porte ouverte sur le mystère éternel, la théologie a le droit d'en conclure que, dans le mystère du Père qui engendre, du Fils engendré, l'Esprit est la divine puissance d'engendrement. Il est l'Esprit du Père en sa paternité, l'Esprit du Fils en sa filiation. En lui s'exprime « ce qui (dans le Père) est le plus lui-même, et de même dans le Fils³¹.

dont aucun aspect n'est séparable des autres, n'est compréhensible sans les autres. La réflexion doit procéder à la manière d'une spirale qui se déploie par des retours incessants sur elle-même. Informé d'avance de ces redites, j'espère que le lecteur les supportera patiemment », *MF*, p. 12. En réalité la spirale monte tout en restant fixée en son centre qu'elle ne quitte pas, le mystère pascal. La pensée de Durrwell progresse en découvrant des approfondissements nouveaux mais intérieurs au mystère, longue et soigneuse entreprise.

³⁰ *JFDES*, p. 93. En note 1 Durrwell fait cette remarque : « De nos jours beaucoup d'auteurs n'hésitent pas à parler du « rôle maternel de l'Esprit Saint ». Ainsi apparaît la grandeur de la femme dans le plan de Dieu ; en même temps sont contredites certaines outrances de la théologie féministe, car l'Esprit qui est gloire et puissance, est aussi « l'humilité de Dieu ».

³¹ « Pour une christologie selon l'Esprit Saint » p. 661.

II. 2. L'Esprit du Père et du Fils

Les choix méthodologiques

En préambule de son livre, *L'Esprit Saint de Dieu*, Durrwell avertit donc son lecteur. Il regrette de n'avoir pas pu expliquer le mystère de Dieu selon les dimensions de la Personne à partir desquelles l'homme peut se penser lui-même comme tel :

J'aurais aimé que l'Écriture fut mon unique guide, comme elle l'avait été dans mon étude sur la résurrection. Mais un recours à la tradition chrétienne et une réflexion théologique plus élaborée se sont imposés à moi plus d'une fois, dans l'explication des données scripturaires et pour apporter, ou du moins esquisser, une réponse à des problèmes d'actualité. Même alors, j'ai cherché à rester dans l'obédience des Écritures. [...] Tandis que la théologie s'est habituée à raisonner sur Dieu selon les concepts d'essence ou de nature, hérités de la philosophie grecque, ou encore selon des concepts juridiques quand il s'agit de la rédemption, les Écritures m'ont appris à privilégier, en toute réflexion sur Dieu et le salut, cette réalité mystérieuse qu'est la personne. De même que la foi est la rencontre de quelqu'un, la théologie est la recherche d'intelligence d'un mystère qui est personnel³².

« Toute la dynamique divine vise à produire le Fils » : la génération comme la procession de l'Esprit sont intégralement orientées vers le Fils, lui-même actif dans l'accueil de son engendrement où il dit le Père. Le schéma trinitaire proposé par G. Rémy sous la figure du cercle manifeste l'unicité de l'action du Père, acte cependant trinitaire puisque l'Esprit impulse le dynamisme du mouvement de flux et de reflux entre les « deux pôles. »

La lecture sacrificielle réalisée à partir de la lettre aux Hébreux peut aider à comprendre les rapports co-constituants originels : la donation, la réception et le contre-don peuvent aider à décrypter les relations d'origine. Ce que Durrwell exprime à travers le concept de donation constituante, le 4^{ème} concile du Latran le définissait déjà, certes à travers sa visée et son vocabulaire et sous l'unique critère du don de la substance :

On ne peut pas dire que le Père a donné une partie de sa substance au Fils et en a retenu une partie pour lui-même, puisque la substance du Père est indivisible, étant absolument simple. Mais on ne peut pas dire que le Père a transféré sa substance dans le Fils en l'engendrant, comme s'il l'avait donnée à un fils sans le retenir pour lui-même ; autrement il aurait cessé d'être substance. Il est donc clair que le Fils, en naissant, a reçu la substance du Père sans aucune diminution de celle-ci et que, ainsi, le Père et le Fils ont

³² *ESD*, p. 9-10. Se retrouvent ici les outils majeurs : le sens de la personne, l'unicité de l'action paternelle, les deux puissances de l'esprit référées au Fils et à l'Esprit, la lecture réflexive de l'Économie et de la Théologie.

même substance et ainsi encore, sont une même réalité, le Père et le Fils et aussi le Saint Esprit qui procède de l'un et de l'autre³³.

Si dans ce texte les bases métaphysiques sont clairement posées, incontestables et même nécessaires, on mesure combien la réflexion avait à gagner en profondeur existentielle dans la connaissance de ce « mystère personnel. » Le rapport à l'Esprit n'est pas explicité ni véritablement allié à la génération si bien qu'on pourrait la penser la génération sans lui. Or, un des efforts du renouveau trinitaire du XX^e siècle, et particulièrement dans le cadre ouvert des rencontres œcuméniques, a cherché à penser la place de l'Esprit dans la Trinité immanente, à considérer sa procession à partir de la relation Père-Fils. Durrwell trouvait dans ce lieu de déchirure un terrain de recherche stimulant pour la théologie comme pour la fraternité entre Églises sœurs. Lui-même découvrait dans la théologie du *filioque* une occasion favorable pour mettre en valeur les implications d'une procession de l'Esprit à partir de la relation paterno-filiale.

« Il procède du Père et du Fils »

Afin de vérifier l'inséparabilité des deux relations d'origine et le nécessaire ancrage de la procession de l'Esprit dans la relation Père-Fils, le rédemptoriste pousse la logique d'une situation où le Père engendrerait le Fils d'un côté et spirerait l'Esprit de l'autre³⁴. Deux apories s'annoncent : ou bien le Père, n'étant que Père, serait dit Père des deux, ou bien il ne serait pas Père dans la spiration bien qu'étant Père « essentiel. » La procession de l'Esprit est donc seconde selon la *taxis* tout étant concomitante à l'acte immanent de

³³ 4^{ème} concile du Latran (1215), DS805. Le § 804 montrait l'articulation entre nature et personne : « Cette réalité (la nature divine) n'engendre pas, n'est pas engendrée et ne procède pas, mais c'est le Père qui engendre, le Fils qui est engendré et le Saint Esprit qui procède, en sorte qu'il y a distinction dans les personnes et unité dans la nature ». Par respect pour la transcendance de Dieu on peut s'en tenir à ce langage conceptuel indispensable, structurant mais qui, pour beaucoup de croyants, demande à être traduit en termes existentiels, ceux de la relation qui est amour. Car si Dieu est amour, rien de tel que son propre langage pour le dire et le faire comprendre afin de mieux le faire aimer : langage de la relation, loi de la communion, intelligence de l'Esprit. Ce prolongement « spirituel » semble être le motif de l'œuvre de Durrwell et permet aux fondements dogmatiques de développer toute leur richesse de sens, dans une féconde articulation entre foi et raison. Citons ce passage de BALTHASAR qui concorde avec la démarche de notre auteur : « Si, dans l'horizon de la christologie et donc de la révélation divine, on avait posé une affirmation néotestamentaire telle que la suivante : « ce qui demeure c'est l'amour », n'aurait-on pas dû élargir absolument le projet ontologique fondé sur la raison ? En effet, l'amour « demeure » seulement dans la mesure où il se donne à partir de sa première origine [...] Il faut ajouter toutefois que se donner ce n'est pas se perdre : c'est essentiellement se réaliser soi-même ». Aussi « extase » et « en-stase » ne font qu'un ». « Donner, c'est se déposséder, mais c'est aussi contenir ce que l'on donne ». In *Dramatique divine IV. Le dénouement*, Culture et vérité, 1993, p. 62. La première édition allemande date de 1983, année de la parution de *L'Esprit Saint de Dieu* (1986 pour sa traduction allemande). La citation de Balthasar à la fin de cet extrait est de K. HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie* (Johannes Verlag, Einsiedeln, 1976).

³⁴ Durrwell en fait la démonstration dans « Pour une christologie selon l'Esprit » p. 662.

connaissance. Mais avant d'entrer plus loin dans l'exposition de la pensée, il est utile que nous considérions trois remarques adressées à Durrwell.

La première, assez sévère, est une recension de S.-T. Bonino alertant sur les difficultés à penser l'Esprit comme « Personne-Engendrement »³⁵. La réserve du dominicain vise prioritairement la contradiction qui consiste à vouloir tenir ensemble que l'Esprit « tout à la fois procède du Fils, comme une propriété de la nature divine communiquée au Fils, et est le principe, principe « quo », la puissance génératrice pour ainsi dire, de la génération du Fils. » Le mot « principe » apporte en effet plus de confusion que de clarté si on lui attribue le sens *d'archè*, un principe originant et non originé³⁶. Ce qui fait dire à Bonino que chez Durrwell « l'approche spéculative est radicalement déficiente parce qu'elle ignore ou laisse dans le flou le plus total les notions et les distinctions les plus élémentaires de la théologie trinitaire », d'autant que « ces erreurs s'accompagnent de jugements aussi péremptores que non fondés sur une théologie classique. »

On peut comprendre l'agacement du grand et fin spécialiste et regretter que, de son côté, Durrwell force les traits de sa critique à l'égard du discours spéculatif. Mais nous ne dirions pas que l'auteur ignore ou laisse dans « le flou le plus total » les notions classiques. Certes, Durrwell les dépasse ; il a été formé dans la théologie de saint Thomas et en a intellectuellement assimilé les apports, mais cette approche reste éloignée de la forme de son intelligence intuitive avant d'être déductive.

Si l'on adhère facilement à l'ordre des processions analysé par saint Augustin, la préférence du connaître sur l'aimer est motivée par le désir de diriger la volonté vers le Bien, Durrwell, de son côté, préfère dire que la vraie connaissance ne peut se réaliser que si l'amour est son fonds. Non que Dieu dirige son amour sans discernement mais, parce que l'amour divin est transcendant, totalement *ouvert*, il est empreint d'une inconditionnalité qui lui donne une totale liberté et d'être à la fois infiniment *compréhensible*, pénétrable et infiniment *compréhensif*, pénétrant. L'amour voit, la

³⁵ Recension qui concerne l'ouvrage *L'Esprit du Père et du Fils* paru en 1989. Voir S.-T. BONINO, *RTh*, XCII, 1992 p. 762.

³⁶ En réalité, Durrwell évoque un « principe de personnalisation » ce qui nuance sa pensée. Voir *JFDES*, p. 59.

connaissance du cœur est visionnaire, surnaturelle. Selon 1 Jn, 4, 10, Dieu nous a aimés le premier et en premier car son amour rend raison de tout.

Si Durrwell qualifie l'Esprit de principe, c'est en tant que principe de *personnalisation*. Il n'est pas la source du Fils, encore moins celle du Père, mais il accompagne la génération éternelle en tant qu'amour en lequel Dieu est relations subsistantes³⁷.

La génération divine est un acte éternel qui pose un vis-à-vis personnel face à celui qui engendre. Cette génération ne serait pas une communication de soi, en tant que personne, à une autre personne, sans établir une communion, sans la réalité d'une commune volonté entre celui qui donne sa substance et celui qui la reçoit. En tant que volonté personnelle, acte immanent du Père et du Fils, l'Esprit est un lien vivant, étant lui-même Personne divine. Sans la réception active de la génération par le Fils dans une reconnaissance pleine d'amour pour son origine, la génération comme filiation serait inachevée. L'acte de génération est incompréhensible sans la procession réciproque de l'Esprit à partir du Père³⁸. L'Amour qu'est Dieu est à la fois paternel et filial, immanent à

³⁷ « Dans le langage paulinien, le terme esprit est souvent proche de la notion de personne. Or entre l'esprit et l'Esprit existe une étroite correspondance, si bien qu'on hésite parfois à écrire le mot en majuscule ou avec une minuscule. L'Esprit est présent et travaille en cette intériorité ultime qu'est la personne, à ce sommet où l'homme culmine, qui est aussi la source de ses choix et de ses activités » *ESD*, p. 37.

³⁸ R. LAURENTIN, dans un ouvrage très complet sur le Père écrit en préparation du Jubilé de l'an deux mille, *Au-delà de la mort du père, Dieu notre Père* (Éd. Fayard, Paris, 1998), reproche avec bienveillance à Durrwell de rendre l'Esprit actif dans la génération du Fils par le Père, de ne pas le situer logiquement en troisième et de le qualifier par le « mot abstrait engendrement » alors que le Pneuma, précisément, pose la différence personnelle entre le Père et le Fils. L'Esprit dit-il « n'est pas formellement engagé dans la génération intratrinitaire qui ne concerne que le Père et le Fils » p. 238. Certes, mais la « génération *intratrinitaire* » n'implique-t-elle pas de quelque façon la présence de l'Esprit dès la génération, sans quoi celle-ci ne serait pas formellement *trinitaire*. LAURENTIN reproche surtout à Durrwell la confusion qu'apporte la déclinaison de la trilogie à partir de la notion de génération car la spiration n'y apparaît pas. Cependant il reconnaît que l'Esprit est « la réciprocité même, le don mutuel du Père et du Fils » et que « si le Père est principe de la seconde procession, le Fils n'y est pas étranger, il y est impliqué, puisque [...] l'Esprit de Dieu (Mt 3, 6) est aussi « l'Esprit du Fils (Ga 1, 6) en même temps que « du Père » (Jn 15, 26). [...] La réciprocité même de cet amour vient du Père car l'Esprit Saint est l'Amour procédant, non le principe de l'Amour. » Pour LAURENTIN, « ce qui gêne, dans la notion d'engendrement, c'est qu'elle situe le Saint-Esprit dans la ligne de la génération (qui est l'expression d'un verbe : acte de l'intelligence) alors qu'il se situe dans l'axe de l'amour. » Ces réflexions sont tout à fait justes. Sans citer l'argument de l'Esprit comme Personne en deux autres, présente au début et au terme de la génération, non comme principe mais comme impliquée dans la génération par le Père, il précise que le Paraclet ne doit pas être présenté comme « un principe ou facteur suprême de paternité. » Bonne remarque. Sur ces bases, le théologien conclut que « si le Saint-Esprit est principe de tout dynamisme » dans l'Économie, il ne peut pour autant être « formellement engagé dans la génération intratrinitaire. » La distinction des deux processions est nécessaire mais n'empêche pas la concomitance. Mais Durrwell va encore plus loin pour qui, dans le cadre de la relation, seul l'amour permet la connaissance authentique. La génération comme connaissance ne peut être isolée, abstraite de la relation qu'elle pose en termes de donation (Voir p. 237-238). LAURENTIN décrira ainsi la Trinité « selon les relations réciproques et leurs positions diversifiées » : « Le Père comme Principe primordial généreux ; le Fils comme réceptivité parfaite et reconnaissance ; le Saint-Esprit, comme Amour réciproque et lien du Père et du Fils. » (p. 247). Le « Principe primordial généreux » est plus que la seule génération, et la « reconnaissance » est plus qu'un simple retour de la connaissance intellectuelle du Fils dans la mesure où est Amour, que le Principe primordial est généreux.

l'un et à l'autre selon un ordre précis et une forme précise, approfondissant la distinction établie par la relation d'origine.

L'Esprit procède du Père qui est l'origine et du Fils en raison du don de la génération. La concomitance explicite l'égalité des trois Personnes et la réflexivité de leur relation mais elle dit plus. Le Verbe incarné est connu quand la connaissance se prolonge en amour, ce qu'exprime très bien saint Thomas à partir de saint Augustin³⁹. Il est très regrettable que Durrwell n'ait pas saisi la concomitance qui offrait une réponse à ses réserves :

On sera, de même, allergique à l'égard de l'opinion assez voisine selon laquelle le Père engendre le Fils par voie d'intelligence et « spire » l'Esprit par voie d'amour. Le Père, bien qu'essentiellement Père, se trouve à nouveau distrait de l'acte unique d'engendrement, quand il produit l'Esprit. De plus, selon cette opinion, le Père produit l'Esprit du fait d'aimer le Fils qu'il a déjà engendré par voie d'intelligence, l'Esprit devient ainsi la personne dernière. On oublie que l'Esprit est, selon l'Écriture, la divine opération et qu'il est amour, et que le Père n'a qu'une opération, celle d'engendrer en aimant⁴⁰.

En posant l'Esprit comme « principe de toute personnalisation », Durrwell ne confisque pas au Père l'acte d'engendrer. L'Esprit n'engendre pas, ne devance pas, sa procession est intérieure à l'engendrement. En réalité, l'immanence mutuelle des trois Personnes à partir du Principe qu'est le Père, fait qu'aucune d'elles ne peut être sans les deux autres.

Une recension de G. Émery attire l'attention sur les mêmes difficultés signalées par ses devanciers tout en ayant bien compris le sens de l'œuvre durrwellienne, en particulier la lecture de la rédemption dans l'horizon de la filiation et de la filialité, le rôle de l'Esprit dans la mort-résurrection révélant son agir dans la Trinité immanente⁴¹. Lui aussi met le doigt sur le risque d'une confusion dans l'ordre des processions et propose trois remarques. Il attire d'abord l'attention sur le fait que, chez Durrwell, l'Esprit est unilatéralement considéré à partir de son action économique et que la recherche d'une correspondance parfaite entre sa mission économique et son rôle dans la Théologie est

³⁹ I^a Q. 43, a. 5, sol. 2.

⁴⁰ *EPF*, p. 67.

⁴¹ Recension de *Jésus Fils de Dieu dans l'Esprit Saint* (1997), G. ÉMERY, *RTh* 1997 p. 472-473. ÉMERY cite Durrwell et le commente : « Dans l'éternel mystère, l'Esprit-Saint est la divine puissance d'engendrement, celle du Père en sa paternité, qui se traduit dans la filialité du Fils (*JFDES*, p. 95). On perçoit ici une option de théologie trinitaire : tandis que la théologie habituelle, grecque ou latine, tend à considérer tout d'abord la génération du Fils puis la procession du Saint-Esprit, [...] l'auteur propose de renverser en quelque sorte cet ordre afin de considérer l'Esprit comme le principe de « personnalisation » dans la Trinité. En termes schématiques, il faut donc placer le Saint-Esprit non seulement « au terme » mais aussi « au début », p. 472.

poussée trop loin. Le dominicain souligne également l'utilisation inappropriée du mot « principe » pour qualifier l'Esprit et fait remarquer judicieusement que « l'adhésion aux thèses de l'auteur ne s'impose pas nécessairement pour souscrire à l'énoncé fondamental qu'il veut étayer » et cite Durrwell : « L'Esprit est entièrement relatif au Père en sa paternité, au Fils en sa filialité, impliqué dans le mystère de l'un et de l'autre »⁴².

Ces remarques sont justes. Au plan de l'Économie, l'Écriture donne de percevoir la place de l'Esprit. Mais cela vaut-il pour la Trinité immanente ? Si l'Économie est le sommet de la révélation divine et si Jésus est authentiquement Fils de Dieu, alors l'unité et la vérité du mystère révélé implique l'unité de la Personne divine elle-même, qu'elle soit appréhendée dans ses relations aux deux autres *ad intra* ou *ad extra*.

En disant que le dynamisme économique reproduit celui des relations intratrinitaires Durrwell veut faire comprendre que l'Esprit ne peut procéder que de la relation Père-Fils : le principe de la génération du Fils c'est le Père, le principe de la procession de l'Esprit c'est aussi le Père mais en tant qu'ayant un Fils. L'ordre dans la concomitance est clair. C'est pourquoi, sans dire que l'Esprit est principe du Fils, Durrwell soutient qu'il est présent dans la génération, procédant du Père, et présent dans le Fils en raison de la génération de telle façon qu'il procède également de lui. Voyons comment le rédemptoriste pense la procession de l'Esprit du Père :

L'Écriture se sert d'un mot précis pour caractériser la relation de l'Esprit avec le Père : « L'Esprit de vérité qui procède du Père » (Jn 15, 26). Ce terme signifie que l'Esprit a sa source dans le Père et il insinue qu'il n'en émane pas par naissance. Jamais, en effet, l'Esprit ne se présente comme l'Engendré du Père. [...] Il est la force du Père, il est son vouloir, il est jaillissement de vie. [...] Cependant très intime est son rapport à la divine filiation. Il procède dans l'engendrement du Fils, il est l'Esprit du Père en sa paternité. Toute l'activité du Père est d'engendrer le Fils, et bien que Dieu n'engendre pas l'Esprit, c'est néanmoins dans sa paternité qu'il est source de l'Esprit⁴³.

Précieuses précisions qui éclairent de façon lumineuse la personnalité de l'Esprit. Procédant des deux, il leur est originairement immanent comme « Esprit du Père » et « Esprit du Fils » tout en étant possédé en commun, tel l'Amour qui crée la communion. Sa présence est donc constitutive de la relation, non comme quelque chose qui arriverait de l'extérieur mais comme capacité de volonté, l'*énergeia* d'un désir commun animant la génération dans sa dimension de don et d'accueil :

⁴² *JFDES*, p. 102.

⁴³ *ESD*, p. 154.

Les Trois de la Trinité apparaissent comme un mystère à deux pôles. Tout se passe entre le Père et le Fils, tout commence par le Père qui engendre dans l'Esprit, et s'achève par le Fils qui se laisse engendrer dans l'Esprit. Tout est accompli, rien ne s'ajoute ; la fécondité divine s'épuise dans cet engendrement infini, l'entière du mystère passe du Père dans le Fils. L'Esprit Saint n'est pas un troisième pôle : bien qu'il soit la tierce Personne, il ne vient pas après les autres, ne complète pas le mystère. [...] Étant l'expression personnelle de la transcendance, il est à la fois l'Esprit du Père et l'Esprit du Fils, une Personne unique, indivisible en deux autres. Il est ainsi le principe de leur infrangible unité, ainsi que leur infime diversité de Père et de Fils. L'Esprit d'amour qui est la clé de l'explication trinitaire, est la Personne la plus mystérieuse des Trois⁴⁴ !

Il faut être dans l'amour pour accéder à un mystère qui est communion.

« Bipolaire » la Trinité n'est pas duelle. La triangulation différenciante est réelle mais son troisième pôle est caché. L'Esprit ne vient pas s'inscrire après les deux autres pour faire contrepoin à leur relation⁴⁵. Il est leur Esprit commun qui les ouvre, l'un pour donner sa substance, l'autre pour la recevoir, en les différenciant. Cet Esprit Durrwell le compare à un « jaillissement de vie », au mouvement propre du Père vers le Fils et du Fils vers le Père : être engendré éternellement par le Père requiert un accord éminemment actif, une concorde totale.

Durrwell a donné à l'Esprit sa place en sotériologie et a fait refluer dans la Théologie ce que l'Économie manifeste. Ainsi il supprimait tout christomonisme et renouvelait la réflexion en décryptant les rôles conjoints du Père et de l'Esprit en théologie trinitaire, redonnant à l'incarnation sa dimension de Don de Dieu dans la puissance de l'Esprit.

Chercher à repenser la théologie du filioque demandait à conjuguer les approches johannique, paulinienne et synoptiques : considérer Jésus comme celui qui envoie l'Esprit (Jn 7, 39 ; 19, 34 ; 20, 22) et considérer l'Esprit comme celui qui constitue le Fils dans sa

⁴⁴ MF, p. 65-67.

⁴⁵ C'est l'explication qu'a tentée Richard de SAINT VICTOR en montrant le passage nécessaire de la dualité à la Trinité : la *condilection* est intrinsèque à l'amour véritable : « Ne pas pouvoir admettre une communauté dans l'amour est un signe de faiblesse. [...] Le désirer sera la grandeur suprême. [...] Nos déductions précédentes nous faisaient poser deux êtres unis par l'amour mutuel ; mais la perfection consommée de chacun exige [...] qu'un autre soit associé à la dilection dont il est aimé. Ainsi [...] il ne peut y avoir charité au degré suprême, ni par conséquent de bonté en plénitude, si, faute de le vouloir ou de le pouvoir, on refuse d'avoir un associé dans la dilection, et de communiquer la joie la meilleure. Ceux qui sont aimés souverainement et méritent de l'être doivent, l'un et l'autre, réclamer d'un même désir un ami commun (*condilectus*) qui leur appartienne, selon ce désir, dans une concorde parfaite » *La Trinité*, 3, XI, 923 A, SC 63, traduction G. SALET, Éd du Cerf, 1999, p. 193. Pensée juste en elle-même mais qui appelle des réserves. Peut-on assigner à l'Esprit une place chargée de garantir la pureté de l'amour divin ? N'est-ce pas plutôt l'Esprit Saint comme amour du Père et du Fils qui garantit par lui-même la pureté de l'amour trinitaire ?

filiation et sa messianité, depuis sa conception et jusque dans la résurrection (Lc 1, 35 ; 4, 1 ; 4, 18 ; He 9, 14 ; Rm 1, 3-4. 8, 11)⁴⁶.

L'Esprit Saint et la nature divine

Mais comment cet amour qui qualifie l'*essence* divine, essence commune aux trois hypostases, peut-il être la Personne-Amour séparée des deux autres ? La difficulté surgit dès lors que l'on commence à vouloir identifier précisément les trois Personnes divines. Certes, la distinction entre amour substantiel et amour personnel est un outil d'analyse, mais cela laisse pourtant au seuil du mystère. Retenons de la pensée durrwellienne que l'Esprit accompagne de façon « très intime » le mouvement non réflexif de la génération en singularisant ou en « personnalisant » l'amour réciproque du Père et du Fils : un unique amour mais qui diffère dans l'expression paternelle ou filiale de sa procession. Le caractère invisible de sa procession ne relève pas de l'absence puisque son rôle est d'accompagner et d'inspirer : il agit en faisant agir.

Pour parler de l'Esprit, Durrwell est conscient que la distinction entre *nature* et *personne* reste inévitable même si « l'Écriture, tout en permettant cette distinction, en la suggérant même, n'utilise pas ce langage »⁴⁷. Or tout ce que l'Écriture attribue à l'Esprit, particulièrement dans l'Ancien Testament (puissance, gloire, sainteté, action, vie, amour) la théologie l'attribue à la nature divine qui trouve son unité autour de ce que l'on nomme

⁴⁶ Un article de M. STAVROU, « La dimension pneumatique de la christologie des Pères grecs », revue *Contacts*, juillet 2001, p. 196-205, montre dans un rapide résumé les étapes de la pensée des Pères à propos de la relation du Christ à l'Esprit. Rapport de dépendance de Jésus vis-à-vis de l'Esprit (Pères cappadociens) jusqu'au besoin (T. de MOPSUESTE), d'accompagnement (L'Esprit précède, accompagne et succède), de constitution (J. CHRYSOSTOME : « Jésus est spirituel car c'est l'esprit qui l'a construit »), ou de simple collaboration (M. le CONFESSEUR). Parce que les Pères grecs soutenaient que « la manière dont Dieu agit et se révèle correspond à son mode d'être éternel » ils seront amenés à dire que l'Esprit Saint procède du Père par le Fils (*dia tou Uiou*). Son rôle dans la procession de l'Esprit est un « rapport de manifestation » la causalité ontologique revenant au seul Père. STAVROU fait remarquer que le *Per Filium* « a l'avantage de ne pas présenter formellement le Fils au même niveau que le Père dans la spiration de l'Esprit. Enfin l'auteur montre comment les Pères, en affirmant la correspondance entre Trinité immanente et économique, ont déduit que si « le Fils a pu être oint par l'Esprit dès sa conception, recevant son nom de Christ, c'est parce que l'Esprit n'est pas étranger à sa filiation éternelle. » Durrwell souscrit totalement à ces thèses. Le repos de l'Esprit sur le Fils (Is 11, 2) synthétise ce dont le Nouveau Testament témoigne : le Fils est oint par l'Esprit et en raison de cela, irradie l'Esprit. Reste un point non surmonté : alors que Durrwell défend l'idée que l'Esprit procède de la relation paterno-filiale, les grecs restent sur l'idée que certes, « l'Esprit existe et procède du Père par le Fils, mais son existence personnelle vient, comme pour le Fils, du Père seul qui est source de la Divinité. » En disant que l'Esprit est le « divin Engendrement, l'amour dans lequel naît le Fils » (comme nous allons le voir), Durrwell ne peut faire autrement que d'inclure la procession dans la génération. Mais le motif est plus profond : « L'Esprit est propre au Fils aussi bien qu'au Père. Si le Fils ne le possédait pas dans la même mesure que le Père, la plénitude de la divinité n'habiterait pas en lui, car l'Esprit est la sainteté personnifiée, la toute-puissance en personne, tout ce qu'évoque le concept de nature divine se trouve hypostasié en lui », *EPF*, p. 53.

⁴⁷ *EPF*, p. 35.

Amour : « Dieu est amour » (1 Jn 4, 8). L'Amour est fort, gloire de Dieu, saint, action, vie, communion. Or la nature n'est pas une personne. Aussi Durrwell affirme que

Tout ce que contient la notion de nature divine se trouve hypostasié dans l'Esprit Saint⁴⁸.

Durrwell le démontre : l'Esprit est la transcendance de Dieu face à la réalité terrestre, il est « l'En-Haut » duquel les hommes renaissent (Jn 3, 5-7), il descend pour agir dans le monde (Lc 1, 35 ; 24, 29). Il est envoyé « d'auprès du Père » (Jn 15, 26) « où Jésus doit monter afin de pouvoir le donner. » Il est signe des réalités célestes. Sa loi est opposée à celle de la lettre, « écrits de surface », « image passagère de la réalité. » Sa proximité avec Jésus (Lc 1, 35 ; 10, 21 ; Rm 1, 3-4) passe dans les fidèles qu'il divinise en faisant participer à lui⁴⁹.

Certes les trois Personnes sont unes dans l'unité d'une commune nature. Mais,

L'Écriture parle non d'une nature possédée en commun, mais de la communion de l'Esprit Saint. [...] Les hommes, tout en possédant une commune nature, sont dispersés à l'infini, tandis que le Père et le Fils sont un dans l'unité la plus absolue qui soit, celle d'une Personne qui leur est commune : dans l'unité insécable d'une troisième Personne, dans leur Esprit à tous deux, qui les habite, les imprègne pour ainsi et dans lequel ils sont le Père et le Fils⁵⁰.

L'unité relève de l'Esprit plus que de l'unité de nature qui, sans amour, ne produit pas la communion. Le Pneuma est le souffle divin qui anime la relation du Père et du Fils créant une parfaite communion en sa propre Personne.

Lorsque les concepts ne sont plus assez porteurs, trop étroits pour contenir la réalité qui transcende la raison, Durrwell a recours à l'analogie de l'amour humain qui, lorsqu'il trouve sa source en Dieu transgresse lui aussi ce que la raison peut concevoir (1 Co 2, 23-24). Les débats complexes de la pensée rationnelle sont alors reconduits au réel accessible et objectif, à la simplicité de l'existence, à l'humble miroir de la vie lorsqu'elle accueille la grâce. En contemplant l'expérience de l'amour humain, Durrwell entend ce que celui-ci dit de son origine divine. Aussi rappelle-t-il, pour éclairer le mystère de l'Esprit, que « dans le langage humain, on appelle « amour » la force qui unit un être à un autre pour n'en faire qu'un seul »⁵¹. La vocation de l'*Eros*, de l'affect, est de s'épanouir par

⁴⁸ *EPF*, p. 36.

⁴⁹ Durrwell cite saint CYRILLE d'ALEXANDRIE : « Comment la créature devient-elle participante de la nature de Dieu ? En recevant l'Esprit Saint » *In Joh*, 14, 18, *PG* 74, 260.

⁵⁰ *EPF*, p. 43.

⁵¹ *EPF*, p. 31.

la puissance et la sainteté de l'Esprit en *agapè*. La loi de l'Esprit est une loi de liberté, une loi royale :

L'Esprit est dynamisme d'amour, il est la volonté hypostasiée de Dieu, la loi qui régit l'activité divine⁵².

Régissant la vie divine, la loi de l'Esprit a pour tâche de régir celle des hommes faits à l'image de Dieu. L'Esprit est sujet en faisant devenir sujet ceux qu'il habite. Il crée la communion en se faisant le gardien de l'altérité. Action, il est la puissance de l'amour qui fait être. « Vouloir hypostasié » de Dieu, comme le Fils est son Dire hypostasié.

Engendrer le Fils est l'acte unique du Père. À travers le Fils, le Père crée les mondes et engendre une multitude de fils. Cet engendrement éternel est doublé de la procession de l'Esprit qui lui donne sa profondeur de communion, son souffle, son infrangible communion. L'Esprit procède du Père vers le Fils et du Fils vers le Père, accomplissant leur divine communion. Du Fils il procède aussi vers la création (Jn 20, 22). Les hommes, créés dans le Fils, sont marqués de son sceau, appelés à vivre de lui, à devenir dans le Christ des « temples de l'Esprit » (1 Co 3, 17 ; 6, 19).

Il y a l'action d'engendrer en laquelle le Père donne sa substance au Fils, en laquelle le Fils exprime parfaitement le Père (accueil). L'Esprit, procédant du Père engendrant-le-Fils, est comme la force qui fait advenir le Fils dans sa sortie du Père (amour paternel) et oriente le Fils vers lui (amour filial).

L'Esprit Saint comme personne « Engendrement »

La congruence recherchée entre l'Écriture et la théologie vient cristalliser dans la pensée de l'auteur une intuition : en essayant de penser la personne de l'Esprit à partir de l'Économie, sa fonction dans l'action créatrice et rédemptrice, Durrwell comprend que l'Esprit est l'« engendrement. » Cette curieuse affirmation, étonnante, que devant son lecteur témoin Durrwell soumet au crible d'une logique déductive, fait aboutir toute une recherche :

(L'Esprit) n'engendre pas et il n'est pas engendré, mais il est l'Esprit de la paternité et de la filiation. Il est la puissance en son éternelle opération ; il est l'amour en sa

⁵² PDM, p. 209.

fécondité ; il est l'extase de Dieu, le don de soi du Père en sa paternité ; il est la glorification du Père, celui par qui le Père se glorifie en son Fils. Il faut le redire avec insistance : tout le mystère du Père est d'engendrer son Fils ; si donc l'Esprit procède du Père dont tout le mystère consiste à engendrer, et s'il n'est lui-même pas le Fils, c'est donc qu'il est cet engendrement. Bien que le langage humain soit déficient, il semble qu'on puisse parler ce langage : l'Esprit est l'action du Père comme tel, il est l'engendrement⁵³.

L'affirmation est capitale et décisive. C'est ici, en cet extrait tiré de *L'Esprit Saint de Dieu*, que Durrwell formalise pour la première fois, et de façon nette, l'idée que l'Esprit Saint *est* l'engendrement. En cherchant à loger l'Esprit dans la logique de la génération dont ni le Père ni le Fils ne se distraient, l'auteur comprend que sa modalité de présence n'est pas d'être le sujet de l'action mais l'action elle-même, son mouvement :

Dans le mystère éternel comme dans l'histoire du salut, l'Esprit est la « puissance de l'action naturelle de la divine substance, il opère toutes les œuvres de Dieu »⁵⁴. Il est la personne ouvrière. Son rôle s'exprime en termes de dynamisme. Il n'est pas l'auteur ni l'effet de l'action : il est la puissance opérante. Ce n'est pas lui mais le Père qui ressuscite Jésus, il est la puissance de la résurrection⁵⁵.

Durrwell redistribue alors la trilogie augustinienne « Aimant, Aimé, Amour » en une autre : « Le Géniteur, l'Engendré et l'Engendrement »⁵⁶. Certes, le théologien sait que sa pensée modifie les schémas traditionnels⁵⁷. Cependant la certitude qui l'habite lui vient de l'Écriture et du témoignage que porte l'amour humain lorsqu'il est vrai. Il développe ainsi ses arguments :

En parlant de l'Esprit comme d'un éternel engendrement, on ne prétend pas donner une explication, on use d'une image. Mais celle-ci apporte une lumière. Elle situe la procession de l'Esprit dans le mystère de la paternité de Dieu, et donc aussi dans celui du Fils. Elle permet ainsi de reconnaître à l'Esprit sa place trinitaire au début et au terme, de voir en lui le mystère divin en sa profondeur, et qui englobe tout. L'Esprit est le sein de Dieu où naît le Fils éternel. Loin de vouloir expliquer rationnellement, l'image évoque la profondeur insondable du mystère. Qu'est-ce donc un engendrement par lequel Dieu est Père ? Un engendrement qui est une Personne⁵⁸ ?

On peut craindre que la pneumatologie de Durrwell repose sur un présupposé, celui du rôle qu'il donne à l'Esprit dans la résurrection, ce qui l'exposerait au risque de constituer sa théologie en système, ce dont il se défend. L'affirmation de 1983, l'Esprit-

⁵³ *ESD*, p. 155.

⁵⁴ Saint CYRILLE d'ALEXANDRIE, *Thesaurus, assert.* 34, PG 75, 580. 608.

⁵⁵ *JFDES*, p. 94.

⁵⁶ Cf « Le Géniteur, l'Engendré et l'Engendrement », *ComLi* 69, (1987), p. 181-198.

⁵⁷ Citons les réserves de V. GUIBERT : « Durrwell n'a-t-il pas tendance à confondre l'Esprit comme nature divine, la force dans lequel le Père engendre, et l'Esprit Saint que la Tradition fait apparaître comme l'amour du Père et du Fils dans lequel les deux s'unissent ? [...] Durrwell respecte-t-il vraiment la *taxis* trinitaire ? » *À l'ombre de l'Esprit*, p. 186-187. Certes, l'Esprit comme le dit BRUAIRE est « le grand Gêneur quand ce n'est pas le grand Absent ! » (*L'être et l'esprit*, p. 180). Comment réduire la difficulté de l'Esprit compris à la fois comme Amour personnel procédant du Père et du Fils (amour notionnel) et essentiel (nature commune aux Trois) ?

⁵⁸ *EPF*, p. 69.

engendrement, marque cependant une étape, un pas en avant. Penser que la dogmatique de l'auteur s'enracine dès ses commencements dans une herméneutique en laquelle l'Esprit serait perçu comme « Personne-Engendrement » est excessive. Sans doute, ce concept est né du mûrissement des premières intuitions. Car, en affirmant la résurrection comme « mystère de salut » et « effusion de l'Esprit », il était presque nécessaire que l'auteur développe une christologie selon l'Esprit Saint et que son action y apparaisse prépondérante, pour ne pas dire englobante :

La théologie peut dire que l'Esprit joue dans la Trinité le rôle qu'il joue dans la pâque de Jésus : il est la divine puissance d'engendrement. [...] Il existe en Dieu une opération essentielle, qui englobe toutes les autres : celle d'engendrer le Fils infini. La conclusion en découle [...] : dans l'éternel mystère, l'Esprit Saint est la puissance d'engendrement⁵⁹.

Cependant, grande fut notre surprise lorsque nous avons constaté que le mot « engendrement » apparaissait pour la première fois dans l'œuvre à l'occasion de la refonte du premier livre, en 1976, vingt-six ans après sa première édition⁶⁰. La pensée a donc bel et bien connu une maturation, des développements, une évolution mais sans rupture : un développement homogène de ses assises. C'est ce que l'auteur signifie lui-même lorsqu'il déclare à la fin de sa vie qu'il n'a écrit qu'un livre, le premier. La cristallisation de la pensée autour de la notion d'engendrement s'est donc produite progressivement, dans ce nouveau regard sur le premier livre, regard enrichi par un travail théologique assidu et une expérience ecclésiale forte dont le Concile Vatican II constitue un sommet. La notion d'engendrement s'est donc peu à peu imposée en reliant Trinité *ad intra* et Trinité *ad extra* pour venir ensuite définir l'Esprit Saint. L'œuvre a donc progressé, poussant ou appliquant ses axiomes majeurs le plus loin possible. Le juste et bel hommage du père R. Tremblay à son confrère rédemptoriste lors de la remise du titre de Docteur *honoris causa* en 1996, donne la mesure du travail accompli :

L'œuvre de Durrwell a connu, au cours des quarante ans de sa conception, une évolution constante, et un enrichissement incessant. À cet égard, bien des théologiens identifient à juste titre notre auteur à celui qui a redécouvert la dimension salvifique de la résurrection, mais ils en restent là. Ils ont tort. Car Durrwell est celui qui, à partir de la

⁵⁹ *JFDES*, p. 94.95.

⁶⁰ *RJMS*¹¹ (1976) contient sept emplois tous rapportés à la résurrection et non à l'Esprit. L'expression « engendré dans la mort » apparaîtra, elle, pour la première fois dans *PDM* (1987), p. 129. En revanche, dans cet ouvrage consacré au Père le mot engendrement revient 224 fois, signe probable que la distinction faite entre l'action d'engendrer qui appartient au Père et l'engendrement lui-même qui appartiendrait à l'Esprit demeure une distinction « fine », assez subtile. Pour la clarté de notre travail nous réserverons désormais le mot « engendrement » à l'Esprit tel qu'il est envisagé par Durrwell, l'Esprit-Engendrement et utiliserons celui de « génération » pour parler de la relation d'origine du Fils.

résurrection elle-même sans cesse approfondie, a développé, par exemple, un *Deo Trino* intégrant la plus pure sève du personnalisme contemporain, une christologie de l'Esprit Saint impressionnante, une théologie renouvelée des sacrements culminant dans l'eucharistie, une théologie de la filiation parfaitement intégrée [...] dans l'en haut du mystère trinitaire et dans l'en bas du mystère pascal, bref une *somme théologique de grande envergure*. Et tout cela au service de la qualité contemplative de la vie chrétienne.⁶¹

À partir du livre *L'Esprit Saint de Dieu*, la pensée de Durrwell devient plus systématique. Le succès du premier *opus*, très personnel et novateur, a encouragé l'auteur à développer ses intuitions afin de toujours mieux « annoncer l'insondable richesse du Christ et de mettre en lumière la dispensation du mystère »⁶². Générosité du mystère et générosité de la recherche vécue comme une vocation.

Quant aux réserves suscitées par son « impressionnante christologie selon l'Esprit Saint », l'auteur les a lui-même affrontées dans son travail :

On objectera peut-être : comprendre l'Esprit comme divin engendrement, c'est le situer avant le Fils et modifier l'ordre trinitaire que la théologie n'a pas le droit de perturber. Mais il ne faut pas non plus faire de l'Esprit la personne dernière, produite après le Fils, et qui serait stérile, aucune autre Personne ne procédant de lui. [...] Le Père et le Fils sont les deux pôles du mouvement trinitaire ; l'Esprit est ce mouvement, spontanément on le nomme en troisième lieu, après les deux pôles, mais loin d'être le dernier et bien qu'il ne soit ni le début (le Père) ni le terme (le Fils), il est au début et au terme, car c'est en lui que le Père engendre, que le Fils est engendré ; loin d'être stérile, il est la fécondité de Dieu ; on ne s'étonnera donc pas de trouver plus d'une fois dans la tradition le schéma Père-Esprit-Fils⁶³.

En posant l'Esprit à la fois au début et au terme, ainsi qu'entre les deux pôles, Durrwell ne se contredit pas : en réalité, l'Esprit est partout. Il est immanent (cercle) en même temps qu'il constitue la tension entre le Père et le Fils, dynamisme de leur communion. En cela, la figure imaginée par G. Rémy traduit parfaitement la pensée de Durrwell.

⁶¹ R. TREMBLAY, « La « relation filiale » de l'homme avec Dieu et son impact sur la morale chrétienne selon F.-X. DURRWELL », *StMor* 35 (1997) 233-246.

⁶² Ce verset d'Ép 3, 8 fut pour lui une comme une devise, une mission intime reçue de ses intuitions de grâce, comme on l'a dit. Probablement l'année 1983, date de parution du livre sur l'Esprit Saint, marque une date importante. Déjà la refonte profonde du premier livre en 1976 avait été l'occasion d'intégrer de nouveaux apports, de pratiquer des ouvertures en cette période de grande créativité théologique, exégétique et philosophique : années bousculées par un désir de refondation vers l'avant ou vers l'arrière, où le théologien et pasteur sut tenir ferme le cap tout en étant à l'écoute du monde, attentif à ses mouvements profonds, sachant discerner le vrai et le juste. L'exégèse, tout en restant son moyen premier, se fit techniquement plus discrète dans les livres ultérieurs. Toujours en cette période, la découverte des ouvrages de F. VARILLON (1975-1976) ouvrit des perspectives enrichissantes où il put trouver, formalisées, certaines de ses intuitions, et goûter une proximité de pensée dont de nombreux points de contact témoignent. De même, l'envergure de la pensée de BALTHASAR qui le fascinait et sa pratique d'une théologie projective ont, d'une certaine façon, stimulé ses propres ferments.

⁶³ *EPF*, p. 27-28. Cet ordre P-E-F, commente Durrwell, se trouve dans « une théologie qu'on peut dire imagière. Elle s'exprime dans la scène du baptême et dans une vaste tradition iconographique : l'Esprit descend du Père et demeure sur le Fils. Quand on trace sur soi le signe de la croix, le mouvement va du Père au Fils, l'Esprit est signifié par la barre qui croise la ligne reliant le Père au Fils » *JFDES*, p. 100.

Mais comment séparer le Géniteur de la génération qu'il suscite ? Durrwell a donné la réponse à partir du récit lucanien de l'Annonciation et de la généalogie de Jésus chez Matthieu : le Père donne toute sa substance au Fils tandis que l'Esprit est le « sein de Dieu » qui engendre, la matrice en laquelle le Fils croît, sans qu'il ne soit ici question de durée ou de progrès. L'Esprit est le sein qui fait être⁶⁴, qui fait naître le Fils. E. Durand apporte ici son soutien :

Ici se vérifie par surcroît la pertinence de l'*intellectus fidei* analogique de la procession de l'Esprit comme Amour hypostasié : de façon connexe à l'acte même de génération qui pose éternellement le Fils comme le Bien-aimé du Père, l'Esprit procède précisément comme cet Amour du Père pour le Fils. Sans être en aucune manière principe pour le Fils, l'Esprit est toutefois éternellement présent « au lieu même » de sa naissance éternelle, comme l'Amour paternel qui éternellement s'hypostasie en reposant dans le Fils⁶⁵.

Comment penser à partir de l'image de l'Esprit comme « sein de Dieu » ou « Engendrement » sa procession à partir du Fils vers le Père ? L'image atteindrait-elle sa limite ? Il semble que seule la figure du cercle permette d'expliquer cette pensée dépaysante : le cercle tracé par l'Esprit, image du « sein de Dieu », intègre les deux pôles qu'il relie en les ouvrant, tout en respectant l'ordre des relations d'origine : la génération du Fils et la procession de l'Esprit à partir du Père innascible.

Les caractères dominants de l'Esprit sont donc ceux d'une présence qui est commune, transmise, d'abord immanente au Père puis secondairement au Fils par l'acte de génération, une présence qui symbolise, réalisant la distinction en vue de la communion. Durrwell n'exploitera pas la distinction entre amour notionnel et amour substantiel mais raisonne à partir de l'Écriture :

Le Nouveau Testament apporte une précision sur la nature de cette puissance : l'Esprit de Dieu est amour. Saint Paul le dit implicitement en Rm 5, 5⁶⁶.

Durrwell a tiré de sa phénoménologie de l'Esprit des constantes qui ne peuvent être reniées ou tout simplement omises pour penser conceptuellement la Trinité

⁶⁴ Ici encore ce qu'exprime BRUAIRE à propos de l'esprit (*nous* et *pneuma*) peut servir à relire l'action de l'Esprit : « Pouvoir d'expression, acte de manifestation, énergie spirituelle de la pensée, il n'est pas ce qu'il fait, pas ce qu'il œuvre, ni le langage communiqué, ni l'exposition de l'idée, ni le fruit de son animation. L'acte présumé de l'esprit est en abnégation de lui-même. Au lieu ontologique de la pensée, il est sa puissance réflexive idéalisante et expressive, mais il n'est pas ce qu'il fait paraître » *L'être et l'esprit*, p. 30.

⁶⁵ *La périchorèse des personnes divines...* p. 330.

⁶⁶ *JFDES*, p. 95.

immanente. Nul doute sur le fait que la Bible nous présente l'Esprit comme actif tout autant qu'insaisissable.

L'action de l'Esprit-Engendrement est de « filialiser » selon un néologisme propre à l'auteur⁶⁷. La génération du Fils ne trouve sa *téléiôsis* que par l'Esprit d'amour qui l'accompagne et la mène à sa plénitude. L'intrication des deux relations d'origine perceptible dans une connaissance qui ne trouve sa possibilité que dans l'amour ne contrarie pas la différence fondamentale entre les deux principiés. Dans le texte qui suit, Durrwell met en contraste leur posture propre :

L'Esprit étant le divin engendrement, on sait qu'il procède du Père autrement que le divin Engendré ; on possède donc quelque lumière sur le comment de sa « procession. » Il est action, il est amour : une action ne se sépare pas de celui qui agit ; l'amour demeure dans le cœur de celui qui aime, tout en le faisant sortir de lui-même ; tandis que le Fils « sort » du Père, se situe face à lui dans une altérité infinie, et va jusqu'à s'incarner dans la création, l'Esprit procède du Père sans le quitter. [...] Il lui reste intérieur, Esprit de Dieu en sa paternité⁶⁸.

L'Esprit-Engendrement étant Amour, impulsion qui fait agir, demeure dans son principe. Il habite le Père « tout en le faisant sortir de lui-même » dans la génération du Fils. Dans la génération le Fils est posé face au Père, dans une altérité que l'incarnation et la mort sur la croix poussent à son degré maximal. L'un est intérieur tout en mettant celui dont il procède en communication de soi, l'autre est « expulsé » du Père pour être son vis-à-vis dans une parfaite communion. Une seconde différence augmente la dissymétrie : la génération n'est pas réflexive, la procession de l'Esprit l'est nécessairement. Le Fils recevant dans la génération l'amour du Père lui rend cet amour : l'amour reçu du Père procède alors aussi du Fils. Le terme d'Engendrement affecté à l'Esprit serait-il à entendre différemment pour pouvoir être communément compris comme action du Père et action du Fils ? Pour conserver cette thèse difficile, il faudrait pouvoir montrer qu'en sa double immanence l'Esprit travaille à l'Engendrement : dans la génération du Fils par le Père et dans son effectuation réceptive par le Fils. Si tel est le cas, le fidèle est lui aussi engendré dans l'Esprit dans le Fils.

⁶⁷ Cette expression apparaît pour la première fois dans *PDM* (18 occurrences). Le sujet de la *filialisation* est le Père ou l'Esprit lorsqu'il vise « le processus » par lequel le Fils, dans l'Économie, accomplit la volonté du Père, atteignant dans la mort son plus haut degré de filialité : « Dieu ressuscite Jésus et le filialise totalement dans la plénitude de l'Esprit. »

⁶⁸ *EPF*, p. 50.

Ce mouvement de va et vient imprimé par l'Esprit-engendrement, Durrwell le décrit en termes de flux et de reflux :

L'Esprit est amour, à la fois donation de soi du Père et donation de soi du Fils : dans le premier, un amour qui se donne en engendrant ; dans le second, un amour qui se donne en accueillant la paternité du Père. L'Esprit Saint est flux et reflux, amour unique en son double mouvement de donation de soi et d'accueil de l'autre, Esprit à la fois de paternité et de filialité, inconcevable sans la participation du Père et du Fils à son jaillissement, jaillissant et agissant dans le Père et le Fils selon la nature de chacun⁶⁹.

Dans l'Économie, l'Esprit-Engendrement inspire à l'esprit de l'homme son agir et lui donne la force de l'accomplir. Le libre arbitre n'est pas détruit par la grâce mais aidé pour agir, comme le dit Augustin.

Afin de vérifier la validité de cette pensée sur l'Esprit nous nous proposons de l'observer *in situ*, c'est-à-dire dans un texte de Durrwell qui retrace à grands traits les grands axes de sa théologie. Nous verrons comment le schéma trinitaire est étendu à l'économie rédemptrice, témoignant que la vie divine est le salut de l'homme en même temps que sa vocation originelle

Quand le Père se produit hors de lui-même en son Fils, il le ramène à lui du fait même de l'engendrer. Ce mouvement paradoxal de flux et de reflux simultanés, propre à l'Esprit Saint trouve sa parfaite expression là où l'engendrement du Fils s'accomplit pleinement en notre monde : dans la mort glorifiante de Jésus. Dans la mort de Jésus, le Père l'engendre au plus loin de lui-même, dans une sortie jusqu'aux limites de la création, et là, dans l'extrême face au Père, se réalise la parfaite communion, la présence totale du Fils dans le sein du Père. La mort lointaine est l'entrée du Fils dans l'intimité suprême du Père : « Père, glorifie-moi auprès de toi » (Jn 17, 5), dans ton sein, dit Jésus en parlant à la fois de la mort et de la gloire qui sont les deux faces de l'unique mystère filial. Le Père y engendre le Christ en le situant avec puissance hors de lui-même et en l'attirant à lui dans la même puissance de l'Esprit. La sortie lointaine est aussi l'intime présence réciproque⁷⁰.

Nous retrouvons ici beaucoup d'éléments rencontrés au cours de notre étude : le mystère pascal vu comme la consommation de l'altérité Père-Fils à travers un « éloignement existentiel » du Père poussé à l'ultime dans la Passion et comme la communion dans l'Esprit la plus haute. La tension trouve sa résolution dans un engendrement dans la mort qui donne à Durrwell d'établir un parallèle avec la naissance :

⁶⁹ PDM, 211. À la fin du texte Durrwell confond nature et personne.

⁷⁰ PDM, p. 157-158.

Un enfant connaît dans sa naissance comme une mort première, image de celle qui vient à la fin. Mais en quittant le sein maternel et le premier mode d'existence, il est placé dans les bras de sa mère, dans une intimité plus personnelle.

Durrwell approfondit l'image en invoquant l'unité de la Trinité *ad intra* et son expression *ad extra* qui pose l'Amour comme principe commun :

En son immolation, l'Agneau devient pleinement l'Agneau de Dieu, dans l'appartenance au Père, « le Fils unique qui est tout contre le sein du Père. » (Jn 1, 18). Or, la mort glorifiante de Jésus est le mystère de l'éternelle filiation réalisée dans le monde. Elle démontre que l'engendrement du Fils ne multiplie pas Dieu en deux : il crée une unité multiple dans l'amour. L'unité de Dieu, aussi bien que sa paternité, trouve son principe d'intelligibilité dans l'Esprit en qui Dieu engendre.

Encore une fois Durrwell fait appel à l'analogie de l'amour humain pour faire comprendre le rôle de l'Esprit :

Les hommes ont une certaine expérience de ce mouvement unique de flux et de reflux, propre à l'Esprit, dans lequel Dieu est Père et Fils, personnes distinctes et unies dans l'amour. Celui qui aime vit dans l'aimé, et celui-ci se sent vivre par lui, est personnalisé dans cet amour et s'épanouit lui-même dans une plénitude d'être, en même temps qu'il est uni à l'autre. L'amour est, dans l'homme, à la fois une extase vers l'autre et un approfondissement de lui-même, une union avec autrui dans une altérité personnelle plus grande.

La notion d'empreinte est décelable, mais inversée. Car il est moins question de recevoir passivement l'*impressio* de l'autre en soi par le Bien qu'il représente, et de lui être uni dans la spiration d'un amour commun procédant de chacun d'eux, que de « vivre dans l'aimé. » Cependant, même en évoquant l'image du flux et du reflux il ne semble pas que Durrwell songe à un déplacement de soi vers un autre, désir qui dans sa volonté de « vivre dans l'aimé » connoterait la réduction de l'autre à soi. L'extase est au contraire une ouverture de soi non contraignante qui permet seulement de pouvoir recevoir l'impression de l'autre en soi. Elle est attention à l'autre sans être déterminée par le besoin. L'inhabitation de l'aimé dans l'aimant se réalise sans risque de confusion.

L'*impressio* est une action passive, affectueuse, premier mouvement de l'Esprit suscité par le Bien perçu et qui trouvera son effectivité dans la volonté concrète d'aimer. Aussi « vivre dans l'aimé » n'est-il possible que lorsqu'il procède du don que l'aimé fait à celui qui l'aime, à travers sa propre extase. Ainsi le désir d'un amour humain partagé est que l'*impressio* s'épanouisse dans la volonté commune de s'aimer jusqu'à ne former

qu'« une seule chair » (Mc 10, 8)⁷¹. Pour que cette union puisse se réaliser il faut donc que cet amour soit chaste, dans une séparation qui garantit la communion. Ce travail relève de l'*agapè*: flux, reflux (ou influx=Don), l'Esprit est le mouvement même de l'Amour qui unit et conserve l'altérité. Or ce que l'amour humain désire mais ne peut réaliser, Dieu l'est en lui-même :

Sur terre, nul ne sait aimer au point d'exister dans l'autre et de le faire exister dans cet amour, sinon les deux seraient entièrement un dans une totale altérité. Dans l'Esprit Saint qui est amour infini, le Père et le Fils sont ce qu'ils sont : personnalisés dans l'amour qui les unit. De l'unité du Père et du Fils on peut dire ce qui a été dit de la paternité de Dieu : celui qui serait capable d'un amour infini la comprendrait⁷².

Le sens biblique du mot connaître est suggestif. L'amour est la profondeur de la connaissance. Le connaître biblique est tout proche du co-naître. La grande aventure humaine que Dieu a lancée en créant le monde, faisant l'homme et la femme à son image permet d'apercevoir le rapport de la connaissance et de l'amour. Qu'on le signifie avec les outils de la raison ou le langage sans filtre de la Bible ou encore à partir de l'expérience humaine, l'immanence mutuelle est le désir de la relation. Que serait une connaissance sans coalescence avec son objet, un amour qui ne connaîtrait pas l'aimé ?

En lisant l'Esprit comme engendrement, Durrwell l'*imagine* comme la puissance divine qui à la fois personnalise le Père et le Fils et les unit dans l'amour qu'il est. Certes, l'auteur ne pense pas d'abord l'Esprit comme *effet* de la volonté du Père mue par la connaissance du Fils ; il le pense comme amour immanent au Père et au Fils. Sans doute sommes-nous ici au cœur de la divergence. En effet, nous avons vu que la théologie d'Augustin reprise par Thomas expliquait la procession de l'Esprit à partir de l'*impressio* de l'aimé dans l'aimant complétée par la réponse d'amour qu'elle suscite à travers l'acte électif et volontaire d'aimer (sachant qu'avec l'intelligence la volonté donne à la personne sa plus haute dignité⁷³).

Durrwell n'est pas entré dans le détail de ces débats difficiles. En prenant l'option de définir l'Esprit comme *action*, Engendrement, Durrwell se démarque des thèses traditionnelles qui le pensent comme Don (produit comme Don communément par le

⁷¹ Ce qui n'était en Gn 2, 24 qu'un commentaire du scripteur sacré est repris par Jésus pour confirmer la vocation éternelle et divine de l'amour humain, image de l'amour trinitaire.

⁷² PDM, p. 157-158.

⁷³ Voir I^a, Q. 29, a. 3. resp.

père et le Fils). Afin de mieux comprendre la position de notre auteur il semble que nous devons présenter ce à quoi il renonce.

Dans l'opération divine du vouloir (acte immanent avec celui du connaître) il y a la production d'un Amour, l'Esprit (effet) procédant de la connaissance du Bien infini qu'est le Fils (cause). On distingue alors l'opération de la volonté commune aux trois Personnes (puissance appétitive ou amour essentiel) et l'Amour personnel (ou notionnel) qui procède et se pose comme troisième Personne face au Père et au Fils. Autrement dit, de même que l'on distingue l'acte de la connaissance que le Père a du Fils du Fils lui-même en tant que personne (l'Engendré), de même on distingue l'acte de volonté du Père et du Fils de l'Esprit en tant que personne procédante (le Don). Il y a donc *l'acte d'aimer* (rapport Aimant-Aimé) et ce qui provoque *la spiration de l'Esprit* (procession) dans le cœur de l'Aimant devant le Bien présent en l'Aimé. Le principe de la spiration de l'Esprit est l'influx du Bien connu. La connaissance du Fils provoque son *impressio* dans le Père (action passive) et marque sa volonté (acte d'aimer). La spiration vient du Bien approprié (*impressio* de l'Aimé dans l'Aimant) et de l'appétit qui y répond (acte de volonté). Ainsi on comprend que l'Esprit n'est pas la cause de l'Amour du Père et du Fils, ni le médium établissant une relation entre eux, mais que le Père et le Fils s'aiment par un acte commun (amour essentiel) dont l'Esprit est le fruit personnel (amour notionnel). Ainsi l'Esprit est le Don ou pourrait-on dire le Donné qui procède du Père et du Fils. C'est bien par l'Esprit qui est Amour procédant que le Père et le Fils s'aiment et nous aiment.

Tout cela est bien éloigné de la lecture durwellienne. La distinction entre l'Esprit en tant qu'Amour essentiel et Amour Personnel permet de comprendre la procession de l'Esprit comme fruit (à l'image de la génération) et de le situer comme Don et, de ce fait, dit son immanence. L'action passive de *l'impressio* est due à l'influx du Bien et peut être attribuée à l'action de l'Esprit (« Notre cœur n'était-il pas tout brûlant tandis qu'il nous parlait ? » Lc 14, 32). La présence de l'Esprit réalise en cela l'intériorité mutuelle du Père et du Fils et du Ressuscité dans les croyants dont Luc montre qu'elle a saveur de résurrection. Et il ne semble pas indu de penser que cette action dans le cœur du croyant est celle de l'ordre d'un engendrement (Ez 11, 19). Enfin, l'idée d'une personne en deux autres s'accorde tout à fait avec l'immanence de l'Esprit dans le Père et le Fils et son effusion à partir du Christ dans le cœur des hommes.

Dans sa recherche Durrwell s'en est d'abord tenu à l'Écriture et à l'analogie de l'être, délaissant les schémas traditionnels pour se consacrer au regard neuf qu'il porte sur l'Esprit, apportant un éclairage à notre sens pas assez exploité. Ce qui me semble dominer c'est son attention à l'immanence de l'Esprit et le lieu de cette immanence : le cœur de l'homme (Rm 5, 5). La théologie durrwellienne ne cesse de nous y conduire, nous faisant percevoir que c'est là que le salut de l'homme se joue. Le cœur, siège de la volonté, siège de l'esprit, siège de l'Esprit créateur, Don qui fait renaître d'en haut et ne cesse d'engendrer les hommes à la vie nouvelle de la résurrection. Les péchés ne sont pas des choses mais le cœur des pécheurs est de pierre. Sous la motion de l'Esprit celui-ci deviendra de chair, vivant !

Dans le texte d'E. Durand que l'on va lire, le théologien dégage une marge de possibilité à l'idée de l'Esprit comme action, celui qui réalise ou « en qui se réalise l'immanence mutuelle du Père et du Fils » :

Ce rapport d'impression désigne précisément [...] l'immanence du Verbe en son Père et du Père en son Verbe en vertu de leur identique opération d'amour. Il explicite la dimension pleinement trinitaire de l'immanence mutuelle du Père et du Fils, dans la mesure où l'Esprit, dans sa distinction personnelle même, s'avère constitutif de cette immanence, comme l'impression réciproque même de l'amour. [...] De la sorte, s'établit une certaine représentation imagée du rôle de l'Esprit dans la vie trinitaire. Sans faire de lui le principe de quoi que ce soit, on accède peut-être ici à une compréhension de l'Esprit comme un pôle hypostatique à part entière [...]. Comme impression effective de leur amour réciproque, l'Esprit peut apparaître, sinon comme l'agent, du moins comme celui en qui se réalise l'immanence mutuelle du Père et du Fils⁷⁴.

Qu'il soit permis ici de revenir à C. Bruaire dont la pensée philosophique très éloignée de celle de Durrwell tant dans son approche que dans sa terminologie manifeste cependant quelques points de contact. On l'a vu, Durrwell cite le philosophe, vraisemblablement à partir de sa lecture de Varillon. Dans *L'être et l'esprit* paru la même année que *L'Esprit Saint de Dieu*, Bruaire développe une ontologie du don (ontodologie) où l'Esprit trouve une place originale. Le philosophe montre que la génération ne se boucle pas sur le retour du Fils vers le Père, retour qui semblerait annuler « l'initiative génératrice paternelle », mais que l'Esprit ne trouve son effectivité et sa vérité qu'en étant plus que lui-même par un « redoublement confirmant de son don. » Il y a comme un dépassement de la mesure où l'effusion originaire se duplique en confirmation du Fils, ne lui apportant rien d'autre que l'absoluité de l'Esprit, l'être pur, l'être qui n'est qu'être, en

⁷⁴ *La périchorèse des Personnes divines...*, p. 340.

dépit même du mérite de son retour filial vers le Père ; la relation entre Être et Esprit est ici très forte et révélatrice de sa personne :

L'Esprit confirmant donne sans retour. [...] Sa confirmation n'augmente d'aucune particularité, ni ne fait différer en rien l'essence primitive, réfléchie dans le Verbe qui s'identifie à son Auteur. Il ne fait rien d'autre que l'engendrement ne fasse, il ne fait qu'être, n'étant don de que l'être du Verbe. C'est pourquoi il est énergie pure, silence de son infinie discrétion, n'ayant pas un mot à ajouter à la Parole qu'il fait être. Mais l'infinie discrétion de sa toute-puissance surabondante est indistincte de son abnégation, constitutive de sa différence, de son retrait, en l'invisible de soi, en privation d'expression propre. L'esprit pur, qui donne d'être [...], qui rend sans que rien lui soit rendu, est absolument oublieux de soi, exempt de gloire propre : l'être qui n'est qu'esprit, inapparent dans son acte souverainement efficace, est kénose spirituelle par don sans retour ni retenue. Telle est la force de l'Amour absolu⁷⁵.

L'univers conceptuel de Bruaire est très différent du paysage théologique de Durrwell. Vouloir trouver des équivalences peut paraître présomptueux quoiqu'il soit défendable au nom du mystère lui-même de chercher des correspondances. Paradoxalement, ce qui frappe ici c'est l'invisibilité de l'Esprit dont la présence ne se laisse appréhender que par son efficence : l'Esprit se laisse percevoir dans le fait que l'autre « est. » Le concept d'un redoublement, comme gratuité de sur-don ou de sur-effusion, ouverture infinie, *confirme* l'être de l'autre dans l'absolu de l'Amour, tout en étant lui-même secret et caché, « une personne en deux autres ». Ceci peut être rapproché du concept de personnalisation. L'Esprit est action, et en cela la pensée du Bruaire est proche de celle de Durrwell, il « fait être ». Il n'est pas *effet* de l'amour du Père du Père et du Fils mais acte qui fait être tout en restant secret :

Exposer l'infini du don absolu de soi et sa restitution réflexive, nous paraît dire *l'essentiel* de tout. Faudrait-il alors, pressés par la suggestion théologique d'une troisième personne, évoquer l'Agent caché, effacé ? Que dire d'un Absolu secret ? mais précisément l'Esprit qui n'est qu'esprit, en sa différence propre, n'est pas l'essence divine qui s'exprime en le Verbe, il est son acte d'être qui, gratuitement, le fait être, lui donne d'être, fait la positivité de son Événement⁷⁶.

L'Esprit qui paraît répondre le moins aux critères de la personne, se révèle pourtant celui qui fait être personne dans l'Amour absolu. En redoublant la pure extase de la relation Père-Fils, l'Esprit confirme en lui-même celui qui, déjà ouvert. Il fait être absolument en étant lui-même retiré, pur don qui donne de se donner.

⁷⁵ *L'être et l'esprit*, p. 184.

⁷⁶ *L'Être et l'esprit*, p. 185.

Il nous semble que cette pensée originale et complexe, très différente de celle de Durrwell qui ne tire ses thèses que de l'Écriture quand la visée Bruaire est une philosophie de l'esprit cherchant à éclairer la pneumatologie, peut aider à comprendre le sens de la *personnalisation*. Faire être est identiquement faire agir, selon l'identité propre de la personne, issue de sa relation d'origine ; il en va de même pour le croyant. Ainsi l'Esprit est trinitairement posé comme une « Personne en deux autres » et dans le Fils présente à l'esprit du croyant pour lui offrir d'être lui-même, d'être en plénitude relié à sa source d'être.

En guise de conclusion, citons E. Durand qui dans son regard toujours très précis redonne un cadre juste et attribue aux efforts de la pensée leur pertinence tout en indiquant leurs limites :

En vertu de son originalité propre, l'Esprit ne se laisse pas réduire à la puissance d'engendrement du Père, ni à l'opération paternelle d'amour investie dans la génération divine. L'Esprit ne saurait être ainsi conçu seulement comme une fonction ou un indice de l'éternelle filiation. Esprit du Père, il repose sur le Fils dans l'acte même où celui-ci est engendré et se laisse envisager comme l'Amour hypostasié qui procède de la complaisance portée au Fils par le Père. Il ne se limite pourtant pas à être le « nœud » ou le « lien » du Père et du Fils, décrit comme le « fruit » de leur communion, ou encore le « nous » subsistant issu de la relation dialogale du Père et du Fils. Ces visions théologiques ne sont pas fausses, mais elles se révèlent insuffisantes et sont porteuses de sérieux malentendus, car elles ne ménagent pas à l'Esprit un statut hypostatique tout aussi original et distinct que celui du Père et du Fils. En effet, l'Esprit est révélé non seulement comme une force, mais aussi comme un troisième sujet, annoncé par le Christ johannique comme tel. Il n'est donc pas tant le « nous » commun du Père et du Fils que leur vis-à-vis, en lequel leur mutuelle relation trouve sa perfection trinitaire⁷⁷.

Une personne en deux autres

Pour expliquer l'immanence de l'Esprit dans le Père et le Fils, Durrwell utilise une formule de H. Mühlen : « L'Esprit est « une personne en deux autres »⁷⁸ :

Possédant en commun l'indivisible Esprit, le Père et le Fils se trouvent à la fois distincts et unis. L'Esprit est « la communauté des deux » dont il instaure cependant l'altérité. Il est l'explication du mystère à la fois pluriel et personnel. L'Esprit est une personne en deux autres⁷⁹.

⁷⁷ Le Père Alpha et Oméga de la vie trinitaire, Paris, Cerf, Cogitation Fidei 267, p. 254-255.

⁷⁸ H. MÜHLEN, *Der Heilige Geist als Person in der Trinität*, Münster/ W., 2^e éd. 1967. Les références sont données par Durrwell en *ESD*, p. 163.

⁷⁹ *ESD*, p. 163.

Ce texte est rempli de faux paradoxes : l'Esprit indivisible se divise, il instaure la différence en unissant. Comme le feu, l'Esprit peut se multiplier (Ac 2, 3) sans s'épuiser ni perdre son unité. Comme l'amour, il embrase et fond dans une unité infrangible tout en relevant le propre de chacun (Jn 10, 30 ; 17, 11). Présent au Père et au Fils en sa génération, l'Esprit le sera encore dans l'œuvre salvifique. Présent au début, dès le « oui » prononcé par la Vierge Marie, l'Esprit le sera aussi au terme, dans la très secrète résurrection de Jésus et celle de la foi des disciples (Jn 20, 22). Son rapport au Fils et au Père est tel que par lui toute action économique est trinitaire. Sa présence est d'immanence : il est l' « l'Esprit de Dieu », l' « Esprit du Christ. »

Mais, en situant « l'Esprit au début et au terme » Durrwell ne suggère-t-il pas une forme d'omniprésence ? L'imaginer comme une personne en deux autres renforce le caractère insaisissable de sa personne et la difficulté à le penser comme personne. Par ailleurs, le dire « Engendrement », accentue la confusion. Certes Durrwell prend le soin de préciser qu'« être l'origine de » n'est pas l'équivalent d'« être à l'origine de. » Comme au commencement du monde, lorsque le Pneuma de Dieu planait sur les eaux, couvrant de la chaleur de son souffle les eaux matricielles d'où allait émerger la terre ferme à l'appel de la Parole divine, l'Esprit Saint, en étant mystérieusement présent dans le Père et dans le Fils, semble surplomber le mystère premier, unique et fondateur en lequel tout commence : la génération du Fils *dans* l'Esprit qu'il est. Être Souffle est sans doute la forme de vie la plus archaïque et donc la plus fondamentale. Face à la matière inerte, informe, et au vide de l'espace sidéral, l'Esprit est Souffle qui donne vie, vent qui signale la transcendance divine. Il remplit la maison et unit les disciples pour en faire l'Église du Christ.

À l'intérieur du mystère divin l'Esprit est Amour qui personnalise le Père et le Fils. Surprenante thèse que Durrwell tire de sa pensée personnaliste qui fut le fil conducteur de sa réflexion sur « le mystère de Jésus et de l'homme »⁸⁰. Personnalisateur, l'Esprit est d'abord une « présence personnelle, telle qu'elle est dans le Christ, telle qu'elle est dans la Trinité »⁸¹. Mais cependant « une personne autrement que les autres » :

Peut-être objectera-t-on que pour l'Esprit Saint la notion même de personne n'est pas respectée. Toute personne a un visage ; en grec le même l'exige. Dire que l'Esprit est

⁸⁰ Sous-titre de son dernier livre, *La mort du Fils*.

⁸¹ *ESD*, p. 89.

action, puissance d'amour, c'est lui refuser un visage ; mais précisément, dans l'Écriture, l'Esprit « n'a pas de visage ni même de nom susceptible d'évoquer une figure humaine »⁸². Il n'est pas celui qui parle, ni la Parole : il est le Souffle qui porte la Parole, il est le non-dit, l'indicible par lequel Dieu à la fois se révèle et reste mystère. Le Père a un visage, le Fils en est le reflet (He 1, 3), l'Esprit est sans visage, mais c'est en lui, leur Esprit de paternité et de filiation, leur Esprit d'amour, que sont dessinés les traits de chacun d'eux⁸³.

Personnaliser c'est faire être. On se souvient qu'à la définition de Boèce Durrwell ajoutait l'adjectif « relationnelle ». L'essence de la Trinité étant d'être relations subsistantes, c'est auprès d'elle que l'homme apprend à devenir une personne. L'Esprit-Amour est l'agent de la personnalisation, en Dieu d'abord et de façon éminente :

Il appartient en propre à l'Esprit de personnaliser. Il joue un rôle personnalisant à l'intérieur du mystère divin parce qu'il est amour. En effet, le Père engendre en aimant : il est une personne dans cet amour qu'est l'Esprit. Le Fils engendré dans l'amour est une personne dans ce même amour qu'est l'Esprit. La personne humaine est relationnelle, elle aussi, et se constitue et se développe dans l'amour. L'Esprit éveille l'homme à l'amour et le conduit ainsi à la perfection de la personne⁸⁴.

L'analogie de l'être demeure un appui solide lorsque le témoignage humain est rendu proche de la sainteté à laquelle il est appelé et qui le transfigure. En évoquant l'Esprit comme Engendrement, Durrwell vise probablement le dynamisme interne de la relation d'origine : le Père est Père en vertu de l'acte de génération mais ceci est inséparable de l'amour qui motive toute génération. La puissance qui *travaille* éternellement la relation Père-Fils, son ressort, son tonus, est l'Esprit comme Amour, établissant une tension vivante entre eux qui les fait Père et Fils.

La Sainte Trinité est la source plus encore que le modèle de toute personnalisation. L'homme y participe par l'accueil qu'il fait à l'Esprit. Pour lui aussi, l'Esprit-Engendrement est à l'origine de sa vie reçue du Père qui le crée dans le Fils, et à son terme, dans le Fils qu'il est appelé à devenir dans le Christ. Mais si pour le Père et le Fils la personnalisation dans l'amour est l'expression de la Trinité elle-même et ne connaît donc pas de progrès, pour l'homme elle est l'affaire de toute une vie : peu à peu l'Esprit transforme divinement le fidèle en l'introduisant dans le mouvement trinitaire d'une manière particulière :

Il ne semble pas que celui-ci (l'Esprit) établisse entre lui et le fidèle l'intériorité réciproque de deux personnes qui se rejoignent dans l'amitié. Il est amour : il provoque la jonction, mais ne la réalise pas à son profit : il œuvre pour le Père et pour le Fils. Il est présent en tant que communion des personnes, onction qui imprègne le Je et le rend relationnel. [...] Sa présence est

⁸² J. GUILLET, « Esprit de Dieu », in *VTB*, col. 390.

⁸³ *JFDES*, p. 101.

⁸⁴ *PDM*, p. 121.

donc première, elle est fondatrice de réciprocité. L'Esprit est le lien de la communion, l'amour qui « amorse ». [...] l'Esprit est l'immédiateté de Dieu et de sa créature⁸⁵.

Ce texte expose les grands axes de la pneumatologie de Durrwell. La notion d'impression est ici très sensible. Son action est celle d'un toucher, d'une présence, d'une onction, d'un appel créateur à la communion avec Dieu et avec les hommes :

En engendrant, le Père communique son Esprit qui, donné au Fils, ne cesse pas d'être l'Esprit du Père. « Le Fils de la dilection » (Col 1, 13) aime par la tendresse même de son Père. En personnalisant, en « amorsant », l'Esprit ne sépare pas, il réunit les pôles qui, en lui, se constituent. Le Père s'exprime en disant « Je t'engendre » ; le Fils en disant : « Je suis dans mon Père. » Dans l'Esprit, ils disent : « Nous sommes un » (Jn 10, 30). Ainsi en est-il de l'amour de deux êtres humains : ils l'éprouvent comme une force troisième qui, à la fois, exalte leur altérité et l'unit dans la communion. Aussi ne disent-ils pas « mon amour » ou « ton amour », mais « notre amour »⁸⁶

La procession de l'Esprit est asymétrique : Esprit-Engendrement il est intérieur au Père, le Géniteur, et au Fils, l'Engendré. Dans le Père la procession de l'amour accompagne le don de la substance communiquée au Fils à partir de sa fontalité. Cette configuration est par conséquent unique. Dans le Fils, la procession de l'Esprit accompagne la réponse d'amour à l'amour reçu du Père. Il personnalise différemment :

L'amour n'est pas une fusion, il n'abolit pas les personnes, sinon il s'abolirait lui-même : il « accomplit les personnes en les unissant »⁸⁷.

Enfin, si l'Esprit procède du Fils différemment du Père il nous faut approfondir la particularité de cette procession de l'Esprit par le Fils qui fut et demeure un sujet de discordance avec la théologie grecque.

La causalité réceptive

Durrwell va tirer de ces observations un concept original. S'intéressant à la double procession de l'Esprit, le rédemptoriste cherche alors à comprendre le rapport du Fils avec l'Esprit, plus précisément, à argumenter l'affirmation du *filioque* : « Il procède du Père et du Fils » :

Veut-on savoir s'il existe un lien entre Jésus et l'Esprit Saint et quel est ce lien, c'est donc le mystère pascal qu'il faut interroger en premier lieu. La réponse est nette : le Christ

⁸⁵ *ESD*, p. 83.

⁸⁶ *ESD*, p. 163.

⁸⁷ *PDM*, p. 158.

ressuscité des morts, est marqué dans la profondeur divine de son être du sceau de l'Esprit⁸⁸.

Dans la résurrection, Jésus « est devenu esprit vivifiant » (1 Co 15, 45), transformé par l'Esprit et dispensateur de l'Esprit :

Tant que Jésus n'est pas monté auprès du Père, il ne peut pas donner l'Esprit. Il en disposera lorsqu'il sera lui-même pleinement intériorisé dans le mystère trinitaire, assumé dans la gloire filiale jusqu'en son corps qui est le sacrement de notre salut : être source d'Esprit Saint est donc un privilège filial ; Jésus en jouira, lorsqu'il aura entièrement rejoint son propre mystère éternel (Jn 17, 5). Cela veut dire qu'il disposera de l'Esprit en vertu de sa filiation, que l'Esprit qui procède du Père émane aussi de lui, en tant qu'il est Fils⁸⁹.

La théologie johannique sourd dans ce récit. On comprend l'étroitesse du lien entre Jésus et l'Esprit : le rôle personnalisateur de l'Esprit n'agit pas de l'extérieur. Dans sa résurrection Jésus n'est pas seulement ramené à la vie par la puissance de l'Esprit, il est marqué en son être par l'Esprit de gloire et vit en totalité selon le mode de l'Esprit. Ce qui est depuis le commencement se réalise dans l'Économie :

Celui-ci (l'Esprit) est plus que « le compagnon inséparable », il fait partie du mystère de Jésus qui, ressuscité, est impensable sans lui. Que serait-il sans l'Esprit dont il vit ? Or, ce qu'il est en sa résurrection, Jésus ne l'a-t-il pas été en germe depuis toujours ?⁹⁰

Durrwell exprime la progression du caractère d'immédiateté de l'Esprit en son effusion dans le monde. La continuité est réelle entre les deux Alliances mais le don sera totalement nouveau, « de la nouveauté propre à la plénitude en laquelle s'origine ce qui, dans le temps, la précède » :

L'effusion de l'Esprit a connu une histoire dont le début est la création première et dont le sommet est dans la résurrection de Jésus. [...] En Jésus-Christ, l'Esprit en personne fait le lien entre Dieu et l'homme, de la manière dont il fait le lien dans l'éternelle Trinité. Cette présence est nouvelle, inconnue dans les alliances anciennes⁹¹.

En effet, « la pâque de Jésus qui contient tout le mystère chrétien le rend intelligible. » À sa lumière Durrwell comprend que si l'Esprit procède aussi du Fils il en procède d'une manière différente de celle du Père. Si celui-ci ressuscite le Fils dans la puissance de l'Esprit (Rm 1, 3-4 ; 8, 11) Jésus se dit lui-même acteur de sa résurrection : c'est lui qui relève le Temple en trois jours (Jn 2, 19), qui a le pouvoir de donner sa vie et celui de la reprendre (Jn 10, 17). Le Fils prend pleinement part au jaillissement de l'Esprit

⁸⁸ *JFDES*, p. 82.

⁸⁹ *ESD*, p. 156.

⁹⁰ *JFDES*, p. 83.

⁹¹ Les deux extraits qui s'enchaînent sont tirés de *ESD*, p. 88.

en lui et dans les fidèles en étant Fils. Jésus a participé à l'œuvre du Père qui le ressuscite en y collaborant par son obéissance filiale jusqu'à la mort de la croix :

Il faut le répéter : il existe une causalité réceptive. Cette notion, peu connue en théologie, est de grande importance. C'est le Père qui ressuscite Jésus, qui l'engendre à la glorieuse plénitude. Mais le Fils provoque sa résurrection par l'accueil donné au Père. [...] L'Esprit de la résurrection a sa source dans le Père, mais son jaillissement dans la pâque du Christ est provoqué par le Christ. [...] En toute donation, accepter le don c'est exercer une causalité réceptive sans laquelle la donation n'a pas lieu. En toute relation aimante, accueillir l'amour, c'est libérer l'amour dans le cœur de l'autre, lui donner de jaillir. [...] En s'abandonnant au Père, Jésus permet, provoque l'action ressuscitante, le jaillissement en lui de l'Esprit du Père⁹².

Certes, poursuit Durrwell, « en parlant ainsi on s'exprime sur un mode humain, selon l'analogie des réalités terrestres. » Mais nous savons qu'elles peuvent être le meilleur des livres lorsque l'homme les vit dans le Christ, en sa grâce. Sans faire d'équivalence absolue entre le fidèle et le Christ, il est plus juste de comparer le chemin du chrétien à celui de la Vierge Marie, il est pourtant nécessaire de se mettre à sa suite. Ceci demeure le cœur de son appel (Mc 1, 17).

La procession de l'Esprit à partir du Fils est donc un mystère d'ordre filial. Le Père est la source première de l'Esprit, mais celui-ci rejaillit du Fils selon toute sa puissance :

Reçu du Père, il n'est pas pareil à un objet que le Fils pourrait conserver devers soi. Car il est activité illimitée, irradiation de sainteté, amour et don de soi, vie en son jaillissement infini⁹³.

Filiation et filialité sont au cœur de l'économie du salut. Il est impossible d'avoir part à l'Esprit sans passer par celui qui nous le donne en en vivant :

Jésus est le médiateur de l'Esprit dans le monde, la fontaine d'où coule dans le temps l'Esprit qui jaillit éternellement en Dieu. Le Père octroie ce don au nom de Jésus (Jn 14, 26), dans sa relation au Fils. Car s'il est en toute chose le Père de l'Unique, il l'est aussi quand il fait aux hommes le don de l'Esprit ; il ne crée dans l'Esprit et ne donne l'Esprit que dans l'engendrement du Fils⁹⁴.

Ainsi l'Esprit en procédant du Fils en tant que Fils filialise les hommes. Son action est donc personnalisante dans le Christ et dans les hommes. Il est en faisant être. Aussi Durrwell voit-il en lui l'humilité hypostasiée de Dieu.

⁹² *JFDES*, p. 128.

⁹³ *PDM*, p. 155.

⁹⁴ *PDM*, p. 156.

L'Esprit, un mystère d'humilité

L'Esprit est un mystère. Cette affirmation figure sur la première page de ce livre, et sans doute s'est-elle imposée au lecteur au long du chemin qu'il a accepté de parcourir. [...] Cependant, l'Esprit n'est pas un inconnu. Car Dieu a allumé une lampe, Jésus-Christ, qui brûle dans notre monde de l'ardente présence de l'Esprit⁹⁵.

Le mystère divin est un mystère d'humilité. L'homme peut le lire dans la réalité de la grâce dont il est le reconnaissant bénéficiaire : s'ouvrir pour recevoir, se réjouir de recevoir et d'être par un autre qui est Dieu. Durrwell a montré que l'humilité est christique, dans *L'Esprit Saint de Dieu* quel est son terreau :

Tout est humble à sa racine dans la périchorèse divine : l'Esprit met en extase dans l'oubli de soi en même qu'il donne de s'accomplir. Nous laissons la parole à l'auteur afin que le lecteur regarde avec son regard qui sait saisir la communion autant que la grâce propre de chacune des trois personnes divines :

L'Esprit, amour infini, est humble infiniment. Il est l'humilité personnifiée. En toute son activité il s'efface en faveur d'autrui. À l'intérieur du mystère éternel, il est la fécondité divine et cependant nulle Personne de procède de lui. Il est la clé qui ouvre Dieu, mais c'est le Fils qui est engendré et qui s'incarne, et c'est à l'image du Fils que le monde est créé. L'Esprit est la révélation du Père et du Fils, mais lui-même reste indicible. Il est au service de l'incarnation et ne s'incarne pas ; le Père envoie le Fils et, dans le Fils, il envoie l'Esprit qui n'envoie personne. Il est la gloire éternelle, mais c'est le Père qui est glorifié ; c'est le visage du Christ qui est illuminé. Il est le don et non le donateur ; il donne seulement de pouvoir le donner lui-même : c'est dans l'amour de l'Esprit que le Père et le Fils et l'Église disposent de l'Esprit ; il est la communion, le lieu de la rencontre ; mais c'est le Père et le Fils qui se rencontrent en lui, qui sont rencontrés par l'Église. Il travaille dans l'anonymat. [...] L'activité de l'Esprit est désintéressée⁹⁶.

Les attributs divins énumérés au début de ce chapitre en lesquels on reconnaît l'activité de l'Esprit trouvent ici une traduction étonnante : l'Esprit de gloire, de puissance, de sainteté, de vie, et de communion se révèle plus humble encore. Étant une Personne en deux autres, il fut le grand oublié de la théologie, surtout dans le monde latin, réservé à la succession du Christ après l'ascension.

Humble, l'Esprit rend humble ceux qu'il habite : le Père, le Christ, les fidèles. Dieu se quitte lui-même dans l'Esprit et se perd en son Fils. Dans l'Esprit, il s'aventure hors de sa transcendance, et crée le monde. Il vit dans la création et s'unit à elle en un étrange alliage d'or et d'argile ; il conclut finalement une alliance avec elle telle que, devenu homme, il ne peut plus se déprendre de sa créature⁹⁷.

⁹⁵ *ESD*, p. 175.

⁹⁶ *ESD*, p. 171-172.

⁹⁷ *ESD*, p. 173.

Humilité et gloire vont ensemble. Finalement, l'image trinitaire sous la forme d'une bipolarité semble mieux répondre à la pensée pneumatologique de Durrwell. Invisible ou retiré dans l'intériorité du mystère divin il est présent sans être présenté. Paraissant absent il est exhausteur de présence. Engendrement, il dessine les traits filiaux.

Il est ainsi au début et au terme, travaillant invisiblement à l'œuvre du Père et du Fils :

Le fidèle naît de l'eau et de l'Esprit (Jn 3, 5) et parvient à sa pleine naissance filiale par la résurrection dans l'Esprit. Celui-ci est au départ et à l'arrivée, et l'espace entre les deux, c'est lui qui le remplit⁹⁸.

Le Livre s'ouvre et se referme avec lui et écrit l'histoire sainte de chacun. Ainsi est la lecture chrétienne inspirée.

⁹⁸ *ESD*, p. 36.

Chapitre 3 : L'eucharistie : engendrement du Fils et engendrement de l'Église

III. 1. Le livre eucharistique

III. 1. 1. La Parole faite Corps

Le fidèle approche Dieu par « la lecture chrétienne de la Parole ». Mais, en Jésus, Dieu lui répond en s'approchant davantage (Jc 4, 8) par un enseignement de surcroît, très court, très direct et plus intime encore. Pour le croyant, il est « un magistère silencieux, une école discrète d'intelligence [...] qui fait l'Église et contribue à façonner sa pensée »¹. Ce livre autre complète l'unique qui pourtant contient tout, et tente d'établir avec le fidèle un « pont de connaissance » nouveau en se faisant très concrètement pour lui le chemin qui conduit au Père (He 10, 20) ou encore, le Passeur et le passage. Certes, Jésus n'a pas laissé d'écrit mais seulement des Paroles aventurées aux soins de l'homme et de l'Esprit (Jn 14, 26). De toutes, la dernière, à portée infinie et sans équivoque, sera la plus « dure » à entendre, y compris aux oreilles de ses disciples pourtant familiarisés aux rudesses du prophète inclassable (Jn 6, 60). Ces paroles constituent un Testament Nouveau, un sacrifice d'alliance et de vérité où « le signe est plein de la réalité signifiée ainsi transmise dans sa vivante vérité »²: les Paroles de la Cène, cette pâque tant désirée. Seul le Christ est capable d'écrire un tel livre où les signifiants sont saturés de la réalité signifiée :

Plus d'une fois je me réfère à un autre livre. Il est de Jésus lui-même, riche en doctrine et d'une concision géniale : en deux signes et une parole tout y est dit du mystère de la rédemption. L'eucharistie, j'aurais pu, j'aurais dû la citer plus souvent : son enseignement est magistral³.

Ainsi « Le livre eucharistique est unique en son écriture », car le Christ « se fait lire en se livrant »⁴. Durrwell souligne le caractère objectif de cet enseignement en sa très

¹ *ESP*, p. 179.

² *ESP*, p. 180.

³ *MF*, p. 12.

⁴ *ESP*, p. 180.

grande simplicité anthropologique, presque rudimentaire, qui le rend immédiatement abordable et absorbable, à la fois intemporel et compréhensible comme le sont le pain et le vin. Texte christique indéformable et sans besoin de complément, au plus sommaire de l'existence, gravant dans les cœurs une théologie très sûre et une liturgie éternelle dont la simplicité et la fermeté des gestes disent l'essentiel : le don de soi, l'être pour autrui, la faim et la soif d'un salut et leur rassasiement. Le rite eucharistique peut vivre des transformations et se prêter à des théologies aux sensibilités différentes. Venue de l'éternité et insérée en nos signes, la parole eucharistique, la présence réelle « ne se transforme pas au gré des idéologies, (elle) est transmise depuis toujours en un même signe, dont le sens est aussi immuable qu'inépuisable »⁵.

Or, selon la loi d'inspiration de l'Écriture et celle de sa lecture, la Parole eucharistique pleine d'Esprit demande elle aussi à être lue dans ce même Esprit. Seulement ici, le livre est lu lorsqu'il est mangé (Ez 3, 2, 8-3 ; Ap 10, 8-10), lorsqu'il est reçu au point de s'assimiler son lecteur. Comprendre est la loi d'hospitalité, c'est littéralement prendre en soi l'altérité de l'autre au point que tout en restant soi-même on devienne lui :

L'assimilation de l'enseignement, aussi bien que sa transmission, est indépendante des médiations appauvrissantes ou déformantes. Les communiants n'ont pas à décoder un texte, le mystère est reçu tel qu'en lui-même il est transmis ; pour saisir, il suffit d'accueillir. L'Esprit Saint, qui est la compréhension du mystère, est donné dans le mystère⁶.

Nous reconnaissons ici les axes fondamentaux de la théologie, ceux du rapport de l'homme à Dieu : celui de la grâce, ce qui se dit en langage commun mais non profane puisqu'il touche à l'origine de toute vie, celui du don et celui du recevoir. Dieu donne et l'homme reçoit. Dieu parle et l'homme et la femme furent créés à son image. La Parole biblique qui met en route la création trouve dans le sacrement de l'eucharistie une plénitude de sens dont les paroles salutaires restaurent l'image du Christ en l'homme. C'est pourquoi les deux sont liturgiquement unies :

La vénération chrétienne a uni pour toujours l'Écriture Sainte et le sacrement par excellence du saint Corps et de la rédemption, l'eucharistie : l'une et l'autre portent le même nom : « Ce calice, a dit le Seigneur est le Nouveau Testament »⁷.

⁵ *ESP*, p. 180.

⁶ *ESP*, p. 81.

⁷ *DCR*, p. 55.

Parole faite chair, plus précisément encore, « émergence de la glorification pascale dans la visibilité de ce monde »⁸.

En évoquant le sacrement du « saint Corps », Durrwell vise la réalité de la présence du Christ, mais en tant que « livré pour nous. » Car le corps est la personne, il la dit, il est son langage profond : loin de faire écran ou de cacher, le corps révèle l'esprit. Il est méta ou proto- langage et, inséparablement, ce par quoi nous appartenons au monde, ce par quoi nous tissons les relations avec les autres, avec le monde vivant. Souvent non considéré dans sa participation à nos vœux, transparent, il apparaît lorsqu'il est ce qui reste quand tout a déjà été donné. Il est le don ultime et indissociable de l'esprit.

Ainsi Durrwell commente la parole de Jésus « Ceci est mon corps » en mettant dans sa bouche ces mots équivalents « Ce corps, c'est moi-même » pour faire comprendre au lecteur que « la rédemption n'a pas été acquise au prix d'une action, d'une œuvre accomplie par le Christ ; (mais que) lui-même est devenu en personne, à travers sa vie, sa passion et sa mort, le prix du salut »⁹. Aucune déviance dans cet offertoire de la vie entière. Le don du corps est un don de totalité. La pâque de la volonté appelle la pâque du corps, réalisant l'unité personnelle et existentielle la plus authentique qui soit dans le Christ : « La plénitude de la divinité devait le remplir jusque dans son corps »¹⁰ dit encore le rédempteur. Cet engagement de tout l'être n'est pas comparable à une opération, ni même à un exploit : l'instrument n'est pas distinct de l'intention. Le don parle d'une remise de soi entre les mains d'un autre, aimé plus que soi-même (Jn 15, 13 ; Lc 23, 32). Durant la Cène, explicative de la Passion qui approche,

Jésus donne aux disciples de communier à son corps et à son sang. Dans le langage biblique, le corps n'est pas qu'une chose, mais une réalité personnelle, relationnelle. Il désigne l'homme corporel, l'homme en sa relation au monde et dans ses activités. Le corps offert aux disciples, c'est Jésus lui-même, livré et donné en partage. Le sang, c'est encore lui en son immolation pour la rémission des péchés¹¹.

Le corps n'est pas une « chose » de même que la mort et la souffrance n'en sont pas non plus. Certes, Jésus a parlé ouvertement et crûment d'une « chair à manger » et d'un

⁸ *ESP*, p. 48.

⁹ *PDM*, p. 60.

¹⁰ *PDM*, p. 66.

¹¹ *ESP*, p. 16. Cela rejoint la pensée de W. KASPER : « L'homme n'a donc pas seulement un corps, il est ce corps. C'est parce qu'il a un corps qu'il s'ouvre et se découvre tout entier. Le corps est l'expression, le symbole, l'ex-carnation, le moyen d'existence de l'homme. [...] On peut donc le comprendre comme la « présence », comme l'existence de l'homme. [...] Par le corps nous sommes insérés dans le monde matériel. [...] Le corps est un fragment du monde qui nous appartient de telle manière que nous sommes ce fragment », *Jésus le Christ*, p. 301-302.

« sang à boire » (Jn 6, 54). Mais de quelle chair Jésus parlait-il ? Durrwell s'essaie à un regard renouvelé :

Le quatrième évangile a ouvert à la théologie une voie qu'on n'aurait jamais dû refermer. Quand les disciples protestent : « Cette parole est dure, qui peut l'entendre ? » Jésus essaie de les mettre sur le chemin de la juste compréhension en évoquant le mystère pascal ; « Cela vous choque ? Et si vous voyiez le Fils de l'homme monter là où il était auparavant ? »¹²

Selon Durrwell, l'obturation suggérée est le fruit des efforts de la théologie scolastique qui a cherché à expliquer le comment de la transsubstantiation à partir des notions aristotéliennes de substance et d'accident, nous y reviendrons. Or, seul le mystère pascal en sa totalité, une résurrection de la mort, peut expliquer que la chair à manger dont Jésus parle n'est pas la chair biologique du Christ¹³. En effet, l'eucharistie « mangée comme une nourriture terrestre, (...) n'aurait pas de signification pour la vie éternelle : « C'est l'Esprit (la réalité céleste) qui fait vivre, la chair ne sert de rien. Mes paroles sont d'esprit et de vie » (Jn 6, 61-63)¹⁴. Les paroles du Christ ne peuvent se comprendre qu'à partir de la gloire pascale, vrai point de départ de la rencontre et de la foi, vrai point de départ de la réflexion théologique, « principe d'intelligibilité du mystère chrétien » et profondeur de toute pastorale. Car, « c'est toujours du dedans que s'éclaire le mystère »¹⁵ aussi proche soit-il de la vie de l'homme :

Le principe moderne de pastorale qui veut que toute évangélisation parte des réalités terrestres, des faits de vie, des événements, signifie que l'apôtre qui doit toujours prêcher l'eschatologie, doit la prêcher là où elle se révèle au plus près de l'homme, là où le regard prophétique du chrétien la découvre : au cœur des réalités de ce monde. Mais c'est toujours de l'au-delà de ces réalités, c'est-à-dire de leur profondeur eschatologique, que vient le message chrétien¹⁶.

On comprend alors le lien intrinsèque entre Écriture et eucharistie. Même si « Pâques est le lieu et la date théologiques de la composition des Écritures » c'est bien « l'Esprit de la résurrection qui éclaire la lecture de ces pages »¹⁷. L'eucharistie, « en deux signes et une parole » devient la clé de l'Écriture tout entière en ce qu'elle réalise la présence effective du mystère eschatologie dans le monde. Pourtant,

¹² *EPC*, p. 17.

¹³ « La vie du Ressuscité n'est plus la vie humaine dans son état naturel ; elle n'est plus *bios*, la forme biologique de notre vie mortelle à l'intérieur de l'histoire ; elle est *zoè*, vie nouvelle, autre, définitive ; une vie qui a dépassé la sphère de mort de l'histoire », Cardinal J. RATZINGER, *Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, Éd. Mame, 1969, p. 218.

¹⁴ *EPC*, p. 17. Les mots entre parenthèses sont de Durrwell, de même la traduction du verset 63.

¹⁵ *EPC*, p. 16-17.

¹⁶ *EPC*, p. 16.

¹⁷ *ESP*, p. 79.

L'antiquité chrétienne a pratiqué une confusion volontaire entre le sacrement et le livre [...] Plus que le livre, l'eucharistie est pleine du mystère du Christ. [...] Le livre s'honore d'être comme un sacrement de la présence, d'être « l'eucharistie de l'intelligence »¹⁸ ; mais plus riche est l'eucharistie tout court, le sacrement de la présence très réelle, dont la gloire puissante déborde l'Écriture¹⁹.

L'eucharistie est la prédication première en ce qu'elle délivre le sens absolu et définitif de l'Écriture étant l'actualité du mystère final et « indépassable » dans le monde, celui de la mort et la résurrection de Jésus. C'est pourquoi elle est « le livre [...] qu'on lit en silence agenouillé » qu'un « soldat (...) a ouvert à coup de lance »²⁰.

Ces lignes rapidement brossées nous font comprendre pourquoi après avoir écrit ses trois premiers ouvrages traçant le programme de sa pensée, Durrwell a consacré sa recherche à deux livres consécutifs sur l'eucharistie²¹. Ce choix fut motivé par un souci théologique urgent concordant avec l'appel vigoureux de Balthasar à un « retour au centre »²². Mais à cela, et sans doute à cause de cela, s'ajoutait la perception intime et douloureuse que le sens du salut comme celui de l'eucharistie qui lui est directement relié se perdait chez les fidèles, que la pratique dominicale demandait à être stimulée et enrichie par une réflexion théologique intégrale, à moins de la voir rapidement s'étioler.

III. 1. 2. L'approche durrwellienne de l'eucharistie en contexte conciliaire

Dans le premier ouvrage sur l'eucharistie, très synthétique, le rédemptoriste campe la situation en faisant le point sur les approches anciennes et récentes. L'auteur avoue que les constats pastoraux l'ont enjoint à réfléchir théologiquement et en priorité sur le sens de la « présence eucharistique »²³. Comme en tous ses livres, l'auteur prend appui sur l'Écriture pour guider une réflexion sur la « Présence réelle » qu'il engage par autre versant que celui de la seule rationalité, qu'elle soit d'ordre métaphysique,

¹⁸ Saint JÉRÔME, *In Eccle.* PL 23, 1039.

¹⁹ *ESP*, p. 205-206.

²⁰ *MF*, p. 187.

²¹ *L'eucharistie, présence du Christ* (1971), *L'eucharistie, sacrement pascal* (1980).

²² Titre d'un livre de H. URS von BALTHASAR, Éd. DDB, 1998, qui invitait les théologiens et les chrétiens à se recentrer sur le mystère du Christ.

²³ *EPC*, p. 6. L'auteur ajoute à la fin de l'avant-propos du livre : « Les ambiguïtés de doctrine, si souvent dommageables dans leur incidence pastorale, ont, me semble-t-il, leur source dans le peu d'attention porté à ce problème » (de l'eucharistie). Car, dit-il encore dans le second ouvrage : « Pour bien recevoir, l'Église veut aussi comprendre. Sans savoir peut-on accueillir en toute vérité, quand le cœur qui doit s'ouvrir est intelligence autant qu'amour ? », *ESP*, p. 9.

anthropologique ou même historique et ce, sans pour autant se désintéresser de ces approches²⁴.

La question est théologique et requiert une méthode : « Le choix du point de départ est d'une importance capitale », dit-il, car « toute la réflexion sur l'eucharistie est commandée par lui »²⁵. Reprenons un texte déjà évoqué :

Dans le passé et de nos jours encore, ce sont les chemins du dehors qui ont été empruntés le plus souvent. L'autre choix est dicté par l'expérience chrétienne qui sait que la lumière est dans le mystère se révélant à l'Église, dicté aussi par la nature de la théologie²⁶.

L'accès par le dedans fait appel à l'expérience mais sans relever de la seule subjectivité. Car il ne s'agit pas tant de réaliser une sorte de phénoménologie personnelle de la vie spirituelle, à l'école d'un Schleiermacher par exemple, que de recevoir le mystère révélé, et de le recevoir en Église. La sagesse chrétienne, née d'une longue expérience, sait combien la lumière ne s'aperçoit que dans la proximité du foyer qui la reçoit et la transmet. Le sacrement de l'eucharistie est difficilement compréhensible si on ne se situe pas à l'intérieur du mystère par la foi. Mais contrairement à ce que l'on pourrait penser, les chemins « du dedans » sont plus proches de l'exode que de l'introspection car il faut radicalement se quitter pour être disponible à Dieu tel qu'il se donne.

La connaissance « par le dedans », exigeante et parfois déroutante demeure selon Durrwell, la forme d'accès la plus ajustée au mystère. Elle est dite théologique car elle mobilise les vertus de foi, de charité et d'espérance, vertus qui seules « atteignent le mystère inaccessible au discours. » Cette connaissance est par conséquent « profonde » et « essentielle », donnée à ceux qui sont ouverts (Mt 11,25). Cette posture d'accueil délivre une « intelligence première de l'eucharistie. » De la façon la plus concrète et spirituelle qui soit, le Christ se donne à connaître aux fidèles en s'offrant à eux en communion :

²⁴ Neuf ans après ce premier ouvrage l'auteur reprend la réflexion mais de façon beaucoup plus détaillée. Probablement l'inquiétude accrue par la crise postconciliaire à laquelle l'Église fut affrontée a-t-elle poussé l'auteur à remettre l'ouvrage sur le métier. Face à des présentations qui ne parlaient plus et ne nourrissaient plus la vie spirituelle ou d'autres qui semblaient ne laisser à l'eucharistie que la puissance d'une dimension symbolique, Durrwell a cherché de son côté et par des moyens théologiques à revitaliser la foi théologique dans la Présence réelle. Il prend en exemple les interrogations d'un pasteur, Mgr Simonnaux : « Depuis un certain temps ... on s'attache beaucoup à mettre en valeur ce qui est signe ou signifiant ; n'oublie-t-on pas l'essentiel qui est signifié ? ...on risque d'en venir à rendre évanescents le contenu profond du dogme de la présence réelle », *Doc. Cath.* 67 (1970), p. 143, cité dans *EPC*, p. 8 en note 2.

²⁵ *ESP*, p. 12.

²⁶ *ESP*, p. 12.

L'intelligence première de l'eucharistie [...] est de l'ordre de l'intuition, est donnée dans la réception même de l'eucharistie, car en s'offrant en communion, le Seigneur se donne à connaître »²⁷.

Le mot essentiel est prononcé : « Communion. » Non seulement ce mot est la définition de ce que réalise le sacrement de l'eucharistie mais il est aussi selon Durrwell « magique » : « Communion, mot magique, mot-clé universel de la théologie du mystère pascal et donc de toute la théologie chrétienne. » Cette déclaration, en intervenant à la toute fin du dernier livre de l'auteur, *La mort du Fils*, prend un relief particulier. Tel un testament théologique, elle résume en quelques mots « les trouvailles » que le travail a confirmées. La rédemption de l'homme est dans sa participation au mystère du Fils et la réception de l'eucharistie en est l'actualisation : « Pour eux je me consacre, afin qu'ils soient eux aussi consacrés dans la vérité » (Jn 17, 19)²⁸. Recevoir et connaître sont finalement des verbes théologiquement interchangeables car on ne connaît celui qui s'offre qu'en le recevant en vérité.

Durrwell évoque alors la « connaissance seconde », celle que part du dehors et qui « ne peut se mesurer avec celle du contact immédiat, née de l'union de la foi et de l'amour »²⁹. Théologique cependant, « elle cherche à traduire en concepts le sens de l'eucharistie » et à répondre à la question « du comment mystérieux de la présence du Christ par le pain et le vin »³⁰. Nous ne sommes pas surpris par ces considérations durrwelliennes, mais l'analyse est plus fine qu'elle ne paraît :

La théologie exerce, pour le croyant, le ministère de l'unité intellectuelle. Elle aide la raison à accueillir, à son niveau et selon ses moyens, la lumière de la foi que Dieu allume au cœur secret du fidèle. Dieu dépose la grâce en ce fond intime, personnel, où se noue le contact avec Dieu ; à l'homme de mettre les ressources de l'intelligence à la disposition de cette lumière centrale, pour qu'elle se déploie sur l'étendue des facultés humaines³¹.

Comment le croyant pourrait-il croire si la raison et la foi se contredisaient alors que toutes deux viennent de Dieu ³²? Partir du dehors c'est donc chercher à comprendre le sens de l'eucharistie à partir de ses éléments extérieurs et concrets, les signes

²⁷ *ESP*, p. 9. Tous les mots ou expressions entre guillemets de ce paragraphe sont tirés de cette page.

²⁸ Verset invoqué près de 70 fois dans toute l'œuvre avec une dominante compréhensible en *MPSA* (20 emplois) : le « mystère pascal est source de l'apostolat » parce qu'il est intégration ou incorporation du fidèle au mystère *filial* et salvifique du Fils.

²⁹ *ESP*, p. 10.

³⁰ *ESP*, p. 9.

³¹ *ESP*, p. 10.

³² Voir saint THOMAS, *SCG*, I, VII.

sacramentels du pain et du vin, sans oublier la dimension pluri-symbolique du repas dans ses axes majeurs, sacrificiel et anthropologique.

Durrwell prend le soin d'exposer dans ses deux livres les différentes approches, ancienne et modernes. La première, la tradition la plus longue et la plus argumentée théologiquement est développée par saint Thomas à partir des notions de substance et d'accident. Le Docteur s'attache à montrer que Dieu par l'effet de sa grâce peut changer la substance du pain et du vin sans qu'en soit transformés les accidents. La distinction est adroite et permet la justification rationnelle de la présence d'une réalité surnaturelle à l'intérieur d'une autre naturelle et, qui plus est, symboliquement représentative³³. Mais c'est ici que le problème apparaît, et même si aujourd'hui le langage aristotélien utilisé par la scolastique était changé,

...la théorie resterait difficile à assimiler, car elle oblige à déclarer que du pain et du vin il ne reste que l'extériorité sans contenu, que l'eucharistie n'est plus ni pain ni vin, alors que pour tout homme, philosophe ou non, le pain est une nourriture et le vin est une boisson³⁴.

« Étrange destin d'une réflexion théologique qui, partant de ces réalités, est amenée à les contredire ! »³⁵. Durrwell conclut donc à une négation du signifiant, puisqu'il

³³ Durrwell fait remarquer que ces considérations ont permis de sortir de plusieurs ornières : celle d'un BÉRENGER de TOURS affirmant que la présence est uniquement signifiée par les oblats (voir DS690 et 700), ou encore celle qui, radicalement opposée par son littéralisme, identifie le pain et le vin au corps terrestre du Christ.

³⁴ *ESP*, p. 14.

³⁵ *EPC*, p. 49. Nous nous permettons de citer le Père G. LEBLOND, que nous sommes allés rencontrer au tout début de notre travail alors qu'il préparait une étude sur la pensée eucharistique du Père Durrwell (étude qui n'a pu aller jusqu'à l'édition pour des raisons de santé et dont il m'avait confié très généreusement une première version déjà très aboutie de 200 pages). L'abbaye de la Pierre qui Vire où il réside depuis quelques années m'a autorisée à citer ce document au titre d'archives de la communauté. Je l'en remercie. Le bénédictin a lu et cité Durrwell, notamment dans un de ses livres : *L'Agneau de la Pâque éternelle*, Éd. Desclée, Paris, 1987. Mais surtout, il a rencontré Durrwell ce qui l'a poussé à faire cette étude : « Quand nous avons rencontré le P. Durrwell au Carmel de Verdun, trois ans avant sa mort, nous avons senti combien cet homme, très humble, très discret et très sensible, avait souffert en silence du fait des critiques faites par certains théologiens thomistes sur son livre, *L'eucharistie, sacrement pascal*. Or, dans cet ouvrage, le Père Durrwell n'y critiquait que ce qu'il croyait être la pensée de saint Thomas d'Aquin sur la conversion eucharistique, comme le croyaient d'ailleurs aussi la plupart des thomistes au début du XX^e siècle. Quand il était au séminaire, vers 1930, c'était pratiquement la pensée de Cajetan sur l'eucharistie qu'on enseignait, plutôt que celle de saint Thomas dont on n'enseignait que la *Somme théologique*. La conversion eucharistique y était présentée comme accomplie par la seule toute-puissance de Dieu, qui a pouvoir sur tout l'être, qui serait donc capable de changer n'importe quel être en n'importe quel autre, ainsi une pierre en l'archange saint Michel » (p. 196). La démarche du P. LEBLOND fut de signaler la méprise : si le Père Durrwell avait compris que « la conversion eucharistique [...] était l'œuvre d'une onction permanente de l'âme glorieuse du Christ sur la matière du pain et du vin offerts à la consécration, son objection faite à la théologie eucharistique qu'il croyait être la seule pensée de saint Thomas, serait tombée d'elle-même » (p. 140). « Dans cet essai, écrivait-il alors, nous nous appuyerons donc sur la pensée théologique du Père Durrwell, sur ses intuitions fondamentales, pour enrichir la démarche théologique de saint Thomas. Et inversement, nous nous servirons des principes théologiques de Thomas pour manifester la vérité théologique des intuitions théologiques du Père Durrwell, et plus précisément de la nécessaire participation causale du mystère du Christ lui-même dans la « confection » de l'eucharistie, faute de quoi il serait impossible de rendre compte théologiquement de la présence réelle du corps et du sang du Christ sous les espèces, ainsi que son sacrifice sacramentel. Mais si la théologie eucharistique de saint Thomas peut être ainsi éclairée, cela laisse évidemment supposer qu'elle n'était pas parvenue à une élaboration parfaite et définitive. De fait nous verrons comment Thomas a hésité sur plusieurs questions importantes et ne leur a pas donné de réponse définitive » (p. 6). L'essai part de l'exposition de la pensée de Durrwell sur l'eucharistie (30 pages) pour se consacrer ensuite au thème de « la

se trouve dépouillé de sa substance et, partant de là, à une focalisation anxieuse sur la réalité ou non de la présence réelle du Christ dans l'hostie conduisant à l'oubli de la dimension pascale de l'eucharistie :

Quoiqu'il en soit de ces considérations, le grand grief qu'on peut faire à la théorie (de la transsubstantiation) est qu'elle ne concerne pas vraiment l'eucharistie, qu'elle ne l'atteint pas. Celle-ci est le sacrement pascal, eschatologique, et la théorie est indifférente au mystère pascal, l'ignore et se situe ailleurs³⁶.

Dans cette quête, non seulement la dimension anthropologique n'est pas honorée, mais le mystère lui-même dans sa dimension parousiaque n'est pas pris en compte comme raison suffisante de la transformation eucharistique ³⁷. Un texte du Père Congar, que Durrwell a bien connu, avait pourtant dès 1962 rétabli la lumière sur l'enseignement de saint Thomas :

Le dogme eucharistique affirme que la substance du pain et du vin est convertie en la substance du corps du Christ, et celle du vin en la substance de son sang. [...] Or saint Thomas précise : ni la substance du pain ne demeure en même temps que le corps du Christ, ni elle n'est annihilée pour que celle du corps du Christ prenne sa place. Le corps et le sang, écrit-il, sont faits à partir du pain et du vin. Il n'y a donc pas un moment où il aurait pain et vin, puis un moment où leur substance cesserait d'être, pour qu'enfin, en un troisième moment, la substance du corps et du sang existe, sous les apparences demeurées inchangées, à la place de leur substance connaturelle. Il n'y a dans l'eucharistie, aucune annihilation, il y a changement ou conversion du pain au corps et du vin au sang.³⁸.

Pas d'annihilation de la substance ni d'arbitraire dans la conversion, mais c'est encore dire trop peu : le pain et le vin sont transsubstantiés en « corps livré » et en « sang versé », nourritures à la fois terrestres et célestes pour que nous puissions les recevoir en nous laissant assimiler à elles. Durrwell qui n'a pas saisi toutes ces nuances relevées par le dominicain se contentera de contourner les explications reçues, pour un problème à

conversion eucharistique à la lumière des textes de saint THOMAS » et s'achever sur le thème de l'eucharistie comme « sacrifice du Christ, mémorial de son Mystère. » L'auteur reconnaît la quasi absence de la thématique sacrificielle chez saint THOMAS et place la réflexion dans un vaste ensemble en lequel il cite Durrwell. Retenons de cette enquête très fouillée et technique que le Père LEBLOND trouve chez Thomas des arguments en faveur de la permanence de la mort dans la gloire.

³⁶ *ESP*, p. 15.

³⁷ Il n'est pas inutile de reprendre, comme le fait G. LEBLOND au début de son exposé, la définition du mystère selon O. CASEL : « Dans la langue paulinienne *mysterium* signifie d'abord une action divine, l'accomplissement d'un dessein éternel de Dieu par une action qui procède de l'éternité, qui se réalise dans le temps et dans le monde, et qui a son achèvement final, sa fin, dans l'Éternel lui-même », *Le mystère du culte dans le christianisme*, Éd. du Cerf, 1946, p. 21. Le *mysterium* est donc l'action divine en sa permanente actualité dans la labilité de ce monde. Toute action liturgique ou mystérique réelle ne peut venir que de l'éternité où elle trouve son fondement. Toutes les actions du Christ trouvent donc leur raison dans la Trinité immanente. C'est pourquoi monter de l'Économie vers la Théologie n'est pas induire du contingent en Dieu, mais seulement reconnaître que tout ce qui se réalise dans l'Économie, quant au Christ, est fondé dans l'éternité et n'apporte véritablement rien de nouveau puisque le mystère trinitaire est le mystère foncier qui tient tout.

³⁸ Y. CONGAR, *Les voies du Dieu vivant*, Paris Éd. du Cerf, 1962, p. 207 et s.

vrai dire insoluble, en développant la réflexion sur les notions indissociables de présence et de sacrifice :

(L'eucharistie) est donc sacrifice autant que présence et parce que présence, car le corps du Christ est aussi son sacrifice ; la venue et la présence du Christ sont celles du mystère pascal, le Christ étant ce mystère, le salut en son événement³⁹.

En réalité, l'action divine nommée transsubstantiation, si tant est qu'elle relève de cela, est dépassée par le mystère qui commande et agit.

Enfin, Durrwell aborde les théories dites « modernes », celles de transfinalisation et de transsignification qui partent du symbole du pain et du vin. À la différence de la scolastique, elles ne cherchent pas à comprendre le comment de la conversion eucharistique mais à comprendre les éléments et à les charger de sens : le pain et le vin restent inchangés mais trouvent dans l'eucharistie un sens plénier, absolu : « Le Christ finalise par son corps le pain lui-même »⁴⁰. Dans la transsignification c'est l'objet symbolique qui est investi d'une « intention qui lui confère une dimension nouvelle. » Durrwell fait remarquer que, dans les relations d'amitié et d'amour particulièrement, la quête de symboles toujours plus expressifs ne pourra jamais réaliser la présence de ce qu'ils signifient.

Ces interprétations opposées, quelles se rangent dans la ligne du symbole ou de la conversion de la substance, ont en commun de prendre leur départ dans les réalités terrestres. Pour cette raison, elles seront toujours en deçà du mystère qu'elles tentent d'explorer. Car le mystère vient de l'au-delà de ce monde et donne raison de lui-même, garantissant sa propre réalisation. Aussi, la réception du mystère doit-elle être aussi simple que le mystère lui-même en son don : « L'eucharistie ne devrait pas susciter des difficultés à la foi. [...] Elle reconnaît le mystère qui se révèle, elle y consent⁴¹. En perdant cette fraîcheur on risque de perdre le mystère :

Les théologies modernes réussissent mieux à se faire entendre ; mais chez elles l'affirmation du réalisme de la présence est souvent moins évidente. Elles portent toute leur attention sur le symbolisme eucharistique et soulignent le rôle de la foi dans la célébration. De la lecture de ces études, d'aucuns ont cru devoir conclure au caractère très relatif de la présence⁴².

³⁹ *ESP*, p. 61. Nous aborderons dans le prochain chapitre la question du sacrifice.

⁴⁰ *EPC*, p. 63.

⁴¹ *EPC*, p. 11.

⁴² *EPC*, p. 10.

Durrwell ne dévalue pas la symbolique des oblats mais se refuse à les voir dépouillés de leur être naturel par une conversion eucharistique qui les réduirait à n'être qu'une écorce. Au contraire, la conversion est un événement d'assomption où la réalité des éléments est prise dans le mystère qui accomplit tout : « Dieu sauve en transformant, et transforme en surélevant »⁴³. Ici, aucune altération de l'élément premier dans le Souffle de la nouvelle création n'est à déplorer, l'assomption sacramentelle surachève et surcharge d'être. L'auteur discerne alors « une évidente analogie » entre les deux transformations d'une réalité terrestre au corps du Seigneur, celle des oblats et celle du fidèle qui s'offre :

Tout en christianisme parle d'un salut qui surélève sans altérer. L'Ancienne Institution est « accomplie » sans être « abolie ». Les valeurs humaines deviennent chrétiennes par la dimension eschatologique dont l'Esprit les enrichit et en deviennent d'autant plus humaines. [...] Certes, il ne s'agit que d'analogies. Mais une vérité chrétienne se comprend mieux dans « l'analogie de la foi », dans son harmonieuse intégration à la totalité du mystère⁴⁴.

Il n'est de conversion possible des hommes et des choses au Christ, sans l'accueil de son Esprit car il « les sanctifie en modifiant leurs rapports avec la plénitude finale »⁴⁵. Le « Christ-esprit [...] est donc l'eschaton de toute substance terrestre »⁴⁶. Pensée quelque peu teilhardienne. Mais, redisons-le, le Christ est l'Oméga de tout parce qu'il en est substantiellement l'Alpha. La réalité future est intérieure à la création et la polarise :

Le Christ vient et se donne selon une totalité propre à l'eschatologie et à elle seule. Il se sert des éléments sacramentels [...] parce qu'il veut les réaliser à l'intérieur des réalités sensibles auxquelles il n'appartient plus. Du pain et du vin il fait des moyens de son intégration dans ce monde. Un tel symbole ne peut être créé que par Dieu⁴⁷.

En titrant son premier ouvrage, *L'eucharistie présence du Christ*, Durrwell portait l'accent sur la réalité de la *présence* du Christ dans le pain et le vin. Le « comment » de cette présence, du point de vue de la rationalité humaine, fut mis à l'examen par Durrwell et intégré dans une perspective beaucoup plus large, celle du mystère même de Dieu en sa venue salvifique. La question de la présence divine se doublait alors d'un second « comment », non plus technique cette fois mais hautement théologique. La présence de Jésus dans l'eucharistie est bien réelle, mais le Christ est présent en tant que livré à

⁴³ *EPC*, p. 49.

⁴⁴ *EPC*, p. 52.

⁴⁵ *EPC*, p. 54.

⁴⁶ *EPC*, p. 53.

⁴⁷ *EPC*, p. 65.

l'homme et c'est *en cela* que la présence est effective. Il est en effet impossible de dissocier la présence et la manière d'être, comme la forme de l'âme.

III. 1. 3. La parousie eucharistique

Afin de rendre compte au mieux de la théologie durrwellienne de l'eucharistie il est nécessaire de la situer à l'intérieur de son milieu d'élaboration, et particulièrement dans le sillage de la théologie du salut telle que l'auteur l'a conçue et dont elle est comme le relai. Pour cela, nous nous référons à nouveau à la synthèse très nette que l'auteur a donné de sa pensée dans *La Pâque du Christ mystère de salut. Mélanges offerts...* texte que nous avons utilisé pour présenter les intuitions inaugurales⁴⁸. Reprendre cette vue d'ensemble sera l'occasion, en fin de parcours, de ressaisir les éléments de la démonstration et d'en percevoir davantage le relief et la cohérence.

Le salut étant accompli tout entier dans le Christ et dans sa pâque, je commençais à comprendre que le mystère pascal est le sommet dernier de l'histoire du salut, qu'il constitue le mystère eschatologique, que toutes les réalités dernières sont concentrées en lui⁴⁹.

La mort-résurrection de Jésus constitue Le sommet de la rédemption. On remarque une double intégration : sur le plan temporel le mystère pascal totalise toutes les étapes de l'histoire du salut jusqu'à l'eschatologie ; sur un plan non temporel, l'histoire est assumée dans l'éternité dans la médiation du Christ : Jésus est le Fils éternel du Père. Pour Durrwell, la résurrection n'est pas une simple anticipation de l'eschatologie, mais l'eschatologie elle-même, clôturant l'histoire du salut : en elle tout est dit et accompli. Par l'intégration mystérieuse et nécessaire du temporel dans l'éternité, la résurrection se trouve placée au point culminant du mystère éternel. En rapportant la résurrection au commencement, Durrwell lui donne la valeur de principe.

L'eschatologie est une action de nature parousiaque : la résurrection est à la fois une exaltation en Dieu et un envoi dans le monde. Dieu « ressuscite le Christ pour nous, le ressuscite vers les hommes. » Le Ressuscité vient en faisant venir à lui, ne quittant plus « sa place eschatologique ». L'homme ne peut être sauvé que dans sa participation au

⁴⁸ Je réprécise que ce texte, très court, est de 1982 (p. 9-13).

⁴⁹ *Mélanges offerts...* Nous nous référons ici aux pages 12 et 13.

mystère rédempteur, à l'intérieur de cet appel en Christ et en vertu de son éternelle actualité. La mort éternisée dans la gloire est la mort rédemptrice réalisée « une fois pour toutes »⁵⁰, suffisante et non réitérable. Une mort qui totalise tous les renoncements à soi de la vie de Jésus. La gloire qui s'engouffre par la mort, curieusement ne l'annule mais elle la consacre en tant que méritoire :

Mais parler d'une résurrection qui ne supprime pas la mort, d'une mort qui est une vie de gloire, n'est-ce pas se contredire ? Ici une distinction s'impose : en tant que réalité biologique, la mort de Jésus appartient au passé, elle est dépassée. Mais en tant que réalité humaine, personnelle, rédemptrice, elle est indépassable. Sous ce rapport, la mort, c'est Jésus au sommet de son amour⁵¹.

Ainsi le fidèle peut-il rejoindre le Christ dans sa mort pour pouvoir le rejoindre dans sa résurrection : « Car si nous avons été totalement unis, assimilés à sa mort, nous le serons aussi à sa résurrection » (Rm 6, 5). Paul devance la question sur l'identité de cette mort : « Comprendons-bien ceci : notre vieil homme a été crucifié avec lui pour que soit détruit ce corps (*sôma*) de péché et qu'ainsi nous ne soyons plus esclaves du péché » (6, 6)⁵².

L'eucharistie, « sacrement typique » du mystère pascal, est le lieu de la présence du Ressuscité-Crucifié, le point de contact et de communion de Jésus en sa venue rédemptrice avec l'homme en désir de salut. Mystère de présence et de don, d'appel à une communion effective :

L'éternité de l'action glorifiante du Père maintient le Christ dans cet accueil, dans l'instant où il se soumet à la gloire. [...] Ici encore l'eucharistie est l'illustration du mystère pascal : elle rend le Christ présent à la communauté tel qu'il est pour toujours dans sa mort aussi bien que dans sa résurrection.

Ainsi l'eucharistie devient « le lieu central où le mystère personnel du Christ devient le salut des croyants »⁵³.

Le livre eucharistique, on l'a compris, se lit à partir de la fin. À partir du mystère pascal, à partir de la résurrection qui est le mystère eschatologique et parousiaque :

⁵⁰ He 7, 27 ; 9, 12 ; 10, 10 ; Rm, 6, 10 ; 1 P 3, 18.

⁵¹ *CHM*, p. 30.

⁵² Curieusement Durrwell a peu exploité ces versets pauliniens qui pourtant s'ajustent si bien à sa pensée. Quatre références pour Rm 6,5 et neuf pour 6, 6. Il commente ainsi : par le « dépouillement de l'homme charnel (Rm 6,6) », « le chrétien s'entraîne à la résurrection finale » *RJMS*⁵¹, p. 202. Là encore, rappelons-nous ce que disait le théologien : toutes nos morts devraient avoir pour nom charité : les nôtres, dues au péché, et celle du Christ qui dans l'Esprit est mort à sa volonté humaine pour nous ouvrir la voie de la sainteté qui est notre salut. Ainsi est-il devenu pour nous... rédemption (1 Co 1, 30).

⁵³ J. GUILLET, in *Mélanges offerts...* p. 17.

« Jésus ne quitte pas ce sommet profond, quand est célébrée l'eucharistie »⁵⁴. Aussi, « la théologie de l'eucharistie est une téléologie, un discours à partir de la fin »⁵⁵. C'est dans la puissance de l'Esprit que le Père ressuscite son Fils, c'est par la puissance de ce même Esprit qu'il rend le Christ présent dans les oblates : « Les deux effets ne sont pas seulement comparables ; ils relèvent de la même action » : la résurrection. La transformation eucharistique ne relève pas du seul Christ, mais de la Trinité : « La puissance mise en œuvre n'est pas une force impersonnelle changeant une substance en une autre »⁵⁶. Cependant,

la présence eucharistique, très réelle pourtant, est celle de quelqu'un qui habite ailleurs. [...] La foi seule peut percevoir cette présence, elle dont le regard est prophétique, capable de saisir, à travers la visibilité des choses, la réalité du monde futur⁵⁷.

Présence n'est pas évidence. Pour percevoir la présence, la reconnaître, il faut avoir un début de familiarité avec elle. Le Ressuscité n'est pas tout de suite reconnu, mais seulement à sa manière d'être en relation : ainsi le pain offert, l'appel intime. La présence avant d'être un être-là, est avant tout une qualité de présence, une disposition à l'autre, une ouverture :

Il existe une autre présence, celle de la donation de soi et de l'accueil mutuel. Elle est le propre de la personne, est même essentielle à la personne qui ne « s'accomplit » que dans la relation mutuelle. La présence eucharistique est à la fois localisée, en raison du pain et du vin, et totalement personnelle⁵⁸.

Durrwell déplore que les meilleures publications parues sur l'eucharistie (nous sommes en 1980) ne relient pas les dimensions de présence et de relation au Christ de gloire duquel elles sont dépendantes : on ne peut être présent sans être donné. La dimension pneumatique en est absente, or c'est par l'Esprit que le Père ressuscite le Christ et consacre les oblates, universalise la présence de Jésus en l'intériorise au monde et au fidèle, particulièrement dans l'eucharistie : « Celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui » (Jn 6, 56) :

La terre n'offre rien qui soit pareil à cette présence de totale réciprocité. Mais tout amour vrai y aspire. Dans ce sens aussi, l'eucharistie est eschatologique : elle est au terme du désir d'amour et peut le combler. Si, pour s'accomplir, la personne doit se dégager de tout repli sur soi, dépasser toute limitation dans le don d'elle-même, on peut dire qu'elle

⁵⁴ *ESP*, p. 50.

⁵⁵ *ESP*, p. 29.

⁵⁶ *ESP*, p. 85.

⁵⁷ *ESP*, p. 51.

⁵⁸ *ESP*, p. 53.

devient elle-même en devenant sacrifice. Le Christ trouve dans la mort toute sa vérité personnelle qui est d'être vers le Père⁵⁹.

Le mot est prononcé : « Sacrifice » ! Ce chemin ne nous mènerait-il pas en arrière, explorant le mystère qui se donne dans l'aujourd'hui à partir des rites anciens, voire archaïques, tous plus ou moins guidés par un inconscient collectif vivace ? Or Durrwell emploie ce mot à dessein. Novateur, le théologien ne se montre pas fossoyeur du travail des autres. Il sait même recycler les éléments du passé pour pratiquer une théologie durable. Pour cela il va faire subir une translation à la notion de sacrifice qui, à partir du Christ, trouve en lui sa fin (Girard) ou sa véritable assomption.

III. 2. Rénovation des concepts

« Sacrifice » : le terme est aujourd'hui délicat à manier et quasi inaudible. Serait-il encore possible de lire et de dire le salut en Jésus-Christ dans des catégories trop chargées d'archaïsme et inadaptées à la pensée chrétienne ? La pensée de R. Girard dévoilant la vérité de la violence sous le mensonge du rite, le travail de l'anthropologue M. Mauss sur le don et le contre-don, l'exploration psychanalytique initiée par Freud, toutes ces recherches parmi tant d'autres représentent d'incontestables lumières, nécessaires à la réflexion théologique pour s'orienter convenablement⁶⁰.

Durrwell ne craint donc pas d'emprunter la voie archaïque du *sacrifice*, aujourd'hui plus usée par la critique que par le temps. Et plutôt que de vouer le concept à l'oubli, le rédemptoriste met en lumière sa déconversion opérée précisément par le sacrifice du Christ. C'est en lui que le sacrifice trouve sa réalité et sa juste définition. Dans le

⁵⁹ ESP, p. 55.

⁶⁰ La question se pose à la théologie de supprimer ou d'éviter l'utilisation du mot « sacrifice ». Faisant appel aux mécanismes de l'échange, à la culpabilité de l'homme dans sa relation aux dieux ou à Dieu, la notion se double parfois en christianisme d'une valorisation morbide de la souffrance et d'une focalisation sur la mort de Jésus comme lieu unique du « mérite rédempteur ». Durrwell a évoqué cette chosification de la souffrance et de la mort. Voir l'étude très fournie de M. DENEKEN, *Le salut par la croix dans la théologie catholique contemporaine* (1930-1985), Éd. du Cerf, Paris, 1988, p. 331-348. Le théologien pointe la résistance à adopter une autre terminologie : « L'attachement au langage sacrificiel procède de cette erreur consistant à croire que lâcher un type de langage ce serait perdre quelque chose d'essentiel » p. 331. Il est évident que certains mots et certaines notions disparaissent du vocabulaire et de la pensée théologiques. La catégorie biblique de sacrifice est un bon marqueur de l'aptitude et de la nécessité à transformer, à purifier ou même à abandonner un concept (Ps 50, 19). Jésus, c'est indéniable, abandonne on peut le dire, le concept de sacrifice, qu'il retourne à partir de sa propre définition du salut, tout en reprenant Os 6, 6 : « C'est la miséricorde que je veux et non le sacrifice » Mt 9, 13. Il se situe donc dans la ligne authentique du judaïsme. Attention aussi à ce que le refus contemporain du « sacrifice » ne soit pas uniquement celui d'une notion inadaptée au christianisme mais le refus de l'effort chrétien lui-même qui consiste dans la donation de soi. C'est, il nous semble ce que Durrwell cherche en conservant la notion de sacrifice.

commentaire qu'il fait de la Lettre aux Hébreux, nous l'avons vu, Durrwell signale les parallèles et les différences entre les sacrifices anciens et celui, unique, de Jésus. Les points de départ sont inversés, l'initiative et l'offrande venant cette fois de Dieu et non de l'homme, garantissant sa vérité, son unicité et son efficence : en lui l'acte et la parole sont en parfaite correspondance. L'action n'est plus symbolique ni rituelle mais réelle. L'offrant n'est pas extérieur à ce qu'il offre, il est lui-même l'offrande, ce que Durrwell a voulu signifier à partir de la notion de drame personnel. Jésus se fait passage (He 10, 20), « notre pâque » (1 Co 5, 7) et, en cela, il est Passeur.

Certes, en faisant le choix d'utiliser la notion de sacrifice, Durrwell risque au plan du langage un décalage entre ce qui est dit et ce qui est entendu. En réalité, le théologien biblique pratique un aiguillage : il conserve le vocabulaire sacrificiel souvent utilisé dans les théologies juridiques mais pour lui faire dire autre chose. Un bon exemple nous est donné ici à travers le commentaire d'un philosophe, ami de R. Girard, à la lecture du premier livre de Durrwell sur l'eucharistie. La citation est un peu longue mais elle montre bien les lieux de résistance :

Le Père F.-X. Durrwell, dans *L'eucharistie, présence du Christ*, avait bien senti le péril : « Une théologie de la présence eucharistique qui n'implique pas le sacrifice, qui ne réussit pas la synthèse de la présence et du sacrifice, doit faire l'aveu de son échec : elle n'est pas une vraie théologie de la présence » (p. 38). Et il voit que « la gloire éternise le Christ dans sa mort » (p. 35). Or il définit le sacrifice (mot équivoque en terre chrétienne !) comme donation et entrée en communion. Très bien. Mais donation à qui ? « Don de soi du Christ au Père » (p. 35). Vraiment ? Et à quelle fin ? L'essentiel reste à éclaircir : cette mort elle-même, en tant que mort, opération décisive de salut, comme l'enseigne la foi, ou seulement modèle pour des conduites de générosité, qui invitent le sujet moral à mourir à lui-même ? Quand on ne peut plus recevoir le vieux langage de la satisfaction vicair, on est amené à faire de la mort du Seigneur un exemple, une preuve d'amour (et certes, elle est tout cela), voire un moment dans un rite initiatique. [...]. La pensée théologique butera sur cet obstacle tant qu'elle ne pourra pas concevoir la mort comme l'instrument de salut. [...] Ce n'est pas dans sa résurrection que nous avons été baptisés, mais dans sa mort. [...] Qu'est-ce donc qui est offert sur la croix, et qui nous rachète ? Sa mort est pour nous. Il n'est pas mort pour le Père, il est mort pour nous ; ce qu'il offre au Père, c'est sa volonté »⁶¹.

Pour Gardeil le « sacrifice » n'est pas défini par Durrwell selon sa juste acception. La donation de soi au Père à travers la volonté propre ne pourrait-elle pas être dans le même temps une donation de soi aux hommes ? Or, c'est bien au creux de la relation du Père et du Fils que le salut se décide avant de se jouer pour les hommes. Et il se joue pour les hommes non pas de façon extérieure à eux mais en les intégrant au sacrifice du Christ.

⁶¹ P. GARDEIL, *Quinze regards sur le corps livré*, Éd. ad Solem, Genève, 1997, p. 98-99.118.

Le versant subjectif de la rédemption n'est ici absolument pas apparent. Certes, la mort physique est l'« opération décisive de salut » en ce qu'elle pose un terme à « la condition dans notre chair de péché, en sacrifice pour le péché » (Rm 8, 3) et donne à Jésus d'accomplir son passage vers le Père, de recouvrer la gloire première, d'être fait Seigneur. En cela, Jésus est Sauveur, et on peut dire qu'il « satisfait » le Père, avant de satisfaire pour nous lorsque, vivant son passage dans une filiation pleine d'Esprit, il prend ceux qui veulent mourir avec lui « vers le Père ». Tout est centré sur la mort, et de ces herméneutiques sont souvent absentes l'Esprit mais aussi l'homme, finalement.

Car l'œuvre de salut telle que la comprend Durrwell n'est pas un exemple à suivre : il s'agit d'accueillir la filiation, d'être à partir du Christ et par lui ; la façon de donner à Dieu est de recevoir. La fonction « vicaire » est trop marquée par la substitution pour correspondre à ce que Durrwell entend : il s'agit moins de représenter les hommes que de les intégrer à sa propre filiation, de les rendre participants de sa filiation par lui. Gardeil évoque le don de la mort quand Jésus témoigne du don de sa propre vie (Jn 10, 18 et 15, 13) et l'eucharistie le dit si bien, elle qui est un « pain vivant » qui donne la vie, manifestant l'unité infrangible du Ressuscité. Cette focalisation sur la mort empêche d'apercevoir le dynamisme salvifique de la résurrection, l'émersion dans la force du Pneuma, le passage des eaux de la mort aux flots de l'Esprit Saint. Pourquoi être baptisé dans sa mort sans l'être dans sa résurrection ? L'immersion sans émersion serait un naufrage. N'y aurait-il pas ici une instrumentalisation de la chair, un faux-pas en direction du vieux mécanisme sacrificiel ou juridique ?

Il faut donc conserver la sémantique sacrificielle tout en la remplissant de toute sa profondeur pneumatologique, anthropologique et existentielle et se garder d'une lecture juridique qui investirait la mort de la seule efficacité salvifique : « Jésus est mort pour abolir tout culte qui ne fût qu'extérieur »⁶². Nous ne prenons part au salut que pour autant que nous y participons dans le Christ, que nous sommes assimilés au sacrifice, ce que ça quoi nous invite le Christ en nous demandant de communier à lui. Toute la théologie du salut se rassemble en ces quelques mots dont la clé est l'idée de participation.

⁶² DCR, p. 78.

Enfin, Durrwell n'a fait qu'emboîter le pas à une déconversion déjà active dans le texte biblique. Le vrai sacrifice est l'écoute authentique de la Parole, la disponibilité intérieure à la volonté du Père,

Tu n'as voulu ni sacrifice ni offrande, - tu m'as creusé l'oreille pour que j'entende - tu n'as demandé ni holocauste ni expiation, alors j'ai dit : « Voici, je viens », (...) Mon Dieu je veux faire ce qui te plaît. Ps 40, 7

Il nous reste à mettre en lumière le bien-fondé de ce choix.

III. 2. 1. L'eucharistie sacrificielle : un principe de vie

Le thème de la présence que nous venons de quitter mérite un rappel. La Présence du Christ est réelle dans le sacrement de l'eucharistie où le corps dit l'être : le pain est fait pour être mangé, le corps pour être en relation, se donner. Mais le pain offert en nourriture est un « pain *vivant* »⁶³ : un pain qui, parce qu'il est la Vie (Jn 14, 6) a la vie et la donne :

Étant un repas, l'eucharistie est symbole et source de vie, appelée « pain vivant ». Selon Lc 22, 15-20, elle est instituée dans la perspective de la « pâque accomplie dans le Royaume de Dieu »⁶⁴.

Le fond du sacrifice du Christ est un mystère d'amour qui, inséparablement, est un mystère de vie puisque « Dieu *est* amour » : « Au commencement était le Verbe, [...] en lui était la vie et la vie était la lumière des hommes » (Jn 1, 1.4).

Le symbolisme du repas, de la vie et de la joie, est primordial ; il porte celui de l'immolation, car les deux éléments sont une nourriture, un signe de vie, avant de rappeler la mort et c'est en tant que repas que l'eucharistie est sacrificielle [...]. Le corps immolé est donné aux fidèles dans la vie et la joie. Dans l'eucharistie comme ailleurs, la mort du Christ ne se rencontre que dans sa gloire. C'est donc dans la gloire du Christ que les croyants s'asseyent à la table de son sacrifice⁶⁵.

La joie témoigne de l'amour surnaturel, comme elle-même en ce cas est surnaturelle, divine. À l'heure de sa passion Jésus ne promet rien d'autre à ses disciples que sa joie et il la relie directement au don de lui-même : « Je vous ai dit cela pour que ma joie soit en vous et que votre joie soit parfaite. Voici mon commandement : « Aimez-vous les uns les autres » (Jn 15, 11). La joie résulte de l'amour. Être, pour Dieu, c'est aimer ;

⁶³ On note dans l'œuvre entière quelques deux cent citations du chapitre 6, 33-69 de saint Jean. Le verset 51 est le plus cité de tous (plus de 30 emplois) : « Je suis le pain vivant qui descend du ciel... »

⁶⁴ CP, p. 169.

⁶⁵ RJMS², p. 376.

ainsi l'amour « trouve sa joie dans la vérité. Il excuse tout, il croit tout, il espère tout, il endure tout. L'amour jamais ne tombe (*piptei*) » (1 Co 13, 6-8). Aussi,

quand l'Écriture cherche à définir le caractère du sacrifice nouveau par un exemple de l'ancienne sacrificature, le choix ne se porte pas sur l'holocauste, mais sur un sacrifice de communion : l'agneau pascal⁶⁶.

La commensalité est le lieu du don et de l'accueil, de l'intime communion et de l'alliance. Le sacrifice de Jésus s'insère dans les rites du repas pascal, sur fond de bénédiction et de réjouissances. Le partage du pain et du vin scelle l'amitié et construit l'unité :

Le pain offert et la coupe ne sont pas en premier lieu des symboles de mort. Le pain rassasie, le vin désaltère et enivre, tous deux parlent de vie et de joie. La bénédiction et la fraction et la distribution du pain ne sont pas d'abord des gestes de mort, elles inaugurent un repas⁶⁷.

L'hospitalité exprime fondamentalement que l'homme ne peut vivre sans relations. Et l'image du repas, omniprésente dans la Bible comme lieu de la convivialité, sert de paradigme à la vie éternelle : table céleste où « le Seigneur prépare un festin pour tous les peuples [...] et essuiera les larmes sur tous les visages » (Is 25, 6.8). Le repas, signe de communion, implique d'être un repas de consolation et de miséricorde, un repas qui restaure. Ce banquet messianique, Jésus a commencé à l'instaurer au milieu des siens, en se faisant l'hôte des tables peu fréquentables comme de celles de ses amis, avant d'inviter lui-même à sa propre table. La sienne fut unique, de grave intimité, et plus que toute autre créatrice de liens promis à l'éternité et dispensatrice d'éternelle satiété. Repas d'un autre ordre, où celui qui reçoit se donne lui-même en nourriture à ses convives :

Jésus avait dressé une table devant la croix, avait rompu le pain qui « est (son) corps livré », rangeant ainsi son offrande de la croix parmi les sacrifices de communion. Le corps est offert pour eux, qu'ils prennent et mangent ⁶⁸!

La mort plane en ce repas, et celui qui va trahir est là, mais le repas qui se célèbre est de désir : « J'ai tellement désiré manger cette Pâque avec vous avant de souffrir » (Lc 22, 15). Le désir ardent de manger la Pâque est une hâte à se donner, à poser le geste absolu en lequel les hommes de tous les temps pourront lire le sens de la mort de Jésus comme le sens de toute sa vie. Tout s'y réalise dans l'Esprit, pour le donner en se donnant : « C'est un feu que je suis venu apporter sur la terre, et comme je voudrais qu'il soit allumé ;

⁶⁶ *RJMS*², p. 95.

⁶⁷ *ESP*, p. 56.

⁶⁸ *RJMS*¹, p. 65.

c'est un baptême que j'ai à recevoir et comme cela me pèse jusqu'à ce qu'il soit accompli ! » (Lc 12, 49). Durrwell commente ainsi : « L'Esprit Saint qui entraîne Jésus de ce monde au Père, s'exprime sous forme de désir »⁶⁹. « Moteur supérieur » du Fils, l'Esprit est puissance de vie et d'amour qui porte Jésus vers les hommes et vers le Père. Une puissance d'engendrement dans la mort (baptême), de filiation :

L'eucharistie est un symbole mais réel, dans le sens où l'on dit, de nos jours, que le corps d'un homme est le symbole réel de cet homme, l'expression de son intériorité et l'organe de son intégration dans le monde. Le symbole qu'est le corps n'est pas créé par une simple donation de sens mais par la puissance créatrice de Dieu⁷⁰.

La Cène, comme la Passion, la mort et la résurrection, vécues dans l'Esprit, sont créatrices de vie. Seule la puissance de l'Esprit est capable de retirer à la mort son « aiguillon », de dissoudre le péché (1 Co 15, 55). L'Esprit personnalisateur donne au Fils « d'aimer les siens jusqu'à l'extrême » « à l'heure de « passer vers le Père » (Jn 13, 1). Une volonté, un dynamisme continu relie Passion et résurrection tandis que les trahisons, les humiliations, les angoisses mortelles, la souffrance et la mort fondent sur Jésus et creusent en lui un abîme de souffrance. La stabilité du Christ s'enracine dans la stabilité trinitaire, dans la relation au Père, dans la plénitude eschatologique qui est et manifeste le fond et le sommet de l'amour éternel des trois Personnes divines.

L'eucharistie qui s'explique par le mystère pascal en constitue aussi la « théologie illustrée »⁷¹, ce que Durrwell appelle l'« image ». Une image vivante, donnant de voir la réalité divine dans l'union de ces deux contraires, de la mort et de la gloire. Voir, on l'a dit, c'est connaître. C'est voir les « yeux du cœur », saisir prophétiquement la profondeur eschatologique du mystère et l'accueillir en soi :

Il faut le dire avec force : le pain eucharistique est « le corps livré », la coupe est du sang versé. Le Christ est immolé autant que présent dans l'eucharistie ; la réalité du sacrifice est à la mesure de l'authenticité de la présence ; l'eucharistie est le sacrement de la communion au Christ en son acte. Car l'Église doit rejoindre le Christ, devenir un corps avec lui, là où se réalise le salut : dans la mort où le Christ est glorifié. C'est ainsi qu'on devient chrétien⁷².

Sans cette double authenticité, celle de la présence sacrificielle et celle de son accueil par l'homme, celui-ci ne peut être sauvé. Et l'on voit que la réalité de la mort de Jésus est inséparable de celle de sa glorification. Le mourir est porté dans le mystère de

⁶⁹ CHM, p. 84.

⁷⁰ ESP, p. 20.

⁷¹ MF, p. 77, note 4.

⁷² ESP, p. 24.

vie et c'est ainsi qu'il est un authentique sacrifice rédempteur. Car on ne peut omettre la réalité de la résurrection : sans elle non seulement la foi serait vide, mais la donation ne serait qu'un exemple édifiant, sans plus. L'eucharistie manifeste cette immanence mutuelle de la mort dans le principe de vie, d'une mort qui ne prend son plein sens que dans la gloire⁷³ :

L'eucharistie est sacrificielle en tant que repas, en tant que principe de vie. Le symbolisme de la mort est porté en surimpression par un autre, fondamental, englobant : celui de la vie. Le récit de la cène et son annonce de la passion ne s'opposent pas à la compréhension de l'eucharistie comme symbole du Christ de gloire et du repas du Royaume. Car, dans ce récit, tout baigne dans une lumière d'eschatologie : bientôt Jésus célébrera la pâque du Royaume (Lc 22, 16) ; bientôt il boira « le vin nouveau dans le Royaume » (Mc 14, 25). Si cette dernière parole suppose la mort toute proche, — « je ne boirai plus du fruit de la vigne jusqu'au jour où je le boirai nouveau » — c'est l'imminence de la gloire messianique qu'elle prophétise en clair. [...] Ainsi ce qui est symbole de la mort, loin de contredire la gloire pascale, la confirme, s'inscrit en elle⁷⁴.

Ce texte est fondamental. Durrwell y formule de façon très nette que le « principe de vie » est le fond de l'acte sacrificiel, non seulement comme ce qui préside à son commencement mais ce qui le mène à sa fin. L'Esprit accompagne l'œuvre du Père et du Fils de bout en bout. Ainsi « principe de vie » il est-il dit aussi l' « englobant », ce qui est capable d'assumer le mourir, de l'engager, de le conserver sans en être anéanti. Dans l'Esprit qui inspire le don « jusqu'à la fin » il n'y a pas de contradiction entre mort et vie. Et cela est si vrai que Durrwell fait remarquer le lien de continuité et d'accomplissement entre la Cène et le repas messianique, celui du Royaume :

À la lumière du repas eucharistique, le Royaume apparaît, plus que jamais et jusqu'à l'identité, lié à la personne et au destin de Jésus. Dans les logia du Fils de l'homme, la mort était une condition préalable, maintenant elle entre dans la structure du Royaume : le festin messianique est pascal, un repas dans la mort de Jésus. Cependant le repas se déploie dans la gloire, le repas est célébré dans la joie du vin nouveau. Jésus y prend part, surmontant sa mort qui pourtant fait partie de ce mystère⁷⁵.

L'unité insécable d'une présence sacrificielle et glorieuse dit quelque chose de l'unité du Christ lui-même. Il n'y a aucune opposition à l'intérieur du mystère pascal. La

⁷³ Nous revenons sur le fait qu'il faille, pour comprendre Durrwell, mais ceci est valable pour toute théologie, remplacer au moins mentalement le mot « mort » par le verbe « mourir » qui indique une action, et donc une durée, action intime et personnelle. Cela évite aussi de chosifier la mort et de lui conférer une valeur d'échange, ou bien de lui attribuer une valeur méritoire qu'elle n'a pas, comme l'explique saint Thomas. Par ailleurs, il ne faut pas oublier que la mort comprise comme ce qui fait mourir le vieil homme, ce que Durrwell appelle « nos morts » est un principe de vie, de sainteté : l'Esprit. Enfin, il ne faut pas cantonner la rédemption dans le mourir ultime de Jésus. C'est toute la vie du Christ qui est rédemptrice : « Le salut est entré dans cette maison » sont les mots de Jésus à la maisonnée de Zachée une fois entré chez lui et le publicain retourné en quelques secondes par la rencontre (Lc 19, 9).

⁷⁴ *ESP*, p. 56.

⁷⁵ *RJMS*¹, p. 130.

seule qui puisse être vient de l'extérieur et pour tenter de rompre la communion du Fils avec le Père : le tentateur apparaît aux moments essentiels de la mission de salut, au commencement et à la fin, cherchant jusqu'au bout à pousser la mission rédemptrice de Jésus à l'échec par une contradiction violente et désespérée⁷⁶. Or, dans le Fils tout est unifié : « J'ai tellement désiré manger cette pâque avec vous ». L'Esprit établit l'unité dans le Christ, dans l'union de ses deux natures pour lesquelles la mort représente l'écart le plus coûteux à surmonter (Ph 2, 6-8). Celui qui est le Prince de la vie demeure stable, dans la stabilité éternelle de son « oui » filial :

Eucharistie, ce mot signifie action de grâce ; en bonne logique, c'est à la suite du bienfait reçu qu'on remercie. [...] Au cénacle, Jésus renverse l'ordre des choses, il anticipe la louange. Il institue le sacrement pascal avant l'immolation de l'agneau. Il introduit d'avance les disciples dans le salut que son Père va réaliser en lui. S'il a pu le faire, c'est qu'il portait déjà en lui la pâque qu'il allait accomplir ; elle était programmée et contenue dans la divine filiation ; la mort et la résurrection étaient inscrites dans « le grain de blé ». Gethsémani viendra et la détresse de la croix, mais la mort d'obéissance est vécue depuis toujours dans la soumission du Fils, dans l'accueil permanent donné au Père. La glorification pascale est depuis toujours à l'œuvre dans la permanente paternité de Dieu qui engendre Jésus⁷⁷.

Entre le Père et le Fils, aucune dissension ne vient froisser l'inaltérable communion : « Non pas ma volonté mais la tienne ». L'impression d'abandon dans la dérélition physique et morale obture l'horizon, et la question adressée au Père n'est pas sa mise en accusation mais le cri de l'enfant à sa naissance, dans la violence de l'expulsion où il se trouve dans la plus grande vulnérabilité ontologique. : « Pourquoi m'as-tu abandonné ? »⁷⁸. De son côté, le Père endure de voir mourir son Fils descendu du ciel pour « faire sa volonté ». Rien ne se glisse de division ou de non-sens dans ce drame qui est celui de l'amour de Dieu non reçu et bafoué par les hommes. Rien n'est vaincu de l'éternelle communion du Père et du Fils sinon, et par elle, la contradiction diabolique.

C'est donc en ce mystère d'engendrement, en communiant au sacre du Fils que le fidèle trouve son salut. La kénose de Jésus opérée dans la charité de l'Esprit se sature de

⁷⁶ Durrwell qui a très peu évoqué cette réalité, dit ceci à propos des tentations au désert, mais ceci peut très bien être rapporté à l'agonie de Gethsémani : « La tentation avait été globale : elle voulait le détacher de son Dieu et Père, l'induire dans une voie à contresens de sa mission filiale. Devant une suggestion semblable, Jésus répondra à Pierre comme au tentateur : « Arrière de moi, Satan ! Tes vues ne sont pas celles de Dieu » (Mc 8, 33), *PDM*, p. 238.

⁷⁷ *ASA*, p. 95-96.

⁷⁸ Durrwell demande qu'on n'interprète pas ce cri à l'encontre de la relation du Père et du Fils mais « dans le mystère d'engendrement et de naissance dans lequel Dieu et le Fils sont un. [...] Quand un enfant vient au monde, il se sent jeté hors du sein maternel. Il en pleure. Mais dans cet éloignement il naît à lui-même » *PDM*, p. 70. Remarquons que dans le *Dasein* heideggérien le « jeté-là » qui caractérise la finitude est une action en manque de sujet. Un concept violent finalement où le cri de la naissance ne serait pour personne. En Jésus il est adressé à Dieu, épreuve renforcée par le manque de réponse.

sa présence. En sa mort Jésus fut rempli d'Esprit jusque dans son corps ; il « devint esprit vivifiant », corps spiritualisé et universalisé : « Le corps glorifié du Seigneur est « la première cellule » de la maison d'en haut »⁷⁹. Ainsi est-il le lieu de rencontre avec l'homme en sa mort où il rejoint tout homme, pour le mener à sa résurrection. Baptême et eucharistie sont les sacrements qui relient le plus directement au mystère pascal⁸⁰ :

La résurrection amène le Christ à la plénitude de sa vie filiale et lui donne le pouvoir de vivifier toute chair (Jn 17, 1 s.) ; c'est par l'eucharistie qu'il exerce ce pouvoir (Jn 6,54). La synthèse des données scripturaires nous fait conclure à l'identité foncière, dans leurs effets, du baptême et de l'eucharistie. Par les deux rites la vie pascale du Christ irradie sur les fidèles, en leur ouvrant dans son corps l'accès à l'acte rédempteur. [...] Dans l'un et l'autre le fidèle s'unit au corps du Christ, immolé dans la chair et consacré dans l'Esprit divin ; par tous deux il prend part à la propre communion du Christ à son sacrifice : à la résurrection. Dans cette communion il se trouve sacrifié lui-même, car il s'assimile à un corps dans lequel le sacrifice est à demeure⁸¹.

La tonalité est fortement sacrificielle dans ce texte qui appartient au premier livre. Les expressions vont peu à peu perdre leur facture marquée par l'enseignement reçu mais sans jamais quitter la sémantique du sacrifice. Dans les derniers livres, la thématique sacrificielle s'amplifiera, se cristallisant autour de l'image de l'immolation⁸².

Le « corps dans lequel le sacrifice est à demeure » est un pain rompu et vivant. Le mystère de Vie enveloppe, assume le mystère d'une mort-don-de-soi qui dit davantage la vie, l'amour et la présence que la mort et le vide. Étant Personne-Engendrement, l'Esprit travaille le Christ, le conduit dans la force de l'amour à ce point zéro de l'existence où le don est total, où la volonté n'a jamais été aussi remise au Père. Aucune néantisation dans cette immolation où filialité et filiation sont totales, éminemment actives.

La thématique de l'engendrement comme celle du « pain vivant » n'enjolivent pas la réalité du calvaire. C'est bien de la mort dont Jésus est relevé dans la résurrection (*égeirô*) dont il s'agit, et celle-ci n'est pas une image, un phantasme. La pneumatisation de la chair n'est pas sa sublimation et ne crée pas un mode d'être sans lien avec la corporéité.

⁷⁹ *RJMS*¹, p. 378.

⁸⁰ Tous les sacrements relient au mystère pascal. Pour Durrwell la morale chrétienne doit se déduire du mystère pascal.

⁸¹ *RJMS*², p. 282.

⁸² Durrwell avait repris la trilogie augustinienne « l'Aimant, l'Aimé, l'Amour » en en changeant le radical ; la formule se muait ainsi : « le Géniteur, l'Engendré et l'Engendrement ». Dans les dernières années il complètera : « Il y a enfin le Père en son immolation, le Fils en son immolation et l'Esprit Saint qui est cette immolation » *PDM*, p. 249. Nous reviendrons sur la question de l'immolation comme métaphore ou équivalent sémantique du mot Amour attribuée à la Trinité immanente.

Elle n'est pas non plus la seule immortalisation du corps biologique. Le « principe de vie » porte tout et mène tout à son accomplissement.

Ainsi le pain et le vin devenus le corps et le sang de Jésus par la grâce de l'épiclese témoignent de l'assomption d'une réalité terrestre en son état céleste : à travers la pâque, la chair de Jésus devient une vraie nourriture et son sang une vraie boisson (Jn 6, 55) et ainsi le pain et le vin trouvent leur plénitude de signification. Durrwell étend au monde ce qui a commencé dans la transsubstantiation du pain et du vin et qui s'accomplit aussi en l'homme, dans le Christ en qui tout est créé et mené à sa perfection :

Le Christ est intérieur au monde auquel il appartient lui-même. [...] Il est partout présent en tant que le sommet de la création, où tout commence et vers quoi tout est créé : en tant que plénitude d'où découle tout et vers laquelle tout est créé (Col 1, 15-17). Il est présent dans le monde en tant qu'il en est l'oméga et l'alpha. En tant que tel il agit sur lui par la puissance de l'Esprit par laquelle il est le Seigneur, avec « pouvoir de tout se soumettre » (Ph 3, 21). S'il veut accentuer sa présence dans le monde, si du pain et du vin et de l'assemblée des fidèles il veut faire des sacrements d'une présence plus intense, voire totale, il agit sur ces créatures en intensifiant sa présence en elles qui déjà sont créées en lui et vers lui et subsistent en lui. Il se saisit davantage de ce qui lui appartient, créant ces réalités plus impérativement vers lui. Il n'entre pas du dehors, il est déjà présent, car tout subsiste en lui. Il ne descend pas du ciel, ne quitte pas l'ailleurs où il se trouve, ne sort pas de l'avenir du monde qu'il est : il vient en attirant vers lui⁸³.

Durrwell a montré la correspondance entre création et résurrection : non seulement « L'engendrement éternel et l'acte créateur se rejoignent dans l'homme-Dieu, engendré et créé à la fois »⁸⁴, mais la rédemption inscrit les hommes dans l'engendrement du Fils dans la mort, c'est-à-dire dans la mort-résurrection de Jésus. D'un bout à l'autre, de son origine à sa fin, l'homme est porté par un « principe de vie ». Si Durrwell pose la gloire de la résurrection au principe de tout, c'est qu'avant d'être un « être-pour-la-mort », l'homme est fondamentalement un être-pour-la-vie. Mais être tel, c'est être un être-de-don : recevoir la vie d'un autre que soi, pour devenir soi à partir de ce lien d'appartenance. Un don qui ne met pas en dette, sinon celle de s'ouvrir pour recevoir : « Le commencement est dans la plénitude, qui est finale. Rien n'existe sinon par appel à la plénitude et communion avec elle »⁸⁵ :

La théologie, si longtemps dominante, n'était pas sans analogie avec d'anciennes conceptions scientifiques : les astronomes faisaient tourner le Soleil autour de la Terre ; les théologiens, eux, faisaient tourner « le Soleil de justice » autour du péché et de son

⁸³ *CP*, p. 179.

⁸⁴ *PDM*, p. 125.

⁸⁵ *ESP*, p. 103.

expiation. Or la justice de Dieu est amour, un amour infini. Étant infini, cet amour est premier⁸⁶.

Qu'il faille, pour recevoir, passer par un mystère de mort, de pleine désappropriation de soi, que ce soit à travers une sorte de *transitus* dans l'économie pré-lapsaire ou une mort à soi de tout l'être dans la rédemption, cela est signe de l'origine plus encore que du péché. La vie trinitaire est amour, extase, où le Père et le Fils se constituent relativement dans la communion de l'Esprit : Amour qui se donne et amour qui reçoit. Et parce que l'amour fait sortir de soi pour être dans la relation, il ancre en soi.

Ainsi, l'homme créé à l'image de Dieu est un être-de-don et pour le don. L'origine et la fin le constituent. L'eucharistie que Durrwell appelle « sacrement de la résurrection » ou encore « sacrement de la vie éternelle »⁸⁷ dit très bien cela. En elle, Jésus témoigne de l'Amour infini de Dieu pour l'homme, à travers un mourir qu'il pose à la fois dans l'axe de la vie (le corps est un pain et le sang une boisson pour un « repas d'éternité »⁸⁸) et dans l'axe du don (le corps est livré et le sang versé pour la rémission des péchés). L'appel de Jésus à reproduire les gestes de Jésus « en mémoire » de lui, signifie la nécessité pour les apôtres de se nourrir de l'eucharistie et d'en nourrir la multitude en tant qu'elle constitue le « sacrement de la vocation chrétienne »⁸⁹.

Qu'en est-il, chez Durrwell, du geste dont l'évangéliste Jean est seul à faire mémoire et qu'il ne situe pas (comme le discours sur le pain de vie) dans le cadre de la dernière Cène ? Pourtant, sa solennisation, l'hapax qu'il représente et certaines expressions proches de l'institution de l'eucharistie font penser que le lavement des pieds est présenté par l'évangéliste comme l'illustration pratique du don que Jésus fait de lui-même à travers toute sa vie et dont la passion et la mort sont les moments récapitulatifs. Durrwell a relevé le climat royal de ce moment, soulignant la liberté filiale et souveraine avec laquelle Jésus accomplit ce geste provocateur (Jn 13, 1-4). Mais il a assez peu commenté l'événement lui-même, ce qui n'est pas sans surprendre. Voyons pourquoi et comment l'auteur le relie à l'eucharistie.

⁸⁶ *MF*, p. 7-8.

⁸⁷ *ESP*, p. 41 et 29.

⁸⁸ *ESP*, p. 148.

⁸⁹ *ESP*, p. 120.

III. 2. 2. Sous le signe du service et du repas

Dans la scène du lavement des pieds tous les éléments étaient réunis pour que le rédemptoriste s'en inspire. Sa proximité thématique, lexicale et contextuelle avec le récit de la Cène lui offrait l'image scripturaire idéale pour faire le lien entre cet « acte de plénitude où Jésus exprime tout son être » en fournissant « la preuve de l'amour le plus grand (Jn 15, 13) »⁹⁰, et la mise en œuvre concrète du service dans le commun des jours. L'appel lancé aux apôtres, « C'est un exemple que je vous ai donné, ce que j'ai fait pour vous, faites-le vous aussi » (13,15) en annonce un autre qui semble le dépasser, et que seuls Luc et Paul retransmettent : « Faites ceci en mémoire de moi » (Lc 22, 19 ; 1 Co 11, 24).

Durrwell cite très peu Jn 13, 4-17, et jamais en son entier⁹¹. Constat étonnant d'autant que l'évangéliste Jean duquel l'auteur tire en très grande partie sa théologie donne un puissant retentissement à l'événement, résonnance plus théologique encore que parénétiq ue, en le plaçant de façon symphonique en ouverture au récit de la passion⁹². Étonnant aussi que Durrwell n'utilise pas davantage le récit du lavement des pieds, cette image scripturaire et comme animée de l'union des contraires en ce Dieu, serviteur de dernier rang à genoux aux pieds de l'homme pour lui laver les pieds : « L'humilité extrême du service est elle-même d'une gloire incomparable »⁹³, à l'opposé de celle que recherchent les hommes. Image que Dieu seul peut produire puisqu'en lui humilité et grandeur se tiennent en un :

La veille de sa passion, Jésus lave les pieds de ses disciples, geste qui est un signe, une anticipation de la purification du monde que, dans le mystère pascal, il allait accomplir. Ce service d'esclave [...] Jésus ne l'envisage pas comme un abaissement : il l'accomplit dans le sentiment de réaliser une œuvre d'éternelle grandeur, celle qui correspond à sa dignité de Fils de Dieu (Jn 13, 3-5). Il atteint à sa suprême grandeur filiale dans la suprême humilité, simultanément. Jusque dans l'humilité, il demeurera dans cette

⁹⁰ *ESP*, p. 64.

⁹¹ On ne trouve que dix occurrences, et presque exclusivement situées dans *MPSA* (1970). Rien d'étonnant à cela puisque ce troisième livre s'est attaché à montrer l'origine de l'apostolat dans le mystère pascal. Dans un court ouvrage, *Aux sources de l'apostolat* (1999), Durrwell confie son cheminement : « Toute ma réflexion s'est portée sur le mystère central en christianisme, Jésus en sa mort et sa résurrection, qui est la source de la foi et de l'apostolat. [...] J'ai de ce fait été amené à parler de l'apostolat. En 1970, époque trouble où les principes mêmes de l'apostolat étaient mis en question, j'ai publié, à la demande du Père GUÉRIN, *Le Mystère pascal, source de l'apostolat*. Il manquait cependant le chapitre sur l'apostolat en sa relation à l'eucharistie. La source est dans le mystère de Jésus en sa pâque ; de ce mystère, l'eucharistie est le sacrement par excellence. [...] Ce présent opuscule devrait combler cette lacune. Il se propose d'étudier l'apostolat à sa source qui est le mystère pascal, à la lumière de l'eucharistie qui est le sacrement de ce mystère », *ASA*, p. 8-9.

⁹² Certes, le récit de la Cène ne suit pas le lavement des pieds, mais l'évangéliste enchaîne par la trahison de Judas (13, 18) ce qui situe ce repas dans les jours de la Passion.

⁹³ *ESP*, p. 64.

humilité et cette grandeur, à la fois « le plus grand » et « celui qui sert » (Lc 22, 27 ; 12, 37)⁹⁴.

On voit très bien comment Durrwell met l'accent sur l'aspect ministériel du geste de Jésus. Ce qu'il retient à travers l'image du service c'est son motif, le salut de l'homme, mais sans pour autant négliger le sens du service comme tel : celui-ci n'est pas un signifiant quelconque, de la même façon que le pain et le vin n'en sont pas non plus. Dans les deux cas, il y a un accord très profond, parfait, entre les signifiants (que Jésus choisit délibérément) et leur signifié. Les dimensions du repas et du service sont portées à leur plus haute intensité en prenant une efficacité salutaire. Ces actes prophétiques de la croix deviennent fondateurs de salut parce qu'ils disent inséparablement l'être et la mission salvifique de Jésus, parce qu'ils les réalisent. Comme sa vie librement donnée (Jn 10, 18) le lavement des pieds est lui aussi librement consenti, au contraire de l'esclave. Le geste sociologiquement dégradant est transformé en une liturgie pénitentielle, salutaire, où le Serviteur se révèle tout identiquement Sauveur.

C'est donc dans l'axe sotériologique que Durrwell interprète le lavement des pieds, comme on le fait pour l'institution de l'eucharistie où cela est plus directement lisible. Le lavement des pieds appartient à la liturgie du repas pascal non seulement au titre de préalable ou de mise en pratique proleptique du commandement du service « ce que j'ai fait pour vous faites-le pour les autres ». Il est tout cela et plus que tout cela en ce qu'il est porteur d'efficacité salutaire. C'est dire que le service des frères plonge ses racines dans le mystère pascal. Ce que dit très bien M. Deneken :

Le « scandale du lavement des pieds » n'est que l'annonce du « scandale de la croix ». C'est dans ce geste précédant le repas que s'ancre l'agir chrétien ; du moins est-ce là l'exemplarité que Jésus veut donner à son geste. Le lavement des pieds ne « remplace » pas le récit de l'institution : il le commente et lui donne sa direction : l'autre et l'Autre, l'exister-pour. Si la croix est la réalité dont l'eucharistie est la « figure », elle est alors la croix du serviteur qui se donne [...]. Le passage du messianisme politique au service kénotique correspond [...] (au) passage du rituel à l'existential et, surtout, (au) passage du sacrificiel au pro-existential⁹⁵.

« Pro-existant universel, ce mot très juste créé par les théologiens »⁹⁶ offre en cette seconde moitié du XX^e siècle une définition renouvelée de la personne de Jésus et de sa mission, permettant d'éviter les lectures juridiques ou par trop sacrificielles. Dans sa

⁹⁴ *MPSA*, p. 17.

⁹⁵ M. DENEKEN, *Le salut par la croix*, p. 297-298.

⁹⁶ *ASA*, p. 37.

résurrection, dit Durrwell, Jésus est « désormais (est) tout entier pour le salut du monde, dont il est devenu le Seigneur (Ph 2, 9-11), le « pro-existant » universel. Le salut réalisé en lui en fait un être en donation de salut pour tous »⁹⁷. La glorification de Jésus annule les limites de l'espace-temps et cet effet est directement relié au mérite de toute son existence : son corps est pneumatisé en raison du don total qu'il fit de lui-même sur la croix. Le mot « salut » peut surprendre s'agissant de Jésus, mais par-là l'auteur donne tout son réalisme à la « condition de la chair de péché » assumée par le Verbe et à la nécessité de la faire passer à la vie de l'Esprit pour lui-même et pour les hommes : ainsi Jésus devient-il totalement nôtre :

Dans le Christ, le sacrifice et le repas forment une liturgie indivise : dans sa chair qui est fermée sur elle-même, en sa résurrection dans l'Esprit qui est communion, il est à la fois sacrifié et nourriture. Il est notre pâque, notre sacrifice et notre repas⁹⁸.

C'est pourquoi Durrwell répond à l'article de M. Deneken sur la christologie de la pro-existence en disant qu'on ne peut l'engager qu'en commençant par l'Esprit. La résurrection donne la mesure de cette existence « dans la chair », d'un salut qui touche l'unité corps-esprit. La pro-existence sous l'image du service doit être pensée sotériologiquement, elle est le don que Jésus fait de toute son existence à travers son propre passage de la chair à l'Esprit, elle est le grand service du Christ. La résurrection consacre la chair en la sanctifiant. L'Esprit ouvre le Christ en sa chair (là est le sacrifice), l'investit dans toutes ses puissances, la spiritualisant pour un partage illimité. À travers le pain consacré, la communion possible au Ressuscité est communion à son corps glorieux, sacrifice et nourriture. Le service absolu demeurera dans la gloire dont il était le signe étrange, un signe étranger aux pensées de l'homme.

Dans l'expression « pro-existant » les deux mots sont importants. Durrwell a contribué de façon très significative à la prise de conscience du poids existentiel de la vie de Jésus, il s'y est même montré pionnier. Jésus nous sauve dans son existence, en ce « corps de chair » et « par sa mort », ce que dit Col 1, 22. Cette existence est à la fois le moyen de notre salut si nous passons avec elle, et notre fin puisque nous serons sanctifiés, pneumatisés dans sa propre glorification. Quant au « pour », il signifie l'intention divine

⁹⁷ *JFDES*, p. 120. En note 2, Durrwell fait référence à l'article de M. DENEKEN, pour une christologie de la pro-existence » in *RevSR* 62 (1988) pp. 266-290. Durrwell ne peut que souscrire à cet article qui voit dans le concept de pro-existence un concept porteur pour le monde post-moderne ou postchrétien. Cependant il fait remarquer que cette pro-existence qui caractérise le Sauveur comme Serviteur « ne trouve son explication que dans une christologie selon l'Esprit-Saint : il faut commencer par là. »

⁹⁸ *ESP*, p. 69.

de salut, l'être du Fils éternellement tourné vers le Père et vers les hommes créés en lui. *L'esse ad*, condition de la communion trinitaire, se traduit en service pour le salut des hommes. Ainsi, en conseillant de « commencer par l'Esprit » Durrwell rappelle la profondeur trinitaire de la pro-existence de Jésus, du service. Mais cela relève aussi d'un principe général en christologie : on ne peut comprendre le Christ sans son Esprit. C'est par lui que l'incarnation est menée à son sommet dans la résurrection, une résurrection qui universalise sa pro-existence. Durrwell replace donc l'exemplarité du service dans sa source première, la filiation du Verbe éternel par le Père dans leur commun Esprit.

On peut sans doute rapprocher l'expérience du lavement des pieds à celle de Thomas demandant à toucher les plaies du Ressuscité, même si le sens en est inversé, et sachant que le toucher est toujours un touché-touchant (Lc 8, 46). C'est sans doute ce qui fit reculer Pierre : être touché par un Christ serviteur, encore plus vulnérable et plus petit que lui (Mt 16, 22). Thomas, au contraire, voulait voir pour croire. En s'ouvrant à lui, Jésus se révèle comme le Seigneur : on ne peut toucher le Christ en son abaissement sans être transformé par lui :

Nous-mêmes ne pouvons toucher ce corps qu'à l'endroit des plaies, je veux dire dans notre union au Christ dans son immolation »⁹⁹.

Celui qui se laisse toucher et saisir dans le lavement des pieds, celui qui accueille le pain livré pour être assimilé à lui « devient un homme de foi » (Jn 20, 27). Cette exemplarité a eu valeur de sacrement.

Si la pro-existence peut définir la personne de Jésus c'est donc comme expression du mystère pascal. Comme on l'a dit plus haut, tout en s'appuyant sur la catégorie du service, Durrwell va commenter la liturgie du lavement des pieds en portant son attention sur ce que vise le service du Jeudi saint : *laver* les pieds de ses *apôtres*. L'interprétation du service se resserre dans une aire à la fois plus étroite et plus intense, par « concentration sur le centre » :

Peu de temps après avoir invité son serviteur à le suivre, Jésus lave les pieds de ses apôtres et leur demande d'imiter son exemple. Il ne les exhorte pas à de simples démonstrations d'humilité et de charité, son geste est d'une plus ample signification¹⁰⁰.

⁹⁹ DCR, p. 307.

¹⁰⁰ MPSA, p. 109.

Durrwell place le geste de Jésus au cœur de l'institution de l'eucharistie, de l'institution des apôtres dont le Christ est la Tête. Dans le texte qui suit, nous retrouvons l'image du cercle dont le centre, le mystère pascal, s'étend par vagues successives sur le monde :

Il n'y a pas de second acte, car, dans la réalité chrétienne, rien ne s'ajoute bout à bout, la structure de son ministère est concentrique ; à l'œuvre du Christ une fois accomplie ne succède pas celle de l'Église : l'action de Dieu telle qu'elle est dans le Christ, le salut tel qu'il se réalise dans le Christ, se propage par l'Église. Le corps du Christ est livré pour beaucoup, les siens communient à ce corps, et sont eux aussi livrés pour beaucoup. [...] L'apostolat de l'Église sera, de ce fait, soumis à la même loi que l'action rédemptrice qui est dans le Christ, étant cette action même, s'étendant sur les hommes¹⁰¹.

Les différents cercles (interprétation de l'Écriture, vie sacramentelle, apostolat de l'Église, morale et anthropologie chrétiennes) peuvent se superposer car ils ont un même centre, le mystère pascal. Tout service ecclésial vrai s'enracine dans le mystère pascal et porte loin ses rayons et « sans oublier les zones plus périphériques de l'évangélisation »¹⁰² car « les frontières du Royaume s'étendent au-delà de leur tracé visible »¹⁰³. Tout vient de ce centre qui est Amour, « cette force active, (une) force d'expansion »¹⁰⁴. « Le Christ est avant toute chose, car la plénitude précède toute participation »¹⁰⁵. Rien n'est dispersé en christianisme, ni « mis bout à bout » au titre de supplément. Tout est référé au centre et dépendant de lui.

Ainsi la chaîne apostolique partant du Ressuscité déploie sur tous les âges le grand filet du salut¹⁰⁶. En citant Jn 12, 26, « Si quelqu'un me sert qu'il me suive, et là où je suis là sera mon serviteur » Durrwell fait remarquer que « serviteur » dans le cadre du lavement des pieds n'est pas un nom de disciple (celui qui apprend) mais de fonction :

Or, il ne s'agit pas d'un service à rendre à la personne du Christ qui « n'est pas venu pour être servi » (Mt 20, 28) : en ce contexte de l'Heure et de la fécondité de la mort de

¹⁰¹ *MPSA*, p. 108.

¹⁰² *MPSA*, p. 229.

¹⁰³ *DCR*, p. 156, note p. 40. « Le Royaume est l'espace de la charité de Dieu et plusieurs voudront en rester exclus. Hors de cet espace on continuera à aimer sur le mode humain et à haïr. Les disciples du Royaume, eux, aimeront et divinement. [...] La charité peut tout ; elle prouve par elle-même qu'elle est l'Esprit de Dieu, la puissance eschatologique du Royaume qui a surgi dans la résurrection du Christ. » p. 156.

¹⁰⁴ *DCR*, p. 156.

¹⁰⁵ *RJMS*¹¹, p. 115-116.

¹⁰⁶ À propos du filet, citons un commentaire de Jn 21, 8-11 fait par Durrwell : « Qu'il soit permis de donner un sens symbolique à ce filet. Jésus qui appelle ses disciples à sa suite pour en faire des pêcheurs d'hommes est lui-même le grand pêcheur. Du rivage d'éternité où il vit dans sa mort filiale, il jette sur l'humanité le filet, celui de sa propre mort. La mort à laquelle tout homme est voué peut devenir pour chacun comme le sacrement de sa naissance », *MF*, p. 178. Le salut est dans cette mort inversée ; le vieil homme qui meurt avec le Christ dans les eaux du baptême émerge homme nouveau dans le Christ en sa résurrection de la mort.

Jésus, il ne peut s'agir que d'un ministère au service du Christ en sa fonction rédemptrice. On est donc disciple lorsqu'on est au service du Christ rédempteur¹⁰⁷.

Tout chrétien est baptisé dans la consécration de Jésus, en sa mort et sa résurrection, consécration qui crée les apôtres : « Comme tu m'as envoyé dans le monde, moi aussi je les envoie dans le monde. Et pour eux je me consacre moi-même, afin qu'ils soient eux aussi consacrés par la vérité » (Jn 17, 18). Durrwell rattache ainsi le lavement des pieds, comme la Cène, à « la purification du monde » que Jésus allait accomplir dans l'humilité de sa mort :

Le ministère des disciples sera identique à celui du Christ que décrit ce geste ; c'est ainsi qu'ils auront à remettre les péchés des hommes, en suivant le Maître dans l'humble charité de sa mort. [...] Ce récit n'est pas sans analogie avec le récit synoptique de la Cène où les apôtres communient au corps du Christ livré pour beaucoup¹⁰⁸.

Sans retirer au service sa capacité à traduire la pro-existence de Jésus celui-ci l'élève à son degré le plus haut. C'est pourquoi le geste du lavement des pieds est l'application vivante, concrète et fidèle de l'eucharistie qui elle-même annonce le mystère de la croix :

Tout le mystère du Royaume est contenu dans l'eucharistie et exprimé par elle. [...] Elle en est le sacrement, une réalisation adaptée à cette terre et l'expression imagée de son mystère. Mais le Royaume ne sera jamais autre chose. Jésus en a révélé l'éternelle vérité dans cette réunion d'hommes qui l'entourent au souper du cénacle. Sur terre, l'Église trouve sa définition dans l'eucharistie qu'elle célèbre, dans ce sacrement d'elle-même. [...] Il donne son corps aux disciples s'unit à eux dans son corps, fait d'eux son Église, son corps « donné » ; « Ils seront deux dans une même chair » avait dit la définition prophétique. [...] L'Église est établie au sommet permanent de la charité ; c'est là qu'elle est elle-même, le corps du Christ. Déchoir de ce sommet serait tomber hors du salut et cesser d'être. Car elle est en tant que corps du Christ, en tant qu'épouse, dans l'instant de charité qui les unit l'un à l'autre en un seul corps¹⁰⁹.

Les mots sont forts. Ils renvoient à la lettre aux Éphésiens (5, 23-27). L'appel adressé aux hommes est exigeant comme il le fut pour le Christ. Durrwell dit que l'eucharistie est « le sacrement des exigences radicales du christianisme »¹¹⁰, c'est vrai. Mais, en raison de cela, elle est aussi « le grand sacrement de la connaissance »¹¹¹, elle réalise la totale communion, une donation de soi qui est aussi une révélation, l'inhabitation réciproque de l'amour. C'est l'Esprit qui réalise l'immanence de la

¹⁰⁷ *MPSA*, p. 97.

¹⁰⁸ *MPSA*, p. 109-110.

¹⁰⁹ *DCR*, p. 145. 148.

¹¹⁰ *ESP*, p. 161.

¹¹¹ *ESP*, p. 154.

transcendance, comme il réalise l'unité du Verbe incarné et l'unité de son mystère où la mort et la gloire sont inséparables, transparentes l'une à l'autre.

« Repas de frères », « festin de noces » Jésus avait décrit le Royaume sous ces deux images :

Mais avant de mourir, d'inaugurer le Royaume dans sa mort, il dépassa les images, les creusa jusqu'à la profondeur de leur réalité. Et subitement le Royaume apparut dans sa vérité : banquet pascal de rédemption et plus que jamais, banquet de charité. [...] Ce Royaume ne saurait être un repas fraternel, un repas nuptial, qui sauve l'homme de l'égoïsme et de l'isolement, s'il n'était pas le repas dans la mort rédemptrice et dans une vie nouvelle¹¹².

La théologie imagière rassemble les images, bibliques ou anthropologiques, toutes déjà marquées du sceau de leur Alpha et de leur Oméga. Ces images imparfaites, étroites et pourtant symphoniques, le Christ les creuse pour qu'elles atteignent leur degré de réalité, leur vrai centre de gravité, leur totale résonance. Comme le pain et le vin, Jésus ne les vide pas de leur substance mais les ouvre au poids d'une gloire et d'un rayonnement insoupçonnés. Il le fait en se laissant creuser lui-même, en sa filiation dans ce « oui » au Père qui prépare la gloire de la résurrection. En se laissant creuser il devient totalement ouvert pour accueillir aussi toutes les images du monde et les ordonner à lui. C'est ainsi qu'il « se soumet l'Église » en « se livrant pour elle », la faisant passer par sa mort, « la purifiant avec l'eau qui lave, par sa parole » pour se la présenter « sainte et irréprochable » (Ép 5, 24-27). Cène et lavement des pieds.

Le Christ offre, dans son sacrement, ce qu'aucun amant ne pourrait donner à celle qu'il aime : de devenir un même corps avec lui, dans le partage de ce qu'il a de plus personnel, de plus impartageable, la mort et la naissance. De telles épousailles sont celles d'un amour absolu, elles appartiennent au monde de l'eschatologie. L'eucharistie les célèbre dans le temps terrestre, pour l'emplir de la plénitude future et pour que l'entière vie de l'Église soit, autant que possible, saisie dans cet instant de l'amour. L'Église communit au Christ dans la mort à « la chair », cette chair qui caractérise l'homme en ses limites et dans le repli sur soi : l'eucharistie inscrit dans le cœur du communiant la condamnation de tout égoïsme. [...] L'Église eucharistique partage cette vie céleste du Christ, son repas dans la maison du Père, où l'Esprit d'amour règne souverainement.

Pour rejoindre sa profondeur christique et trouver son salut, l'homme est appelé à communier au Sauveur dans sa « mort à la chair » : « Si je ne te lave pas, tu ne pourras avoir part avec moi » (Jn 13, 8). Le lavement des pieds, comme l'eucharistie est « sacrement du mystère du salut »¹¹³. L'homme est invité à participer à ce mystère, à

¹¹² DCR, p. 148-149.

¹¹³ ESP, p. 149.

« devenir un même corps avec lui », à « partager cette vie céleste du Christ », une vie pleinement filiale « dans la maison du Père ».

Le « pain de vie » est donné pour être mangé, mais il mange celui qui le reçoit, l'assimile à lui. Pour cela, le fidèle doit, comme son Seigneur, désirer ardemment manger cette pâque, vouloir le recevoir authentiquement. Deux désirs se rejoignent : celui de l'homme faible et pécheur en quête de salut et de renaissance, celui du Christ miséricordieux à qui il tarde de pouvoir se donner pour sauver sa brebis perdue. Aussi Durrwell reconnaît dans l'eucharistie « le sacrement de la grande prière de l'Église »¹¹⁴ : l'appel du Christ à communier à son corps et à son sang et la supplication de l'Église dont les membres ont faim et soif de leur justification comme de celle du monde : « Si la prière se fait instante, c'est qu'elle doit créer à travers la supplication l'espace assez grand pour recevoir le don surabondant »¹¹⁵. L'attente creuse, attise le désir, rend apte à recevoir :

Le fidèle ne vient pas tant s'entretenir avec le Seigneur que se mettre à l'écoute de celui qui, sans paroles, se communique dans un intarissable rayonnement. L'attitude croyante est celle de l'accueil, le pain est pour être mangé, le sacrement est célébré dans la communion. L'eucharistie centre de la prière chrétienne, atteste que prier c'est recevoir et communier. [...] La rencontre est personnelle. Le regard qui cherche le Seigneur (...) descend vers le centre intérieur où l'homme est rencontré : « Le Christ vit en moi » (Ga 2, 20). La parole priante s'intériorise au point de tourner en écoute¹¹⁶.

L'attente ou le voile que le Seigneur impose au croyant ne signifient pas l'absence : « Les éléments eucharistiés forment charnière entre ce monde de surface visible et tangible, et l'invisible profondeur de ce monde qu'est le Fils immolé sur lequel tout repose »¹¹⁷. Le fidèle est appelé à « devenir un homme de foi », à devenir réellement présent au Christ au point que sa parole humaine s'efface au profit de la sienne. Cette « Présence réelle » vient de la plénitude finale où elle se tient et d'où elle rejoint le monde :

Déjà se manifeste dans le monde la loi de la vie ressuscitée, la divine charité ; déjà affleure dans le cours des années le temps final, ce temps des fils de la résurrection qui aiment d'un amour nouveau. Déjà des forces de miracle s'introduisent dans la trame du monde, supérieures aux lois de ce monde, et témoignent de la liberté de l'Esprit créateur et de la puissance du monde futur. Ce sont les forces des derniers temps, latentes dans l'Église qui est, en germe, le corps du Christ de gloire, le Royaume eschatologique de Dieu¹¹⁸.

¹¹⁴ *ESP*, p. 124.

¹¹⁵ *ESP*, p. 125.

¹¹⁶ *ESP*, p. 123-124.

¹¹⁷ *MF*, p. 171.

¹¹⁸ *DCR*, p. 131.

Récit prophétique, qui décrypte dans l'horizon du présent les signes de l'avenir. L'Esprit créateur met le monde de la résurrection en route dans le monde. Le blé tombé en terre porte déjà sa gerbe et se propage ; le levain enfoui soulève la lourdeur terrestre : « les forces des derniers temps » s'activent pour faire advenir ce monde nouveau qu'elles portent. Il y a quelque chose de l'ordre de la germination et de la moisson dans ce texte. Une force, celle de l'Esprit travaille à l'engendrement du monde nouveau.

Pourtant, et rarement comme ici, le texte durrwellien est exempt de toute évocation de la pâque, de la mort nécessaire. Texte rare, et presque poétique, rempli d'une allégresse prophétique. Telle la jubilation des moissonneurs qui commencent à engranger le blé qu'ils ont semé et en oublient leur peine, le labeur de gloire n'est envisagé que dans ses prémisses, dans ses effets de grâce. L'Esprit, Personne ouvrière est ici en constant travail de vie. Mais l'action est bien trinitaire et vient de l'éternité : le Fils est monté auprès du Père, dans le « Royaume eschatologique » d'où il est présent à l'Église qui est son corps. Grain de blé posé en terre qui ressuscite multitude, il est le « pain vivant », le viatique des fidèles qui cherchent à le suivre, le pain de résurrection qui déjà s'allie au vin de la joie.

III. 3. Le salut de l'homme, la communion à la mort et à la résurrection du Fils de Dieu

Le pain de résurrection est fait pour être mangé. Il est un pain de salut. L'eau jaillissant du Christ glorifié est faite pour purifier l'homme de son péché : « Heureux ceux qui lavent leur vêtement afin d'avoir part à l'arbre de vie » (Ap 22, 13). « Avoir part » au Christ Serviteur, manger le corps livré pour nous est la condition du salut :

La puissance incorporante de l'Esprit est amour. L'eucharistie est nuptiale ; manger est, ici, un mot du langage d'amour. Le Christ assimile l'Église en se laissant manger par elle ; l'amour est mangeur, mutuellement, dans un don de soi réciproque¹¹⁹.

La sotériologie durrwellienne repose sur ce double mouvement : le don de Dieu en Jésus-Christ et son accueil authentique par l'homme. Se donner et accueillir c'est tout un : dans l'un et l'autre cas il s'agit de se défaire de soi-même. La théologie de la grâce est une théologie de la participation. Pourtant ce mot, ou sa forme verbale, « participer », n'est pas

¹¹⁹ *ESP*, p. 146.

fréquente sous la plume de l'auteur¹²⁰. Mais le schème se trouve partout, omniprésent, et trouve sa représentation visuelle et mentale dans l'image de l'engendrement, et particulièrement de « l'engendrement dans la mort ». La théologie chrétienne est orientée par la Paroles qu'est le Christ : avoir part avec lui. Participation active qui donne toute sa place à la responsabilité humaine, mais qui dit aussi que sans l'Esprit du Christ, sans communier au mystère filial de Jésus rien n'est possible à l'homme (Jn 15, 5) :

Il ne suffit pas que le Père engendre son Fils dans le monde pour que les hommes soient sauvés d'eux-mêmes. [...] Le salut réalisé en Jésus est personnel à Jésus : c'est lui qui est « mort à la chair » et qui naît ressuscité ; c'est donc lui et non pas un autre que le Père « sauve de la mort » (He 5, 7). La rédemption est en Jésus-Christ, elle est identique au mystère filial de cet homme. Pour que Jésus soit effectivement « mort et ressuscité pour eux » (2 Co 5, 15), il faut que, dans sa mort et sa résurrection, il soit donné aux hommes et que les hommes deviennent un seul corps avec lui dans son mystère filial de mort et de gloire. Jésus exprime cette exigence quand il dit ; « Prenez et mangez, ceci est mon corps livré pour vous ! »¹²¹

Pour le fidèle et pour toute l'Église, la vie chrétienne consiste dans la participation, l'accueil du mystère du Christ rédempteur. Car « seul est agréé de Dieu un culte personnel, celui qui est personnel au Christ »¹²². Le Père n'agrée que le culte rendu par son Fils qu'il a envoyé dans le monde pour le sauver. Or le culte filial, c'est « aller vers le Père » :

Tout est réalisme dans le sacrifice du Christ, don de soi, immolation et consécration authentique. Tout est personnel à Jésus, inaliénable, inséparable de lui. Son sacrifice est accompli dans sa personne, dans sa mort à lui, par laquelle il est allé au Père¹²³.

Ce sacrifice est donc unique et ne sera nôtre que par « insertion dans le Christ » en son acte rédempteur : « L'Église n'est pas une communauté du culte tout d'abord – à moins de parler d'un culte en Esprit et en réalité qui est une vivante participation à la pâque du Christ – elle est une communauté de mort et de vie dans le Christ »¹²⁴.

De même que Durrwell n'a pas renoncé au terme de « sacrifice », il ne renonce pas non plus à celui de « salut », mot pourtant devenu quelque peu muet à beaucoup de ses contemporains. Comme pour le premier, l'auteur fait subir au second une sorte de

¹²⁰ On compte une cinquantaine d'occurrences dans le premier livre (sur deux cent environ pour l'œuvre en son ensemble), toutes très majoritairement rapportées à la résurrection : il s'agit de participer à la « vie nouvelle », « au Pneuma », « à la gloire », « à la lumière », « à l'être de Dieu » et à « l'acte rédempteur » en tant que « mort glorifiante ». Rien d'étonnant à cela pour ce premier ouvrage consacré à la grande intuition d'une résurrection salvifique. Durrwell cite très peu 2 P 1, 4 (une dizaine de fois) parce qu'on ne peut participer à Dieu en tant que nature mais en tant que Personne. : « Cette formule s'inspire dans doute de l'hellénisme ou du langage gnostique », *EPF*, p. 35. En *ESD*, il dit que cette participation à la nature de Dieu est la participation à l'Esprit de Dieu. Il cite saint AUGUSTIN : « Le don de Dieu égale Dieu lui-même, car le don de Dieu est l'Esprit Saint » *Sermo* 128, 4, *PL* 38, 715.

¹²¹ *PDM*, p. 79.

¹²² *DCR*, p. 78.

¹²³ *DCR*, p. 77.

¹²⁴ *DCR*, p. 79.

purification. Avec le théologien le mot change de sonorité, de représentation, puisque pensé comme effet de la mort de Jésus, il devient aussi effet de la résurrection. L'approfondissement théologique devient donc double.

Comme on l'a vu, en refusant de faire tourner la théologie autour du péché mais plutôt de la gloire, première et finale, Durrwell n'édulcore pas l'acte rédempteur ni ses exigences. Il déplace le centre de gravité pour le porter dans la puissance de l'Esprit au cœur de la relation du Père et du Fils.

L'auteur ne réduit pas non plus la finitude humaine et ses existentiels à une condition neutre, de simple faiblesse, sans plus. Le péché de l'homme (qu'il soit un mal fait volontairement à autrui devant Dieu ou non) ne s'excuse pas par la seule finitude car : « hors de l'Esprit de Dieu, l'homme est sous la domination du péché ; il est privé de la gloire de Dieu » (Rm 3, 23). Certes, Durrwell parle assez peu du péché mais il est loin d'être naïf devant sa réalité et ses conséquences désastreuses. Mais quand le théologien développe l'idée d'une justice justifiante de Dieu, le jugement dernier n'en devient pas une fiction :

Pour ceux dont l'être est accordé à cette justice, qui l'accueillent dans la foi et l'humilité jusque dans leurs profondeurs, elle sera ce qu'elle est en Dieu et dans le Christ ressuscité : sainteté de l'Esprit, amour éternel, vie béatifiante. Mais dans les hommes « rebelles à la justice de Dieu » (Rm 10, 3), cette même force d'éternelle justification ne produira qu'une vie refusée, tenue en échec, que les hommes ne peuvent pas recevoir et incapable de s'épanouir : une vie frustrée, niée au plus intime d'elle-même [...] Pour toujours une existence de vie et de mort conjuguées : une vie qui vient du Christ et un refus que, dans son fond le plus personnel, l'homme oppose à la vie¹²⁵.

Se fermer à l'amour rédempteur, renier sa source d'être, refuser d'en dépendre pour être par soi, constitue le péché d'orgueil qui a fait tomber Adam. La racine vénéneuse que le Père ne peut extirper du cœur de l'homme s'il ne s'ouvre à son action, est dans le refus de l'autre vu comme une menace. Lui qui exerce. La naissance est une réalité anthropologique sur laquelle l'homme n'a pas de prise. Or se recevoir d'un autre c'est dépendre de lui et donc se dépendre de soi¹²⁶. L'homme peut refuser cette inscription

¹²⁵ DCR, p. 39.

¹²⁶ Durrwell voit dans la fermeture du cœur le péché fondamental de l'homme dont seule l'ouverture guérit. La finitude, ou « la vie dans la condition de la chair de péché », est dotée d'un puissant instinct de conservation de soi, nécessaire à la survie de l'humanité. Cet élan vital puissant centre l'homme sur lui-même et génère méfiance, besoin de dominer, orgueil, refus de la relation, de la dépendance etc. Cet instinct est nécessaire mais doit être dépouillé de ses prolongements narcissiques : la mort du vieil Adam est cet effort dans la grâce de l'Esprit de sainteté.

originaires, mais l'empêcher, non. Cette formule de Durrwell vaut d'être redonnée : « l'enfer est l'incapacité de mourir à soi ».

Durrwell, encore une fois, se montre excellent didascale en présentant le salut sous son vrai jour : un don ; un don au-delà du don, un pardon plus qu'un passage critique et angoissant sanctionné par un Dieu exigeant qui envoie au feu qui ne s'éteint pas. « Le tout, dit-il, est de se soumettre à la justice de Dieu qui, dans le Christ, a fait irruption dans le monde, le tout est d'accueillir cette justice. Le pardon de l'homme est là et là est sa sanctification [...] La justice n'est jamais nôtre que par l'accueil que nous lui donnons »¹²⁷. Vérité toute simple apparemment et qui n'est simple que pour les petits, les humbles et « pauvres de cœur » :

Envers les hommes qui désirent le salut, Dieu exerce un jugement de justification ; il les juge en les justifiant, en versant en eux la vie nouvelle, la vie de résurrection, qui est la justice de Dieu, sa vivifiante sainteté. [...] Le Christ tire désormais à lui la création première pour la faire passer dans la création nouvelle, il cherche à la transsubstantier en lui ; il appelle les hommes pécheurs et si, dans l'humilité de leur cœur, ils ont soif de justice, il les justifie dans la justice dont il vient lui-même d'être comblé¹²⁸.

On retrouve dans ce texte la structure du salut en cette action simultanée de mort et de résurrection. Désirer le salut est chose sérieuse : l'homme qui le désire consent à l'action purificatrice de Dieu, à ce que le vieil Adam en lui expire sous l'influx répété de la grâce. Pécheur, il sait d'expérience aussi qu'il ne peut pas véritablement s'appuyer sur lui-même pour « faire son salut » :

Mériter ne consiste pas à donner à Dieu pour un don en retour. Qu'est-ce qu'un homme pour donner à Dieu ? Pour lui donner ce qu'il aurait déjà ? Mériter c'est se soumettre à l'action créante, sanctifiante de Dieu. Mériter, c'est accueillir. La mort est l'obéissance absolue, le consentement sans limite du Christ face à son Père¹²⁹.

Pas de trace ici d'un sacrifice fait à Dieu sous la forme du *do ut des*. La gratuité divine est totale et gage de victoire pour l'homme à condition qu'il s'ouvre pour recevoir, c'est-à-dire qu'il laisse Dieu le conduire là où il veut. « Accueillir » est la face positive du dessaisissement, dans la reconnaissance de sa propre insuffisance et du don offert. Le mérite de l'homme est de consentir, maître-mot de la vie chrétienne parce qu'il d'abord le maître-mot de la vie du Fils.

¹²⁷ DCR, p. 41.

¹²⁸ DCR, p. 36 et 35.

¹²⁹ RJMS¹, p. 47.

Le pardon, la grâce du salut en Jésus-Christ, nous met sur la voie du don primordial et de la structure fondamentale de la relation de l'homme à son Dieu créateur. Car si Adam n'avait pas péché, s'il avait accepté de recevoir, il aurait rendu grâce à Dieu de tout lui devoir, d'être appelé à participer à lui, d'être le donataire immérité du Dieu de bonté. Le motif ou le cœur des deux économies, antélapsaire et postlapsaire, réside dans la relation d'origine, dans la Trinité elle-même puisque l'homme et le monde sont créés dans le Fils éternel. L'effort nécessaire de l'homme est le témoignage d'une foi vive dont le premier mouvement est de s'ouvrir à la volonté du Père et à sa grâce :

Le chrétien tend vers son idéal non à la manière grecque, par l'acquisition de la gnose ou la pratique héroïque des vertus - s'il possédait toute gnose et toutes les vertus héroïques, il ne serait encore rien. La perfection il ne l'atteint non plus par les œuvres de la Loi, par la fidélité aux observances multiples : « la justice » est un don de Dieu, la mériter consiste à la recevoir, en y consentant. [...] On n'y accède que par communion au Christ en sa mort. Communion est un mot clef de la morale chrétienne. Le bonheur de l'homme, son salut, est d'être en communion ; cette morale est donc de salut, une morale de béatitude où la récompense ne survient pas à l'acte moral mais lui est intérieure. La joie de l'amour est d'aimer, la communion récompense elle-même. Le fidèle sait que la communion est sans fin, que déjà le ciel se construit en son cœur¹³⁰.

Communion, « le mot-clef de la morale chrétienne » devenu dans le dernier livre le « mot-clé universel de la théologie du mystère pascal et donc de toute la théologie chrétienne »¹³¹, est en fait le secret de la vie trinitaire. En s'offrant en communion, le Christ s'ouvre à la connaissance de l'homme, lui donne d'être plongé, baptisé dans son mystère. Un mystère vécu pour lui et pour le vivre avec lui. Alors que la résistance orgueilleuse des hommes entraînait Jésus vers la mort, le Christ fit d'elle le contraire de ce qu'ils escomptaient : une mort d'amour, dans la fidélité au Père et aux hommes, source de vie éternelle et de salut pour tous ceux qui s'y associeront. Le démon fut dépossédé de son pouvoir sur les hommes par le moyen même qu'il utilisait pour déposséder Dieu du sien.

Atteindre la communion est l'aspiration propre de l'amour. Une telle intimité est le fruit d'une ouverture libre et profonde à l'autre, créant une unité dont Durrwell parle en termes de « coalescence vivante avec l'objet de la connaissance »¹³². Il s'agit donc d'une entrée mutuelle dans le mystère qu'est l'autre pour former un mystère de communion : une *sequela* réciproque et sans réserve, un partage de profondeur. Communion et connaissance sont indissociables. Pour connaître ses brebis et que ses brebis le

¹³⁰ *RJMS*¹, p. 190.

¹³¹ *MF*, p. 186, référence déjà citée.

¹³² *RJMS*², p. 409.

connaissent, le Christ donne sa vie librement pour elles : il a « le pouvoir de la donner » (Jn 10, 18). La liberté de la mort de Jésus n'en fait pas un suicide, mais elle la rend inatteignable au démon. En effet, « rendu à la vie par l'Esprit » (1 P 3, 18) le « Prince de la vie » (Ac 3, 15) attire à lui tous les hommes (Jn 12, 32) et leur donne « la vie en abondance » (Jn 10, 10).

Cette coalescence vitale avec le Christ se réalise dans le partage de sa mort et de sa gloire dès ici-bas. Connaître, c'est co-naître avec lui, avec lui être « engendré dans la mort » jour après jour :

La justification s'accomplit dans la communion et dans la conformation à la mort et à la résurrection du Sauveur, qui se présentent ainsi dans l'unité d'un mystère où la mort de la chair est l'aspect négatif de la défiante résurrection. Cette coalescence des deux faits suppose chez saint Paul ce qu'affirme saint Jean, que le Christ a trouvé sa gloire au bout de sa passion, qu'il a rencontré la vie dans la mort elle-même ; que la kénose était donc un mouvement vers la gloire, mouvement qui arrivait à son terme glorieux à l'endroit où la kénose se réalisait dans ses ultimes conséquences : la mort¹³³.

Nous sommes loin des schémas contractuels du salut ou de la substitution. Le salut est une justification dans l'Esprit de sainteté. Si la structure de la relation de l'homme à Dieu consiste dans un recevoir, dans un appel à la communion avec Dieu et avec les hommes, alors le salut ne peut pas être étranger au sens de ce mouvement. Il ne peut pas consister dans l'inversion de ce mouvement de communion qui, malgré la souffrance et l'angoisse, la dérélition et les trahisons, demeure une remise aimante au Père. Le salut de l'homme ne peut se réaliser que dans l'intégration de l'homme à la sainteté filiale de Jésus.

Durrwell ne situe même pas le salut dans la rhétorique de la rétribution ou du mérite, même s'il en reconnaît la valeur et la nécessité théologiques. Mais de façon très juste il les dépasse. La « récompense » ou le mérite, terme consacré, « ne survient pas à l'acte moral mais lui est intérieure ». Car « la récompense, ajoute-t-il, ne vient pas après le don de soi, de sorte qu'on pourrait la refuser ». Elle est le don en tant que tel. Très juste observation. Car, poursuit l'auteur, « il est impossible de tout donner sans tout recevoir, l'amour étant à lui-même sa récompense »¹³⁴. Une fois encore nous reconnaissons cette façon si propre à Durrwell de comprendre l'unité de l'acte salvifique et sa pureté : mort et résurrection sont simultanées. Et la résurrection est déjà dans la mort-à-soi ; elle est son

¹³³ *RJMS*, p. 74.

¹³⁴ *CHM*, p. 62.

dynamisme, sa poussée. Le salut est une action indivise. Il ne s'agit pas de mourir pour ressusciter ensuite, mais que le cœur soit peu à peu transformé pour accueillir l'Esprit. Ce qu'on imagine sous le mot récompense en christianisme est une rétribution, quelque chose d'extérieur. Mais la grâce n'est pas une récompense mais un don gratuit. Et comme le dit encore très justement Durrwell : « Le mérite d'aimer, la récompense de l'amour donné c'est d'avoir aimé, et cela suffit.

Si l'on prend au sérieux la première lettre de Paul aux Corinthiens, nous reconnaissons que sans la charité toute action, aussi remarquable qu'elle puisse être, « ne sert de rien ». Elle est vide (1 Co 13, 2), n'étant porteuse ni de salut ni du sceau divin. Pire, parce que l'homme prétend faire le bien ou être sage sans puiser à la source de l'Amour et de la Sagesse, son action le condamne. Alors, si mériter c'est accueillir, le plus grand effort de l'homme, sa responsabilité première est de s'ouvrir au don de Dieu. Or, on ne peut s'ouvrir sans le vouloir, sans désirer la communion : « Voici je me tiens à la porte et je frappe ; si quelqu'un entend ma voix et ouvre la porte, j'entrerai chez lui et je prendrai la cène avec lui et lui avec moi » (Ap 3, 20). Ainsi la Cène eucharistique est-elle une invitation à recevoir le Pain de vie si intimement qu'il assimile le fidèle à lui.

Durrwell dit que le désir du salut doit être grand et authentique. Mais, même à l'état inchoatif, le vrai désir est un début de charité : quelle que soit l'étroitesse de l'ouverture la lumière de l'Esprit traverse et pénètre les yeux du cœur. L'acte de vraie charité en vivifiant le cœur pierre l'élargit et élargit son désir. C'est de l'intérieur de son cœur que l'homme ouvre la porte, sous la motion de l'Esprit qui habite en lui :

Celui qui nous affermit avec vous en Christ et qui nous donne l'onction, c'est Dieu, lui qui nous a marqués de son sceau et a mis en nos cœurs les arrhes de l'Esprit (2 Co 1, 21-22).

Cette mort est joie. Le manque qui manquait au jeune comblé est le vide redouté qui pourtant lui aurait donné la joie de la liberté. Ouvrir son cœur et ses coffres fut une libération pour Zachée, vivant pour la première fois la parole libératrice : « Là où est ton trésor là sera ton cœur » (Lc 12, 34). Le salut est l'accueil de la puissance de la résurrection (charité de l'Esprit) qui fait mourir le vieil homme en apportant la vie nouvelle. C'est pourquoi « une loi qui est amour porte en elle sa récompense »¹³⁵.

¹³⁵ *RJMS*¹¹, p. 190.

Conclusion

« *L'Écriture, ma pensée habite en elle, y va et y vient* »¹³⁶.

La fraîcheur des pages d'Évangile que nous venons de lire rappelle en images la source du propos théologique. Placées ici en fin de démonstration elles répondent à leur présence en avant-poste de ce travail. Dans cet écho elles indiquent que d'un bout à l'autre de l'œuvre durrwellienne la Parole affleure dans le tissu du texte, souvent dans l'aridité de simples références qui forcent le lecteur à feuilleter en tous sens les pages de son Nouveau Testament, le ramenant sans cesse à la source qui donne racine, sève et saveur aux concepts théologiques. La compagnie de la Parole relève de la manifestation de gloire. Elle s'offre à une manducation qui est une assimilation du disciple au Ressuscité-Crucifié, une connaissance par naissance avec lui.

Telles les figures de proue d'une véritable nef théologique, ces pages d'Évangile sont les premières à percer l'horizon de sens. En réalité, elles sont l'horizon. Emplies du souffle du Ressuscité, elles lestent la théologie de leur vérité d'incarnation autant que d'eschatologie, prenant en charge la *sarx* en laquelle le Christ se tient « pour nous ». Ainsi la théologie chrétienne apprend à penser l'homme. L'Évangile maintient la pensée théologique dans le réel, elle qui montre que l'homme est le lieu de la rencontre avec Dieu (Mt 25, 35-40). Ayant été saisi dans le déchirement des mots où la Parole se fait entendre et se donne à voir, ainsi au baptême de Jésus, Durrwell sut d'intuition évangélique discerner les concepts et les herméneutiques réformables en théologie du salut.

La priorité est donc accordée au regard qui, tel un flair très sûr, perçoit les lignes de force inapparentes mais motrices. Ce « premier regard », intuitif et candide, sait discerner la *dunamis* d'attraction qui, en reliant les segments de réalité à leur principe éternel, les ordonne à leur fin. Chez l'auteur, le vocabulaire est lui aussi intuitif, soumis à la rigueur d'une sensibilité forte qui informe à l'intime et cherche minutieusement le mot correspondant. La théologie imagière aime déporter les mots, les ouvrir, dans une logique réelle mais parfois déroutante. Tout un glossaire durrwellien se compose avec lequel le lecteur se familiarise et apprend peu à penser à penser : drame personnel, mort

¹³⁶ MF, p. 10.

glorifiante, mourir engendré, sommet de profondeur, venir en faisant venir, amorisé... Chacun aura retenu telle ou telle expression venue éclairer ou interroger sa recherche.

Théologien « par vocation », Durrwell n'a pas ménagé sa peine. Il a pris part au renouveau christologique dont les attentes fortes correspondaient avec les siennes. En ce qui concerne l'exégèse, d'instinct il prit quelque distance avec la critique historique, comme on l'a vu. Trop, pourra-t-on penser, lorsque des références bibliques parfois très courtes viennent s'inscrire dans le texte de façon directe, manquant parfois la médiation de l'analyse ou du commentaire.

La visée du rédemptoriste fut unique : témoigner du salut, aider les fidèles à mieux le comprendre pour mieux le désirer. L'auteur à qui l'on réclamait dès les années cinquante de réaliser une « théologie de la vie spirituelle » répondait qu'on ne pourrait « jamais la faire sinon à l'intérieur d'une synthèse de la théologie tout entière »¹³⁷. Il semble que le théologien ait finalement honoré la demande en plaçant la vie trinitaire au centre de la vie chrétienne. À travers l'image de l'engendrement Durrwell montrait l'unité de la théologie et de la vie de foi. Le fidèle est appelé à partager la vie filiale du Christ, à entrer dans la puissance de son engendrement qui prendra pour lui, et pour le Christ aussi mais de façon différente, les dimensions d'un salut. L'apport de Durrwell se révèle ici incontestable.

Notre travail a tenté de remettre en lumière les concepts féconds de l'auteur et leur articulation. Car bien que ses livres aient connu un véritable succès, Durrwell fut peu à peu oublié. Probablement parce que de grands noms ont éclipsé son travail, peut-être aussi parce que sa pensée et son langage apparemment simples ne sont pas si facilement pénétrables. Des lectures trop hâtives ou trop dépendantes de leurs propres schémas conduiront à de lourds contresens, exposant parfois l'auteur à la semonce ou même à un certain mépris. Son travail, cinquante ans après les années de franc succès, n'est pourtant ni daté, ni mal vieilli. Bien au contraire. En explicitant la dynamique du salut à partir de la grâce plutôt que le péché (accueil de l'Esprit), grâce qui culmine dans la résurrection, Durrwell se montre pionnier. Toute l'anthropologie chrétienne en reçoit un éclairage nouveau.

¹³⁷ *DCR*, p. 7.

À le lire, et à le lire beaucoup, c'est-à-dire en le suivant dans tous les champs dogmatiques où il mène son lecteur, on remarque que d'assez nombreux avertissements et intuitions se révèlent prophétiques. Son vocabulaire lui-même est en avance. On l'a sans doute perçu si la lecture contemporaine que l'on en fait a cherché à l'écouter avec les oreilles de son temps. Ainsi, dans l'élan missionnaire du concile Vatican II, le rédemptoriste appelle les chrétiens à rencontrer les « périphéries » et à promouvoir la recherche du « bien commun » ; il espère une Église qui soit davantage une « Église de communion » et dont le mode de gouvernance soit « collégial » ; il souhaite que l'Église sache donner aux femmes une vraie place ; il discerne et pointe le « cléricalisme » et cherche à penser théologiquement la situation des hommes qui ne connaissent pas Dieu. Le pasteur qu'il était avait une perception aiguë de la déchristianisation des pays dits de chrétienté et cherchait à stimuler la foi en réveillant le sens de ses fondements : écoute de la Parole, vie sacramentelle, théologie, ecclésiologie, œcuménisme, écoute du monde, apostolat ...

Reprise

Sans le savoir et sans la nommer, Durrwell a pratiqué une anthropologie théologique. En plaçant au centre de sa dogmatique le Christ vrai Dieu et vrai homme, il invitait à ne jamais penser l'homme sans Dieu¹³⁸ ni Dieu sans l'homme¹³⁹. Par ailleurs, en appliquant l'image de l'engendrement (dédiée jusque-là à la vie trinitaire) à l'économie du salut, le rédemptoriste réalisait une lecture unifiée du mystère de Dieu et du mystère de l'homme. Tout en respectant l'écart ontologique entre engendrement et création, il pouvait néanmoins les joindre ensemble en raison de la double nature du Christ Jésus. Durrwell encourageait à lire l'homme et l'histoire de son salut au chiffre de la vie trinitaire, ce qui ne contrariait en rien le dessein de Genèse : « Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance » (1, 26). Durrwell s'appliquera alors à faire briller dans le Christ le concept d'engendrement en ses deux facettes, divine et humaine, celle de la génération et celle de la naissance.

¹³⁸ Reprenons l'affirmation du Concile Vatican II : « Par son incarnation le Fils de Dieu s'est en quelque sorte uni lui-même à tout homme », *GS*, 22, 2.

¹³⁹ Il est impossible à l'homme de penser Dieu sans l'homme dans la mesure où, en ce cas précis, c'est l'homme qui pense. L'homme ne peut connaître Dieu qu'à partir de la révélation, mais il peut se faire une idée du principe, comme il peut se faire une idée de Dieu.

Ainsi la vie trinitaire donnait à se lire dans l'économie du salut et dans la vie humaine. À partir de là Durrwell développait une sotériologie et une anthropologie toutes deux comprises à l'aune des relations trinitaires. On a vu comment Durrwell invita la théologie à entrer dans l'intelligence des relations d'origine pour comprendre le sens du salut. Le Christ est la méthode. Pour être sauvé (aller vers le Père) il faut marcher en celui qui marche (Jn14, 6) vers lui.

La quête de Durrwell est donc sotériologique, trinitaire et anthropologique : comprendre l'homme, sa vie et son salut à partir du Christ en sa relation au Père et à l'Esprit. À travers l'acte de l'engendrement éternel (plus que *schème* ou *image*) l'homme découvre le mystère d'une origine qui lui délivre sa fin et, entre les deux, le chemin pour y parvenir. Intervient ici un axiome déterminant de la pensée durrwellienne souvent cité au cours de notre étude : la sotériologie ne constitue pas un chapitre de la théologie mais la théologie en son entier. Reprenons en son intégralité une déclaration de Durrwell qui est une clé pour comprendre sa pensée :

Sans doute la science théologique pousse son désir de connaître, au-delà du salut de l'homme jusqu'à vouloir pénétrer dans la vie intime de Dieu. Mais c'est jusque-là que s'étend la doctrine du salut, puisque le salut de l'homme est précisément cette vie de Dieu. Il n'est pas de vérité chrétienne qui ne concerne le salut de l'homme ; la théologie ne sait rien de Dieu qui n'intéresse aussi le salut l'homme : elle est la science de la révélation, et Dieu ne s'est révélé que dans l'histoire du salut, en vue du salut, comme étant lui-même le salut de l'homme. Jusque dans ses profondeurs la théologie est affectée par cette origine, par ce but, elle est pleine du mystère du salut. Isoler l'une de l'autre, la science de Dieu de celle du salut, serait vouloir renoncer à la vraie connaissance de Dieu et du salut¹⁴⁰.

Si l'on comprend que la vie de l'homme est la vie de Dieu, moyennant le respect de la différence ontologique, alors on comprend que le salut consiste dans la réception de la vie divine, les moyens du salut étant homogènes à leur fin. Ainsi, dans les Évangiles, le salut s'inaugure dans la rencontre authentique avec Jésus et avant même que Jésus ait posé l'acte salutaire définitif¹⁴¹. Abandonner le fonctionnement de la substitution y compris en ses expressions minimales reste difficile car les contenus véhiculés par ces théologies ont structuré les imaginaires et la relation à Dieu. Pour être toujours plus fidèle au mystère trinitaire, la théologie doit se laisser questionner incessamment par l'Évangile. En effet, si « le salut de l'homme est précisément cette vie de Dieu », alors la théologie se simplifiera, à l'image de la simplicité évangélique à laquelle appelle le Christ : « Laissez

¹⁴⁰ DCR, p. 7-8.

¹⁴¹ Voir par exemple Mt 8, 13, Mc 10, 46, Lc 8, 48, Jn 11, 40 où la foi du croyant joue un rôle décisif.

venir à moi les petits-enfants car le Royaume des cieux est à ceux qui leur ressemblent » (Lc 18, 16). Rien de réducteur en cela, au contraire. La théologie imagièrre est un parti pris de candeur, celle d'un regard croyant fixé sur le mystère du Christ qui est le mystère du Fils et qui deviendra par accueil son propre mystère.

On peut reprocher au travail de Durrwell de n'être pas assez scientifique, mais seulement spirituel et de manquer de conceptualité. Ce ne fut pas chez lui tant une carence qu'une orientation : parler en images (qui ne vont jamais sans concepts) n'était-ce pas la forme de l'enseignement de Jésus pour être accessible à tous et renvoyer la foi, et la théologie, au concret de l'existence ? Ainsi le monde pourtant devenu très distant de l'Église et de ses enseignements discerne instinctivement ses incohérences : la parole professée doit passer au crible de ses effectuations.

La tâche du théologien

Durrwell a bâti une somme théologique. La nef durrwellienne est lourde, chargée d'ample et bonne théologie. Sans doute n'a-t-elle pas fini sa course. Du moins, c'est ce que nous espérons. Cette nef, Durrwell l'a conduite dans une certaine solitude, en pionnier, parfois en brise-glace, frayant une voie. Mais en réalité cette nef ne lui appartient pas. Ayant toujours pensé en Église et vécu en Église, c'est à l'Église que le théologien âgé remet ce qu'il a toujours vécu comme un apostolat. Il laisse la lourde nef à quai, d'autres s'en chargeront, d'une façon ou d'une autre. De façon un peu similaire à l'expérience de saint Thomas d'Aquin et de tant d'autres théologiens, voici ce qu'il écrivait dans les dernières pages de son dernier livre qui paraîtra quelques semaines après sa mort :

Au terme de cette étude, la réflexion cède la place au regard. [...] Le théologien se souvient alors de Job vaincu dans sa dispute avec Dieu : « Je ne fais pas le poids. Je mets la main sur la bouche » (Jb 40, 4). Le théologien est petit, trop petit. Même s'il est d'un âge avancé, il reste pareil à un enfant qui, dans la beauté crépusculaire, contemple la mer étendue devant lui. L'idée lui vient, les enfants croient à l'impossible, d'en mesurer l'immensité, d'en mesurer la profondeur. Il se met à genoux dans l'attitude qui [...] convient au théologien. Il puise de l'eau de la main droite et la reverse dans la main gauche. Il répète le geste [...] Quand il ne sait plus compter au-delà, il s'arrête ; il lève la tête. Étonné, il voit la mer tranquillement aussi immense, paraissant toujours aussi profonde. Tournant la tête, il aperçoit une barque échouée sur le rivage. Il se dit : « Quand le temps sera venu, je monterai en haute mer. En communiant à la mer, je la connaîtrai »¹⁴².

¹⁴² MF, p. 186.

Voilà. L'heure est venue pour le théologien comme pour tout homme d'aller vers le Père dans une totale remise, sur une simple barque à l'image du Fils. Le théologien est vaincu par le mystère. Reste maintenant à le rencontrer dans un contact immédiat, presque corporel. Dans l'entier dénuement de soi, il est libre d'aller vers sa naissance éternelle, de communier au mystère d'amour, de le connaître.

Aller vers le Père

« La vie éternelle c'est qu'ils te connaissent, toi le seul vrai Dieu et celui que tu as envoyé » (Jn 13, 3). Jésus donne la finalité d'une co-naissance avec lui : connaître le Père. Car « Personne ne va au Père si ce n'est par moi » (Jn 14, 6) :

Père essentiel, Dieu ne peut donc être pensé, en lui-même et en son activité dans le monde, sinon en relation avec le Fils. C'est là une lumière inattendue, prodigieuse, que le mystère de Jésus apporte sur Dieu et aussi sur son œuvre, dans le monde. [...] Dieu est sorti de sa « lumière inaccessible » (1 Tm 6, 16), quand il est devenu Père dans le monde. Il n'est pas entré dans le monde en sa propre personne de Père : celui qui est sans origine ne vient pas à l'intérieur d'un monde où tout a un commencement, où l'Inengendré devrait naître. Il entre dans la création en y exerçant sa paternité, en créant des réalités filiales et, d'abord, en y engendrant son propre Fils. Le mystère éternel se révèle par l'apparition du Fils : « Personne n'a jamais vu Dieu, un fils unique qui est dans le sein du Père, c'est lui qui a raconté » (Jn 1, 18)¹⁴³.

Même si « au mystère du Père, Alpha et Oméga de la vie (...) répond une théologie incomplète qui demeure paisiblement en attente »¹⁴⁴, le croyant peut s'appuyer sur Jésus pour découvrir celui dont il vient.

Le salut est la reconduction de l'homme à Dieu dans le Fils. Le bien promis à Adam et Ève, et en eux à tout homme, n'est pas seulement l'immortalité mais la vie éternelle qui est connaissance du Père, ce qui veut dire pour l'homme une vie filiale, replacée dans son rapport à l'Origine. La pénétration du regard durwellien a su discerner dans l'acte rédempteur le sens d'un engendrement¹⁴⁵. Ainsi, la rédemption n'est pas autre que ce qu'elle donne, ou redonne, la filiation : « Aujourd'hui le salut est entré dans cette maison, car lui aussi est un fils d'Abraham » (Lc 19, 10).

¹⁴³ *PDM*, p. 32-33.

¹⁴⁴ E. DURAND, *Le Père, Alpha et Oméga de la vie trinitaire*, p. 56.

¹⁴⁵ Pour Zachée comme pour le Fils perdu de la parabole de Lc 19, la conversion est un passage de la mort à la vie, une filiation.

Le « moyen » avec lequel Jésus accomplit le salut des hommes, il le leur confie. C'est sa propre manière d'être, fraternelle parce que filiale : « Aimez-vous comme je vous ai aimés. Nul n'a de plus grand amour que celui qui se dessaisit de sa vie pour ses amis » (Jn 15, 12). L'« engendrement dans la mort » de Jésus est vécu par lui pour qu'il devienne nôtre.

La question de l'homme

La question de l'être conduit toujours à celle de l'origine. Pourquoi de l'être plutôt que rien ? Par conséquent, « par qui » et « pour quoi » sont les questions fondamentales qui jugent de la raison à être, de la légitimité ontologique, du sens de l'existence. Le besoin d'un salut vient se mêler à ces interrogations, découlant de l'épreuve de la précarité humaine et de la culpabilité qui s'y agrège (Gn 3, 9).

Or la Bible s'ouvre par ces deux mots : « Au commencement ». Deux mots qui en faisant remonter le temps ramènent chaque homme à sa pré-histoire, à sa secrète source d'être, à sa nomination éternelle : « Au commencement, Dieu créa ». Le fond de la béance d'être est ainsi touché qui permet d'un coup de remonter à la surface et de se poser dans l'être, de voir le jour à partir de sa propre profondeur, son fondement. Pour naître il faut commencer par le commencement, descendre jusque-là.

Mais toucher la limite qui fonde et contient, donnant réalité au soi, offrant l'assise solide d'un commencement par un autre plus grand que soi, pose aussitôt la question du sens. Un commencement pourrait-il être sans fin, plus précisément, sans *sa* fin ? Une finalité qui dirait la cohérence plus que le désordre ou l'éparpillement, le pro-jet plutôt que le Dasein, cet être jeté-là sans la signature d'un donateur, sans pouvoir se percevoir comme un donataire.

Dans sa quête insatiable de vie, l'homme ne cesse de tracer des segments de sens sur l'immense plage des possibles comme les avions hachurent le ciel en tous sens, de leurs traits courts et lumineux. En deux mots, le livre rassemble tous les segments épars, les orientant vers l'unique point d'arrivée à partir de l'unique point de départ, comme l'enfant déjà né qui pour se diriger dans l'existence ne cesse de vouloir éprouver son origine.

L'engendrement et la naissance

L'image de l' « engendrement dans la mort » dérivée de celle de l'engendrement éternelle dit l'odyssée humaine venue des mains du Créateur. En choisissant de dire le mystère du salut à partir de l'image dynamique de l'engendrement, Durrwell nous fait comprendre la correspondance entre le mystère divin et le mystère de l'homme venant de lui. Et, en raison du mystère de l'incarnation, Durrwell fait consonner la thématique de l'engendrement avec celle de la naissance, même si l'écart entre la notion proprement théologique du premier ne permet pas une transposition directe dans la seconde, anthropologique cette fois. Non seulement l'homme est créé dans le Fils, mais le Fils éternel vient s'inscrire lui-même dans l'humanité créée, dans la finitude.

Le drame personnel vécu par Jésus à travers l'assomption de la chair de péché est le drame qui nous sauve si nous y prenons part. En réalité tous les hommes sont pris dans ce drame mais bien souvent sans le Christ, sans prendre part à sa manière d'être ou sans le connaître. Le Christ vit « pour nous » un éloignement existentiel vis-à-vis du Père, un positionnement ontologique unique et incommunicable (Verbe incarné), étant à la fois vers le Père et en chemin vers lui à travers la *sarx* qu'il porte. De son côté, en plus de sa finitude, l'homme vit une distance avec le Père, incommunicable elle aussi, celle d'une volonté marquée par un péché qui le sépare de Dieu. L'asymétrie entre Jésus et l'homme est donc irréductible, mais la distance qui sépare l'homme de Dieu est réparable par l'homme Jésus-Fils-de-Dieu, chemin vers le Père

Ce que le Christ vit dans sa passion, sa mort et sa résurrection « pour notre salut » peut être rapproché de l'expérience universelle de la mort et de la naissance de chaque homme, comme le fait Durrwell. L'économie du salut rejoindrait ainsi dans le Christ vrai homme et vrai Dieu le lieu le plus profond de l'homme, celui de l'expérience de l'origine qui est aussi l'épreuve physique et mentale de sa dépendance native sous la forme de la relation. Le salut de l'homme ne se réduit pas à celui de la phusis, mais il consiste, avec la phusis, dans la restauration de la relation de l'homme avec Dieu, se découvrant et s'éprouvant comme Fils.

En vivant filialement la mission salvifique confiée par le Père, Jésus donne aux hommes le témoignage (*marturion*) filial et fraternel absolu en lequel il nous sauve si nous

vivons le drame de notre séparation d'avec Dieu dans son propre mouvement vers le Père et dans l'Esprit. C'est ce que Durrwell cherche à exprimer dans le rapprochement étymologique erroné mais cependant évocateur : connaître le Christ c'est co-naître avec lui vers le Père dans l'Esprit. La pâque de tout homme par le point zéro de l'existence, vécue dans le Fils se fait remise au Père, confiance infinie, dépôt du souffle reçu dans l'attente de l'inspiration de plénitude.

On peut, sans dénaturer le mystère et à partir de l'expérience inaugurale du Christ, faire le parallèle entre le salut et la naissance, c'est-à-dire entre la naissance d'en-Haut et la naissance d'en bas (Jn 3, 3 s.).

Pour l'enfant à naître, l'engendrement sera vécu comme une sorte de mort, dans le sentiment et la peur instinctive de la perte de soi. Car l'enfant, abrité aux entrailles de sa mère, absolument dépendant d'elle, était dans l'illusion d'être par soi : nul manque ne venait troubler sa croissance. Or de cette vie enclose sur elle-même, il devra sortir pour vivre, pour naître à lui-même, comme le fait remarquer Durrwell. Pour vivre il lui faudra affronter sa première pâque, matrice des suivantes. Ce chemin à faire, il ne le décide pas, il lui est donné. C'est alors que de l'être-par-soi qu'il pense être, il plonge brutalement dans la plus grande vulnérabilité, dans une nudité ontologique absolue. Il subit une force extérieure qui le contracte pour un passage agonique que jamais il ne s'imposerait à lui-même. Pourtant ce qu'il vit comme une expulsion est une délivrance. Le premier acte de sa naissance sera d'inspirer ce qui lui vient de l'extérieur, le souffle de vie. L'inspiration est première, la vie est reçue d'un autre.

Ainsi la naissance d'en-Haut, qui n'est pas la régression à l'état primal, est vie reçue de l'Esprit donné par le Christ du haut de la croix, en son exaltation. Le vieil homme, fermé sur lui-même dans une « autarcie de faiblesse » devait, pour vivre, se laisser ouvrir et conduire par l'Esprit dont il ne sait ni d'où il vient, ni où il va (Jn 3, 1-8). Nicodème doit passer par l'agonie de sa volonté qui le conduisait vers la mort, quitter ce qui était déjà mort en lui pour renaître homme nouveau dans le Christ. Ici l'expiration est première et nécessaire, kénotique et cathartique pour que l'homme devienne un être en état de recevoir, un enfant du Père. Ce passage, le vieil homme peut le refuser mais il ne peut pas se le donner à lui-même. Il lui faut la force de l'Esprit pour réduire à néant la volonté de toute-puissance. Comme la création toute entière, il gémit en ce travail d'enfantement, attendant sa délivrance. L'Esprit de Dieu qui est amour expulse, geste salutaire. Il fait

naître d'en-Haut. Il coupe pour faire être, il donne les traits filiaux propres à chacun pour qu'il devienne fils dans le Fils, établi dans la connaissance du Père.

Pour sauver l'homme, le Christ a vécu sa pâque de mort et de résurrection. Dans son consentement à la volonté du Père il lui apprend l'humilité filiale et vitale, sans laquelle l'orgueil humain ne saurait mourir. Ainsi Jésus appelle-t-il à venir à lui : « Prenez sur vous mon joug et mettez-vous à mon école car je suis doux et humble de cœur et vous trouverez le repos de vos âmes. Oui mon joug est facile à porter et mon fardeau léger » (Mt 11, 28-30). L'humilité est divine, trinitaire. Elle est l'expression de l'amour divin dans l'engendrement éternel comme dans l'engendrement dans la mort, « sommet de profondeur » en lequel l'homme passe de la sarx à l'Esprit, accueilli par la nomination du Père : « Tu es mon fils. Moi, aujourd'hui, je t'engendre » (Ac 13, 33).

La résurrection de Jésus mystère de salut

Le salut est une naissance. Avec le Père, l'Esprit travaille à l'engendrement de plénitude. Il nous plaît d'achever ce parcours durrwellien avec l'image eschatologique de la résurrection regardée dans sa profondeur pneumatique, salvifique. Sans l'Esprit qui scrute les profondeurs de Dieu, transforme le cœur de pierre en cœur de chair, imprime l' Aimé dans l'Aimant et vivifie jusqu'à la chair mortelle, le salut ne serait pas. L'Esprit est la puissance du mourir de Jésus et la puissance de son vivre : une puissance de vie qui fait qu'au cœur même de la mort qu'il inspire, il est une force de vie éternelle, la dynamique même de la filiation et donc de la communion de tout homme avec le Père.

Le salut est un Don, une action : une effusion de l'Esprit dans la création première et dans sa reprise. Il est donné au pécheur dans l'engendrement du Fils, dans le don de Jésus au Père. Du côté de l'homme, il est dans l'accueil, dans l'ouverture qu'il pratique et dans le comblement. L'homme n'est nullement passif dans son salut. Créé par appel, son devoir est de répondre, de consentir en s'ouvrant à son action vivifiante. Toute la responsabilité humaine est là, indispensable pour que l'Esprit de Jésus dispensé à travers la blessure glorieuse trouve place en lui :

L'Esprit est le triomphe de la vie. Il abolit la vétusté (Rm 7, 6), il rénove (Tt 3, 5), créant des êtres nouveaux, inédits et neufs ; il les sauve en les faisant naître (Jn 3, 5), les maintenant au point de jaillissement de la vie, car il est vie (Rm 8, 11 ; 2 Co 3, 6), la vie sans vieillissement de Dieu. Qu'un homme, à n'importe quelle date de l'histoire, entre en

partage, par la foi et le sacrement, avec le Christ, il est « ressuscité-avec » (Ép 2, 5-6 ; Col 2, 12). C'est donc là qu'il rencontre le Christ : en sa résurrection. Uni à lui, il bénéficie de l'identique action qui ressuscite le Christ, est « vivifié-avec » (Ép 2, 5), saisi par « la force de sa résurrection » (Ph 3, 10). Le résidu de vétusté, que le baptême n'a pas éliminé, se résorbe peu à peu ; le fidèle se renouvelle (1 Co 4, 16), revêt « l'homme neuf » (Col 3, 10, trad. Osty), à mesure qu'il progresse dans la communion du Christ. Cela signifie que la naissance pascale du Christ est surabondante - tout homme pouvant s'y régénérer - et toujours actuelle, que le Christ est éternel dans la fraîcheur première de cet instant, toujours nouveau-né dans l'Esprit, que Dieu prononce en lui la parole éternelle par quoi il est Père : « Aujourd'hui, moi je t'engendre » (Ac 13, 33 ; He 1, 5)¹⁴⁶.

¹⁴⁶ *RJMS* 11, p. 114. C'est à dessein que nous avons supprimé les références scripturaires que Durrwell avait intégrées dans son texte afin de favoriser une lecture plus fluide.

Sigles et abréviations des ouvrages de Durrwell

- ASA* *Aux sources de l'apostolat. L'apôtre et l'eucharistie* (1999)
- CHM* *Le Christ, l'homme et la mort.* (1991)
- CNP* *Christ notre pâque* (2001)
- DCR* *Dans le Christ rédempteur. Notes de vie spirituelle* (1960)
- EPC* *L'eucharistie présence du Christ* (1971)
- EPF* *L'Esprit du Père et du Fils* (1989)
- ESD* *L'Esprit Saint de Dieu* (1983)
- ESP* *L'eucharistie, sacrement pascal* (1980)
- JFDES* *Jésus Fils de Dieu dans l'Esprit Saint* (1997)
- MMI* *Marie. Méditation devant l'icône* (1990)
- MF* *La mort du Fils. Le mystère de Jésus et de l'homme* (2006)
- MPSA* *Le mystère pascal, source de l'apostolat* (1970)
- PDM* *Le Père. Dieu en son mystère* (1987)
- RCAD* *Regards chrétiens sur l'au-delà* (1994)
- RJMS*¹ *La résurrection de Jésus mystère de salut. Étude biblique* (1950)
- RJMS*² *La résurrection de Jésus mystère de salut. Étude biblique* (1954)
- RJMS*¹¹ *La résurrection de Jésus mystère de salut* (1976)

Ouvrages de Durrwell

La Résurrection de Jésus Mystère de Salut. Étude biblique. Le Puy – Paris 1950, 1954² (revue et augmentée), 1957³, 1959⁴, 1960⁵, 1961⁶, Le Puys – Lyon 1963⁷, 1968⁹.

La résurrection de Jésus Mystère de Salut, Paris 1976¹⁰, (entièrement refondue).

Dans le Christ rédempteur. Notes de vie spirituelle, Le Puy 1960.

Le mystère pascal, source de l'apostolat, Paris, Les éditions ouvrières 1970.

L'Eucharistie présence du Christ, Paris, Les éditions ouvrières 1971.

L'Eucharistie, sacrement pascal, Paris, Les éditions du Cerf, 1980.

L'Esprit Saint de Dieu, Paris, Les éditions du Cerf, 1983.

Le Père. Dieu en son mystère, Paris, Les éditions du Cerf, 1987.

L'Esprit du Père et du Fils, Paris, Médiaspaul, 1989.

Marie. Méditation devant l'icône, Paris, Médiaspaul, 1990.

Le Christ, l'homme et la mort, Paris, Médiaspaul, 1991.

Regards chrétiens sur l'au-delà, Paris, Médiaspaul, 1994.

Jésus Fils de Dieu dans l'Esprit Saint, Paris, Collection JJC 71, 1997.

Aux sources de l'apostolat. L'apôtre et l'eucharistie. Paris, Médiaspaul, 1998.

Christ notre pâque, Paris, Nouvelle cité, 2001.

La mort du Fils. Le mystère de Jésus et de l'homme, Paris, Les éditions du Cerf, 2006.

Bibliographie

ACTES DU SAINT-SIÈGE, « Quelques questions actuelles concernant l'eschatologie », *Documentation Catholique*, avril 1993, n°2069, 309-326

AMHERDT, F.-X. *L'herméneutique philosophique de Paul Ricœur et son importance pour l'exégèse biblique – « En débat avec la New Yale Theology school »*. Paris : La nuit surveillée, Cerf, 2004, 870 p.

BALTHASAR, H.-U. von. La théologie de l'histoire, traduit de l'allemand par R. Givord, 1^{ère} édition de *Theologie der Geschichte* par Johannes Verlag à Bâle, 1958 ; Paris : Parole et silence, 2003.

- *Au cœur du Mystère rédempteur*. Paris : Socéval, 2005, 223 p.
- *De l'intégration. Aspects d'une théologie de l'histoire*, traduit de l'allemand par H. Bourboulon, H. Engelmann, R. Givord, Bruges : DDB, 1970, 343 p.
- *Le mystère pascal*, in *Mysterium salutis, dogmatique de l'histoire du salut*, 12, *Le mystère pascal*, Paris : Cerf, 1972, p. 10-264.
- *L'amour seul est digne de foi*. Paris : Aubier, 1976, 125 p.
- « Crucifixus etiam pro nobis. Le mystère de la substitution ». *Com(F)* 5, 1980/1, p. 52-62.
- *La foi du Christ*. Paris : Cerf, 1994, 235 p.
- *Épilogue*. Traduction C. Dumont, Bruxelles : Culture et vérité, 1997, 100 p.
- *Théologie de l'histoire*, traduit par R. Givord, Paris : Fayard, 1970 et Parole et Silence, 2003.

BALTHASAR, H.-U. von. *Les grands textes sur le Christ*, nouvelle édition augmentée de la relecture de V. Holzer : CCJC 50, Mame-Desclée, 2010, 334 p.

BATUT, Mgr J.-P. « Exemption de la mort et victoire sur la mort. Sur le sens de l'affirmation traditionnelle : "La mort est la conséquence du péché" ». *Com* 37, n°223, 2012, 57-71

BENZERATH, M. « L'œuvre du Père Durrwell. Postface » in *La pâque du Christ mystère de salut. Mélanges en l'honneur du Père Durrwell*, Paris, Cerf, 1982, p. 280-285.

- BIGAOUETTE, F. *Le cri de déréliction de Jésus en croix. Densité existentielle et salvifique*. : Cogitatio Fidei 236, Cerf, 2004.
- BIROT, A. *La dramatique trinitaire*. Paris : Parole et Silence-Lethielleux, 2009.
- BOISMARD, M.É. *Faut-il encore parler de résurrection » ?* Paris : Cerf, 1995.
- BONINO, S-T, *Il m'a aimé et s'est livré pour moi. Entretiens sur le Rédempteur en sa passion*. Paris : Parole et Silence, 2013.
- BOURGINE, B. *Bible oblige. Essai sur la théologie biblique*, Paris, Cogitatio Fidei, 2019.
- BRAGUE, R. « Mourir ». *Com 2*, novembre 1975, p. 2-21.
- BRETON, S. *Le Verbe et la croix*, Paris : CJJC 14, nouvelle édition augmentée à la relecture de J. Greisch, Mame-Desclée, 2010.
- BRUAIRE, C. *L'être et l'esprit*, Paris, PUF, 1983.
- BUR, J. *Le péché originel. Ce que l'Église a vraiment dit*. Paris : Cerf, 1988.
- CARON, M. « Passion du Fils et impassibilité du Père : la solution de Hegel et ses limites », Paris : Vrin, *Revue des Sciences philosophiques*, 2005, p. 485-499.
- CHIRON, Y. *Histoire des conciles*, Paris : Perrin, 2011.
- COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE. *L'interprétation de la Bible dans l'Église*. Paris : Cerf, 2011.
- COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE. *Le Dieu rédempteur : questions choisies*. Documents II (1986-2009), Paris : Cerf, 1995, 704 p.
- COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE. *La théologie aujourd'hui. Perspectives, principes et critères*. Paris : Cerf, 2012, 156 p.
- COTHENET, É. « La portée salvifique de la résurrection du Christ d'après 1 P, in *La pâque du Christ mystère de salut. Mélanges en l'honneur du Père Durrwell*, Paris, Cerf, 1982, p. 246-262.
- CONGAR, Y. *Je crois en l'Esprit-Saint*, T. II. Paris : Cerf, 1995, (2^e édition).
- *La Parole et le Souffle*, Paris, Desclée, CJC 20, 1983.
- DENEKEN, M. *Le salut par la croix dans la théologie catholique contemporaine (1930-1985)* Paris : Thèses Cerf, 1988, 390 p.

- *La foi pascale. Rendre compte de la Résurrection de Jésus aujourd'hui*, Paris : Cerf, 1997, 639 p.

DIEPEN, H.-M. *La théologie de l'Emmanuel. Les lignes maîtresses d'une christologie*. Paris : DDB, 1960.

DUQUOC, C. *Christologie. Essai dogmatique. L'homme Jésus*, Paris : Cogitatio Fidei 29, Cerf, 1973.

- *Christologie ; Essai dogmatique. Le Messie*, Paris : Cogitatio Fidei 67, Cerf, 1974.

DURAND, E. *La périchorèse des personnes divines. Immanence mutuelle. Réciprocité et communion*, Paris : Cogitatio Fidei 243, Cerf, 2005.

- *Le Père. Alpha et oméga de la vie trinitaire*, Paris : Cogitatio Fidei 267, Cerf, 2008.
- *L'Offre universelle du salut en Christ*, Paris : Cogitatio Fidei 285, Cerf, 2012.
- *Les émotions de Dieu, indices d'engagement*, Paris : Cerf, 2019.
- *Jusqu'où ouvrir le Livre ? Brève théologie des Écritures*, Paris : Cerf, collection Lire la Bible, 2021.

DURAND, E. et HOLZER, V. *Les réalisations du renouveau trinitaire au XX^e siècle*. Paris : Cogitatio Fidei 273, Cerf, 2010.

DURAND, E. et HOLZER, V. *Les sources du Renouveau de la théologie trinitaire au XX^e siècle*. Paris : Cogitatio Fidei Cerf 266, 2010.

DURAND, E. et M. de LOVINFOSSE, *Naître et devenir. La vie conversante de Jésus selon Matthieu*, Paris : Cerf, 2021.

ÉMERY, G. *La Trinité. Introduction à la doctrine catholique sur Dieu Trinité*. Paris : Cerf, 2009.

ESPEZEL, A. *Le Christ et sa mission*. Paris : Parole et Silence, 2012.

FALQUE, E. *Le passeur de Gethsémani ; Angoisse, souffrance et mort. Lecture existentielle et phénoménologique*, Paris : La nuit surveillée, Cerf, 2004.

- *Métamorphose de la finitude. Essai philosophique sur la naissance et la résurrection*, Paris : La nuit surveillée, Cerf, 2004.

GACHOUD, F. *Comment penser la résurrection. Essai philosophique*, Paris : La nuit surveillée, Cerf, 2014.

GALOT, J. *La rédemption mystère d'alliance*. Paris : DDB, 1965.

GARRIGUES, J.-M. *Le dessein divin d'adoption et le Christ rédempteur. À la lumière de Maxime le Confesseur et de Thomas d'Aquin* ; Paris, Cerf, 2011.

GIRARD, R. *La violence et le sacré*, Paris : Grasset, 1972.

GRELOT, P. « Le repas seigneurial » (1Co 11, 20) in *La pâque du Christ mystère de salut. Mélanges en l'honneur du Père Durrwell*, Paris : Cerf, 1982, p. 237-248.

GUIBERT, V. *À l'ombre de l'Esprit*. Paris : Collège des Bernardins, Parole et Silence, 2009.

GUILLET, J. *Jésus devant sa vie et sa mort*. Paris : Aubier, 1971.

HIDBER, B. « Conferimento del titolo "Doctor honoris causa" al P. F.-X. Durrwell. 7 dicembre 1996 », *StMor* 35, 1997, 231-232.

HOLZER, V. *Hans Urs von Balthasar*. Paris : Cerf, 2012.

- *Le Dieu Trinité dans l'histoire. Le différend théologique Balthasar-Rahner*. Paris : Cogitatio Fidei 190, Cerf, 2007.

HOMBERT, P.-M. *Gloria Gratiae. Se glorifier e, dieu, principe et fin de la théologie augustinienne de la grâce*, Paris, Institut d'Études augustinienes, série antiquités 148, 1996, 633p.

HOUSSET, E. *La vocation de la personne. L'histoire du concept de personne de sa naissance augustinienne à sa redécouverte phénoménologique*, Paris : Épipiméthée, PUF, 2007.

JOSSUA, J.-P. *Le salut. Incarnation ou mystère pascal chez les Pères de l'Église de saint Irénée à saint Léon le Grand*, Paris : Cogitatio Fidei 28, Cerf, 1968.

KASPER, W. *Jésus le Christ*. Paris : Cerf, Nouvelle édition 2010.

KNAEBEL, S. « L'intuition fondamentale » in *Francois-Xavier Durrwell. Théologien et auteur spirituel. Actes de la journée d'étude du 5 avril 2013 à l'Université de Strasbourg*, sous la direction de S. Knaebel et S. Ponga, Paris, Cerf, 2015, p. 15-31.

LABBÉ, Y. *Dieu contre le mal. Un chemin de théologie philosophique*, Paris : Philosophie et théologie, Cerf, 2003.

LAMBRECHT, J. « La vie engloutit ce qui est mortel ; Commentaire de 2 Co 5, 4c » in *La pâque du Christ mystère de salut. Mélanges en l'honneur du Père Durrwell*, Paris : Cerf, 1982, p. 237-248.

- LAURENTIN, R. *Dieu notre Père. Au-delà de la mort du Père*, Paris : Fayard, 1998.
- LEBLOND, G. *L'Agneau de la Pâque éternelle*. Paris : Desclée, 1987.
- LE GUILLOU, M.-J. *Du scandale du mal à la rencontre de Dieu*. Paris : Éditions Saint-Paul, 1991.
- LEHMANN, C^{al} K. « Moi et le Père nous sommes un ». « Un état de la christologie aujourd'hui ». Actes du colloque « Christ dans l'histoire » 24 mas, 2011, ICP, Paris : *Transversalités*, 2012, 121.
- LÉONARD, A. *Les raisons de croire*. Paris : Fayard, 1987.
- LUBAC, H. de. *La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin*. Paris : Aubier, 1962.
- *Le mystère du surnaturel*. Paris : Aubier, 1965.
 - *Surnaturel*. Paris : DDB, Nouvelle édition, 1991.
- LYONNET, S. « Expiation ». In *Vocabulaire de Théologie Biblique*. 425-428. Paris : Cerf, 1991.
- « La valeur sotériologique de la Résurrection du Christ selon saint Paul ». *Gr. 39*, 1958, 295-318.
- MALDAMÉ, J.-M. *Le péché originel*. Paris : Cogitatio Fidei 262, Cerf, 2008.
- *Le scandale du mal*. Paris : Cerf, 2001.
- MARGELIDON, P.-M. *Les christologies de l'Assumptus Homo et les christologies du Verbe incarné au XX^e siècle*. Paris : Parole et Silence, 2011.
- MARGELIDON, P.-M. et FLOUCAT, Y. *Dictionnaire de philosophie et de théologie thomiste*. Paris : Parole et Silence, 2011.
- MARITAIN, J. *De la grâce et de l'humanité de Jésus*, Paris : DDB, 1967.
- MARTELET, G. « L'Agneau prédestiné avant la fondation du monde et les profondeurs créatrices de Dieu. Essai de théologie symbolique sur le mystère de l'Agneau et le Cœur de Jésus ». *Com T5*, 27, janvier-février 1980, p. 22-31.
- *Libre réponse à un scandale. La faute originelle, la souffrance et la mort*. Paris : Cerf, 1986.
- MAURICE, É. *La christologie de Karl Rahner*. Paris : CJJC 65, 1995.

MIMEAULT, J. *La sotériologie de F.-X. Durrwell. Exposé et réflexions critiques*. Rome : Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1997, 440 p.

- « In memoriam » R. P. F.-X. Durrwell, C. Ss. R. 1912-2005, Roma: éd. Academiae Alfonsianae, *StMor* 43/2, 2005.
- « Le salut comme filiation dans l'œuvre de F.-X. Durrwell » in *Francois-Xavier Durrwell. Théologien et auteur spirituel. Actes de la journée d'étude du 5 avril 2013 à l'Université de Strasbourg*, sous la direction de S. Knaebel et S. Ponga, Paris, Cerf, 2015, p. 33-60.

MOLTMANN, J. *Le Dieu crucifié. La croix du Christ, fondement et critique de la théologie chrétienne*. Paris : Cogitatio Fidei 80, Cerf, 1978.

NEUSCH, M. « Le péché originel. Son irréductible vérité ». *ICP*.

- *Les traces de Dieu. Le mystère de Jésus et de l'homme*. Paris : Cerf, 2004.

NICOLAS de CUES, *La filiation de Dieu*, traduit du latin par J. Devriendt, préface de M.-A. Vannier, Paris, Arfuyen, 2009.

NICOLAS, J.-H. « Aimante et bienheureuse Trinité ». *RThom*, avril-juin 1978, p. 271-292.

- « La souffrance de Dieu ». *Nota et vetera* 53^e année, Fribourg : janvier-mars 1978.

O'MALLEY, J. W. *L'événement Vatican II*. Bruxelles : Lessius, 2011.

PELLETIER, A.-M. *D'âge en âge les Écritures. La Bible et l'herméneutique contemporaine*. Bruxelles, Lessius, 2004.

PHILIPPE DE LA TRINITÉ. *La Rédemption par le sang*. Paris : JSJC 25, 1959.

PONGA, S. « La théologie du Père dans l'œuvre de F.-X. Durrwell » in *Francois-Xavier Durrwell. Théologien et auteur spirituel. Actes de la journée d'étude du 5 avril 2013 à l'Université de Strasbourg*, sous la direction de S. Knaebel et S. Ponga, Paris, Cerf, 2015, p. 61-79.

PONNOU-DELAFFON, A.-M. *La théologie de Balthasar*. Paris : Parole et Silence, 2005.

- « Sacramentalité de la Parole de Dieu » *Revue théologique des Bernardins*, Paris : Collège des Bernardins, 2011, p. 145-150.

PRAT, F. *La théologie de saint Paul, I*. Paris : BTH, 1908, 1920 (complètement remaniée).

- *La théologie de saint Paul*, II, BHT, Paris : 1912, 1923 (complètement remaniée).

RAHNER, K. *Aimer Jésus*. Paris : CJC 24, Mame-Desclée, Nouvelle édition, 1982.

RATZINGER, J. *Foi chrétienne, hier et aujourd'hui*. Paris : éd. Mame, 5^e édition, 1969.

- *La mort et l'au-delà*. Paris, éd Fayard, Nouvelle édition, 1994.
- *Jésus de Nazareth. De l'entrée à Jérusalem à la résurrection*. Paris, Groupe Parole et Silence, 2011.

RÉMY, G. « Une théologie pascale de l'Esprit Saint. À propos d'un ouvrage récent ». *NRT* 112, 1990, 731-734.

- *Théologies de l'Esprit Saint. Esquisse d'une étude comparée*, CAEPR (Université de Metz, Metz 1990.
- « Transsubstantiation ou présence pascale », in *Penser la foi. Recherches en théologie aujourd'hui*, Fs. J. Moingt, Paris, 1993, p. 827-842.
- « La substitution. Pertinence ou non-pertinence d'un concept théologique ». *RThom*, 94, 1994, 559-600.
- « Le Christ Seigneur et Fils de Dieu à la lumière du mystère pascal » in *Les réalisations du renouveau trinitaire au XX^e siècle*, Paris : Cerf, Cogitation Fidei 273, 2010.
- « Eucharistie : actualisation du mystère pascal » in *Francois-Xavier Durrwell. Théologien et auteur spirituel. Actes de la journée d'étude du 5 avril 2013 à l'Université de Strasbourg*, sous la direction de S. Knaebel et S. Ponga, Paris, Cerf, 2015.

RICOEUR, P. *L'herméneutique biblique*, Paris : La Nuit surveillée, Cerf, 2005.

RIVIÈRE, J. *Le dogme de la rédemption. Étude théologique*. Paris : Gabalda, 3^e édition.

SESBOÛÉ, B. « Traité de la Sainte Trinité ». Cours dactylographié Lyon-Fourvière, 1966.

- *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église*, Paris : CJC 17, 1982.
- *Jésus-Christ l'unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut. I. Problématique et relecture doctrinale*. Paris : CJC 33, Desclée, 2^e édition corrigée et remise à jour, 2003.
- *Les récits du salut. Proposition de sotériologie narrative*, II. Paris : CJC 51, 1991.
- *Pédagogie du Christ. Éléments de christologie fondamentale*. Paris : Cerf, 2008.

- *Christ Seigneur et Fils de Dieu. Réponse donnée à Frédéric Lenoir*, Paris : Lethielleux, DDB, 2010.
- *Les trente Glorieuses de la christologie. 1968-2000*. Bruxelles : Lessius, 2012.

SIEGWALT, G. « Le Christ – Vie donnée pour nous tous. *Positions luthériennes*, 61^e année, n°1, 2013, p. 27-44.

STAVROU, M. « La dimension pneumatique de la christologie des Pères grecs », *Revue Contacts*, juillet 2004, p. 196-205.

TEILHARD de CHARDIN, *Le milieu divin. Essai de vie intérieure*, Paris : Seuil, 1957.

THÉRÈSE DE LISIEUX. *Œuvres complètes*. Paris : Cerf-DDB, 1996.

TILLETTE, X. « Le samedi-saint spéculatif et la descente aux enfers ». *Com 30*, mars-avril 2005, p. 83-90.

TORRELL, J.-P. *Pour nous les hommes et pour notre salut*, Paris : Cerf, 2014.

- *Le Christ en ses mystères. La vie et l'œuvre de Jésus selon saint Thomas d'Aquin*. I et II. Paris : CJC 78, 79, 1999.

TREMBLAY, R. « La fonction salvifique de la passion et de la mort de Jésus-Christ et son rapport à la résurrection selon Irénée de Lyon. Esquisse » in *La pâque du Christ mystère de salut. Mélanges en l'honneur du Père Durrwell*, Paris : Cerf, 1982, p. 263-280.

- « Le cœur qui reste ouvert. Un trait essentiel du Christ pascal selon F.-X. Durrwell ». *Weisheit Gottes-Weisheit der Welt*, Fs. J. Ratzinger, St Ottilien 1987, 555-574.
- « La mort du Christ, une naissance filiale. Exposé et évaluation de la pensée de F.-X. Durrwell ». Roma : éd. Academiae Alfonsianae (A.A.), *StMor* 26, 1988, 231-242.
- « Poursuite du dialogue ». Roma : éd. A. A., *StMor* 27, 1989, 795-796.
- « Bilan d'une controverse ». Roma : éd. A. A., *StMor* 27, 1989, 791-793.
- « La mort de l'homme. À propos du dernier livre du R.P. F.-X. Durrwell C.Ss.R. », Recension de *CHM*, Roma, éd. A. A., *StMor* 30, 1992, 465-472.
- « La relation filiale » de l'homme avec Dieu et son impact sur la morale chrétienne selon F. -X. Durrwell », Roma, éd. A. A., *StMor* 35, 1997, p. 227-242.

VANNIER, M.-A. *Creatio, conversion, formation chez saint Augustin*, Fribourg : éd. Universitaires, coll. « Paradosis », 1991 ; 2^e édition augmentée, 1997.

VALLIN, P. « Le péché originel ou le dogme réussi ». 1/4 « Un seul dogme vous manque et tout est démembré : enjeux », Revue *Képhas*, Octobre-Décembre 2009, p. 343-361.

- « La parole de Dieu, jusqu'au silence du Verbe » *Revue théologique des Bernardins*, Paris : Collège des Bernardins 2011, p. 161-173.

VARILLON, F. *L'humilité de Dieu*, Paris : Bayard Centurion, 1974.

- *La souffrance de Dieu*, Paris : Centurion, Paris, 1975.

WINLING, R. *La théologie contemporaine, 1945-1980*, Paris : Centurion, 1983.

Résumé

La recherche de F.-X. Durrwell prend son départ dans une revalorisation de la résurrection en sotériologie. À travers les théologies paulinienne et johannique, l'auteur prend conscience de la mesure trinitaire de l'acte rédempteur. La mort et la résurrection avant d'être salvifiques pour les hommes constituent pour Jésus lui-même un *drame personnel* : son passage vers le Père dans l'Esprit, son passage de la *sarx* à la vie de gloire. En lisant l'action salutaire à travers les relations d'origine, Durrwell introduit l'engendrement comme l'image permettant de lire réciproquement les niveaux immanent et économique. La résurrection, effusion de l'Esprit en Jésus est un *engendrement dans la mort*. La théologie imagière s'enracine dans cette image première en laquelle seront lues les images bibliques. Ainsi l'auteur fait entrer dans une intelligence renouvelée des relations trinitaires et du salut réglé sur elles et arrive à cette conclusion : le salut de l'homme, c'est la vie de Dieu. En réexaminant la christologie qu'il veut pneumatique il aborde les questions anthropologiques suscitées, notamment celle de la mort.

Engendrement, drame personnel, christologie de l'Esprit, Résurrection, mort.

Résumé en anglais

The research of F.-X. Durrwell takes his origin in a revaluation of the resurrection in soteriology. Through the Pauline and Johannine theologies, the author becomes aware of the Trinitarian measure of the redemptive act. Before being salvific for men, the death and resurrection constitute for Jesus himself a personal tragedy: his passage to the Father in the Spirit, his passage from the *sarx* to the life of glory. Reading the beneficial action through the original relationships, Durrwell introduces engendering as the image allowing to reciprocate the immanent and economic levels. The resurrection, the outpouring of the Spirit in Jesus, is a begetting in death. The imagery theology is rooted in this first image in which the biblical images will be read. Thus, the author brings into a renewed understanding of the Trinitarian relations and of the salvation settled on them and comes to this conclusion: the salvation of man is the life of God. By re-examining the Christology which he wants to be pneumatic, he addresses the anthropological questions raised, in particular that of death.

Begetting, personal drama, Christology of Spirit, Resurrection, death.