

**« Promouvoir la vie comme vocation pour promouvoir toutes les vocations »  
23 janvier 2014, SNEVJ, Paris, Maison de la Conférence des Évêques de France.**

FR. PHILIPPE DOCKWILLER, OP. Doctorat canonique en théologie de l'Institut Catholique de Paris & PhD de la KU Leuven (B) : *Le Temps du Christ : cœur et fin de la théologie de l'histoire selon Hans Urs von Balthasar*, Paris, Éd. du Cerf, 2011. Maître de conférence en faculté des Langues et des Lettres Modernes et en faculté de Théologie (dogmatique&fondamentale) à l'Université Catholique de Lyon (2008-2014). Dominicain, dix-neuf années de vie religieuse, treizième année de sacerdoce, aumônier d'étudiant (ENS Lyon 1999-2001/ESPC-EAP 2001-2005), puis aumônier scolaire (Institution Robin Saint-Vincent-de-Paul, 2007-2014). Aumônier scouts et guides saint Louis (Lyon 2011-2014).

***Envisager l'existence comme vocation.  
La « mission » du Christ : participer au Christ***

Plusieurs questions continuent d'ouvrir l'approche du phénomène spirituel et ecclésial désigné comme *vocation*. Première question : « La vocation tient-elle dans le catalogue des formes de vie ou états de vie proposés ? » En partie oui, car il serait illusoire d'en cantonner le discernement aux seuls chemins de la personne qui se sent appelée. La vie consacrée, le mariage, le célibat, l'ermitage, la diaconie, le sacerdoce, l'épiscopat, etc., possèdent les uns et les autres des éléments constitutifs et déterminants pour ce que sont ces formes dans la vie de l'Église et dans une vie humaine. Le but détermine en partie le chemin, aussi est-il possible d'envisager la vocation sous l'aspect d'une forme de vie à embrasser. Le propos développé ici n'emprunte pas cette voie d'exploration. Deuxième question : « La vocation est-elle individuelle ? » Tient-elle seulement dans le discernement d'un sentiment du sujet appelé ? N'est-elle pas en même temps liée à un procès de discernement qui concerne le corps social de l'Église<sup>1</sup> ? Le propos développé ici n'envisagera qu'indirectement ces dimensions. Les approches possibles sont nombreuses et la littérature abondante<sup>2</sup>. L'accès privilégié dans cette communication est celui d'un parti pris christologique, une réduction à un point focal : l'approche du mystère du Christ Jésus selon un théologien du XXe siècle, Hans Urs von Balthasar [1905-1986]. La question de la vocation est reprise en fonction de sa réalisation la plus éminente, la sainteté<sup>3</sup>, dont l'exemple indépassable est celui de l'humanité du Christ Sauveur. Dans un premier temps, il s'agit de proposer quelques rappels pour définir bibliquement ce qui peut être appelé *vocation*. Dans un second temps, j'évoquerai le profil de la proposition christologique du théologien Balthasar pour comprendre comment l'existence de Jésus est bien la vie du Verbe éternel dans la chair et que cela ne se passe pas à l'insu de sa conscience humaine. Enfin, après ce détour par une élaboration christologique, je voudrais placer les éléments d'un discernement de la vocation comme reliée à l'existence même d'une personne.

**Quelques éléments bibliques**

Dans le contexte d'une société où les jeunes individus consacrent une grande partie de leur énergie à

---

1 . Cf. M. Sauvage, art. « Vocation », la portée de la constitution *Sedes Sapientiae* (PIE XII, 31 mai 1956), qui équilibre les deux pôles de l'appel objectif par l'Église hiérarchique (accentué à l'excès par la position du Chanoine Joseph LAHITTON in *La vocation sacerdotale* (1909)) et de l'appel subjectif dans l'expérience de la personne qui se sent appelée par Dieu (position antécédente du sulpicien L. BRANCHEREAU in *De la vocation sacerdotale* (1896)), in *Dictionnaire Spiritualité*, t.XVI (1994), col. 1095-1096.

2 . Cf. le parcours proposé par Ch. THEOBALD, *Vous avez dit vocation ?* Montrouge, Bayard-Théologie, 2010,

3 . Constitution Dogmatique du Concile Vatican II sur l'Église, *Lumen Gentium*, 21 novembre 1964, « L'appel universel à la sainteté dans l'Église », ch. V, 39 à 42. cf.

[http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19641121\\_lumen-gentium\\_fr.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_fr.html) (accès le 23 janvier 2014).

développer les stratégies de placement et d'intégration dans le corps social, alors qu'il est suggéré en même temps que les places sont comptées et que le combat est rude, considérer l'*être*, le « fait d'exister », comme une vocation redevient fondamental. Le titre de mon propos s'écarte ainsi délibérément de la première formulation : « la vie comme vocation » pour infléchir l'exploration sur « l'existence comme vocation ». Pour un certain nombre de personnes rencontrées, *Être là* peut ne pas correspondre à *la vie* : il est possible d'*être là* sans avoir le sentiment d'*être vraiment vivant*. Ce symptôme d'une civilisation consumériste influencée par la culture de mort reconduit fortement la question de la vocation à son fondement premier dans les Écritures saintes : Dieu en créant, appelle les réalités à *être*. Être appelé à *être* est sans doute le premier aspect de la vocation, le plus universel, et le plus oublié et caché sans doute. Qu'une réalité soit est déjà une qualité qu'il faut considérer. Être ensuite appelé dans une histoire, dans un contexte de vie, avec la possibilité de choisir ou de rejeter le Christ-Jésus constitue d'une certaine manière un second temps. Faire l'expérience intime d'être soi-même voulu par Dieu et intégré à Son histoire sainte avec les êtres humains est le cadre général de la considération de l'existence comme vocation. Réfléchir à la vocation en regard du témoignage biblique commence donc par une prise en compte du récit de création. En discerner l'accomplissement dans le Christ, à la fin du temps, nécessite de traverser tout le corps des Écritures. Pour dessiner les profils de vocations et aussi le mouvement en lequel elles sont discernables, j'opère en deux temps : le temps du Premier Testament, et la nouveauté du Second.

#### *Profil des vocations en Premier Testament :*

*Que la lumière soit !* (Gn 1,3) est le premier appel qui retentit dans la ligne des Écritures pour poser dans les ténèbres une autre réalité, qui conduit à la première des distinctions : la lumière est démarquée des ténèbres, le fait de la lumière se détache sur son absence. Dieu est présenté comme l'auteur de la position de l'*être* et de sa distinction par rapport à tout le reste. Qu'un être soit est déjà le résultat d'une première vocation, et cette vocation est accompagnée d'un premier jugement : *Et Dieu vit que cela était bon* (Gn 1,4, puis Gn 1,10, et suivants). Ce point est capital dans la mesure où la nature humaine est qualifiée en son apparition première comme *bonté* et la mémoire du jugement premier de Dieu introduit une distinction trop souvent oubliée : la nature humaine au cœur de la création sortie des mains de Dieu est *optimale* : *cela était très bon* (Gn 1,31). C'est sa condition, non sa nature, qui est marquée par une anomalie (Gn 3,1-24). Il faut donc admettre en théologie que la vocation à l'existence est première, le seul fait d'exister signifie déjà avoir été appelé par Dieu du néant à l'être. Ce qui signifie en même temps avoir été prédestiné au salut et à la vie avec Dieu quand il s'agit de considérer les qualités de la créature capable de raison et de choix<sup>4</sup>. En même temps que l'être est appelé à l'existence concrète, il apparaît dans une histoire, dans un devenir où Hénoc, Noé, Abraham, Moïse, Samuel, Isaïe, Jérémie, Déborah, Esther, Judith vont fournir des figures de vie avec Dieu et d'accomplissement de sa volonté de salut pour ces personnes et aussi pour la communauté à laquelle elles appartiennent ou qu'elles fondent. L'histoire sainte raconte à la fois la désobéissance suite à la ruse du serpent, et les hauts faits de Dieu, le Seigneur d'Israël. Elle manifeste sans cesse que Dieu fait la différence entre l'être humain et ses actes, bons ou mauvais. À la position de l'être comme bonté répond la prescription centrale de la formulation de

---

4 . La notion théologique de prédestination ne correspond pas à l'idée d'un destin ou d'une fatalité. « Il s'agit de penser l'éternelle gratuité de la grâce divine ». Cf. G. MARTELET, art. « prédestination », in *Dictionnaire Critique de Théologie*, Paris, PUF, 2007, p.1113. Selon la doctrine catholique et à l'encontre de la pensée de Gottschalk (XI<sup>e</sup> s.), Calvin (XVI<sup>e</sup> s.) et du Jansénisme du XVII<sup>e</sup> s., tous les êtres sont prédestinés initialement à entrer dans le salut (*Dieu veut que tous les hommes soient sauvés*, 1Tm 2,4 ; *Si tu avais haï quelque chose, tu ne l'aurais pas formé*, Sg 11,24), et aucun n'est prédestiné au mal au point de ne pouvoir recevoir la grâce de la justification acquise par le Christ (*Décret sur la Justification*, Concile de Trente, 13 janvier 1547, DH 1567.) La prédestination dans l'Écriture néotestamentaire est fortement exprimée en lien avec la christologie et le salut en Ep 1,3-14 et en 1 P 1,1-2. « L'initiative de Dieu et la libre réponse des hommes vont toujours de pair ; aucun de ces deux termes ne peut être sacrifié à l'autre, car ils ne sont pas du même ordre, tout en demeurant rigoureusement inséparables. » G. MARTELET, *ibidem*.

l'enseignement de la Torah : *la loi du shabbat* (Ex 20,8-11). Par ce commandement, il est enjoint à l'être humain de cesser ses œuvres, en imitant Dieu lui-même en l'œuvre des six jours (Gn 2, 2-3). L'humain est appelé à faire la différence entre ses propres œuvres et sa vie, entre Dieu et tout le reste. Dieu ne se confond pas avec ce qu'Il fait, de même l'être humain doit éviter cette confusion funeste afin que le mal commis par l'humain ne soit pas ce qui emporte l'être vers la mort, et que le bien accompli ne devienne pas une idole susceptible de faire oublier la nécessité d'une relation d'alliance avec Dieu. « Si je fais le bien, qu'importe ma relation à Dieu ! L'essentiel n'est-il pas de faire le bien ? » Non, en Bible, l'essentiel est en réalité de connaître Dieu et de répondre à son appel : Moïse, meurtrier de l'Égyptien (Ex 2,12), est celui qui fait un détour pour fouler l'espace saint en lequel il va être constitué comme « je t'envoie vers Pharaon, tu lui diras », au terme de longues discussions avec le Seigneur (Ex 3,7 – 4,17). Dans le Premier Testament la vocation humaine commune à *être*, puis à être un peuple consacré au Seigneur est liée à des vocations individuelles, personnelles en réalité, vocations dont Dieu garde cependant toujours l'initiative. Ces vocations sont lisibles dans une histoire et dès la longue traversée des livres du Premier Testament, une initiation à *être en devenir*, l'histoire avec Dieu, est proposée. Dans tous les cas, c'est Dieu d'abord qui a l'initiative (Gn 12,1-3 ; Ex 3,4 ; Is 6,8). Cette initiative ne se termine pas dans l'être appelé, cette initiative est orientée au-delà. Il n'y a pas de vocation biblique sans mission. Il faut donc comprendre qu'il n'y a pas de vocations particulières qui ne se justifie par la vocation d'Israël, par la vocation d'un ensemble plus vaste. En même temps, parce qu'un peuple n'a pas d'existence propre individuée, la première grande histoire de vocation est celle d'Abraham dont il est clair qu'elle concerne un mode de relation particulièrement suggestif de l'appel personnel (Gn 12,1-3). Les dimensions soulignées par la lecture de la Première Alliance sont donc en même temps l'*être* et l'*histoire*. Chercher à servir la vocation d'une personne nécessite de considérer à la fois son être et son histoire, sans que la présence de l'être ne fasse oublier le devenir, sans que les actes posés fassent oublier la dignité pérenne de l'être dont le Créateur lui-même est le garant. Dans cette articulation, le salut devient une voie concrète.

#### *Profil des vocations en Nouvelle Alliance :*

Si la mission est bel et bien déjà présente pour éclairer les destinées des patriarches et des prophètes dont l'Écriture sainte garde le témoignage, la Nouvelle Alliance ne peut être seulement considérée comme un prolongement de la Première. Certes la Seconde est lue dans les codes que lui offre la Première, mais elle provient d'une autre lumière encore. La marque caractéristique à discerner concernant la vocation ne tient plus seulement en l'*être* et l'*histoire*, mais bien en l'annonce d'une nouveauté encore attendue : le Règne de Dieu, c'est-à-dire le terme et le sens à la fois de l'être et de l'histoire. Il faut alors avoir le courage d'entendre ce que sous-tend l'annonce de la Bonne Nouvelle de la résurrection du crucifié : *Qui vous accueille, c'est moi qu'il accueille, et le Père qui m'a envoyé* (Mc 9,36/ Jn 13,16-20). Autrement dit, il faut entendre ce que signifie le « co-règne » (2 Tm 2,11-12) proposé aux disciples par leur Seigneur, lui qui les constitue ses *envoyés* comme lui-même s'éprouve *envoyé* de son Père : *de même que le Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie* (Jn 20,21). De la sélection des premiers disciples, à l'envoi pentecostal décrit en Jean au soir de la résurrection ou dans les Actes au matin de Pentecôte (Ac 2), la mission est colorée par l'annonce du Règne de Dieu. Les vocations néotestamentaires prennent différentes figures de réalisation selon le choix délibéré du Christ-Jésus mis en scène dès les commencements des récits évangéliques dans les synoptiques<sup>5</sup>. En Jean (1,35-51), les points sont plus subtils, puisque Jean-Baptiste indique à deux de ses propres disciples (anonymes) qu'il faut suivre Jésus (Jn 1,35-39), André gagne son frère Pierre (Jn 1,40-42), et Philippe (Jn 1,43-44) est appelé sur le même mode direct que celui décrit dans les récits synoptiques. Puis Nathanaël est gagné par Philippe mais plus encore par la rencontre directe avec Jésus. Les Actes de Apôtres montrent aussi l'appel que prononce l'Église lorsqu'elle choisit Barnabé (Ac 1,15-26) pour succéder à Judas, et comment elle sélectionne sept diacres pour

5 . Ce choix direct de Jésus est lisible en Marc 1,16-20/ Mt 4,18-22 . Luc se concentre sur l'appel direct de Pierre (Lc 5,1-11). Ce choix direct est aussi lisible dans le récit de la vocation de Saul de Tarse (Ac 9,1-28 – Ga 1,1-24).

servir et laisser aux Apôtres le temps de la Parole (Ac 6,1-6).

Dans ces éléments et leurs configurations variées, la dimension nouvelle reste la double annonce : la proximité du Règne de Dieu dans les synoptiques (Mc 1,15/ Mt 4,17/ *au milieu de vous*, Lc 17,21), et la traduction de cet avènement dans la Passion et la Résurrection du Sauveur, avec la promesse d'une participation à la vie du Ressuscité, à travers la participation à sa mission : *vous siégerez sur douze trônes pour juger les douze tribus d'Israël* (Mt 19,28)<sup>6</sup>. Les disciples sont donc appelés à reproduire dans leur propre vie la vie du Seigneur crucifié et glorifié, le Règne annoncé comme gloire pour la fin des temps, est manifesté comme croix dans le cours des temps : le premier martyr, celui de saint Etienne, est décrit dans les termes de la passion du Christ avec un procès. Sa mort est une mort souveraine qui pardonne et qui se remet non plus dans les mains du Dieu Père, mais au soin de son Seigneur et frère, Jésus (Ac 6,8 -7,60). Dans la mission, et donc dans la vocation, la dimension ultime est participation au Règne de Dieu par le Christ, dans leur Esprit commun de sainteté. En termes d'*être en histoire*, le Nouveau Testament montre des personnes élues et appelées à suivre un Seigneur qui les fait passer par sa propre mort et sa propre vie, dans sa propre destinée de Seigneur sacrifié et glorifié, d'humain anéanti et restauré.

### **La christologie de la mission chez Hans Urs von Balthasar comme crible pour la réflexion**

Si nous acceptons de repérer dans le Christ la source et l'accomplissement plénier de la vocation humaine, comprendre les racines de la vocation chrétienne consiste à chercher à comprendre la vie, la mort, la résurrection du Christ. Et plus spécifiquement pour nous dans le cadre d'une réflexion sur la vocation, à essayer de comprendre ce que fut pour lui-même sa mission, le fait d'être l'envoyé du Père. En 1951, le mille cinq-centième anniversaire de la définition du Concile de Chalcédoine (451), rencontrait le renouveau des sciences exégétiques et plus d'un demi-siècle de recherches sur le Jésus de l'histoire, tel que les documents du premier christianisme permettent de le considérer. Devant les passages évangéliques où Jésus semble être celui qui apprend quelque chose dans une expérience, ou plus simplement lorsqu'il déclare ne pas connaître le jour et l'heure de la venue du Fils de l'homme, connaissance réservée au Père seul, la considération scolastique de l'omniscience du Fils dans la chair redevient un problème<sup>7</sup>. Plus gravement encore, le cri de déréliction en croix : *Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné* repris par Marc et par Matthieu avait conduit Albert Schweitzer [1875-1965] à conclure que, sur la croix, Jésus était mort en constatant l'échec de sa propre annonce de la venue du Règne de Dieu<sup>8</sup>. Dans ce contexte, et à rebours de la proposition tenue par Schweitzer, Hans Urs von Balthasar, à la suite d'Ernst Käsemann [1906-1998], tient qu'il y a continuité entre le Jésus de l'histoire mort sur la croix et le Christ glorifié du matin de Pâques<sup>9</sup>. Derrière cette position, il s'agit d'éviter de faire de Jésus un Christ par surprise<sup>10</sup>. La thèse de Balthasar consistera à poser que la conscience messianique de Jésus correspond avec la mission qu'il sait accomplir en obéissance à son Père. La conception christologique concernant l'identité de Jésus équivaut à conscience d'être Fils, et conscience d'être l'envoyé :

---

6 . Cette promesse est de même type que celle de l'Ange concernant « le trône de David son Père » (Lc 1,32), le trône visible reste la croix. Ce sera vrai des disciples aussi.

7 . La rencontre avec la Syro-phénicienne (Mc 7,24-31) semble constituer un cas où Jésus est convaincu par une argumentation humaine. Pour la connaissance de l'heure réservée au Père, cf. Mt 24,36.

8 . A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 1913. R. BULTMANN, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, 1949, p.102. J. HÉRING, *Le Royaume de Dieu et sa venue. Étude sur l'espérance de Jésus et de l'apôtre Paul*, Neuchâtel-Paris, Delachaux&Nestlé 1937, p.49.

9 . E. KÄSEMANN, « Le problème du Jésus historique » (conférence de 1953), Neuchâtel, Delachaux&Nestlé, *Essais exégétiques*, 1972, p. 145-173. Le point sur la question et sa mise en perspective est lisible sous la plume de P. GISEL, "Ernst Käsemann's Quest for the Historical Jesus Revisited in Light of the 'Third Quest'", texte préparé pour un symposium qui a eu lieu les 28-30 avril 2004 et dont les Actes paraissent sous le titre *Sourcing the Quests. The Roots and Branches of the Quest for the Historical Jesus* (Peter De Mey, dir.), Louvain : Louvain Theological and Pastoral Monographs, 2004, disponible en français dans la revue des *Études Théologiques & Religieuses* 79, 2004.

10 . Un aperçu de l'ensemble des quêtes relatives au Jésus historique et du tournant assumé par E. Käsemann est fourni par D. GOWLER, *Petite histoire de la recherche du Jésus de l'histoire*, Paris, Éd. du Cerf, 2009.

Le Père est celui qui envoie et qui, par l'acte de mission, fonde toute l'existence de Jésus sur terre, en assume la responsabilité et l'accompagne, détermine enfin d'avance son but – le salut du monde (Jn 3,17 ; 6,39). C'est pourquoi la connaissance que Jésus a de lui-même coïncide avec la connaissance de sa mission.<sup>11</sup>

La proposition balthasarienne fonctionne donc en posant l'égalité de l'être-Fils avec la mission d'envoyé dans le Christ-Jésus. Le fait d'être l'envoyé est égal au fait d'être le Fils, le fait d'être Fils et de se savoir tel n'est pas différent de se savoir soi-même *être envoyé* (expression dans le temps) ou de s'éprouver *naître du Père* (réalité d'éternité). Dans le contexte de l'élaboration d'une *Dramatique divine*, Balthasar utilise les ressources du crible théâtral pour souligner que le Christ ne joue pas seulement le rôle du sauveur, il est précisément celui en qui la *fonction de sauveur* se confond avec *être l'envoyé de Dieu*<sup>12</sup>. L'envoyé qui nous sauve effectivement est Celui qui naît du Père éternellement. De la naissance éternelle du Fils provient l'envoi en mission et l'«on ne se donne pas à soi-même une mission.»<sup>13</sup> De même l'on ne naît pas de soi-même mais d'un autre. La proposition christologique de Balthasar associe étroitement naissance éternelle du Fils-Verbe et mission dans le temps pour le salut du monde. Dans le Christ-Jésus, identité divine et mission historique sont fondées l'une dans l'autre, la temporelle dans l'éternelle. Pour tenter d'explicitier la temporalisation même de la mission, Balthasar va jusqu'à proposer que durant le temps de l'Incarnation, l'Esprit Saint est le lien entre Jésus et son Père et que l'obéissance filiale est accomplie dans l'Esprit de communion entre le Père et le Fils. Cette proposition est appelée « inversion trinitaire » chez cet auteur<sup>14</sup>. Si elle n'est pas probante en théologie trinitaire systématique, elle reste intéressante pour souligner que d'une certaine manière le Fils, dans sa condition humaine historique, se trouve en lien avec le Père par la médiation de l'Esprit. Ce modèle éclaire en fait la condition en laquelle se trouvent les disciples du Fils : c'est bien dans l'Esprit Saint qu'ils sont configurés non pas pour obéir directement au Père, mais pour suivre le Fils dans la même obéissance filiale, au point d'être reconnus comme manifestant à la création *la gloire de la liberté des enfants de Dieu* (Rm 8, 20-21). Pour discerner la possibilité que la mission soit l'expression adéquate de l'être du Fils, Balthasar formule l'idée suivante : « La remise d'une mission essentielle réquisitionnant l'existence peut aller (graduellement) jusqu'à l'identification de l'essence (personnelle) de l'envoyé avec cette mission. »<sup>15</sup> Il reste prudent sur une application pure et simple de ce point au Fils éternel venu dans la chair, car c'est en raison de sa filiation que le Fils est envoyé, ce n'est pas parce qu'il est envoyé qu'il est Fils. En même temps, selon cette formule, il est possible que d'autres envoyés qui n'étaient pas dans la filiation par nature soient finalement reconnus dans la filiation grâce à la mission qu'ils reçoivent et remplissent par grâce à hauteur non plus d'une fonction, d'un métier, d'une aptitude, mais à hauteur de personne. Cette façon de voir illustre pourquoi le discours sur les vocations rechigne à les évoquer comme des métiers, mais en parle plus traditionnellement sous la forme d'états de vie<sup>16</sup>. Dans sa réflexion sur la *Dramatique divine*, Balthasar va user de la notion de « jeu (théâtral) » pour

---

11 . *Theodramatik* II/2, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1978, trad. *Dramatique divine* (DD), II, *Les Personnes du drame*/2 *Les personnes dans le Christ*, Paris-Namur, Lethielleux/Culture&Vérité, 1988, p.123.

12 . En *Dramatique divine*, I, consacré à l'analyse du théâtre, Balthasar propose de regarder ce que décrivent les *Écritures saintes* concernant l'action de Jésus comme si nous étions devant une scène en mouvement. Il distingue cependant le rôle et la mission : le rôle peut être endossé par un bon acteur, la mission échoit à une personne qui, en acceptant la mission, est modifiée dans le sens du salut. Jésus lui n'est pas un « bon acteur » endossant un rôle qui ne serait pas son existence même, il n'est pas quelqu'un à qui une mission échoit. Son « être Fils » le désigne comme celui en qui le rôle et la mission, la mission et la personne sont effectivement presque la même réalité, sa mission procède de son « être Fils » et manifeste ce mystère (*Dramatique divine* II/2, sous le titre « La mission et la personne du Christ » p.119-207). En *Dramatique divine* II/2, sous le titre « Élus et envoyés » (p.211-226), le théologien développe l'intégration des personnes créées au partenariat salutaire avec le Christ dans l'histoire. En entrant dans le « jeu », ils deviennent des « personnes théologiques », reformées dans l'action avec Dieu et dans la réception d'une mission.

13 . DD II/2, p.124.

14 . DD II/2, p.147-161.

15 . DD II/2, p.124.

16 . THOMAS D'AQUIN, *Somme de Théologie*, IIaIIae, Q.183 à 189.

montrer que dans la venue du Fils de Dieu, d'autres personnes sont engagées, au sens où elles participent à sa geste de salut. Entrer dans le « jeu » du Sauveur, c'est entrer dans le salut et être invité à en découvrir la profondeur. Le dessein du Père est entièrement contenu dans son Verbe éternel, *tout fut par lui, et sans lui rien ne fut* (Jn 1,3), autrement dit, c'est dans le Christ que tout est fondé, accompli, et prédestiné :

L'accès [à l'identité du Christ] est historico-salutaire ; l'ordre du créé et ses essences finies y est depuis toujours embrassé par l'ordre historico-salutaire qui donne d'avance au premier but et sens. Pourtant l'identité n'est atteinte que dans le cœur concret de l'ordre historico-salutaire, qui s'appelle Jésus-Christ, en qui nous sommes "élus" et "prédestinés" "avant la création du monde" eux qui doivent d'abord être créés en vue de notre mission (Ep 1,4). À vrai dire, si une telle identité forme la conclusion et le point culminant de toute la création, elle n'est pourtant [p.125] possible que sur le fondement d'une différence tout autre dans l'identique : entre le fils procédant éternellement du Père (processio) et ce même fils envoyé dans le temps (missio).<sup>17</sup>

Sous des termes quelque peu spéculatifs et complexes, Balthasar suggère que l'histoire du salut soit la raison même de la création. Cette structure opère selon une idée bien ancrée qui est celle de l'accomplissement de l'Ancien par le Nouveau, celle même qui nous a permis d'articuler l'*annonce* du Règne de Dieu à la préparation des dimensions d'*être* et d'*histoire* dans les Écritures saintes. Il va plus loin encore en posant que le monde est créé pour que les prédestinés de Dieu puissent accomplir la mission qu'ils reçoivent de Dieu, et accèdent à la vie manifestée dans le Christ-Jésus. Le fruit de la proposition, lorsqu'on veut bien le transposer avec précaution dans une réflexion sur la vocation, est un ancrage proportionné (analogue) de la vocation chrétienne dans l'identité éternelle du Fils, c'est-à-dire dans un projet éternel, et dans l'identité historique du Fils, c'est-à-dire dans une histoire où la capacité d'entrer en co-action avec le Christ est acquise par sa mort, sa résurrection, et la participation à ce mystère dont il nous constitue lui-même bénéficiaires. Aucune créature ne possède la divinité par nature, mais par la grâce de l'intégration dans le Christ-Jésus, par le baptême, l'Église réalise sous la motion de l'Esprit et selon le commandement salutaire, la filiation adoptive voulue par Dieu : *ceux que d'avance il a discernés, il les a aussi destinés à reproduire l'image de son Fils, afin qu'il soit l'aîné d'une multitude de frères* (Rm 8,29). Au même moment, la vocation est aussi un envoi, une mission, pour la gloire de Dieu et le salut du monde, à l'instar même de l'envoi du Fils dans le monde.

### **Quelques conséquences d'une prise en compte de la vie du Christ comme fondement**

Trois qualités peuvent être formulées à partir de cet ancrage de la vocation chrétienne dans le mystère du Verbe fait chair, dans la venue de Jésus : la vocation est filiale ; elle est manifestée et réalisée progressivement ; elle est accomplie du point de vue des réalisations humaines lorsqu'elle devient libre offrande de soi-même à Dieu.

La vocation est *filiale* : par le baptême dans la mort du Christ, célébré dans l'Église, sous la motion de l'Esprit-Saint, les baptisés possèdent une vocation sainte et prédestinée par Dieu afin qu'ils soient eux-mêmes *en sa présence immaculés et saints dans l'amour* (Ep 1,4). Cette filiation est inscrite elle-même dans une naissance éternelle que le Christ possède parce qu'il naît constamment du Père et qu'il partage avec ceux que le Père a choisis : *voyez quelle manifestation d'amour le Père nous a donnée pour que nous soyons appelés enfants de Dieu. Et nous le sommes* (1 Jn 3,1) ! *Je monte vers mon Père et votre Père, vers mon Dieu et votre Dieu* (Jn 20,17). L'adoption filiale dans la Pâque du Christ confère à l'être humain une configuration de son être temporel à la volonté et au projet éternels de Dieu. L'humain est appelé à *être*, le chrétien est appelé à participer à l'être et à la vie éternels. Cet appel et ce projet peuvent être réunis sous l'idée de sainteté de tous les élus. La vocation est appel à la sainteté. Cet aspect est la dimension la plus large, à la fois initiale et terminale du sens de la vocation. Ce fond éternel qui doit assurer le courage d'avancer sur un

---

17 . DD II/2, p.125-126.

chemin est ce qui permet d'envisager aussi avec foi et confiance le mouvement du temps, les épreuves de l'existence dans le contexte d'un monde déchu. Aussi un autre aspect est-il immédiatement relié à l'expérience du Christ dans l'histoire humaine : la progressivité.

La prise en compte de la *progressivité* de la manifestation de la mission dans le Christ indique que la progression sur un chemin est capitale : de même que le Christ Jésus en son Incarnation s'avance dans la puissance de l'Esprit, de même, les baptisés doivent trouver dans leur vie les voies de la prière et de l'action en synergie avec l'Esprit du Père et du Fils. Un des points capitaux du discernement d'une vocation est le rapport à la prière. Et la fréquentation des sacrements. La lecture des évangiles et de l'ensemble de l'Écriture sainte, et enfin, la mission auprès des plus pauvres comme rencontre en chair et en os des enjeux de l'annonce de la proximité du Règne de Dieu. Toutes ces dimensions nécessitent en réalité une assistance de l'Esprit Saint. Cette dimension est celle de l'historicité et de la vérité du temps. Cette progressivité n'est pas à définir comme une simple avancée, ou alors, il s'agit d'un progrès conçu selon l'expression paradoxale contenue dans l'*Exultet* pascal : « *felix culpa* », « bienheureuse faute d'Adam qui nous valut un tel rédempteur ! » La réalité visée est celle de la naissance, ce point en-deçà duquel aucune nostalgie ne peut nous faire revenir. L'idée de progressivité est celle de l'avancée inexorable de naissance en naissance, jusqu'en Dieu même, conformément à une naissance éternelle, originelle, constante et définitive du Fils en provenance de son Père, et dans l'Esprit. À la croisée d'une assurance éternelle ainsi prodiguée par grâce à l'être créé destiné au salut et d'une expérience de la temporalité et de sa progression se situe un acte ponctuel qui peut devenir constant : celui de l'offrande de soi, qui est aussi décision du retour vers Dieu.

La configuration au Christ implique l'*offrande de soi* et peut-être surtout de ce qui, en soi, est fragile : c'est pas son humanité aux prises avec la mort que Jésus nous ouvre le chemin du salut. Si le discernement avance réellement dans l'accompagnement d'une vocation, une dimension risque d'apparaître et de montrer les lieux qui dans la vie de la personne sont habités par les dimensions manifestées dans la vie de Jésus :

L'existence de Jésus dans et pour sa mission est, ainsi considérée, une existence vécue sans réserve dans la pauvreté, le célibat et l'obéissance, dans la mesure où ces trois modalités de l'existence rendent libres pour la seule mission. Celle-ci n'est pas seulement donnée une fois pour toutes, mais elle peut, à tout instant, être montrée et mise en œuvre d'une nouvelle manière, inattendue, sous l'inspiration de l'Esprit Saint. Les modalités se compénètrent, dans la mesure où le célibat est une forme de la pauvreté, et où la pauvreté (en tant qu'état où l'on ne peut disposer de rien) est une condition de possibilité et même une forme de l'obéissance, qui peut elle-même de [p.145] nouveau être définie comme "pauvreté en esprit".<sup>18</sup>

L'intelligence de la réception de soi de la part de Dieu finit par correspondre à une offrande volontaire de soi dans l'esprit des béatitudes. Dans l'Église, certaines vocations particulières se doivent de réaliser comme un état de vie les conseils évangéliques, mais cette réalisation est destinée au bienfait de tout le peuple saint, et de chacun de ses membres, de telle sorte que l'obéissance, le célibat, la pauvreté puissent devenir les conditions d'une conversion à Dieu et d'une offrande de soi chez tous. Il ne peut donc y avoir concurrence entre les formes que prend la vocation chrétienne : fondée dans le Christ-Jésus et mesurée à Lui, les formes de vocations se soutiennent mutuellement, trouvant secours les unes dans les autres, participant au même Esprit de sainteté et conduites chacune à rendre gloire au Père. C'est à partir de l'existence créée que nous sommes appelés à la vie avec Dieu, à la suite du Christ-Jésus, né du Père avant tous les siècles, et naissant de lui tout le temps de son existence humaine en contemporanéité avec d'autres, jusqu'à la mort sur la croix, et dans le Règne définitif. Être appelé, c'est être. Et *être* est orienté non seulement vers le bien, mais surtout vers Dieu qui restaure jusque dans sa gloire ceux et celles qu'Il choisit et appelle. Par grâce ils peuvent répondre, et s'engager eux-mêmes avec Lui dans leur salut. La vocation chrétienne en ce monde est le témoin de ce salut, offert à qui veut bien marcher sur le

---

18 . DD II/2, p.145-146.

chemin où *Jésus lui-même a marché* (1 Jn 2,6).