

Czesław Bartnik

Le nom de chrétien

Collectanea Theologica 45/Fasciculus specialis, 5-14

1975

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

CZESŁAW BARTNIK, LUBLIN

LE NOM DE CHRÉTIEN

Le nom de „chrétien” a différentes significations dans les langues de l'histoire, de la culture, de la religion et de la théologie. Dans le domaine de la chrétienté même, ce nom acquiert des significations très différentes dans la langue courante, kérygmaticque, morale et pédagogique, administrative et scientifique théologique. Il apparaît que le plus difficile est de déterminer la signification propre de ce nom dans la théologie théorique, surtout si l'on veut le concevoir de la position de la théologie historico-salvatrice. Il ne s'agira pas, bien certainement de toutes les implications du nom de „chrétien”. Il s'agit de la formulation synthétique: qui est-ce qui peut être nommé chrétien, et qu'est-ce qui fait, qu'il est chrétien en réalité?

La genèse du nom

Souvent, le nom linguistique est un des essais de formulation de la chose. Comment le nom de „chrétien” est-il né? Il a une construction gréco-romaine: *christianos* dérive de *Christos*, Oint, le Messie, le Christ. Le nom de „*christianoï*” s'établit dans les années 40 à Antioche de Syrie, probablement entre les fonctionnaires romains pour désigner une secte juive, un peu ironiquement, comme „messianistes”; „à Antioche aussi, pour la première fois, on appela les disciples chrétiens” (Ac 11, 26; Cf 26, 28)¹. En dehors de celui-là, d'autres noms s'établirent du dehors: les Galiléens, les Nazaréens, les mages, les miséreux, les parabolisants, les désespérés, les athées, les adorateurs de la croix etc. Les intéressés-mêmes s'appelaient: les saints, les frères, les croyants, les disciples, les pèlerins, et aussi, plus hautainement, les choisis, les gens à vocation, les vainqueurs, etc. Avec le temps, le nom de „chrétiens”, employé d'abord par les païens, a fini par trouver l'approbation des intéressés. Si, vingt ans après, Luc signale spécialement

¹ Cf. C. Spicq, *Ce que signifie le titre de chrétien*, *Studia theologica* 15 (1961) pp. 68—78; N. Lifshitz, *L'origine du nom des chrétiens*, *Vigiliae christianae* 16 (1962) pp. 65—70.

où ce nom s'était établi, alors il devait déjà largement être admis et considéré par les intéressés mêmes comme un événement important, presque comme la découverte de leur identité dans la langue. Vers la fin du I^{er} siècle, le „chrétien” est devenu presque un nom propre².

Dans les années 60, dans la première lettre de Pierre, nous trouvons, d'une part, la trace que le nom de chrétien s'était établi en raison de son contact avec la personne du Christ, et, d'autre part, du changement sémantique qui se faisait dans le christianisme et grâce auquel le nom de „chrétien” désignait une nouvelle existence humaine, liée spécialement à toute la réalité de Jésus-Christ: „S'il souffre en tant que chrétien, qu'il n'en ait pas honte, mais qu'il rende grâce à Dieu sous ce nom” (1 P 4, 16). On peut déjà parler de liaison de ce nom avec la théologie „du nom” et donc d'une nouvelle naissance du „nom de chrétien”.

Au début du II^e siècle, dans la même Antioche, le nom des chrétiens a subi une métamorphose ultérieure. Ces changements n'étaient pas adéquats à la ligne de la théologie de Pierre du „nom de chrétiens”. Il se peut que l'on craignait le docétisme inné au „nom”. En outre, on voulait se mettre à distance du verbalisme des rhéteurs et sophistes³. Dans cet esprit, même la terme abstrait de „christianisme” (*christianismos*) était compris comme „oeuvre sublime”, la puissante force de l'esprit, s'incorporant dans l'Eglise et son activité⁴.

Suivant l'évolution du sens de „chrétien”, on était arrivé, à Antioche, à la création du terme maximaliste et simultanément risqué, d'„Eglise catholique”, et donc, „les catholiques”⁵. Le terme de „catholique” était une révolution par rapport aux anciennes significations de „chrétien”.

1) Le „catholique” ramène le nom de „chrétien” à l'orthodoxie; d'après cela, „le catholique” n'est pas momentanément un membre d'une société universelle, mais — au moins au II^e siècle — un adepte de toute la doctrine chrétienne intacte; ensuite, cette signification se développait aussi dans la direction des noms spéciaux: les „dogmatiques” ou adeptes de la vraie doctrine, les „gnostiques” ou participants à la vraie sagesse, les „ecclésiastes” ou membres de la communauté religieuse légale etc.

2) Dans le nom de „catholiques” s'est produit au II^e et III^e siècles, un partage de gens, du point de vue chrétien, en deux camps: d'une part, les chrétiens et le reste du monde, sans doute d'après la vieille ligne „ceux qui sont à l'intérieur et ceux de l'extérieur” (1 Tm 3, 7) et des „parties contraires” (1 Tm 5, 14) et d'autre part, les chrétiens bons et mauvais, véritables et faux.

3) Dans „l'Eglise catholique”, le chrétien est réduit à la base de la société organisée d'une manière visible, le parole, le sacrement, l'autorité.

² Cf. *Didachè* 12, 4.

³ Ignace d'Antioche, *Lettre aux Magnésiens* 4, 4 — 5, 1—2; *Lettre aux Romains* 3, 2.

⁴ Ignace d'Antioche, *Lettre aux Romains* 3, 3.

⁵ Ignace d'Antioche, *Lettre aux Smyrniens* 8, 1—2.

la pratique; le „chrétien” est donc suffisamment visible et déterminé par ces éléments ecclésiaux comme signes dans l’histoire.

4) Les chrétiens, en tant que „catholiques”, ne sont plus divisés, mais ils forment une unité intérieure organisée et vivante, en appui principalement à l’intégralité de la tradition historique, et donc „l’Eglise catholique”, c’est l’Eglise vivant avec „tout le Christ”, non seulement avec son idée ou bien même sa Divinité, mais encore avec sa concrète humanité historique qui entraîne à sa suite toute la tradition salvatrice, et s’incorpore dans les institutions.

Un cas intéressant d’identification du „catholique” avec le „chrétien” s’est passé dans les siècles ultérieurs, dans le cadre de l’Eglise catholique, spécialement lorsque, au IV^e siècle, „catholique” avait pris le sens d’„universel”. Malgré que les adeptes d’autres Eglises se nommaient eux-mêmes chrétiens, cependant l’Eglise catholique pendant de longs siècles, assez conséquemment à ses prémisses, leur refusait ce nom, p. ex. aux Ariens germaniques⁶. Il y avait bien sûr, des différences d’aspect entre „catholique” et „chrétien” au cours du Moyen Age tout entier, car la première appellation était plutôt liée aux teneurs institutionnelles, et la seconde avec la vie intérieure, morale, et avec les dons de la grâce, mais le „chrétien” ne pouvait exister que dans le „catholique”. Le nom de „chrétien” n’a reçu une plus large étendue que celui de „catholique” que depuis la Réforme.

L’établissement des signes

Le succès qu’a eu le nom païen de „chrétien” lui avait été assuré par sa liaison non avec une caractéristique de la religion, mais avec le Christ. Les chrétiens pouvaient mettre dans ce nom leurs matières plus ou moins définies, pour seulement, d’une manière ou d’une autre, reconnaître leur liaison au phénomène du Christ et à la christologie. Mais la vie posait toujours la nécessité d’établir, qui et grâce à quoi il faut considérer comme chrétien. Au cours des âges, on déterminait donc les „signes chrétiens” dans les domaines du droit religieux, de la prêtrise, de la liturgie, des relations sociales etc. Dans le cadre de ces domaines, on formait même une sorte de définition du „chrétien” à travers les signes. La théorie théologique a suivi cette pratique, en prenant — du côté catholique — comme facteurs définissant le „chrétien” les signes de la foi, du sacrement, du service de l’autorité et de la charité. Ces signes sont présentés en théologie non seulement comme unissant à l’Eglise, mais aussi avec le Royaume du Christ anticipé dans le monde par le salut⁷. Ces signes doivent toujours avoir un certain élément de visibilité et d’un partiel contact avec l’homme.

⁶ Il est ainsi dans les écrits d’Augustin, de Léon le Grand, de l’auteur du *De vocatione omnium gentium*, de Grégoire le Grand et d’autres.

⁷ Elles sont admises même par les théologiens critiques, p. ex. H. Küng, *Die Kirche*, Freiburg i. Br. 1968; le même, *Christ sein*, Freiburg i. Br. 1974.

a) La théologie, tâchant d'atteindre la définition, et voyant la chrétienté composée de plusieurs éléments, soutenait en premier lieu que le chrétien est constitué par la foi. Mais pour la théologie historico-salvatrice, ce n'est pas là une réponse pleine et valable, lorsqu'on regarde la „chrétienté” sous l'angle de son union avec le salut dans Jésus-Christ, avec le Christ comme créateur de la réalité chrétienne. Tout d'abord, on ne sait comment concevoir la foi. Elle peut être prise comme une certaine attitude de se donner à une réalité plus haute, comme dans les Evangiles, et alors elle ne se présente pas uniquement dans la chrétienté et également les gens faibles dans leur foi, incertains et suspendant leur acte de foi ne semblent pas par cela même être exclus du processus de salut par le Christ. En dehors de cela, la foi peut être prise du côté de sa teneur: le chrétien est un homme acceptant une christologie déterminée, des affirmations définies sur Jésus-Christ. Mais de quelles affirmations s'agit-il? D'habitude, on présente en théologie, que l'affirmation de la Divinité de Jésus-Christ fait chrétien; d'ailleurs, on n'a pas manqué de théories que chrétien est seulement cet homme, qui accepte tous les dogmes de son Eglise. Ce sont là des affirmations trop marginales. Dans les premiers siècles, pour la christologie il était plus important d'admettre l'humanité du Christ que sa Divinité. D'ailleurs, il y a toujours une hiérarchie de vérités, et donc, on pourrait considérer seulement certaines vérités comme créatrices de chrétienté. Mais lesquelles concrètement? Un homme croyant autrement que ne le dit la théologie concrète, ou ne croyant pas du tout, ne peut-il être lié réellement au Christ et à tout le phénomène qui s'est formé autour de Lui? Certainement oui. Il ne semble pas que, pour la théorie critique, la chrétienté dépende de la structure d'une phrase.

b) Dans la théologie traditionnelle, en outre de la foi, on indiquait le lien du sacrement du baptême. Cependant, le signe du baptême de l'eau, sans nier la signification dogmatique, en pratique était appliqué trop souvent comme acte administratif de faire adhérer un homme à un groupe défini. La réception du baptême de l'eau est-elle un facteur déterminant la chrétienté? Déjà dans les discussions célèbres de l'époque patristique sur le début général et individuel de „la chrétienté”, on soutenait justement que l'action salvatrice du Christ s'étend sur tous les temps, et donc que, dans ce sens, la chrétienté également existait dès le début de l'existence de l'humanité, et que l'enfant qui naît dans une famille chrétienne, naît comme „chrétien” même encore sans baptême⁸. Pareillement, on considère comme chrétiens les gens souffrant à cause du Christ au recevant le baptême du désir. En outre, la théologie s'embarrasse toujours dans des contradictions, en admettant d'une part, que l'on confère le baptême à un croyant, et d'autre part, que le baptême prépare le terrain à la foi, comme chez l'enfant.

c) On a souligné, dans la théologie particulariste, que l'on est chrétien par la dignité de membre de l'Eglise, par la soumission à l'autorité sociale

⁸ P. ex. Philastrius, *Diversarum haereseon liber* 81—83 (109—111), CSEL 38, 70—75.

et le maintien des liens fondamentaux de la communauté. Mais ici il n'y a non plus de solutions théoriquement compétentes. Le même problème revient: par quoi nous lions-nous essentiellement avec la communauté ecclésiale? Par la foi, la morale, la pratique adéquate, la volonté de l'individu ou par décision de l'Eglise elle-même? Est-ce que l'individu seul peut casser les liens salutaires avec l'Eglise, ou bien l'Eglise peut-elle priver quelqu'un de sa dignité de membre en tant que communauté d'aspirants au salut? Sans aucun doute, les excommuniés ne cessant pas d'être chrétiens, ainsi que les pécheurs contre l'obéissance ecclésiale. D'ailleurs, l'obéissance à l'autorité sociale peut résulter uniquement de liens sociaux objectifs, lesquels nous cherchons justement comme décidants et généralement valables. Faudrait-il différencier l'Eglise de la chrétienté et traiter l'appartenance à l'Eglise comme „laïque” et visible, et l'appartenance à la chrétienté comme spirituelle et invisible? Nous ne pouvons être d'accord, car l'Eglise n'aurait pas de raison d'être.

d) De nombreux courants voyaient la déterminante chrétienne dans l'amour religieux, la perfection et l'activité concordant avec l'Evangile. Mais ce facteur-ci ne semble pas non plus décisif pour la théorie critique. L'amour naturel entre les hommes diffère-t-il de l'amour chrétien? Le vrai amour n'est souvent pas suffisamment visible même dans les actes extérieurs. De même, la perfection dans le monde est problématique. En dehors de cela, la chrétienté semble exister justement pour les pécheurs, car elle présente pour eux la seule chance de salut et le Christ est venu non pas chez les parfaits, mais chez les pécheurs. On ne peut pas nier la bonté du Créateur, déversant sa bonté, son amour et ses vertus sur tous les hommes sans différence de leur appartenance religieuse. L'amour et la perfection sont sans doute le supplément de la chrétienté, mais ne la constituent pas.

On n'a pas omis les essais synthétiques, que le chrétien est l'homme de foi, du sacrement, de la communauté et de l'amour. Mais cette synthèse n'est pas constitutive non plus, car tout simplement, en réalité elle n'est pas présente avec tous ses éléments chez chaque homme. L'incroyant, le non-baptisé, n'appartenant pas à l'Eglise peut cependant nouer un contact salvateur avec le Christ, c'est-à-dire être chrétien, s'il atteint la bonté morale en un certain moment. D'autre part, devient aussi chrétien un homme mauvais, s'il effectue au moins un acte bon ou reçoit du Christ des dons sacramentels ou charitologiques. La différenciation de l'appartenance au christianisme *in re* ou *in voto*, ou pleine et non pleine, n'a aucune importance pour la question, dans laquelle il ne s'agit pas du degré d'être chrétien, mais tout simplement, si quelqu'un est chrétien ou ne l'est pas, et s'il l'est, alors par quoi? Tous les signes jusqu'ici discutés semblent à cet égard trop relatifs, trop fragmentaires ou non-adéquats. Ils effectuent un certain rôle dans la théologie pratique, mais ne sont pas suffisants pour la théologie théorique.

L'étendue et la profondeur

La pensée de la vocation de tous les hommes au salut dans le Christ, et donc de la vocation à la chrétienté, est née en théologie avec de grandes difficultés et au milieu d'incessantes attaques des pessimistes, qui sans cesse tendent au rétrécissement du nom de chrétien aux gens peu nombreux qui remplissent les conditions typiques et élitaires. Un appui pour cette pensée est l'énoncé de St Paul: „Notre Sauveur, Dieu... désire que tous les hommes atteignent le salut et adviennent à la connaissance de la vérité. Car Dieu est un, un seul aussi médiateur entre Dieu et les hommes, un homme, le Christ-Jésus, qui s'est livré lui-même en rançon pour tous au temps propre" (1 Tm 2, 4—6). Si nous prenons le mot „tous" numériquement, et non seulement représentativement, comme le voulait la théologie augustinienne, nous voyons qu'un certain genre de relation au Christ a été donné à tout homme, de tout temps et en tout lieu, et donc chacun a une possibilité d'être chrétien, même les enfants non-nés. Justement cependant St Paul a remarqué que, avec une explication si universelle de la volonté de salut chez le Christ, étonnamment s'efface le rôle de l'Eglise. Il a donc divisé la relation de salut du Christ en relation „à tous" et en „relation aux croyants": Le Dieu vivant est Sauveur de tous, et spécialement (*malista*) des croyants" (1 Tm 4, 10). De cette division il résulte malgré tout, qu'en outre de la relation salvatrice aux „croyants", il y a une relation, une union salvatrice entre les gens non-compris par l'appellation de „croyants" et le Christ. Entre ces „autres" se trouvent aussi sans doute les chrétiens nommés „anonymes"⁹.

Une pareille „dichotomie" des chrétiens est connue depuis longtemps. Elle dérive de la division en chrétiens réels et apparents, intérieurs et extérieurs, avec les signes ecclésiaux et sans ces signes. „Ainsi celui qui de sa naissance est incirconcis, et qui remplit la loi, te jugera, toi, qui bien que tu aies le livre de la loi et la circoncision, tu enfrens la loi. Car Juif n'est pas celui qui l'est au dehors, et la circoncision n'est pas celle qui se voit sur le corps, mais Juif véritable est celui, qui l'est à l'intérieur, et la véritable circoncision est la circoncision du coeur, spirituelle, et non selon la lettre" (Rm 2, 27—29). Ainsi les signes extérieurs d'appartenance au christianisme, bien que réels, ne sont ni absolument décisifs, ni uniformes. Il y a une dialectique étonnante entre les signes et les significations, ce que succinctement a exprimé St Augustin: „Parfois les brebis ne connaissent pas leur existence salvatrice (en tant que chrétienne) et ce n'est que le Pasteur qui les reconnaît. Il y a beaucoup de brebis à l'extérieur (du christianisme

⁹ Cf. K. Rahner, *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*, in: *Pluralismus, Toleranz und Christenheit*, Nürnberg 1961, pp. 55—74; le même, *Die anonymen Christen*, in: *Schriften zur Theologie*, t. VI, Einsiedeln 1965, pp. 545—555; le même, *Atheismus und implizites Christentum*, *op. cit.*, t. VIII, 1967, pp. 187—212; le même, *Anonymes Christentum und Missionsauftrag der Kirche*, *op. cit.*, t. IX, 1968, pp. 498—515.

visible) et beaucoup de loups à l'intérieur, et il y a beaucoup de brebis à l'intérieur et beaucoup de loups à l'extérieur"¹⁰.

Nous ne nous occupons pas ici spécialement ni de signes d'ecclésiologie, ni de la nature du christianisme anonyme, mais du problème de ce qui constitue le chrétien. De la dialectique des signes apparents et réels, et clairs et cachés, et aussi des étendues étroites des signes de foi visible, du baptême, du lien social et d'amour, résultent certaines conséquences fondamentales pour l'analyse de l'appellation de „chrétien”:

1) Le „chrétien”, en tant que lié au salut dans le Christ, peut être recélé sous les signes ecclésiaux mentionnés mais peut également se placer en dehors de ces signes, peut-être sous des signes naturels et contingents; avec cela, non seulement la seule union salvatrice, mais aussi les signes de cette union, bien que réels, restent secrets, et même les signes révélés sont encore plus mystérieux que les signes naturels.

2) Le nombre de signes mentionné par la théologie, n'est pas fermé: certains semblent encore non nommés par la théorie, mais aussi, en outre des signes connus, peuvent arriver encore d'autres; aussi relatifs; peut-être un jour l'essence d'appartenance au Christ sera-t-elle exprimée par l'action pour la paix, la protection de la vie biologique contre l'extermination, l'inspiration du sens de la vie, etc.

3) Le jugement, si quelqu'un est réellement chrétien, n'est pas un jugement scientifique, mais existentiel et salvifique, il n'est pas non plus une théorie, mais un événement salvifique.

4) Ce jugement est un acte entre la personne humaine et la personne de Jésus-Christ; il n'est donc pas une construction logique ni le jugement d'une chose, mais un acte personnel, qui est unité et ne se divise en une multitude d'aspects que dans l'analyse scientifique.

Le jugement salutaire du „chrétien” peut s'appuyer sur des signes révélés et ecclésiaux, mais comme sur une certaine matière ce qui se rapporte aussi aux éventuels signes naturels et individuels. La force principale de ce jugement est dans l'acte de la personne. Ce n'est pas uniquement le jugement d'un individu, mais aussi collectif. A celui-ci participent des gens qui n'ont pas de pleines aptitudes à formuler de tels jugements. Ce jugement n'est pas déterminé par la structure des signes, mais se forme comme un acte personnel, effectué en présence et sous „l'influence du contact invisible avec l'Esprit du Christ, le Saint Esprit¹¹. Ainsi s'appuyant sur le contact avec une personne plus haute, le jugement salutaire „décide” de la chrétienté et ensuite vient l'interprétation conforme de la réalité propre avec la pensée que le Christ accepte cette interprétation en partie comme sienne, ainsi elle devient „chrétienne”.

Le jugement de la chrétienté dans son aspect naturel et visible, qu'il a toujours, n'est pas une sentence ni l'établissement de faits antérieurs, mais il est une manière de s'ouvrir sur une nouvelle réalité, sur l'avenir. Quelqu'un

¹⁰ In *Johannis Evangelium Tract.* 45, 12 (PL 35, 1725).

¹¹ Cf. 1 Co 6, 19; Ep 2,4—6; Tt 3, 5—7; 1 P 2, 9.

„devient” chrétien, est en route vers le christianisme, toujours avec la possibilité de se détacher. Le jugement lui-même est donc en une certaine mesure non-fini, comme toute l’histoire humaine.

L’homme peut croire qu’il est chrétien, il peut embrasser cette foi par l’amour, mais avant tout le jugement sur le chrétien est l’oeuvre de l’espérance naturelle et surnaturelle. Nous avons l’espérance que nous sommes, que nous devenons chrétiens et que nous atteignons sur cette voie un progrès. L’espérance même a une dynamique différente, mais elle ne nous donnera jamais la pleine certitude que nous sommes en fait chrétiens. Néanmoins, cette espérance donne à notre existence „laïque” le caractère d’un mouvement vers le christianisme. Elle porte le principal fardeau des différentes manières d’être avec le Christ: ecclésiale, anonyme, spirituelle, praxéologique, mystiquement expérimentée, par désir, ternie par le péché.

De l’appellation au nom

Toute appellation est une certaine conception, mais simultanément un rétrécissement de la compréhension de l’objet. Dans la Bible, donc, on opérerait plutôt avec le „nom”, n’étant pas une appellation au sens strict, mais une direction générale de la compréhension et de la vie. Ainsi le nom est un mystère (Ap 17, 5). En définitive, il est l’équivalent de la personne, de la personnalité de son porteur¹².

Le christianisme dans l’aspect historico-salvateur est un mystère du devenir et une communion des „noms”, et plutôt du nom de Dieu et du nom de l’homme par le nom de Jésus-Christ. „Je leur ai révélé ton nom et je vais le révéler encore” (Jn 17, 26; Cf. Jn 17, 6). L’homme cependant, en formant sa personnalité, s’in-forme dans „le nom de Jésus-Christ, notre Seigneur” (1 Co. 5, 4; 6, 11; Jn 17, 11—12). La base de cela est la rédemption du monde au nom du Christ: „Et il n’y a de salut dans aucun autre nom dans lequel nous pourrions être sauvés” (Ac 4, 12)¹³.

Le salut n’est pas une formation de nom sans opposition. Les groupes oppositionnels doivent se former: d’une part, les adorateurs du nom de Jésus-Christ, les adeptes de ce nom, et ceux qui espèrent sa réalisation dans l’histoire¹⁴; d’autre part, les blasphémateurs de ce nom et ceux qui se soustraient à son influence¹⁵. Mais en aucun cas, ce n’est plus la situation du „chrétien” sur la force du signe, mais sur l’essence même de liaison de l’homme au Christ, sur le passage du signe au nom. Avec cela, le nom de Jésus-Christ peut être recélé sous des appellations et des signes divers. La voix de l’Eglise visible est un secours dans la recherche de ce nom, mais il embrasse par sa portée toute l’histoire humaine et le monde entier. Telle est

¹² Cf. Mt 6, 9; Jn 12, 28; 17, 6; Ap 3, 4; 9, 11; 11, 13; 19, 16.

¹³ Cf. Ph 2, 9—10; Ep 1, 21; He 1, 4.

¹⁴ Cf. Ac 9, 21; 15, 14; 1 Co 1, 2; Ep 1, 21; 2 Th 1, 12; He 13, 15; 1 P 4, 16; Ap 11, 18; 15, 4.

¹⁵ Cf. Rm 2, 24; 1 Tm 6, 1; Jc 2, 7; Ap 3, 8.

la fonction historico-salvatrice du nom comme gloire personnelle. De là, il faut sans cesse sortir vers ce nom de mystère en dehors des signes consolidés et limitatifs: „Nous aussi, sortons vers lui en dehors du camp” (He 13, 15). L'Esprit Divin, qui permet de mieux et plus profondément lire tous les signes, nous y mène: „et cela qu'il demeure en nous, nous reconnaissons par l'Esprit qu'il nous a donné” (1 Jn 3, 24). Enfin dans la Jérusalem Céleste, dans l'Eglise „du nouveau nom”, il ne faudra plus sortir en dehors des signes; pour atteindre le nom: „...le vainqueur... ne sortira plus en dehors” (Ap. 3, 12).

„Le nom du chrétien” appelé ainsi par Pierre, dépendant du nom de Jésus-Christ, est conçu par la foi. C'est cependant une foi à structure personnelle, car „foi dans un nom”; „vous qui croyez au nom du Fils de Dieu” (1 Jn 5, 13; Cf. 3, 23; Ap 2, 13). Ce nom ensuite est à atteindre seulement par l'amour, qui apparaît sous diverses figures, mais étant enfin amour d'une Personne, on n'aime pas une chose, on n'aime pas même Le Sauveur, mais on aime le nom-personne (Cf. He 6, 10; 1 Jn 3, 23). Avant tout, le nom de chrétien est une étoile pour l'espérance: le chrétien est un homme qui ne dépose son espoir ni dans le destin, ni dans les événements, les grâces, les dons, l'éternité — mais qui le dépose dans le nom, c'est-à-dire dans le mystère de la personne, de la personne du Christ: „... ils se sont mis en route pour le nom” (Jn 3, 7), „... nous cherchons celui qui doit venir” (He 13, 14).

„Le nom” s'eschatologise toujours, il s'intériorise, devient de moins en moins nommable. Même le nom du Christ ne peut être, dans ce siècle, suffisamment connu: „...le nom que personne ne connaît outre lui... Et son nom a été nommé: Verbe Divin” (Ap 19, 12—13). L'appellation Verbe Divin est aussi une appellation temporelle. L'homme voudrait que le signe comporte toute la réalité. C'est là une tentation: „Maître, nous voudrions voir un signe de toi” (Mt 12, 38). Mais l'appellation qui est une chose, ne peut rendre le nom en tant que personne, surtout en signification religieuse. Si même le chrétien se forme un „nom” temporel, quand même en définitive il recevra „un nom nouveau, que personne ne connaît (Ap 2, 17), car Dieu seulement connaît en plein le nom religieux de l'homme (Ex 33, 12) et l'appelle ainsi, qu'il devienne chrétien (Jn 10, 3). Le Christ terminera l'appellation de ce nom à la fin: „Et je prononcerai son nom devant mon Père” (Ap 3, 5. Cf. Mt 10, 32—33).

Le „chrétien”, ce n'est pas seulement une appellation, c'est aussi une certaine réalité, qui peut avoir des appellations diverses, ou plutôt qui se dissimule sous divers signes. Enfin, pour la langue de la théologie plus spirituelle, c'est un „nom”, donc le plus haut mystère de la personnalité. Ce n'est donc ni une chose ni une existence comme telle, ni une appartenance, mais en premier lieu une personne spéciale, une personnalité spéciale, religieuse, constituée et se formant dans et à travers la personne du Christ. Le Christ se présente devant l'homme en tant que personne, une subjectivité spéciale, qui est la cause essentielle de l'existence d'une subjectivité correspondante dans l'homme interprétée sur le Christ. Cette interprétation, ce contact per-

sonnel créateur, est le plus distinct dans les signes déterminés par l'Eglise. mais là aussi, il n'est pas adéquat. D'ailleurs, cela peut être, comme nous savons de la révélation, aussi en d'autres signes, bien plus in confuso. Toujours cependant, le „chrétien” en tant que nom, ne trouve pas de place en des signes, étant une réalité plus haute. Le chrétien est une nouvelle subjectivité (ou personnalité), appuyée sur la personne du Christ et sur la réalité par lui créée. Dans cette subjectivité l'homme se définit religieusement et retrouve son identité. La même chose concerne la société chrétienne de l'Eglise. Etre chrétien, cela signifie in-créeer sa personnalité en la personne du Christ, c'est inscrire son nom dans „le livre de la vie de l'Agneau” (Ap 13, 8; 17, 8). Les obscurités des signes et l'indétermination des voies sont surmontées par le Saint-Esprit et l'acte salvifique de la personne humaine.