

RAYONS AFRICAINS DE PHILOSOPHIE ET DE THEOLOGIE



POUR UN APPEL A LA FRATERNITE COSMIQUE

PHILOSOPHAT ET THEOLOGAT / SCOLASTICAT BX JEAN XXIII ISPTK

**EDITIONS FRANCISCAINES
KOLWEZI, 2011**

REVUE N°2

RAYONS AFRICAINS DE PHILOSOPHIE ET DE THEOLOGIE

POUR UN APPEL A LA FRATERNITE COSMIQUE EN AFRIQUE

PHILOSOPHAT ET THEOLOGAT / SCOLASTICAT BX JEAN XXIII ISPTK
EDITIONS FRANCISCAINES
KOLWEZI, 2011

- EDITIONS FRANCISCAINES
- Dépôt légal N° 12.20.2003.59 IVè Trimestre
- IMPRIMERIE.....

Pour un appel à la fraternité cosmique *un discours écothéologique*

Editorial

Vu la notoriété de la formation des futurs Prêtres, Université Pontificale Antonianum insiste aujourd'hui sur la rigueur scientifique et méthodologique dans leur cursus de formation. A cet effet, depuis 2009 le Congrès de Venise a retenu un thème général à savoir : « **l'Évangélisation et Dialogue** » et depuis lors un calendrier du triennat a été mis à jour : - 2010 : Dialogue avec les religions ; dialogue avec les nouveaux mouvements religieux ; - 2011 : Dialogue avec la création, justice et paix et sauvegarde de la création ; -2012 : Dialogue avec les cultures et la société.

Dans cet ordre d'idées, cette année académique 2010-2011 marque la deuxième phase conformément à ce calendrier arrêté par l'Université Antonianum de Rome (PUA). Ainsi toutes nos recherches ont porté sur le thème de l'année, à savoir : « Dialogue avec la création, justice et paix et sauvegarde de la création ». En fait, l'ISPTK a organisé en date du 23 au 28 mai/2011 une semaine culturelle, en vue de répondre à cette noble visée.

Ce présent numéro spécial de notre Revue « Rayons africains de Philosophie et de Théologie » rapporte certains actes ayant figuré à l'ordre de la dite semaine culturelle.

La constitution pastorale sur « l'Eglise dans le monde de ce temps » affirme que « les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des hommes de ce temps, des pauvres surtout et de tous ceux qui souffrent sont aussi les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des disciples du Christ, et il n'est rien de vraiment humain qui ne trouve écho dans leur cœur ». ¹ Parmi les tristesses et les angoisses des hommes qui font monter un cri strident dans l'humanité aujourd'hui, il y a certainement, le souci lié à l'avenir de notre terre : le souci écologique.

En effet, de partout des voix s'élèvent pour interpellier et dénoncer, mettre en garde et condamner une utilisation sauvage des ressources qui risquerait de compromettre durablement la qualité de la vie sur terre. Nul n'ignore aujourd'hui les avertissements répétés de nombreux scientifiques et mouvements écologiques sur la menace qui pèse sur l'écosystème humain. Mais qu'entend-on par écologie ? Que signifie ce terme ?

Le mot écologie vient des substantifs grec *oikos* (maison) et *logos* (discours). On peut dire qu'étymologiquement, l'écologie est la science de l'habitat ou encore l'économie de la nature. Introduit dans le vocabulaire en 1886 par le biologiste Ernst Haeckel, le terme relève d'abord du domaine des naturalistes.

On aura intérêt à toujours distinguer ce qui relève de « l'écologie » - domaine scientifique s'intéressant aux inter-relations entre organismes au sein des ensembles naturels - et ce qui relève de « l'écologisme » - philosophie sous-jacente d'un certain nombre de discours politiques, économiques ou sociaux prônant un changement de paradigme profond dans nos comportements individuels et collectifs. Les fondements de cette philosophie sont très divers et peuvent relever aussi bien d'une approche spiritualiste que d'une expression matérialiste.

Il est un autre écueil à éviter, il s'agit de certains discours écologistes qui cherchent à s'exprimer au nom même des arbres ou des animaux à défendre, il faut rappeler que cette approche reste évidemment illusoire et symptomatique d'une humanité lourde à assumer. La

¹ Constitution pastorale sur l'Eglise dans le monde de ce temps : *Gaudium et Spes* 1, dans *Concile Œcuménique Vatican II. Constitutions, décrets, déclarations, messages. Textes français et latins*, Paris, Centurion, 1967, p.209.

responsabilité de « gardien » d'un cosmos compris et habité comme tel ne peut revenir qu'à l'humain.

Néanmoins, la gestion de la nature ne concerne pas que les biologistes. On se rend de plus en plus compte de la place importante de l'homme dans la conservation et la dégradation de l'équilibre environnemental. Le mot écologie entre alors dans les sciences humaines. Mieux, on passe de l'écologie fondamentale à l'écologie appliquée qui veut favoriser une gestion rationnelle de l'environnement.

Ainsi, à partir des années 1960, l'écologie est devenue mouvement de contestation d'un ordre politique, social, économique et technique peu soucieux des ressources naturelles. L'histoire de ce mouvement est marquée par les Conférences de Stockholm de 1972 sur l'Environnement humain et celle de Rio de Janeiro de 1992 sur l'Environnement et le développement. De leur côté, suivant les recommandations de l'Assemblée du Conseil Œcuménique des Eglises de Vancouver en 1983, les assemblées de Bâle en 1989 et de Séoul en 1990 ont inscrit à leurs débats le thème de la sauvegarde de la création.

Comment la théologie et en particulier la théologie africaine pourrait-elle rester indifférente à la problématique écologique ? De nos jours, on parle de plus en plus de la crise écologique pour signifier le danger du rapport déséquilibré entre l'homme et son environnement. La gravité de cette crise requiert la contribution de toutes les disciplines scientifiques, tant descriptives qu'herméneutiques. Car il s'agit de prendre au sérieux la question de l'avenir de l'humanité. A ce titre, l'écologie comme science descriptive intéresse au plus haut point la théologie dans sa dimension herméneutique pour rappeler la signification du rapport entre l'homme et la nature. A la différence de la philosophie naturelle ou la *cosmophilosophie*, le discours théologique sur le cosmos, appelé aussi la *cosmothéologie* ou *l'écothéologie*, a pour tâche essentielle de préciser à la lumière des données de la révélation la cause, le mode et la finalité de la création. Au regard des exigences épistémologiques, le théologien a le devoir de préciser le cadre de son discours par rapport à l'objet de sa science : Dieu. C'est ici qu'il faut rattacher l'originalité de son discours qui, pour le moins qu'on puisse dire, suppose connus les fondements métaphysiques de la notion de cause du monde, du bien suprême de l'homme et de l'origine du mal.

Loin d'être une approche simplement descriptive, l'écothéologie a pour tâche prioritaire l'étude des questions des fondements du discours sur le cosmos, principalement en relation avec la doctrine chrétienne de la création, de la rédemption et de l'eschatologie. Pour s'en convaincre, il n'est que de considérer les accents de la dogmatique catholique à la lumière du Concile Vatican II². Il ne faudrait pas s'en cacher. La question des fondements théologiques doit remonter à l'examen du rapport entre Trinité et Economie, tant il est vrai que c'est de la nature de Dieu que dépend l'élaboration du discours sur le comportement de l'homme face à son environnement.

Pour dire vrai, nous ne sommes pas d'accord avec ceux qui croient que pour l'Afrique, submergée de problèmes de misère sociale et de famine, de violences et de guerres interethniques, de crise économique et d'instabilité politique, l'écologie doit être considérée comme un problème mineur.

Au contraire, nous estimons qu'il est urgent que l'Afrique se penche sur le problème écologique, problème important et capital qui concerne la qualité de la vie sur cette terre. Comment en effet sauver l'homme africain de sa misère sociale si la terre où il habite gémit et dépérit étant considéré comme le dépotoir des déchets toxiques et la poubelle de l'humanité ? Quoique encore méconnu, ce combat pour l'écologie interpelle la théologie et en particulier la théologie africaine. Des réflexions ont déjà été initiées dans ce sens. Nous pensons à l'avis de

² S. NZUZI MASUAMA, Session de rentrée académique. La crise écologique et ses enjeux pour la théologie de la création et les théories du développement, dans RAT (2004) 55, p. 145.

J.M. Ela quand il affirme : « Ce qu'il faut redouter dans les Eglises d'Afrique, c'est que le salut de Dieu soit annoncé à l'être humain comme si son sort n'était pas lié à celui de la terre où son existence s'enracine. Si l'homme ne peut s'épanouir sans une certaine qualité de la vie, la mise en valeur des ressources de la terre doit être soumise aux exigences de l'univers qui, sorti du chaos initial par la Parole divine, doit nous permettre de contempler un ordre des choses où s'actualise le premier chant du monde qui est repris comme un refrain à la fin de chaque journée de la création. « Et Dieu vit que cela était bon » (Gn 1, 4, 12, 18, 21) »³.

Nous voudrions y contribuer, en y apportant le point de vue théologique dans la perspective d'une collaboration interdisciplinaire, biblique, philosophique, ecclésiologique, etc. C'est pour quoi, ce cahier spécial de la Revue « Rayons africains de Philosophie et de Théologie » voudrait proposer à partir d'Afrique les grandes lignes de cette écosophie. Ainsi, les différents apports ont pour objectif de cibler tel ou tel point de la face cachée du présent thème. Il s'agira, tour à tour, de redécouvrir dans une perspective systématique et dogmatique les tâches de la théologie sur l'écologie ; de porter un regard sur l'Eglise et les ressources naturelles notamment le cas de la crise écologique en République Démocratique du Congo, scandale géologique. Enfin, la Mission de l'Eglise face à cette situation de crise écologique, consiste à annoncer un christianisme de la vie, car la crise écologique va de pair avec la crise humaine.

Prof. Benoît Mutombo Bwanacing, ofm

³ J. M. ELA, *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, paris, Karthala, 2003, p.126-127.

Les tâches du discours théologique sur l'écologie

Prof. Benoît Mutombo Bwanacing, ofm

Introduction

Bien que le sujet mérite sans doute encore débat, je considère dans cette réflexion que la crise environnementale est un fait qui s'impose à notre humanité depuis quelques décennies. Parmi ses marqueurs objectifs, on peut nommer par exemple : l'explosion sans précédent de la concentration de gaz carbonique d'origine anthropique dans l'atmosphère ; l'augmentation désormais quantifiable et prévisible de la température de la planète ; les multiples marqueurs d'une pollution industrielle, chimique et nucléaire dans les sols, les eaux et l'air ; la disparition irréversible d'écosystèmes entiers, avec une dégradation accélérée de la biodiversité dans de multiples parties du monde. Pour autant, il faut reconnaître la complexité des termes du débat, notamment quant à la portée et aux conséquences de ces faits nouveaux. Mais l'ampleur du phénomène et son accélération ne peuvent pas laisser le croyant indifférent.

Notre propos comprendra trois moments. Dans un premier temps, nous redécouvrirons la question du rapport entre l'homme et la création sur le plan de la Révélation. Dans un deuxième temps, il va s'agir d'épingler dans une perspective systématique et dogmatique les tâches de la théologie sur l'écologie. En troisième lieu, il va s'appréhender le tournant anthropologique de l'écothéologie d'après Vatican II. En conclusion, nous nous proposons de regarder la question écologique sous l'angle de la théologie africaine de la vie.

1. La création dans la Bible, une hymne au Dieu Créateur⁴

Il convient de rappeler que les visées entre l'écologie et la Bible sont différentes. La science écologique montre comment fonctionne le monde. Mais elle ne donne pas de normes. Elle dit les dangers à éviter pour ne pas détruire la création ou les mesures à prendre pour l'organiser mieux. Les écrivains sacrés, eux, ne nous disent pas comment le monde a été créé, mais qui a créé le monde, et surtout le projet du Créateur sur l'homme et le monde. En ce sens, la Bible n'est pas un livre de sciences, mais est avant tout un livre religieux⁵. Ainsi, le discours biblique de la création constitue un point de départ de l'écothéologie.

En effet, le livre de la Genèse s'ouvre par deux premiers récits de la création :

-- le premier récit de la création (Gn1-2, 2,4a) commence par la formule solennelle : bereshit bara' Elohim...(Gn1,1), est attribué à la tradition exilique **sacerdotale**. Il s'agit d'un **récit cosmogonique** dont le premier paragraphe est centré sur la création du monde inanimé et animal (Gn 1,2-25), le second centré autour de la création du couple humain (1,26-29). Enfin, le dernier texte est axé sur le sabbat (Gn 2, 2-3) qui permet de souligner l'importance du sabbat, en tant que clou de la semaine laborieuse.

-- Le deuxième récit dit yahviste se veut plutôt **anthropogonique**, il est plus centré sur le couple humain, sa création et son destin. Ecrit à la manière d'un conte, Dieu y est présenté comme un potier qui crée le couple humain et le place dans un jardin. La structure d'ensemble du texte montre une pièce en trois tableaux. Le premier est constitué par la situation

⁴ Cf. P.PACOUTA, *La théologie au défi de l'écologie*, in *Revue africaine de théologie*, 56, vol 25, octobre 2004, p167-186.

⁵ Cf. H.FAES, *Eccologie et le sens de la création*, dans *Recherches de Science Religieuse* 81/4 (1993), p. 581-611.

paradisique d'harmonie de l'homme avec Dieu, la femme et la nature (Gn 2, 4b-24). Le second tableau (Gn 3,1-7) est marqué par la figure du serpent, symbole et source de la chute. Le troisième (Gn 3,8-24) montre les conséquences de la chute : la disharmonie entre l'homme et la femme d'une part, entre le couple humain et la création d'autre part. C'est la chute, le désir de jouer à Dieu (Gn 3,1). En somme, le récit yavhiste est centré sur le projet de Dieu sur la création et l'homme, et sur la place centrale de Dieu dans ce projet. N'est-ce pas avec lui qu'il peut dialoguer, comme avec un partenaire ?

Sur cette toile de fond, il ressort que les **deux récits sont complémentaires**, mais les deux passages témoignent d'interrogations théologiques différentes. Pour le yavhsite, le questionnement porte sur le mal dont on fait l'expérience quotidienne : comment exprimer la souffrance, la disharmonie entre l'homme et la femme, entre le couple humain et la création alors que tout ce que Dieu a fait est bon ? Pour la tradition sacerdotale, la question est celle de sens de la relation à la création d'une part, et de la place du sabbat dans la vie du peuple en exil et après l'exil, d'autre part.

Pourtant, malgré ces différences stylistiques et théologiques, les deux textes se rejoignent. En effet, les deux passages sont d'abord une hymne au Dieu créateur, présenté soit comme un architecte, soit comme un potier. En outre, les deux récits donnent une place primordiale à l'être humain, centre de la création chez le yavhiste, sommet de la création chez le sacerdotale.

Il ressort que, ces textes sacrés sont une apologie de la création, en tant qu'elle s'origine en un Dieu Créateur qui crée ex-nihilo, par sa parole. Il est au-dessus de la création et ne se confond pas avec elle. Si la Bible reprend, à sa manière, les imageries du monde ambiant, c'est pour proclamer que Dieu est le maître absolu de la création. A Dumas résume ainsi la visée apologétique des textes bibliques : « *La découpe biblique* montre un combat apologétique contre la mythologisation sacrée du cosmos au profit de la personnalisation de Dieu en sa parole et de la responsabilité de l'homme sur la nature et pour la nature en sa ré pondance. L'opposé de la création n'est pas le néant, mais le chaos, oppressif et confusionnel. C'est pourquoi l'œuvre de création est décrite comme une opération d'ordonnancement bienveillant et de séparations fondatrices »⁶.

1.2. L'homme et la création

1.2.1. L'homme dominé ou dominateur ?

Si les textes bibliques sont une apologie de la création, ils sont également une apologie de la dignité du couple humain. Les auteurs bibliques réagissent contre la soumission de la personne humaine aux forces de la nature. Pour eux, le couple humain est créé à l'image de Dieu, libre, capable de raison et d'amour. Il est appelé à dominer la création de Dieu, soumise à l'homme et créée pour le bien de l'homme.

De même, si dans la législation sacerdotale l'apologie du sabbat permet de souligner la place unique de Dieu dans l'histoire d'Israël et le quotidien de chacun, elle garde aussi le sens humanitaire qu'elle avait dans le code de l'alliance. En effet, ce repos permettait aux esclaves de reprendre souffle (cf. Ex 23, 12 ; Dt, 5, 12). En ce sens, l'apologie du sabbat a valeur de protestation en faveur de l'homme, particulièrement de ceux qui, en raison de leur situation sociale, étaient écrasés par le travail. Dans la même perspective, l'année sabbatique permettra de rétablir la justice et l'harmonie entre les membres du peuple, en libérant les esclaves et en remettant les dettes (cf. Lv 25, 10-13).

Ainsi, pour les auteurs sacrés, le Dieu créateur est le Dieu libérateur. Et c'est pour l'homme qu'il a créé l'univers, comme le note P. Gibert : « () le récit biblique de création et les célébrations que la Bible fait du Dieu créateur établissent et maintiennent toujours le lien

⁶ A. DUMAS, *Crise écologique et doctrine de la création*, dans *Recherches de Science Religieuse* (1974) 62/4, p. 573.

entre d'une part, une création jugée belle, bonne et organisée, et une humanité pour laquelle elle est finalement faite. »⁷.

1.2.2. Une relation cosmothéandrique

Mais cet anthropocentrisme biblique ne serait-il pas la cause d'une relation difficile entre les judéo-chrétiens et la création ? G. M. Tuckker le pense volontiers⁸. De son côté, Peter C. Phan note la suspicion qui pèse sur la tradition biblique dans la destruction effrénée de l'environnement. Le modèle biblique du rapport à la création demandant au couple humain de dominer la terre, de l'assujettir ne conduirait-il pas à cette destruction⁹ ? En d'autres termes, la théologie judéo-chrétienne serait à l'origine du manque de respect à l'endroit de la création. Aussi P. Teilhard de Chardin¹⁰ demandait-il de corriger cet anthropocentrisme. Pour lui, l'homme n'est pas le centre statique du monde, mais un centre dynamique et contingent. Il est le sommet momentané d'une anthropogénèse couronnant elle-même une cosmogénèse. L'homme est indissociable du cosmos.

Pourtant, la Bible, selon le mot de Ronald A. Simkins¹¹, comporte deux éléments essentiels : une inaltérable distinction entre Dieu le créateur et la création ; une corrélation entre l'humanité et le reste de la création. Certes, dans ce derniers cas, il y a selon les époques, soit une insistance sur la domination absolue de l'homme sur la création, soit sa soumission. Néanmoins, la Bible propose des relations harmonieuses entre l'homme, Dieu et la création, entre l'homme et la création.

Certes, l'homme a un grand dessein, mais il reste un être fragile. Il est pétri de la terre. Il est mortel. Tiré de la poussière, il est appelé à y retourner. Il est fait à l'image de Dieu, mais il fait partie de la création. Aussi, pour le Deutéro-Isaïe, le salut est une nouvelle création. Le peuple qui va être libéré de l'esclavage de la Babylonie sera une nouvelle création du Dieu libérateur. Le respect de l'alliance va de pair avec le respect des autres, mais aussi de la création. Pour les prophètes, la conversion est autant renouvellement du cœur, des structures que du cosmos.

Plus est, la création participe à l'eschatologie. Ainsi, pour Paul « la création toute entière gémit en travail d'enfantement » (Rm 8, 22). Pour l'auteur de l'Apocalypse, l'avènement du règne eschatologique de Dieu se manifeste « par des cieux nouveaux et une terre nouvelle » (Ap 21, 5). Il ne s'agit pas simplement d'images, mais de la réalisation plénière de la personne qui se fait avec Dieu, avec l'autre et avec l'environnement. En somme, la vision biblique de la création est en même temps biocentrique, anthropocentrique et théocentrique. Alors, la création est don de Dieu et appel à la responsabilité.

1.2.3. Une gestion responsable

L'ordre donné par le Créateur au couple humain de soumettre la terre et de dominer sur tous les animaux pose problème : « Dieu les bénit et leur dit : Soyez féconds, multipliez, emplissez la terre et soumettez-la ; dominez sur les poissons de la mer, les oiseaux du ciel et tous les animaux qui rampent sur la terre » (Gn 1, 28 B.J.).

Pour éviter la perspective agressive que suggèrent les verbes français « soumettre et dominer », certains critiques proposent de rendre les verbes hébreux *kabas* et *radah*, par ailleurs synonymes, par « gérer ». Or, le verbe *kabas* signifie dominer, assujettir, avec l'idée

⁷ P. GIBERT, *Principe d'écologie et idée de création*, dans *Écologie et création*. Lumière et Vie (1993) 214, p.82.

⁸ Cf. G. M. TUCKER, *Rain on a Land Where non One Lives. The Hebrew Bible on the environment*, dans *Journal of Biblical Literature* (1997) 116/1, p. 3-17

⁹ Cf. P. C. PHAN, *Eschatology and Ecology*, dans *The Irish Theological Quarterly*, manyooth (1996/1997) 62/1, p. 3-16

¹⁰ P. TEILHARD DE CHARDIN, *le phénomène humain*, Seuil, Paris, 1955

¹¹ Cf. R.A.SIMKINS, *Creator and Creation. Nature in the worldview of Ancient Israel*, Hendrickson, Massachussets, 1994, p.253.

de conquête. Il a été traduit dans la Septante par *katakuriêuô* : avoir pouvoir sur, montrer son autorité ou même avoir une totale seigneurie sur. Le verbe hébreu *radah*, lui, signifie dominer ou soumettre. La Septante l'a traduit par *archô* : gouverner, commander, avoir pouvoir sur.

Les textes hébreu et grec invitent à donc garder l'idée de domination, comme l'ont d'ailleurs rendu la plupart des traductions françaises. Ce qui rend bien le message biblique d'un Dieu qui veut libérer l'homme d'un assujettissement terrifiant à la création divinisée. Les exilés en avaient fait l'expérience sur la terre de Babylone. Pour eux, il n'était pas possible de transiger avec la dignité de l'homme. Il convient d'avoir à l'esprit cette réaction pour comprendre la force des verbes utilisés.

Créé à l'image de Dieu, l'homme doit imiter sa seigneurie, qui n'est pas du tout écrasement. D'ailleurs, si l'homme doit se soumettre la création, lui-même se doit se soumettre au Créateur, au risque de briser l'harmonie voulue par Dieu. Les deux textes de la Genèse la décrivent, chacun à leur manière. Pour le récit sacerdotal, Yahvé sort le monde du chaos, ou du « tohu-et-bohu », selon la traduction littérale par Chouraqui de l'expression hébraïque *tuhû wabohû*, qui signifie sans forme et vide. La création se fait de manière ordonnée, sans heurt entre les différents éléments du cosmos. Contrairement aux traditions mésopotamiennes, la création évoque également l'harmonie avec la nature. En effet, le septième jour, la création bénéficie du repos sabbatique, la terre est mise en jachère respectant ainsi l'équilibre de la nature, et ne lui exigeant pas de surproductivité : « Yahvé parla à Moïse sur le mont Sinaï ; il dit : Parle aux Israélites, tu leur diras : Lorsque vous entrerez au pays que je vous donne, la terre chômera un sabbat pour Yahvé. Pendant six ans tu ensemenceras ton champ, pendant six ans tu tailleras ta vigne et tu en récolteras les produits. Mais en la septième année la terre aura son repos sabbatique,... et tu ne vendangeras pas tes raisins, qui ne seront pas émondés. Ce sera pour la terre une année de repos » (Lv 25, 1-5 B. J.).

En d'autres termes, assujettir la terre, c'est la garder, la conserver, et non l'agresser. L'autorité de l'homme sur la création doit imiter celle de Dieu, dont il est l'image, comme le relève si bien A. Machardour : « L'homme est instauré maître du monde animal, mais il a pour sceptre la douceur. Et en cela, il est ici image de Dieu. Par biais discret détourné – puisqu'il s'agit de reconnaître le modèle en passant par l'image... - ainsi le Dieu biblique créateur du monde est tout-puissant, mais d'une puissance de douceur »¹².

Le récit yahviste pose la question de la disharmonie entre l'homme et Dieu, entre l'homme et la femme, mais aussi entre l'homme et la création. Pour l'auteur sacré, cette disharmonie se manifeste par la douceur dans le travail et dans la maternité. Or, le projet initial de l'homme est un projet d'harmonie parfaite. Mais celle-ci est perturbée par le péché de l'homme, symbolisé dans le passage par la manducation du fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal. C'est là une manière de parler de la volonté de l'homme de se prendre pour la norme absolue et de se passer de Dieu. Alors, il sombre dans la démesure, il vicie ses relations avec Dieu, ses frères, avec la nature. Il devient un loup pour ses frères, il devient un devastateur de la création, un destructeur de l'environnement, un prédateur. En somme, le projet créateur de Dieu est bon, mais l'homme est capable de le vicier.

Aussi l'avènement de l'ère messianique sera-t-elle célébrée comme l'anti-Eden. La révolte contre Dieu (Gn 3) avait brisé l'harmonie entre l'homme et la nature (Gn 3, 17-19) d'une part, entre l'homme et son semblable (Gn 4) d'autre part. L'ère messianique sera le rétablissement de l'harmonie qui passe par la conversion : « La justice sera la ceinture de ses reins, et la fidélité la ceinture de ses hanches. Le loup habitera avec l'agneau, la panthère se couchera avec le chevreau. Le veau, le lionceau et la bête grasse iront ensemble, conduits par un petit garçon. » (Is 11, 5-9 B. J.).

¹² A. MACHARDOUR, *Les origines (Genèse 1-11)*, dans M. QUESNEL et P. GRUSON, *La Bible et sa culture. Ancien Testament*, Desclée de Brouwer, Paris, 2000, p. 45.

En somme, que le couple humain soit le sommet (Gn 1, 1-2, 4a) ou centre de la création (Gn 2-3), dans les deux cas, la domination donnée est fort limitée et elle s'exerce sous le regard de Dieu. L'autorité de l'homme sur le reste de la création est celle d'un gestionnaire responsable, scrupuleux et respectueux. R. Coste le dit en d'autres termes : « Notre conviction de croyants est bien que l'humanité a reçu la création en héritage. A travers le don qui lui a été fait et la mission qui lui a été confiée de gérance de la planète-terre, le jardin de Dieu, notre « Terre-Patrie ». Notre conviction de chrétiens nous fait percevoir la résurrection des morts à laquelle elle est appelée, par grâce, en Jésus ressuscité, comme le suprême accomplissement de la création, merveille de l'infinie puissance et de l'infini amour du Dieu créateur, victoire suprême sur la mort »¹³.

2. Tâches du discours écothéologique Chez Saint Augustin

Dans le cadre de cette recherche des fondements du discours théologique qui puisse intégrer la question du rapport entre *cosmothéologie* et *anthropothéologie*, une place de choix pourrait être accordée aux Pères de l'Eglise, considérant leur contribution à l'histoire de la théologie, notamment à la doctrine de la création. Or, dans ce domaine, Augustin reste le maître incomparable qui a concilié comme pas un le rapport entre ontologie et histoire. D'où la mise en lumière de la notion de « cité céleste » pour signifier le projet salvifique intégral de Dieu sur l'homme et sur l'univers. L'expression « cité de Dieu » vient à point comme pour souligner et symboliser la venue du royaume de Dieu sur la terre. Dans cette ligne de pensée, l'on doit rattacher le discours sur la création du monde à la bonté du Créateur¹⁴.

Dans le cadre de cet exposé consacré à l'écologie, nous voulons à travers cette contribution mettre en valeur la doctrine augustiniennne de la création en soulignant ses rapports avec le discours théologique sur l'écologie.

2.1. La problématique de la création du monde : de la théologie naturelle à l'Ecriture

Augustin élabore sa théologie de la création en réaction contre les erreurs des philosophes païens sur l'origine du monde. Il réagit particulièrement contre ceux qui professent la théorie de l'éternité du monde. Ces derniers sont gonflés d'orgueil des lettres mondaines et, par conséquent, interprètent la création à la manière des sciences du monde à cause de l'ignorance des lettres chrétiennes¹⁵.» D'après Jean Guitton, les platoniciens dont il est question ici sont les mauvais exégètes du Timée de Platon. Leur erreur, c'est d'appliquer l'éternité de l'Un au monde muable. Car, écrit Plotin, « l'éternité reste dans l'Un »¹⁶.

Dans le *De ordine*, le maître africain s'oppose catégoriquement à ces néoplatoniciens en stigmatisant le danger de leurs opinions par rapport à la toute-puissance de Dieu. Il s'exprime en ces termes : « quant à l'hypothèse que ce monde soit incréé, il serait impie et injuste de l'admettre, car il en résulterait que Dieu ne l'a pas fait »¹⁷. Au dire de Plotin, en effet, ces derniers affirmaient que « le monde n'a jamais commencé (le contraire est absurde) »¹⁸. Une telle conception, basée sur l'incorruptibilité du monde, a été la pomme de discorde entre les chrétiens et les néoplatoniciens par le fait de conduire inévitablement à

¹³ R. COSTE, *Dieu et l'écologie. Environnement, théologie, spiritualité*, les Editions de l'Atelier, Paris, 1994, p. 269.

¹⁴ M. W. LIBAMBU, *Création et Trinité. Recherches sur le De civitate Dei XI*, Rome, 2003.

¹⁵ Cf. *Gen. Litt. I*, 19, 38-39 ; *I. 20, 40*.

¹⁶ *Enn. III*, 7, 6.

¹⁷ *Ord. II*, 46. *Enn. II*, 1, 1 : « Le monde, dit-on est éternel ; il a toujours eu et aura toujours le corps qu'il possède. Si l'on ramène à la volonté de Dieu la raison de cette éternité, on dit peut-être vrai, mais on ne nous éclaire pas du tout ». Traduction d'E. BREHIER, *Les Ennéades*, paris, 1925, p. 10.

¹⁸ *Enn. II*, 1, 4.

l'affirmation de la nécessité du monde. « Si le monde est un effet nécessaire, il est nécessaire qu'il soit éternel à Dieu »¹⁹.

L'originaire de Thagaste sentait le devoir de répondre à ses adversaires qui traitaient de l'origine du monde en rapport avec l'origine du mal : « Pour quel bien a-t-il fait le monde, lui qui manquait de rien ? Y eut-il toujours un mal ou a-t-il commencé avec le temps ? Et s'il a toujours existé, est-ce qu'il a été soumis à une clause de Dieu et, dans le cas où il l'a été, est-ce que ce monde aussi a toujours été tel qu'en lui ce mal fût dominé par l'ordre divin ? Si ce monde a commencé un jour à exister, comment, avant qu'il n'existât, le mal était-il retenu par la puissance de Dieu et quel besoin y avait-il de créer un monde, où le mal, que réprimait déjà la puissance de Dieu, serait intégré pour le châtement des âmes ? Mais est-ce qu'il fut un temps où le mal n'était pas arrivé dans le passé pendant les temps éternels ? Car dire qu'en Dieu est apparue une décision inattendue est la pire des sottises, pour ne pas dire une impiété »²⁰.

Ici la question de l'acte créateur de Dieu est examinée en relation avec le problème du mal et rappelle sans nul doute les discussions contre les manichéens. Ceux-ci détestent le corps comme principe du mal et attribuent au Dieu créateur les éléments du monde visible, considèrent l'âme comme le Bien souverain de l'homme²¹.

Ces discussions visaient à défendre la saine doctrine de la foi catholique contre les hérétiques qui déformaient le sens de l'Écriture au profit de leurs fausses opinions. Augustin tentait d'y remédier en joignant à l'interprétation de l'Écriture l'explication du credo. Il faisait allusion au livre de la Genèse que les hérétiques lisaient avec des ciseaux à la main pour soutenir leurs théories mythiques sur l'origine du monde.

Cette citation met l'adversaire en demeure d'avouer par des syllogismes hypothétiques l'absurdité de son concept : l'éternité du temps en rapport avec l'immutabilité divine. Si l'on comprend bien, en effet, le temps qui renferme en lui l'idée de mouvement et de changement ne peut pas être éternel. Temps et éternité ne diffèrent donc pas par extension, mais par nature²². Il en est de même du mal. Il ne peut être dit éternel du fait que son origine ne réside pas en Dieu.

A la suite d'Ambroise de Milan, Augustin rejette cette théorie des philosophes païens et approfondit ses recherches sur la question en s'appuyant sur la cosmologie de Platon, le philosophe dont la doctrine se rapproche le plus de la religion chrétienne. Il va falloir rappeler le texte du Timée 28 qui définit le contenu de ce qu'on appelle, à juste titre, la philosophie de la nature ou la cosmologie platonicienne²³. Particulièrement dans le Timée 28a-c, le philosophe athénien définit lui-même le principe métaphysique qui fonde cette branche de la philosophie : *omne autem quod gignitur ex aliqua causa gigni necesse est*²⁴. Il présente donc la notion de cause comme une exigence épistémologique, tant qu'elle rend possible la rationalité de tout ce qui existe. De plus, Augustin s'en remet à la vérité des témoignages de l'Écriture non seulement pour guider les catholiques vers la foi orthodoxe, mais aussi pour répondre aux questions suscitées par ses adversaires, païens et hérétiques. Cet ensemble de questions prend en compte les difficultés d'interprétation des questions difficiles issues de la narration du récit de la création d'après le livre de la Genèse.

2.2. La foi en Dieu créateur : de l'Écriture au credo

¹⁹ J. GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, Paris, 1933, p. 156.

²⁰ *Ord. II*, 17, 46.

²¹ *Civ. Dei XIV*, 5.

²² J. CHAIX-RUY, *le problème du temps dans les Confessions*, in *Giornale di Metafisica* 9 (1954), p. 470-471.

²³ H. PERLS, *lexikon der Platonischen Begriffe*, Bern, 1973, p. 200: "De Ausdruck Kosmos hat zwei hauptbedeutungen: Ordnung und Welt. Kosmos heist auch Schmuck der reception. Platos Timaios. Beiträge zu seiner Rezeptionsgeschichte, Louvain-paris, 2000, p. X-XI.

²⁴ *Tim. 28a*.

Le pasteur d'Hippone part de la conviction selon laquelle le monde existe par le fait qu'il est visible et que c'est Dieu lui-même qui nous garantit la véracité de ce dogme dans les Écritures, en soulignant singulièrement le sens de Genèse 1,1 : *In principio fecit Deus caelum et terram*. Ce verset constitue en même temps le postulat et le point de départ de l'explication chrétienne de l'origine du monde : « Et ce témoin est si qualifié pour faire croire en Dieu que, par ce même Esprit de Dieu qui lui a révélé ces vérités, il est allé jusqu'à prédire, si longtemps à l'avance, notre foi à venir »²⁵. On le voit. Notre auteur insiste sur la qualité du témoignage que l'on doit croire (*per quem Deo credendum sit*) pour rétablir la vérité sur l'origine du monde et libérer la confession de foi catholique de fausses opinions, notamment sur l'éternité du monde et le temps de la création. Il rejette par ce fait même l'existence du démiurge qu'enseignaient les platoniciens²⁶. D'où la question : « Mais pourquoi a-t-il plus à Dieu éternel de faire le ciel et la terre. Alors qu'auparavant il n'avait pas fait ? Si ceux qui parlent ainsi veulent prétendre que le monde est éternel, sans aucun commencement, et n'a donc pas été fait par Dieu, ils tournent complètement le dos à la vérité et sont en proie à la folie mortelle »²⁷. La citation souligne ici la différence foncière entre le Créateur et les créatures. Une telle distinction nous met à l'abri de confondre l'éternité de Dieu avec notre condition temporelle et, partant, mortelle. Par sa toute-puissance, le Créateur ne pouvait pas avoir besoin d'une matière quelconque pour réaliser son œuvre. Il est donc à exclure la possibilité de quelque matière antérieure à la création.

La perspective biblique ouvrira une nouvelle étape de recherche dans l'affirmation du Dieu créateur pour combattre les calomnieurs de la foi catholique, qu'ils soient païens ou hérétiques.

En effet, Augustin rejette catégoriquement l'idée d'un temps antérieur à la création : « Il est donc incontestable que le monde a été fait non dans le temps, mais avec le temps. Il ne pouvait y avoir aucun passé, parce qu'il n'y avait aucune créature capable par ses mouvements successifs de déclencher le temps. C'est donc avec le temps qu'a été fait le monde, puisqu'en créant le monde Dieu a créé en lui le mouvement successif »²⁸. Le texte latin du *Civ. Dei* XI, 6 marque bien la différence entre la pensée des adversaires qui parlaient de la création dans le temps (*in tempore*) et celle d'Augustin qui professait la création avec le temps (*cum tempore*).

Il faudrait s'en expliquer. Affirmer que la création a été faite avec le temps signifie que même le temps fait partie de la création ; car son cycle n'a commencé qu'avec l'acte créateur et non avant, sinon il entraînerait le changement et le mouvement en Dieu. Pourtant, en Dieu il ne faut jamais attribuer des intervalles de temps, source des mouvements et des changements²⁹.

Avant toute tentative de réponse, notre auteur insiste sur la véracité du témoignage scripturaire en raison de l'inspiration divine. Ce principe étant admis, il s'avère donc absurde de concevoir la notion de temps avant la création. L'expression *in principio*, ne doit pas laisser sous-entendre qu'il y avait quelque chose auparavant, sinon toute l'œuvre de la création devrait en dépendre. Ces propos semblent clairs afin d'éviter toute confusion sur l'éternité de Dieu dont la nature n'admet aucune succession ni de mouvement ni de temps sans tomber dans la contradictoire logique du concept. Dans cette optique, la division du temps que nous avons dans le récit de la création commence avec le mouvement successif déclenché par Dieu lui-même. En effet le récit parle d'un matin et d'un soir (Gn 1, 5)³⁰. Mais

²⁵ *Civ. Dei* XI, 4, 1.

²⁶ Cf. *Enn.* II, 9, 8.

²⁷ *Civ. Dei* XI 4, 2.

²⁸ *Civ. Dei* XI, 6.

²⁹ *Civ. Dei* XI, 30.

³⁰ *Civ. Dei* XI, 7.

pourquoi Dieu a-t-il créé le monde ? Aux yeux d'Augustin, il n'y a qu'une seule raison : **la bonté du Créateur.**

Dieu en tant que Créateur du monde ne peut être que bon³¹. C'est dire en d'autres termes que la bonté constitue l'être et la nature même de Dieu comme un attribut transcendantal³². L'homme y accède par participation à celui dont la nature est d'être éternellement bon, et par ce fait, l'origine de la création des natures bonnes. Dans ce cas, même le diable qui s'est perverti par volonté, et non par nature, avait été créé bon. Le diable est mauvais par volonté (*voluntate sua malus*) et non par nature. Car par nature il a été créé bon (institutione illius bonus). C'est pourquoi, au regard de l'œuvre, l'Écriture dit : *Dieu vit que cela était bon*. Ceci laisse entendre : le diable qui a refusé de se soumettre à la volonté bonne du Créateur a péché non par nature, mais par son propre vice (*vitio proprio*). « C'est pourquoi la lumière seule plut au Créateur »³³.

En effet, la bonté ainsi définie plus haut est l'unique cause de la création. Il s'établit une relation d'équivalence ontologique entre le Créateur et la Sainte Trinité (*Sancta Trinitas*). La bonté ou la sainteté de Dieu est la raison (*quare*) de la création. Les trois personnes la possèdent ensemble en vertu de l'unité substantielle. Ceci représente le sommet de son argumentation. Cette équivalence logique se manifeste à travers les œuvres de la bonté divine (*bonitas divina, bonitas Dei*). De la sorte, la bonté devient l'attribut de toutes les personnes divines en vertu du principe d'égalité. D'où la formule ; *summe bonus aequaliter bonum, Trinitas*³⁴.

Il en résulte que le Père est bon, le Fils est bon et le Saint-Esprit est bon. De par cette bonté, on peut dire sans crainte de se tromper que chaque personne est créatrice, non de manière individuelle, mais ensemble. Enfin, la bonté de Dieu comme unique raison de la création peut être observée dans l'unité de son œuvre. Le texte n'omet pas de l'indiquer : « Mais si cette Bonté désigne à juste titre le Saint-Esprit, c'est la Trinité tout entière qui se révèle à nous dans ses œuvres »³⁵. De là découle la théorie des images de la Trinité dans l'homme.

A ce propos S. Bonaventure a pu écrire : « en effet, dans l'état présent de notre nature, l'univers sensible est une échelle pour monter à Dieu. Or, parmi les êtres, les uns sont un *vestige*, les autres une *image* de Dieu ; les uns sont corporels, les autres spirituels, ceux-là temporels, ceux-ci intemporels...l'imitation de Dieu se fait à trois degrés : 1° par voie de symbolisme inconscient dans les êtres matériels (animal et plantes) : c'est le vestige ; 2° par voie de ressemblance expressive dans les êtres spirituels (les hommes : corps et esprit) : c'est l'image ; 3° par voie d'assimilation gratuite : c'est la *similitude* (à l'intérieur de l'exemplaire éternel- les anges et aussi les êtres spirituels sensibles). Ces trois degrés d'imitation correspondent aux trois modes de présence de Dieu dans la création : 1° présence d'immensité dans le sensible ; 2° présence d'illumination dans les esprits ; 3° présence d'élévation ou de grâce dans l'âme surnaturalisée »³⁶.

En cette perspective nous comprenons mieux le cantique du frère soleil du Père SÉraphique S. François d'Assise, patron de l'écologie, lorsqu'il prie en ces termes : « Très Haut, tout –puissant, bon Seigneur,....A toi seul, Très Haut, ils conviennent, et nul homme

³¹ Cf. *Civ. Dei XI, 15*

³² Cf. F. VON RINTELEN, *Bonitas creationis. Bonitas Dei*, in *Giornale di Metafisica* 9 (1954), p. 533.

³³ *Civ. Dei XI, 20*.

³⁴ *Civ. Dei XI, 24*. Pour la latinité d'Augustin voir : M.W. LIBAMBU, *Verus, Deus unus nel De civitate Dei VII, 27, 2. Nota sulla latinità di Agostino*, in *Lettura del De civitate Dei Libri I-X*, Roma, 2003, p. 183-195.

³⁵ *Civ. Dei XI, 24* : Quae bonitas si Spiritus sanctus recte intelligitur, universa nobis Trinitas in suis operibus intimatur.

³⁶ BONAVENTURE, *Itinerarium mentis in Deum*, trad., H. DUMERY, Ed. Franciscaines, Paris, 1994, p.27-29.

n'est digne de te nommer...loué sois-tu, mon Seigneur, avec toutes les créatures »³⁷. Ce qui revient à dire que l'effort solitaire et volontariste de l'homme ne peut aboutir. A son élan vertical, il est invité à substituer une démarche d'abord horizontale, en rejoignant toutes les créatures. C'est en s'acceptant lui-même comme créature, en solidarité fraternelle avec tout le créé, que l'homme pourra rejoindre le Très-Haut, dans une louange cosmique du Créateur.

2.3. Les tâches majeures du discours théologique sur l'écologie

a) *Le lien entre cosmothéologie et anthropothéologie*

De tout ce qui précède, aux yeux d'Augustin, l'approche globalisante de la création doit nécessairement établir le sens du rapport entre la nature et l'homme. Ce lien se trouve déjà suggéré par la narration du récit de la création. En effet, l'exégèse patristique a suffisamment mis le lien entre Gn 1, 1-2 et Gn 1, 26. Cette ouverture à l'anthropologie théologique prend en considération le fait que l'homme, créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, doit s'accomplir dans l'usage judicieux de la nature. Ainsi, la nature que l'homme doit dominer devient l'occasion pour louer le Créateur. L'on se tromperait par ailleurs si l'on cherchait cette ressemblance dans la partie physique de l'homme en raison de sa limitation spatio-temporelle. C'est plutôt dans l'âme qu'il faut la trouver. Saint Augustin revient de manière implicite sur l'interprétation trinitaire à partir de Gn 1, 26. Comme on peut s'en rendre compte, l'intérêt est beaucoup plus porté vers l'homme intérieur qu'extérieur à l'aide des trois certitudes immédiates de l'esprit : être, connaître et aimer (*esse, nosse et diligere*) dont les vestiges demeurent encore présents en l'homme, image du Dieu trinitaire³⁸. En ce sens, l'écothéologie nous fait retourner à la dimension ontologique de toute créature : la valeur de l'homme ne dépend pas de ce qu'il a, mais de ce qu'il est devant son Créateur.

Ici, plus qu'ailleurs, apparaît le lien étroit entre philosophie et théologie par le truchement de l'anthropologie. On rejoint, en effet, le cœur, c'est le cas de le dire, de ce qu'on pourrait appeler l'anthropothéologie d'Augustin, dont la démarche essentielle consiste à partir de l'homme pour parvenir à la connaissance de Dieu et vice versa. Une telle théologie se trouve fondamentalement ancrée dans la métaphysique (ou psychologie) dont elle reçoit les bases explicatives et les voies d'expression. Cette théorie des images ainsi développée dans le livre XI de la Cité de Dieu se veut une continuité entre la philosophie et la théologie par l'entremise de l'activité créatrice de l'homme (l'art) pour réaliser le projet écologique. La théorie des images est, en dernière analyse, la reprise à nouveaux frais, suivant la didactique inductive et interdisciplinaire, de l'épineux problème de la nature de Dieu en rapport avec la création³⁹. Après avoir expliqué en quoi consistent les trois éléments de l'image intérieure de l'homme, Augustin conclut avec des mots remarquablement profonds : « Mais nous sommes des hommes créés à l'image de notre Créateur, lui qui possède la véritable éternité, l'éternelle vérité, l'éternelle et vraie charité, étant lui-même sans confusion ni séparation et l'éternité et la véritable et la bien aimée Trinité »⁴⁰. En ce sens, l'écologie, vue sous l'angle théologique, est la redécouverte du Dieu trinitaire à travers l'art, la science et la sagesse d'après les trois vestiges trinitaires de l'homme intérieur. C'est de cette intériorité que part tout élan de participation à l'œuvre créatrice et salvifique.

b) *La participation à l'œuvre créatrice de Dieu dans la perspective de la cité de Dieu*

D'après Augustin, toute vraie science doit conduire à la connaissance de Dieu, fondateur de la cité céleste dont l'œuvre créatrice dépasse toute sagesse humaine. Son point

³⁷ Cf. S.FRANÇOIS, *Documents*, 5^e Ed. Franciscaines, Paris, 1996, p.168-169.

³⁸ *Trin. IV, 21, 30.*

³⁹ H. SOMERS, *Image de Dieu et illumination divine*, in *AugMag*, Paris, 1955, p. 451.

⁴⁰ *Civ. Dei XI, 28.*

de départ demeure l'Écriture⁴¹. C'est pourquoi il s'oppose à la conception néoplatonicienne de la Providence qui implique l'éternité du monde et l'émanation nécessaire⁴². Il met en lumière la notion de la cité de Dieu par opposition à la cité terrestre et prend soin d'en montrer les origines bibliques en s'appuyant particulièrement sur les psaumes (Ps 86, 3 ; 49, 1 ; 45, 5-6 ; 47, 2 ; 47,9). Tout part de sa foi personnelle en Dieu invisible tel que révélé et témoigné par les œuvres de la création. D'où le lien entre la confession du premier article du credo et la narration du récit de la création dans le livre de la Genèse.

Étudiant l'histoire des religions, notre auteur montre que ce Dieu créateur, fondateur de la cité céleste, a été ignoré par les nations. Il est question non seulement de l'ignorance, mais aussi de l'option délibérée des peuples d'adorer les faux dieux. C'est à eux que s'adressent ces premières paroles du livre du *De civitate Dei* XI : « A ce fondateur de la sainte Cité les citoyens de la cité terrestre préfèrent leurs propres dieux... »⁴³. De fait, l'écothéologie a pour tâche de rappeler à l'homme sa responsabilité vis-à-vis du Créateur et du monde. Car le progrès et le développement de l'art et de la science ont souvent conduit l'homme à se détourner de Dieu, cessant de travailler ainsi à l'avènement de la cité céleste. Aujourd'hui encore, l'actualité de ce message n'est pas à démontrer. Le fondement ontologique de toute écologie, c'est la participation à l'œuvre créatrice de Dieu. C'est en même temps un rappel de fidélité à la narration biblique du récit de la création et de la confession de foi au Créateur tout-puissant. L'on ne perdra pas de vue qu'Augustin continue la polémique antipaienne et antihérétique pour défendre la vraie religion dont la cité de Dieu devient le « lieu » par excellence de sa manifestation.

Ainsi, dans cette perspective, l'écothéologie constitue le garde-fou contre le paganisme issu de l'orgueil humain face à la modernité. A quoi sert-il à l'homme d'aménager son environnement s'il vient en perdre son âme ? Aujourd'hui comme hier, il faudrait éviter le constat amer d'Augustin : les païens qui sont des citoyens ont choisi librement, selon le sens fort du verbe *praeferunt*, d'adorer la multitude de dieux, les créatures plutôt que l'unique et vrai Dieu. (*deos suos praeferunt ignorantes eum esse Deum deorum*). Une traduction minutieuse doit accorder à ce participe présent (*ignorantes*) la valeur causale pour qu'on rejoigne la pensée d'Augustin qui considère que la préférence de faux dieux par rapport au Créateur est causée par l'ignorance. Ainsi la meilleure traduction serait : les citoyens de la cité terrestre ont préféré les faux dieux parce qu'ils ignoraient le vrai Dieu. Ils sont donc allés à l'encontre du témoignage de l'Écriture. En effet, l'Écriture a été instituée par l'autorité divine pour traduire en visibilité historique le procès de la révélation. Il s'agit de la consignation par écrit des merveilles de Dieu dans l'histoire des hommes.

c) La dimension eschatologique du discours théologique sur l'écologie

Par la notion d'éternité divine, Augustin insiste sur le caractère provisoire des images trinitaires en l'homme. Elles ne servent qu'à la connaissance partielle du Dieu trinitaire, parce que la connaissance parfaite n'est possible qu'après la mort : nul ne peut le voir sans mourir. Une telle affirmation permet de comprendre que les créatures puissent porter la marque de leur Créateur. Ce qui paraît original ici c'est le lien qui s'établit entre la vision béatifique et la cité céleste. Ainsi pourrait-on dire, la cité de Dieu est le « lieu » par excellence de la béatitude éternelle que le Créateur donne en héritage aux anges bons et aux hommes qui auront confessé sa gloire sur la terre à travers le culte de la vraie religion, fondée sur la foi sincère⁴⁴.

⁴¹ *Civ. Dei* XI, 1

⁴² Cf. *Enn.* III, 2, 3, Introduction d'E. Bréhier, (Les belles lettres), Paris, 1925, p. 18.

⁴³ *Civ. Dei* XI, 1: *Huic conditori sanctae civitatis cives terrena civitatis deos suos praeferunt ignorantes eum esse Deum deorum...*

⁴⁴ Cf. *Civ. Dei* XI, 24.

En revanche, durant son pèlerinage terrestre, l'homme se contente de découvrir les images trinitaires inhérentes en lui depuis la naissance. Dans l'expectative de la vie immortelle future où il aura à contempler face à face la Trinité elle-même, il peut se contenter de l'image trinitaire qui se trouve en lui et dont les vestiges se manifestent dans son être intérieur.

Dans l'optique de la controverse antipaienne et antimanichéenne, la tâche de l'écologie serait d'indiquer l'usage modéré des biens de la terre pour investir dans la vie éternelle. C'est finalement insister sur l'abandon de la cité des idoles pour préparer les cœurs à la contemplation face à face du Dieu trinitaire, objet de la vision béatifique. Comme par anticipation à la nôtre, les anges voient dans cette contemplation sans confusion ni mélange chacune des personnes divines tant dans leur splendeur distinctive que dans leur unité inséparable. Ils participent à la lumière de Dieu, créateur et fondateur de la cité céleste.

Au fond de la question réside la différence entre les deux types d'amour : l'amour de Dieu et l'amour de soi. La théologie doit rappeler que le moteur de l'écologie, c'est l'amour de Dieu, qui conduit l'homme à créer des lois justes pour retrouver l'ordre et la beauté de la création voulue par le Créateur. Ce disant, l'usage judicieux des biens de la terre dans un esprit de solidarité caractérise tous les hommes de bonne volonté, c'est-à-dire, ceux qui utilisent leur volonté, intelligence et leur amour pour se conformer à l'intention du Créateur bon, auteur de tout bien. Tout comme pour les anges, les hommes appartiennent à l'une de deux cités selon l'usage de leur volonté afin de voir Dieu face à face⁴⁵. Car, les bons se servent de Dieu pour le louer et les méchants se servent de lui pour jouir du monde. De la sorte, l'écothéologie rappelle à l'homme que le dernier mot appartient au Dieu créateur et que l'homme rendra compte de ce qu'il aura fait de la nature.

3. Vatican II et le tournant anthropologique de la théologie de la création

C'est principalement dans sa constitution pastorale sur l'Eglise dans le monde de ce temps (*Gaudium et Spes*) que Vatican II nous laisse saisir quelques indices de sa théologie de la création dont l'affirmation centrale est exposée dans le n°2, §2 : « Pour la foi des chrétiens, ce monde a été fondé et demeure conservé par l'amour du Créateur ; il est tombé, certes, sous l'esclavage du péché, mais le Christ, par la Croix et la Résurrection, a brisé le pouvoir du malin et l'a libéré pour qu'il soit transformé selon le dessein de Dieu et qu'il parvienne ainsi à son accomplissement ».

Ce texte fondamental de Vatican II présente une vision globale et synthétique de la création du monde qui renouvelle profondément la théologie classique de la création. Robert Guelluy résume une telle conception en ces termes : « L'enseignement sur la création n'a pas pour rôle de nous décrire le monde, mais de nous dire dans quel invisible rapport il est avec le Créateur... La doctrine de la création invite à vivre en esprit de pauvreté à l'égard du monde et à l'égard de soi-même : nous tenons tout de Dieu ; elle invite ainsi à l'esprit de dépendance et d'action de grâces »⁴⁶. Notons d'abord le remplacement de la notion de création par celle de fondation du monde. Vatican II a voulu clairement signifier par là qu'il renonçait au paradigme causal si cher à la théologie classique et à la pensée occidentale en général, ainsi qu'à l'image de « grand horloger » du monde qu'elles ont attachée à Dieu. Une façon pour le concile de se réconcilier avec la nouvelle représentation scientifique de l'origine du monde que Pie XII refusait (cf. l'encyclique *Humani Generis* 12 Août 1950) !

Rappelons brièvement la thèse centrale de l'encyclique. Le Pape Pie XII condamne en bloc non pas tant le progrès scientifique ou la doctrine de l'évolution (Darwin) en tant que

⁴⁵ Cf. M.W. LIBAMBU, *Le langage mystique (S. augustin et Jean de la Croix) comme contribution à la mystique africaine*, in *Esprit et Vie* (1994), p. 305-316 ; Cf. *Le langage mystique. De l'inspiration augustiniennne à l'inspiration sanjuaniste, dans La mystique africaine*, Kinshasa, 1993, p. 217-232.

⁴⁶ Sur l'évolution de la doctrine de la création depuis l'antiquité jusqu'au début de l'époque contemporaine, voir entre autres R.GUELLEY, *La création*, (Mystère chrétien), Desclée, Tournai, 1963, p.38-42 .

telle, mais plus particulièrement la théorie du polygénisme selon laquelle, à son avis, « ou bien ... après Adam il y a eu sur la terre de véritables hommes qui ne descendaient pas de lui comme du premier père commun par génération naturelle, ou bien ... Adam désigne tout l'ensemble des innombrables premiers pères.

Pie XII n'avait pas seulement peur de voir s'ébranler tout un univers de pensée qui considérait la connaissance basée sur la révélation et la foi comme supérieure à tous les autres modes de connaissance. Il avait aussi et surtout peur de voir les partisans du communisme se saisir de cette doctrine de l'évolution « pour faire triompher et propager leur matérialisme dialectique dans le but d'arracher les âmes à toute idée de Dieu ».

Relevons ensuite que l'ordre de la création, décrit en termes de fondation, n'est pas dissocié de l'ordre de la providence, décrit en termes de conservation. Fort des progrès considérables accomplis par l'exégèse contemporaine, Vatican II unit les deux ordres dans une unique perspective d'amour salvifique qui les oriente vers leur accomplissement en Dieu. Enfin, même si la dimension proprement trinitaire n'apparaît pas encore très clairement, la place centrale du Christ et sa fonction rédemptrice sont davantage intégrées dans l'ensemble du processus créateur.

Après cette présentation synthétique de sa perception générale de la création et de la conservation du monde par Dieu, *Gaudium* et *Spes* s'étend plus largement – et c'est son aspect le plus original – sur la dignité de la condition de l'homme ainsi que sur la noblesse et l'ampleur de sa vocation. Comme l'a si bien noté Christophe Théobald, « la démarche du concile est marquée par un tournant anthropocentrique ». De fait, l'homme va être qualifié de centre et de sommet de la création auquel tout doit être ordonné ; la dignité de cet homme, c'est d'être créé à l'image de Dieu et d'être constitué seigneur de toutes les créatures terrestres, pour les dominer en glorifiant Dieu (G.S., 12, §1 et 3). Contrairement aux documents conciliaires et magistériels antérieurs (particulièrement Vatican I et *Humani Generis*), Vatican II ne condamne pas mais il exalte les valeurs et les aspirations de l'homme contemporain en les reliant à leur source divine, même si la corruption du cœur humain les détourne parfois de l'ordre requis (G.S. 11, §2). Au premier rang de ces valeurs se situe la liberté humaine, qui devient une notion théologique majeure de Vatican II (G.S. 17, mais aussi *Dignitatis Humane*, 2). Bien plus, la vocation de l'homme en ce monde n'est pas sans analogie avec Dieu (G.S. 2, §2). L'activité de l'homme est appelée créatrice (G.S. 4, §2) parce qu'elle prolonge l'action créatrice de Dieu (G.S. 34, §2), et elle jouit même d'une juste autonomie (G.S. 36 et 59 §3).

On le voit, après la présentation générale de la création et de la conservation du monde, la nouvelle théologie de la création prônée par Vatican II est délibérément et quasi exclusivement centrée sur l'homme. Aucune place pour les anges comme chez Thomas d'Aquin. Bien plus, ce discours sur l'homme ne consiste plus seulement à décrire l'interaction entre ses deux facultés essentielles que sont la volonté et l'intelligence, mais bien plutôt, conformément au contexte moderne, à mettre en exergue ses capacités de réalisation intellectuelle, économique, culturelle etc. Il y a ici un véritable changement d'attitude : Vatican II se montre plus ouvert et plus optimiste que Vatican I ou bien *Humani Generis* vis-à-vis de l'homme. Loin de condamner le progrès, la modernité et le développement dont les fruits commencent à être manifestes après la débâcle de la seconde guerre mondiale, Vatican II au contraire les encourage et les justifie, tout en s'efforçant de les orienter selon l'esprit de l'évangile.

L'influence d'une telle théologie de la création centrée sur l'émancipation de l'homme et sa participation/coopération active à l'œuvre de la création à travers la transformation du monde a été et est encore considérable durant la période postconciliaire qui est la nôtre. Mais la prise de conscience progressive des effets néfastes, pour l'homme lui-même et pour la nature, d'un développement effréné et incontrôlé, a conduit à découvrir les limites de cette

nouvelle théologie de la création elle-même, et par voie de conséquence à préciser les critères éthiques du travail et du développement humains.

En somme, comme l'ont bien montré d'autres penseurs, malgré le recentrage christologique de l'anthropocentrisme du concile Vatican II, le danger demeure de faire de Dieu une idole ou une « majuscule anthropologique », c'est-à-dire un Dieu conçu à l'image de l'homme. Ensuite, et c'est une limite plus grave encore du point de vue de la perspective de cette réflexion, la tentation est grande pour cet *homme-centre-de-l'univers*, d'oublier la relation qui l'unit à la nature et de traiter celle-ci comme un simple objet mis à sa disposition. La voie est alors ouverte vers une exploitation sauvage de la nature. La crise écologique actuelle atteste à suffisance que ce danger n'est nullement illusoire ; et elle oblige la théologie de la création sinon à corriger du moins à rectifier la trajectoire indiquée par le concile Vatican II.

3.1. La crise écologique, un nouveau tournant de la théologie de la création.

Après avoir été durant de longues années l'apanage de quelques individus et groupes isolés, la prise de conscience de la crise écologique actuelle est entrain de gagner peu à peu non seulement les Etats et la communauté internationale, mais aussi les Eglises. Dans un tel contexte favorable à l'émergence ou à la résurgence de diverses spiritualités cosmiques désireuses d'instaurer une nouvelle relation à la nature qui ne soit plus seulement de maîtrise ou de domination, il est heureux de constater que la théologie chrétienne a entrepris, elle aussi, de renouveler sa réflexion sur le cosmos ou sur la relation de l'homme à la nature, au point que l'on peut parler avec Leonardo Boff de l'émergence d'un nouveau paradigme. Il nous suffira ici de commenter l'un des auteurs qui nous paraît avoir le mieux dépassé aussi bien la problématique de la théologie classique de la création que la problématique anthropocentrique de la théologie contemporaine⁴⁷.

D'entrée de jeu, Jürgen Moltmann circonscrit son propos et explique le sous-titre de son ouvrage en affirmant qu'à notre époque tout discours théologique sur la création ne peut plus faire l'économie d'une perception et d'une analyse lucides de la « situation critique » dans laquelle cette création se trouve malheureusement plongée depuis une centaine d'années. En d'autres termes, la destruction et l'épuisement accélérés de la nature par l'homme, ainsi que leurs conséquences néfastes non seulement pour les hommes eux-mêmes, mais aussi sur les autres êtres vivants et sur l'environnement naturel, justifient la nécessité et l'urgence d'un « traité écologique de la création », dont l'objectif est d'assurer « la libération des hommes, la pacification de la nature et la délivrance de la communauté de l'homme et de la nature à l'égard des puissances du négatif et de la mort ».

Un tel projet ne peut être atteint sans la mise en lumière des causes profondes de la crise écologique actuelle. Selon J. Moltmann, celles-ci résident principalement dans des phénomènes économiques et sociaux qui ont été amplifiés, depuis le XIX^{ème} siècle et en Occident en particulier, par l'aspiration des peuples à la superpuissance, grâce à l'utilisation des technologies industrielles d'exploitation de la nature. Cependant la crise actuelle a aussi quelque chose à voir avec les théologies de la création transmises et vécues jusqu'ici ; elles ont fourni en quelque sorte une « légitimation religieuse » à l'exploitation effrénée des ressources naturelles. C'est pour cette raison que l'une des tâches du nouveau traité écologique de la création est de renouveler en les examinant à nouveaux frais les présupposés de la théologie classique de la création et ceux du courant anthropocentrique actuel.

En ce qui concerne la critique de la théologie classique, J. Moltmann s'en prend surtout à la traditionnelle distinction entre Dieu et le monde, entre le Créateur et les créatures. Certes cette distinction a fonctionné jusqu'ici soit pour contrer les tendances panthéistes des religions matriarcales présentes dans le Proche-Orient ancien (et dans la philosophie grecque),

⁴⁷ Cf. J. MOLTMANN, *Dieu dans la création. Traité écologique de la création*, Cerf, Paris, 1988, p. 419.

soit pour légitimer le processus de sécularisation de la modernité européenne. Cependant, il faut retrouver aujourd'hui une vérité essentielle : « Dieu le créateur du ciel et de la terre est présent par son Esprit cosmique dans chacune de ses créatures et dans leur communauté créée ».

Selon notre auteur, une telle redécouverte fondamentale comprend au moins une triple implication. Tout d'abord il devient de nouveau possible, comme chez les Pères de l'Église notamment chez St Augustin, et chez S. Bonaventure de comprendre la création comme un processus trinitaire. Ensuite, la transcendance de Dieu par rapport à ce monde n'exclut plus l'immanence de Dieu dans le monde, c'est-à-dire la présence de Dieu dans le monde et la présence du monde en Dieu ce qui interdit de traiter ce monde comme un simple objet. Enfin, si la création ne se réduit plus à une relation simple et unique de causalité ou de causation. Mais il s'agit d'un « réseaux de relations unilatérales, multilatérales et réciproques », comme on le voit dans la tradition biblique. C'est le même Dieu qui crée, conserve, maintient, inhabite, se réjouit et se glorifie dans sa création, etc.

Après la théologie classique, le tournant anthropocentrique de la théologie contemporaine de la création n'est pas davantage épargné par Jürgen Moltmann. Comme l'a si bien montré R. Gibellini⁴⁸, Moltmann propose ici un véritable renversement de perspective. En effet, « la doctrine de la création a été jusqu'ici élaborée comme doctrine des six jours (ce qu'on appelle l'hexaéméron) où le septième jour n'est pas pris en considération. Il s'agit de récupérer la théologie du sabbat et de l'intégrer à la théologie de la création. La doctrine sabbatique de la création inclut l'œuvre des six jours, mais elle inclut aussi le septième jour, où Dieu se repose et jouit de sa création. Mais alors, ce n'est pas l'homme qui est le couronnement de la création mais le sabbat. Selon J. Moltmann, c'est la conception anthropocentrique du monde propre à la modernité qui fait passer l'homme pour le sommet et le couronnement de la création, mais non la conception théocentrique du monde propre à la Bible. Dans l'histoire de la création, l'homme est certes la créature ultime, mais c'est une créature ultime avant le sabbat. Le sens du monde n'est pas l'homme ; le sens du monde et de l'homme sont en Dieu, dans sa gloire ».

On devine les implications pratiques et éthiques d'une telle vision de la création, bien que nous l'ayons évoquée de façon assez sommaire. Pour Jürgen Moltmann, « le sabbat répété chaque semaine... renvoie au-delà de lui-même à l'année sabbatique, dans laquelle les rapports originels entre les hommes et entre l'homme et la nature doivent être restaurés ». Ainsi, non seulement le « silence du sabbat » renvoie le monde à son Créateur, mais c'est le sabbat qui bénit, sanctifie et révèle « le monde comme création de Dieu ». Chaque sabbat devient « une anticipation sacrée de la rédemption du monde », ou de la « sympathie universelle de toutes choses », une « fête de la création », une « préfiguration du monde à venir », un rappel que la création est une « création pour la gloire », une « patrie » ou une « demeure de la gloire de Dieu ». Dans ce contexte, l'homme est invité à équilibrer dans sa vie, action et contemplation, à traiter avec respect « cette terre où Dieu habite » tout en évitant toute idolâtrie ou divinisation de la nature, etc. En somme, à notre avis, le traité écologique de la création préconisé par J. Moltmann préserve l'équilibre de la relation de l'homme à la nature et aux générations futures, tout en sauvegardant les acquis de lectures et anthropologiques de la création.

Sur cette toile de fond, il s'avère urgent d'engager un dialogue sérieux avec tous ceux qui sont tombés dans un écologisme moderne. En effet, comment l'homme peut-il assumer pleinement sa place dans le respect des autres créatures, s'il y a présence dans notre société actuelle des mouvements écologistes de nature anthropophobe ? Ces idéologies ou ces hérésies modernes propagent une fausse doctrine contraire à la Révélation faite à Israël et

⁴⁸ Cf. ROSINO GIBELLINI, *Le débat théologique sur l'écologie*, dans *Concilium* (1995), 261, p.162, les premières études théologiques consacrées à la crise écologique datent des années 70.

accomplie en Jésus-Christ à savoir : se débarrasser de l'espèce humaine de la surface de la terre? Les cas les plus connus sont notamment : 1) « la Voix véhémement du Mouvement d'extinction volontaire de l'espèce humaine » (VHEMT), les adeptes commercialisent les autocollants propageant ces thèses : « Merci de ne pas vous reproduire ! Vivons vieux puis disparaissions ; il faut remplacer le désir de l'enfant par d'autres plaisirs ». 2) Ou encore « l'église d'euthanasie », son pasteur Chrissy Korda aurait été visité par une intelligence extraterrestre « l'Être » qui lui a demandé de fonder un nouveau culte afin d'annoncer ce message : « économiser la planète, détruisez-vous » son unique commandement est : « tu ne procréeras pas ». Et cette idéologie propose une solution : le suicide, l'avortement, le cannibalisme et la sodomie (Belgique, Allemagne, Royaume-Uni). 3) Un autre enfin est le Front de libération de Gaïa (canada, USA, Belgique), il souhaite contaminer l'humanité par un virus mortel ou des nouveaux virus antihumains⁴⁹ etc. Il nous faut donc déplorer, cafarder et lutter contre la propulsion de tous les mouvements qui avilissent l'homme et méprisent la dignité de la personne humaine encore aujourd'hui, tout mouvement teinté d'athéisme sous toutes ses formes, communisme athée, le capitalisme dominateur voire tout relent gnostique éthéré et l'indifférentisme d'aujourd'hui dont la constitution GS 20 fait mention.

Conclusion Générale

Par-delà ce qui précède, ce propos nous a conduit à une affirmation centrale : le discours théologique sur l'écologie est fondé sur la révélation chrétienne, qu'on se souvienne d'Augustin, c'est-à-dire la manifestation du dessein de Dieu sur les hommes dans le Christ, grâce à l'Esprit Saint. C'est avouer que logiquement parlant, l'écothéologie aura pour tâche essentielle la confession de la bonté de l'action créatrice de Dieu. On doit le noter. La mise en lumière de la bonté divine comme attribut transcendantal permet de souligner en même temps l'unité de l'action créatrice. D'où le lien entre l'unité du salut et la bonté de l'œuvre créatrice. En effet, la théologie de la création se trouve réélaborée sous l'angle trinitaire pour affirmer l'unité et l'inséparabilité d'action des personnes divines d'une part et d'autre part l'harmonie entre Dieu et son œuvre.

Cette révélation, fondamentalement trinitaire, est sans cesse soumise à l'effort herméneutique de réappropriation suivant l'évolution du contexte. Dans ce sens, l'écothéologie n'est pas une problématique entièrement nouvelle, si l'on en considère les fondements métaphysiques et scripturaires. D'une certaine façon, elle est le prolongement et la correction de la conception païenne de la nation de Dieu et de son œuvre créatrice. Elle est fondamentalement métaphysique, en tant qu'elle se veut une réflexion critique sur la cause, l'ordre et la finalité du monde. Cependant, cette réflexion, si elle se base uniquement sur la connaissance humaine, doit être dépassée pour intégrer les données de la révélation. C'est à ce point précis qu'il faut rattacher l'originalité du discours théologique sur l'écologie.

De plus, l'écothéologie, en tant que science interprétative qui étudie le rapport entre l'homme et son environnement face aux enjeux du développement, doit adapter aussi son langage au contexte nouveau du XXIème siècle. Dans cette perspective, la théologie, comme science interprétative, rappelle aux écologistes, par le biais de l'éthique, la triple question de la cause, de l'usage et de la finalité de la création à la lumière du donné révélé. De par son statut épistémologique, l'écothéologie est une discipline fondamentalement herméneutique pour actualiser les fondements de la doctrine de la création face à l'évolution des sciences du cosmos.

En outre, si dans la Bible, la sotériologie semble l'emporter sur la théologie de la création, en Afrique, Dieu est essentiellement créateur. Cette perception est dite de diverses

⁴⁹ L. LARCHER, *La face cachée de l'écologie, un antihumanisme contemporain*, Cerf, Paris, 2004, p.119-120.

manières, à travers les mythes, les contes ou les proverbes. Dieu a tout créé : les esprits, la terre, le monde des choses. L'homme n'est pas posé en face du cosmos, mais dans les cosmos, ainsi que le note Mulago gwa Cikala⁵⁰.

Néanmoins, comme dans l'Ancien Testament, cette conception de la création est essentiellement anthropocentrique, comme le souligne John Mbiti : « (...) la pensée africaine est fondamentalement anthropocentrique : c'est l'homme qui est au cœur même de l'existence et il conçoit toutes choses en fonction de lui. Dieu est l'explication de son origine et de ses moyens de subsistance ; tout se passe comme si Dieu n'existait qu'en fonction de l'homme : ils décrivent ou expliquent la destinée humaine après la vie physique. (...) Les animaux, les plantes, la terre, la pluie ainsi que d'autres objets et phénomènes constituent l'environnement de l'homme que les Africains intègrent dans leur perception profondément religieuse de l'univers »⁵¹.

Pourtant, la conquête du monde est perçue comme un détournement du pouvoir de Dieu. Elle est vue comme une attitude prométhéenne, un bouleversement de l'ordre divin auquel on devait au contraire se soumettre. L'homme n'est pas maître de la nature, mais un hôte accepté, parfois toléré. Le monde est sacré et il n'est pas à transformer. L'homme n'y subsiste que parce qu'il obtient l'accord de l'invisible, particulièrement des génies.

Mais cette sacralité de la création va-t-elle de pair avec le respect de l'environnement ? Ce n'est pas du tout évident ! En effet, déjà dans l'Afrique traditionnelle, la relation cosmothénadrique n'empêche ni les incendies ni les destructions des forêts ni autres dégradations de l'environnement. La sacralité de la création n'est pas nécessairement respect de la nature.

En outre, il n'est pas possible de parler de l'écologie sans évoquer la mystique de développement. Dans un continent aux multiples urgences de survie, on est tenté par la surconsommation des richesses naturelles, l'inflation des activités polluantes ou destructrices des écosystèmes, au lieu d'envisager un écodéveloppement participatif⁵² où l'on développe sans détruire, selon le mot de Paul Harrison⁵³.

Enfin, l'instabilité endémique du continent déstabilise également l'environnement. Ainsi les guerres dans les régions des grands lacs ont non seulement provoqué une véritable hécatombe, mais aussi une catastrophe écologique. Inversement, on se bat à mort pour la conquête des ressources naturelles : l'eau, les terres, la faune, la flore...

Alors, entre la sacralisation de la nature et la destruction sauvage de la création, il y a la perspective de la vie, abondamment développée en Afrique et dans la tradition biblique. Cette théologie évoquée par maints théologiens africains a été reprise par Ka Mana dans la perspective de la nouvelle évangélisation de l'Afrique. Pour lui, il convient de sortir d'un christianisme de la catastrophe pour un christianisme de la vie. Alors la nouvelle évangélisation doit être prioritairement annonce du Seigneur de la vie, dans toutes ses dimensions : « (...) Pour le continent africain aujourd'hui, il y a urgence d'annoncer ce Messie de la transformation sociale et de l'espérance : le Seigneur de la Vie et le Chemin de la recréation de l'homme africain »⁵⁴.

Dans l'Afrique traditionnelle, la vie, c'est essentiellement la santé, le bonheur, les enfants... Aujourd'hui, les valeurs liées à la vie sont de plus en plus matérielles et

⁵⁰ MULAGO Gwa CIKALA, *La religion traditionnelle des bantou et leur vision du monde*, Kinshasa, Faculté de Théologie catholique de Kinshasa, Kinshasa, 1980, p.162.

⁵¹ J. MBITI, *Religion et philosophie africaines*, Clé, Yaoundé, Clé, 1972, p. 102.

⁵² Cf. *Fonds d'Équipement des nations Unies (PNUD/FENU), Vers un éco-développement participatif*, L'Harmattan, Paris, 1993.

⁵³ Cf. P. Harrison, *Une Afrique verte*, Karthala, Paris, 1991.

⁵⁴ KA MANA, *la nouvelle évangélisation en Afrique*, Karthala / Clé, Paris/Yaoundé, 2000, p. 207-208. Voir aussi P. POUCOUTA, *Du sauveur des âmes au Seigneur de la vie : perspectives sotériologiques africaines*, dans *Studia Missionalia* 52 (2003), p. 401-426.

individuelles : l'argent, le succès... Il convient d'élargir tous ces horizons et d'envisager la vie dans un cadre plus vaste et plus profond, celui de l'ensemble de la société, de l'histoire africaine et de l'environnement écologique dans lequel se meurt l'homme africain.

Alors, le combat pour la vie prend en compte la lutte pour un environnement sain et contre les désastres écologiques qui dévastent nos forêts et nos plages, dans un continent où l'insalubrité favorise de nombreuses pandémies. C'est en ce sens que Ka Mana et J. B. Kenmogne envisagent une pastorale écologique. Il s'agit d'apprendre des gestes tout simples, comment mettre en place des poubelles, préserver la végétation...⁵⁵. Pour plus d'efficacité, un réseau a été mis en place. Au Cameroun, au Bénin et au Tchad, le cercle international pour la Promotion de la Création (CICPRE) propose des réflexions et des actions pour la sauvegarde de la création.

Par ailleurs, l'engagement en faveur de l'écologique doit prendre en compte tous les lieux où se détruit la vie : le politique, l'économique, le social, le culturel, l'éthique. En d'autres termes, le combat pour l'environnement est en même temps engagement pour la paix, la justice, le développement, la santé, bref pour la vie⁵⁶. Nous rejoignons ici l'éthique écologique biblique, centrée sur l'homme, mais de l'homme perçu dans sa relation cosmothéandrique et convié à faire grandir la vie de Dieu dans toutes ses dimensions. Ce qui évite de réduire la réflexion sur l'écologie au naturisme.

Ainsi, l'Afrique ne peut pas ne pas faire preuve d'anticipation en tirant, dans le contexte actuel de la mondialisation, les leçons du développement trop libéral, destructeur pour l'homme et pour la nature, de l'Occident moderne. D'ailleurs cette mondialisation et la crise écologique qu'elle a engendrée n'épargnent pas l'Afrique qui, bien que ne tirant pas les meilleurs bénéfices du phénomène, est en passe de devenir la poubelle des pays industrialisés et parfois le terrain d'expérimentation de leurs techniques hasardeuses. De ce point de vue, c'est l'intérêt même de l'Afrique de promouvoir sa propre lecture écologique de la création en faisant appel non seulement aux multiples inspirations de la tradition chrétienne, mais aussi et surtout aux ressources spirituelles disponibles dans les Religions traditionnelles africaines. Les jeunes chercheurs africains ne devraient pas se désintéresser d'un tel chantier d'où surgiront de véritables alternatives africaines à la mondialisation, l'objectif étant de parvenir à une mondialisation à la fois plus humaine et plus respectueuse de la nature.

En somme, la dégradation écologique est un signe de la dégradation de la vie de l'homme africain, de son environnement économique, politique, culturel, cosmique, éthique, et pourquoi pas spirituel. Elle est un puissant signal d'alarme appelant à se tourner vers le Seigneur de la vie et à s'arracher aux multiformes puissances de la mort pour semer et faire grandir la vie.

Du reste, ce mot de Jean-Marc Ela résume quelque peu notre propos : « Une redécouverte du Seigneur de la Vie s'impose donc dans les lieux de destruction du milieu naturel. Dans ces lieux, doit être annoncé l'Evangile de Celui qui, par sa mort, est venu « délivrer ceux qui, par crainte de la mort, passaient toute leur vie dans une situation d'esclaves » (Hb 2, 15). Toute la question est de savoir si les débats sur l'écologie ne sont pas un signe donné aux chrétiens et aux Eglises pour arracher la nature « au pouvoir de la mort » (Hb 2, 14) »⁵⁷.

⁵⁵ Cf. Ka MANA & J. B. KENMOGNE, *Ethique écologique et reconstruction de l'Afrique. Actes du Colloque international organisé par le CICPRE*, juin 1996 à Batié, CLE, Yaoundé, 1996.

⁵⁶ Il convient de noter ici que la lauréate du prix Nobel de la paix 2004, La kenyane Wangari Maathai est non seulement une militante très engagée dans la protection de l'environnement, mais aussi dans l'éducation, la santé, la paix, la démocratie... Le prix récompense en fait son combat multiforme pour la vie. Une interpellation pour la théologie africaine de la vie !

⁵⁷ J. M. ELA, *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, Karthala, Paris, 2003, p.126.

Nous voulons y contribuer, en y apportant le point de vue théologique dans la perspective d'une collaboration interdisciplinaire, biblique, philosophique, ecclésiologique, etc. C'est pourquoi, ce cahier spécial de la Revue « Rayons africains de Philosophie et de théologie » voudrait proposer à partir d'Afrique les grandes lignes de cette écologie. Ainsi, les différents apports ont pour objectif de cibler tel ou tel point de la face cachée du présent thème. Il s'agira, tour à tour, de redécouvrir dans une perspective systématique et dogmatique les tâches de la théologie sur l'écologie ; de porter un regard sur l'Eglise et les ressources naturelles notamment le cas de la crise écologique en République Démocratique du Congo, scandale géologique. Enfin, la Mission de l'Eglise face à cette situation de crise écologique, consiste à annoncer un christianisme de la vie, car la crise écologique va de pair avec la crise humaine.

La nature de l'action humaine est une violence

G. MUSUL MUKENG

Introduction

L'action révèle le côté pratique de la philosophie. C'est elle en fait qui fonde la morale. Dans cette réflexion nous n'entendons pas émettre un jugement de valeur sur l'action ni chercher un principe explicatif qui fausserait sûrement le vrai sens de l'action. Nous nous efforçons de saisir l'homme en train d'accomplir son action, au moment où il est absorbé par la précipitation des événements. Nous nous employons donc à examiner la nature de toute action.

Ainsi surprendre l'homme en train de faire avant de se demander s'il est l'origine radicale ou non du mal, de l'agressivité, c'est sans doute suspendre tout jugement de valeur à un stade postérieur. De même introduire la notion du bien et du mal, c'est fausser l'analyse au point de départ parce qu'à ce moment-là on tente de chercher les principes distincts qui fondent le bien et le mal. Notre engagement ici est de saisir l'action, telle qu'elle se déroule en nous dans le vécu quotidien de l'homme et dans l'histoire des sociétés sans référence à tout préjugé éthique ou anthropologique.

Nous apprenons de Sartre que « l'homme est condamné à être libre » agir ou plus précisément l'homme est un être qui n'existe qu'en agissant.⁵⁸

A. Action et violence

Toute action est une violence faite à autrui en quelque manière. Freud (1986) est victime d'un préjugé psychanalytique lorsqu'il affirme que le but que l'homme poursuit toujours est d'accomplir l'équation entre le moi et le plaisir Jch-Lust (Moi-plaisir). Il construit ainsi le principe du plaisir en principe du bien. Cependant, se rendant compte après tout ce qu'il y a des faits qui contredisent ce principe, le principe de la recherche du plaisir et voulant malgré tout sauver son équation où il a en fait emprisonné l'homme, Freud s'est

⁵⁸ Cf. J.P. SARTRE, *L'être et le néant anthologie phénoménologique*, paris, Gallimard, 1987, p.613.

trouvé obligé de capituler en reconnaissant que « l'agressivité constitue une disposition instinctive primitive et autonome de l'être humain »⁵⁹

Fidèle à lui-même, il institue cette agressivité ou ce principe du mal, de la destruction, de la violence en instinct de mort qui partage avec Eros, « la domination du monde » l'homme se voit alors comme un être tiraillé, acharnement entre les deux principes, celui de la mort athanos et celui de la vie (Eros). C'est ainsi que l'explication manichéenne de l'action ou de l'histoire humaine manque l'essentiel en contournant artificiellement le bien et le mal. Sinon, en fait, comment peut-on tenir que la violence, ou précisément l'agressivité découle de l'instinct de mort, autonome et distinct de l'instinct de la vie ? Si par ailleurs l'agressivité est prise comme une marque de supériorité. L'homme s'affirme par son agression. L'agression réussie se présente malheureusement comme un signe évident de supériorité et de vitalité. C'est souvent avec un délire de joie qu'on admire les grands conquérants de l'histoire, les assassins et ceux qui se sont révélés (distingués) dans les exploits sanguinaires, mais qui ne sont en fait que des hommes hors la loi, parmi les agressifs ils sont même élevés au niveau des héros, des braves ou des illustres personnages. La Rome antique est un exemple éloquent en cette matière. Les pragmatiques américains aujourd'hui disent « nothing succeeds like success », ce qui s'entend par celui qui réussit le plus souvent qu'en détruisant les autres, est admiré et accepté comme supérieur.

Ainsi les films d'aventures, de karaté, de judo, de boxe, des catches, de guerres et même certains matches de football sensationnels, déclarés interdits aux cardiaques, sont applaudis par des spectateurs suspendus. Pourtant le suicide mieux identifié par l'agressivité ou la tendance à la destruction n'émane pas d'un instinct de mort autonome. Il est considéré comme la tendance à la destruction poussée à la limite.

Dostoïevski à travers le personnage de Kirilov, montre le sens profond que peut avoir un suicide : l'affirmation supérieure de la volonté et le signe d'une affirmation totale de soi.⁶⁰

Nietzsche de son côté prêchant l'avènement du surhomme et la mort de Dieu, s'inscrit dans cette logique de sens. Nous pouvons lire aussi dans les Kamikaze de la 2^e guerre mondiale et aujourd'hui dans les fondamentalistes extrémistes disséminés dans toutes les sociétés de la planète comme ceux qui sont à la recherche de la volonté de puissance.

Avant de tenter de trouver un principe explicatif regardons en spectateurs l'action en train de se dérouler. Suspendons tout jugement de valeur de toute action. Dans ce sens, nous pouvons dire que notre point de départ se situe à la faute. Ainsi, tout aveu d'une faute est déjà un affranchissement de l'emprise de l'action. L'aveu sépare le moi et le mal commis. C'est donc le moi devenu libre qui projette ma liberté dans le passé et c'est d'ailleurs dans cette optique que P. Ricoeur dit que « l'aveu de la faute est en même temps la découverte de la liberté ».⁶¹ L'aveu constitue la rupture dans la chaîne de l'action et le retour à la liberté au sens spirituel qui est méditatif. Le comble pourtant fait que l'aveu de la faute soit le propre d'une petite minorité des faibles. L'aveu est le privilège de ceux qui sont capables d'une vie nouvelle, d'un changement de vie alors que les criminels ne s'amendent pas et n'ont souvent pas de remords. A ce sujet il n'est pas surprenant d'entendre le Nazi Eichmann, peu avant sa mort s'écrier « le repentir est pour les enfants ». Et Hitler lui-même croyait en la défaite totale des barbares, alors que les alliés et les soviets infligeaient la reddition à l'Allemagne. En 1994, notre mémoire est encore fraîche et troublée par des événements tristes qui ont endeuillé et plongé le voisin Rwanda dans un courroux inoubliable. Notre temps fourmille des Hitler et des Rwandais génocidaires de tout genre. Tant que l'action absorbe, même la moins violente, il y a peu de chance qu'on retourne à soi pour redevenir enfant, un être sans orgueil

⁵⁹ S. FREUD, *Malaise dans la civilisation*, paris, P.U.F., 1986, p.77.

⁶⁰ N. DOSTOIEVSKI, *Les possédés*, 1972, p.

⁶¹ P. RICOEUR, *L'homme faillible, ontologie phénoménologique*, paris, Gallimard, 1957, p.15.

et capable de repentir. Freud a raison quand il écrit : « un autre fait relevant de ce domaine de l'éthique si riche en problème, est que l'adversité, c'est-à-dire, le refus du moi extérieur..., il rentre alors en lui-même, reconnaît ses péchés, raffermit les exigences de sa conscience, s'impose des privations et se permet en s'infligeant des pénitences »⁶²

L'action devient un divertissement tant qu'on y réussit. C'est le cas d'un match de football ou d'un autre sport violent. Freud partant de Dostoïevski dit que son sentiment de culpabilité était proportionnel à ses dettes.

Les dettes de Dostoïevski brisent le cercle du divertissement pour rendre le retour à soi, la découverte de la liberté possible. Il y a deux leçons que nous tirons de l'action comme projet qui est en train de s'accomplir. La première leçon révèle le lien intime qui existe presque inéluctablement entre toute action et la violence à telle enseigne qu'on peut dire que si l'homme est condamné à agir, il est aussi par le fait même condamné à une violence permanente. L'analyse de nos actions les plus banales ou anodines, les plus quotidiennes et les plus inoffensives en apparence, manifeste combien de violence, ces actions dissimulent. Par exemple, je croque tranquillement et en toute quiétude un petit morceau de pain dans un petit restaurant, avant d'aller au boulot. Je donne l'impression d'être un homme de bien, respectueux, pacifique et sérieux, et pourtant quel acte de violence horrible que je suis en train de commettre. L'œuf qu'on m'a servi comme omelette contenait une vie d'un être étouffé. Je me nourris ainsi de la chair d'un être vivant et je pense (me dis) que j'ai plus de droit à la vie et chose plus grave encore, je suis assuré que je suis l'être qui a plus de droit d'omelette. M'appropriant de ce déjeuner, je ne pense même pas que je prive de milliers d'autres de leur nourriture. Tant qu'il y aura un affamé, un mal nourri en République Démocratique du Congo, je commets de la violence envers cet infortuné parce que j'accepte par mon égoïsme que je sois bien nourri et que lui ne le soit pas. Combien d'enfants sont non scolarisés parce que leurs parents ne peuvent payer les frais divers exigés à l'école, ou fort simplement ils sont orphelins. Et moi qui étudie, je me vois plus méritant parce que mon père tricheur travaille. Qu'est-ce que mon père a fait de noble pour avoir droit au travail pour que moi j'étudie et que l'autre de mon quartier n'étudie pas ? J'exige même que le Congo, notre pays sorte de la misère. Comment peut-on attendre le développement de notre pays si beaucoup de congolais sont soustraits par notre pur égoïsme à certains facteurs de développement.

Je présente à quelqu'un les sentiments sympathiques. Est-ce que je suis sûr de l'effet réel qu'inspirent mes sentiments sympathiques à cet être. L'acte le plus banal comble donc une aventure bien chargée de possibilités de violence. Tout au long de la journée, nous nous violentons réciproquement sans nous en rendre compte. Et le fait que je me rends compte que je mange, j'étudie ou je travaille c'est de la violence que je commets envers les autres et je commets par le fait même une nouvelle violence : la violence que je me fais en découvrant ma violence.

Jésus Christ qui a assumé totalement sa condition d'homme, a fait l'expérience dans sa chair de la violence poussée jusqu'à l'extrême, puisque la violence est la condition humaine. Ce que nous venons de décrire, fait apparaître la violence comme la condition de possibilité de tout agir et par conséquent le destin de l'homme. Dans cette vision l'action est alors comme les anglais le disent « self arbitre », le libre, toujours uni à la violence et qui devient fatalement la source du mal.

La deuxième leçon fait de l'action le paradoxe inhérent à toute éthique de l'action, de la mêlée. Ce paradoxe se résume en ce que pour sauver la valeur, il faut violer toutes les valeurs.

Luc 6, 27-38, relève le caractère spirituel et divin de Jésus Christ. En effet, Jésus Christ est vrai Dieu et vrai homme, mais ce qui fait qu'il n'était pas capable d'agressivité, de violence dans son agir, c'est le fait qu'il n'y avait en lui qu'une personne, la personne divine.

⁶² S. FREUD, *Malaise dans la civilisation*, p. 83.

C'est ainsi que quand il nous recommande d'aimer à perte, il dévoile la gratuité du don de Dieu. Mathieu 5, 45 les disciples sont invités à la gratuité du don de Dieu et à l'amour à perte pour toutes les créatures antérieures et préalables à tout jugement moral.⁶³

Et les disciples qui veulent connaître le salaire qu'ils toucheraient pour avoir tout quitté pour le Christ. Le Christ dit qu'il n'y pas de salaire en Dieu, il n'y a pas d'intérêt, pas de profit. Dieu a créé et crée gratuitement. En effet l'ordre de l'amour abolit le travail salarié. Ainsi donc toute action qui se déroule en dehors de l'amour est une violence qui s'établit. Nous n'avons pas la prétention de nous hasarder dans l'aventure du Christ qui est divine. C'est la matière de la théologie et de la révélation.

Le paradoxe de l'action fait surgir la dichotomie infranchissable entre l'idéal et la réalité. En effet l'idéal tant qu'il demeure une conception spirituelle ne se déchoit pas mais dès qu'il s'actualise, il s'appuie malgré tout sur les moyens. L'idéal charnel percute et devient boiteux et en cherchant à se stabiliser il perd sa vitesse et s'enlise dans la violence et par comparaison, la passion du Christ donne une grande leçon du sacrifice : l'indispensabilité de Judas, le déchaînement d'un peuple ingrat, les supplices et l'agonie d'une mort lente et ignominieuse. C'est ici que surgit le problème de toujours de la fin et des moyens. Les hommes au cours de l'histoire ont usé et abusé des moyens plus au moins impropres pour réaliser les buts les plus nobles. Les peuples se sont libérés. Le chemin de toute libération est parsemé d'atrocités. Au nom du Christ, les chrétiens ont massacré et se sont massacrés. Au nom du même Dieu, les croyants lui ont dédié plusieurs églises et se sont appelés mécréants. Dans la même église du Christ les uns se disent « princes » et laissant sous entendre que les autres sont des « sujets ». La quête de la liberté a libéré les uns et a enchaîné les autres. Ces deux leçons montrent que l'action est voilée de la violence et elle est en même temps le destin véritable de l'homme, toutes les fois qu'elle s'éloigne d'une pure activité spirituelle. C'est pourquoi les philosophes se méfient constamment de l'action, non pas seulement par peur de la vie, comme Nietzsche l'a soutenu dans ses écrits mais à cause de son ambigüité (ambivalence).

B. Les causes de la violence

Nous venons de voir comment l'action est inséparable de la violence. Nous allons à présent tenter de découvrir les raisons qui rendent la violence possible et inévitable. Toutes ces raisons découlent d'une seule source, elles sont donc réductibles à l'unité.

B.1 Au niveau d'agir

Nabert dit qu'il est impossible de justifier valablement certaines actions. Ceci est dû du fait que le mal est enraciné dans la volonté quoique autonome. Les philosophes n'arrivent pas ainsi à percevoir le vrai problème du mal. Le mal qui cohabite même avec la bonne volonté et la liberté se révèle par un écart inévitable entre la pensée et la réalisation. C'est en effet l'affaiblissement intérieur et non le défaut de la volonté qui marque l'écart entre toute créativité et son œuvre. C'est alors que J. Nabert dit à ce sujet que « ce n'est point par une défaillance du vouloir qu'un acte spirituel ne demeure pas égal à ce qu'il est dans son jaillissement ». ⁶⁴ Aucun projet ne peut être accompli parfaitement dans le concert. L'action est donc nécessairement une source du mal. C'est alors qu'on dit que toute action traîne nécessairement avec sa pesanteur. D'autre part, l'acte naît d'une cause impure. Celle-ci vient du fait que toute réflexion s'arrête à un certain moment du jaillissement de l'action, pour qu'elle ne puisse plus se jeter au-delà des frontières du moi. Tout acte passe nécessairement par une source impure qui est « une déchéance irrémédiable du moi pur ». ⁶⁵

⁶³ « *Amour gratuit* » in la vie, 2001, p. 76-77

⁶⁴ J.NABERT, *Essai sur le mal*, Paris, Aubier Montaigne, 1971, p. 88.

⁶⁵ J.NABERT, *Essai sur le mal*, p. 89.

Tout acte même celui qui est moralement bon passe par notre égoïsme. Il n'y a donc pas de motifs purs. L'injustifiable et la causalité impures auxquels nous avons été initiés par Nabert montrent que l'action traîne avec elle, comme partie inséparable d'elle, une dose du mal.

Toutes ces actions humanitaires marxistes de lutte des classes révolutionnaires et pacifiques cachent un pessimisme métaphysique, chacun obéit à son instinct d'appartenance idéologique, doctrinale ou politique, et agit par pur égoïsme pour préserver l'intérêt de son appartenance. L'égoïsme est donc l'axe principal de l'histoire humaine. L'exploiteur et l'exploité ont leur condition de possibilités dans l'égoïsme de la classe respective. L'égoïsme est donc, la négation de la liberté.

B.2 Au niveau du secteur

L'ambivalence affective meut la psyché humaine. Cette ambivalence ne veut pas seulement dire avoir au même moment deux sentiments contradictoires en l'occurrence l'amour et la haine à l'égard d'une personne ou d'un objet, mais aussi la confusion de deux sentiments.

Freud parle de l'ambivalence affective de l'attitude du fils à l'égard de sa mère.⁶⁶ Cette ambivalence est d'après Freud à l'origine du parricide, le premier crime de l'humanité. Au temps où les hommes vivaient en horde, toutes les femmes revenaient au Père. Ses fils interdits, ont comploté et ont tué leur père pour se substituer à lui et s'emparer des femmes. Cet acte a engendré le sentiment de culpabilité et la nécessité d'une réconciliation avec le père. C'est alors que Freud dit que « la société repose désormais sur une faute commune, sur un crime commis en commun, la reddition sur le sentiment de culpabilité et sur le repentir, la morale sur la nécessité de cette société d'une part, sur le besoin d'exploitation engendré par le sentiment de culpabilité d'autre part »⁶⁷.

D'où surgit le problème suivant.

Posons que l'ambivalence affective ait été seulement éprouvée envers le père. Comment le crime ait été ressenti comme crime, c'est-à-dire comme un mal qu'il faut expier ? En effet, l'amour et la haine sont des sentiments primitifs, immédiats et instantanés, alors que le crime exige d'une conscience morale qui dépasse l'affectivité envers le père. Il faut plutôt concéder que c'est la psyché humaine qui est ambivalente. Ce n'est donc pas uniquement l'attitude du fils envers le père. Le sentiment de culpabilité n'est pas suscité par le parricide, mais il est inhérent à la psyché à l'état latent.

Le premier qui a osé tuer le père a enlevé la barrière et a ouvert la voie aux sentiments de culpabilité, de repentir la nécessité d'une réconciliation avec le père et l'effort de justification. Tous ces sentiments coexistaient avec l'amour et la haine, comme composante de la psyché humaine et le parricide original les a réveillés.

Dans *Malaise dans la civilisation*, Freud pense que l'important n'est pas le parricide mais « la toute primitive ambivalence des sentiment à l'égard du père ». Il distingue donc deux principes distincts, le principe de l'amour ou Eros et celui de la haine (athanatos) ou l'instinct de destruction ou encore la mort. Freud enchaîne en déclarant que « il est donc exact que le fait de tuer le père ou de s'en abstenir, n'est pas décisif, on doit nécessairement se sentir coupable de deux cas, car ce sentiment est l'expression du conflit d'ambivalence, de la lutte éternelle entre l'éros et l'instinct de destruction ou de mort ».⁶⁸

Le parricide original dévoile l'ambivalence qui n'est pas seulement la coprésence de deux sentiments contradictoires mais de l'interprétation de ces deux sentiments à telle enseigne qu'on ne saurait en donner le début et la fin. C'est ainsi que la destruction qu'on établirait entre Eros et l'instinct de mort paraît plutôt arbitraire. Car pour Freud, l'agression contre le père est attribuée à la haine et donc à l'instinct de destruction.

⁶⁶ S. FREUD, *Totem et Tabou*, Paris, Payot, 1960, p.168.

⁶⁷ S. FREUD, *Totem et Tabou*, Paris, Payot, p.108.

⁶⁸ S. FREUD, *Malaise dans la civilisation*, p. 91.

Mais si alors, la fin de cette agression était la possession des femmes convoitées, c'est-à-dire la jouissance qui est la recherche du plaisir, on pourrait se demander ce qui serait le mobile, la haine envers le père ou le désir de posséder les femmes ? Dans le complexe d'Oedipe le motif n'est pas clair comme dans le cas où l'on voit quelqu'un s'emparer de son bien. Il n'est pas aisé de trancher de façon catégorique pour isoler un sentiment d'un autre. Les deux sentiments sont inséparables, ils constituent un tout indivisible. Ce cul de sac ne se rencontre pas seulement en psychanalyse, il est aussi présent dans l'expérience quotidienne et dans la vie sociale en effet où commence l'amour de la patrie et par où finit la haine de l'ennemi ? La démarcation n'est pas facile. L'ambition personnelle et le désir désintéressé de la réalisation d'un idéal se mêlent.

Un défaut de notre volonté, un moi impur, un égoïsme et une ambiguïté de nos sentiments sont de raisons apparemment principales du glissement de violence dans l'action. B. Pascal résume ce que nous venons de dire en disant que « mais quand j'ai pensé de plus près et après avoir trouvé la cause de tous nos malheurs, j'ai voulu en découvrir la raison, j'ai trouvé qu'il y en a une, bien affective, qui consiste dans le malheur naturel de notre condition faible et mortelle, et si misérable, que rien ne peut nous consoler, lorsque nous y pensons de près ». ⁶⁹

C'est donc la structure de créé qui est la condition faible, qui constitue notre misère et le côté obscur de notre existence. Du fait d'être créé, on est objectivable, on se prête à être traité comme objet. L'objectivable entraîne ipso facto l'efficacité de l'action. Nous dirons aussi que la liberté en introduisant l'action, introduit un moyen efficace pour la réalisation de l'idéal qu'elle se fixe. Une liberté qui se recherche, qui tâtonne, implique les antinomies de l'action. Or la liberté n'est jamais totalement réalisée.

L'efficacité est dangereuse quand elle sert un idéal, si noble qu'il soit, l'efficacité ne laisse que des ruines. L'efficacité est un bon serviteur, mais un mauvais maître. Au nom de l'efficacité, un pouvoir politique ou religieux qui s'empare d'un idéal, le récupère pour en faire un moyen à son service. Les exemples y afférents sont innombrables.

Feuerbach L., dans *L'essence du christianisme* écrit : « ces politiques qui conduisent la religion comme le plus politique des moyens d'asservissement et d'oppression de l'homme » ⁷⁰. L'idéal devient souvent un moyen d'oppression. Par une opération de récupération, on assiste à un phénomène sur lequel on peut bien appliquer la dialectique du maître et de l'esclave. L'esclave devient le maître et le maître esclave. Qu'on se souvienne quand le christianisme était romain. C'est l'empire romain qui a récupéré le christianisme, ou plus exactement une certaine chrétienté.

Sous l'influence de l'efficacité, une certaine chrétienté est devenue inquisition, le marxisme s'est transformé en stalinisme et l'hégélianisme a dégénéré en nazisme : ce renversement malheureux de rôle fait dire à Feuerbach « Là où l'on fonde la morale sur la théologie, le droit sur l'institution divine, on peut justifier et fonder les choses les plus immorales, les plus injustes, les plus honteuses ». ⁷¹

Conclusion

L'action se présente sous l'aspect de la violence. C'est par l'action que l'homme réalise ses projets. Cependant l'homme est permanentement guetté par l'efficacité.

Nous estimons que la satisfaction des besoins même le désir sexuel n'est pas le but ultime que poursuit l'homme par son action, sinon il ne serait qu'un animal conscient de ses besoins, mais inférieur à l'animal dont la satisfaction de ses besoins ne constitue pas un drame vécu quotidiennement.

Les besoins sont toujours subordonnés au projet qui les assume et les transcende. Le projet est ainsi un essai de justification de soi. On ne peut se justifier que si on est quelque

⁶⁹ BLAISE PASCAL, cité par FEUERBACH L., *L'essence du christianisme*, Paris, Maspero, 1966, p.98.

⁷⁰ L. FEUERBACH, *L'essence du christianisme*, p. 428.

⁷¹ L. FEUERBACH, *L'essence du christianisme*, p. 429.

chose pour quelqu'un qui est quelque chose mais notre malheur est que chaque fois que nous devenons quelque chose, nous cherchons à devenir quelque chose de plus. Nous sommes fondamentalement insatisfaits alors que nous voulons au fond être quelque chose pour celui qui est toute chose. Ce qui est irréel.

Notre projet fondamental est intimement lié aux besoins et aux biens extérieurs. En face de la violence, l'homme n'est ni coupable, ni innocent mais il est plutôt pitoyable. Il a besoin plus de sympathie et la compréhension que de jugement.

L'amour qui dénonce l'innocence inaliénable et toujours violée de l'homme reconnaît l'homme misérable. Cet amour pardonne et ne juge pas. Cet amour déclare comme Dostoïevski que tous les hommes, sont bons jusqu'au dernier et qu'il leur suffit de le connaître pour que les hommes ne commettent plus de la violence. L'ordre de l'amour réclame l'abolition du travail salarié et comme les premiers chrétiens l'homme sait qu'on ne peut pas dire à quelqu'un qu'on est son frère tant qu'on est plus riche que lui.

S'il nous faut encore des lois, nous devons admettre qu'aucune loi n'est justifiée en principe. Ainsi tout ordre établi en dehors de l'ordre de l'amour est une violence qu'on établit.

« Aime et fais ce que tu voudrais » reste la meilleure loi et le meilleur objectif de l'activité humaine.

LA TRINITE ECONOMIQUE SELON KARL RAHNER

Jean Claude MUTOMBO

O. Introduction

Comme nous l'avons si bien remarqué, Rahner pense que ce qui est avant tout est la Trinité. Il analyse le déclin de la terre et de la vie dans le règne d'une technique qui manifeste le vide ontologique de Dieu le plus total. Se lançant à la quête de Dieu un et Trine, il dit qu'il faut produire une ontologie fondamentale de la Trinité, pour rendre compte de l'économie du salut. Dans ce champ de savoir, il est essentiellement question de l'analyse existentielle des actes divins *ad extra* qui dévoilent Dieu un et Trine.

En effet, cette investigation gravitera autour de six points à savoir : « La nomenclature de la Trinité économique ». Ici, nous allons donner la conception de la Trinité économique selon Rahner. Le deuxième point c'est « La finalité de la Trinité économique ». Ce point nous montrera que l'objectif de l'économie est de dire Dieu tel qu'il est et révélant son amour à l'humanité. Le troisième point s'intitule « La révélation ». Ceci s'avère un discours sur le dévoilement de Dieu dans l'histoire. Le quatrième point traitera de « Les missions divines ». Nous exposerons les appropriations des personnes divines *ad extra*. Quant au cinquième point, portera sur « Le mystère de Dieu ». Notons qu'ici, notre effort avec l'auteur consistera à montrer ce qu'est Dieu pour nous, tel qu'il apparaît dans l'histoire du salut. Le sixième point s'intitulera « L'Activité commune « *ad extra* » et l'appropriation ». Là-dessus nous analyserons Dieu comme Etre agissant en concert. Sans doute, une petite conclusion sanctionnera ce chapitre.

1. La nomenclature de la Trinité économique

Certes, la Trinité économique est la manifestation de la Trinité dans l'histoire du salut. C'est la révélation de Dieu en tant que Trinité dans l'économie du salut. Recourons à Rahner, qui avance son argument décisif : « c'est d'abord dans le cadre de l'économie du salut que se révèle

à nous la Trinité, une Trinité qui n'est autre que la vie de Dieu en lui-même... »⁷². Pour ainsi dire, la Trinité économique est la révélation de la Trinité immanente dans l'histoire du salut.

2. La finalité de la Trinité économique

Du point de vue de l'intelligence croyante, Dieu Un et Trine, se révèle à nous, pour nous dire qui, il est. Il se dévoile sous le fond de la réalité par amour pour l'homme, il se communique à l'homme, à travers les différentes missions divines pour sauver l'homme. Ainsi, Dieu le Père se communique à nous par l'incarnation du Fils, et ce dernier dévoile le mystère de la Trinité et sauver l'homme. Karl Rahner atteste fort bien que :

« Ce qui apparaît en premier, c'est le don de lui-même que Dieu, dans l'économie de son dessein sauveur, fait à Jésus, porteur, par sa personne même, de ce salut. Mais, à travers cela même, transparait à nos yeux une autre communication, dont nous comprenons (imparfaitement) le sens à la lumière de la première : c'est la communication de la réalité divine qui se produit au sein même de Dieu, c'est l'expression qui vient du Père d'une façon telle existe de toute éternité et que, dans l'hypothèse où Dieu décidera de se révéler librement au monde, on ne peut la concevoir autrement que comme la Parole qui traduira cette expression de lui-même. »⁷³

Dans son plan d'amour, Dieu Un et Trine se dévoile pour nous dire qui, il est et par voie de conséquence, sauver l'humanité toute entière par son Fils en qui il a tout disposé.

3. La révélation

Au sujet de la révélation, Karl Rahner l'appréhende comme suit : « la révélation est simplement l'agir libre de Dieu, par lequel il donne accès à son essence plus qu'il ne l'a fait, dans un contenu positif, en constituant l'esprit fini, avec tout ce que cela implique. »⁷⁴

En effet, la révélation c'est le dévoilement, une mise en nu, la venue à la réalité de Dieu. Dieu entendu ici comme Un et Trine, se dévoile sous les yeux de l'homme. Dans sa liberté absolue, Dieu a voulu que l'homme puisse dire un mot sur lui, d'où Il s'est révélé. Ce qui conduit l'auteur à cette intelligence théologique :

« Selon notre conception, avec la descente de Dieu en sa liberté, avec sa grâce absolument et radicalement surnaturelle, appréhendée en ce que nous avons nommé autocommunication de Dieu à nous offerte, c'est dès toujours le Dieu du salut surnaturel et de la grâce qui se trouve à l'œuvre, en sorte que l'homme ne peut jamais commencer de faire quelque chose ou d'aller vers Dieu sans y être déjà porté par la grâce de Dieu. »⁷⁵

Dieu se dévoile pour que l'homme ait un discours sur lui, en ce sens, ce dernier se trouve porter par cette révélation. Et justement comme affirme notre auteur : « l'homme ne peut jamais être indifférent envers une telle révélation éventuelle du Dieu vivant ». ⁷⁶ D'où notre intérêt à nous interroger sur la notion des missions divines.

4. Les missions divines

Il sied de rappeler d'entrée de jeu que le Père ne peut être envoyé. C'est lui qui envoie les deux autres Personnes divines. Dans cette façon de voir les choses, Dieu le Père se communique à travers les missionnaires divins qui viennent de sa part. En ce sens, K. Rahner écrit : « en se donnant absolument à nous en partage par Jésus-Christ et dans son Esprit, Dieu a réalisé

⁷² K. RAHNER, *Dieu Trinité, fondement transcendant de l'histoire du salut*, Cerf, Paris, 1999, p.66.

⁷³ RAHNER, *Dieu Trinité, fondement transcendant de l'histoire du salut*, p.75.

⁷⁴ K. RAHNER, *L'homme à l'écoute du Verbe*, Mame, Paris, 1968, p.165.

⁷⁵ RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, le Centurion, Paris, 1983. p.171.

⁷⁶ K. RAHNER, *L'homme à l'écoute du Verbe*, p.164.

pour nous une telle proximité... ».⁷⁷ C'est le don que fait le Père de soi-même en envoyant sa propre Parole et en donnant part à son propre Amour. Telle est l'idée qui ressort de cette pensée de notre auteur :

« ...dans l'expérience de l'histoire du salut qui est celle du Fils et de l'Esprit entendu comme la réalité de l'autocommunication divine à nous, pour comprendre de là ce qu'à proprement parler signifie en soi la doctrine du Dieu trinitaire. »⁷⁸.

En ce qui concerne ces deux missions divines, nous avons l'Incarnation du Fils et la descente de l'Esprit Saint. Eu égard à l'incarnation du Fils, Karl Rahner écrit : « selon saint Paul (Eph., 1, 3.5), le Père nous destine à être fils, et envoie son Fils pour que nous recevions la filiation (Gal., 4, 4), pour que le Christ soit ainsi le premier-né parmi beaucoup de frères (Rom., 8, 29) et que nous lancions avec lui l'appel « A² p A⁺À⁺À⁺ » (Rom., 8, 15 ; Gal., 4, 5 ; Mc., 4, 36). »⁷⁹

Sur cette toile de fond, l'Esprit et la Parole ne peuvent être possédés sans séparation et sans mélange que dans leur indissoluble unité, alors le Verbe est par avance ouverture sur l'infinité de Dieu (en tant que surnaturelle en vertu de sa *potentia oboedientialis* et en tant que surnaturelle en vertu du fait qu'elle est dite par l'Esprit et surélevée par l'Esprit) ; et l'Esprit divin est donné dans son infinité propre et sa réalité authentique dans et par cette parole qu'il assure lui-même.⁸⁰ En ce qui concerne la mission de l'Esprit Saint, Rahner écrit :

« Il est l'Esprit du Père et du Fils ; l'Esprit de la nouvelle naissance et de la filiation divine, devenues le destin des hommes ; l'Esprit à la seigneurie duquel notre temps lui-même n'échappe pas ; l'Esprit qui parcourt le monde pour en faire un grand sacrifice de louange à la gloire du Père ; l'Esprit qui triomphe de ce monde de péché, de jugement et de condamnation ; l'Esprit qui rend témoignage à Jésus Christ ... »⁸¹

L'Esprit Saint est envoyé par le Père et le Fils pour plusieurs services, tels : « L'Esprit est un moteur (Ga 5, 18 ; Rm 8, 14) ; il renouvelle la face de la terre (Ps 103, 30), il est liberté (2co 3, 17), il rénove (p 4, 23), il est vie, et non lettre (m 2, 29 ; 7, 6 ; 8, 10 ; 2co 3, 6) ; il est ferveur (Rm 12, 11). »⁸² Corroborant à l'idée de l'auteur, Bruno Forte écrit que l'Esprit est le donneur de vie, envoyé par le Père et le Fils, et a comme mission d'être Don de Dieu (Ac 2, 38 ; 8, 20, 10, 45 ; 11, 17 ; He 6, 4 ; 1Jn 4, 13 ; Jn 4, 10).⁸³ Mais, en vue de mieux cerner les dites missions divines, l'auteur saisit leur pertinence lorsqu'il aborde le Mystère même de Dieu, ainsi que notre développement l'insinue dans les pages qui suivent.

5. Le mystère de Dieu

Selon notre auteur Dieu Un et Trine est la racine fondamentale et source de toutes choses. Autrement dit, c'est le fondement de l'étant. Il est la source même de tout ce qui est. Dans ce sens, il est transcendant et immanent, il se dévoile en se voilant en même temps. En ce sens K. Rahner argumente comme suit : « Dieu est le fondement originaire, l'abîme de toute réalité, qui toujours se tient derrière tout ce dont il est possible de faire le tour »⁸⁴. Le Père agit de concert avec le Fils et l'Esprit Saint, en raison de la compénétration réciproque. Sur ce, notre auteur soutient que : « le Père agit—de façon indivise—avec le Fils et l'Esprit Saint (« qui a parlé

⁷⁷ K. RAHNER e.a., *Une nouvelle revue internationale de théologie. Pourquoi ? A qui s'adresse-t-elle ?*, in *Concilium* n°1, Mame, Paris, 1965, p.9.

⁷⁸ RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p.160.

⁷⁹ RAHNER, *Ecrits Théologiques*, t.3., Desclée de Brouwer, Paris, 1963. p.102.

⁸⁰ Cf. K. RAHNER, *Ecrits Théologiques*, t.8. Desclée de Brouwer, Paris, 1967, p.21.

⁸¹ K. RAHNER, *Serviteurs du Christ*, Mame, Paris, 1969, p.279.

⁸² RAHNER, *Serviteurs du Christ*, p.267.

⁸³ Cf. B. FORTE, *La Trinité comme histoire*, Nouvelle cité, Paris, 1989, p.142.

⁸⁴ RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p.164.

par les prophètes »), et ne peut avoir d'autre mode d'action que celui-là. »⁸⁵. A propos des actes divins *ad extra*, faisons une approche de l'action de chaque personne divine *ad extra*.

5.1. La création en tant que telle

Il apert que la création est élément de communication de Dieu. Le Père est le Créateur de tout ce qui est, de l'étant physique et métaphysique, de l'univers visible et invisible. En créant, le Père ne se contente pas de créer seulement, mais il se donne à cette création. Dans cette quête inlassable de Dieu le Père, Rahner pense que même si à l'origine cette thèse sur Dieu Créateur de la matière et de l'Esprit est non seulement une proposition de foi, mais un principe pour l'existence de l'homme en général. La foi chrétienne parle de l'existence des anges. Selon une façon de parler platonicienne, on les appelle aussi des purs esprits.⁸⁶ Faisant la méditation sur l'agir et la foi du chrétien, notre auteur conclut que : « Le chrétien confesse, dans sa foi, que tout, ciel et terre, matière et esprit, est création d'un seul et même Dieu. »⁸⁷. En somme, notre auteur nous invite à une spéculation en matière de la création pour saisir et comprendre que le Père, en créant le monde, il est resté inhérent à ce dernier. D'où on peut partir de la création pour Le connaître. Sur cette toile de fond, notre auteur estime que :

« Le principe le plus intime de ce mouvement du soleil et des astres vers son achèvement, qui se cache dans le mystère insondable de Dieu, avenir absolu, c'est Dieu lui-même. Il est l'achèvement « transcendant » ; il est et veut être aussi, en tant que Dieu, l'achèvement « immanent » et le principe « immanent » du mouvement tendant à l'unique véritable perfectionnement, le seul qui accomplisse vraiment : Dieu-tout en tous. »⁸⁸

Mais d'aucuns pensent qu'à cause de son immanence, Dieu ne se dévoile pas. D'où l'intérêt à approfondir cette question : comment Dieu se dévoile-t-il dans notre histoire ?

5.1.1. Le dévoilement du Père

Le Père se dévoile, il apparaît dans le monde qu'il a créé sous plusieurs formes. Le monde en tant qu'éclaircie, est le lieu du dévoilement du Père. Enfin de compte que le Père se rend visible à l'homme, surtout au commencement de la société primitive. A cet effet, Rahner a pu écrire :

« ...nous pouvons parler du point de départ paradisiaque de la Révélation transcendantale et catégoriale de Dieu, de la Révélation primitive transcendantale et catégoriale. Révélation primitive ne signifie rien d'autre que ceci : là où l'homme existe réellement comme homme, c'est-à-dire comme sujet, comme liberté et responsabilité, celle-ci, par l'autocommunication de Dieu, fut dès toujours ontologiquement orientée vers le Dieu d'absolue proximité, et son mouvement, d'un point de vue individuellement et collectivement historique, prit origine de cette finalité. »⁸⁹

La personne du Père en tant que première personne de la Trinité, s'est révélée dans l'histoire du salut à ses débuts. Telle est la réflexion rahnerienne qui met en lumière la Révélation du Père comme étant antérieure à l'époque biblique. Ainsi, nous souscrivons à la pensée de l'auteur qui écrit :

« ...nous ne gagnons encore aucune possibilité de structurer l'histoire du salut et de la Révélation antérieure à l'époque biblique et de la rendre intelligible dans son déroulement historique selon la diversité de ses phases ; mais une chose nous deviendra plus claire : la totalité du temps biblique, depuis Abraham jusqu'au Christ, se concentre en un court instant, celui qui commande l'événement du Christ, et nous avons le droit et le devoir de le voir, à partir de l'Ancien et du Nouveau Testament, et par rapport à l'histoire totale de la Révélation

⁸⁵ RAHNER, *Dieu Trinité, fondement transcendant de l'histoire du salut*, p.71.

⁸⁶ K. RAHNER, *Science évolution et pensée chrétienne*, Desclée de Brouwer, Paris, 1967, p.80.84.

⁸⁷ RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p.209.

⁸⁸ RAHNER, *Ecrits théologiques n°10 Monde moderne et théologie*, Desclée De Brouwer / Mame, Paris, 1970, p.140.

⁸⁹ RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p.189.

coextensive à l'histoire de l'humanité, comme un instant ultime précédant l'événement du Christ, et formant avec lui une unité. »⁹⁰

Si telle est la notion de l'autocommunication du Père dans notre histoire, alors qu'en est-il de son amour.

5.1.2. Dieu est amour

Parmi les propriétés intrinsèques à l'Être de Dieu, il y a aussi l'amour. Dieu est essentiellement amour. L'amour est un existentiel de Dieu. Dieu qui est amour, a voulu se prodiguer à un être qui de lui-même ne peut pas demander un tel amour.⁹¹ Son amour envers ses œuvres est grand. Notons que l'acte de créer, est l'expression de son amour, c'est ce que pense notre théologien :

« S'il le crée, en effet, ce n'est pas pour dominer du haut de sa suffisance et de sa seigneurie éternelle un univers très loin de lui et très au-dessous de lui, et pour le conduire à la baguette à travers les chemins tortueux de sa finitude ; c'est pour se risquer lui-même dans ce monde, pour faire de lui le propre destin de son amour. »⁹²

Au fait, l'essence spirituelle de l'homme est d'entrée de jeu posée par un acte de création de Dieu, du fait que Dieu veut se communiquer lui-même, la puissance créatrice efficiente de Dieu devient efficace parce que Dieu veut faire don de lui-même par amour.⁹³ Mais malgré cet amour de Dieu pour l'homme, ce dernier est tombé dans l'abîme du péché.

5.1.3. Le péché originel

Sur cette lancée, l'homme en tant que créature créée à l'image de Dieu, s'est dénaturé, a perdu son essence première, d'où le péché et avec lui, la mort sont entrés dans le monde. Cela étant, Rahner clarifie que: « La formule de la foi explicite établit que la mort, telle que la subissent de fait et concrètement l'ensemble des hommes, est, dans l'ordre actuel du salut, en rapport causal avec le péché et d'abord avec le péché commis par le chef et l'ancêtre de la race humaine. Au témoignage de l'Écriture, l'homme originel avait été doté à la création du pouvoir d'échapper à la mort ». ⁹⁴

Certainement, l'homme déploie son essence de telle sorte qu'il emploie abusivement son libre arbitre pour inventer ses propres valeurs, d'où il tombe dans le péché. Le Père l'a créé essentiellement libre, d'où il permet le péché. Dans cette quête inlassable du péché originel, Karl Rahner argumente : « De même que Dieu a permis la faute de l'homme, et que celle-ci, dans toutes les dimensions collectives et sociales de l'homme, a pour conséquences l'obscurcissement et la dépravation, de même est-ce aussi le cas dans l'histoire de l'auto-explication objectivant, par l'homme, de la Révélation de grâce. »⁹⁵

Il ressort que selon Rahner, l'homme était dès l'origine doté de l'éternité, signe de sa vision de Dieu. Son essence coïncidait avec son existence. Dans son ontologie et son essence, l'homme était constitué des propriétés d'éternité. A cause du péché originel, l'homme perd sa structure originale, d'où avènement de la mort. Ainsi qu'il apparaît dans sa réflexion : « La mort concrète est donc la manifestation sensible de cette chute devant Dieu qui, à l'origine de l'histoire éthico-spirituelle de l'humanité, a atteint l'homme au centre même de son être. C'est parce qu'il a perdu la vie divine, l'union de grâce avec Dieu, que s'écroule aussi son être terrestre ; sa chute dans la mort est l'expression de sa chute devant Dieu. »⁹⁶

⁹⁰ RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p.192-193.

⁹¹ Cf. K. RAHNER, *sur le baptême*, éditions de l'épi, Paris, 1966, p.14-15.

⁹² K. RAHNER, *Serviteurs du Christ*, Mame, Paris, 1969, p.17.

⁹³ Cf. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p.147.

⁹⁴ RAHNER, *Ecrits Théologiques t. 3.*, p.128.

⁹⁵ RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p.201.

⁹⁶ RAHNER, *Ecrits Théologiques t. 3.*, p.128.

Nonobstant, Dieu, dans sa grâce, n'a pas voulu perdre sa création. D'où la grâce entre en scène.

5.1.4. La grâce

Puisque Dieu le Père est cause incausée, source de toute chose, Rahner pense qu'Il a voulu accorder sa grâce à l'essence humaine, pour que cette dernière se prépare à l'avènement du Fils de Dieu. L'orientation de l'homme vers le mystère absolu qui veut se communiquer directement à lui repose, sur la grâce.⁹⁷ Celle-ci se trouve au cœur même de l'être de l'homme, et par voie de conséquence, elle élève l'homme de sa chute. Ceci n'est pas sans recourir à notre auteur :

« la grâce sanctifiante et la grâce de la justification, comme élévation qui divinise l'homme, en quoi Dieu se livre lui-même, et pas seulement quelque chose de différent de lui, et partage l'acte par lequel il l'accueille. Or, dans la mesure où, cette grâce a été offerte par Dieu à tous les hommes en tout temps, en vue de Jésus Christ, l'Homme-Dieu, voulu absolument, et dans la mesure où, déjà efficace en tant qu'offerte, au moins une fois – nous pouvons l'espérer sans le savoir avec certitude – fut accueillie par le grand nombre des hommes, dans l'événement conclusif de tout l'agir libre de leur vie. Cette auto-Révélation gracieuse et intérieure de Dieu, au cœur de la personne spirituelle, est destinée à l'homme tout entier, dans toutes ses dimensions, parce que toutes sont à intégrer dans le salut un de l'homme un dans sa totalité. »⁹⁸

En corollaire avec cette idée de l'auteur, nous pensons que l'homme d'après la chute est toujours miroir de Dieu à cause de la présence de Dieu au fond de son être, c'est dans le fond subsistant que Dieu pose sa grâce. Elle est dans les cœurs des hommes de tout temps, pour préparer la venue de la deuxième personne de la Trinité. Corroborant cette idée rahnerienne, Yves Tourenne interprète notre auteur : « la relation transcendantale de l'homme à une réalité de la Révélation surnaturelle dans la Parole, à un Mystère de Révélation est toujours pensée comme constitué par la grâce de Dieu même. »⁹⁹ Et comme pense l'herméneute de notre auteur, la grâce reste imméritée et gratuite, et elle est surnaturelle ; mais elle est toujours donnée à l'homme sous le mode de l'offre.¹⁰⁰ Mais comment l'homme a-t-il bénéficié la grâce de Dieu, si ce n'est que par voie d'incarnation du Fils ?

5.2. L'Incarnation

L'incarnation se situe dans la perspective d'une mission, celle d'être présence de Dieu dans le monde, une réalité relative à l'économie du plan d'amour divin qui lui est propre. D'après K. Rahner: « La révélation du Christ est la révélation historique de Dieu par lui-même, révélation insurpassable, eschatologique, parce qu'en Jésus-Christ, Dieu s'est communiqué au monde d'une manière absolue et définitive. »¹⁰¹

Certes, c'est l'irruption du tout autre dans le monde, la deuxième personne de la Trinité qui assume une essence finie pour la diviniser. Le Logos divin, de qui tout a été créé, les réalités sensibles et métasensibles trouvent leurs fondements dans le Logos éternel. C'est par lui, en lui, et avec lui que l'étant se trouve jeté dans l'existence. Au fait, Rahner évoque la foi chrétienne : « La foi chrétienne, dès le Prologue de l'Évangile de Jean, dit que la Parole de Dieu

⁹⁷ Cf. K. RAHNER, *Liberté de la théologie et orthodoxie de l'Église*, in *Concilium* n°66, Mame, Paris, 1971, p.97.

⁹⁸ RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p.199-200.

⁹⁹ Y. TOURENNE, *La théologie du dernier Rahner*, Cerf, Paris, 1995, p.230.

¹⁰⁰ Cf. ROSINO GIBELLINI, *Panorama de la théologie au XX^e S.*, Cerf, Paris, 1994, p.262.

¹⁰¹ RAHNER, *L'Historicité de la transmission*, in *Mysterium Salutis* n°3 *Dogmatique de l'histoire du salut*, Cerf, Paris, 1969, p.15.

est devenue chair, homme (Jn 1, 14) ». ¹⁰² L'incarnation est l'apparition dans le monde, en dehors de la vie de Dieu intérieure de quelque chose propre au Verbe, l'histoire d'une personne divine déterminée et d'elle seulement. Pour employer un langage plus intellectuel, nous disons qu'un tel événement est la vision immédiate de Dieu, un état dans lequel le monde, en son point suprême d'émergence qu'est l'homme, se trouve propulser dans la relation immédiate avec le Mystère absolu qui se communique à lui. ¹⁰³

L'événement de l'Incarnation s'entend, aux yeux de la foi sans doute, comme la venue dans la chair du Fils de Dieu le Père, la Parole de Dieu même. Et cette la Parole de Dieu a assumé une nature humaine singulière, et est ainsi devenue homme. ¹⁰⁴ Abordant la question de l'Incarnation, il sied de préciser que le Logos venu dans la chair n'est pas Dieu le Père ni Dieu l'Esprit, mais Dieu le Fils. Et K. Rahner a bien compris lorsqu'il explicite mieux : « Jésus n'est pas Dieu en général, mais le Fils ; c'est la seconde personne divine, la personne du Verbe, elle, et pas une autre, qui s'est faite homme » ¹⁰⁵. Le Fils confirme la création, le mouvement créateur de Dieu. Il se fait un avec ce qui n'est pas lui par rapport à son essence divine. Dans la même perspective notre théologien écrit : « l'Incarnation du Logos (se situant dans un monde essentiellement historique, elle est par le fait même un événement historique et donc unique) apparaîtrait comme étant ontologiquement (et pas seulement a posteriori et moralement) le but indiscutable du mouvement créateur dans sa totalité, but par rapport auquel tout ce qui précède n'est là que pour préparer et accueillir. » ¹⁰⁶

Il advient que la deuxième personne de la Trinité vient rendre au monde son essence première. De cette manière, l'Incarnation devient pour nous comme l'origine nécessaire et permanente de la divinisation du monde en son ensemble ¹⁰⁷. Pour le Magistère de l'Eglise : « Le Christ, le Fils de Dieu fait homme, est la Parole unique, parfaite et indépassable du Père. En Lui Il dit tout, et il n'y aura pas d'autre parole que Celle-ci... » ¹⁰⁸

5.2.1. L'Identité du Fils

Il appert que le Fils de Dieu a une double nature, la nature divine et la nature humaine. En ce sens, il est vrai Dieu et vrai Homme excepté le péché car, sa nature humaine n'est pas à comprendre dans le même sens que la nôtre, mais comme la nature humaine parfaite telle que créée à l'origine. Notre auteur renchérit :

« Le Logos de Dieu lui-même pose cette corporéité comme un fragment du monde, en la créant et en l'assumant d'un même mouvement comme sa réalité, il la pose donc comme l'autre de lui-même, de telle sorte que ce soit justement cette matérialité qui l'exprime, lui, le Logos même, et qui lui permette d'être présent dans son monde. » ¹⁰⁹

Le Fils entre dans la finitude, dans l'étant fini. Entrant dans ce qui passe, il l'assume comme parti de son essence. Sans perdre de vue, l'essence éternelle cohabite avec l'essence finie, limitée. D'où la conviction de Rahner : « Jésus est vraiment homme, vraiment un fragment de la terre, vraiment un moment du devenir biologique de ce monde, un moment de l'histoire humaine de la nature, car il « est né d'une femme » (Ga 4, 4). » ¹¹⁰

Eu égard à tout ceci, Jésus est vrai Dieu et Vrai homme, consubstantiel au Père par la divinité et consubstantiel à l'homme par son humanité. Dès lors et fort du constat que Jésus n'est guère n'importe quel homme, il est sans péché. Etant homme, Jésus possède toutes les propriétés essentielles de l'homme. Tel être au monde, la facticité, car il était en proie des

¹⁰² RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p.243.

¹⁰³ Cf. K. RAHNER, *Est-il possible aujourd'hui de croire ?* Mame, Paris, 1966, p.157.

¹⁰⁴ Cf. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p.245.

¹⁰⁵ RAHNER, *Dieu Trinité, fondement transcendant de l'histoire du salut*, p.30.

¹⁰⁶ RAHNER, *Ecrits Théologiques.t.3.*, p.136.

¹⁰⁷ Cf. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p.208.

¹⁰⁸ Cathéchisme de l'Eglise Catholique, Mame / Plon, Paris, 1992, n°65.

¹⁰⁹ RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p.225.

¹¹⁰ RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p.223-224.

situations ; tel sens, en tant qu'il donne sens aux étants, à l'homme, pour autant qu'il rend à l'homme son essence première. Sur ce, Rahner argumente avec une rare finesse :

« Jésus est vraiment homme, il possède absolument tout ce qui relève de l'homme, et même une subjectivité finie, en laquelle, à sa manière propre, unique, historiquement conditionnée et finie, le monde vient à soi, non moins que cette sorte de subjectivité qui justement, par l'autocommunication de Dieu dans la grâce, est dotée d'un rapport immédiat radical à Dieu, telle qu'elle existe aussi chez nous dans la profondeur de notre existence. »¹¹¹

Dans cette perspective, il poursuit sa réflexion en explicitant mieux son point de vue :

« Jésus est vraiment un être avec un corps et une âme, donc avec une réalité vraiment créée. C'est un homme qui a une conscience humaine subjective, qui se tient avec cette conscience subjective devant l'incompréhensibilité de Dieu, qui se porte activement à la rencontre de Dieu, qui peut et qui doit avancer vers lui comme c'est aussi le cas pour nous. C'est un homme qui prie, qui se heurte inéluctablement à la question de l'accord de sa réalité humaine et de sa volonté humaine avec la volonté de Dieu ; qui doit obéir ou qui doit être humainement tenté, etc. »¹¹²

A en croire Rahner, Jésus a mené une vie authentique, il avait conscience de son état, celui d'avoir pris chair et de porter tout ce que cela implique. Il ne se cachait pas dans le « on », mais il utilisait le « je ». Telle est l'intelligence de l'auteur: « Jésus a été, en effet, un homme authentique, une créature, au sens le plus radical du mot, avec les attitudes d'adoration et d'obéissance qu'implique une telle condition ; un être qui a été marqué par son milieu, par le langage et la pensée théologique de son époque ; un être qui a connu un destin authentiquement humain, enveloppé de toutes sortes d'obscurités et butant finalement contre la mort, mais un être dont l'ultime vérité et réalité n'étaient autre que celles de Dieu même. »¹¹³

Il en découle que, le Fils est de par son mode d'origine divine, prédestinée à prendre chair, de s'incarner. Par conséquent, il demeure éternellement Homme-Dieu, Il l'est et ceci n'enlève rien de sa divinité et de son mode d'origine. Ainsi il demeure pour l'éternité, il demeure l'Homme-Dieu, son humanité n'est pas seulement revêtue de la gloire, elle demeure sa propre humanité-ce qui, hors de notre thèse, serait rigoureusement superflu.¹¹⁴

5.2.2. Sa mission

Au regard de sa venue au monde, notre discours sur la mission devient possible. En fait, le Fils procède par nature, en ce sens, il revêt les propriétés pour s'incarner. La mission du Logos est de révéler la Sainte Trinité. Autrement dit, sa mission est de dire la Trinité Sainte, et par voie de conséquence, sauver l'homme. Le Dieu-Homme est la manifestation historique indépassable, irréversible et eschatologique de la communication victorieuse de Dieu au monde.¹¹⁵ C'est bien lui le Révéléateur du Père, comme l'a écrit Rahner: « Le Logos est en lui-même tel qu'il apparaît dans la Révélation, le Logos est le Révéléateur (et non un révéléateur parmi d'autres possibles) de la Trinité divine, et cela en raison de ce qui fait sa singularité personnelle, qui est d'être, au sein de la Trinité, le Verbe du Père. »¹¹⁶

Il y a donc une mission, une présence présente de Dieu dans le monde, une réalité relative à l'économie du plan divin. Chaque mission a son fondement, sa raison d'être dans les phénomènes, les réels, les créés. Ainsi la mission divine est porteuse d'une bonne nouvelle, telle la révélation de Dieu et le salut de l'humanité. Telle est la mission première du Fils. Dieu sans cesse se dit par son Verbe et par ce Verbe il a voulu sortir de lui-même pour se dire à ce

¹¹¹ RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p.224.

¹¹² K. RAHNER, *Le courage du théologien*, Cerf, Paris, 1985, p.100.

¹¹³ K. RAHNER, *Serviteurs du Chris*, p.117.

¹¹⁴ Cf. K. RAHNER, *Ecrits théologiques n°10 Monde moderne et théologie*, p.118.

¹¹⁵ Cf. K. LEHMANN, *Karl Rahner*, in *Bilan de la Théologie du xxè siècle. t.2.*, Casterman, Paris, 1970, p.864.

¹¹⁶ RAHNER, *Dieu Trinité. Fondement transcendant de l'histoire du salut*, in *Mysterium Salutis n°6. Dogmatique de l'histoire du salut*, p.37-38.

qui n'est pas lui, à ce qui est vide et néant.¹¹⁷ Nonobstant, prenant la nature humaine, et de part sa filiation, le Fils nous fait aussi fils du Père. Mais cette filiation est autre que la filiation du Fils. Quoi que Dieu le Père soit notre Père par son Fils. A ce propos Rahner précise :

« selon l'enseignement du Christ, le Père céleste n'est pas le Père des hommes au sens où Dieu pourrait être dit le Père de tous les hommes à raison de son action créatrice et de sa providence, mais il est le Père des disciples du Christ, de ceux qui appartiennent au Royaume de Dieu. Cette paternité trouve son fondement dans l'élection libre par laquelle le Père appelle les hommes et les conduit à son Fils (Jo., 6, 37-40 ; Lc., 6, 44.45). Les hommes ne sont donc pas enfants de Dieu par nature, mais ils peuvent devenir enfants s'ils adoptent certaines attitudes morales déterminées (Mt., 5, 9.45 ; Lc., 6, 36 ; Jo., 1, 12). »¹¹⁸

Sur ce fondement rahnerien à savoir, le Fils est Fils par la génération éternelle, tandis que nous les hommes, nous sommes fils de Dieu le Père pas par génération comme le Fils, mais par la filiation du Fils, en prenant notre essence, il la divinise et c'est en lui, par lui et avec lui que nous appelons Dieu le Père comme notre Père. Ainsi, le Fils devient Le Médiateur entre Dieu et les hommes. Le mérite de l'auteur est d'avoir bien incarné la ligne du concile de Chalcédoine. Selon lui, le concile de Chalcédoine a défini que l'Incarnation du Verbe de Dieu en Marie fait de lui le « médiateur » entre Dieu et les hommes.¹¹⁹ C'est lui et lui seul qui apporte le salut. Etant l'envoyé du Père, son témoignage a une crédibilité pour autant qu'il est sorti du Père. Par conséquent le salut de l'homme que Jésus annonce et le salut annoncé est lui-même présent au monde dans le Christ.¹²⁰ Il se dégage que, chaque cause produit toujours les effets ; la mission du Fils a ses effets, telle la communion des hommes avec le Père et la communion des hommes entre eux. En fait, par sa nature, la révélation vise une communauté, certainement d'abord celle qui unit l'homme à Dieu, mais par là aussi, précisément, la communauté qui rassemble les hommes interpellés par la même parole de Dieu.¹²¹ Cette mission se trouve plus explicite dans le registre de sa vie terrestre.

5.2.3. Sa vie terrestre

Parlant de la vie terrestre de Jésus, en tant que Fils préexistant et étant de l'essence divine, il est la Parole de Dieu. Son existence terrestre consistait à nous dire l'amour de Dieu pour l'humanité. Il est bien Lui cette Parole d'amour adressée à tous les hommes.¹²² Tout être vivant, de tout temps et de tout siècle est concerné. Jésus dit l'amour du Père pour l'humanité. Le monde étant corrompu, la quiddité humaine dénaturée, le Fils de Dieu, l'Homme-Dieu, Jésus vient apporter un message d'espérance. Evidemment, ce travail est le propre du Verbe de ce Dieu vivant qui donne à tout ce qui n'est pas lui sa profondeur ultime, son sérieux radical et son espérance.¹²³ Il est clair que Jésus a passé son temps à apporter le message de vie, de conversion, car c'est lui-même le Royaume de Dieu parmi nous. Il est la Grâce par excellence de Dieu. En corollaire avec l'auteur, nous voyons en Jésus cette Parole, cet être qui réalise enfin une vraie proximité de Dieu vis-à-vis de nous ; en Lui, Dieu est là, pour nous, comme grâce victorieuse.¹²⁴ Néanmoins, ne perdons pas de vue, Jésus était un homme, sauf qu'il a mené une vie de telle sorte qu'il n'a pas connu la vieillesse. Rahner le dit mieux :

¹¹⁷ Cf. K. RAHNER, *sur le baptême*, p.14.

¹¹⁸ RAHNER, *Ecrits Théologiques.t.3.*, p. 104.

¹¹⁹ Cf. RAHNER, *Ecrits Théologiques.t.3.*, p.124.

¹²⁰ Cf. RAHNER, *L'Historicité de la transmission*, in *Mysterium Salutis n°3 Dogmatique de l'histoire du salut*, p.15.

¹²¹ Cf. RAHNER, *L'Historicité de la transmission*, in *Mysterium Salutis n°3 Dogmatique de l'histoire du salut*, p.17.

¹²² Cf. RAHNER, *Serviteurs du Christ*, p.75.

¹²³ Cf. RAHNER, *Serviteurs du Christ*, p.76.

¹²⁴ Cf. RAHNER, *Serviteurs du Christ*, p.76.

« Il était un homme, pas une femme ; il n'a pas su, par expérience, ce qu'est la vieillesse ; il n'a exercé aucun rôle dirigeant dans la société humaine. C'est dire qu'il ne pouvait avoir, en acte et formellement, les vertus qui relèvent de ces situations, et dans la mesure où elles sont conditionnées par elles. »¹²⁵

Sur cette toile de fond, ayant des telles propriétés, Jésus n'a pas rompu sa relation avec son Père pour scruter sa volonté. Pour ce faire, il a vécu dans l'obéissance à son Père. Il est le modèle de toute obéissance à la volonté de Dieu. Pour faire bref, Jésus est le modèle efficace de l'obéissance à Dieu et à ses parents.¹²⁶ Par ailleurs, la manifestation de sa gloire, c'est dans sa mort, sa passion et sa résurrection. Comment ce lieu est-il possible ?

5.2.4. Sa passion, sa mort et sa résurrection

Jésus, au cours de sa vie, de son existence terrestre, a fait la volonté de Dieu. Une existence de témoignage, de sacrifice et de souffrance. Ainsi il a offert sa vie pour réaliser sa mission, la Rédemption. Demeurant obéissant, cela le conduit à la passion, mort et résurrection. Au fait, comme pense Rahner : « la Rédemption se réalise par l'obéissance (action) et par sa mort (elle-même), et non pas, (comme on le dit le plus souvent d'une façon superficielle et minimisante), par une souffrance mortelle demeurant extérieure à l'action rédemptrice et fournissant seulement le matériau, au fond accidentel et interchangeable, auquel l'obéissance s'applique. Il faudrait s'efforcer de penser la mort, à la fois comme manifestation connaturelle de l'éloignement coupable de Dieu (et pas seulement comme une peine appliquée de l'extérieur que Dieu aurait pu aussi bien remplacer par une autre) et comme manifestation et signe constitutif de l'obéissance absolue à Dieu (là du moins où il s'agit de la mort du Christ ou d'une mort avec le Christ). »¹²⁷

C'est par la mort qu'il réalise le salut pour le genre humain. La mort est vue comme la perspective à partir de laquelle on voit la totalité d'une existence humaine. Exister, c'est être pour la mort. Mais pour le Fils de Dieu, la mort est la voie par laquelle le salut est donné, accordé. C'est ainsi qu'il faut envisager la mort pour Jésus. Dieu a en fait dit son dernier mot en ce monde et dans l'histoire du monde ; et ce mot, c'est la Croix de son Fils. La Croix qui attire tout à elle.¹²⁸ Il s'est Incarné pour dévoiler la Trinité par conséquent, sauver l'homme. Cela moyennant sa propre vie. Sur ce, Rahner estime sans ambages que Jésus-Christ est ce Dieu qui se livre en personne, qui se livre volontairement et qui s'est déjà effectivement livré (sous la forme, tout au moins, d'une offre de justification par grâce), dans une proximité absolue et pour un pardon total.¹²⁹ Du reste, le Fils se révèle comme étant le Sauveur Universel.

5.2.5. Sauveur Universel

En effet, selon Rahner, le Christ est le Sauveur Universel. Descendu du Père, le Christ est le Père en personne, qui accorde le salut à toute sa création. D'où la pensée de l'auteur : « dans sa personne de Sauveur absolu (il est le « Messie », et ce mot doit être entendu dans un sens radical foncièrement distinct de celui de « prophète »), le Père est là, avec sa volonté, son salut, son pardon, son royaume ; tout cela, en Jésus, nous est donné en partage ».¹³⁰

En fait, avec sa conception des chrétiens anonymes, Rahner pense que Dieu le Père, en Jésus Christ, accorde le salut à toute la création, le monde entier devient consacré par le Christ. Faisons justice à notre auteur lorsqu'il argumente :

¹²⁵ RAHNER, *Serviteurs du Christ*, p.143-144.

¹²⁶ Cf. RAHNER, *Serviteurs du Christ*, p.154.

¹²⁷ RAHNER, *Ecrits Théologiques*, t.3, p.174-175.

¹²⁸ K. RAHNER, *L'homme au miroir de l'année chrétienne*, Mame, Paris, 1966, p.130.

¹²⁹ Cf. RAHNER, *Services de l'Eglise et Action pastorale*, Desclée, Paris, 1970, p.28.

¹³⁰ RAHNER, *Dieu Trinité, fondement transcendant de l'histoire du salut*, p.74.

« Le Christ est la grâce de Dieu incarné : en lui elle s'est manifestée aux regards, elle s'est insérée dans l'Histoire, elle est devenue saisissable dans le cadre du temps et de l'espace. Le monde entier est radicalement saisi et consacré par cette grâce. »¹³¹

Tout trouve l'origine et la fin dans le Christ, ses effets portent sur le passé, le présent et le futur. Toute la totalité du réel est sauvée. Sorti du sein du Père, le Christ consacre le monde entier et rien n'est exclu. Comme l'auteur, reconnaissons l'insinuation dans son argumentation : « Le salut que réalise le Christ consacre radicalement la Création tout entière. Comme le dit Grégoire de Nazianze, ce qui n'a pas été assumé n'est pas non plus racheté ; mais ce qui a été uni à Dieu est sauvé. Or, tout est assumé, car le Christ est vrai homme, vrai fils d'Adam. Il a vraiment mené une existence humaine selon toutes ses dimensions. »¹³²

Notre auteur lui-même considère que comme le Fils a pris l'essence humaine excepté le péché bien sûr, par cet acte même, il prend avec lui tout être ayant cette nature. En ce sens, le Christ embrasse le monde entier pour son unique sacrifice. Sans perdre de vue, Il s'est incarné pour que l'homme soit homme. Autrement dit, l'homme reste homme, son essence ne change pas, car il est créé d'une autre substance que le Fils. Pour ainsi dire, l'homme est transformé de son intérieur, de son fondement, de son essence qui était déjà corrompue, pour qu'il ait la nature tel que voulu par Dieu à la création. Déployant son énergie, notre auteur poursuit sa réflexion dans la même perspective: « Rien de ce qui n'est pas voué à la réprobation éternelle ne peut demeurer en dehors de la divinisation bienheureuse qui doit transfigurer le monde sans lui enlever sa nature, et qui, prenant son origine dans le Christ, veut attirer toutes choses dans la vie même de Dieu, pour leur conférer ainsi une valeur d'éternité. »¹³³

Il ressort que le Fils est le fondement de toute existence, car tout a été par lui et pour lui. C'est par la Parole que le Père a créé le monde et c'est à travers la mission du Christ que tout est réconcilié avec Dieu. Dans cette orientation, il est le Médiateur entre Dieu et les hommes. Tout être trouve son origine et sa fin dans le Christ. Il s'ensuit que Dieu, étant au-delà de tout langage, et de toutes nos conceptions, Il est le fondement et le terme ultimes de l'existence humaine.¹³⁴ Rahner souligne même qu'en dehors de l'Eglise, le Christ par sa grâce, sauve tout homme. Et il considère que : « le salut de chaque individu par la justification serait possible, sans sacrements à proprement parler ; car il existe une justification et un perfectionnement extra-sacramentels dans la grâce. »¹³⁵. Néanmoins, ce salut étant universel, Rahner estime qu'il comporte aussi un effort de notre part, dire oui au salut, dire oui au Sauveur Universel. Du reste, de par sa nature, la réalité du Salut qu'apporte le christianisme ne saurait être présente autrement que par la parole ; elle exige donc de notre part un « oui » libre et personnel.¹³⁶

5.3. La nature de Dieu Esprit Saint

Tout être possède l'essence et l'existence. L'essence est ce qui est, tandis que l'existence est l'acte d'être. Concernant l'Esprit Saint, nous appuyant sur le fond métaphysique que l'Esprit Saint reçoit son être et son essence par son mode propre. Cela veut dire qu'il est spiré par le Père et le Fils, par conséquent, il est essentiellement et ontologiquement divin, il est Dieu. Il est de même nature que le Père et le Fils. L'Esprit est par essence transcendant ; Il saisit dans la mesure où il dépasse son objet qu'il comprend pour se lancer vers l'absolu, vers ce qui ne peut pas être compris.¹³⁷ Sur cette toile de fond, l'Esprit Saint est essentiellement Dieu, il possède l'essence divine, voilà sa nature. Ainsi que l'a bien insinué K. Rahner : « Et, entre cette réalité qui nous apparaît ainsi dans le cadre de l'économie du

¹³¹ K. RAHNER, *Mission et grâce. Serviteurs du peuple de Dieu*, Mame, Paris, 1963, p.52.

¹³² RAHNER, *Mission et grâce. Serviteurs du peuple de Dieu*, p.56.

¹³³ RAHNER, *Mission et grâce. Serviteurs du peuple de Dieu*, p.56.

¹³⁴ Cf. K. RAHNER, *Serviteurs du Christ*, Mame, Paris, 1969, p.75.

¹³⁵ RAHNER, *Services de l'Eglise et Action pastorale*, p.187.

¹³⁶ Cf. RAHNER, *Mission et grâce. Serviteurs du peuple de Dieu*, p.55.

¹³⁷ Cf. K. RAHNER, *Ecrits Théologiques*, t.8., p.61.

salut, d'une part, et, d'autre part, le Père qui est l'auteur de ce don et le Fils qui nous le donne, il n'y pas qu'une distinction modale, une distinction apparaissant après coup, du côté du bénéficiaire ; elle est intrinsèque à la personne de l'Esprit, mais celui-ci n'en est pas moins vraiment Dieu. »¹³⁸

Cette perspective nous conduit à la confession de foi des pères Constantinople II en la divinité de l'Esprit : « Et en l'Esprit Saint, qui est consubstantiel au Père et à son Verbe (au Verbe de Dieu). »¹³⁹

5.3.1. Le dévoilement de l'Esprit Saint

Sous la plume de Rahner, l'Esprit Saint est la communication du Père dans l'histoire du salut. Il est la manifestation de Dieu en tant que tel. Ses différentes manifestations, apportent à l'humanité l'amour et le pardon. D'après l'auteur: « l' « Esprit Saint », Dieu (donc le Père) se donne vraiment à nous dans l'amour et le pardon, opérant cette auto-communication en même temps qu'il en est lui-même le support. »¹⁴⁰ Mais quel serait son mode de dévoilement ?

5.3.2. Son mode de dévoilement

Dieu Esprit Saint nous est donné, communique par le Père et le Fils. Son mode de dévoilement est celui d'être donné, communiqué, partagé par le Père. Dieu nous le donne, car de par son mode d'origine, il est essentiellement Don, il apparaît comme don, quoi qu'il prenne plusieurs formes. Cela est dû du fait qu'il procède par mode de libéralité, de don. Lui ne peut pas s'incarner comme le Fils. Il est le Don par excellence. A ce propos, Rahner écrit : « l'Esprit de Dieu nous est donné dans et par la parole que nous recevons de lui ; il nous est donné avec toute son infinité et sa vivante réalité. »¹⁴¹ Il est communiqué aux hommes dans sa totalité, sa réalité. Le Christianisme tient selon que l'on croît ou non que Jésus de Nazareth est l'expression parfaite de Dieu, qu'il est Dieu et que l'Esprit communiqué aux hommes par sa résurrection est le don parfait de Dieu, l'inhabitation de Dieu en l'homme. En ce sens, l'Esprit Saint est à l'œuvre chaque fois qu'un homme, en toute liberté intérieure et en toute objectivité, reste fidèle à l'appel de sa conscience ; chaque fois qu'un homme réussit sans trop savoir comment à s'évader de la prison de son égoïsme ; chaque fois qu'un homme ne goûte pas seulement des satisfactions et des joies, mais possède la joie qui ne connaît pas de limites.¹⁴² Ainsi, le Magistère de l'Eglise atteste l'existence de d'un rayon de la Vérité dans d'autres religions :

« L'Eglise Catholique ne rejette rien de ce qui est vrai et saint dans ces religions...quoiqu'elles diffèrent en beaucoup de points de ce qu'elle-même tient et propose, cependant apportent souvent un rayon de la Vérité qui illumine tous les hommes. »¹⁴³

5.3.3. Sa mission

Faisant allusion à saint Paul, l'Esprit Saint a comme rôle, mission principale, la sanctification. Au fait, la troisième personne de la Trinité est essentiellement sanctificatrice, et cela transparaît dans ses manifestations. Cette thèse est soutenue par Rahner en ces termes :

« pour Paul, la sanctification intérieure de l'homme est d'abord et en premier lieu une communication de cet Esprit personnel de Dieu, donc en langage scolastique : *donum*

¹³⁸ RAHNER, *Dieu Trinité, Fondement transcendant de l'histoire du salut*, p.79.

¹³⁹ Dz. N°55.

¹⁴⁰ RAHNER, *Dieu Trinité, fondement transcendant de l'histoire du salut*, p.78.

¹⁴¹ K. RAHNER, *L'Historicité de la transmission*, in *Mysterium Salutis n°3 Dogmatique de l'histoire du salut*, p.365.

¹⁴² Cf. K. RAHNER, *Les chances de la foi*, Le Centurion, Paris, 1974, p.55.

¹⁴³ *Les Actes du Concile Vatican II, Déclaration sur les relations de l'Eglise avec les religions non chrétienne*, n°2.

increatedum, et toute la grâce créée, toute l'existence-À/pa/±Ä° yÂ apparaissent comme la conséquence, l'effet de la possession de cette grâce créée. »¹⁴⁴

Certes, il est la Grâce créée selon le langage scolastique, le créateur des dons et des grâces. Etant la Grâce créée, il vient habiter dans le fond de l'homme, dans son être, c'est l'habitation de Dieu dans l'habitable. Ainsi, ayant comme résidence l'être humain, il épargne de l'erreur. Tel est le raisonnement de Rahner. L'Esprit a plusieurs rôles notamment celui de préserver de l'erreur. En fait, l'Esprit Saint a plusieurs rôles dans le monde créé. Notre auteur a conscience de cela, d'où il certifie que : « La proclamation de la révélation divine relève donc de l'Esprit Saint, puisqu'il est communication vraiment surnaturelle de Dieu ; non seulement il garantit l'exactitude, mais il est, lui-même, l'énoncé proclamé. »¹⁴⁵.

On ne le dira jamais assez, le Christ a promis l'Esprit de vérité, car c'est lui qui assure l'exactitude dans l'annonce de l'Evangile par l'Eglise. En fin de compte, habitant dans le corps, l'Esprit Saint permet la vision béatifique de Dieu. Pour ce faire, « La possession du « Pneuma » (donc en première ligne la grâce créée) est comprise dans l'écriture comme le germe et le commencement homogène de la vision béatifique de Dieu ». ¹⁴⁶ Qu'en est-il de ses manifestations ?

5.3.4. Ses manifestations

Comme nous l'avons déjà insinué plus haut, l'Esprit a ses modes propres pour se manifester, différent du Fils. Il est Don. Ainsi, il imprime dans l'habitable les vertus théologiques, comme explique notre auteur : « Toutes ces explications insistent sur la relation aux dons de l'Esprit, à la vertu de foi, et surtout de charité. »¹⁴⁷. Effectivement, l'Esprit Saint est observé dans les chrétiens à travers les dons qu'il imprime dans les cœurs des croyants. Selon la réflexion rahnerienne :

« en tant qu'elle est un présupposé ontologique de la vision béatifique, cette union est déjà donnée indépendamment d'une saisie actuelle connaissante et aimante du Dieu Trinité par l'homme, soit par ses actes surnaturels des vertus théologiques, soit par la vision et l'amour béatifiques dans son achèvement. »¹⁴⁸

Rahner reprend pour cela la doctrine de la grâce considérée comme l'auto-communication de Dieu, dans le Christ et dans son Esprit, à sa créature. Signalons que l'Esprit Saint se manifeste où Il veut et quand Il veut, son action n'est pas limitée. Telle est la pensée de notre auteur : « le don de sa grâce et de lui-même n'est pas lié aux sacrements, son Esprit souffle où il veut... »¹⁴⁹. Il se manifeste partout, même en dehors de l'Eglise.

5.3.4.1. La grâce

Il convient de dire que la notion de la grâce est très difficile à définir. Telle est l'opinion de Rahner, pour lui, la grâce est en général une élévation surnaturelle de l'homme dans son être et ne peut être décrite d'une manière plus précise que par son développement définitif, la vision.¹⁵⁰ Elle est le mouvement profond et global de l'esprit vers Dieu.¹⁵¹ Il s'ensuit que la grâce est un charisme de l'Esprit Saint qui nous donne de réaliser tel ou tel service. Comme dans l'annonce de l'Evangile, la facilité à transmettre le message de Dieu est

¹⁴⁴ K. RAHNER, *Ecrits Théologiques*.t.3., p.40.

¹⁴⁵ RAHNER, *L'Historicité de la transmission*, in *Mysterium Salutis n°3 Dogmatique de l'histoire du salut*, p.365.

¹⁴⁶ RAHNER, *Ecrits Théologiques*, t.3., p.54.

¹⁴⁷ RAHNER, *L'Historicité de la transmission*, in *Mysterium Salutis n°3 Dogmatique de l'histoire du salut*, p.372.

¹⁴⁸ RAHNER, *Ecrits Théologiques*, t.3., p.55.

¹⁴⁹ K. RAHNER, *L'Eucharistie et les hommes d'aujourd'hui*, Mame, Paris, 1966, p.44.

¹⁵⁰ Cf. RAHNER, *Ecrits Théologiques*, t.3., p.55.

¹⁵¹ Cf. K. RAHNER, *Les sacrements de l'Eglise*, Nouvelle Cité, Paris, 1987, p.9.

aussi un charisme. A en croire Rahner, la proclamation du message divin est essentiellement un parler dans l'Esprit Saint et avec la force de Dieu, et que tout discours et enseignement prophétique est un charisme de l'Esprit Saint.¹⁵²

Il peut aussi être dit de la lumière de la foi que nous sentons en nous et qui nous pousse à croire en Dieu, à ses mystères et autres vérités de la foi. C'est le constat de Karl Rahner : « La lumière de la foi, don de l'Esprit, lien avec l'Esprit, est comme la toile de fond sur laquelle on saisit chacun des éléments constitutifs de la révélation. »¹⁵³. Il sied de rappeler tout de suite que ces différents dons, marquent la présence de Dieu dans les croyants. Au fait, nous avons donc alors au moins le droit d'appliquer à la grâce créée d'ici-bas les concepts d'ontologie formelle de la possession de Dieu par la vision béatifique, quand les affirmations théologiques sur la grâce le donnent elles-mêmes à entendre.¹⁵⁴ La grâce assimile l'homme tout entier à l'essence divine et par voie de conséquence à la Sainte Trinité. Cela revient à dire qu'elle assimile l'homme à la nature de Dieu comme au principe de la possession trinitaire de lui-même.¹⁵⁵

Signalons qu'il est important de ne pas faire la confusion, la grâce est essentiellement l'œuvre de Dieu Esprit Saint, elle doit être perçue sous la houlette de l'Esprit Saint. Pour autant qu'il est par nature la grâce Incrée. En ce sens, la grâce créée doit être comprise qu'à partir de la grâce incréée.¹⁵⁶ Dieu Esprit Saint est le Créateur des dons, le Donateur des grâces, ou mieux le Dispensateur des grâces. Sachant qu'il est lui-même la grâce Incrée, en donnant ses grâces, il se donne lui-même en même temps. Par conséquent, lorsque la grâce créée est donnée, la grâce incréée l'est aussi par le fait même nécessairement, et ainsi toute la grâce de la justification est communiquée à l'homme.¹⁵⁷ Abordant la question de la grâce Incrée, voyons en quoi elle consiste.

5.3.4.2. La grâce Incrée

Sachant que la grâce Incrée est l'Esprit Saint, il peut être défini à travers ses effets quand il est dans l'habitacle. Ceci insinue son acte *ad extra*. Mais comment K. Rahner appréhende ontologiquement ce qu'est la grâce Incrée :

« La grâce incréée doit être définie par la vision : elle est le commencement, déjà donné bien qu'encore caché et devant se développer, de cette communication de l'être divin à l'esprit créé, produite dans une causalité formelle, communication qui est le présupposé ontologique de la vision. »¹⁵⁸

Il en découle que la troisième personne de la Trinité est essentiellement la grâce Incrée. Il se communique sous plusieurs modes et produit plusieurs effets. Cela est attesté par les Ecritures. Fondant en raison sa théorie sur la grâce, Rahner s'appuie sur la Révélation :

« Le fait d'être mu par l'Esprit (Rom. 8, 14), d'être enflammé par l'Esprit (Rom., 12, 11), d'être sanctifié et justifié dans l'Esprit (Rom., 1 Cor. 2, 15 ; 6, 11), d'être abreuvé, oint, marqué d'un sceau par l'Esprit, la création, la transformation, la nouvelle naissance, l'affermissement, l'illumination, (par l'Esprit, le Christ, la grâce) (Eph. 3, 16 ; 1 Tim. 1, 12 ; 2 Tim. 2, 1 ; Eph. 1, 18 ; 5, 14 ; Heb. 6, 4) etc... affirment ou impliquent essentiellement aussi une transformation intérieure du justifié comme tel, donc ce que la scolastique appelle la grâce créée. »¹⁵⁹

¹⁵² Cf. K. RAHNER, *Le prêtre et la paroisse*, Desclée de Brouwer, Paris, 1968, p.114.

¹⁵³ RAHNER, *L'Historicité de la transmission*, in *Mysterium Salutis n°3 Dogmatique de L'histoire du salut*, p.370.

¹⁵⁴ Cf. RAHNER, *Ecrits Théologiques*, t.3., p.54.

¹⁵⁵ Cf. RAHNER, *Ecrits Théologiques*, t.3., p.64.

¹⁵⁶ Cf. RAHNER, *Ecrits Théologiques*, t.3., p.55.

¹⁵⁷ Cf. RAHNER, *Ecrits Théologiques*, t.3., p.55.

¹⁵⁸ RAHNER, *Ecrits Théologiques*, t.3., p.55.

¹⁵⁹ RAHNER, *Ecrits Théologiques*, t.3., p.39.

Tout compte fait, la présence de la grâce Incrée implique nécessairement les grâces crées. Il en est de même pour la prédication, Dieu Esprit Saint agit en ce moment là pour rendre témoignage au Fils. Lorsque le témoignage n'est pas rendu avec efficacité, lui, la gr  ce Incrée, le Pneuma donne du tonus. Ceci ressort de cette assertion :

« Lorsque la vérité n'est pas proclamée avec l'engagement existentiel qui lui correspond – et ne lui correspond qu'une existence qui, tout d'abord, a du être rendue « congénitale » en elle-même à cette vérité par la communication du Pneuma divin, de telle sorte que cet engagement existentiel est toujours agir dans le Saint-Esprit-ce qui peut encore être posé,... »¹⁶⁰

Il crée le monde et la créature spirituelle justement en tant que destinataire d'une telle communication libre de lui-même, dans la gr  ce incr  e. Pour bien dire, l'immanence essentielle de Dieu dans la création, revêt la gr  ce Incrée, puisqu'il était là à la création, tout est crée par le Père, à travers le Fils et dans l'Esprit. Et d'après l'entendement :

« l'immanence essentielle comprise en ce sens, c'est la condition et en même temps la conséquence de l'immanence encore plus radicale de la transcendance de Dieu dans la créature spirituelle, en tant qu'elle est revêtue de la gr  ce incr  e de Dieu. »¹⁶¹

Il en résulte qu'il y a identité entre la gr  ce Incrée et la Gr  ce crée, le Créateur de la grèce est lui-même dans la gr  ce déployée. Il ne faut donc pas oublier l'unité de la gr  ce incr  e, *causa quasi-formalis*, et de la gr  ce crée, condition et effet de la gr  ce incr  e.¹⁶²

5.3.4.3. La grâce Sanctifiante

Il existe la grâce sanctifiante qui émane de la gr  ce Incrée, de l'Esprit Saint. La grâce sanctifiante est à l'origine la gr  ce Incrée.¹⁶³ En effet, déployant sa grâce qui sanctifie le monde, le peuple, les croyants, l'Esprit gouverne les hommes qui disent la parole de Dieu. Attestons ceci en invoquant Rahner :

« le charisme du Saint Esprit, qui est nécessaire pour la prédication est vraie et réclame légitimement l'obéissance, est un charisme sanctifiant le prédicateur lui-même, donc déterminant son existence, c'est donc que la prédication est essentiellement corroborée par la manifestation que la gr  ce prêchée est réalité vécue dans le prédicateur lui-même. »¹⁶⁴

Cela étant, la grâce sanctifiante opère dans l'être humain en le sanctifiant, en lui rendant son essence première. Possédant cette grèce, l'habitable héberge en lui la gr  ce Incrée, car il est difficile de concevoir une grâce sans la présence de la Gr  ce Incrée. Pour mieux dire, il n'existe pas une grâce sans le créateur de ces grâces là. En ce sens, la Gr  ce Incrée précède toute autre grâce dans l'habitable. Telle est l'originalité de l'auteur lorsqu'il écrit :

« Parce que l'homme possède la gr  ce crée et par ce fait, il a la gr  ce incr  e, mais avec l'Ecriture et les Pères la communication de la gr  ce incr  e peut être conçue comme précédant logiquement et positivement la gr  ce crée sous un rapport déterminé, dans le mode selon lequel une cause formelle précède la disposition matérielle ultime. »¹⁶⁵

A en croire notre Théologien, la grâce sanctifiante et toutes les autres grâces, ont comme rôle de disposer l'habitable à recevoir la gr  ce Incrée. La gr  ce crée est une disposition pour la donation de la gr  ce Incrée. Dans le même ordre d'idées, l'auteur écrit :

« si dans notre explication de la gr  ce crée est comprise comme *dispositio* (« causa materialis ») pour le *donum increatum*, rien ne lui est ainsi retiré de ce que lui attribue la théologie. Pour pouvoir être en générale *dispositio* pour la gr  ce incr  e, elle a d'abord le caractère d'une détermination formelle, essentielle, surnaturelle, de l'esprit humain »¹⁶⁶

¹⁶⁰ RAHNER, *Le prêtre et la paroisse*, p.116.

¹⁶¹ RAHNER, *Ecrits théologiques n  10 Monde moderne et théologie*, p.132.

¹⁶² Cf. RAHNER, *Ecrits théologiques n  10 Monde moderne et théologie*, p.132.

¹⁶³ Cf. K. RAHNER, *Les sacrements de l'Eglise*, p.9.

¹⁶⁴ RAHNER, *Le prêtre et la paroisse*, p.114-115.

¹⁶⁵ RAHNER, *Ecrits Théologiques, t.3.*, p.55.

¹⁶⁶ RAHNER, *Ecrits Théologiques, t.3.*, p.64.

Après avoir exposé la pensée de l'auteur sur la Grâce Incréée et son rapport avec la grâce créée, le paragraphe suivant se préoccupe de l'activité commune *ad extra*.

6. L'Activité commune « ad extra » et l'appropriation

Au sujet de l'activité divine *ad extra*, celle-ci se fonde sur la raison de l'unique nature divine *ad extra*, la substance de Dieu est unique et ayant trois personnes distinctes. Au fait, Dieu agit en concert, tout ce qui est dit de Dieu, l'est pour les trois personnes en même temps dans l'économie du salut, car, le Père, le Fils et l'Esprit Saint sont un seul principe vis-à-vis des créatures. Telle est également l'opinion de l'auteur :

« Du fait que toute une activité divine s'exerçant *ad extra* (autrement dit la création d'une réalité finie, de quelque chose qui n'est pas Dieu) repose sur la toute-puissance d'une seule et même divinité (sur l'essence divine), il n'y a qu'une seule activité de Dieu *ad extra* ; elle s'exerce et est possédée sous le signe de l'unité et de l'identité du Père, du Fils et de l'Esprit conformément à la façon propre dont ils possèdent la divinité »¹⁶⁷ (Cf. Dz 415, 441, 501, 531, 542, 545 s).

Il n'est pas exagéré de dire que, même si tel travail est attribué à telle personne divine, les deux autres sont concernées, car il n'y a pas de division en Dieu. Dieu est en relation à soi. De manière explicite, nous pouvons constater que c'est telle personne qui agit, mais ayons à l'esprit que de manière implicite, les deux autres sont présentes. Ici, Rahner renchérit :

« Si donc le langage courant de l'Eglise parle d'une activité déterminée de ce genre comme étant particulièrement celle de telle ou telle personne, elle est également affirmée de façon implicite des deux autres ; en ce sens, il ne s'agit que d'une appropriation . Le choix de telle ou telle personne tient à une certaine affinité particulière entre le type d'activité extérieure et le propre de la personne divine en question »¹⁶⁸ (Dz 573, 3326).

A ce sujet, le Magistère de l'Eglise n'est pas resté muet. Il abonde dans ce sens pour enseigner que quoique telle activité est attribuée à telle personne, elle est exercée par tous, mais chacun selon son mode propre. Rahner en fait allusion : « L'activité commune aux trois Personnes, qui n'est qu'appropriée à l'une ou l'autre d'entre elles, est, tout comme l'essence divine, possédée par chacune selon sa manière à elle... »¹⁶⁹

Il appert que l'existence des simples appropriations n'implique pas que le comportement de Dieu « *ad extra* » se réduit nécessairement à une relation unique, exactement la même en chaque personne, si bien que les relations divines ne seraient attribuées à telle ou telle personne qu'en vertu d'une simple appropriation.¹⁷⁰ Dieu est libre d'agir autrement de ce qui apparaît à la compréhension. Donc, il n'est pas préférable d'envisager l'activité de Dieu dans une seule direction, ce serait limiter son action. Telle est la position de Rahner :

« Une personne singulière peut avoir des relations qui soient autre chose que de simples appropriations, quand il s'agit non d'une causalité efficiente, mais d'une auto-communication quasi formelle de Dieu, mettant chaque personne divine dans une relation singulière vis-à-vis d'une réalité créée. »¹⁷¹

Quand nous affirmons que Dieu crée le monde, nous admettons que le mot « Dieu » désigne toujours la personne de Dieu, mais qu'il est dit cette fois des trois personnes à la fois, en tant qu'elles sont un seul Dieu par l'unité de l'essence et en tant qu'elles sont un unique principe du monde en vertu de la communauté de leur action *ad extra*. A cet effet, Rahner écrit :

« C'est celui qui est absolument sans principe à tous égards, c'est-à-dire le Père, qui est également le créateur du monde. Ceci n'exclut évidemment pas que l'attribut de créateur puisse convenir aux trois personnes qui possèdent l'essence divine. Cette essence est, en effet, le fondement de la puissance créatrice de Dieu, le principe de l'action *ad extra*. Bien plus,

¹⁶⁷ K. RAHNER, *Dieu Trinité, fondement transcendant de l'histoire du salut*, Cerf, Paris, 1999, p.87

¹⁶⁸ K. RAHNER, *Dieu Trinité, fondement transcendant de l'histoire du salut*, p.87

¹⁶⁹ RAHNER, *Dieu Trinité, fondement transcendant de l'histoire du salut*, p.87.

¹⁷⁰ Cf. K. RAHNER, *Dieu Trinité, fondement transcendant de l'histoire du salut*, p.87.

¹⁷¹ RAHNER, *Dieu Trinité, fondement transcendant de l'histoire du salut*, p.88.

quand nous affirmons que Dieu le Père est créateur, il est logiquement impliqué que cet attribut est commun aux trois personnes divines. Il est toujours permis de dire sans plus : le Père a créé le monde. »¹⁷²

Il est clair de constater de manière distincte que l'activité *ad extra*, concerne les trois personnes divines en même temps, ils travaillent en concert.

Conclusion

Somme toute, dans cette quête, Rahner démontre l'importance et le rôle des actes divins *ad extra*. Au fait, la Trinité économique traite de Dieu tel qu'il est pour nous dans la révélation. Son objectif est de dire, qui, il est, pour nous permettre d'avoir un discours sur lui. Il apparaît en trois personnes distinctes, chacune avec son activité qui lui est propre dans l'histoire du salut, tout en travaillant de concert avec les autres. Ainsi donc, nous déduisons que Dieu se comporte vis-à-vis de nous de façon trinitaire.

Adam et Eve comme symbole de l'innocence retrouvée

G.MUSUL MUKENG

Introduction

Toute morale se fonde impérativement sur une philosophie qui tient l'homme comme un être déchu. La déchéance de l'homme est donc la possibilité de toute morale.

On entend par déchéance, un manque ou une privation qui s'établit entre ce qu'on est et ce que l'on devait être. La déchéance est liée à une innocence qui ferait l'arrière fond sans lequel cette déchéance ne serait pas imaginable (convenable). L'innocence ici nous fait penser au mythe d'Adam et Eve que nous lisons dans la Bible.

L'innocence originaires de ces premiers parents mythiques n'apparaît que liée à la déchéance. Toute morale comme toute religion exhorte l'homme à récupérer l'innocence perdue. Elle recherche la joie qui est le retour à l'état originaires où le mal ne peut plus être pensé ou être subi.

Cette innocence ne doit pas être conçue comme simplement pensée mais comme aussi vécue ou existentielle, c'est-à-dire comme pouvant être atteinte par l'expérience d'amour.

Ricœur affirme ce qui suit : « l'imagination de l'innocence n'est pas autre chose que la représentation d'une vie humaine qui réaliserait toute ses possibilités fondamentales sans aucun écart entre sa destination originaires et sa manifestation historique ». ¹⁷³

Selon donc Ricœur, cette innocence est seulement concevable au niveau de la pensée.

Précisons que l'innocence dont il est question dans cette réflexion concerne en premier lieu l'amour sexuel vécu comme éros par opposition à l'amour, considéré comme agapè auquel nous reviendrons sûrement. L'amour sexuel, comme éros, nous permet de faire la descente aux enfers de nous-mêmes où nous recouvrons la lumière.

1. Eve comme dévoilement d'Adam

Revenons à présent au mythe d'Adam et Eve, que nous avons évoqué au début. Ce mythe facilite notre descente et notre renouvellement.

Adam, en tant qu'être sexué, sans Eve n'avait ni conscience de sa solitude, ni conscience de lui-même, comme Adam. Il vivait alors dans l'innocence synonyme d'absence à soi qui est en

¹⁷² RAHNER, *Ecrits Théologiques*, t.3., p.92.

¹⁷³ P. RICŒUR, *L'homme faillible. Finitude et culpabilité*, Paris, Seuil, 1960, p. 90.

fait l'état de l'être total et complet. Ainsi originairement Adam ne manquait de rein pour se chercher ni pour chercher, il était un donné pour lui-même et par rapport à lui-même. Il était une totale réalité, totaliter factum. Il ne connaissait ni le bien ni le mal parce qu'il n'avait aucun désir d'une sortie de soi et aucun désir d'un savoir ou d'un salut.

Le mythe d'Adam avant la création d'Eve rencontre le mythe d'androgynie de Platon où le genre mixte a été coupé en deux par Zeus pour fragiliser les hommes. Zeus en coupant l'homme en deux introduit une dimension tragique dans son être. Cette dimension tragique c'est le désir qu'a l'homme de retrouver sa moitié lui arrachée pour reconstituer l'unité perdue : « or quand le corps eut été ainsi divisé, chacun regrettant sa moitié, allait à elle, et s'embrassant et s'élançant les uns aux autres avec le désir de se fondre ensemble ». ¹⁷⁴

Ce qui est intéressant dans le mythe biblique c'est que la création d'Eve coïncide avec l'apparition de l'arbre du savoir. Eve à côté d'Adam le révèle comme un désir, une conscience. Adam peut alors sortir de lui-même se découvrir et découvrir l'autre, se rendre compte de la présence d'Eve. Le visage d'Eve est comme un tableau couvrant les signes qu'Adam commence à déchiffrer les significations qui étaient enracinées en lui et qui ne sont que le bien et le mal. Le bien et le mal ne peuvent être déchiffrés que grâce au visage d'autrui ici grâce au visage d'Eve.

Adam chassé du Paradis, c'est-à-dire chassé ou privé de son innocence originarie (première) connaît le malheur, la souffrance et le bien qui est sensation du bonheur. Mais il devient heureux au moment où il découvre pour la première fois Eve. Il recouvre le nouveau paradis, un paradis humain fait de déchirement et d'extase, qui luit sur le visage d'Eve, visage sur lequel on peut toujours lire une innocence inaliénable, « une virginité à jamais inviolée, du féminin » comme le dit si beau Levinas. ¹⁷⁵

Mais c'est par Eve que le mal est venu selon la Bible. En effet, c'est Eve, la première à manger le fruit interdit et à le faire goûter à Adam. C'est aussi par elle que le bien est connu par Adam.

Revenons à Eros pour constater que celui-ci nous fait sortir de nous-mêmes pour nous déchiffrer dans l'extériorité du visage d'autrui. Levinas l'enchérit ainsi « nous avons essayé d'exposer l'épiphanie du visage comme l'origine de l'extériorité. Le phénomène premier de la signification coïncide avec l'extériorité. L'extériorité est la signification même. Et seul le visage est extérieur dans sa moralité. Le visage dans cette épiphanie ne resplendit pas comme une image, mais comme la nudité du primaire, derrière lequel il n'y a plus rien ». ¹⁷⁶

Du désir à la découverte de l'innocence, Eros passe du plaisir à la joie en fixant l'absolu. Ceci nous amène à étudier les trois étapes parcourues par Eros à savoir :

Eros comme structure du plaisir, Eros ailé et fixation de l'absolu, et Eros comme innocence inaliénable, et la signification métaphysique d'Eros qui est *Pénia* et qui veut devenir *Poros*.

1. Eros comme structure du plaisir

Freud parlant d'une vision de l'homme dominé par le principe de plaisir croit que le psychisme humain, dès l'enfance peut être expliqué par la recherche de la jouissance. « Notre activité psychique est tout entière consacrée à nous procurer le plaisir et à éviter la douleur, elle est automatiquement réglée par le plaisir ». ¹⁷⁷

Freud appelle l'énergie sexuelle, « libido » qui est le seul moteur de toute action humaine des adultes comme aussi des enfants dès la naissance, c'est-à-dire dès la période d'allaitement. Cependant la réalité, symbolisée par la société est inceste qui fruste le désir. Il y a donc une

¹⁷⁴ PLATON, *Le Banquet*, 19/a

¹⁷⁵ LEVINAS E., *Totalité et infini*. Essai sur l'extériorité, Paris, Nijhoff, 1961, p.236.

¹⁷⁶ E. LEVINAS, *Totalité et infini*. Essai sur l'extériorité, p.239.

¹⁷⁷ S. FREUD S., *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, Paris, Gallimard, 1987, p.90.

censure où le désir est refoulé mais il ne disparaît pas pour autant. Il y a alors le principe de la conservation d'énergie. En effet, le désir est comparable à un liquide qui quand on le presse d'un côté il sort d'un autre côté. Les lapsus, les rêves et la sublimation sont les nouvelles voies que le désir emprunte pour s'extérioriser. Ici on comprend que la psychanalyse a un aspect économique d'investissement. La psychanalyse est aussi un parricide. A l'origine, quand les hommes vivaient encore en horde, les fils se sont révoltés contre leur père et l'ont tué, puis ils se sont emparés de leurs mères. Il y a le désir de se substituer au père qui est au fond, le désir de posséder sa mère comme étant femme. C'est le désir primordial d'où jaillissent tous les autres désirs et même les perversions. Le plaisir procure la satisfaction du désir. C'est ainsi que le désir de la mère devient le souverain bien.¹⁷⁸

Freud se livre à l'interprétation biologique qui est bestiale (animale) qui ne permet pas l'extrapolation philosophique des notions qu'il utilise. Il faut donc interpréter à la lettre et au sens corporel, la notion du désir de retour au sein maternel. Toutefois l'union à sa mère est interdite dans toutes les sociétés humaines à cause de l'inceste. Le parricide n'est pas la fin voulue par les fils. Ils veulent leurs mères ou plus exactement leurs marâtres.

A ce sujet Safouan dit ce qui suit : « le renversement que la psychanalyse introduit en matière d'éthique fait dans l'affirmation de ceci que : le souverain bien n'existe pas, la mère est interdite ». ¹⁷⁹

Donc le souverain bien n'est jamais accompli, parce que la mère ne devient jamais épouse, de son fils, bien que dans certaines situations, qui ne sont d'ailleurs que rituelles, où alors inhumaines et extrêmes. Nous pensons ainsi à l'inceste qui a entraîné des calamités fatales à la Cité de Thèbes. Dans certaines tribus africaines, congolaises spécialement, lors d'intronisation le fils s'unit à sa mère ou à sa sœur pour la cause de la tribu. Mais ce sont des cas rares.

2. Eros ailé et la fixation de l'absolu

En psychanalyse, le désir est une pesanteur. Il se réalise en atteignant son but, c'est-à-dire en procurant le plaisir. Le vrai désir n'est pas simplement une sortie de soi pour chercher le plaisir corporel chez l'autre. Eros ne se contente pas seulement de plaisir auprès du corps de la bien-aimée mais il se remplit de passion et transfigure le corps de sa belle qui est l'objet de son plaisir à telle enseigne qu'il surgit une nouvelle réalité qui se superpose au simple plaisir charnel. Platon utilise alors dans *Phèdre* (252c) une belle métaphore, d'Eros ailé où le charnel resplendit sans la lumière du désir. Eros ne s'épuise pas ne se dilue pas dans la satisfaction corporelle, il porte plutôt ce corps vers les nouvelles régions.

« Quand la vue de la beauté terrestre réveille le souvenir de la beauté véritable que l'âme revêt des ailes et que confiante en ces ailes nouvelles, elle brûle de prendre son essor, mais qui, sentant son impuissance, elle se lève comme l'oiseau, ses regards vers le ciel, et que négligeant les choses d'ici-bas, elle se fait accuser de folie, l'enthousiasme qui s'élève ainsi est le plus enviable en lui-même et dans ses causes, pour celui qui le ressent et pour celui auquel il le communique ; et celui qui possède de ce délire, s'éprend l'amour pour les plus beaux jeunes gens, reçoit le nom d'amant ». ¹⁸⁰

L'amour presse le corps jusqu'à sa limite, le transforme en une autre réalité et fait surgir toute sa spiritualité. Il y a une mystique au charnel, le délire du corps qui est l'extase de l'être. Le délire de l'amour fait oublier à l'âme les choses de ce monde pour que dans sa folie elle emprunte les ailes qu'Eros met à sa disposition, et monte pour joindre les dieux dans leurs courses ¹⁸¹.

¹⁷⁸ Cf. S. FREUD, *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, Paris, Gallimard, 1987, p. 95.

¹⁷⁹ SAFOUAN, « *De la structure en psychanalyse, contribution à une théorie du manque* » in le structuralisme, p. 262.

¹⁸⁰ PLATON, *Phèdre*: 249 d-e

¹⁸¹ Cf. PLATON, *Mythe ailé*

Max Scheler trouve dans l'amour sexuel le point de départ de la mystique panthéiste : la fusion et la confusion cosmo vitale.

« A celui qui guide une absurde pruderie ou pour une autre raison quelconque se refuserait à reconnaître que dans l'acte sexuel, inspiré par l'amour, s'ouvre pour l'homme civilisé, je ne dirai pas une connaissance mais une source de connaissance métaphysique qu'il ne peut 'puiser ailleurs ou que d'autres sources ne lui fournissent que d'une façon insuffisante et défectueuse, à celui qui nierait que l'expérience sexuelle fournit le point de départ naturel à toute fusion cosmoviale, à celui-là, je répondrai qu'il est incapable d'envisager cette question avec tout le sérieux qu'elle exige »¹⁸².

D.-H LAWRENCE décrit dans *L'amant de Lady Chatterlex* l'expérience mystique du corps. En grand visionnaire, il le compare à Van Gogh, pour lui en effet, le sexuel n'est pas une simple source de plaisir, c'est-à-dire, il n'est pas un objet, il est une réciprocity d'intersubjectivité des corps. Le sexuel donne le sens au corps en l'enflammant de vie et le distingue d'une simple masse amorphe. Il y a donc dans le sexuel un réveil à la vie qui se fait par le corps et dans le corps.

« Son corps perdait sa signification, devenait ennuyeux, opaque, n'était plus que de la matière insignifiante. Elle en était infiniment démoralisée. Quel espoir y avait-il ?¹⁸³

Ce corps ennuyeux, qu'on traîne comme une masse pesante se transfigure sous la grâce du désir, il est pénétré par un élan vital qui lui comble de son plein sens, le corps opaque s'ouvre à la beauté et repose dans le beau. « Qu'il était beau d'un tissu si pur, combien beau et charmant, fût et pourtant pur et délicat. Quelle absolue immobilité du corps sensible. Quelle absolue immobilité, l'immobilité de la puissance et de la chair délicate qu'il était beau. »¹⁸⁴

Le désir ne change pas seulement le corps mais il transforme le monde entier en rêve. Le désir va plus loin, et ne s'arrête pas dans son vol avant d'explorer toute la jungle de nous-mêmes ; il est une véritable descente à l'enfer pour en chasser tous les démons et se brûler dans le feu infernal afin d'atteindre la pureté dans la nudité. Le désir nous fait vivre intérieurement selon le corps et purifie l'esprit par le feu du corps. « Même pour purifier et clarifier l'esprit, il faut la sensualité et non un brouillamini d'idées »¹⁸⁵

Pour Lawrence, le péché est un simple accident ultérieur qu'il ne faut pas situer à l'origine. Lawrence est pris d'une obsession de manger le fruit interdit et d'avoir honte.

Le désir ailé ne se brise pas par sa propre satisfaction, parce qu'il traverse les ténèbres du corps pour les illuminer de l'intérieur. C'est ainsi que Eros franchit le purement charnel. Alors vivre intensément sa propre intimité découverte auprès d'autrui n'est-ce pas la plus passionnée de voie de se connaître ? Connaître érotiquement c'est connaître les méandres de tout notre être et c'est cela qui est la descente profonde en soi. Et vivre intensément n'est pas un acte de péché parce que autrui n'est pas visé comme objet de jouissance, il est plutôt notre guide, comme être sexué, je ne peux vivre authentiquement que quand je deviens une joie spirituelle infinie qui déborde toute joie.

La vision mystique du corps comme désir ailé chez Lawrence est profondément spirituelle. Elle ne contredit pas le christianisme. En effet Jésus n'a-t-il pas pardonné à Marie Madeleine parce qu'elle a beaucoup aimé. Elle qui a aimé selon le corps. St Paul dit quelque part que nos corps sont le temple du saint esprit. Cette vision a exploré tous les coins et les recoins du temple pour le purifier et le rendre digne du Saint-Esprit.

Lawrence rejoint Platon dans le *Phèdre* où l'éros ailé au lieu de s'envoler pour le ciel a préféré pénétrer à l'intérieur de lui-même. C'est aussi le paradis qu'il a découvert. Il

¹⁸² M. SCHELER, *Amour sexuel*, nature

¹⁸³ D.-H. LAWRENCE, *L'amant de Lady Chatterlex*, Paris, P.U.F, 1968, p. 130.

¹⁸⁴ D.-H. LAWRENCE, *L'amant de Lady Chatterlex*, Paris, P.U.F, 1968, p. 301.

¹⁸⁵ D.-H. LAWRENCE, *L'amant de Lady Chatterlex*, Paris, P.U.F, 1968, p. 422.

n'est pas loi non plus de Scheler qui accorde un sens métaphysique à l'amour sexuel comme point de départ de toute fusion cosmo vitale, c'est -à -dire de toute vision mystique.

Le désir transfigure le corps, le glorifie en expliquant l'attachement morbide à une partie du corps de l'être aimé, ou à un objet qui lui appartient. Cette partie du corps ou cet objet revêt un caractère sacré. C'est ainsi qu'il n'est pas étonnant de voir l'amant se jeter aux pieds de sa belle aimée pour les combler des larmes et les couvrir des baisers. On se croirait à un phénomène de fétichisme, on devient fou d'amour. Il y a mystique du corps humain, qu'il y ait une origine érotique à toute adoration du corps, n'affaiblit en rien la spiritualité qui se dégage du corps, l'éros humain est ailé tout en restant enraciné dans la terre. En effet, le spirituel seul déraciné, nous ne le connaissons pas. Toute lumière n'éclaire qu'un objet matériel. C'est alors que Ricœur affirme que le volontaire n'a pas son autonomie absolue, il s'appuie sur l'involontaire, de même le spirituel pour nous êtres incarnés s'appuie sur le corporel¹⁸⁶

Cependant, est-il vrai que la volupté est une « société sans langage ? » et par conséquent entretient-elle avec le non signifiant une relation hors pair comme le dit Levinas ?¹⁸⁷

Le silence de la volupté n'est pas un non signifiant. La volupté est le langage par excellence où toute parole devient inutile. Le corps du désiré est son propre langage, il est le langage par delà duquel il n'y a plus de langage. De plus, l'intimité de la volupté n'est aucunement une solitude, elle est un mystère, le mystère qui triomphe sur le néant. Dans leur nudité intime, les deux êtres qui s'aiment sont les plus proches de l'universel.

Dans l'amour, apparaît le visage unique d'autrui qui est au fond mon visage. Sans autrui, je ne suis qu'une angoisse devant l'infini qui me transcende et m'inonde. Dans la solitude, l'homme est étranger à lui-même. Il est sans visage dans sa nudité. L'amour revêt l'homme d'un visage et ouvre les voies du dialogue, le chemin de la réciprocité des consciences comme le dit Nédoncelle¹⁸⁸. L'amour crée une nouvelle relation avec autrui, qui devient une valeur supérieure à moi. Autrui n'est plus ni objet de plaisir ni une source de jaillissement et d'exaltation de vie.

Autrui devient plus authentiquement moi-même que moi-même. Sur son visage se déchiffre mon élan vers un plus être, vers un dépassement de moi. « Si je l'aime ce n'est parce qu'il est davantage moi-même que je ne le suis »¹⁸⁹.

L'amour vise la perfection ou le perfectionnement de soi qui se lit sur le visage unique de la personne aimée. L'amour pose le toi comme une valeur supérieure. C'est ainsi que le toi deviens la raison d'être du moi amoureux et l'univers entier tire son sens de la présence de la personne aimée.

Notre déchirement originel comme êtres bisexués nous porte à la recherche de l'autre sexe pour que le dualisme devienne le mystère de l'un. C'est ainsi que Adam cherchera toujours le côté qui lui manque et Eve l'origine du côté dont elle est sortie pour se fondre dans la joie de l'unité retrouvée.

La recherche d'un plus être chez l'autre fait dissiper l'angoisse existentielle de l'être-là, le Dasein dans le mitsein particulier que pose l'amour. L'être aimé est une personne qui est une personnification, une incarnation de l'être où l'angoisse se dilue dans l'intimité de la joie et le plaisir du désir devient l'infrastructure submergée.

Si donc la tendance sexuelle est une force qui tend vers l'autres, une tendance de sortir de soi pour retrouver un plus être, l'amour voile une tendance de perfection, une nostalgie du paradis perdu où la personne aimée revêt les dimensions de l'être et cesse d'être un individu, objet de

¹⁸⁶ Cf. P. RICŒUR, *L'homme faillible. Finitude et culpabilité*, 1960, p. 88.

¹⁸⁷ Cf. E. LEVINAS, *Totalité et infini*. Essai sur l'extériorité, 1961, p. 242.

¹⁸⁸ Cf. M. NEDONCELLE, *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*. Paris, Aubier, p.1957.

¹⁸⁹ E. BRONTS, *Les hauts du Hurle-vert*, Paris, Garnier, 1963, p.128.

plaisir pour devenir un visage qui est présence totale où l'extase mystique devient exclusive. Le visage éclairé par l'amour luit dans l'incarnation de l'infini. La femme devient alors le paradis retrouvé, dans une rencontre de deux consciences réciproques. Eros ailé suspend son vol, se repose de son long voyage sur un visage unique et ne peut plus élire domicile ailleurs. Cet amour est gratuit, spontané et inconditionnel, il accepte autrui comme sujet c'est-à-dire tel qu'il est avec sa noblesse et surtout avec ses faiblesses. L'amour est aveugle parce qu'il est le plus clairvoyant. C'est alors que les paroles du Christ trouvent un sens. « J'avais faim et vous ne m'avez pas donné à manger, j'avais soif et vous ne m'avez pas donné à boire... chaque fois que quelqu'un à faim, j'ai faim, chaque fois quelqu'un à soif, j'ai soif... »

Il est donc tout à fait faux de croire qu'à travers mon amour pour autrui, je n'aime que moi-même ou l'image idéalisée de moi-même et que, par conséquent tout amour humain est égoïste par essence parce que l'homme en se réalisant comme, valeur suprême, il ne cherche que lui-même.

3. La signification métaphysique d'Eros ou Pénia qui veut devenir Poros

Le mythe platonicien de la naissance de l'amour exprime le sens métaphysique de l'amour humain.¹⁹⁰

Les dieux célébrèrent un festin à la naissance d'Aphrodite. Poros est le dieu qui symbolise la richesse et fils de la prudence. Le dîner fini, Pénia, la pauvreté et servante, profitant de bonne chère et de la circonstance festive fit de doux yeux à Poros enivré de nectar et alourdi par l'ivresse s'est allongé dans le jardin de Zeus. Alors Pénia poussée par l'indigence et visitée par la libido, mit à profit l'idée d'avoir un rejeton avec Poros et se coucha près de celui-ci. Elle conçut l'amour Eros. Pénia cherchait par son acte d'amour sortir de son indigence pour devenir riche comme Poros. Chacun de nous, êtres humains est Pénia. Comme elle donc nous sommes misérables, misérables d'abord dans notre solitude, misérables ensuite par toute notre réalité objective, misérables par nos besoins matériels et par l'écart entre ce que nous voulons être et ce que nous sommes. Nous sommes aussi misérables d'être entre un néant qui nous écrase (opprimé) et un infini qui nous tourmente. Nous sommes surtout encore misérables d'une existence sans sens que nous trainons partout.

On se sent souvent nu parce que la condition originale recèle une nudité qu'aucun vêtement ne peut couvrir, et on est toujours sans domicile parce qu'aucun palais ne peut nous procurer la sécurité et le repos. Ainsi comme Pénia, nous sommes perpétuellement mendiants même quand nous nous estimons être les plus riches parmi les autres hommes, nous sommes des mendiants à la quête de notre réalisation qu'aucune richesse extérieure ne peut rendre effective.

Notre misère vient d'abord du pathétique de la condition humaine dans la solitude et ensuite de notre recherche non moins pathétique d'un sens qui justifie notre existence. Cette justification ne vient que par autrui. Il y a bien un « dessein présent en tout homme, d'être estimé, approuvé, reconnu comme personne ».¹⁹¹

Ce dessein est celui de Pénia qui veut devenir Poros. C'est désir de chacun de nous de sortir de la misère de sa condition pour devenir ressource, générosité et bonté. L'indulgence devient abondante dans le don de soi.

Après s'être donnée complètement à Poros, Pénia n'est plus indigence, mendicante, elle porte en elle Eros, le fruit de la joie et le signe de sa richesse. Ainsi comme Pénia nous avons tous Poros, notre ressource, notre absolu.

En guise de conclusion

¹⁹⁰ Cf. PLATON, *banquet* 203 b.c

¹⁹¹ P. RICŒUR, *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969, p.113.

Nous sommes d'accord avec Nédoncelle (1957 :15) et Scheler (1929 : 162) qui pensent que l'amour est une volonté de promotion qui ne vise pas le développement d'un moi ni « la transformation qualitative de l'espace, dans le sens d'une élévation, d'une ascension ». Cette promotion est de moi-même, par moi-même qui passe nécessairement par un visage humain. Ce fait révèle notre condition essentielle d'homme comme être bisexué donc divisé. Notre unité initiale, qui est toute notre richesse ne se retrouve qu'auprès de la personne bien aimée. Eros dans son envol, ne s'arrête pas à l'exaltation du bien pour oublier momentanément athanos, dans son élan, il continue (son vol) sa montée jusqu'à l'ontos qui est athanos, c'est-à-dire, la négation totale et définitive de la mort.

L'amour est donc une grande expérience métaphysique qui nous rend conscients de notre déchirement et de notre misère et qui nous porte à trouver dans la personne aimée notre unité et notre perfection. L'amour ne s'accomplit que dans la transfiguration du charnel, du monde et du moi, où tout devient une innocence.

Il y a donc un chemin, qui n'est pas nécessairement cognitif, qui conduit à la liberté, à l'origine, à la parole. C'est le chemin d'amour celui qu'empruntait Eros ailé.

La Mission dans l'Eglise, une exigence du Chrétien

P. Jean-Bosco KANUND, sds

O. Introduction

Je suis heureux d'être avec vous pour quelques temps de partage sur le thème : « *La mission dans l'Eglise, une exigence du Chrétien* ». Ce thème m'a été suggéré par le secrétaire académique, le père Marcel THIKEZ, dans le cadre de la semaine culturelle organisée par le scolasticat Bienheureux Jean XXIII, ce germe et cette pépinière « des missionnaires ».

Le concept « mission » renvoie fondamentalement au fait d'envoyer ou d'être envoyé en vue d'accomplir un acte, de réaliser une charge qui nous a été confiée. Cette réalité suppose qu'il y a deux parties en présence : celle qui confie, qui charge d'une mission et celle qui accepte, reçoit ladite mission. De la sorte, le propre d'une mission c'est d'être envoyé. Le mot même mission évoque alors une tâche à accomplir, et souvent une tâche difficile. La mission comprise dans cette perspective se présente comme une réalité plurielle et complexe, dans la mesure où l'on rencontre la mission dans tous les secteurs de la vie de l'homme ; c'est un véritable phénomène social qui implique le social, l'économie, la politique, le militaire, la religion, le religieux, le chrétien, etc. Par exemple, lorsque L'ONU charge un groupe des casques bleus pour le maintien de l'ordre en Côte d'Ivoire, de la paix à l'Est de la RDC... il s'agit d'une mission de l'ONU en RDC ou en Côte d'Ivoire, une mission politique. Ou encore, lorsque la maison généralice des pères Salvatoriens à Rome décide d'initier un nouvel apostolat au Cameroun ou le Ministre général des frères mineurs à Rome demande aux Franciscains congolais de commencer une mission au Mozambique, il ne s'agit pas là d'une mission politique mais plutôt d'une mission religieuse.

La mission dont il est question dans cette conférence est celle dite « religieuse » ou chrétienne telle que voulue et confiée par Notre Seigneur Jésus-Christ à ses apôtres : Allez dans le monde entier, proclamer l'Evangile à toute la création... Tel est le mandat missionnaire qu'avant de monter vers le Père, le Christ Ressuscité donna à ses apôtres. Ils

s'en allèrent alors prêcher en tout lieu. Après cette introduction, notre thème s'articulera autour de deux axes principaux avant de tirer une conclusion conséquente :

1. La mission dans la perspective du mandat missionnaire du Ressuscité

1. Perspective trinitaire de la mission
2. Perspective ecclésiale de la mission
3. Perspective sotériologique de la mission

2. La gestion de la mission confiée

3. La conclusion

1. La mission dans la perspective du mandat missionnaire du Ressuscité

Tout commence par la Résurrection de Jésus : « Il est ressuscité » a été le cri de l'Eglise naissante. La foi s'est éveillée le jour de la Pâques, dans la rencontre avec le Ressuscité. Aujourd'hui encore, c'est dans cette rencontre que la foi continue à s'illuminer. Il serait d'une importance capitale de prendre notre temps pour lire le mandat missionnaire du Ressuscité, tel qu'il est consigné dans nos quatre évangiles. Nous y rencontrerons bien sûr de nombreux éléments capables de nous illuminer et d'orienter nos actions missionnaires dans l'Eglise, en ce qui concerne *les fondements, les contenus et les méthodes* de la mission telle qu'elle doit continuer à se déployer aujourd'hui dans l'Eglise. Bien que la situation actuelle de notre monde soit très sombre du point de vue religieux, l'Eglise ne doit pas renoncer à chercher dans cette situation difficile des points essentiels pour l'annonce de l'Evangile. L'Eglise ne doit pas rester bras croisés, en dépit des difficultés, même si la société est bien corrompue et même si la religion commence à perdre son sens, elle doit annoncer dans cette situation difficile le Christ : « **De toutes les nations faites des disciples** » (Cf. Mt 28, 18-20).

Le mandat missionnaire est formulé de telle manière que tout est dominé par : « **faites des disciples** », c'est un ordre de mission, un commandement qui est donné. Ici, il y a les éléments principaux de l'évangile, à savoir : le pouvoir, l'ouverture aux nations, l'enseignement, et la présence de Jésus dans la mission. Cette action « faites des disciples » présuppose une attitude itinérante de la part des disciples de Jésus : partir d'abord, enseigner et administrer, qu'on pourrait dire « baptisant et enseignant ». Les onze doivent s'adresser à tous les hommes pour mener à bien la mission reçue. Ils ne peuvent pas rester chez eux, attendant que les autres viennent à eux ; ils doivent se mettre en chemin, s'approchant eux-mêmes de tous les hommes. Ici, ceux que Jésus interpelle sont seulement les onze. Mais, tenant compte de la notation géographique (« tous les peuples ») et de la précision temporelle ultérieure (« jusqu'à la fin des temps »), la conclusion s'impose que cette mission revient, à travers les onze, à tous leurs futurs collaborateurs et successeurs, c'est-à-dire à tout chrétien.

Donc, tout chrétien est envoyé par Jésus en mission : « Comme mon Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie » (Jean 20,21-23). L'envoi du chrétien en mission par le Fils n'est pas seulement un ordre, il vient d'une relation de communion et d'amour. Il s'agit de l'amour de la mission et le fait d'être en communion avec celui qui nous envoie et avec l'Eglise. Cette mission n'est pas notre mission, c'est une mission déléguée ; le disciple ne doit pas y mettre ses caprices.

Envoyer le souffle de L'Esprit

Les missionnaires sont rendus capables de leur mission en recevant du Ressuscité la force créatrice de l'Esprit. Le chrétien en mission reçoit la force de l'Esprit qui l'aide à briser

la peur de s'engager, de rencontrer l'autre, surtout de l'autre mentalité, de l'autre culture, de proclamer la bonne nouvelle à toute la création, **la peur de témoigner** (Cf. Marc 16, 15-18). Aujourd'hui, on a même peur de donner un bon témoignage, peur parfois de se dire publiquement **chrétien**.

La peur est un frein dans la mission. **La peur de risquer** nous caractérise très fort. On veut bien aller en mission, la peur nous freine parce que nous ne savons pas c'est où, c'est vers quels gens ? Que mangent-ils ? La peur de se séparer un temps avec ses amis, ses frères et sœurs. La peur de changer d'apostolat, de tâches, de responsabilités que nous exerçons. Il y a l'ordre explicite d'envoi : proclamer la bonne nouvelle à toute la création. C'est toute la création qui est le destinataire de cette Bonne Nouvelle. On va facilement là où on sait d'avance que la vie est facile, tu auras ceci ou cela, il y a des avantages, des avantages alors matériels ! Et pour que cette Bonne Nouvelle atteigne toute la création, il faut aller au monde entier, sachant rompre avec les liens familiaux, régionaux ou nationaux, rompre avec la peur, rompre avec tout ce qui peut nous empêcher d'aller vers l'autre, lui apportant quelque chose de bien. Parce que la sainte Trinité est avec nous dans notre mission, nous ne devons pas avoir peur ni de l'hésitation pour faire le bien.

1. Perspective trinitaire

La mission chrétienne est avant tout l'œuvre de Dieu et non des hommes. Tous les textes traditionnellement appelés « envois en mission » ont une base trinitaire et s'articulent dans un contexte trinitaire (cf. Mt 28, 18-20 ; Lc 24, 46-49 ; Jn 20, 20-23). Nous ne sommes pas **la source** ni **l'origine** de la mission que nous réalisons, elle a son origine et sa source en Dieu le Père qui a envoyé son Fils et l'Esprit qui habite en nous. C'est la mission de Dieu et non pas notre mission.

Le fait que Dieu le Père, le Créateur, soit source de la mission veut d'abord dire que la mission n'apporte pas Dieu aux hommes ; il ne faut pas dire aux gens « **je vous apporte Dieu ; je vous amène une civilisation, une culture** », **ce sont des expressions qui choquent le peuple à évangéliser !** On n'apporte pas Dieu ; il est déjà là, présent dans sa création, dans les hommes créés à son image, image qui leur donne valeur et dignité intrinsèque. En mission, les disciples viennent dans le monde de Dieu.

Cette vision biblique de la création implique que l'Eglise en mission respecte tous les peuples quelles que soient leur foi ou leur situation économique, culturelle ou sociale. Généralement le respect est accordé à un riche, un puissant, un homme de bien et non pas au pauvre et au faible ! Cela est même contraire à l'évangélisation. L'Eglise ou le missionnaire doivent coopérer avec toutes les personnes soucieuses de la vérité, de la paix, de la justice. **Sans coopération avec le peuple, sans s'intégrer à sa culture, la mission devient lourde, elle devient une tâche difficile, on se sent alors étranger.** Le missionnaire ne peut se dire ou se faire étranger ; il vit avec son peuple, il est chez lui, c'est quand on se sent chez soi, qu'on peut bien travailler et réaliser quelque chose de bien. Je pense ici à nos missionnaires, je cite par exemple les pères **Paul WEY, Jaques HENKENS** dans leur brousse de Kapanga, où ils se considèrent et considèrent toujours ce territoire comme chez eux, ils pensent même qu'ils devront être enterrés là-bas. Ils vivent avec ce peuple, ils ne le déconsidèrent pas, ils le respectent. Il convient de voir dans l'évangélisé une valeur, une dignité parce que créé à l'image de Dieu qui est lui-même une valeur. **La coopération en mission exige un amour vrai pour le peuple et une confiance.** La mission est difficile à réaliser seuls, nous-mêmes, parce qu'elle n'est pas notre mission, elle est à Dieu, c'est pourquoi le concours des autres est très utile, même l'apport de votre catéchiste ; un sympathisant qui vous visite par curiosité ou un cuisinier vous sera bénéfique à l'œuvre évangélisatrice.

Je pense personnellement à mon cuisinier à l'extrême Nord du Cameroun, dans le diocèse de Maroua Mokolo. Mon cuisinier s'appelle Halilou, un Musulman, un sourd-muet, mais un homme bon de nature, un vrai coopérant. A peine arrivé, l'Evêque me disait :

« Bosco, attention avec Halilou, c'est un homme de confiance pour la mission, il t'aidera certainement, un homme de confiance ». Et quand j'ai vu Halilou, le coopérant, l'homme de confiance dont l'Evêque me parlait, j'ai eu du mal à l'accepter. Un Musulman, sourd muet, très pauvre et illettré. Non, L'Evêque Philippe s'est trompé sérieusement. Curieusement, je l'accepte malgré moi ! Je commence la mission avec ce garçon. Je m'étais rendu compte qu'il connaissait tout le monde et tout le monde le connaissait. C'est lui qui me disait où il y a telle chose, où il faut aller, qui a fait telle chose. C'est lui qui me rappelait : tu n'as pas encore prié, il faut aller voir les gens du village, voir papa PALLE, un catéchiste. Et chaque fois que j'étais dans une famille réputée « mauvaise », que tout le monde et lui connaissaient sauf moi-même, il venait m'y retirer. Je ne comprenais pas, c'est après qu'on me dira que telle famille est comme ceci ou comme cela, il faut faire attention. La nuit, il m'enfermait dans ma chambre, et c'est lui qui venait m'ouvrir le matin, parce que j'avais peur des « coupeurs de routes » (bandits). Un jour, il me dira : commence une école des tout petits, ça sera beau ici. On commence l'école, c'est Halilou, qui propose les maîtresses et des bonnes femmes, c'est lui qui garde l'école et les enfants, c'est lui qui sait par exemple, telle maîtresse ne viendra pas parce qu'elle est malade. Halilou a été un vrai coopérant missionnaire.

Ensuite, la perspective trinitaire signifie que le point central et le message de la mission chrétienne sont **Jésus-Christ et son œuvre de salut**. Elle est christocentrique. Quelques fois, nous nous mettons au centre du message de la mission ; c'est moi. On se prêche, on se réalise, on se valorise ; moi, j'ai baptisé autant de chrétiens, autant de mariages, autant de constructions de chapelles, de salles paroissiales, sans moi, c'est foutu. Non ! Parlez de Dieu, de Jésus et de son œuvre de Salut. Ne parlez pas de vous-mêmes, ne soyez pas au centre de la mission. Il faut d'ailleurs bien savoir que la mission comme acte délibéré n'a commencé qu'après l'incarnation, le ministère terrestre, la résurrection et l'ascension du Christ. C'est le Christ qui doit être au centre du message de la mission chrétienne ; un message de la conversion. Jésus lui-même a appelé des croyants juifs pieux ou moins pieux à se convertir et à devenir ses disciples pour entrer dans le royaume de Dieu (cf. Mc 1,15). Le royaume de Dieu n'est pas le règne de Dieu sur le monde, c'est le salut dans toutes ses dimensions (sociale, économique, anthropologique, eschatologique) que le Christ a « déjà » apporté comme une réalité et qui sera consommé dans le « pas-encore-là » eschatologique lorsque le royaume viendra en puissance.

Enfin, la perspective trinitaire implique que **le Saint-Esprit soit la force, la motivation et le dynamisme de la mission**. Le premier témoin du Christ est l'Esprit (cf. Jn 15, 26-27). Le don de l'Esprit, ou être baptisé dans l'Esprit fait intégralement partie de l'initiation chrétienne liée à la foi et au baptême. On ne peut pas être chrétien sans Esprit, être missionnaire du Christ sans Esprit. C'est faux ! Il est souhaitable et voir même nécessaire que les chrétiens, les religieux et religieuses aient une expérience de l'Esprit afin d'être bien équipés et rendus plus forts pour la mission par la parole et par l'action. Les mouvements pentecôtistes et charismatiques ont découvert cette force léguée à l'Eglise.

Permettez-moi que j'insiste sur cet aspect si important de notre vie, mais très négligé. Il s'agit de la présence de l'Esprit Saint dans notre vie. Nous vivons aujourd'hui dans le monde de planification, il faut tout planifier, on peut même planifier le petit dans le sein de sa mère, qu'il soit ceci ou cela ; dans nos projets on planifie tout, mais on oublie la place et la force de l'Esprit Saint. C'est capital de laisser aussi de l'espace dans nos projets à la force de l'Esprit qui agit toujours. C'est une force bienfaisante ! La mission chrétienne doit donc s'exercer dans la louange et la gratitude, malgré la souffrance et tout ce qui peut coûter cher à notre propre vie, même la mort en mission ; mais tout cela pour la gloire de Dieu.

2. Perspective ecclésiale de la mission

La mission est « mission de l'Eglise ». Jésus a appelé ses disciples à le suivre et à devenir pêcheurs d'hommes, à faire des autres des disciples. Etre appelé par Jésus à la

communion avec lui, être appelé à la mission, être envoyé par lui dans son Eglise, sont liés ensemble comme on peut le voir dans la vie de douze apôtres, dans celle de Paul, l'apôtre des Gentils, dans la vie de l'Eglise primitive (cf. 1Th 1, 1).

Tout ceci veut nous faire voir que l'Eglise est essentiellement missionnaire ; elle est elle-même envoyée au monde comme témoin (Cf. Jn 20, 21). Elle ne le devient pas en envoyant des missionnaires, mais elle envoie des missionnaires parce qu'elle est de par sa nature configurée par la mission. Ceci implique en outre que chaque chrétien est missionnaire, envoyé comme témoin du Christ, envoyé pour faire le bien. Voilà la mission du chrétien. Faire le bien partout où il se retrouve, c'est annoncer le Christ, c'est le témoignage réel du Chrétien. C'est ici qu'il faut comprendre la mission comme **une exigence du Chrétien**. Cette « nature missionnaire » est aussi exprimée dans le symbole de Nicée par le terme « apostolique ». L'Eglise est apostolique parce qu'elle est bâtie sur les apôtres, est aussi parce qu'elle est envoyée au monde comme l'**apôtre** de Dieu.

La perspective ecclésiale veut encore dire que le but de la mission inclut **la croissance et l'expansion de l'Eglise**, c'est-à-dire l'ouverture aux nouveaux croyants et disciples. Le fait de planter de nouvelles Eglises parmi les peuples, tout comme la multiplication des Eglises et des congrégations, est la conséquence naturelle du désir que toute l'Eglise porte l'Evangile à tout le monde, que tous aient l'occasion d'entendre la bonne nouvelle et d'y répondre par la foi.

La proclamation du message concernant le Christ, reste toujours le travail indispensable de la mission. Il doit cependant être accompagné du *service* qui essaie de répondre aux besoins concrets et variés des personnes. Jésus est le modèle par excellence de la mission de l'Eglise : « comme le père m'a envoyé, moi, je vous envoie » (Cf. Jn 20, 21). La richesse et la variété du ministère de Jésus, son attention spéciale aux pauvres et aux marginalisés, devraient aussi caractériser la mission de l'Eglise.

3. Perspective sotériologique

Toutes les grandes traditions religieuses sont concernées par la question du salut. Sans doute, la mission chrétienne est fondamentalement aussi concernée **par la question du salut**. Saint Paul, nous montre que la mission et salut sont liés (Rm 10, 13-15). A travers le monde, les hommes vivent des situations dramatiques, selon les contextes, et ces situations font qu'ils soient en conflit avec Dieu, avec les autres, avec eux-mêmes ou avec la création. La Bible appelle des pareilles situations : la mort, l'esclavage, le péché, et en réalité les humains sans Dieu sont perdus (Cf. Ep 2, 1-3 ; Jn 3, 16) et ont besoin d'être sauvés par lui en invoquant son nom avec foi (Cf. Rm 10, 13). Le salut comprendra toujours une réconciliation, d'abord avec Dieu (Cf. 2C 5, 17-21), mais aussi entre les hommes. Elle a une dimension verticale et aussi bien horizontale. L'Eglise en mission a un message du salut à réaliser. Certes les hommes souffrent, meurent et ont besoin de l'espérance en la résurrection et à la vie éternelle offerte par l'Evangile.

La proclamation de l'Evangile est une offre que l'on peut accepter ou refuser. L'Evangile ne s'impose pas. Il se propose. Il demande une réponse libre de l'auditeur. Si l'on croit en lui et si l'on ratifie sa foi par la réception du baptême, on peut déjà compter sur le salut eschatologique comme don gratuit d'un Dieu qui est fidèle à ses promesses. Si on refuse de l'accepter, Dieu ne pourra nous faire participer à sa propre vie, il ne pourra nous sauver.

***Les signes qui accompagneront ceux qui auront accepté la foi**

Le discours du Ressuscité se termine en énumérant les signes qui accompagneront non seulement les missionnaires mais aussi ceux qui auront accepté l'Evangile que ceux-ci proclament en mission. Les forces du mal cessent d'être menaçantes, ils chasseront les démons, c'est-à-dire qu'ils réussiront à se libérer de toutes les puissances aliénantes et redeviendront maîtres d'eux-mêmes. Ils parleront des langues nouvelles, c'est-à-dire qu'ils pourront facilement se lier d'amitié avec les autres, dans un climat de dialogue et de

compréhension. Ils seront capables de surmonter tout danger sérieux pour la vie humaine (des reptiles venimeux, des substances nocives ou des maladies) ; ils se sentiront assurés par la présence de l'Esprit Saint. Ces signes montrent que la foi doit être présente dans l'envoyé.

2. La Gestion de la Mission confiée

Le grand problème missionnaire aujourd'hui n'est pas d'abord celui de l'envoi en mission, de la mission même, de l'affectation, mais le réel problème, si nous sommes sincères, c'est celui de **la gestion de la mission confiée** par le Seigneur à travers nos supérieurs, nos Evêques. **Recevoir une mission c'est aussi accepter d'en prendre soin.** Toute mission, « grande ou petite soit-elle », au village ou en ville doit être prise avec soin, avec sérieux, avec amour. L'analogie ici avec le monde agricole est parlante à ce propos. En effet, l'agriculteur responsable qui a pour mission les champs, prend soin de son champ et y met tout son cœur et toute sa force. Il le laboure et l'entretient, assuré qu'ainsi faisant, il récoltera au terme le fruit d'un labeur consenti sans murmurer. Il a de la patience. Il sait qu'il récoltera au moment opportun. Il est content de son travail réalisé avec amour et soin. L'agriculteur n'envie pas le champ de son voisin, lui voit son champ à lui. Le consacré aussi est appelé à se convaincre que son vrai bonheur et la joie de celui qui lui confie sa mission dépendent en partie du soin qu'il apportera à son travail. Tel est le sens originel de « la gestion de la mission », porter, accomplir et administrer efficacement.

La gestion comprend donc une invitation à porter dans son cœur ce qu'on nous confie, à en « faire un objet de souci ». Le consacré a du mal à prendre soin de sa mission, de l'entretenir, il prend plutôt soin d'envier le champ de l'autre. « Tout le monde envie tout le monde », on a la mission dans la paroisse de Dilolo, on n'a pas le temps d'entretenir sa mission, on envie l'autre mission (si j'étais à Sandoa, là c'est ouvert, il y a des ouvertures). Pour nous religieux missionnaires, l'exercice de la gestion se déploie dans de nombreuses directions dans lesquelles se réalisent nos divers apostolats enracinés dans nos charismes personnels et communautaires spécifiques : la gestion, c'est la responsabilité vis-à-vis de nos frères et de nos sœurs, du peuple de Dieu, de la congrégation, parce que nous tous, nous exercerons une responsabilité comme consacré, c'est dire que nous répondons toujours d'une manière ou d'une autre du bien-être de nos confrères, de nos chrétiens, du peuple de Dieu (Mt 25,21 ; 1Co 4,1) ; elle est accomplissement d'une meilleure administration de nos biens, de nos missions, de nos confrères et des chrétiens (Luc 16,10). Et finalement, c'est la responsabilité vis-à-vis du pays qui nous a été donné et confié comme lieu concret de notre travail missionnaire, lieu duquel nous devons préparer le germe du royaume à venir. L'Eglise a besoin aujourd'hui de la culture de la bonne gouvernance et la bonne gestion.

Nos apostolats, nos charismes sont des missions reçues de l'Esprit qui nous révèle la volonté de Dieu pour nous, pour nos instituts et pour notre société. En d'autres termes, ayant reçu cette mission, après nos formations, nos consécutions, nous comprenons que, comme les apôtres, nous sommes appelés par le Christ pour être avec Lui et être envoyé dans les villes et villages où lui-même devait se rendre (Luc 10,1). Nous sommes appelés à bien gérer cette mission confiée.

Le Christ nous confie sa mission et nous envoie dans les villes et dans les villages ; c'est clair que la mission est partout, en ville et au village, ce sont nos lieux d'apostolat, de mission. Aujourd'hui, il devient difficile aux Evêques, aux généraux, aux générales, aux régionales, aux provinciaux d'envoyer un confère ou une consœur au village pour y apporter un message de salut. Qu'on se le dise, quand le père Alex, avec son équipe dirigeante, envoie le père Paul André, nouvellement ordonné, pour aller apporter les grâces, la bonne nouvelle à Nganda Njika, ça devient un problème : le provincial est tribaliste, sorcier... Quand les salvatoriens que nous sommes, nous affectons, envoyons le père Fidèle MUKWESO à Kapanga : « non, moi on ne m'aime pas, je ne suis pas leur frère », est la

réaction ! Et lorsqu'on annonce par exemple que tel frère, tel père est envoyé en Belgique comme vicaire dans une paroisse, au scolasticat Bienheureux Jean XXIII comme économiste, ayant telle ou telle autre fonction, on applaudit et ça devient une promotion. **Mission-promotion**, certains organisent même des fêtes, on pense même qu'on est spécial.

Aujourd'hui encore, lorsqu'il y a un besoin missionnaire quelque part, même ceux qui doivent accepter des missions, je voulais dire nos provinciaux, nos provinciales, quand c'est dans un village, ils prennent tout le temps de calculer, ils en discutent plusieurs fois dans des réunions de conseil : qu'est qu'il y a là-bas, qu'allons-nous faire dans cette brousse ! Mais il y a le peuple de Dieu. On pose même des conditions, et quelles conditions ? Il nous faut un véhicule, la rémunération, etc. On ne demande même pas le nombre de fidèles qui sont là. Imaginez-vous, si maintenant son Excellence Monseigneur Nestor nous demandait de commencer une mission à Tshiamundenda, à Musokandanda, qui oserait aller y vivre. On a un problème du personnel, dira-t-on ! Et s'il nous confiait par exemple **la gérance du Forum, de Caritas, d'une école maternelle, la direction des OPM**, on ne refuserait toujours pas, on aura du personnel. On devient de calculateurs missionnaires. Quand on apprend que dans tel pays ou dans tel autre on a besoin des missionnaires, il y a des ONG qui financent ces lieux là, quand Missio Italien ou belge ont déjà mobilisé des fonds pour cela, c'est tout le monde qui veut y aller. Là ça paye. **Bonne mission, bonnes affaires. Attention à des pareilles motivations, ne soyons pas de calculateurs missionnaires. Comme calculateurs missionnaires, nous serons déçus et deviendrons « missionnaires démissionnaires »**. Dans l'œuvre du Ressuscité, de Dieu, on n'y va pas avec des calculs.

***Motivation**

Généralement quand nous allons en mission – que le Seigneur nous confie – avec des motivations matérielles, nous échouons souvent et nous devenons « missionnaires démissionnaires ». Nos motivations ne doivent pas être des motivations calculatrices. Retenons que le calcul en matière de Dieu, de religion, n'existe pas ; ça échoue toujours, parce qu'il y a la force de l'Esprit Saint qui agit, qui nous contourne, lorsque nos motivations ne sont pas chrétiennes. Ne faites pas de calculs pour chaque mission confiée, en ville ou au village.

La motivation première doit être le Christ, l'amour pour le Christ et pour le peuple chez qui nous sommes envoyés, l'amour pour notre congrégation qui nous envoie, pour l'Eglise. Aussi, nos apostolats, avant d'être des initiatives privées de nos instituts, sont avant tout « mission » de Dieu inspirée par l'écoute et la recherche de ce qu'Il attend et veut de nous dans notre apostolat. Nous ne sommes pas les propriétaires de notre mission, nous la recevons de Dieu. Le grand défi, pour nous religieux, est d'approfondir le sens du discernement spirituel dans notre mission pour mieux lire et comprendre les signes des temps.

Lorsque nous nous engageons pour la cause de notre peuple pour qui nous sommes là, l'Esprit de Dieu agit toujours, et Il nous ouvrira des voies et moyens pour vivre. A moins qu'on soit hérétique en matière de L'Esprit. On ne va pas en mission pour chercher de l'argent avec une lampe torche. On ne devient pas prêtre pour cela, sinon on risque de devenir fou, déserteur de sa mission. On quitte le sacerdoce facilement, on va travailler dans un « Mining », on devient chauffeur de l'entreprise, etc. C'est jouer avec l'Eglise et avec la consécration. Prêtre par vocation et par fonction. Tout ça c'est parce que la gestion dans nos missions n'est pas bonne, gestion de personnes et de biens. Une discipline doit s'imposer dans notre mission. Rien de bien, de bon ne s'obtient sans discipline.

3. Conclusion

Nous avons de nouveaux défis dans notre monde, dans notre Eglise catholique aujourd'hui : l'incroyance et l'indifférence religieuse, la sécularisation des nouvelles religions du Moi, de la culture de l'homme fort, du puissant, de l'homme sans Dieu, d'une

société qui sort hors de la religion, la religion, elle-même, devient dépassée, tout ce problème moral de pédophilie, d'homosexualité dans le monde et dans l'Eglise. Tous ces défis sont pour l'Eglise et pour chaque chrétien, de nouveaux appels à continuer l'Eglise même et sa mission avec un enthousiasme toujours renouvelé. Sans conversion profonde, ces problèmes nous empêchent à être la lampe des nations et à bien réaliser notre mission. Sans fermer les yeux sur « les signes des temps », sans être distraits, essayons de revenir toujours à la référence constante au commandement missionnaire du Ressuscité.

La mission de l'Eglise sera toujours de proclamer la bonne Nouvelle de Jésus, Christ et Fils de Dieu, à toute créature et en faisant de tous les peuples des disciples. Pour ce faire, elle doit, comme Dieu, aimer ce travail missionnaire et aimer l'homme. L'Engagement primordial de nos communautés ecclésiales, la fidélité à l'amour divin, le témoignage parlant en actes et en paroles du porteur du message de salut sont valables pour la réussite de notre mission, pour l'Eglise, pour chaque communauté chrétienne locale, et pour tout chrétien.

Notes bibliographiques :

1. Spiritus, « *Oser la mission dans une Europe qui se construit* », Paris, N° 185, décembre 2006.
2. Elie MPUTU, *La mission de la vie consacrée au sein de l'Eglise-Famille de Dieu, selon « Ecclésia in Africa »*, Dissertation de licence, Université pontificale de Salamanca, Madrid, 2011.