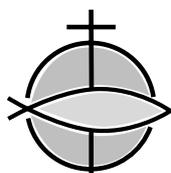


Documents

EPISCOPAT

BULLETIN DU SÉCRÉTARIAT DE LA CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DE FRANCE

AUX SOURCES DE NOTRE IDENTITÉ DE CROYANTS : *CREDO*



Bulletin publié
sous la responsabilité
du Secrétariat général
de la Conférence
des évêques de France

Directeur de publication :
Mgr Stanislas LALANNE,
secrétaire général
de la Conférence
des évêques de France

La profession de foi, dans l'évolution de ses formes depuis les origines chrétiennes, tient une place essentielle non seulement comme expression de l'identité ecclésiale et personnelle, mais aussi comme expérience du lien maintenu entre les baptisés et le Christ vivant. Tout en manifestant, en sa structure trinitaire, la dimension pascale de l'annonce et de la célébration de la foi, elle fait coïncider parole et événement, affirmation et renaissance, énonciation et don du salut. Comment l'annonce de l'Évangile peut-elle rejoindre aujourd'hui jeunes et adultes dont l'identité personnelle et collective est fragilisée, faute de mots, d'histoire, d'horizons ?

Cette solide réflexion de **Marguerite LÉNA** – proposée lors de la récente université d'été du catéchuménat à Lourdes – nous a semblé bien s'inscrire dans le projet de Documents Épiscopat. Elle nous rappelle le caractère indissociable de ce que nous disons et de ce que nous vivons en proclamant : Je crois...

Chrétien, baptisé dans la foi de l'Église, je risque chaque dimanche, avec mes frères dans la foi, cette affirmation en première personne : *Credo*. Un mot si familier que nous avons oublié son origine latine, un substantif devenu commun parmi les noms communs, alors qu'il est en réalité un verbe. Chaque fois que je dis : *Credo*, c'est en réalité tout l'immense vaisseau de la foi de l'Église que je mets en branle, c'est toute la Révélation que je mets d'un seul coup en première personne et en acte, et que je convoque dans le présent de mon énonciation. Qui suis-je, pour prendre ma parole à cette Parole ? pour prendre la parole dans cette Parole ? Comme une voix se perd dans l'espace, comme un sillage s'efface en mer, l'écho et la trace de mon « je » ne vont-ils pas se perdre dans le mystère que je confesse, qui de toutes parts déborde et parfois désoriente mon intelligence, juge ma vie ?

D'autre part, nous traitons le plus souvent le *Credo* en verbe transitif – je crois ceci ou cela – alors qu'il se construit ici avec une particule de mouvement, *in*, suivie de l'accusatif, et ne vise aucun objet, mais le non objectivable par excellence, Dieu[1]. Comment et de quel droit puis-je ainsi transgresser les frontières de la connaissance positive ? Où suis-je mené lorsque je me risque à ce mouvement qui entraîne mon intelligence et ma volonté, en une sorte d'exode, au-delà de toute prise ?

POURQUOI LE CHOIX DU *CREDO* ?

De ces interrogations naissent bien des réticences vis-à-vis des formules de la confession de foi. Elles sont peut-être particulièrement vives aujourd'hui. Dans le contexte actuel, choisir le *Credo* pour réfléchir sur la genèse de la vie de foi semble relever du défi. Le *Credo* est un texte reçu dans une tradition : il porte en son énoncé la trace vive d'une contingence

culturelle – le *homoousios* grec du Symbole de Nicée, le *credo in* du latin d'Église... Or, ces héritages historiques tombent en désuétude auprès des jeunes générations, au point de leur devenir inintelligibles. D'autre part, son contenu est tout entier mis en dépendance de ce petit mot « *credo* », qui désigne la force d'une adhésion personnelle aux vérités qu'il énonce. Or, il n'est guère évident pour la conscience contemporaine de rejoindre la vérité sous les espèces d'une créance, d'un « je fais crédit », alors que les sciences positives nous ont habitués à des formes du savoir de type opératoire, directement vérifiables par des procédures expérimentales et indéfiniment reformables par les mêmes moyens. Savons-nous encore vivre intellectuellement à crédit ? Enfin et surtout le *Credo* est un texte dogmatique, normatif de la foi de l'Église. Or, beaucoup portent aujourd'hui le soupçon sur toute adhésion à une vérité de ce type, et pensent volontiers avec Marcel Gauchet que « *l'authenticité de l'inquiétude prend le pas sur la fermeté de la conviction comme forme exemplaire du croire, jusque dans les confessions établies* » [2]. Ainsi, la construction de soi, par le moyen de convictions et de prescriptions, d'engagements sans retour et de références inconditionnées céderait désormais la place à une élaboration de soi par essais et erreurs, selon une logique souple et toujours provisoire, prenant en compte la diversité des personnalités et des conditionnements, l'aléa des circonstances et le jeu des convenances individuelles... Où loger, dans ce contexte, le *oui* inconditionné de la conscience chrétienne au mystère de foi dont le *Credo* se fait le gardien ?

C'est précisément ce maximum d'étrangeté des symboles de foi par rapport au « bien entendu » culturel de notre présent qui me paraît digne de considération. Mon propos repose sur la conviction que l'« aujourd'hui » ne désigne pas seulement un certain état des

[1] Sur le « solécisme chrétien » que représente cette tournure et sur sa signification au service de l'originalité de la foi chrétienne. Cf. HENRI DE LUBAC, *La foi chrétienne. Essai sur la structure du Symbole des apôtres*, Aubier, Paris, 1970, p. 94.

[2] MARCEL GAUCHET, *La religion dans la démocratie*, Folio-Essais, 1998, p. 151.

mentalités, une certaine configuration du « croyable disponible » auxquels il faudrait ajuster le message de la foi, ou qu'il conviendrait de dénoncer au nom de ce message. L'aujourd'hui, tout simplement parce qu'il est le nôtre, est bien plutôt un *kairos*, un point de tangence entre le dessein d'amour de Dieu et notre devenir historique concret ; un moment favorable pour annoncer l'Évangile et pour manifester ce que j'aimerais appeler la compétence anthropologique du message chrétien. Il me semble en effet que bien des échecs en matière d'évangélisation ne viennent pas d'une insuffisante prise en compte des mentalités, mais plutôt d'une insuffisante attention aux attentes les plus profondes, fussent-elles cachées ou refoulées, de notre humanité commune. Kierkegaard parlait, à propos du christianisme, de l'« approfondissement dans l'existence » qu'il exige et suscite à la fois. Une catéchèse qui reste en-deçà de cet approfondissement constitue une sorte de placage superficiel que la croissance en humanité du destinataire aura tôt fait de faire sauter. Il s'agit donc de creuser assez profond dans le mystère de l'homme et dans le mystère de la foi, tel qu'il s'énonce de manière normative dans le *Credo*, pour en faire surgir la réponse aux attentes de ce temps, mais surtout pour convertir et accomplir ces attentes selon leur plus haute mesure.

SITUER LE *CREDO* DANS SON CONTEXTE LITURGIQUE ET SACRAMENTEL

Encore faut-il pour cela ne pas isoler le *Credo* de son contexte liturgique et sacramentel, mais le situer dans le dispositif global de

l'initiation et de la vie chrétiennes. Temps fort de l'initiation, comme en témoigne sa situation originale, dans le parcours catéchuménal et le rituel baptismal. Mais aussi, et cette coïncidence est elle-même riche de sens, temps fort de la vie ordinaire ecclésiale, puisqu'il est confessé en chaque Eucharistie dominicale et y marque le passage de la « Table de la Parole de Dieu » à la « Table du Corps du Christ » [3]. Avec la *Traditio* du *Credo*, le catéchumène reçoit d'emblée toute la foi chrétienne : c'est manifester que celle-ci n'est ni une gnose ni un ésotérisme, mais un mystère, c'est-à-dire un de ces biens « *qu'une main d'enfant peut saisir et qu'une vie d'homme ne suffit pas à épuiser* » [4]. Le *Credo* livre ce mystère aux enfants comme aux plus grands théologiens.

Si nous l'abordons dans cette perspective, il s'avère que le *Credo* sollicite et met en œuvre des réalités anthropologiques dont la pensée contemporaine a montré l'importance décisive dans la construction de l'identité personnelle : le langage, le temps et la liberté. Loin que mon « je » se perde dans le mystère qu'il confesse, il s'y voit révélé à lui-même dans sa dimension : de sujet parlant jusqu'à la plus haute cime de la parole, de sujet historique jusqu'au récit total de son histoire et de sujet libre jusqu'à devenir partenaire du dessein même de Dieu. Et ceci non par une sorte d'abstraction ou d'évasion hors des conditions effectives de formation et de manifestation de notre identité, mais par la prise au sérieux radicale de ces conditions. Aussi peut-on parler, à la suite de Michel de Certeau, d'une véritable « *anthropologie du croire* » [5]. C'est ce qu'il s'agit maintenant de vérifier.



[3] Concile Vatican II, Constitution dogmatique *Dei Verbum*, n° 21.

[4] L'expression est du père LÉONCE DE GRANDMAISON, sj.

[5] Cf. PATRICK ROYANNAIS, « L'anthropologie du croire et la théologie de la faiblesse de croire », in *Recherches de Sciences religieuses*, 91/4, oct-déc. 2004.

I. UN ACTE DE PAROLE

*Fil conducteur : l'accès de l'homme au langage
Site du Credo : le baptême*

UNE PAROLE QUI EST UNE RÉPONSE

Avant toute prise en considération de son contenu, le *Credo* se présente d'emblée comme un acte de parole. Nous avons tendance à aller trop vite au « dit » du discours, en oubliant le « dire », l'acte du sujet qui prend ou reçoit la parole. À la suite de Levinas, remontons des contenus au locuteur, et de celui-ci à la situation d'interlocution, pour comprendre ce qui est en jeu dès le plus humble acte de parole. En ce qui concerne le *Credo*, nous constatons alors que le « je » du locuteur se constitue dans un dialogue dont il n'a pas l'initiative : dès le début du III^e siècle, Hippolyte de Rome est le témoin d'une forme dialoguée de la confession de foi, au cours de la célébration baptismale. Cette forme a sa propre préhistoire dans les Évangiles eux-mêmes, dans lesquels les confessions de foi sont des réponses à une question directement adressée par le Christ ; pensons à la confession de foi de Pierre à Césarée. C'est au cours du III^e siècle que s'opère le passage de la forme dialoguée à la forme déclarative, mais sans que cette forme dialoguée disparaisse pour autant. Nous la retrouvons aujourd'hui dans la liturgie du baptême et de la confirmation, ainsi que dans la vigile pascale. Ainsi, une structure appel/réponse commande en sourdine et rend seule possible l'énonciation des contenus. Un « Crois-tu ? » précède, implicitement ou explicitement, l'énoncé et suscite la réponse. Le « je » qui donne réponse n'est donc pas simplement le sujet empirique, tel qu'il pourrait se définir à partir de ses coordonnées d'état civil ou des traits essentiels de sa personnalité. C'est le « sujet convoqué », selon l'expression de Paul Ricœur : pour pouvoir dire « *credo* », il faut qu'un autre me sollicite, fasse appel à mes puissances de « répondre à » et de « répondre devant » lui.

Un investissement personnel

Nous découvrons alors que la structure dialogique du *Credo* nous renvoie aux conditions mêmes de la naissance à la parole et de la construction du sujet humain. Pour qu'un enfant puisse s'approprier la langue commune, il faut que la parole lui soit d'abord adressée de manière personnelle et actuelle ; l'enfant ne « s'appelle » Pierre, Jean ou Marie que parce qu'il est d'abord appelé ainsi par d'autres. C'est le « tu » qui suscite le « je » ; c'est toujours un moment émouvant, en sa banalité même, que celui où, pour la première fois, l'enfant dit « je » et met ainsi sous sa houlette la langue commune, en réponse à ce vocatif originaire. En ce sens le « je » ne préexiste pas au discours. Affirmer ceci n'est pas réduire ce « je » à un effet de langage, mais au contraire le promouvoir dans et par l'interlocution qui en permet l'avènement. « *Les êtres dorment sans le savoir. En chuchotant le nom de quelqu'un près de son oreille, on l'éveille* », écrit joliment le rabbin Nahman de Braslav. Pensons à la force symbolique du récit de la Genèse, distinguant la fonction de nomenclature qu'exerce Adam sur le monde de sa véritable entrée en parole, quand il appelle Ève en une célébration jubilatoire de son être.

Un appel originaire

Mais l'Écriture témoigne aussi que nous ne sommes que les relais d'un appel plus originaire. En Dt 5, 5, Moïse déclare au peuple : « *Yahvé vous a parlé face à face, et moi je me tenais alors entre Yahvé et vous pour vous faire connaître les paroles de Yahvé.* » Ce texte décrit très exactement la situation du catéchète : il ne peut appeler le catéchumène, de cet appel qui permet la naissance du sujet de la foi, que précédé par Dieu, et par ce face à

face mystérieux qui définit notre situation spirituelle et notre vocation éternelle. Encore faut-il que ce face à face, inscrit et enfoui au plus intime de la conscience humaine, soit médiatisé par une présence d'homme, par une parole d'homme. Il faut que cet appel originaire soit relayé par un appel explicite ici et maintenant, qui le révèle à la conscience. Ici encore le paradigme de l'apprentissage du langage est éclairant : c'est par l'intermédiaire de la mère que les gestes du bébé, d'abord pure manifestation mécanique de ses besoins, prennent sens et entrent en langage. Il faut que la mère croie, avant de la constater, à la vocation de l'enfant – *in-fans* – à la parole. Il faut qu'elle croie à la capacité expressive et signifiante des mouvements de son corps, les interprète comme des signes et les traduise en mots : « il a faim », « il a mal », pour que l'enfant à son tour passe peu à peu de la recherche informulée à l'énoncé explicite. Il ne devient parlant que par la médiation d'autrui, qui surdétermine et objective le besoin confus en une parole explicite^[6].

Cette vérité anthropologique éclaire l'énonciation du *Credo* comme acte d'entrée dans le langage de la foi : les mots du *Credo*, reçus d'autres, font passer la conscience du catéchumène d'une attente obscure de Dieu, incapable de se formuler elle-même par elle-même, à un acte explicite de nomination, ou encore de l'appréhension confuse du mystère chrétien à sa formulation précise, selon une configuration du sens dont l'Église est la gardienne. Elle y introduit le catéchumène, croyant pour lui et avant lui qu'il peut en comprendre le sens, interprétant avec les mots du *Credo* le trésor de la foi, les mettant sur ses lèvres, de sorte que celui-ci, en les reprenant à son compte, même s'il ne fait qu'en pressentir la richesse, puisse lui-même en parler à son tour la langue, comme la langue maternelle de sa foi.

UNE PAROLE REÇUE DANS UNE CONFIANCE

L'apprentissage du langage par l'enfant a encore autre chose à nous dire. Le père Gaston Fessard fait remarquer que cet apprentissage repose tout entier sur la confiance, et que celle-ci exige, pour être honorée, que les adultes respectent le sens des mots et se soumettent eux mêmes aux exigences de vérité de leur parole^[7]. Nous savons quelle perturbation de l'équilibre personnel d'un enfant peut survenir lorsqu'il se découvre trompé par les adultes, et combien son juste rapport à la vérité, en quelque domaine que ce soit, est tributaire de cette infrastructure cachée de confiance qui a porté ses premiers mots. La première relation d'un enfant à la vérité est ainsi une confiance faite à la parole d'un autre, un crédit et non un soupçon, une conduite d'accueil et non de vérification. Dans une page célèbre des *Confessions*, saint Augustin constate que c'est seulement en faisant crédit à la parole de ses parents qu'il a su quand et de qui il était né, c'est-à-dire qu'il a pu accéder aux coordonnées fondatrices de sa propre identité^[8]. Et cela est vrai de nous tous.

Il n'en va pas autrement dans l'ordre des choses de Dieu. L'entrée dans la foi de l'Église réveille en quelque sorte cette donnée originaire. Quand je confesse le *Credo*, je fais – je refais – cette expérience fondatrice d'humanité : j'entre dans une langue que je n'ai pas constituée, qui me précède et m'offre avec ses mots un trésor à découvrir. Le *Credo* par lequel je m'approprie ce trésor est fondamentalement un acte de confiance qui s'adresse à l'Église et qui répond à son identité de mère. On peut alors comprendre combien le caractère normatif du *Credo*, loin de constituer une sorte de violence faite à la liberté du sujet, est constitutif de sa fonction initiatique : si nul n'entre en maître au royaume de la parole

[6] Cf. DENIS VASSE, *Le Temps du désir*, Seuil 1969, p. 149-150.

[7] Cf. GASTON FESSARD, sj, *Chrétiens marxistes et théologie de la libération*, Lethielleux, 1978, p. 301 sq.

[8] Cf. SAINT AUGUSTIN, *Confessions*, I, 6, 7.

humaine, c'est aussi par un crédit que nous pouvons pénétrer dans les choses de Dieu. Ce crédit n'est pas aveugle ; si notre obéissance ne pouvait se développer en intelligence d'un sens, elle risquerait de se réduire à une soumission d'esclave. Je me souviens de la véhémence avec laquelle le père Daniélou nous disait qu'un acte de foi est une chose si grave qu'il ne faut le demander qu'à bon escient. Mais ici encore le paradigme de l'initiation à la parole par l'enfant vient nous éclairer : l'obéissance rigoureuse, à la fois corporelle et spirituelle, qu'il doit mettre en œuvre pour maîtriser le langage commun, sans jamais en épuiser les ressources, mais en disciplinant sa langue et sa pensée naissante, vient coïncider avec la liberté ainsi acquise de former lui-même les phrases inédites qui le manifestent comme sujet irréductible à tout autre, capable d'initiative et de choix^[9]. De la même manière, la fermeté dogmatique du *Credo*, dont nous ne disposons pas, tout comme sa concision qui le protège des surcharges, ouvrent la liberté de l'acte théologique et en gardent le sens.

UNE PAROLE EN FORME D'ENGAGEMENT

Cela nous introduit à un dernier trait de ce petit mot : « *credo* » : il est, nous disent les linguistes, un performatif, c'est-à-dire une parole qui effectue ce qu'elle dit par sa simple énonciation, faisant ainsi coïncider, dans l'acte du discours, le dire et le faire, ou encore la dimension théorique et la dimension pratique du langage. Lorsque je déclare une séance ouverte, elle l'est du fait même de ma déclaration ; lorsque je promets quelque chose à quelqu'un, me voici lié par le simple énoncé de ma

promesse. Ainsi apparaît un état fort du langage, qui le relie étroitement à l'engagement personnel de la liberté et au pouvoir humain d'agir, c'est-à-dire d'introduire de l'inédit et de l'irréversible dans le monde. Il n'est de performatif qu'en première personne – « il croit » est un constat, « je crois » est un engagement – et même si l'écrit vient sceller les mots prononcés, ceux-ci sont d'abord parole, c'est-à-dire oralité, qui fait coïncider l'énonciation et l'énoncé en un présent vif, qui est acte de présence du locuteur à sa propre parole.

Ce trait d'oralité est plus sensible dans le *Symbole des apôtres* que dans le *Credo* de Nicée-Constantinople, mais l'usage liturgique de ce dernier vient toutefois le confirmer : ces textes sont faits pour être confiés à la mémoire plutôt qu'à l'écriture, et pour être prononcés en public. Ils associent ainsi la dimension la plus intérieure et singulière de l'adhésion de foi avec sa dimension publique, ecclésiale et collective. Dans le parcours catéchuménal des premiers siècles, les catéchumènes quittaient l'assemblée avant la récitation du *Credo*. La *Traditio/redditio Symboli* venait consacrer publiquement leur engagement et marquait ainsi une étape décisive dans leur itinéraire vers le baptême et leur intégration ecclésiale. « *Mes fils et mes filles, leur dit saint Augustin lors de cette célébration, recevez la règle de la foi qu'on appelle symbolum. Et, lorsque vous la recevrez, écrivez-la sur votre cœur [...] Que personne n'écrive le Credo sur du papier [...] laissez votre mémoire être le papier sur lequel cela est écrit* »^[10].

Ainsi, par la merveille du « je crois », Dieu confie tout son mystère, en forme trinitaire,

[9] Cf. GASTON FESSARD, *loc.cit.*

[10] SAINT AUGUSTIN, *De Symbolo, Sermo ad catechumenos*. Un épisode des *Confessions* est lui aussi exemplaire. Il rapporte la conversion d'un célèbre rhéteur païen, Marius Victorinus. Ce dernier, ayant lu les Écritures, s'affirmait chrétien. Mais il lui fut rétorqué qu'il ne le serait vraiment que s'il faisait le pas d'entrer dans l'Église du Christ et de confesser explicitement sa foi. « *À Rome, ceux qui s'apprêtent à recevoir cette grâce prononcent d'un lieu élevé, bien en vue du peuple fidèle, des paroles consacrées, apprises par cœur. Les prêtres [...] avaient proposé à Victorinus de faire cette profession de foi secrètement : c'était l'usage de le proposer aux personnes que leur timidité devait apparemment troubler. Mais lui aimait mieux confesser hautement sa foi salutaire sous les yeux de la sainte multitude* » (VIII, 2).

non pas à la neutralité objective du monde, de sorte qu'il suffise d'en faire un constat descriptif, mais au consentement et à l'engagement de notre liberté. Il n'est pas indifférent à cet égard que la confession chrétienne de la foi, à la différence de la *Chahada* musulmane par exemple, s'énonce à la première personne.

En confessant la lettre de ma foi, je deviens en quelque sorte cette lettre même, « *écrite, non pas avec de l'encre, mais avec l'Esprit du Dieu vivant, non sur des tables de pierre* »^[11], mais en ma propre chair, comme l'atteste le martyr, sceau de l'identité chrétienne et horizon ultime de la confession de foi.



[11] 2 CO 3, 3.

II. UN RÉCIT DE SALUT

*Fil conducteur : « l'identité narrative »
Site du Credo : au terme de la liturgie de la Parole*

Il est temps de nous tourner maintenant vers les énoncés de la confession de foi, en gardant la même hypothèse de lecture, qui voit dans le *Credo* un avènement de la personne, une émergence du sujet, en cohérence profonde avec les conditions anthropologiques de l'accès de chacun à sa propre identité. Si les analyses qui précèdent nous invitaient surtout à replacer le *Credo* dans son site baptismal, je m'attacherai plutôt maintenant à le mettre en relation avec la liturgie de la Parole, à laquelle, sous la forme du *Credo* de Nicée-Constantinople, il succède dans la célébration dominicale. Nous savons que la fonction de cette liturgie est de nous faire entrer dans l'histoire du salut « *en parcourant, dans toutes les Écritures, ce qui concerne* » (Lc 24, 27) le Christ, et donc d'abord les préparations de la première alliance. Sous les formes diverses de la législation, de la narration, de la prophétie, de la prière... une histoire nous est racontée, qui incorpore en elle la mémoire d'un peuple particulier et son propre *credo* historique : « *Mon père était un Araméen errant* (Dt 26, 5) » avant de s'universaliser, en amont par les récits de création, en aval par la promesse de la bénédiction en Abraham de toutes les nations de la terre.

La lecture de l'Évangile vient ressaisir en Christ toute cette histoire, et nous en fournir la clé d'unité et d'intelligibilité. Mais cette histoire peut encore nous demeurer extérieure, ou simplement proposée à une appropriation personnelle ; la présence des catéchumènes à la liturgie de la Parole en témoigne. Par contre, dans le *Credo*, cette même histoire est présentée de manière synthétique et mise sous l'ins-

tance du sujet qui la confesse, comme le souligne saint Augustin dans l'homélie déjà citée : « *Ces mots du "symbolum" que vous entendez sont éparpillés à travers la Sainte Écriture ; mais ils ont été rassemblés ensemble à partir des Écritures et mis dans cette synthèse [...], pour que chacun puisse tenir et professer ce qu'il croit* » [12]. Et de fait, si le *Credo* porte successivement sur le Père, le Fils et l'Esprit Saint, la foi trinitaire ainsi affirmée se déploie sous la forme d'une histoire, celle de l'économie du salut, et en retrace les grandes étapes, de la création à la vie éternelle. « *L'originalité de l'Église n'est pas de proposer l'amour, elle est de le raconter* » écrivait le père Paul Beauchamp. En recourant aux travaux d'exégètes comme Paul Beauchamp ou de philosophes comme Paul Ricœur, nous pouvons mesurer une seconde fois à quelle profondeur d'humanité personnelle et collective le récit du *Credo* nous introduit.

« POUR NOUS LES HOMMES » : UN RÉCIT QUI NOUS CONCERNE

Paul Ricœur a forgé le concept d'identité narrative pour cerner le paradoxe de continuité et de changement qui caractérise notre manière d'être nous-mêmes dans le temps, que ce soit à l'échelle personnelle ou à l'échelle d'une collectivité. Il a montré comment le récit porte à la parole le devenir du sujet et le rassemble en *une* histoire, « *avec un commencement, un milieu et une fin* », qui ressaisit des faits disparates, des événements, des rencontres, et les rapatrie au locuteur. Cette « mise en intrigue » est indispensable à la

[12] SAINT AUGUSTIN, *ibid.*

conscience de soi, individuelle ou collective ; elle permet au sujet d'assumer dans sa propre identité ce qui lui est arrivé sans le diluer dans les déterminismes du monde ou, à l'inverse, sans réduire cette identité au seul for intime et à une liberté solitaire et ponctuelle, en état d'apesanteur historique. « Répondre à la question "qui ?", c'est raconter l'histoire d'une vie », écrit Ricœur[13]. De ce travail du récit, il donne comme exemple particulièrement topique la manière dont Israël s'est constitué comme peuple à travers la rédaction et la réception de ses Écritures : « C'est en racontant des récits tenus par le témoignage des événements fondateurs de sa propre histoire que l'Israël biblique est devenu la communauté historique qui porte son nom. Le rapport est circulaire : la communauté historique qui s'appelle le peuple juif a tiré son identité de la réception même des textes qu'elle a produits » [14].

Pourtant notre récit individuel reste forcément lacunaire : l'identité narrative, écrit encore Ricœur, « ne cesse de se faire et de se défaire, et la question de confiance que Jésus posait à ses disciples : qui dites-vous que je suis ? Chacun peut se la poser au sujet de lui-même, avec la même perplexité que les disciples interrogés par Jésus » [15]. Notre existence personnelle est opaque à elle-même, le commencement en est enfoui dans l'obscurité de la naissance, la fin en est cachée dans l'indétermination de l'avenir, et il en est a fortiori de même en ce qui concerne l'histoire universelle.

Il s'agit de notre histoire

Que nous apporte à cet égard le *Credo* ? Au premier regard, il ne nous parle pas de nous-mêmes : il déploie les actes de Dieu à travers l'économie du salut. Mais le récit qu'il en fait

est bien le nôtre, comme en témoigne le « *pour nous les hommes et pour notre salut* » qui en est le centre. De l'incarnation du Christ qu'elle concerne explicitement, cette affirmation remonte en amont jusqu'à la création du ciel et de la terre, et descend en aval jusqu'à « *la vie du monde à venir* ». Tout cela, c'est pour nous, en notre faveur, ordonné à notre fin. L'engagement subjectif du locuteur du *Credo* est donc précédé et assumé par l'engagement de Dieu en sa faveur, de toujours à toujours. Et voici que, grâce à ces deux petits mots « *pour nous* », l'immense récit, d'alpha à oméga, devient notre propre histoire et nous confère une identité nouvelle, ou plus exactement nous révèle notre véritable identité. Ce récit n'est pas de nous, et pourtant c'est le nôtre.

C'est vraiment le nôtre, et non une sorte de superstructure planant au-dessus et en dehors de l'histoire ordinaire des hommes, puisqu'il s'y réfère à travers une mention aussi précise que concise, celle de Ponce Pilate. En leur sobriété, ces mots viennent inscrire l'agir divin dans la trame empirique de notre devenir, ouvrant l'histoire proprement humaine à l'histoire surnaturelle, non comme un arrière monde mythique, mais comme sa dimension la plus intérieure et la plus décisive. Au XIX^e siècle, le philosophe Bruno Bauer, critique vigoureux du christianisme dans le même contexte philosophique que le jeune Marx, disait pouvoir donner une interprétation purement symbolique et réductrice de la totalité du *Credo*, sauf de ce petit bout de phrase...

Et, de fait, nous avons là le connecteur qui nous permet d'entrer dans la profondeur selon Dieu de l'histoire humaine. L'identité narrative que nous confère le *Credo* déborde de toutes parts les limites de notre identité empirique, individuelle ou collective, mais elle la concerne

[13] PAUL RICOEUR, *Temps et Récit*, III, Seuil, p. 442. Pour une reprise de ces thèmes dans une perspective catéchétique et éducative, cf. ALAIN THOMASSET, sj, « L'identité chrétienne en question », *Documents Épiscopat*, n° 10/2004.

[14] PAUL RICOEUR, *ibid.*, p. 447.

[15] *Ibid.*

au premier chef. Elle vient toucher ce que Denis Villepelet appelle à juste titre les fondamentaux de l'existence : le temps, l'espace, le corps, la mort^[16]. Le temps et l'espace, puisque tout le devenir se voit suspendu à l'initiative créatrice et au dessein d'amour de Dieu, qu'ils ont fonction de déployer selon la longueur, la largeur, la hauteur et la profondeur, jusqu'à la totalisation finale en Dieu ; le corps, puisqu'il est affirmé ici dans sa dignité de chair consacrée par l'incarnation du Verbe et appelée à sa suite à la gloire ; la mort enfin, puisqu'elle porte désormais le signe de l'amour jusqu'à l'extrême et la promesse de son au-delà.

L'« IPSÉITÉ » CHRÉTIENNE

Revenons à l'expérience commune : je ne suis pas seulement le narrateur de ma propre histoire, mais son acteur, et Paul Ricœur recourt ici à la notion d'ipséité : je deviens moi-même par ma capacité d'assumer mes actes en les racontant, de reprendre dans le présent de ma liberté ce qui a été, de dire : « c'est moi qui... », « ici je me tiens », et par là de demeurer fidèle et responsable à travers le changement : c'est cette active responsabilité qui constitue le moment essentiel de l'ipséité. Toutefois cette responsabilité se heurte à de douloureuses limites, liées à la condition même de l'action : certains actes posés ou subis blessent durablement mon identité ; je ne puis répondre de moi à l'avenir qu'avec la conscience de ma propre vulnérabilité et de l'incertitude du monde. D'autre part, notre capacité à dire « nous », c'est-à-dire à nous sentir concernés personnellement par ce qui advient à d'autres, à intégrer dans notre propre histoire tel ou tel événement, tel ou tel aspect de l'humanité commune, est restreinte, et restreint d'autant notre sensibilité au « prochain ».

Une identité en genèse

Mais le *Credo* déplace ces points d'appui. Par sa double dimension d'intériorité croyante et d'extériorité publique, le récit que j'assume devient à la fois le révélateur et le gardien de mon identité de chrétien. En effet, en me liant à moi-même dans le temps et devant autrui, il me dégage, paradoxalement, des conditionnements de l'instant et des vicissitudes du sentiment. Les mots que je prononce vont s'enrichir des significations concrètes, effectives, que mon engagement va produire dans la suite de ma vie de baptisé. Notre *Credo* originel se surdétermine ainsi au cours de notre vie par l'apport de tout ce qu'il a rendu possible ; c'est pourquoi il est bon qu'il soit sous le régime paradoxal de l'« une fois pour toutes » de l'événement baptismal et du « chaque fois encore » de nos eucharisties dominicales. Par la fidélité créatrice qu'il inaugure, et qui l'authentifie, l'engagement de la foi révèle l'essence spirituelle de la durée, ce temps de l'âme qui va « *de commencements en commencements par des commencements toujours nouveaux* »^[17], au rebours de l'entropie des choses. L'identité personnelle et ecclésiale est en permanente genèse et croissance, comme en témoigne le vocabulaire baptismal de l'homme nouveau et de la vie nouvelle.

Une présence au monde

Ainsi se dessine un « récit total », d'alpha en oméga, donc à visée universelle, et source d'intelligibilité pour chaque moment particulier de notre histoire. Il ne supprime ni l'incertitude du devenir empirique, ni celle de nos propres choix. Il ne nous autorise pas à mettre la main, de manière inévitablement idéologique ou mythologique, sur l'origine ni sur l'accomplissement. Mais il inscrit ces incertitudes à l'intérieur d'un acte de foi qui en

[16] Cf. DENIS VILLEPELET, « Les défis actuels de la tâche catéchétique en France », *Documents Épiscopats*, n° 6/2003.

[17] L'expression est de saint Grégoire de Nysse.

change radicalement le sens : je chemine certes à tâtons, mais sur une terre ferme où je me sais précédé et attendu. Ce récit total nous donne accès non seulement à « un soi plus vaste », comme le font toutes les œuvres de la culture, mais à un soi d'un autre ordre, dès l'origine posé par amour dans l'être, pour toujours appelé à une vie qui ressaisira nos corps au delà de la mort. Lorsque saint Jean de la Croix s'écrie avec émerveillement : « *Miens sont les cieus, miene la terre [...]* » il ne fait que prendre radicalement au sérieux ce « récit total », qui dilate notre identité aux dimensions du dessein de salut de Dieu. Chaque fois que nous confessons le *Credo*, notre confession devient comme la déclaration de notre identité plénière, assumant l'histoire univer-

selle selon sa plus profonde réalité sans se diluer en elle, la mettant au contraire en première personne, sous la garde du « je ». Je puis dire « *Hier stehe ich* », *c'est ici que je me tiens*. On pressent alors, à la suite de l'auteur anonyme de la *Lettre à Diognète*, au second siècle, que le chrétien puisse être souverainement libre à l'égard des repères culturels, sociaux, linguistiques, de son identité. Quand ceux-ci deviennent incertains, comme c'est le cas pour bien des jeunes aujourd'hui, il nous faut déployer sans crainte sous leurs yeux cet « espace d'expérience » qui remonte en amont jusqu'au dessein du premier amour, et cet « horizon d'attentes » qui s'ouvre en aval jusqu'à la consommation des siècles.



III. UNE VIE DANS L'ALLIANCE

*Fil conducteur : l'accès à la liberté théologique
Site du Credo : au seuil de la liturgie eucharistique*

Une troisième lecture du *Credo* est requise, à vrai dire la plus évidente et la plus décisive, celle qui constitue l'armature essentielle du Symbole et nous conduit en son cœur. En effet, tout le poids de l'adhésion du sujet confessant sa foi porte sur le Père, le Fils et l'Esprit Saint. Tout le déroulement de l'économie du salut est mis au compte du Père, du Fils et de l'Esprit Saint. C'est donc la Trinité qui est à la fois l'objet de mon acte de foi et le sujet du récit de salut. Notre identité et notre histoire ne se laissent révéler dans leur vérité entière qu'à l'intérieur d'une vie de relation avec la Trinité sainte. Il faudrait ici qu'un instinct spirituel vienne en nous résister à l'objectivation du *Credo* en une série d'« articles de foi » pour le percevoir selon ce qu'il est en vérité : une tente de la Rencontre, une arche d'Alliance où nous n'entrons qu'en ôtant nos sandales, « non pas nus mais dévêtus » (*Angelus Silesius*), car nous y « connaissons » Dieu. Le *Credo* n'est pas d'abord une affaire de dogmes et de concepts. C'est une affaire de noms et de visages, et c'est pourquoi il nous introduit directement au banquet du Royaume.

Remarquons d'abord que beaucoup des données anthropologiques évoquées ci-dessus ne sont pas propres à la confession de foi. Elles valent de nos actes de langage, de nos récits de vie, de nos engagements humains. Mais il me semble que le *Credo* révèle ici en quelque manière leur infrastructure et leur condition de possibilité cachées.

Credo in unum Deum... Si nos fidélités tâtonnantes sont possibles, c'est qu'elles reposent en dernière analyse sur la fidélité de Dieu ; c'est dans la lumière de l'engagement de Dieu dans une alliance sans retour que se

laisse déchiffrer notre propre capacité d'engagement.

Credo in Jesum Christum... Si je puis dire une parole qui opère ce qu'elle dit, qui coïncide sans l'épuiser avec la vérité qu'elle énonce, n'est-ce pas parce que la parole humaine est enracinée et fondée dans le Verbe de vérité, le Christ, qui vient épouser sa fragilité et transfigurer notre oui en son propre *Amen* ?

Credo in Spiritum sanctum... Si je puis expérimenter la fécondité spirituelle de cet engagement dans la durée, au rebours de la routine et de l'usure, n'est-ce pas parce que l'Esprit de Dieu ne cesse de se joindre à notre esprit pour y prononcer avec nous cet *Amen* à la gloire du Père qui fait toutes choses nouvelles ?

UNE CONNAISSANCE QUI EST RECONNAISSANCE

Credo in... Il ne s'agit pas ici d'un simple acte de connaissance, fût-il accompagné de l'adhésion entière du sujet qui le pose. Il s'agit d'une reconnaissance, au plein sens de ce terme. D'abord son sens interpersonnel et éthique, qui va au destinataire en tant qu'il appelle de ma part tout autre chose qu'une conduite d'objectivation : le respect de son irréductible altérité, une mise en présence qui m'interdit de le réduire à ma représentation, et comme un déplacement de mon point d'appui de moi-même vers lui. « *Tout rapport de confiance et d'amour à un autre être humain comprend un inéluctable plus de décision et d'audace, qui outrepassa la réflexion opérée au préalable sur ce qui peut justifier une telle au-*

dace et lui donner sens », écrit Karl Rahner [18]. Le *Credo* est une rencontre, non seulement comme réponse à un Autre, si je considère sa source, mais comme mystique de l'Autre, si je considère sa visée trinitaire, aussi étrangère à la fascination de l'un qu'à l'ivresse polythéiste et fusionnelle du sacré. Il faut y ajouter l'accent de gratitude que comporte le terme de reconnaissance, comme si l'autocommunication d'autrui éveillait de manière immédiate la conscience d'un don gracieux, outrepassant les prises, débordant, comme l'écrit Levinas, mon « *pouvoir de pouvoir* ». Une reconnaissance dans la liberté qui est en même temps une renaissance de ma liberté. Et de fait, la relation confessée par le *Credo* avec le nom propre de chacune des personnes divines, selon « *la rigueur de la louange* » [19], vient à la fois bouleverser et accomplir ce que notre expérience des relations interpersonnelles, si vulnérables et blessées soient-elles, nous fait pressentir et espérer. Pensons au témoignage de bien des nouveaux baptisés, vivant leur naissance à la foi comme une naissance de leur liberté.

LE PÈRE : LE DON DU POSSIBLE

Il y a d'abord cette affirmation, portée par la première phrase du *Credo*, qu'à notre Père des cieux « tout est possible » : « *Je crois en Dieu, le Père tout-puissant.* » Le terme « tout-puissant » qualifie le Père. Si nous séparons la toute-puissance du nom du Père, nous la ramenons à nos fantasmes de domination ou d'évasion paresseuse et nous savons combien cette image idolâtre de la toute-puissance a pu faire de ravages. Mais il s'agit ici d'une toute-puissance à l'intérieur d'une paternité, et cela en change radicalement le sens. Il nous suffit d'évoquer l'expérience humaine de la paternité, en ce qu'elle a de plus authentique, pour comprendre qu'un père est celui qui ouvre du possible devant son enfant. Être libre, c'est avoir devant soi non du nécessaire ou du fatal,

mais du possible. La paternité de Dieu se révèle tout entière dans ce labeur créateur qui ne cesse d'ouvrir dans l'histoire des possibilités neuves, sauvant le passé de la fatalité, suscitant l'avenir. Encore faut-il y accorder nos libertés : il a fallu le *oui* d'Abraham, le *oui* de Marie, le *oui* de Jésus Christ au jardin de l'agonie pour que se réalise la toute-possibilité divine dans notre histoire. C'est le *oui* du croyant, son *credo*, qui, aujourd'hui encore, donne à cette toute-possibilité une issue victorieuse dans le monde. En assumant dans mon acte de foi ce travail créateur de Dieu, j'en actualise pour aujourd'hui la merveille.

JÉSUS CHRIST : LE DON DU PRÉSENT

Viennent ensuite les articles christologiques. Entre le passé du rappel des événements de la vie du Christ et le futur de son retour, se glisse un présent : « *Il est assis à la droite du Père.* » Ce présent ne désigne pas simplement l'instant de ma confession de foi. Il désigne l'actualité permanente de la Résurrection du Seigneur, la présence en gloire, infiniment proche et distante à la fois, de son humanité auprès du Père ; plus exactement il fait coïncider ces deux présents, le présent pour toujours du Christ dans sa gloire et le présent furtif de mon *Credo*, qui est le temps de ma liberté en acte, en une contemporanéité intense. Elle ne fige pas le temps en une sorte d'éternité sans avant ni après : dans le *Credo* je confesse à la fois le caractère décisif de l'événement de salut, le déjà-là qui a introduit de l'inédit et de l'irréversible dans l'histoire, et l'inachèvement de celle-ci, le « pas encore », qui nous fait demeurer dans l'espérance jusqu'à ce qu'Il vienne. Si les catégories fondamentales sans lesquelles la liberté et l'histoire humaines deviennent intelligibles sont, comme le suggère Hannah Arendt, celles du pardon, seul garant contre l'irréversibilité des actions humaines et de la promesse, seul garant contre leur imprévisibilité [20], le

[18] KARL RAHNER, *Aimer Jésus*, Desclée, 1985, p. 26-28.

[19] L'expression est de JEAN-LUC MARION.

[20] HANNAH ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, p. 201-202.

texte du *Credo* pose dans l'agir même de Dieu cet acte de pardon et cette ouverture de l'avenir en forme de promesse : le Christ est mort « *pour le pardon des péchés* », et son retour dans la gloire est objet de sa promesse. Mais c'est aujourd'hui que le Christ est assis à la droite du Père, et cela leste mon présent d'un poids infini. En chaque Eucharistie, la confession de la Pâque du Seigneur est mise au présent de la foi, réponse libre au présent de sa gloire encore cachée. C'est pourquoi le *Credo* introduit directement à la prière eucharistique : c'est le même Seigneur ressuscité qui vient au-devant de ma parole de confession et qui va se donner à moi sous les espèces du pain et du vin. Présent réel, Présence réelle.

L'ESPRIT SAINT : UNE NOUVELLE SPONTANÉITÉ

Et c'est le même Esprit Saint qui suscite la confession de foi montée du cœur aux lèvres du croyant, et qui descend sur les dons posés sur l'autel pour les consacrer au corps et au sang du Christ. « *Il est Seigneur et il donne la vie* », affirmons-nous dans le *Credo*. L'Esprit Saint n'est peut-être pas tant celui que nous confessons que celui en qui et par qui nous confessons notre foi, qui dès lors ne saurait nous apparaître comme une forme imposée du dehors, un langage appris, une norme contraignante, mais bien comme une vie, et comme la respiration même de notre liberté filiale. Ce qui autorise et féconde mon *Credo* n'est pas d'abord l'intelligence ou l'expérience que j'en ai, mais bien l'Esprit qui vient habiter mes mots et auquel je consens. Dans cette attestation de foi « *l'Esprit se joint à notre esprit* », en une union si intime que la plus haute activité de l'intelligence est de se faire toute écolière et écho, accueillante et recueillie en Celui qui la visite. Alors viennent coïncider, en une étroite alliance, le dire et le dit, l'Esprit qui suscite et autorise ma parole et l'Esprit dont je confesse la Seigneurie de gloire. Alors s'ou-

vrent devant moi les espaces infinis d'une liberté sauvée : une liberté pardonnée, je crois à la rémission des péchés ; une liberté reliée à tous et à chacun, je crois à la communion des saints ; une liberté promise à la vie éternelle. L'Amour fait de ces choses.

L'ENJEU PASCAL DE LA TRADITIO SYMBOLI

Nous pouvons alors relire l'expression de *Traditio Symboli*, utilisée dans le parcours catéchuménal. Elle prend tout son sens dans la perspective eucharistique dont elle marque le seuil. Ce n'est pas en effet un acte quelconque de transmission. C'est une initiation pascale. Il faut ici réveiller le sens du grec παραδιδωμι, que le Nouveau Testament emploie, en forme réfléchie, pour désigner le don sans retour que le Christ nous a fait de sa propre vie : il s'est livré lui-même. Dans la *Traditio Symboli*, le catéchumène se voit confié le mystère pascal, afin qu'à son tour il puisse entrer dans ce mouvement de livraison de lui-même qui en est le cœur et qui accomplit la vocation la plus profonde de notre liberté d'hommes. Dans l'Évangile selon saint Jean, la plus solennelle déclaration de la liberté du Seigneur Jésus se trouve au seuil de l'événement pascal : « *Jésus, sachant que son heure était venue de passer de ce monde au Père, ayant aimé les siens qui étaient dans le monde, les aima jusqu'à l'extrême [...] Sachant que le Père avait tout remis entre ses mains, et qu'Il venait de Dieu et retournait à Dieu [...]* » [21]. Est évoquée ici une plénitude de liberté, de connaissance et d'amour qui marque la plus haute cime de notre existence humaine. Mais pour signifier cette plénitude, Jésus prend un linge, se ceint et se met à laver les pieds de ses disciples, accomplissant ainsi le geste de l'esclave. Peut-être tout acte de transmission de la foi est-il convoqué en ce lieu, où se dit l'enjeu de liberté et de vie de l'Évangile, et où se dessine la forme pascale, infiniment humble et concrète, que revêt cette

[21] Jean 13, 1-3. Je dois cette analyse au père BOYER-MAUREL, sj.

transmission. C'est dans l'ordinaire de nos mots, de notre histoire, de nos choix, que prend racine la confession chrétienne de la foi. C'est dans notre manière de mettre toutes ces choses « en exercice d'aimer », selon la belle formule de saint Jean de la Croix, que se manifeste l'identité chrétienne. Il ne faut pas nous étonner des résistances qu'elle rencontre.

« *Marie gardait tout cela dans son cœur.* » Je comprends maintenant la tâche de la mémoire : elle n'est pas dans la répétition sans cœur qui rabâche des formules à la manière des païens, mais dans ce mouvement par lequel le *Credo* vient au cœur pour y demeurer comme en son lieu ; par où la foi se découvre et s'accepte héritière, alliée et reliée à tous les autres, dans l'Église ; par où enfin le Mystère, serti dans des mots que je n'ai pas,

que je n'aurais pas choisis, peut devenir en moi, par sa résistance même à mes prises, trace vive du Dieu vivant, et son témoin auprès de mes frères.

Qu'importe alors, si l'enfant ne sait encore que balbutier son langage, s'il emploie un « je » encore trop lourd pour sa frêle identité ? Qu'importe, s'il use des mots comme de bijoux dont il ignore encore le prix ? Au regard de la Parole de Dieu, nous serons tous et toujours des enfants. Mais il faut parler. Surgit alors la crainte filiale : comment cela se fera-t-il ? Et naît l'humble assurance de l'amour : rien n'est impossible à Dieu. En confessant, dans l'Esprit et avec toute l'Église, « je crois », j'unis l'une à l'autre cette crainte et cette confiance, comme au matin de Nazareth. Et le Verbe survient dans la parole humaine.



Édité par le Secrétariat général de la Conférence des évêques de France

106, rue du Bac, 75341 Paris cedex 07, tél. 01 45 49 69 74, fax 01 45 49 66 30

Site <http://www.cef.fr> – e.mail documents.episcopat@cef.fr – Dépôt légal : novembre 2005

DIRECTEUR DE LA PUBLICATION : Mgr Stanislas Lalanne, secrétaire général de la Conférence des évêques de France ■ SECRETARIAT DE RÉDACTION/MAQUETTE : Annie Dedieu ■ RESPONSABLE ADMINISTRATIF : Thomas Poignavent ■ IMPRESSION : INDICA, 27 rue des Gros-Grès, 92700 Colombes ■ ABONNEMENT POUR 1 AN : France 52 € - Étranger 64 €. Règlement par chèque à l'ordre de l'Association Saint-Denys (ASD).

Toute reproduction interdite