

La variété des langues dans le *Christus totus* selon saint Augustin

L'universalité chrétienne en voie d'accomplissement

Emmanuel DURAND

Institut catholique de Paris

Le communautarisme marque aujourd'hui le pas et ses impasses favorisent un souci renouvelé des appartenances universelles. Devant le risque de fragmentation des sociétés, de particularisation des droits et d'ethnisation des Églises, la question de l'universel préoccupe à bon escient plusieurs champs de la pensée contemporaine, notamment l'éthique, le droit et la philosophie politique¹. La difficulté de conjuguer l'universalité avec les particularités ou les singularités travaille aussi la théologie chrétienne. Cela est d'emblée perceptible au sujet du Christ Jésus, car l'universalité de sa médiation doit être paradoxalement pensée à partir de la plus haute singularité de sa personne. La difficulté apparaît non moins vive dans la théologie de l'Église, puisque la catholicité doit assumer de multiples particularismes locaux. Afin d'éclairer cette aporie sous un aspect délimité, nous proposons ici d'envisager le rapport problématique entre l'universalité chrétienne et la diversité des langues locales. Alimenté par plusieurs intuitions décisives de saint Augustin, notre questionnement épousera la corrélation entre le mystère du *Christus totus*, l'événement de la Pentecôte et la mission de la prédication universelle. En effet, la théologie du Christ total développée par le saint évêque est présupposée à son interprétation singulière du don de toutes les langues à chacun des Apôtres lors de la Pentecôte: chacun d'eux figure alors le Christ total prêchant l'Évangile dans les langues variées de tous les peuples destinataires de l'annonce.

Afin d'appréhender l'universalité chrétienne suivant cette voie pentecostale, il convient de s'appropriier *dans un premier temps* la théologie du *Christus totus*, suivant la complémentarité entre l'Incarnation et l'Ascension. Une fois assuré ce fondement christologique, il sera possible de mesurer l'extension ecclésiale à tous les temps et à tous les lieux, puis d'apprécier la nature eschatologique de la relation que l'universalité chrétienne entretient avec les particularismes locaux. Les rapports étonnants d'identité, d'expansion, d'anticipation et d'exemplarité, qui unissent le Christ singulier au Christ total seront ainsi thématés. À partir de la désignation

1. Voir notamment P. MAGNARD, *Questions à l'humanisme*, Paris, 2000; F. JULLIEN, *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, Paris, 2008; A. BADIOU, *Saint Paul: La fondation de l'universalisme*, Paris, 1997.

du Christ comme tête d'un corps unique, l'universalité chrétienne est envisageable suivant l'inclusion potentielle de tous les appelés dans le Christ total. Une telle intégration ne saurait être réalisée sans l'assomption ecclésiale de la diversité locale ou culturelle, maintenue dans la concorde par l'unicité de l'Esprit. Aussi recueillerons-nous *dans un second temps* les bénéfiques de la doctrine du *Christus totus* pour une interprétation singulière du don des langues lors de la Pentecôte, proposée par saint Augustin. La forme spécifique de l'universalité chrétienne pourra ensuite être considérée sous le mode de l'accomplissement du don des langues par une prédication actuelle de l'Évangile à l'adresse de toutes les cultures. À l'instar des multiples réitérations de la Pentecôte qui accompagnent la première diffusion de l'Évangile telle qu'elle est racontée par les Actes des Apôtres, nous observerons que la dynamique chrétienne d'universalisation procède d'un universel divin primordial, contenu dans le Christ et communiqué par la Pentecôte. L'impulsion divine se révèle dès lors indispensable aux disciples en vue de les conduire à traverser certaines frontières culturelles ou religieuses. Cela anticipe et actualise la réconciliation eschatologique dont la Pentecôte fut déjà le signe annonciateur et efficace.

I. DU CHRIST SINGULIER À L'INCLUSION PASCALE DANS LE CHRIST TOTAL : INCARNATION ET ASCENSION

La doctrine augustinienne du Christ total a été amplement étudiée par plusieurs spécialistes reconnus de l'œuvre immense d'Augustin². Pour

2. Voir T.J. VAN BAVEL – B. BRUNING, *Die Einheit des «Totus Christus» bei Augustinus*, in C.P. MAYER – W. ECKERMANN (éds.), *Scientia Augustiniana: Studien über Augustinus, den Augustinismus und den Augustinerorden*. FS A. Zumkeller, Würzburg, 1975, 43-75; T.J. VAN BAVEL, *The Concept of the «Whole Christ»*, in T.J. VAN BAVEL – B. BRUNING (éds.), *Saint Augustine*. Translated by Margaret Clark – Paul Holberton, Brussel, 2007, 263-271; P. BORGOMEIO, *L'Église de ce temps dans la prédication de saint Augustin*, Paris, 1972; E. MERSCH, *Le corps mystique du Christ: Études de théologie historique*, tome 2, Louvain, ²1933, pp. 34-131. Vient de paraître chez Brepols dans la Bibliothèque Augustinienne: *Les commentaires des Psaumes / Enarrationes in Psalmos: Ps. 1-16*. Éds. M. DULAËY – I. BOCHET – A.-I. BOUTON-TOUBOULIC – P.-M. HOMBERT – E. REBILLARD (Bibliothèque Augustinienne. Huitième série: Enarrationes in Psalmos, 57A), Turnhout, 2009. En attendant la publication des volumes suivants, on dispose de quelques traductions antérieures, souvent très partielles: C. HUMEAU, *Les plus belles homélies de saint Augustin sur les Psaumes*, Paris, 1947; Th. CAMELOT – J. GRUMEL, *Saint Augustin: Le visage de l'Église* (Unam Sanctam, 31), Paris, 1958; A.-M. BESNARD – J. PERRET, *Saint Augustin: Prier Dieu. Les Psaumes*, Paris, 1964; A.-G. HAMMAN, *Saint Augustin prie les Psaumes* (Les Pères dans la foi, 86), Paris, ¹1980, ²2003. Pour une traduction complète des *Enarrationes in Psalmos*, on peut encore se référer à l'ancienne traduction de M. l'abbé RAULX (éd.), *Œuvres complètes de saint Augustin*, Bar-le-Duc, 1864-1873. Lorsque la Bibliothèque Augustinienne nous fait défaut, nous nous inspirons de cette dernière traduction en l'ajustant au mieux d'après le texte du *Corpus Christianorum Series Latina* (abrégé CCSL), vol. 38-40.

notre part, revenant aux textes sources issus de sa prédication (spécialement les *Discours sur les Psaumes*, les *Homélies sur l'évangile de saint Jean* et quelques *Sermons*), nous proposons simplement une brève analyse synchronique de la théologie du Christ total, attentive à ses fondements proprement christologiques, en vue de concentrer ensuite notre attention sur les implications d'un tel modèle en termes d'universalité chrétienne.

La doctrine paulinienne du Christ tête en regard du corps ecclésial³ a trouvé un écho considérable dans la prédication et la théologie d'Augustin, notamment à travers ses commentaires sur les psaumes. Cette prière de l'Église rassemble les voix des fidèles en une même et unique parole. Dans les assemblées chrétiennes, le chant des psaumes est d'ailleurs alternativement exécuté par un chantre et par l'ensemble de la communauté. Cela signe la fusion, sans cesse reprise, des voix multiples en une seule voix et une même parole. Le phénomène liturgique possède un fondement réel, à la fois ecclésial et christologique: la voix exprimée par les psaumes, bien souvent comme le cri du pauvre, est celle des membres souffrants du Christ, rassemblés en son corps unique:

Vous avez entendu, à la lecture du Psaume, que l'indigent et le pauvre crient vers Dieu du milieu de ce siècle. Cette voix, vous l'avez entendu dire bien souvent et vous devez vous le rappeler, n'est pas la voix d'un seul homme, et c'est pourtant la voix d'un seul homme (*unius hominis*): ce n'est pas la voix d'un seul, car il y a beaucoup de fidèles, grains nombreux gémissant au milieu des pailles et répandus par tout l'univers (*diffusa toto orbe terrarum*), et c'est la voix d'un seul, car tous sont membres du Christ et par suite forment un seul corps (*unum corpus*)⁴.

Les fidèles dans l'épreuve, spécialement les martyrs, parlent ainsi d'une seule voix en raison de leur appartenance au Christ. Mais l'inclusion n'est pas unilatérale: non seulement les membres parlent au nom du corps tout entier, mais il arrive aussi que la tête s'exprime pour le compte des membres. Avant de thématiser une règle d'exégèse, cette conviction christologique prend acte de la prière vocale des psaumes par Jésus lui-même, attestée par les évangiles synoptiques juste avant son départ pour Gethsémani⁵. Peu après, au cours de sa Passion, Jésus fait siennes certaines paroles des psaumes. Ces précieux indices manifestent que le Christ assume totalement la prière de son peuple éprouvé, spécialement dans les derniers moments de sa vie. En raison de sa mission salvifique, il s'identifie volontairement à la foule des persécutés et des abandonnés.

3. Voir spécialement 1 Co 10–12 et Col 1,13–20.

4. *Tract. in Io.* 7,1, in *Homélies sur l'Évangile de saint Jean I–XVI*. Éd. M.-F. Berrouard (Bibliothèque Augustinienne. Neuvième série: Traités sur saint Jean, 71), Paris, 1969, pp. 404–407.

5. Voir Mc 14,26; Mt 26,30.

Ainsi, le Christ lui-même parle fréquemment au nom des fidèles et assume des sentiments ou des attitudes qui, en toute rigueur théologique, ne lui conviennent pas, soit eu égard à sa condition divine soit en raison de l'innocence et de la sainteté de son humanité. Inspiré par la première des règles d'interprétation biblique édictées par Tyconius⁶, Augustin explicite le principe qui légitime sa relecture chrétienne des psaumes, favorisée par leur usage liturgique dans la prière ecclésiale :

Toutes les paroles de ce psaume qui ne pourraient convenir au Seigneur, c'est-à-dire à la tête de l'Église, doivent se rapporter à l'Église elle-même. Ces paroles sont dites du Christ tout entier (*totus Christus*), en lequel sont tous ses membres⁷.

Une telle clé de lecture est justifiée par des paroles éloquentes du Christ, notamment son interpellation à Paul lors de la conversion de ce dernier : «Saul, Saul, pourquoi me persécutes-tu?»⁸. Cette citation revient presque toujours dans les passages où Augustin envisage la solidarité du Christ tête avec les membres de son corps. Il la combine avec de multiples paroles du Nouveau Testament, telles que par exemple : «Ce que vous avez fait à l'un de ces petits, c'est à moi que vous l'avez fait»⁹, «ils seront deux dans une seule chair»¹⁰, ou encore : «pour eux je me sanctifie moi-même»¹¹. Comme le Christ et l'Église forment une seule chair, ils s'expriment fréquemment d'une seule voix¹².

L'Incarnation, fondement de la capitalité du Christ-homme

Reportons-nous à la racine christologique du phénomène : l'unité entre le Christ et les croyants est fondée sur l'Incarnation. Parce qu'il a assumé l'humanité en sa propre personne, le Christ devient la tête de l'humanité sauvée. De même qu'il est médiateur en tant qu'homme (selon 1 Tm 2,5), le Christ est tête de tous ses membres en tant qu'homme¹³. Pour que la comparaison du corps soit valide, il convient en effet que la tête se révèle de même nature que les membres. La cohérence de l'image renvoie ainsi à l'Incarnation. La considération de ce mystère est d'ailleurs sous-jacente à plusieurs passages des *Discours sur*

6. Voir Tyconius, *Le livre des règles*. Introduction, traduction et notes par J.-M. Ver-crucy (Sources chrétiennes, 488), Paris, 2004.

7. *Enarr. in Ps.* 17,51, PL 36,154, CCSL 38,102; voir aussi *Enarr. II in Ps.* 30, *Sermo* 1,4; *Enarr. in Ps.* 40,1; *Enarr. in Ps.* 60,1; *Enarr. II in Ps.* 90,1; *Enarr. in Ps.* 140,3; *Sermo* 341,1.

8. Ac 9,4.

9. Mt 25,40 cité plus longuement par *Enarr. in Ps.* 86,5.

10. Mt 19,5 interprété par *Enarr. II in Ps.* 30, *Sermo* 1,4.

11. Jn 17,19 expliqué par le *Tract. in Io.* 108,5.

12. Voir *Enarr. II in Ps.* 30, *Sermo* 1,4; *Enarr. in Ps.* 40,1; *Enarr. in Ps.* 69,1.

13. Voir *Enarr. in Ps.* 142,3.

les *Psaumes*, mais elle est plus manifeste encore dans les *Homélie*s sur l'évangile de saint Jean :

Frères, dans ce passage de l'Évangile où le Seigneur affirme qu'il est la vigne et que ses disciples sont les sarments, il s'exprime en tant que le Christ Jésus homme, médiateur entre Dieu et les hommes, est la Tête de l'Église et que nous sommes ses membres. La vigne et les sarments sont en effet d'une seule nature: c'est pourquoi, alors qu'il était Dieu, à la nature duquel nous n'appartenons pas, il s'est fait homme pour que la nature humaine soit en lui la vigne dont nous-mêmes, les hommes, nous pourrions être les sarments¹⁴.

Dans la note complémentaire adjointe à ce dernier passage par le père Berrouard, nous sommes renvoyés à un autre extrait d'une grande clarté :

Le Fils unique de Dieu, le Verbe égal et coéternel au Père, 'par qui tout a été fait' (Jn 1,3), s'est fait lui-même homme à cause de nous afin d'être à l'Église tout entière ce qu'est la tête au corps tout entier¹⁵.

Il est ainsi indubitable que l'unité de la tête et du corps est rendue possible par l'Incarnation du Verbe-Fils. L'assomption d'une humanité singulière par le Fils éternel implique une inclusion (actuelle ou potentielle) de tous les sauvés dans l'unique corps du Christ :

[le Seigneur] relève l'homme, non seulement cet homme dont il s'est revêtu (*exaltatur homo in illo non solum quem gestat*), et qui est la tête de l'Église; mais chacun de nous, qui sommes les membres [de son corps]¹⁶.

L'appartenance des fidèles au Christ homme et la solidarité entre eux découlent manifestement de l'Incarnation, car l'humanité assumée est vraiment la nôtre, si bien que tout homme en voie de relèvement reçoit en la personne du Christ un nouveau chef, le Nouvel Adam. D'où la très fameuse typologie établie, par le tissage de multiples versets bibliques¹⁷, entre la relation d'Ève à Adam lors de la création et la relation de l'Église au Christ à la croix :

Si Adam est le type de l'Adam futur (*forma futuri*), comme Ève fut tirée du côté d'Adam pendant son sommeil, ainsi du côté du Christ pendant son sommeil, c'est-à-dire, pendant qu'il mourait sur la croix, et ouvert par un coup de lance, découlèrent les sacrements dont l'Église est formée¹⁸.

14. *Tract. in Io.* 80,1, (in *Homélie*s sur l'Évangile de saint Jean LXXX-CIII. Éd. M.-F. Berrouard [Bibliothèque Augustinienne. Neuvième série: Traités sur saint Jean, 74B], Paris, 1998, p. 69); voir *Enarr. in Ps.* 127,3.

15. *De cat. rud.* 19,33 (in *Le Magistère chrétien. De Catechizandis rudibus. De Doctrina christiana*. Éd. G. Combès – J. Farges [Bibliothèque Augustinienne. Première série: Opuscules, 11], Paris, 1949, p. 164, cité par *Homélie*s [BAug, 74B] [n. 14], pp. 437-438).

16. *Enarr. in Ps.* 9,14, PL 36,123, CCSL 38,65.

17. Rm 5,14; Gn 2,21-24; Ps 3,6; Mt 19,6; Ep 5,31-32; Jn 19,34.

18. *Enarr. in Ps.* 138,2, PL 37,1785, CCSL 40,1991.

La solidarité avec le Christ exalté et le prolongement de sa Pâque

L'appartenance des membres au corps unique, dont le Christ est la tête, entraîne une espérance dont l'issue est certaine. En effet, «là où la tête les précède, les autres membres suivent»¹⁹. Réunis en un seul corps, nous avons un seul désir et une même attente²⁰. Comme le suggèrent certains psaumes des montées à Sion, le Christ est déjà monté aux cieux, tandis que nous sommes encore pèlerins sur la terre; mais le corps entier sait que la gloire de la tête vaut aussi pour chacun des membres à titre de promesse²¹. À condition de lui être unis dans l'Église, nous sommes déjà réellement remontés avec lui, car il s'est revêtu de l'humanité par son Incarnation et s'est revêtu de son Église par son Ascension:

'Nul n'est monté au ciel, sinon celui qui est descendu du ciel, le Fils de l'homme qui est au ciel' (Jn 3,13). Il semble ne parler ainsi que de lui seul. Les autres sont donc demeurés ici-bas, puisque celui-là seul est remonté, qui seul était descendu. Que doivent faire les autres? S'unir à son corps, afin de ne faire qu'un même Christ, qui est descendu, puis remonté (*uniri corpori ipsius, ut sit unus Christus, qui descendit et ascendit*). La tête est descendue, elle remonte avec le corps; le Christ s'est revêtu de son Église (*vestitus Ecclesiam suam*), qu'il a rendue sans tache et sans ride. Seul donc il est remonté. Mais lorsque nous sommes unis à lui de manière à devenir ses membres, il n'est plus avec nous qu'un seul [Christ], un et toujours un (*nobiscum solus est, et ideo unus, et semper unus*). L'unité nous joint à celui qui est un (*unitas nos compaginat uni*). Il n'y a donc, pour ne point monter avec lui, que ceux qui n'ont point voulu s'unir à lui²².

Si l'Incarnation constitue le Christ tête de l'humanité par le partage de notre condition, l'efficacité salutaire d'une telle position se révèle et s'accomplit par l'Ascension, qui exerce sur les membres un effet surnaturel d'entraînement vers Dieu. Tandis qu'il a identifié l'événement de l'Incarnation comme le fondement propre de la relation entre la tête et les membres du corps, Augustin retrouve ici l'accent paulinien sur l'Ascension perçue comme l'étape décisive à partir de laquelle se dévoile parfaitement le rôle du Christ-tête au bénéfice des membres encore en chemin²³.

La conviction qu'il existe une étroite corrélation entre la solidarité des membres avec le Christ-tête et l'unité du corps entier s'accompagne fréquemment de l'injonction faite aux fidèles de sauvegarder l'unité de l'Église et de s'y maintenir sans schisme ni hérésie²⁴. Adressée à Dieu dans l'unité de l'Église universelle, répandue sur toute la surface de la

19. *Enarr. in Ps.* 3,9, PL 36,77, CCSL 38,12.

20. Voir *Enarr. II in Ps.* 26,23.

21. Voir, sur l'Ascension, *Sermo* 263,2; 264,6; 265,2.

22. *Enarr. in Ps.* 122,1, PL 37,1630, CCSL 40,1814.

23. Voir Col 1,13; Ep 1,19-23.

24. Voir *Enarr. in Ps.* 64,7.

terre, la prière se trouve exaucée²⁵. En revanche, le membre qui se détache du corps peut bien garder tels quels le baptême et le symbole de foi, il n'en est pas moins réduit à l'état de cadavre²⁶.

Augustin souligne fréquemment l'appartenance mutuelle entre le Christ et ses membres, ainsi que le contraste de leur condition respective, spécialement lorsqu'il est conduit à prêcher sur les saints martyrs: «Notre Seigneur Jésus-Christ était déjà établi dans les cieux et lui-même souffrait encore en nous sur la terre (*ipso in nobis in terra laborante*)»²⁷. L'appartenance des fidèles au Christ peut même aboutir, parfois, à une étonnante permutation des conditions, entre la céleste et la terrestre:

'Si vous êtes ressuscités avec le Christ, cherchez ce qui est en haut, où le Christ est assis à la droite de Dieu; ayez du goût pour les choses du ciel, et non pour celles de la terre, car vous êtes morts, et votre vie est cachée en Dieu avec le Christ' (Col 3,1-3). Jésus-Christ donc est encore sur la terre, et déjà nous sommes dans le ciel. Il est ici-bas par une charité compatissante (*ille deorsum est compassione caritatis*), nous sommes en haut par la charité qui espère (*nos sursum sumus spe caritatis*). 'Car c'est l'espérance qui nous sauve' (Rm 8,24). Mais, comme notre espérance est certaine, ce qui n'est encore qu'un avenir s'affirme à notre sujet comme s'il était accompli²⁸.

En raison de la solidarité du Christ avec les membres de son corps, il continue de parler en leur nom et d'éprouver en ses membres, par une charité de compassion, les tribulations que lui-même a déjà traversées:

L'Église endure la faim, le corps du Christ a faim, cet homme répandu dans tout le monde, dont la tête est dans le ciel et les membres sur la terre (*homo ille ubique diffusus, cuius caput sursum est, membra deorsum*). Comme il parle dans tous les psaumes pour y chanter ou y gémir, pour tressaillir de ce qu'il espère, ou pour soupirer de ce qu'il endure, nous devons connaître sa voix, être familiarisés avec elle, puisqu'elle est la nôtre²⁹.

Le Christ-tête a déjà passé à travers les portes de Sion, la Cité de Dieu, tandis qu'il suit encore dans ses membres. La femme qui enfante au chapitre 12 de l'Apocalypse figure Sion, la cité qui eut son commencement en Abel. Aussi Augustin affirme-t-il du Christ: «le même fondait Sion et naissait en Sion (*idem ipse erat condens Sion, et nascens in Sion*)»³⁰. Le mouvement de passage, comparable à une naissance où la tête passe devant et les autres membres suivent, se prolonge dans les membres de son corps. Tout comme sa Pâque fut douloureuse, la nôtre l'est pareillement. L'apôtre

25. Voir *Enarr. in Ps.* 130,1.

26. Voir, sur la Pentecôte, *Sermo* 267,4; 268,2; 269,2-4.

27. *Enarr. in Ps.* 40,1, PL 36,453, CCSL 38,448.

28. *Enarr. in Ps.* 122,1, PL 37,1630, CCSL 40,1814; voir *Enarr. in Ps.* 100,3.

29. *Enarr. in Ps.* 42,1, PL 36,476, CCSL 38,474; voir *Enarr. in Ps.* 123,1.

30. *Enarr. in Ps.* 142,3, PL 37,1846, CCSL 40,2061.

Paul avait la vive conscience que le Christ souffrait toujours en lui, lorsqu'il disait: «J'accomplis en ma chair ce qui manque aux douleurs du Christ»³¹. Pourtant, le Christ avait lui-même déclaré sur la Croix, juste avant de remettre l'Esprit: «C'est achevé»³². Ce paradoxe s'explique par l'unité du Christ total:

Toutes les souffrances (*passiones*) marquées ont donc été accomplies, mais dans la tête; il reste à les accomplir dans le corps du Christ. Or, vous êtes le corps et les membres du Christ. Aussi l'Apôtre, qui faisait partie de ces membres, a-t-il dit: 'Afin que j'accomplisse dans ma chair ce qui manque à la passion du Christ' (Col 1,24). Nous allons donc où le Christ nous a précédés, et le Christ ne laisse point d'aller où il est allé le premier. Le Christ nous a précédés dans sa tête, il doit suivre dans son corps (*praecessit Christus in capite, sequitur in corpore*). De là vient qu'il endure (*laborat*) encore ici-bas, et il souffrait (*patiebatur*) de la part de Saul, quand Saul entendit: 'Saul, Saul, pourquoi me persécuter?' (Ac 9,4)³³.

Suit une comparaison à laquelle Augustin recourt fréquemment: si l'on vous marche sur le pied, la langue donne l'alerte et émet sa plainte comme si elle était directement atteinte, en raison de l'unité du corps tout entier. L'application ecclésiale d'une telle expérience sera soutenue par Mt 25,35-40 où le Christ dévoile qu'il s'identifie sans réserve à chacun des membres souffrants de son corps.

*L'admirable échange,
praefiguratio du Christ total par le Christ singulier*

La permutation des conditions, céleste et souffrante, manifeste dans les paroles du Christ et dans la prière de l'Église, signe l'accomplissement salutaire de la logique même de l'Incarnation. Augustin l'affirme de façon nette lorsqu'il commente le troisième chapitre du quatrième évangile: «Dieu a voulu être fils de l'homme, et il a voulu que les hommes soient fils de Dieu. Lui-même est descendu à cause de nous; nous montons à cause de lui»³⁴. La finalité salvifique de l'Incarnation se trouve ainsi parfaitement formulée. L'admirable échange se vérifie à diverses étapes de la vie du Christ. Par exemple, la tristesse extrême du Christ à Gethsémani relève de son identification aux membres de son corps:

Toutefois, comme il a daigné prendre la forme de l'esclave (*assumere formam servi*), et par ce moyen nous revêtir de lui (*in ea nos vestire se*), voilà que celui qui n'a pas dédaigné prendre de nous pour nous transfigurer en lui

31. Col 1,24.

32. Jn 19,30.

33. *Enarr. in Ps.* 86,5, PL 37,1104-1105, CCSL 39,1202-1203; voir *Enarr. in Ps.* 142,3.

34. *Tract. in Io.* 12,8 (in *Homélies* [BAug, 71] [n. 4], p. 649).

(*transfigurare nos in se*), voudra bien aussi prendre notre langage, afin que nous puissions nous approprier ses paroles. Tel est l'ineffable commerce (*mira commutatio*), l'échange merveilleux, la révolution divine opérée dans ce monde par le céleste négociateur. Il vient recueillir les outrages et nous combler d'honneurs: il vient se rassasier de douleurs, et nous donner le salut; il vient passer par la mort, et nous donner la vie. Sur le point de mourir dans ce qu'il tient de nous (*moriturus ex eo quod nostrum habebat*), il fut saisi de frayeur, non pas en lui, mais en nous (*non in se, sed in nobis pavebat*); car il dit alors que son âme était triste jusqu'à la mort, et nous tous alors nous étions avec lui. Sans lui, en effet, nous ne sommes rien; en lui il y a le Christ et nous avec lui (*in illo, ipse Christus et nos*). Pourquoi? Parce que le Christ tout entier comprend sa tête et son corps (*totus Christus caput et corpus*). C'est la tête qui est le Sauveur du corps, et qui est déjà remontée au ciel: le corps est cette Église qui souffre (*laborat*) sur la terre³⁵.

Ne nous y trompons pas: le fait qu'il parle alors pour nous, en notre nom et à notre adresse, n'a rien de fictif et ne diminue en rien le poids intrinsèque de ses paroles, puisque ce phénomène de *commutatio* s'égalise, de façon principielle, à l'assomption de notre nature, passible et déchue, par le Fils de Dieu en personne. En effet, «qu'est-ce qui de lui était suspendu au bois, sinon ce qu'il a reçu de nous?»³⁶. Aussi est-ce de la voix même de notre propre humanité, qu'il s'écria: «Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné?»³⁷. Cependant, le réalisme de l'Incarnation salvifique s'accompagne d'un rapport d'anticipation et de «figuration» entre ce que le Christ a vécu lui-même et ce que doivent aussi traverser certains membres de son corps. Ainsi, «qu'est-ce que l'écoulement du sang issu de tout son corps, sinon la passion des martyrs issue de toute l'Église? (*de tota Ecclesia martyrum passio*)»³⁸. L'exemplarité du Christ tête suppose le prolongement réel de sa propre passion dans les martyrs. Une telle extension de l'événement pascal se fonde sur l'identification du Christ à tout homme, rendue possible par l'assomption de notre humanité. Jésus n'a donc pas fait le moins du monde semblant de porter nos douleurs ou nos épreuves, ni de combattre nos tentations; il les a assumées de façon tout aussi véritable qu'il a fait sien notre corps de chair:

Nous-mêmes, qui sommes son corps, il a voulu nous préfigurer (*praefigurare*) dans son propre corps, avec lequel il est mort, ressuscité et monté au ciel; afin que nous ayons la confiance d'aller un jour là où nous précède la tête, puisque nous sommes ses membres. Il nous a donc figurés en sa personne (*nos transfiguravit in se*), quand il s'est laissé tenter par le démon. Nous lisions tout à l'heure dans l'Évangile que Notre Seigneur Jésus-Christ a été tenté par le diable dans le désert. Le Christ était vraiment tenté par le

35. *Enarr. II in Ps.* 30, *Sermo* 1,3, PL 36,230-231, CCSL 38,192.

36. *Enarr. in Ps.* 140,5, PL 37,1818, CCSL 40,2028-2029.

37. Mt 17,46.

38. *Enarr. in Ps.* 140,4, PL 37,1818, CCSL 40,2028.

diable, et tu étais toi-même tenté en Jésus-Christ, car il avait assumé la chair qui est la tienne (*de te sibi habebat carnem*), et il devenait pour toi le salut (*de se tibi salutem*); il avait puisé la mort en toi, et il te communiquait la vie; à cause de toi, il a subi toutes sortes d'outrages; à cause de lui, tu es arrivé à la gloire; de ta part lui venait donc la tentation, et de la sienne la victoire. Si nous avons été tentés en lui, nous avons aussi en lui vaincu le diable³⁹.

L'usage augustinien, à deux échelles, du motif sotériologique du corps du Christ exige une perception affinée de la distinction et de l'unité entre le Christ considéré dans sa singularité et le Christ total, considéré dans son universalité, incluant tous ceux qui lui appartiennent de façon actuelle ou potentielle. En raison de son Incarnation salvifique, le Christ doit d'abord être reconnu dans sa singularité comme un homme intégral, crucifié puis glorifié. De même nature que les autres hommes, il est constitué Nouvel Adam dans l'acte de les sauver. Il devient ainsi la tête de son propre corps étendu, formé par la totalité de ses disciples. Le Christ total est alors composé du Christ tête et de tous les membres (passés, présents et avenir) qui doivent lui être définitivement agrégés⁴⁰.

Entre le Christ singulier et le Christ total, on observe un rapport d'identité en expansion ou en croissance. Déjà, le Verbe préexistant et le Verbe fait chair sont un seul et même Christ, en raison de l'unité de la personne. Le corps du Christ n'a pas préexisté à son Incarnation: il est descendu sans être déjà en possession de son corps, afin justement de prendre chair, et il est ensuite remonté aux cieux avec son corps. Il demeurait pourtant toujours le même et unique Christ, dans son Ascension comme dans son Incarnation. D'une façon comparable et plus étonnante encore, au fur et à mesure que le Christ nous agrège à lui comme ses membres, il demeure pourtant toujours le même et unique Christ⁴¹. Mystérieusement, la croissance du Christ total s'opère par l'inclusion progressive de tous ses membres, sans toutefois que son identité soit bouleversée. Quant à la personne, ici entendue au sens du sujet d'existence et d'action, le Christ total est identique au Christ singulier, abaissé puis exalté. L'identité réelle se double d'une exemplarité propre à soutenir notre espérance. Les tribulations terrestres et la destination ultime de tous ses membres furent «préfigurées» – au sens fort d'une anticipation efficace et exemplaire – par l'itinéraire complet du Christ-homme, éprouvé, abaissé puis exalté. Il avançait alors, dans sa condition de tête, tous les membres de son corps élargi. Il menait ainsi à terme, une fois pour toutes, l'admirable échange dont les bénéfices s'appliquent ensuite de façon progressive à tous ses membres, selon la diversité des temps et des lieux.

39. *Enarr. in Ps.* 60,3, PL 36,724, CCSL 39,766.

40. Voir *Enarr. in Ps.* 70, *Sermo* 1,6.

41. Voir, sur l'Ascension, *Sermo* 263,3.

L'extension du Christ total à tous les lieux et à toutes les générations

Dans la vision d'Augustin, le Christ total s'étend à tous les temps et à tous les lieux, suivant les coordonnées ecclésiales propres à tous ceux qui appartiennent au Christ et croient en lui. Ainsi, depuis Abel jusqu'à la fin des générations humaines, le corps du Christ demeure en croissance. À la succession des générations se conjugue la multiplication des lieux où la parole du Christ est portée et reçue :

En Notre Seigneur, il y a l'homme parfait (*totus perfectus vir*), la tête et le corps. La tête est cet homme qui est né de la vierge Marie, qui a souffert sous Ponce Pilate, a été enseveli, est ressuscité, est monté aux cieux pour s'asseoir à la droite du Père, d'où nous l'attendons comme juge des vivants et des morts: voilà la tête de l'Église. Cette tête a pour corps l'Église, non celle qui est en ces lieux, mais bien celle qui est en ces lieux et dans l'univers: non celle qui existe maintenant, mais celle qui commence en Abel pour s'étendre à ceux qui naîtront jusqu'à la fin des temps et croiront au Christ, pour n'en former qu'un seul peuple de saints, appartenant à une seule cité, laquelle cité est le corps du Christ, et dont le Christ est la tête⁴².

L'extension présente de l'Église universelle demeure une délimitation transitoire, polarisée par l'eschatologie. Sans qu'il soit actuellement possible de discerner et délimiter ses contours exacts, la réalité ultime du Christ total s'égalé avec la Cité de Dieu. Celle-ci est constituée par l'assemblée et la société des saints (*congregatio societisque sanctorum*⁴³), tant ceux encore en chemin sur la terre que ceux déjà parvenus à la patrie céleste. Ici-bas, l'ivraie et le bon grain restent inévitablement mêlés, mais la capacité d'intégration de la Cité de Dieu manifeste déjà son universalité au travers de toutes les identités particulières :

Cette cité céleste, pendant tout le temps qu'elle vit en exil sur cette terre, recrute des citoyens dans toutes les nations, elle rassemble sa société d'étrangers de toute langue sans s'occuper des diversités dans les mœurs, les lois et les institutions, grâce auxquelles la paix s'établit ou se maintient sur terre; elle n'en retranche rien, ne détruit rien; bien mieux, elle garde et observe tout ce qui, quoique divers dans les diverses nations, tend à une seule et même fin: la paix terrestre, à condition que de telles observances n'entraînent pas cette religion qui apprend à adorer un seul Dieu véritable et souverain (*unus summus et verus Deus colendus*)⁴⁴.

42. *Enarr. in Ps. 90, Sermo 2,1, PL 37,1159, CCSL 39,1266.*

43. *De civitate Dei*, X, 6, in *La Cité de Dieu: Livres VI-X. Impuissance spirituelle du paganisme*. Éd. G. BARDY (Bibliothèque Augustinienne. Cinquième série: La Cité de Dieu, 34), Paris, 1959, p. 447.

44. *De civitate Dei*, XIX, 17, in *La Cité de Dieu: Livres XIX-XXII. Luites des deux cités*. Éd. G. BARDY (Bibliothèque Augustinienne. Cinquième série: La Cité de Dieu, 37), Paris, 1960, p. 131.

Nous reviendrons bientôt au rapport entre l'universalité chrétienne et la diversité des appartenances culturelles particulières. Mais le traitement théologique de cette question exige au préalable de prendre en compte la composante pneumatologique du *Christus totus*. Jusqu'ici, à notre légitime étonnement, la doctrine du Christ total s'est élaborée presque exclusivement à partir du Christ singulier, comme une propriété étendue de l'Incarnation et de l'admirable échange qui déploie efficacement sa vertu salvifique. Tous ceux qui consentent par la foi – celle d'Abel, celle d'Abraham ou celle des chrétiens – à bénéficier du salut opéré dans le Christ sont inclus en lui et agrégés à son corps. Afin de percevoir tant soit peu les dimensions et la variété du Christ total, il est toutefois nécessaire de reconsidérer cette même réalité à partir du Saint-Esprit. Cela est commandé par l'événement de la Pentecôte qui fait partie intégrante de la Pâque du Christ.

II. L'UNIVERSALITÉ CHRÉTIENNE

À L'ÉPREUVE DE LA DIVERSITÉ DES LANGUES ET DES CULTURES

L'accomplissement du signe des langues dans la variété de la prédication ecclésiale

L'un des effets notoires du Saint-Esprit, abondamment répandu depuis la Pentecôte, est d'unir les fidèles dans la concorde et la paix, ou mieux encore, dans l'unanimité⁴⁵. Ce trait distinctif de son agir se fonde dans la Trinité, car Augustin estime que l'Esprit doit être désigné, par mode d'appropriation, comme l'Amour issu du Père et du Fils, en qui leur unité est consommée⁴⁶. Parmi les hommes, la concorde issue de l'Esprit doit toutefois être capable d'assumer une très grande variété, dont l'archétype est le don des langues multiples, reçu par les disciples lors de la Pentecôte à Jérusalem. De fait, la référence à cet événement accompagne la méditation d'Augustin sur le Christ total:

'Les jugements du Seigneur sont vrais et se justifient par eux-mêmes' (Ps 18,10), sans porter aux querelles de la division, mais au rassemblement de l'unité (*non ad rixas divisionis, sed ad congregationem unitatis*); c'est ce que signifie 'en eux-mêmes'. Tel est encore l'effet du Saint-Esprit. Aussi, à ceux en qui il vint en premier, il fit parler les langues de tous (*linguis omnium loqui fecit, in quos primo venit*), parce que l'unité de l'Église proclame les langues de toutes les nations (*linguas omnium gentium in unitatem se congregaturum esse nuntiavit*). Cela continue aujourd'hui: cette merveille d'un seul homme qui s'exprimait alors dans la langue de tous, après avoir reçu le Saint-Esprit. Aujourd'hui c'est encore un seul homme qui parle à

45. Voir *Regula* 1; *Sermo* 71,12.

46. Voir *De Trinitate*, VI, 7; VIII, 10.14; XV, 27-37.

toutes les nations et dans toutes les langues, un seul homme, c'est-à-dire la tête et le corps, un seul homme, qui est le Christ et l'Église, l'homme parfait, l'époux et l'épouse (*unus homo caput et corpus, unus homo Christus et ecclesia, vir perfectus, ille sponsus, illa sponsa*). 'Ils seront deux dans une même chair' (Gn 2,24), a dit l'Écriture. 'Les jugements de Dieu sont véritables, ils se justifient par eux-mêmes' à cause de l'unité⁴⁷.

Augustin interprète le miracle des langues comme si chacun des disciples présents au Cénacle le jour de la Pentecôte s'exprimait dans toutes les langues disponibles. Un seul homme, chaque disciple, parlait ainsi tous les idiomes des nations:

chacun de ceux qui reçurent le Saint-Esprit a-t-il parlé une seule des langues de toutes les nations, celui-ci une langue et celui-là une autre, comme si les langues des nations s'étaient réparties entre eux? Non, mais chaque homme, chaque homme en particulier, parlait toutes les langues des nations⁴⁸.

Par le biais de cette interprétation originale, sans doute intenable au plan de la stricte exégèse, le don des langues devient l'amorce et le signe d'une réalité ecclésiale plus décisive encore: le Christ total annonce aujourd'hui l'Évangile dans toutes les langues des nations. Parce qu'il reconnaît dans le corps ecclésial en mission une première réalisation du Christ total, Augustin discerne en chacun des Apôtres, bénéficiaire du don des langues, une figure du Christ total en acte de prêcher, suivant un rayonnement toujours croissant.

La prédication multiforme de l'Église n'est pas une continuation amoindrie de l'événement de la Pentecôte; elle déploie au contraire toute sa signification de façon effective. Le miracle des langues était une figuration efficace de l'universalité de l'annonce qui se déploie dans le temps et se répercute dans tous les lieux, au sein des nations et dans leur propre langue. Il n'y a donc pas lieu de regretter le miracle de jadis, de s'inquiéter du fait que chacun ne parle plus aujourd'hui toutes les langues:

Dieu accomplissait alors dans un seul homme ce qui était annoncé pour tous (*tunc implebatur in uno, quod praenuntiabatur in omnibus*). Aujourd'hui le corps du Christ parle toutes les langues, et il parlera celles qu'il ne parle pas encore; car l'Église croîtra jusqu'à ce qu'elle occupe toutes les langues du monde (*crescet enim ecclesia, donec occupet omnes linguas*).

Aussi, en fin de compte, n'est-il pas vrai que chacun soit limité à une seule langue particulière; par son appartenance au Christ total, chaque membre peut estimer qu'il parle en réalité toutes les langues:

47. *Enarr. II in Ps.* 18,10, PL 36,161, CCSL 38,110.

48. Sur la Pentecôte, *Sermo* 268,1, PL 37,1232.

Je suis parmi les membres du Christ, dans l'Église du Christ; si le corps de Jésus-Christ parle déjà toutes les langues, je suis aussi dans toutes les langues (*si corpus Christi iam omnium linguis loquitur, et ego in omnibus linguis sum*); je parle grec, je parle syriaque, je parle hébreu, je parle la langue de toutes les nations, parce que je suis dans l'unité de toutes les nations (*quia in unitate sum omnium gentium*)⁴⁹.

Aussi particulière que soit l'implantation d'un chrétien singulier dans une assemblée, une langue et un peuple déterminés, la conscience d'être membre du Christ total et la volonté de s'inscrire dans l'universalité de son corps ecclésial devraient lui permettre – comme en témoigne ici Augustin – de dépasser spirituellement tout enfermement dans une langue ou une culture particulières. La variété des langues de la prédication ecclésiale contribue à la beauté de sa robe; de multiples nuances embellissent le vêtement de l'Épouse du Christ, qui n'en demeure pas moins unifié et sans déchirure:

'La reine s'est tenue à votre droite: son vêtement était d'or, nuancé de diverses broderies' (Ps 44,10). Le vêtement de cette reine? Il est précieux, il est nuancé, ce qui figure la doctrine du Christ prêchée dans toute la variété des langues (*sacramenta doctrinae in linguis omnibus variis*). Autre est l'idiome africain, autre le syriaque, autre le grec, autre l'hébreu, autre tel ou tel: et tous ces idiomes forment à la reine les nuances de son vêtement. De même que ces nuances dans leur variété concordent en une seule et même robe (*omnis varietas vestis in unitate concordat*), de même toutes les langues se rapportent à une même foi (*omnes linguae ad unam fidem*). Que la robe ait ses nuances, mais aucune déchirure. Nous voyons donc dans les nuances la diversité des langues, et dans le vêtement l'unité; mais dans ces nuances que désigne l'or? La sagesse elle-même (*ipsa sapientia*). Quelle que soit la diversité des langues, on ne prêche qu'un seul or. La variété n'est point dans l'or, mais sur l'or. Car c'est la même sagesse, la même doctrine, la même règle de vie (*disciplina*), qu'on prêche en toutes langues. La variété est donc dans le langage, mais l'or dans les pensées (*varietas in linguis, aurum in sententiis*)⁵⁰.

L'unique sagesse, l'unique Verbe, doit être prêchée à tous les peuples et déclinée dans la variété de leurs langues, sans dommage à l'unité doctrinale et ecclésiale, mais au profit de la beauté de l'Église. Son éclat doit en effet correspondre à la beauté de son Époux, décrite auparavant dans le même psaume: «Tu es beau, le plus beau des enfants des hommes, la grâce est répandue sur tes lèvres»⁵¹. L'unité du vêtement de l'Épouse

49. *Enarr. in Ps.* 147,19, PL 37,1929, CCSL 40,2156; voir *Tract. in Io.* 32,7 (in *Homélies sur l'Évangile de saint Jean XVII-XXXIII*. Éd. M.-F. Berrouard [Bibliothèque Augustinienne. Neuvième série: Traités sur saint Jean, 72], Paris, 1978, pp. 678-681); *Sermo* 87,9.

50. *Enarr. in Ps.* 44,24, PL 36,509, CCSL 38,512.

51. Ps 45 (44),3.

renvoie à la tunique sans couture du Christ, tirée au sort afin de n'être pas divisée⁵². Elle recommande et annonce l'unité maintenue de la charité dans l'Église⁵³.

Il est exclu, pour Augustin, de s'enfermer dans la particularité africaine, comme l'a fait l'Église donatiste issue du schisme de Carthage, séparée des Églises «transmarines» (orientales et européennes), afin de sauvegarder sa tradition locale et surtout sa pureté intégrale⁵⁴. Il faut entendre continûment l'injonction du Christ à partir afin de baptiser toutes les nations, sachant que cela exige de parler leurs langues. Lors de la Pentecôte, la forme concrète de l'effusion du Saint-Esprit signifia conjointement la diversité assumée et l'unification acquise:

C'est aux nations que les Apôtres ont été envoyés, et si c'est aux nations, c'est à toutes les langues. Voilà ce qui est signifié par l'Esprit-Saint, divisé dans les langues, mais uni dans la colombe (*divisus in linguis, unitus in columba*). D'un côté les langues se partagent (*dividuntur*) de l'autre la colombe réunit (*copulat*). Les langues des nations se sont accordées (*concordarunt*) et la seule langue de l'Afrique s'est mise en désaccord (*discordavit*). Quoi de plus évident mes frères? La colombe est le symbole de l'unité, les langues celui de la réunion des nations (*in columba unitas, in linguis societas*)⁵⁵.

De prime abord, la diversité des langues peut apparaître comme un symptôme de division. Cependant, en seconde instance, une telle diversité doit être considérée comme conciliable, dans une perspective de communion (*societas*). L'unité de l'Esprit permet en effet d'assumer la pluralité et la division des langues. À l'inverse, le mirage de vouloir s'en tenir à une seule langue (ici, l'idiome africain⁵⁶) ne constitue pas un gage d'unité mais provoque désormais une grave discorde. On voit poindre ici le danger actualisé d'un orgueil comparable à celui de Babel, attesté non seulement par les schismes advenus dans l'Église mais aussi par les exaltations nationalistes et les idéologies universalistes⁵⁷.

La division des langues, qu'elle soit considérée comme un remède amer à l'orgueil ou comme sa répercussion sociale inéluctable, ne saurait permettre l'exclusivité de l'une d'entre elles, dont certains tentent pourtant

52. Voir Jn 19,23-24.

53. Voir, sur l'Ascension, *Sermo* 265,7.

54. Sur l'enjeu ecclésiologique de la crise donatiste, en termes de particularité et de catholicité, voir R.A. MARKUS, *Donat, Donatisme*, in A.D. FITZGERALD – M.A. VANNIER (éds.), *Encyclopédie Saint Augustin: La Méditerranée et l'Europe. IV^e-XXI^e siècle*, Paris, 2005, 481-486.

55. *Tract. in Io.* 6,10 (in *Homélie*s [BAug, 71] [n. 4], pp. 362-363).

56. La langue latine subissait certaines contorsions grammaticales et confusions sonores en Afrique, comme l'atteste le *De doctrina christiana*, IV, 10,24 (in *De Doctrina christiana* [BAug, 11] [n. 15], p. 355).

57. Voir G. FESSARD, *Pax Nostra: Examen de conscience international*, Paris, 1936, pp. 250-258.

d'imposer la particularité estimée universelle. L'étrangeté des langues n'est aucunement susceptible d'être ramenée à une unité originelle, irrémédiablement inaccessible mais artificiellement reconstruite. L'Esprit du Christ Jésus, répandu lors de la Pentecôte, offre pourtant une autre issue à l'impasse récurrente de Babel, humainement hors d'atteinte et pourtant désirable. La diversité peut être désormais assumée et réconciliée sans pour autant être réduite. De l'entreprise délirante de Babel à la bénédiction spirituelle de la Pentecôte, le mouvement ne suit pas une réduction à l'uniformité mais la conversion de la diversité :

Jadis, en effet, l'orgueil a mis pareillement le désaccord entre les langues, et alors d'une seule langue il s'en est produit beaucoup. Car, après le déluge, des hommes superbes s'efforcèrent pour ainsi dire de se défendre contre Dieu [...]. Ils bâtirent une tour élevée: Dieu vit leur orgueil, il les fit s'engloutir dans leur erreur au point qu'ils ne se comprenaient plus en parlant, et l'orgueil causa la division des langues (*factae sunt divisae linguae de superbia*). – Si l'orgueil a fait la diversité des langues, l'humilité du Christ a réuni cette diversité des langues (*humilitas Christi congregavit diversitates linguarum*). Ce que cette tour avait dispersé, l'Église maintenant le rassemble (*iam quod illa turris dissociaverat, ecclesia colligit*). D'une seule langue, il s'en est produit plusieurs, ne t'en étonne pas: c'est le fait de la charité, puisque, bien que les langages soient différents, c'est le même Dieu qui est invoqué du fond du cœur, c'est la même paix qui est gardée par tous⁵⁸.

À l'exaltation collective issue de l'orgueil humain, racine de tous les péchés, répond l'humilité salvifique du Christ: exalté par sa résurrection à proportion de son abaissement, il répand en effet son propre Esprit lors de la Pentecôte⁵⁹. Par son Incarnation, puis à travers son ministère et sa mort en croix, le Fils de Dieu se révèle comme le parfait Maître en humilité, merveilleusement doux et humble de cœur⁶⁰. Il apporte ainsi le remède à l'orgueil de l'homme, qui affecte non seulement l'âme en son intérieur mais aussi les actions et les relations humaines. Si le premier degré de l'humilité consiste à acquérir une juste connaissance de soi, suivant l'ordre structurel de la création, sa réalisation supérieure à la suite du Christ comporte une dimension sociale, suivant les médiations propres à l'ordre de la rédemption⁶¹. Afin de soigner les effets de l'orgueil, parmi lesquels figure le conflit des langues, le Christ devait s'attaquer à la racine même du mal et il la traite effectivement par sa propre humilité salutaire, de l'Incarnation à la Croix. En regard de la division des langues, la Pentecôte manifeste l'efficacité d'un tel remède, lorsque

58. *Tract. in Io.* 6,10 (in *Homélies* [BAug, 71] [n. 4], pp. 362-365); voir, sur la Pentecôte, *Sermo* 271; *Enarr. in Ps.* 54,11.

59. Voir Ph 2,6-11; Ac 2,33.

60. *Tract. in Io.* 25,15-16 (in *Homélies* [BAug, 72] [n. 49], pp. 460-469).

61. Voir D.W. REDDY, *Humilité*, in FITZGERALD – VANNIER (éds.), *Encyclopédie Saint Augustin* (n. 54), pp. 714-724.

l'unique Esprit accomplit chez d'humbles apôtres la conversion de la diversité des langues.

Le dépassement de la division issue de Babel s'opère dans la forme d'un rassemblement et d'une réconciliation eschatologiques, déjà engagés dans l'Église présente mais toujours en tension. La diversité des langues est rapportée au Dieu Unique par une même confession de foi. Assurément, l'Église est appelée à prêcher à toutes les nations et dans toutes les langues, mais la variété de ces discours est chargée d'une même et unique Sagesse, portée par un seul et unique Esprit, tournée enfin vers un seul et même Dieu. La typologie inversée entre la dispersion de Babel et la Pentecôte⁶² est polarisée par l'unité doctrinale, sans toutefois céder aux mirages de l'uniformité. La prédication de l'évêque d'Hippone négocie le rapport entre l'universalité ecclésiale et la diversité des nations comme une diffusion de l'universel chrétien dans toute la variété des langues propres aux multiples nations destinataires de l'unique annonce évangélique. Les particularismes exclusifs, héritiers de l'échec de Babel, sont normalement convertis et restaurés lorsqu'ils deviennent des vecteurs de l'unique sagesse évangélique.

L'assomption des particularismes identitaires dans l'universalité ecclésiale se trouve ainsi pensée selon une logique de pénétration de l'Évangile dans la diversité linguistique, avec un fort accent sur l'unité préalable de la parole engagée dans ces multiples structures d'accueil et canaux de diffusion. Ce niveau de résolution de la polarité entre l'universalité et les particularismes est strictement interne à la dynamique ecclésiale. Pasteur d'une Église locale affrontée au schisme, Augustin se montre particulièrement soucieux de soutenir chez les fidèles le sens de la catholicité de leur foi. Le soin de l'universalité ecclésiale exige toutefois d'examiner plus avant la valeur des particularismes afférents aux communautés locales.

Afin d'avancer plus loin dans la réflexion en tirant parti de l'intuition-clé d'Augustin à propos de la Pentecôte, il faut étendre notre considération de la multiplicité des langues à la diversité des cultures. Le fait de proclamer la Parole de Dieu dans la langue de tous ses destinataires est emblématique d'une entreprise plus vaste qui consiste à faire résonner l'Évangile dans toutes les cultures, moyennant une assomption et une conversion comparable à celles des langues. De fait, la langue est certainement l'un des systèmes de référence les plus fondamentaux d'une culture ou d'une identité collective. Adresser la Parole à tous ses destinataires revient à rejoindre des identités plus ou moins lointaines et à passer des frontières.

Afin d'envisager sérieusement cette possibilité, reconsidérons l'universalité initiale posée par l'événement de la Pentecôte, puis sa modulation à travers la diffusion de la Parole divine, la transgression des frontières

62. Voir CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, *Ad Gentes* 4 (avec de nombreuses références patristiques en note).

établies du judaïsme et la fondation d'un réseau des Églises locales en communion⁶³. Si les Actes montrent que l'universalité ecclésiale est une dotation divine, effective dès la Pentecôte, n'oublions pas que cet événement trouve son accomplissement dans la vie de l'Église encore en chemin, et spécialement à travers sa prédication dans toutes les langues. Relever que l'universalité est originelle et primordiale, en raison de son origine divine, exige aussi de considérer la façon dont elle s'actualise progressivement à chacune des étapes de la proclamation ecclésiale et de la diffusion de la foi, suivant la grâce répandue par Dieu – avec la même puissance et la même liberté – à chaque renouvellement de la Pentecôte dans les communautés chrétiennes.

Les renouvellements de la Pentecôte dans les Actes:

Universalité primordiale et universalisation croissante

Retraçons d'abord le mouvement originel et programmatique qui conduit de l'universalisation initiale aux transgressions frontalières et aux premières inscriptions locales. Dans les Actes, l'événement de la Pentecôte constitue le moment d'universalisation de la foi pascale. L'universalité chrétienne n'apparaît pas d'abord comme le résultat d'une expansion missionnaire réussie, mais elle est initialement fondée par une initiative et un don de Dieu. L'effusion de l'Esprit, répandu par le Christ exalté, est la seule origine proportionnée aux dimensions de l'événement et à ses conséquences missionnaires. La catholicité apparaît ainsi comme une propriété indissociable de l'Église naissante. Le mouvement d'universalisation s'accompagne toutefois d'une singulière adaptation aux particularités présentes: les langues de feu se partagent afin de reposer sur chacun des apôtres, les langues de l'annonce sont particularisées suivant chacun des peuples représentés. La prédication apostolique s'adresse alors à toutes les catégories disponibles de juifs observants, résidents stables à Jérusalem mais issus de toute la diaspora répandue dans le monde méditerranéen. L'audience se révèle ainsi d'une extension maximale à l'intérieur du cadre toutefois limité d'un judaïsme confessant, qui inclut des juifs de naissance et des prosélytes circoncis. Jérusalem devient le

63. L'interprétation de l'universalité propre à la Pentecôte intervient dans le débat entre les cardinaux W. Kasper et J. Ratzinger sur la priorité (ontologique ou téléologique, selon ce dernier) de l'Église universelle par rapport aux Églises locales; voir W. KASPER *Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche: Freundschaftliche Auseinandersetzung mit der Kritik von Joseph Kardinal Ratzinger*, in *Stimmen der Zeit* 218/12 (2000) 795-804; W. KASPER, *On the Church*, in *America* 184/14 (23 avril 2001); J. RATZINGER, *The Local Church and the Universal Church*, in *America* 184/16 (19 novembre 2001); J.A. KOMONCHAK, *À propos de la priorité de l'Église universelle: Analyse et questions*, in G. ROUTHIER – L. VILLEMEN (éds.), *Nouveaux apprentissages pour l'Église*. FS. Hervé Legrand, Paris, 2006, 245-268. Notre perception de l'universalité primordiale de la Pentecôte pèse plutôt en faveur de la thèse soutenue par J. Ratzinger, bien que lui-même laisse parfois cet argument-là au second plan pour en avancer d'autres.

centre d'une diffusion des merveilles divines qui atteint jusqu'aux natifs de Rome. Le mouvement est désormais inversé par rapport à l'entreprise d'expansion universelle qui caractérise la prétention impériale et sa logique mondaine⁶⁴.

Dans la suite des Actes, l'effusion de l'Esprit se trouve plusieurs fois réitérée. Tout d'abord à Jérusalem, après la première persécution des Apôtres. Le contraste est alors saisissant entre la communion des disciples rassemblés et le rappel du rassemblement opportuniste et caricatural d'Hérode et de Pilate, des nations et d'Israël, contre le Christ Jésus⁶⁵. Manifestement, le même conflit se poursuit et se reporte sur les Apôtres. Luc emploie le même verbe (*sunagô*) pour désigner ces deux logiques unitives opposées. Outre l'émergence des persécutions, la nouveauté de l'effusion réside dans un premier élargissement au-delà du cercle des douze: «tandis qu'ils priaient, l'endroit où ils se trouvaient réunis (*sunagô*) trembla; tous furent alors remplis du Saint Esprit et se mirent à annoncer la parole de Dieu avec assurance»⁶⁶. La réitération de la Pentecôte intervient sous le mode d'une relance et d'une extension, tant de la mission apostolique que de la communion de la multitude des croyants⁶⁷.

La première dispersion due aux persécutions entraîne de façon indirecte un second élargissement, plus improbable. À la suite de la prédication et des signes dispensés par Philippe dans une ville de Samarie, auprès de frères séparés et peu orthodoxes, un nombre important reçoit le baptême. Pierre et Jean sont ensuite envoyés de Jérusalem pour constater ou valider cet événement. Une nouvelle Pentecôte de l'Esprit vient alors ratifier l'accueil de la Parole par des hérétiques jadis plutôt hostiles au Christ⁶⁸ et compléter leur baptême:

[Pierre et Jean] descendirent chez les Samaritains et prièrent pour eux, afin que l'Esprit Saint leur fût donné. Car il n'était encore tombé sur aucun d'eux; ils avaient seulement été baptisés au nom du Seigneur Jésus. Alors Pierre et Jean se mirent à leur imposer les mains, et ils recevaient l'Esprit Saint⁶⁹.

L'expansion de la foi et du baptême hors de Jérusalem, en terrain inattendu, reçoit ainsi une confirmation et un élan divins hors de tout soupçon. Le sceau de l'Esprit était ainsi apposé sur ce que le Christ avait lui-même anticipé, à mots couverts, relativement au dépassement de cette même frontière, lorsqu'il choisit la figure insolite du bon Samaritain pour offrir l'exemple saisissant d'une sollicitude décentrée, dans la mesure où

64. Voir D. MARGUERAT, *Les Actes des Apôtres (1-12)*, Genève, 2007, pp. 75-81.

65. Voir J. BEUTLER, *Two Ways of Gathering: The Plot to Kill Jesus in John 11.47-53*, in *New Testament Studies* 40 (1994) 399-406.

66. Ac 4,31.

67. Voir Ac 4,32-35 // 2,42-47.

68. Voir Lc 9,53.

69. Ac 8,15-16.

ce paria se révèle avant tout préoccupé, non pas de discerner si le juif laissé pour mort est bien son prochain, mais de se rendre proche de lui par un soin non calculé⁷⁰.

Enfin, dans les Actes, l'étape d'universalisation la plus décisive se joue dans la rencontre entre le judéo-chrétien Pierre et le païen Corneille⁷¹, centurion romain craignant Dieu et bienveillant envers la synagogue. Aussi déconcertant soit-il, la portée de l'événement sera reconnue par les frères de Jérusalem⁷². Pour commencer, Dieu prend directement l'initiative par deux visions parallèles qui disposent les protagonistes et provoquent leur rencontre dans la maison de Corneille. Entre temps, par la grâce de Dieu, Pierre accomplit aussi une part significative du chemin, puisqu'il a reconnu «qu'il ne faut appeler aucun homme souillé et impur»⁷³. Cela suppose la parole et l'impulsion de l'Esprit qui ont conduit Pierre à descendre frayer avec les envoyés (païens) de Corneille, à leur offrir l'hospitalité et à faire route avec eux⁷⁴. Introduit dans la maisonnée élargie de Corneille, Pierre dispense une brève catéchèse kérygmaticque, dont l'orientation nettement universaliste se conjugue avec l'insistance sur la localisation galiléenne et judéenne du ministère de Jésus. Avant même l'achèvement de l'instruction, l'irruption de l'Esprit précipite et achève l'évangélisation en cours :

Pierre parlait encore quand l'Esprit Saint tomba sur tous ceux qui écoutaient la parole. Et tous les croyants circoncis qui étaient venus avec Pierre furent stupéfaits de voir que le don du Saint Esprit avait été répandu aussi sur les païens. Ils les entendaient en effet parler en langues et magnifier Dieu. Alors Pierre déclara: 'Peut-on refuser l'eau du baptême à ceux qui ont reçu l'Esprit Saint aussi bien que nous?'. Et il ordonna de les baptiser au nom de Jésus Christ⁷⁵.

À nouveau, l'initiative du don est éloquentement divine. L'effusion de l'Esprit précède le baptême et bouscule totalement les délimitations religieuses jusque-là admises. Les judéo-chrétiens qui ont accompagné Pierre à Césarée sont à bon droit sidérés par cette nouvelle Pentecôte de l'Esprit sur les païens. Dans son récit de l'événement devant l'Église de Jérusalem, Pierre établit explicitement le parallèle entre la Pentecôte initiale pour les juifs à Jérusalem et celle désormais advenue pour les païens à Césarée⁷⁶.

De part en part, l'ouverture de l'Église naissante aux païens apparaît comme une intention et une œuvre proprement divines. Elle ne peut absolument pas être considérée comme le simple résultat contingent de la dispersion consécutive à la persécution, ni comme une opération

70. Voir Lc 10,29-37.

71. Voir MARGUERAT, *Actes* (n. 64), pp. 359-406.

72. Voir Ac 11,1-18.

73. Ac 10,28.

74. Voir Ac 10,19-20.

75. Ac 10,44-48.

76. Voir Ac 11,15.

audacieuse et opportuniste projetée par les Apôtres eux-mêmes. La réception de la Parole et de l'Esprit par les Samaritains puis par les païens était proprement impensable pour les juifs. Ces passages de frontières, humainement difficiles et religieusement interdits, supposent un dynamisme de l'Esprit et une autorité de la Parole dont Dieu est le premier acteur. L'événement de Césarée possède une valeur programmatique pour toute la mission chrétienne; d'où l'enchaînement du récit des Actes sur l'extension de la prédication à l'adresse des non-juifs⁷⁷, la fondation de l'Église d'Antioche, puis la mission de Paul et Barnabé.

Par la suite, l'universalité chrétienne continue à se particulariser par la fondation progressive de nombreuses communautés locales, jusqu'à Rome. Leur établissement orthodoxe et durable exige parfois une nouvelle Pentecôte, comme ce fut le cas à Éphèse⁷⁸. Les multiples Églises locales entretiennent le souci de la communion dans la même confession de foi, les relations entretenues avec l'Église de Jérusalem et le soutien mutuel entre les communautés. La communion des Églises se vérifie non seulement par l'envoi et la circulation d'évangélistes missionnaires, mais aussi à travers une généreuse solidarité financière⁷⁹.

Le défi permanent d'une évangélisation sans perte d'universalité

De l'enseignement des Actes, tentons de tirer quelques points de repères, en prise avec les défis actuels de l'évangélisation. Sous l'impulsion de la Compagnie de Jésus, la missiologie a thématiqué dans les années 1970 le passage d'une logique d'*emprunt* ou d'*adaptation* au projet d'une nouvelle *création* culturelle, issue de la rencontre entre l'Évangile et une culture particulière. Le diagnostic de la situation actuelle révèle toutefois la difficulté de pratiquer l'inculturation sans céder aux excès symétriques de la centralisation et de l'ethnisation⁸⁰. Notre brève relecture d'Augustin a posé quelques jalons en vue de soutenir une évangélisation sans perte d'universalité, afin que sa part d'inculturation ne se résolve pas dans la contraction de particularités surévaluées. Toute entreprise d'inculturation ou d'inscription locale de la voie chrétienne ne peut être menée qu'avec la vive conscience d'un universalisme plus fondamental, inscrit dans la profondeur de l'humain et renouvelé par la lumière supérieure de l'Évangile⁸¹. Cette requête d'universalité n'est pas une simple postulation dominatrice de l'esprit occidental; elle est avant tout une conséquence de l'initiative divine active tout au long du processus d'évangélisation, attestée depuis la Pentecôte. Pour rester à la hauteur de sa vérité, l'universalité

77. Voir Ac 11,19-21.

78. Voir Ac 19,5-6.

79. Voir Ac 11,29-30.

80. Voir A. PEELMAN, *Les nouveaux défis de l'inculturation*, Montréal – Ottawa, 2008, pp. 9-50.

81. Voir JEAN-PAUL II, *Lettre encyclique Fides et Ratio* (1998), Paris, 1998, n° 70-72.

chrétienne ne peut plus se présenter elle-même sous la contraction d'une seule particularité culturelle.

Si l'annonce de l'Évangile reste indéfectiblement liée à la particularité juive de Jésus de Nazareth et de son itinéraire, la Pentecôte manifeste l'universalité actuelle de son action salvifique et l'universalité conséquente de la mission de l'Église. Il est impossible d'invoquer le paradigme de l'Incarnation du Verbe dans la chair juive, au sein d'une culture donnée, pour légitimer une quelconque imposition culturelle au travers de l'évangélisation. Ce serait occulter l'opération universalisante de la Pentecôte et défigurer gravement la signification complète du mystère pascal. Gardons-nous toutefois d'opposer la particularité de Jésus et l'universalité de l'Esprit. Pour le Nouveau Testament, l'universalisation manifeste de l'offre de la grâce lors de la Pentecôte est proportionnelle à l'influence universelle du Crucifié et du Ressuscité, dont le kérygme apostolique soutient précisément l'identité⁸².

En regard de l'itinéraire initial de la transmission de la foi (Galilée, Jérusalem, Antioche, Asie Mineure, Rome, etc.), raconté par les Actes avec un souci proprement théologique, aucune culture particulière ne peut proclamer son autosuffisance dans d'accueil ou la répercussion de la Parole divine. Les dérives insulaires et les revendications d'autonomie culturelle, en réaction aux abus colonialistes de la mission, seraient aussi peu légitimes en regard de l'universalité chrétienne que les excès symétriques auxquels ils s'opposent. Aujourd'hui, les Églises occidentales ont terriblement besoin du témoignage de foi et de la créativité des Églises d'Amérique du Sud, d'Afrique, d'Orient et d'Asie; tandis que les plus novatrices de ces Églises ne peuvent se dispenser d'exercer un discernement qui tienne compte de la tradition gréco-latine qui les précède⁸³. Il est aussi peu inspiré d'imposer une domination culturelle au travers de l'évangélisation que de s'arc-bouter sur une particularité culturelle avec l'obsession de produire un christianisme local. Les clivages identitaires sont caduques dans l'accueil de l'Évangile, même si la grâce de leur dépassement prend la forme d'une Pâque et engage un combat spirituel prolongé.

L'universalité chrétienne afférente à la condition de disciple n'est aucunement séparable, existentiellement, des identités préalables et des appartenances culturelles intermédiaires. Alors même qu'elles offrent à l'universel un support, ces identités particulières devraient toutefois parvenir à demeurer relatives. L'universelle proposition d'entrer dans la filiation par grâce ne signifie pas que l'identité chrétienne puisse être revêtue comme une doublure, sans aucun substrat naturel ni aucun soutien culturel adapté. Mais l'association d'une appartenance religieuse et d'un marqueur culturel donné

82. Ac 2,36; 10,39-40.

83. Voir M. FÉDOU, *Regards asiatiques sur le Christ*, Paris, 1998, pp. 249-276; *Le Verbe de Dieu et l'universel chrétien: L'héritage de la tradition patristique*, in *Theophilyon* 10/2 (2005) 309-323.

demeure toujours provisoire. Certes, l'exigence d'inculturation de l'identité chrétienne est une clé de persistance de la proposition au-delà de la génération des convertis adultes. La tendance actuelle au découplage radical entre la conviction religieuse subjective et l'apprentissage d'une culture de transmission est propre aux fondamentalismes religieux. Une déculturation primaire apparaît alors faussement comme un gage d'universalité, dont l'indice serait la facilité de la circulation du message⁸⁴. Comme l'enseignent les Actes des Apôtres, une proposition universelle ne saurait être de soi déculturée, mais elle doit être prête à vivre les conversions spirituelles qu'impliquent les passages de frontières, culturelles et religieuses.

En effet, si l'universel ne peut plus être distingué de la culture à partir de laquelle il s'expose, il retombe au rang des particularités et perd sa puissance d'interpellation. Dans l'Église naissante, l'option décisive – acceptée sous la conduite divine – fut ainsi d'admettre l'ouverture aux païens et d'exclure la soumission des pagano-chrétiens aux prescriptions particulières de la loi juive. Si l'universalité n'est plus discernable de l'extérieur, à force d'avoir été thématifiée dans les traits distinctifs d'une culture donnée, son ouverture à tous se réduit à n'être plus qu'une prétention idéologique, une déclaration de principe sans vertu effective. Dans la ligne d'Augustin, la vivification du singulier par l'universel peut être envisagée comme le résultat qui prévaut dans un régime de catholicité véritable. L'universel chrétien est susceptible d'intégrer la variété des cultures d'accueil et des structures d'écoute, exemplifiées par les divers idiomes qu'emprunte la prédication ecclésiale. Une telle intégration provoque aussi un dépassement des replis insulaires et des divisions ethniques. L'universalité s'expose dans les particularités locales et culturelles; elle ne leur appartient pas comme si elles l'avaient produite ou pouvaient la produire.

CONCLUSION

Du geste augustinien qui a amorcé et soutenu notre propre réflexion sur l'universalité chrétienne en regard des langues, des identités et des cultures, retenons deux acquis majeurs. Tout d'abord, sous le signe de la Pentecôte, toute volonté de restaurer une langue prétendument originelle procède d'une illusion et ne suit pas le mouvement de conversion de la diversité des langues, tendu vers une récapitulation eschatologique de la multiplicité en sa beauté composée et non vers un retour à l'origine perdue. Par extension, l'invocation d'une culture chrétienne par opposition à d'autres cultures risque fort de manquer l'opportunité de la grâce présente, nouvelle Pentecôte, dans l'exposition de la Parole divine aux cultures contemporaines et le bénéfice de la réactivité originale qui leur est

84. Voir O. ROY, *La sainte ignorance: Le temps de la religion sans culture*, Paris, 2008, pp. 15-93.

propre. Cela ne revient certainement pas à entretenir la naïveté, mais exige une écoute fine des aspirations humaines profondes et universelles qui se fraient souvent un chemin parmi de lourdes ambiguïtés. Pour autant, à l'égard de la culture dominante, le chrétien doit rester à la fois engagé et libre, en raison d'une vive conscience eschatologique⁸⁵. Cela vaut non seulement à l'égard des cultures environnantes, le plus souvent extérieures ou indifférentes aux convictions évangéliques, sinon en rupture ou en dissidence avec un héritage problématique, mais aussi en regard des productions culturelles du christianisme, jamais pures et toujours temporaires. Comme les contemporains de Jésus en admiration devant l'éclat du Temple et sa rentabilité, il nous faut régulièrement entendre: «De ce que vous contemplez, viendront des jours où il ne restera pas pierre sur pierre qui ne soit jetée bas»⁸⁶. Cela confirme la nature eschatologique du rapport que l'universalité chrétienne, issue de l'Évangile et orientée vers le Royaume, entretient avec les structures d'ensemble, les particularismes locaux et les réalisations culturelles.

Ensuite, lorsqu'on prend acte du signe de la Pentecôte et de son actualisation initiale par l'itinéraire de la Parole et l'effusion de l'Esprit en des milieux inattendus, une option fondamentale demeure ouverte aux disciples du Christ. Soit nous estimons que les élargissements initiaux ont délimité l'universalité présente de la Parole, de telle sorte que nous sommes désormais en charge de ce qui a été alors établi, avec la mission de la fidélité dans la conservation. Soit l'audace d'Augustin nous convainc, si bien que la Pentecôte apparaît de surcroît comme le signe et l'amorce d'une réalité plus grande encore qui se joue dans la prédication ecclésiale aujourd'hui. Si l'accomplissement du signe et de la grâce de la Pentecôte est présentement en jeu, il s'agit d'actualiser sans cesse les passages de frontières et les élargissements dont les Actes ont déployé les premières étapes, non limitatives. L'Église ne peut plus dès lors s'arrêter en chemin par peur d'aller au-delà des élargissements initiaux. Cependant, les passages de frontières ne peuvent être commandés que par la Parole et par l'Esprit, non par de simples projets affiliés à nos sensibilités ou à nos idéologies. Le discernement des conversions nécessaires auxquelles l'Évangile nous enjoint de consentir aujourd'hui prendra certainement la forme d'une reconnaissance de la Parole répercutée et de l'Esprit répandu là où nous n'osons pas encore l'envisager ni l'espérer.

Theologicum – Institut catholique de Paris Emmanuel DURAND, o.p.
21 rue d'Assas
75006 Paris
France

85. Voir *À Diognète*, V, 1-10, in *À Diognète*. Introduction, édition critique, traduction et commentaire de H.-I. Marrou (Sources chrétiennes, 33), Paris, 1951, pp. 62-65.

86. Lc 21,6.

ABSTRACT. — The dead ends in which communitarianism has ended up call for a renewed emphasis to be placed upon universal ties. In order to understand Christian universality in its original form, stemming from Pentecost, the present article follows Augustine's lead in exploring its grounds in the *Christus totus*. The inclusion of all those called in Christ cannot be achieved without taking account of local diversity, which the Spirit binds together into a harmonic whole. The cue for Christian universality is the fulfilment of the gift of languages in the preaching of the Gospel for the benefit of every different culture. Taking its rise in the multiple repetitions of Pentecost that accompany the initial spread of the Gospel in Acts, the dynamic universalising tendency in Christianity is driven by a divine initiative which is critically important as the disciples move into new cultural or religious territory.