

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

COMMUNIO

rites et ritualité

«Nos liturgies de la terre, tout entières ordonnées à la célébration de cet Acte unique de l'histoire, l'Incarnation, ne parviendront jamais à en exprimer totalement l'infinie densité. La beauté des rites ne sera, certes, jamais assez recherchée, assez soignée, assez travaillée, puisque rien n'est trop beau pour Dieu, qui est la Beauté infinie. Nos liturgies de la terre ne pourront jamais être qu'un pâle reflet de la liturgie céleste, qui se célèbre dans la Jérusalem d'en haut, objet du terme de notre pèlerinage sur la terre. Puissent, pourtant, nos célébrations s'en approcher le plus possible et la faire pressentir!»

BENOÎT XVI, Vêpres à Notre-Dame de Paris,
12 septembre 2008

La couverture présente un détail de mosaïque du VI^e siècle, à Saint-Vital de Ravenne: Moïse se déchausse devant le buisson ardent, tournant son regard vers une main qui surgit du ciel. La scène illustre *Exode* 3,1-6, où Dieu dit à Moïse: «Ôte tes sandales de tes pieds, car le lieu que tu foules est une terre sainte». Être nu-pieds, en contact direct avec le sol est un élément rituel, et Moïse ne se contente pas de regarder le buisson et d'écouter la voix: il participe activement en se déchaussant. La mosaïque de Ravenne rapproche ainsi l'épisode de l'*Exode* du Vendredi saint, où, la liturgie prévoit, aujourd'hui encore, que le célébrant puisse se déchausser pour l'adoration de la Croix.

Sommaire

ÉDITORIAL

Éric de MOULINS-BEAUFORT : **La loi du rite dans l'acte de foi chrétien**

5 Le christianisme est la religion du sacrifice spirituel, de l'offrande que chaque baptisé fait de lui-même au Père. Ce sacrifice spirituel n'est possible qu'intégré au sacrifice unique du Christ devenu sacrifice de l'Église dans l'Eucharistie. C'est pourquoi le rite est nécessaire à la foi chrétienne vivante. Bien loin d'en figer l'élan, il porte la promesse de son accomplissement eschatologique. Y participer fidèlement offre à la liberté humaine son plein déploiement dans la communion catholique du Corps glorieux du Christ.

THÈME

François CASSINGENA-TRÉVEDY : **La ritualité liturgique
– un espace de liberté**

16 Face à la tendance contemporaine allergique à tout rite établi ressenti comme carcan, la réflexion voit dans la ritualité liturgique, structurant l'espace et le temps, une herméneutique qui ouvre l'individu à sa « citoyenneté dans le Peuple de Dieu, habilité à poser comme un seul homme, les actes du culte de la Nouvelle Alliance. »

Ante CRNČEVIĆ : **La forme rituelle de la foi**

30 Dans l'histoire du christianisme, le caractère essentiel du rite a souvent été méconnu et réduit à une forme, ou à une action ou à un signe. On redécouvre aujourd'hui le lien indissoluble entre l'acte de foi et l'acte rituel de la célébration de la foi. La liturgie célèbre l'efficacité salvifique de la Parole qui devient rite et, par le rite, événement du salut.

Peter HENRICI : **L'ambivalence du rite selon Maurice Blondel**

40 À la différence des pratiques superstitieuses, d'invention humaine, qui témoignent que la religiosité est naturelle – et les rationalistes n'y échappent pas – le rite, comme action humaine prescrite par Dieu, permet à l'homme de conformer sa volonté à celle de Dieu.

Jean-Robert ARMOGATHE : **« Dignum et justum est »
– le droit de la liturgie**

51 « Il est juste et bon » : droit et ritualité ont partie liée, ce qui explique la dimension doctrinale des deux traités liturgiques inclus dans le *Décret de Gratien*. Le droit fixe la célébration liturgique, en lui conférant l'universalité et l'homogénéité nécessaires pour la participation active des fidèles et l'authentique fidélité à l'institution du Christ.

Simon ICARD : **Rite et progrès spirituel dans la Règle de saint Benoît**

61 L'office divin, cœur de la *Règle*, rythme les heures du jour et de la nuit. Le rite n'en est pas une simple répétition mais une élévation par retours successifs qui, dans ce mouvement d'ellipse, mène le moine par degré, telle l'échelle de Jacob, à progresser en humilité, à se « dépouiller du vieil homme », à revêtir « l'homme nouveau », à se conformer peu à peu à son modèle, le Christ : c'est un chemin de vie.

SOMMAIRE

Christophe BOURGEOIS : **Le rite à l'épreuve d'Abraham**

68 L'événement pourtant unique de la ligature d'Isaac, raconté au chapitre 22 de la Genèse, permet de mieux comprendre la logique des actes rituels car le bélier offert par Abraham sur le mont Moriya institue un culte. Mais ce bélier offert « à la place de son fils » ne prend tout son sens que si Abraham a réellement offert son propre fils en holocauste. Par là se précise la relation des rites chrétiens à l'offrande du Verbe incarné.

SIGNETS:

Jean-Pierre BATUT : **La « paix de Babylone » – unifier le monde ou le sauver ?**

81 Les communitarismes posent la question de l'unité : comment espérer la bâtir ? S'agit-il de la paix armée de Babylone ou de la paix de la cité céleste ? La réflexion renvoie à l'acte de création du monde, et de l'homme à l'image de Dieu, relation originaire de filiation, fondatrice de toute relation dont le refus porte en germe les atteintes à l'unité.

Guy STROUMSA : **La Terre promise – sermon pour le temps de l'Avent**

88 Prêchant l'Avent dans un grand Collège d'Oxford, un savant franco-israélien invite les occupants de la « Terre sainte » à chercher le Seigneur et sa justice.

Hermann GEISSLER : **Le témoignage des fidèles en matière de doctrine selon John Henry Newman**

93 L'article de J.H. Newmann sur le « *consensus fidelium* » fit polémique. Par un retour historique, cette réalité s'éclaire : la Tradition Apostolique est confiée à l'Église entière, chaque élément étant impliqué dans sa transmission, tel un miroir de ce qu'enseigne l'Église, sorte d'instinct dans le Corps mystique du Christ, fruit de l'union des croyants avec Dieu. C'est là un des défis de l'Église d'aujourd'hui.

Pierre-Alain CAHNÉ : **L'inquiétude d'être au monde**

109 Réflexions sur le poème en prose de Camille de Toledo qui revisite la pensée pascalienne sur la situation de l'homme entre la « foi » et « l'effroi ».

Cardinal Marc OUELLET : **La confirmation, sacrement de l'initiation chrétienne**

116 À quel âge faut-il proposer la confirmation ? Que signifie-t-elle exactement ? Qu'apporte-t-elle de plus que le baptême ? Pour tenter d'y voir clair, il convient de revisiter le lien entre, d'une part, la confirmation et le baptême, et d'autre part, entre la confirmation et l'Eucharistie qui couronne l'initiation chrétienne.

Éditorial

Éric de MOULINS-BEAUFORT

La loi du rite dans l'acte de foi chrétien

Pourquoi y a-t-il des rites dans la religion chrétienne qui est une religion de la liberté et de l'intériorité? Posons d'emblée quelques thèses: la ritualité chrétienne est à comprendre à partir de l'Eucharistie; la ritualité chrétienne est justifiée par l'eschatologie; la ritualité chrétienne est promesse et gage et donc aussi source de la liberté chrétienne.

Intériorité mutuelle du sacrifice liturgique et du sacrifice spirituel

Ce qui compte en christianisme, c'est le sacrifice spirituel. La constitution *Lumen gentium* l'exprime en termes précis: «Les baptisés, en effet, par la régénération et l'onction du Saint-Esprit, sont consacrés pour être une demeure spirituelle et un sacerdoce saint, pour offrir, par toutes les activités du chrétien, autant de sacrifices spirituels, et proclamer les merveilles de celui qui des ténèbres les a appelés à son admirable lumière (*1 Pierre 2,4-10*)» (*LG 10*). *Presbyterorum Ordinis* est plus décisif encore. Cherchant à définir la part des prêtres dans la mission de l'Église (chapitre premier du décret), le Concile lui donne pour contenu le «service sacré de l'Évangile» dont la finalité est «que les nations deviennent une offrande agréable, sanctifiée par l'Esprit-Saint» et encore, aussitôt après, comme pour détailler pour chacun ce qui a été énoncé de l'ensemble des hommes: «que tous les membres du peuple [de

Dieu]... s'offrent eux-mêmes en "victime vivante, sainte, agréable à Dieu"». Chaque fois, saint Paul est cité dans son épître aux Romains (respectivement 15,16 et 12,1). La phrase suivante est décisive pour notre propos : « C'est par le ministère des prêtres que se consomme (*consummatur*) le sacrifice spirituel des chrétiens, en union avec le sacrifice du Christ, unique Médiateur, offert au nom de toute l'Église dans l'Eucharistie par les mains des prêtres ». Le passage est ainsi opéré entre le sacrifice spirituel et le sacrifice liturgique, célébré selon des rites précis dont les prêtres sont les ordonnateurs et les principaux, mais non les seuls, acteurs. Quelques explications sont nécessaires pour rendre compte de ce passage si rapide.

1. La notion de sacrifice spirituel se réfère avant tout à saint Paul. En *Romains* 12,1, l'Apôtre invite ses lecteurs ou auditeurs à offrir leur corps « en sacrifice vivant, saint, agréable à Dieu ». « C'est là, dit l'Apôtre, le culte spirituel que vous avez à rendre ». Les traductions (Bible de Jérusalem et TOB) proposent « à vous offrir vous-mêmes », ce qui explicite un fait capital : le sacrifice spirituel engage l'être humain tout entier. Mais l'usage du mot « corps » par l'Apôtre situe le sacrifice dans son ordre propre : celui de l'agir, car le corps avec ses membres sert à agir. Le détour par saint Paul ne laisse pas de doute : les sacrifices spirituels ne sont pas limités à quelques « petites » mortifications, quelques « petits sacrifices » que les chrétiens font par dévotion pendant le Carême ou l'Avent ou à tels ou tels actes spécifiquement religieux ; tous les actes d'un chrétien peuvent être des sacrifices spirituels, capables de plaire à Dieu le Père. Ils traduisent l'engagement de la liberté profonde de l'homme qui ne montre sa vérité que dans les actes concrètement posés, jusque par et dans le corps. Ainsi à tout le moins est levée une ambiguïté qu'un esprit mal averti pourrait trouver dans telle ou telle ligne des documents conciliaires.

2. Mais pour que l'acte d'un chrétien, de quelque ordre qu'il soit, puisse être un sacrifice spirituel, il faut qu'il soit fait « dans le Christ ». Il ne suffit pas d'un rattachement plus ou moins mental, de la visée plus ou moins claire d'une « valeur » dite chrétienne. Il faut que le baptisé en question agisse à partir de sa dignité de membre du Corps du Christ, comme membre du Christ, revêtu de l'onction du Saint-Esprit. Les documents conciliaires parlent de « régénération », « onction », « consécration », « passage des ténèbres à la lumière ». Le sacrifice spirituel n'est pas un acte d'un genre spécial, mais un acte dans lequel le renouvellement de l'être apporté par le baptême est mis en œuvre entièrement. Seul le jugement de Dieu nous assurera qu'il en fut bien ainsi ou dans quelle mesure il en fut ainsi dans tel acte concret.

La loi du rite dans l'acte de foi chrétien

3. Saint Augustin fait comprendre ce lien nécessaire dans sa *Cité de Dieu* (livre X, 5 et 6). Il se demande pourquoi le même Dieu, qui a prescrit des sacrifices rituels, dit par certains prophètes qu'il les rejette. Sa réponse est que le sacrifice rituel trouve sa valeur aux yeux de Dieu de ce qu'il traduit extérieurement, de ce qu'il exprime le sacrifice intérieur, le « cœur contrit » du Psaume 50 (« Le sacrifice qui plaît à Dieu, c'est un esprit brisé ; tu ne repousses pas, ô mon Dieu, un cœur brisé et broyé »). Mais ce cœur brisé vient de ce que l'homme est pécheur, ne fait pas vraiment ce que Dieu attend. D'où une première conclusion décisive : sous le régime de l'Alliance ancienne, les sacrifices rituels, offrandes d'animaux ou de végétaux, étaient à la fois le substitut et l'annonce, l'attente de ce qui plaît vraiment à Dieu ; sous le régime de la nouvelle Alliance, l'unique sacrifice rituel (l'Eucharistie remplace toute la gamme disponible dans le Temple) n'est pas un substitut, nous allons le voir, mais l'assurance que le sacrifice qui plaît à Dieu est, à l'échelle de l'histoire entière, donné.

4. De sa lecture de l'Ancien Testament, saint Augustin tire sa définition du « vrai sacrifice » que toute la Tradition chrétienne a reprise depuis. Il le définit comme toute œuvre (*opus*), faite en vue de Dieu, du corps certes mais non moins de l'âme (ceci contre une lecture trop littéraliste de *Romains* 12,1), et il précise qu'il s'agit donc des œuvres de miséricorde, c'est-à-dire du bien fait aux autres ou à soi non pas selon notre mesure ou nos intérêts mais selon Dieu ou au nom de Dieu. De telles œuvres mettent en communion avec Dieu, elles font « adhérer à Dieu », puisque, comprenons-nous, elles font agir comme Dieu ou « en » Dieu, et l'homme reçoit pour fruit de cette union à Dieu le bonheur. Le plus important pour nous vient alors. Saint Augustin applique immédiatement sa définition à l'acte de Jésus lui-même : « Il suit que cette Cité rachetée tout entière, c'est-à-dire l'assemblée et la société des saints, est offerte à Dieu comme un sacrifice universel par le Grand-Prêtre qui, sous la forme d'esclave, est allé jusqu'à s'offrir pour nous dans sa Passion, pour faire de nous le corps d'une si grande Tête. » L'acte du Christ Jésus en sa Passion, en effet, ne saurait être moins qu'un « vrai » sacrifice. C'est même le seul « vrai » sacrifice, parce que l'acte extérieur qui consiste à se livrer aux mains des pécheurs par obéissance au Père et pour leur salut traduit, autant qu'il est possible ici-bas, sa volonté intérieure de faire tout le bien possible à ces hommes que le péché voue à la mort éternelle. Mais l'acte du Christ n'est pas seulement un « vrai » sacrifice ; il est surtout le « sacrifice universel ». Il faut entendre le télescope qu'opère saint Augustin spontanément à

cause de sa compréhension si forte du Christ total. Pour lui, Jésus est toujours celui qui par son incarnation s'unit tous les hommes comme son Corps. Le corps qu'il offre sur la croix n'est pas seulement son corps physique, individuel ; c'est son Corps total, « la Cité rachetée tout entière », « l'assemblée et la société des saints ». On devine la conclusion à en tirer : si les baptisés peuvent offrir des sacrifices spirituels, faire de leur vie « une éternelle offrande » à la gloire du Père, c'est parce que le Christ, leur Tête, une fois pour toutes sur la croix, les a offerts dans l'unité de son Corps. La capacité qu'a chaque baptisé de s'offrir par lui-même, dans la liberté de son agir, lui vient de l'offrande que le Christ Tête a pu faire de tout son Corps.

5. Une considération de plus est nécessaire, elle encore spontanée pour saint Augustin, mais que les hommes modernes ont besoin d'explicitier. Le corps physique de Jésus dans la Passion est passif entre les mains des bourreaux, il est passif aussi pour l'acte d'offrande qui est essentiellement un acte intérieur. Mais le Corps total, la Cité rachetée entière, elle, est faite d'êtres spirituels. Elle ne peut être purement passive. Que le Christ ait offert son Corps une fois pour toutes est donc la promesse ou mieux encore le gage que, par sa grâce, tous et chacun de ses membres pourront s'offrir à leur tour, chacun selon sa part, le moment venu. C'est pourquoi saint Augustin poursuit sa réflexion en citant saint Paul qui exhorte, dans la suite de son chapitre 12 de l'épître aux Romains, les chrétiens à se reconnaître « membres les uns des autres » dans l'unité du Corps du Christ et à se traiter comme tels. Il conclut : « Tel est le sacrifice des chrétiens : "à plusieurs, n'être qu'un seul corps dans le Christ" (*1 Corinthiens* 10,17). Et ce sacrifice, l'Église ne cesse de le reproduire dans le sacrement de l'autel bien connu des fidèles, où il est montré que dans ce qu'elle offre, elle est elle-même offerte. » Le vrai sacrifice des chrétiens est donc de s'aimer les uns les autres, ce qui veut dire se faire du bien les uns aux autres selon Dieu, chacun cherchant le bien d'autrui avant de se préoccuper du sien, quoi qu'il en coûte, – et il en coûte forcément ici-bas –, en raison de l'assurance qu'ils reçoivent en chaque Eucharistie que le Christ réussit à faire des nombreux qui sont ses membres « un seul corps et un seul esprit » (Prière eucharistique III, conclusion de la seconde épiclese).

6. Nous pouvons conclure ce premier mouvement : le véritable agir chrétien, c'est le sacrifice spirituel que chaque baptisé offre avec la matière de sa propre vie, selon l'inspiration de l'Esprit-Saint et sans intermédiaire, immédiatement à Dieu le Père, pour sa gloire et le salut du monde. Mais chaque baptisé ne peut faire cela que parce qu'il a été saisi par le Christ Tête et incorporé à son Corps à qui sa

La loi du rite dans l'acte de foi chrétien

Tête a acquis le pouvoir de s'offrir en sacrifice qui plaît à Dieu, les membres s'aimant les uns les autres. La vérité du sacrifice spirituel se vérifie toujours en ce qu'il exprime et nourrit et renforce ou rend plus concrète et perceptible l'unité du Corps, c'est-à-dire l'amour mutuel des membres dans la communion de tous. Le sacrifice liturgique et rituel (nous allons y venir) de l'Eucharistie est nécessaire au chrétien parce qu'il n'y reçoit pas seulement un exemple et une exhortation mais le gage, l'anticipation de l'offrande totale, du sacrifice universel de l'humanité rachetée à son Créateur. L'Eucharistie, comme rite, n'est donc pas moins que le sacrifice spirituel. Elle est bien au contraire le signe donné dès ici-bas et maintenant qu'au bout du compte, à travers l'histoire, l'Église entière s'offre bien en une «éternelle offrande à la gloire du Père», que l'ensemble des vies humaines rachetées, malgré tous les péchés, toutes les réticences, toutes les duretés, toutes les lenteurs, tous les refus des hommes, formeront un véritable et total sacrifice spirituel, le seul digne du Créateur¹. Réciproquement, le moindre acte qui est un sacrifice spirituel annonce et promet l'offrande totale de l'humanité puisqu'il n'a rien fallu de moins pour le rendre possible que le sacrifice du Fils de Dieu fait homme sur la croix².

7. On comprend dès lors que toute la ritualité chrétienne soit centrée sur les sept sacrements et que ceux-ci forment un tout organique centré sur l'Eucharistie. Lorsque saint Thomas explique que le caractère sacramentel députe au culte³, il ne réduit pas la portée de celui-ci. Au contraire : tout l'agir de tout baptisé, dans sa variété, en fonction de son état de vie et des dons de l'Esprit-Saint, ne fait que déployer la densité concentrée à tout jamais dans l'Eucharistie du Seigneur. Cette densité est mise à la disposition de tous et de chacun pour qu'ils y puisent la force nécessaire pour s'engager dans le moindre de leurs actes en vrais fils ou filles de Dieu, membres du Corps du Christ, resserrant en tout sa communion.

1. On peut comprendre ainsi que *Presbyterorum ordinis* 2 cite encore saint Augustin pour achever sa description du contenu central du ministère des prêtres. Partant de l'annonce de l'Évangile, celui-ci «aboutit à ce que "la Cité rachetée tout entière, c'est-à-dire la société et l'assemblée des saints, soit offerte à Dieu comme un sacrifice universel par le Grand Prêtre qui est allé jusqu'à s'offrir pour nous dans sa Passion, pour faire de nous le Corps d'une si grande Tête.»

2. La présentation de la pensée de Blondel sur l'agir humain et l'obéissance littérale que propose dans ce cahier Mgr Peter Henrici éclaire la part philosophique de la considération de l'acte humain comme sacrifice spirituel.

3. Saint Thomas D'AQUIN, *Somme théologique*, III, q. 63, *resp.* et ad 1.; art. 6, *resp.*

Nécessité eschatologique des rites chrétiens ⁴

1. Le fondement des rites chrétiens est donc en Jésus lui-même, non pas tant dans son activité cultuelle ou rituelle mais dans son acte de liberté intérieure, dans l'offrande de sa vie rendue visible et effective sur la croix mais scellée déjà dans son dernier repas par l'institution de l'Eucharistie et, plus radicalement encore, dans son obéissance au Père manifestée dès le commencement de sa vie terrestre si l'on en croit l'épître aux Hébreux : « Tu ne voulais ni offrande ni sacrifice mais tu m'as façonné un corps... Alors j'ai dit : Voici, je viens, car c'est de moi qu'il est question dans le rouleau du livre, pour faire, ô Dieu, ta volonté » (*Hébreux* 10,5-7). Il doit être clair que la valeur d'une vie chrétienne n'est pas mesurée par l'accomplissement scrupuleux des rites comme si ceux-ci garantis-saient magiquement, par leur seule exécution, la vie éternelle (le bonheur selon saint Augustin). Cette valeur est établie par le jugement de Dieu qui porte sur l'engagement de la liberté et la mesure, nous l'avons vu, à son fruit pour la réalisation de l'offrande totale de l'humanité. Or, il est clair que tout acte humain est inachevé et imparfait en notre pèlerinage terrestre. Jamais un acte de l'un d'entre nous ne peut exactement s'insérer dans l'unité totale de l'humanité. Toujours nos intentions auront été mêlées ; toujours la réalisation, le passage jusqu'au geste corporel, aura trahi, dans un sens ou dans l'autre, le meilleur que nous voulions ; toujours un acte n'est que plus ou moins bien reçu par ceux à qui il est censé bénéficier⁵.

2. C'est pourquoi les rites en tant qu'actes déterminés, à la forme fixée par une autorité légitime, ayant à être répétés et exécutés avec exactitude, sont indispensables à la vie chrétienne. D'abord, leur observance garantit à celui qui s'avance vers le Christ par la foi qu'il est bien saisi, malgré toutes les imperfections et dans le rite et surtout en son cœur, par le geste du Christ ressuscité, vivant dans la gloire d'où il communique à ceux dont il fait les membres de son Corps l'Esprit, et elle garantit aussi qu'il s'en laisse bien saisir, malgré ses réticences, ses résistances, plus ou moins reconnues. Les rites chrétiens doivent donc scrupuleusement respecter ce que la tradition apostolique a retenu des gestes dont Jésus s'est servi. Ces gestes sont essentiellement à comprendre selon la particularité juive assumée par Jésus qui y a trouvé le lieu adéquat pour y déployer son

4. L'article de François CASSINGENA-TRÉVEDY, osb : « La ritualité liturgique – un espace de liberté » développe selon une autre porte d'entrée les thèmes exposés ici.

5. Voir encore ci-dessous l'article de Mgr HENRICI.

La loi du rite dans l'acte de foi chrétien

obéissance filiale et faire de ses actes une offrande plénière au Père. Respecter les rites, les pratiquer, s'y soumettre, c'est consentir que le Christ Jésus, le Messie d'Israël, Jésus de Nazareth, tel qu'il nous a été donné, soit celui seul grâce à qui notre vie, dans les actes concrets qui l'auront exprimée, peut espérer avoir toute sa valeur devant Dieu. Observer les rites, c'est reconnaître humblement que Jésus est la Tête par qui, purifiés, rabotés, sortis de l'enfermement en nous-mêmes, nous, les hommes, formons ou formerons une humanité une devant Dieu le Créateur.

3. La deuxième raison pour laquelle les rites sont indispensables en régime chrétien est ecclésiale. En fait, elle prolonge plus qu'elle ne complète la raison christologique. Le concile Vatican II – les extraits que nous en citons le montrent – a repris l'idée augustinienne selon laquelle l'offrande que chacun peut faire ne prend sa valeur que si elle s'intègre dans l'offrande totale du Corps du Christ, le sacrifice universel de la Cité rachetée. Respecter les rites, c'est accepter d'être nourris et portés dès aujourd'hui par ce que la grâce du Christ réussira à faire en moi et dans les autres pour l'éternité. En particulier pour l'Eucharistie, mais on pourrait le montrer pour tous les autres sacrements, c'est apporter au Christ Jésus tous nos actes pour qu'il les intègre en son offrande parce qu'il les a déjà intégrés en l'offrande totale de son Corps. Le pape Benoît XVI a récemment rappelé que «le respect des normes établies exprime l'amour et la fidélité à la foi de l'Église, au trésor de grâce qu'elle garde et transmet; la beauté des célébrations, bien plus que les innovations et les accommodements subjectifs, fait œuvre durable et efficace d'évangélisation⁶». N'entendre là que le respect dû à une institution par ses membres serait réduire le propos. Les règles liturgiques doivent être respectées parce qu'elles insèrent ceux qui célèbrent dans l'acte de l'Église entière. Par les gestes et les paroles très simples finalement des rites, qu'ils soient somptueusement ou très médiocrement déployés, qu'ils soient exécutés avec une pleine intelligence ou avec une simple exactitude, ceux qui célèbrent se trouvent intégrés dans l'acte final et éternel de l'Église tout entière glorieuse. Parce que l'Église, en raison de la victoire totale du Christ, parviendra à son état eschatologique, plénitude du Corps du Christ, et sera toute prise dans le jeu trinitaire, les célébrations d'aujourd'hui, avec leurs beautés et leurs médiocrités, sont des actes efficaces dont chacun contribue à faire advenir la victoire finale et la joie éternelle.

6. BENOÎT XVI, Adresse aux évêques des Provinces de Paris, du Nord et de l'Est de la France en visite *ad limina*, 17 novembre 2012.

Rites et liberté

1. Les rites chrétiens ne sont pas d'abord des rites cosmiques. La nécessaire exactitude de leur exécution ne vient pas de la crainte de faire vaciller les piliers du monde⁷. Ils traduisent la liberté de Jésus et annoncent et promettent la pleine liberté de chacun des membres du Christ rassemblés dans l'unité pleine d'amour de la vie éternelle. C'est pourquoi ils ont tout à la fois une certaine fixité et une grande plasticité. La fixité vient de la particularité de Jésus, essentiellement de sa particularité juive. La plasticité vient de ce qu'il importe surtout que les rites contribuent à mettre les fidèles en condition de progresser dans le sacrifice spirituel de leur vie et de leur être. Selon les conditions culturelles et les moyens techniques, des accentuations différentes peuvent être choisies pour que les rites produisent leur effet en plénitude. Il en résulte qu'il ne faut pas interpréter les rites comme un spectacle sacré, comme si chaque geste répétait ou représentait tel étape de la vie extérieure du Christ. La clef des rites est dans la liberté intérieure de Jésus⁸.

2. Les rites chrétiens demandent à être préservés des intentions que ceux qui célèbrent pourraient y ajouter. Ils ne sont pas d'abord pédagogiques. Ils placent ceux qui célèbrent dans un certain rapport à Dieu et à la totalité de l'Église. La latitude donnée à celui qui préside par les rituels revus après le concile Vatican II d'insérer des monitions ne doit pas être comprise comme un encouragement à ajouter des explications ou des messages moralisateurs à l'usage des fidèles rassemblés. Les monitions doivent aider les fidèles à réaliser qu'il se passe quelque chose, qu'un acte est célébré qui va changer le cours de leur vie et le cours de la vie de l'humanité, qu'ils s'en aperçoivent ou pas. Elles doivent permettre à chacun de recevoir la grâce qui lui sera faite à lui, ce que de cette plénitude Dieu destina à chacun, et ne peuvent donc pas prétendre détailler ce qu'il en sera pour tous. De même, les gestes du célébrant ou le ton de sa voix doivent à la fois traduire un engagement véritable dans l'action et ne pas interposer entre les fidèles et Dieu une interprétation forcément réductrice. Le respect des rites fixés assure à peu près de transporter

7. Dans l'hindouisme, au moins pour les grands sacrifices, un brahmane plus expérimenté corrige mentalement les fautes rituelles que peut commettre le prêtre qui célèbre. Si le rite est avant tout garant de la stabilité du cosmos, le moindre écart d'un pied ou d'une main fragilise tout l'édifice.

8. Ante CRNČEVIĆ propose d'autres éléments pour la compréhension du rite en régime chrétien.

La loi du rite dans l'acte de foi chrétien

l'interprétation de l'Église en sa totalité, autant que celle-ci peut être saisie ici-bas⁹.

3. Les rites chrétiens ne figent pas la liberté des fidèles. Au contraire, ils anticipent sur la pleine liberté de la joie éternelle, sur le jaillissement de la louange du Dieu vivant en chacun et dans la communion de tous. Ils sont de la liberté éternelle, non pas congelée mais mise en réserve pour que les fidèles y puisent au long de cette vie terrestre. C'est pourquoi il importe qu'ils transportent la longue histoire de l'Église et qu'en même temps ils le fassent avec souplesse. Les rites mettent les fidèles d'un temps et d'un lieu donné en communion avec ceux qui les ont précédés, avec les formes qu'a prises l'unité de l'Église au long du temps dans lesquelles se donne à percevoir l'unité finale de la Cité rachetée. Ainsi les générations de croyants s'aident-elles à correspondre au don de Dieu. Mais la seule répétition immuable ne saurait suffire. Car les rites chrétiens ne sont pas des réalités en soi, coupées du reste. Ils renvoient au sacrifice spirituel, c'est-à-dire à l'agir de chaque chrétien et de la communion entière de l'Église. Ils doivent donc porter la marque des conditions culturelles, politiques, sociales, de chaque époque et de chaque lieu. Seulement, cette marque doit moins se traduire dans des innovations que dans l'effort de chacun et de tous de correspondre davantage, tant dans le rite que dans la vie concrète, à la liberté intérieure de Jésus et de son Église. C'est pourquoi la réforme liturgique est essentiellement une restitution, une réappropriation du mouvement intérieur de l'Église entière dont le rite promet qu'il coïncide avec celui du Seigneur¹⁰.

4. Ce « fonctionnement » chrétien met en œuvre une anthropologie précise qui se découvre peu à peu. Les gestes du corps ne sont pas forcément superficiels tandis que seuls les mouvements de l'esprit ou du cœur auraient de l'importance. Presque vingt siècles de christianisme et même de catholicisme n'ont pas suffi encore à guérir l'Occident de ce préjugé. Pourtant saint Paul l'enseigne avec force : « La foi du cœur obtient la justice et la confession des lèvres, le salut » (*Romains* 10,10), et Jésus lui-même : « C'est du trop-plein du cœur que la bouche parle » (*Matthieu* 12,34). La bouche, les lèvres, la parole, ont rapport au corps, à l'expression. Loin de n'être que ce qui s'envole, les actes du corps manifestent la profondeur de l'homme,

9. L'ouverture à la totalité de la signification est garantie par le droit de l'Église. Voir ici Jean-Robert ARMOGATHE, « *Dignum et justum est* » – le droit de la liturgie. »

10. Voir l'usage du verbe « restituer » par le pape Paul VI dans la constitution promulguant le Missel romain.

l'engagement réel de sa liberté¹¹. L'observance rituelle n'est par conséquent pas une manière de camoufler les mouvements profonds des cœurs. Au contraire, les gestes rituels, soigneusement observés par tous, littéralement obéis, traduisent l'adhésion pleine des libertés au don du Seigneur, non pas certes à la mesure de chacun des participants d'une liturgie aujourd'hui, mais à la mesure de l'Église entière et chaque participant, en se pliant aux gestes et aux paroles qui lui sont prescrits, consent à apprendre de la totalité de l'Église la mesure selon laquelle il doit mettre toute sa vie à la disposition de Dieu qui vient pour sauver les hommes¹².

Un épisode biblique illustre ce que nous avons essayé d'indiquer et que ce cahier permettra au lecteur de vérifier et d'approfondir¹³. Le prophète Élie, pour détourner le peuple d'Israël de sa fascination pour Baal et le ramener vers le Dieu vivant qui l'a fait sortir d'Égypte, met les prêtres de Baal au défi d'obtenir que leur dieu envoie le feu du ciel consumer le sacrifice. Il les laisse commencer et occuper toute la matinée et au-delà. Lorsque vient son tour, lui-même répare l'autel, fait un canal, fait verser trois fois de l'eau sur son holocauste. Un détail mentionné par le texte biblique doit retenir notre attention : « À l'heure où l'on présente l'offrande, Élie le prophète s'approcha ». Sans que l'auteur du Livre des Rois y insiste, cette indication est importante. Le prophète prend son temps, il gagne même du temps, parce qu'il s'arrange pour que le moment de sa prière soit celui où le Dieu d'Israël a prescrit jadis que chaque soir un sacrifice lui soit offert. Ce respect de l'heure fixée n'est pas de l'ordre de la magie, comme si le mouvement des sphères cosmiques faisait qu'il y aurait à ce moment-là une déchirure par laquelle le feu pourrait passer ; il est à comprendre bien plutôt dans la perspective de la rencontre. Le Dieu d'Israël est le Dieu libre, que les hommes ne peuvent contraindre à leur procurer ce qu'ils souhaitent au moment et au lieu et sous la forme qu'ils désirent. Il est le Dieu de la rencontre qui vient au devant de son peuple comme il l'a promis. Qu'à telle heure du soir un sacrifice lui soit offert qui est agréé parce que l'heure est

11. Voilà qui peut aider à comprendre la curiosité que Jean-Robert ARMOGATHE mentionne dans son article. Si l'évêque ne doit pas toucher la bouche du catéchumène, c'est que celle-ci est faite pour l'Eucharistie, c'est-à-dire pour le sacrement de l'agir de l'homme, qui appelle une initiation ultérieure au baptême.

12. L'article de Simon ICARD, « Rite et progrès spirituel dans la *Règle* de saint Benoît », illustre cette idée essentielle par l'exemple de la vie monastique.

13. Christophe BOURGEOIS offre une lecture approfondie d'un épisode biblique apparemment non liturgique mais dont l'enjeu n'apparaît qu'à partir du rite.

La loi du rite dans l'acte de foi chrétien

l'heure fixée ne tient pas à un fait cosmique. C'est la promesse et déjà le gage que ce peuple à la nuque raide, un jour saura offrir le sacrifice qui vraiment plaît à Dieu et cela parce que ce Dieu-là et lui seul travaille au cœur de la liberté humaine avec sa grâce invincible.

Éric de Moulins-Beaufort, né en 1962, prêtre (Paris) en 1991, nommé évêque auxiliaire de Paris en mai 2008, enseigne à la Faculté Notre-Dame et au Pôle de recherche du Collège des Bernardins. Membre du comité de rédaction de *Communio*. Principales publications: *Anthropologie et mystique selon Henri de Lubac. L'« esprit de l'homme » ou la présence de Dieu en l'homme*, Paris, éditions du Cerf, 2003.

**Prochain numéro
mai-août 2013**

Les chrétiens et la Grande Guerre

La ritualité liturgique un espace de liberté

Approche d'une réalité anthropologique

Il y a largement plus d'un siècle, désormais, que l'homme, aussi incertain de lui-même que réservé sur tout au-delà de lui-même (les deux postures sont évidemment corrélatives), demeure en une inlassable répertoriation de soi, non sans que pareil catalogage muséologique du phénomène humain coïncide, d'ailleurs, avec une certaine exténuation des plus hautes fonctions vitales, avec un incertain ajournement de l'émerveillement, de l'invention et de l'agir. Peut-être une civilisation meurt-elle, lorsqu'elle commence à faire sa propre encyclopédie ; peut-être l'homme meurt-il lorsqu'il entreprend de faire de lui-même un dénombrement trop entier. Encore que leur questionnement multiforme semble s'imposer moins fortement que naguère dans le champ particulier de la théologie, les sciences humaines n'en peuvent pas moins revendiquer aujourd'hui encore un « magistère » largement reconnu et n'en continuent pas moins d'exercer une espèce de seigneurie sur notre manière instinctive de penser. Or, parmi les objets de considération qui, depuis l'avènement presque simultané de toutes ces disciplines, focalisent leur intérêt, l'on aurait peine à en trouver un qui fût plus largement et persévéramment inventorié que le rite. Il suffira de citer ici, au sein d'une production considérable, les noms et les contributions fondamentales d'Arnold Van Gennep (*Les rites de passages*, 1909)¹, de

1. J.-Y. HAMELINE, « *Les Rites de passage d'Arnold Van Gennep* », La Maison-Dieu, 228, 2001 / 4, p. 7-39.

Mircea Éliade (*Initiations, rites, sociétés secrètes*, 1959), de Max Gluckman (*Essays on the Ritual of Social Relations*, 1962), de Victor Turner (*Le phénomène rituel. Structure et contre-structure*, 1969), de Claude Lévi-Stauss (*Mythologiques : t. 4, L'Homme nu*, 1971), d'Erving Goffmann (*Les rites d'interaction*, 1974), de Roberto Tresoldi (*Les rites d'initiation*, 2005). Si l'ethnologie naissante s'était employée à saisir le phénomène de la ritualité dans son environnement exotique, c'est en plein cœur de la civilisation postmoderne et en plein courant de la société la plus sécularisée que l'anthropologie contemporaine, exonérant celui-ci de toute connotation religieuse traditionnelle, s'attache à en repérer les métamorphoses, les cristallisations nouvelles et les émergences multiformes : on pensera ici aux ouvrages récents de Claude Rivière (*Liturgies politiques*, 1987 ; *Les rites profanes*, 1995), de Dominique Picard (*Les rituels du savoir-vivre*, 1995), de Michèle Fellous (*À la recherche de nouveaux rites*, 2001). Face à une réalité si fluide et si polymorphe, le Père Jean-Yves Hameline, auquel revient le mérite d'avoir donné plein droit de cité et d'efficacité à l'anthropologie dans les études liturgiques², rappelait naguère avec raison le caractère éminemment analogique du concept en question et proposait pour sa part la définition suivante : « La catégorie du *rituel* désigne un ensemble de déterminations formelles, axiologiques, hétéronomiques, attachées à des procès sociaux communs (vie « quotidienne », travail, relations publiques, institutions familiale, scolaire, hospitalière...) ou donnant lieu à des procès sociaux spécifiques et autonomes (pratiques proprement rituelle, ou rites) pouvant constituer un corps plus ou moins systématique de pratiques séparées³. »

Génie de la ritualité liturgique

Vecteur d'une anthropologie spécifique (parce qu'enracinée dans la révélation biblique), sédimentation d'une longue histoire jalonnée de grandes phases créatrices et de réformes, principe d'un lien social éminemment public, la liturgie chrétienne s'impose, surtout depuis son grand essor constantinien, comme un générateur puissant de ritualité. Elle présente à l'observateur une vitrine de ritualité particulièrement riche, vitrine qui se conçoit comme une invitation à

2. La ritualité constitue l'un de ses centres d'intérêt les plus constants.

3. J.-Y. HAMELINE, *Une poétique du rituel*, Paris, 1997 (*Aspects du rite*, article paru dans *La Maison-Dieu*, n° 119, 1974, p. 101-111), p. 28.

entrer dans le « jeu » liturgique, puisque aussi bien la ritualité mise en œuvre par la liturgie possède une dimension missionnaire et se trouve participer, de ce fait, à la note d'apostolicité qui caractérise l'Église elle-même. À vrai dire, ce sont de nombreux domaines de l'expression rituelle que, selon son génie propre, la liturgie convoque et fait collaborer, de telle sorte qu'on pourrait la définir comme un cristal complexe de ritualité, ou encore comme un chef-lieu de ritualité. Allons à l'essentiel : elle structure l'espace, elle rythme le temps, elle dispose des acteurs, elle distribue la proclamation d'une parole⁴. La ritualité liturgique se signale par une modification – ou une altération – des rapports respectifs à l'espace, au temps, à autrui, en ce sens qu'elle les exile de leur forme et de leur finalité strictement séculières et mondaines⁵. Cette altération ou transfiguration du rapport mondain à l'espace-temps et à l'être-social manifeste à merveille la dignité – et par conséquent la liberté – de l'*homo religiosus*, capable de s'y prendre *autrement*, lorsqu'il se tient, avec les autres, dans la fréquentation de l'Autre par excellence.

Dans la mesure où elle se sustente de seuils (narthex, sanctuaire), de pôles attractifs (ambon, autel) et organise déplacements et processions en fonction de ces derniers, la ritualité liturgique apprend à l'homme comment s'y prendre avec l'espace et, par la médiation d'un espace ordonné, qualifié, le met paradoxalement au large. De même, dans la mesure où elle scande le temps par des fêtes, le divise en saisons au tempéraments divers, et ménage avec une exquise délicatesse l'accès à ces fêtes et à ces saisons, elle apprend à l'homme, par la grâce d'un temps orienté vers une fin qui le transcende autant qu'elle le vivifie, comment s'y prendre avec le temps, comment ne pas le perdre dans cette monotonie ou cette atonie qui caractérise le temps insignifiant – informe – du monde sécularisé⁶. Il y a plus subtil encore, et plus bienfaisant encore, sans doute. Nous savons (au moins théoriquement, sinon toujours en pratique, tant nous sommes roides et gourds), qu'il est impossible de participer à une action liturgique sans nous plier – au sens le plus concret du terme – à des gestes et à des attitudes adéquats, sans engager généreusement notre

4. Nous renvoyons ici à notre article : « Jalons pour une esthétique de la liturgie », *Liturgie (Revue monastique de liturgie)* 116, août 2001, p. 127-192.

5. C'est ce que L.-M. CHAUVET, reconnaissant la « nature frontalière » ou « hétérotopie des rites », appelle la « rupture symbolique » : voir *Symbole et sacrement*, p. 338-340.

6. F. CASSINGENA-TRÉVEDY, « La liturgie : clé de la temporalité chrétienne », *Christus*, n° 199, juillet 2003, p. 301-309.

corps entier dans une gymnastique qui ressemble fort à une danse. On ne dira jamais assez combien le rite, compagnon inséparable de la parole⁷, regarde le corps et réclame sans cesse de s'enraciner en lui, protestant tout bas contre la tyrannie de la cérébralité pure. Il faut ajouter à cette opportune invitation de la chair (chair promise à la résurrection et l'expérimentant déjà dans la célébration liturgique) le fait que l'action rituelle, posée par l'assemblée tout entière et non pas seulement par les ministres ordonnés, exige une démission particulière relativement à toute expression autonome, autiste, sauvage et explosive de l'individu : l'on n'entre jamais en liturgie sans mettre quelque mauvais *moi* au vestiaire. Le rite, ici, n'est pas *mon* rite, mais celui de tous, lors même que, dans le concert des acteurs liturgiques, je suis seul à poser tel ou tel geste. Il est le rite de l'Église. Toute célébration devrait ajourner, non notre sensibilité profonde (à Dieu ne plaise !), mais nos affects, nos indépendances pulsionnelles, nos aises égoïstes et ce que la tradition ascétique appelle la « volonté propre ». Le rite – en contexte eucharistique surtout – est lui-même une église dans laquelle tous sont appelés à entrer de bon cœur et, s'il se peut dire, de bon corps : peut-être rencontrons-nous ici une nouvelle note que la ritualité proprement chrétienne partage avec l'Église qui l'instaure et l'incarne, ou plutôt qu'elle participe de l'Église elle-même : sa catholicité.

Au regard de ces divers bienfaits trop souvent sous-estimés dont la ritualité demeure la source, nous dirions volontiers, à l'endroit et à l'usage de ceux qui la boudent et la suspectent, que, vécue et pleinement assumée, elle délivre insensiblement l'homme de trois aliénations, lesquelles s'avèrent être particulièrement menaçantes aujourd'hui. Premièrement, elle le délivre de l'aliénation par l'informe. Car là où d'aucuns s'imaginent que la forme est contraignante, il apparaît tôt ou tard que c'est son déficit ou son absence qui, paradoxalement, rend inhabitables les choses, impossible toute vie commune. L'improvisation⁸ procure un contentement momentané,

7. On se souviendra de la formule dont use la Constitution *Sacrosanctum Concilium* (Sur la sainte liturgie) du concile Vatican II à propos de la célébration de l'Eucharistie : « Aussi l'Église se soucie-t-elle d'obtenir que les fidèles n'assistent pas à ce mystère de la foi comme des spectateurs étrangers et muets, mais que, le comprenant bien dans ses rites et ses prières (*per ritus et preces*), ils participent consciemment, pieusement et activement à l'action sacrée » (§ 48).

8. L'apôtre Paul ne s'employait-il pas à « régler » (*diatattesthai*) ce qui concerne le « Repas de Seigneur » (1 Corinthiens 11,17-34) ? Il est certain que l'improvisation a joué un rôle important dans la vie liturgique des premiers siècles ; on se souvient de la description que Justin donne de l'eucharistie chrétienne à Rome au milieu du

mais l'on déchant vite lorsqu'elle s'érige en régime ordinaire : au contraire, quoique nécessairement finie, la forme se révèle à la longue spacieuse, reposante, et, véritable « partition » au sens musical du terme, s'offre comme un support et un espace d'interprétation. La seconde aliénation (évidemment connexe de la première) dont la ritualité bien tempérée affranchit est celle de l'individualisme. Certes, comme nous l'avons noté plus haut dans notre brève « reconnaissance » anthropologique, le rite témoigne d'une autorité certaine du sujet humain sur les choses et les circonstances de sa vie. Mais, une fois établi et sanctionné par l'usage, une fois son lit tracé dans le paysage de la vie sociale la plus élémentaire, le rite appelle un consentement et une démission de soi : davantage, lorsqu'il s'agit du rite liturgique, il réclame tout bas une obéissance qui participe bel et bien de l'obéissance de la foi et qui en est l'application, la traduction active, physique, en un mot l'incarnation. Si, de manière générale, le rite ouvre le sujet individuel sur son caractère relatif et sa solidarité au sein d'un ensemble, et, pour autant, le socialise, le rite liturgique lui remet en mémoire bien davantage encore : sa carte d'identité baptismale, s'il se peut dire, laquelle a pour corollaire sa citoyenneté dans le Peuple de Dieu habilité à poser, comme un seul homme, les actes du culte de la Nouvelle Alliance⁹. La troisième aliénation déjouée est enfin celle de la rationalité toute puissante. En effet, dans la mesure où son accomplissement exige la collaboration des corps en mouvement, implique le toucher des éléments, des personnes et des choses, sollicite la sensibilité, l'imagination, voire le rêve, la fonction rituelle soustrait le sujet liturgique à l'empire exclusif de la raison et donne droit d'expression et d'épanouissement, en lui, à d'autres facultés. N'est-ce pas d'ailleurs la grâce du rite bien conçu et bien posé que de conserver cette espèce de virginité indicielle qui fait de lui une allusion constante à un au-delà de lui et que déflore, soit dit en passant, une certaine surenchère contemporaine des monitions et des explications¹⁰ en pleine action liturgique, laquelle se voit alors farcie d'une catéchèse aussi maladroite qu'intempestive, ersatz

II^e siècle : le président de l'assemblée « fait monter prière et actions de grâce autant qu'il en est capable » (*Apologie pour les chrétiens*, I, 67, 5, SC 507, p. 310-311). Il reste que cette improvisation se coule toujours dans une structure rituelle qui a déjà derrière elle une histoire. C. Hanson, « The liberty of the bishop ton improvise in the Eucharist », *Vigiliae Christianae*, 15, 1961, p. 173-176.

9. CONCILE VATICAN II, *Constitution Lumen Gentium* (*Sur l'Église*), § 10-11.

10. Sur le bon usage des monitions et des explications au cours de la célébration, voir M. SCOUARNEC, « Prises de parole diverses et homélies », *La Maison-Dieu*, 227, 2001 / 3, p. 47-66.

d'une mystagogie véritable? S'il appartient au rite d'ordonner le temps, il faut aussi laisser au rite lui-même le temps de parler, de suggérer, de retentir, bref, de faire son œuvre impressive en nous. À l'abri de tout démontage explicatif qui lui ôte son « charme », au sens fort du terme, le rite n'en appelle pas moins – la longue fortune des *Explicationes missae* de l'époque médiévale est là pour le prouver – toute une interprétation qui, loin de se borner à des considérations strictement étimologiques (aspect fonctionnel et origine historique des rites considérés), met en œuvre une véritable poétique, jumelle de celle qui s'empare de la matière scripturaire pour en dégager les « quatre sens ». Bref, tirant sans cesse parti, comme le veut sa nature même, de l'excès substantiel du signifié sur le signifiant, le rite s'impose comme l'indispensable support d'une herméneutique : or toute liturgie qui ne génère pas une herméneutique déchoit de son essence même. Le rite, plus encore que la parole sans doute, ouvre devant soi, pour ceux qui le découvrent comme pour ceux qui n'en finissent jamais de faire connaissance avec lui, un véritable chemin « catéchuménal ».

Au commencement était le Geste

Au principe de tous ces bienfaits imputables au régime chrétien et liturgique de la ritualité, il y a, bien sûr, un caractère foncier qui distingue la ritualité en question de toutes celles que l'homme et la société peuvent secréter, livrés à eux-mêmes et fermés sur leur horizon propre. Nous voulons dire que le rite, en l'occurrence, est *donné* et se *reçoit* comme tel. Nous avons affaire, ici, à tout autre chose qu'à un procès de désignation et de célébration d'un rythme cosmique et d'un éternel retour des choses, à tout autre chose encore qu'à une stratégie de conciliation des grandes puissances numineuses de la nature (fonction apotropaïque du rite). En christianisme, le système rituel n'est pas seulement soumis aux variations historiques : il est historique en sa genèse, en sa substance, en ce sens qu'il se fonde, pour en faire mémoire vive, sur un événement qui irradie l'histoire : l'incarnation de Dieu et toute l'« économie » de Dieu dans l'histoire qui en est le corollaire. Au principe de tous les gestes que nous posons et qui en sont en quelque sorte le « service » au sens ménager du terme (dès là qu'un Repas est au cœur des choses), il y a le Geste du Seigneur : geste eucharistique, geste pascal dans lequel culmine toute la geste de Dieu-avec-nous. Ce Geste-là est « posé », fondamentalement posé, comme est « posé » Jésus-Christ lui-même

(1 Corinthiens 3,11), et tous nos gestes sont « posés » autour de lui et pour lui. Le Geste de Jésus, dans toute sa concrétude humaine et historique, est le fondement inamovible de toute la ritualité chrétienne. Ce Geste-là n'est pas notre invention : il est notre héritage, pour autant qu'il atteste d'un don absolument premier, de l'initiative (1 Jean 4,10) que Dieu prend en Jésus-Christ : « Pour moi, en effet, j'ai reçu du Seigneur ce qu'à mon tour je vous ai transmis : le Seigneur Jésus, la nuit où il était livré, prit du pain et, après avoir rendu grâce, le rompit et dit : « Ceci est mon corps, qui est pour vous ; faites ceci en mémoire de moi. » De même, après le repas, il prit la coupe, en disant : « Cette coupe est la nouvelle Alliance en mon sang : chaque fois que vous en boirez, faites-le en mémoire de moi. » Chaque fois en effet que vous mangez ce pain et buvez cette coupe, vous annoncez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne (1 Corinthiens 11,23-26). »

Avec la « tradition » du Corps, voici donc la « tradition » du rite lui-même. Voici, transmis à nous, le « corps » du rite ; c'est-à-dire le seul Geste parfaitement autonome (parce que posé par l'être le plus libre qui fût jamais) autour duquel tous nos gestes s'ordonnent et gravitent, comme autant de gestes approchés. La ritualité chrétienne est en définitive l'humble vaisselle (au sens étymologique et largement compréhensif du latin *vas*, « instrument ») du Geste le plus humble. Le Geste de Dieu vers l'humanité en Jésus-Christ, le Geste en personne qu'est Jésus-Christ est sujet actif de tradition : il *se* livre, il *se* donne. Le geste de salut posé par Jésus-Christ – geste pluriel, puisqu'il lave, nourrit, guérit, relève – est objet de tradition apostolique et ecclésiale et suscite à son service toute une économie rituelle qui, envisagée en son épure, rend caduque toute autre économie, selon que le chante une hymne de la fête du Corps et du Sang du Seigneur, attribuée à Thomas d'Aquin : *et antiquum documentum novo cedat ritui*. « Que les préceptes (cérémoniels, entre autres) de l'ancienne Alliance cèdent le pas au nouveau Rite ». La ritualité chrétienne, jusqu'en ses franges les plus menues, les plus circonstanciées, les plus terrestres (un peu comme celles du vêtement du Christ), possède un cachet – une « note », décidément – de sainteté qui lui provient du fait qu'à sa source il y a une autorité, une institution, une initiative du Christ en personne : tout est saint, de ce que Dieu donne en Jésus-Christ, de ce qui se fonde, de près ou de loin, sur le don premier et proprement fondamental qui nous est fait en lui. De près ou de loin, disons-nous, car il y a, en l'occurrence, une « profondeur », une « épaisseur » rituelle dont il nous faut bien prendre la mesure, sauf

La ritualité liturgique – un espace de liberté

à commettre des erreurs de perspective et à confondre les plans de l'horizon. Si le Geste est à jamais dessiné sur nous et pour nous, suspendu comme un signe de reconnaissance depuis l'éclair pascal d'Emmaüs (*ils le reconnurent à la fraction du pain, Luc 24,35*), nos gestes, eux, s'engagent, et parfois très avant, dans les régions de la contingence. Inexacte et malhonnête au regard de l'histoire, nous le savons bien, la phraséologie de ceux qui parlent de la « messe de toujours ». Seule la Fraction est « de toujours » dans sa pauvreté, dans sa simplicité, dans la puissance indéfectible de sa détonation : si le rite plurimillénaire qui la célèbre est en effet immuable, considéré dans sa structure essentielle (il y aura toujours une liturgie de la Parole, un rite d'offrande, un rite de communion), l'édifice rituel comporte aussi des éléments accessoires sujets à l'évolution et à la caducité, ou, pour user d'une autre image, la ritualité a ses miettes qui s'éparpillent dans le temps. Autrement dit, comme le rite a une face que nous qualifierions d'« abyssale », pour autant qu'il plonge ses racines dans une réalité sacramentelle qui transcende les aléas de l'histoire, il a aussi une face épiphénoménale : celle par laquelle il touche, en se ramifiant, en se complexifiant, en se particularisant, à la contingence des époques, des mentalités et des cultures humaines. Cependant qu'elle stipulait la révision du vaste corpus rituel de la liturgie catholique, la Constitution *Sacrosanctum Concilium* de Vatican II ne reconnaissait-elle pas elle-même expressément une « substance » du rite qu'elle prenait soin de distinguer de ses superfétations et de ses accrescences adventices¹¹ ?

De la réception comme bienfait

Si la célébration eucharistique, source et sommet de toute l'activité liturgique de l'Église, met en œuvre un rite d'action de grâce, ce rite d'action de grâce comporte et sous-entend à son tour une action de grâce pour le rite lui-même. Comment, en effet, pourrions-nous célébrer l'eucharistie du Seigneur, sans rendre grâce, d'abord pour la forme que le Seigneur lui-même lui a donnée en innovant, avec toute son autorité, au cœur du rite de la pâque juive, et ensuite pour la forme que cette pâque de Jésus a prise aux mains de ses disciples au

11. CONCILE VATICAN II, *Constitution Sacrosanctum Concilium*, § 50 : « En gardant fidèlement la substance des rites (*probe servata eorum substantia*), on les simplifiera ; on omettra ce qui, au cours des âges, a été redoublé ou a été ajouté sans grande utilité. »

fil d'une histoire plurimillénaire, pour la forme que cette pâque prend *aujourd'hui* parmi nous? Bref, pas de rite d'action de grâce sans action de grâce pour cette commodité, ce « vase » sacré, cette grâce, tout bonnement, qu'est le rite lui-même. Cette « reconnaissance » du rite, au double sens intellectuel et affectif du terme, signifie en profondeur que l'eucharistie authentiquement chrétienne étend habituellement la matière de son anamnèse et de son action de grâce à l'histoire même qui la porte – à une histoire qui est sainte pour la simple raison qu'elle porte chaque jour l'eucharistie comme son bourgeon terminal et son fleuron. Pas de célébration sans héritiers conscients et heureux de l'être. On emprunterait volontiers ici aux termes de la prière qui achève la séquence *Lauda Sion* de la Fête-Dieu (encore elle!): *Tuos ibi commensales, coheredes et sodales fac sanctorum civium*, c'est-à-dire: « Fais de nous les commensaux, les cohéritiers et les compagnons des saints citoyens de ton royaume. » Les *commensales* du Repas du Seigneur – repas hautement rituel – sont aussi les *coheredes* du rite qui accompagne, davantage, qui « ouvrage » ce repas: cohéritiers de toute l'histoire du Peuple transhistorique de Dieu qui prépare ce repas pour chaque aujourd'hui, *jusqu'à ce qu'Il vienne*. Or l'on n'a jamais vu que la réception d'un héritage fût l'aliénation de la liberté, dès là que les héritiers sont investis d'une responsabilité à l'endroit de cet héritage, non seulement pour le conserver, mais encore pour l'enrichir. *Negotiamini dum venio*, « Faites valoir, jusqu'à ce que Je vienne » (*Luc 19,13*).

Diagnostic

Il y aura bientôt tout juste soixante ans, le second concile du Vatican posait les jalons d'une réforme liturgique de grande envergure et formulait ainsi le programme de ce que le texte latin de la constitution *Sacrosanctum Concilium* appelait une *instauratio*: « Pour que le peuple chrétien obtienne plus sûrement des grâces abondantes dans la liturgie, la sainte Mère l'Église veut travailler sérieusement à la restauration générale de la liturgie elle-même. Car celle-ci comporte une partie immuable, celle qui est d'institution divine, et des parties sujettes au changement qui peuvent varier au cours des âges ou même le doivent, s'il s'y est introduit des éléments qui correspondent mal à la nature intime de la liturgie elle-même, ou si ces parties sont devenues inadaptées. Cette restauration doit consister à organiser les textes et les rites de telle façon qu'ils expriment avec plus de clarté les réalités saintes qu'ils signifient, et que le peuple chrétien, autant

La ritualité liturgique – un espace de liberté

qu'il est possible, puisse facilement les saisir et y participer par une célébration pleine, active et communautaire¹².»

C'est faire désormais preuve de simple objectivité historique, et non d'un esprit chagrin, que de reconnaître la surenchère des libertés qui ont été prises, à peine la réforme liturgique engagée, avec le cadre rituel raisonnablement rénové que les textes officiels proposaient. Sans doute l'horizon ultime et ardemment désiré de cette réforme était-il alors, pour beaucoup – il l'est encore aujourd'hui pour certains – un affranchissement complet par rapport au rite senti, jusqu'en ses profondeurs, comme une aliénation et un ingrédient de religiosité païenne en contradiction avec une liberté chrétienne aux allures libertaires. L'ère du soupçon n'a pas épargné, tant s'en faut, la donnée rituelle, cependant que de nombreux célébrants, gagnés par l'idéologie ambiante de la créativité, « surfaient » à l'envi sur la normativité, pourtant singulièrement allégée, des nouveaux instruments pratiques. Forts de la leçon que nous ont donnée les décennies antérieures, nous pouvons diagnostiquer aujourd'hui que de nombreux acteurs de la réforme liturgique – et surtout de sa mise en œuvre concrète – ont largement sous-estimé la grâce inhérente à la ritualité, grâce que nous qualifierions volontiers de « dispositive » eu égard à la double rencontre à laquelle conduit toute célébration liturgique : celle de Dieu et celle des autres. Pareil mépris de la ritualité dénote un manque de sagesse anthropologique, et parfois jusque chez ceux-là mêmes qui prétendaient promouvoir à nouveau frais la dimension anthropologique de la liturgie. Car ce n'est pas sans de graves dommages pour la viabilité humaine de la célébration liturgique et, partant, sans outrage à la liberté la plus foncière de l'homme, que l'on bafoue les exigences silencieusement imposées par certains fondamentaux qui président à toute expérience religieuse authentique. Parmi ces fondamentaux, nous signalerons simplement ici un subtil tempérament de familiarité et d'hétérogénéité (l'action liturgique assume l'ordinaire de la vie autant qu'elle en dépayse) et le charme (au sens fort) de la répétition, méconnue ou abhorrée des improvisateurs à outrance, puisque aussi bien c'est décidément à l'intérieur d'un rythme (ce frère jumeau du rite, et presque son homonyme) que la liberté se déploie de façon véritablement humaine, et non comme une pulsion sauvage.

Mais si l'allergie à la ritualité se rencontre encore, il semble que, comme par un retour pendulaire des choses, d'autres rapports maladifs avec elle aient pris aujourd'hui le relais. Au sein de l'immense débâcle

12. CONCILE VATICAN II, *Constitution Sacrosanctum Concilium*, § 21.

des repères et des signes qui affecte la société contemporaine, le rite, par son contour, par son identité propre (identité que l'on souhaite d'ailleurs la plus claire et la plus forte possible), apparaît comme un catalyseur privilégié pour la construction des individus qui trouvent en lui – certains le trouvent dans un tatouage ou un piercing – un moyen de se protéger contre l'anonymat, contre l'incertitude, contre l'errance, contre mille agressions confusément senties¹³. Contre la Grande Peur. Le phénomène ici relevé excède largement la sphère strictement religieuse et pourrait également expliquer l'essor actuel de bien des formes d'associativité professionnelle, sportive, ludique. Bref, de façon paradoxale au regard d'un passé relativement proche, loin d'être ressenti comme une gêne de la liberté, le rite en apparaît plutôt comme l'emblème. On ne saurait en effet manquer de pointer le subtil glissement fonctionnel en vertu duquel le rite, fait naguère encore pour unir, pour appareiller les individus les uns aux autres, se conçoit aujourd'hui comme l'enjeu d'une singularisation, celle-ci fût-elle recherchée par des collectivités entières. Le rite est, parmi d'autres, un marqueur fort utile de la différence : en servant la revendication identitaire, il satisfait au besoin de sécurité dont celle-ci est elle-même l'indice. Le rite était conçu naguère pour être reçu, pour être « enfilé » s'il se peut dire, pour être obéi : aujourd'hui, en vertu d'une perversion dont on ne mesure pas toujours la gravité, l'autodétermination des sujets religieux (des consommateurs, plutôt que des acteurs de la liturgie) trouve à s'exercer dans le choix des structures rituelles à leur goût dans un supermarché qui, si officiel soit-il, n'en ressemble pas moins étrangement à ceux qui délivrent à l'entour de nos agglomérations des denrées alimentaires. Jusque chez les censeurs les plus farouches de la modernité, la religion du rite, dont le retour se fait aujourd'hui si impressionnant au sein des jeunes générations, apparaît comme le point de focalisation de l'individualisme le plus moderne. Mais notre diagnostic sans ménagement ne se contentera pas de reconnaître le statut de « produit » de grande surface qui est pratiquement dévolu au rite dans le paysage ecclésial actuel : il débusquera aussi le fait que c'est bien souvent pour sa propre surface que le rite est prisé par certains et – qui sait ? – pour la simple structure formelle qu'il fournit, nimbée à l'envi de cette aura numineuse que l'on baptise du nom hautement problématique de « sacré ». Les menus gestes, réputés hâtivement immémoriaux, prennent le pas sur le Geste, les dentelles masquent la tunique sans couture du Seigneur. Le maniérisme liturgique, l'attachement

13. F. CASSINGENA-TRÉVEDY, *Te igitur*, Genève, 2007, p. 42-43.

La ritualité liturgique – un espace de liberté

maniaque et l'idolâtrie de certains se doublent, non seulement d'une méconnaissance de l'histoire, mais d'une indifférence pure et simple à celle-ci, l'anhistorisme idéologique se présentant lui-même comme un symptôme de Grande Peur face aux inéluctables inconnues qu'une vie courageuse regarderait en face. La dévotion au détail détaché, à l'en-soi cérémoniel, supplante la dévotion à l'histoire longue qui discerne et justifie en profondeur les pièces maîtresses de la ritualité liturgique ; l'exotisme liturgique, assorti de capiteux vertiges, distrait, voire dispense d'une méritoire autochtonie dans ce que l'Église donne à faire et à dire aujourd'hui, en exerçant son droit domanial et son discernement sur le riche patrimoine rituel qui est le sien.

On n'oubliera pas, néanmoins, que tout phénomène de la vie ecclésiale mérite considération et respect, et ce d'autant plus que son assise sociologique est plus large. Ainsi le besoin d'exercice rituel qui caractérise de nombreux fidèles, surtout parmi les jeunes, peut-il trouver une explication positive dans une juste revendication du corps comme acteur liturgique, comme partenaire indispensable de l'expérience religieuse, ce pauvre corps que la civilisation tyrannique de l'écran finit par ankyloser, isoler, anéantir. À la lucidité du diagnostic, les anthropologues du fait religieux contemporain et, bien davantage encore, les pasteurs et les promoteurs de la liturgie ajouteront donc la finesse d'une écoute miséricordieuse. Une certaine tendance statique et intellectualiste de la liturgie postconciliaire (nous pensons en particulier à la disparition des processions) a pu conduire à une dangereuse désincarnation qui pousse beaucoup d'insatisfaits à chercher dans certains lieux typés ou marginaux (sinon franchement étrangers à l'Église) des exutoires et des remèdes. À travers l'entraînement du rite (encore faut-il que celui-ci soit consistant, voire exigeant), le corps, aliéné par les mille instruments de la virtualité triomphante, reprend la plus saine de ses libertés. Le manque d'égards que nous avons eu pour lui est sans doute l'un des chapitres les plus importants de nos remises en question et de nos repentances actuelles.

Perspectives

La contestation soixante-huitarde du rite comme aliénation de la liberté et la promotion plus récente du rite comme objet de libre choix, comme catalyseur de l'affirmation identitaire, s'enracinent au fond dans le même individualisme polymorphe de la société

contemporaine : si antagonistes que s'affichent les tenants de ces deux positions, elles se peuvent renvoyer dos à dos comme symptômes du même mal radical. Au dilemme actuel et intra-ecclésial de la ritualité et de la liberté, nous ouvrirons pour terminer trois perspectives, sinon trois remèdes. Premièrement, il nous semble qu'il nous faille reprendre la mesure, à des fins tout à fait pratiques, d'un caractère spécifique du corpus rituel que nous a laissé la réforme liturgique de Vatican II. En effet, là où les rubriques du missel tridentin se montraient rigoureusement préceptives, celles du missel rénové (et des autres livres liturgiques désormais à notre usage) se présentent volontiers comme indicatives par tempérament¹⁴ et laissent une marge considérable, sinon à une créativité de mauvais aloi, du moins à une interprétation intelligente et maîtrisée (comme peut l'être celle d'une partition musicale), à un libre usage de la parole (monitions), à un libre choix des éléments constitutifs¹⁵, qu'il s'agisse des oraisons, des lectures, des anaphores, de certains schémas rituels adaptés aux circonstances : bref, en renvoyant les célébrants à leur responsabilité éclairée et en sollicitant leur maturité chrétienne et pastorale, la ritualité nouvelle honore de façon singulière la liberté des acteurs de la liturgie. C'est trouver un espace authentique de liberté que d'entrer dans l'esprit ordinaire d'une telle liturgie, que de « disposer » à bon escient des trésors scripturaires et eucharistiques dont elle ouvre généreusement l'accès. Deuxièmement, il importe de stimuler et de revitaliser dans le peuple de Dieu la fonction symbolique, c'est-à-dire cette intelligence des symboles, cette sensibilité aux symboles dont la ritualité chrétienne fait depuis ses origines sa grammaire élémentaire : aux grands universaux cosmiques, à la typologie héritée des Pères et déjà largement à l'œuvre dans l'Écriture elle-même, on saura ajouter avec discernement et « philanthropie » des signes forts, empruntés à la vie et à la civilisation contemporaines, de sorte que le rite, loin de n'être qu'un ailleur, qu'un abri contre l'ordinaire des jours, transfigure les expériences humaines les plus fondamentales dans lequel il est domicilié¹⁶. Troisièmement, et sans doute

14. F. CASSINGENA-TRÉVEDY, *Te igitur*, p. 87.

15. PRÉSENTATION GÉNÉRALE DU MISSEL ROMAIN, 3^e édition typique 2002, chap. VII : « Choix de la messe et de ses différentes parties (*L'art de célébrer la messe*, Desclée-Mame, Paris, 2008, p. 132-139).

16. M.-D. CHENU, *op. cit.*, p. 175 : « Le symbole, pour tenir sa fonction, doit être spontanément, et pas seulement intellectuellement, l'expression de l'homme dans le monde et dans le temps ; s'il est une reconstitution archéologique, ou une évocation mentale, il désarticule toute l'opération, et le culte retombe dans la pesanteur "rituelle". »

La ritualité liturgique – un espace de liberté

est-ce bien là l'essentiel face au véritable contre-sens ecclésial que dénotent certains comportements, il est urgent de restaurer l'estime théologique et pratique de la donnée communautaire (comme grâce), autrement dit de conforter, là où il s'étirole et s'efface, le sens de l'Église, pour que le rite ne soit plus un isolement, mais l'instrument d'un faire-corps qui nous ajuste en vérité et charité au Geste inépuisable de Jésus-Christ : que peut-on attendre du Geste de la *Vérité qui rend libre* (Jean 8,32), sinon qu'il déploie, non pas un carcan, mais un espace de liberté ?

Frère François Cassingena-Trévedy, né 1959, études de Lettres classiques, ancien élève de l'ENS, est entré dans la vie monastique en 1980 à l'abbaye Saint-Martin de Ligugé (Congrégation de Solesmes) et a été ordonné prêtre en 1988. Il collabore aux éditions des *Sources Chrétiennes* pour la traduction des hymnes syriaques d'Éphrem de Nisibe (306-373) ; *Les Pères de l'Église et la liturgie*, Desclée de Brouwer, (2009). Il enseigne depuis 2001 à l'Institut supérieur de liturgie (Institut Catholique de Paris) et a publié, aux éditions Ad Solem, plusieurs ouvrages aux confins de la poésie, de la philosophie, de la théologie, de la spiritualité et de la musicologie : *Étincelles* (2004), *Étincelles II* (2007), *Étincelles III* (2010), *Sermons aux oiseaux* (2009), « *Chante et marche* ». *Les introïts grégoriens* (2012).

Ante CRNČEVIĆ

La forme rituelle de la foi

Le mot «rite», *ritus*, entendu comme mystère actualisant la présence réelle, salvatrice, du Christ, s'inscrit incontestablement au cœur même du christianisme et de la réflexion sur la liturgie. La théologie connaît aujourd'hui un renouveau d'intérêt sur ce thème – et ceci nous révèle aussi une autre réalité : à savoir que dans l'histoire du christianisme le caractère essentiel du rite a été souvent méconnu ; il arrivait à la théologie de le négliger en le considérant comme une *forme* porteuse de la révélation et du salut, tandis que la pastorale le réduisait à de simples actes culturels. Bien plus, la réflexion sur le rite, quand elle existait, était considérée comme moins théologique. Un regard sur le passé nous fait entrevoir une vérité surprenante : dans les périodes où la praxis liturgique de l'Église était ramenée à la simple exécution d'actes rituels, c'est-à-dire plus précisément à la discipline du déroulement du rite, la théologie, loin d'approfondir les thèmes théologiques liés à la liturgie, en venait à développer une théologie des sacrements détachée de la théologie du rite. En revanche, à partir du moment où, avec Odo Casel, on a redécouvert la liturgie dans sa dimension de mystère, la théologie a commencé à se pencher sur la valeur du rite dans ses multiples expressions, et la liturgie est devenue un élément d'importance majeure pour la théologie fondamentale et pour la compréhension même de la foi.

Pourtant, aujourd'hui encore, si les nouveaux travaux nombreux d'anthropologie et de théologie inscrivent le rite parmi les *fundamenta fidei*, celui-ci n'en reste pas moins, dans le discours commun de l'Église, comme dévalué et «utilisé» uniquement comme une *forme*

exprimant la relation de l'homme à Dieu. Les polémiques suscitées ces derniers temps par le *motu proprio* de Benoît XVI *Summorum pontificum* ont éloigné le débat de son contenu authentique pour s'attarder sur ce dont le document ne fait aucune mention directe. En vérité, la lettre apostolique se réfère aux deux formes utilisées pour célébrer le rite unique, celui que l'on appelle romain, alors que les débats animés qui ont suivi la publication avaient pour objet des points concernant l'*ordo* plutôt que ceux intéressant strictement le *ritus*. On a souvent l'impression que l'on confond ces deux réalités. Chaque fois que le sujet du *rite* s'écarte de son milieu originel et se trouve plaqué sur la matière même de l'*ordo celebrandi*, ou se limite simplement à l'*ordo celebrandi*, on perd de vue la sensibilité qui s'exprime dans la forme rituelle de la foi, et la signification du rite dans cette structure complexe que nous appelons la foi. Nous nous attacherons donc ici proprement au rite comme forme de la foi – sans nous avancer sur le terrain de l'*ordo celebrandi* ou des différentes manières de célébrer.

Parler du rite – que ce soit sur le plan anthropologique et esthétique, ou sur le plan philosophique et théologique – c'est buter d'emblée sur une opération difficile, parce que ce terme embrasse des réalités multiples : les actions collectives (la fête, le jeu, le sacrifice) mais aussi les comportements quotidiens que dicte l'habitude, et qui expriment l'ethos commun d'une civilisation¹. Les frontières du rite, comme le remarque Gillo Dorfles, sont plutôt « fluides et fuyantes », comme celles de l'art, du mythe et du jeu. Même dans le domaine de la fête, le rite ne possède pas de limites claires et nettes. « La fête est rite, et le rite est la fête, mais tout dans la fête n'est pas rite ni avec la même intensité, et tout dans le rite n'est pas fête, même si la fête tend à se ritualiser, et le rite à être festif² ».

Le rôle du rite dans le domaine de la foi, et leur rapport mutuel, sont encore plus difficiles à cerner, car souvent le rite naît de la foi et, inversement, la foi se développe ou se ranime à travers le rite. Par ailleurs, il y a des situations, des moments où la foi ne supporte pas le rite mais tend vers un autre langage dégagé de toute forme déjà vécue, déjà expérimentée. Et pourtant, la vie de la foi n'arrive pas à échapper au rite. La mystique elle-même a ses modes d'expressions rituelles, tout comme la crise de la foi cherche à tâtons sa propre ritualité³. Le rite

1. F. RIVA – P. SEQUERI, *Segni della destinazione. L'ethos occidentale e il sacramento*, Cittadella Ed. Assisi 2009, 155.l.

2. F. RIVA – P. SEQUERI, *Segni della destinazione*, 156.

3. Pour les rapports entre rite et expérience mystique, voir G. BONACCORSO, « Interiorità della mistica ed exteriorità del rito », in Bonaccorso (dir.) *Mistica e ritualità: mondi inconciliabili*, Edizioni Messaggero, Padova, 1999.

peut être un garde-fou inutile de la foi, mais aussi le lieu où celle-ci naît de nouveau à une vie authentique. Wittgenstein souligne que le rite ne peut disparaître de la dimension de l'homme. Il transcende la culture et le milieu dans lequel il naît, dans lequel il s'exprime et dans lequel il continue à vivre. La continuité et l'altérité du rite constituent le fil conducteur de ce vecteur qui part des actes religieux de l'homme primitif – au sein de l'histoire des religions – pour aboutir au raffinement de la liturgie chrétienne et mystique⁴. « Supprimé sous une forme, le rituel revient sous d'autres » (Mary Douglas). Wittgenstein critique J. G. Frazer et sa « théorie causale » sur la naissance du rite, qui fait dériver le rite de l'opinion, et affirme que ce qui caractérise l'acte rituel n'est pas une conception ou une opinion, parce que la conception elle-même peut être rituelle, elle peut appartenir au rite ; le rite ne naît pas d'une idée ou d'une opinion, mais, plutôt, conception et rite surgissent ensemble⁵. Dans cette perspective, c'est dans leur ensemble qu'il faut considérer foi et rite, dans leur don réciproque.

1. Redécouvrir le rite – présupposés pour une théologie liturgique

Si l'on cherche à analyser la manière dont la pensée occidentale a perçu pendant des siècles la réalité, on peut, à l'instar de Jacques Derrida, s'arrêter sur l'idée qu'il y a des « origines » pures, indépendantes, autosuffisantes, comme la nature, le soi, le logos rationnel, le langage oral ; et, en face, « tout le reste » – vaste éventail de « suppléments » ajoutés du dehors. On peut appliquer une telle structure à la perception de la foi, la raison étant interprétée comme le noyau appartenant à l'origine, tandis que le rite ferait partie de ce que nous pourrions qualifier de supplémentaire⁶. Il ne resterait donc au rite que la fonction de conteneur des vérités et des idées appartenant, elles, à la raison.

Aujourd'hui, la question du rapport entre foi et raison se pose de façon totalement nouvelle, et on a souvent tendance à la détacher

4. F. RIVA – P. SEQUERI, *Segni della destinazione*, 193-197.

5. L. WITTGENSTEIN, *Note sul "Ramo d'oro" di Frazer*, Adelphi, Milan, 2000, 27. La discussion de Wittgenstein sur la conception du rite dans les œuvres de Frazer est analysée par P. Garofalo, "Wittgenstein e l'antropologia. Contro la spiegazione causale e la critica a Frazer", in *Dialegethai. Rivista telematica di filosofia* (<http://mondodomani.org/dialegethai/pga01.htm>).

6. G. BONACCORSO, *Il dono efficace. Rito e sacramento*, Cittadella Assisi, 2010, 17-18.

de la vie même de la foi. Les nouvelles formes religieuses, comme les altérations des formes «classiques» de la foi et du culte, assument une «connotation manifeste d'expérience»: l'intérêt dépasse le rapport entre foi et raison pour investir «la personne entière et ses relations multiples», où le *corps* joue un rôle fondamental⁷. Dans cette nouvelle «religion de l'expérience» (J.-L. Schlegel) qui se substitue à la religion de la foi, «la recherche de la vérité se redéfinit comme recherche du sens⁸».

Ainsi, si aux siècles passés la théologie acceptait le défi de conjuguer la foi avec la raison, aujourd'hui c'est un autre défi qu'elle affronte, la «nécessité de réfléchir sur le rapport entre la foi et le corps». «L'attention au rapport *fides et ratio* n'a pas disparu, mais doit désormais être resituée à l'intérieur de la question toujours plus pressante de la *fides et corpus*. La réévaluation théologique du rite s'inscrit entre ces deux perspectives, qui confèrent à la foi l'inaliénable primauté, mais la déclinent sur deux modes différents face à la raison et au corps⁹.»

Le rite dans sa structuration même fait appel à toutes les formes d'expression de l'homme: la parole, le geste, le silence, la musique, le toucher, le goût, l'art. Il insère ainsi dans l'expérience de la foi «tout l'homme, raison et émotion, sentiment et pensée, motivation et attente» (G. Bonaccorso). Et ceci ouvre, sans aucun doute, de nouvelles pistes de recherche, de nouvelles approches, à la théologie – fondamentale, sacramentelle, liturgique.

Le thème du rite n'a certes jamais été exclu de la réflexion chrétienne sur la foi; mais, alors que l'*intellectus fidei*, l'intelligence de la foi, s'est dès le début développé dans l'Église, constituant sa préoccupation première constante, l'*intellectus ritus*, l'intelligence du rite, s'est manifesté sur un mode nouveau, «que la théologie considère encore avec suspicion et crainte¹⁰». On peut, dans le sillage des travaux anthropologiques d'A. Grillo¹¹, identifier une triple lecture du rapport entre la théologie chrétienne et la célébration rituelle du mystère, entre la foi et le rite.

Dans un premier temps, et jusqu'au XVIII^e siècle, s'impose une tradition théologique qui *présupposait* le rite et l'intégrait avec

7. G. BONACCORSO, *ibid.*, 18.

8. L. GIRARDI, «Sacramenti, azioni ed emozioni», in Associazione teologica italiana, *Sacramento e azione. Teologia dei sacramenti e liturgia*, 143-144.

9. G. BONACCORSO, *Il dono efficace. Rito e sacramento*, Assisi, 2010, 18.

10. A. GRILLO, *La nascita della liturgia nel XX secolo*, Cittadella editrice, Assisi, 2003, 26.

11. Je suis ici l'itinéraire de A. GRILLO, *La nascita della liturgia*, 26-29.

l'identité chrétienne et sociale ; le rite soutenait le discours théologique et la confession de la foi, rendait possible leur expression et la vie de la foi. Cette période, donc, est marquée par l'idée que la foi et la théologie présupposent le rite.

La période suivante commence avec la crise des XVIII^e et XIX^e siècles : elle coïncide avec le processus de sécularisation. Le rite, entendu comme signe de la tradition, de l'hétéronomie et de l'autorité, sombre dans l'insignifiance. Ce qui entraîne une sorte de marginalisation du rite dans l'énonciation de la foi, doublée d'une aspiration à une expérience de foi et à un savoir théologique libres de tout rapport au rite. Dans la meilleure des hypothèses, on confie au rite la possibilité de récupérer le sens de la foi que la modernité avait mis en crise.

La troisième phase s'ouvre à l'aube du XX^e siècle, à l'époque dite « des mouvements ». C'est alors que s'amorce le processus de *réintégration* du rite au sein de la foi. Le mouvement liturgique découvre le *lien constitutif* entre rite et foi, initiant un nouveau mode de penser la foi et la théologie. En ce sens, la liturgie n'est pas seulement un *locus theologicus* selon lequel les rites, les formules et les célébrations exprimeraient simplement ce que la raison et la foi ont connu et expérimenté de façon pré-liturgique ; elle devient elle-même un véritable *locus theologiae*, c'est-à-dire qu'elle participe en tant que telle au fondement même de la révélation et de la foi en Jésus Christ.

La voie ouverte par Odo Casel¹², qui concevait la liturgie comme un acte enracinant ses fondements dans le mystère du salut (événement fondateur), a permis de reconstituer le lien indissoluble entre l'acte de foi et l'acte rituel de la célébration de la foi. Ainsi, dans la liturgie chrétienne, le rite ne peut être formé, réformé, vécu, et interprété de façon authentique que dans la fidélité au mystère du Christ, son événement fondateur ; le sacrement, inséparable de sa dimension rituelle, est constitutif de la foi de l'Église et l'institue. Dans l'action liturgique de l'Église, le mystère de la foi *se re-compose* en s'ouvrant aux éléments qui le constituent : *intellectus* et *actus fidei*, mais aussi *sensus* et *affectus fidei*.

2. Le rapport vital entre rite et foi

La redécouverte de la valeur anthropologique du rite, et de son importance pour la compréhension et la célébration du sacrement, a suscité par la suite, dans la réflexion postconciliaire, différentes

12. Nous ne mentionnons ici que deux de ses chefs-d'œuvre : *Die Liturgie als Mysterienfeier* (1922), *Das christliche Kultmysterium* (1932).

tentatives pour interpréter le rite lui-même et son lien avec la vie de la foi. Voici, telles que les a dégagées Andrea Bozzolo¹³, quelques-unes de ces approches :

1. Théologie de la sécularisation : la première tentative s'inscrit dans la perspective de ce que l'on a appelé la théologie de la sécularisation. Pour celle-ci, les processus de sécularisation ont une valeur positive, offrent une opportunité pour la foi et la vie chrétienne. L'attention se polarise sur la centralité de l'homme et de son contexte historique, le culte assume alors une nouvelle identité dans le vécu de la foi : le temple s'identifie à la communauté chrétienne, le prêtre, à chaque baptisé, et le sacrifice, à la vie même des croyants. Pour certains tenants de cette approche, les actes rituels eux-mêmes n'ont qu'un caractère provisoire, une valeur strictement fonctionnelle pour l'*ethos* chrétien (F. Schupp, J.-M. Castillo)¹⁴. En conséquence, on ne devrait observer le rite que dans son *rapport à la charité*. Qu'il suffise ici de citer une seule phrase : « Dans la mesure où la charité s'affirme de plus en plus dans l'existence du croyant, l'expression liturgique s'avère de moins en moins nécessaire¹⁵ ». On idéalise de la sorte une « liturgie de la vie » imaginaire : la promotion de la charité comme manifestation authentique de la foi peut en quelque sorte dépasser le sacrement qui, dans sa dimension rituelle, ne se justifie que par une motivation disons « négative » : justifier la nécessité du sacrement et de la forme rituelle de la foi reviendrait à confesser sa propre incapacité à vivre une foi authentique. Ce n'est plus la dimension salvifique et la valeur rituelle du sacrement que l'on considère : on le vit plutôt seulement comme une anticipation symbolique d'un futur possible. Dans cette perspective, le sacrement trouve son sens dans la mesure où il *abandonne le rite* pour servir une praxis émancipatrice (F. Schupp).

Pour un autre théologien, J.-M. Castillo, le rite constitue la *dégénérescence du symbole* ; le rite sclérose la force libératrice du symbole, lequel trouve sa pleine expression au sein d'une expérience de liberté

13. A. BOZZOLO, *La teologia sacramentaria dopo Rahner. Il dibattito e i problemi*, LAS, Rome, 1999. Voir également A. Grillo, *L'efficacia del Sacramento: abbozzo di rilettura a partire dall'agire liturgico*, in S. Ubbiali (dir.) "La forma rituale del sacramento". *Scienza liturgica e teologia sacramentaria in dialogo*, Ed. liturgiche, Rome, 2011 ; A. Bozzolo, *La forma del rito e l'atto di fede*, *ibid.*, 257-287.

14. F. SCHUPP, *Glaube – Kultur – Symbol. Versuch einer kritischen Theorie sakramentaler Praxis*, Patmos, Dusseldorf, 1974 ; J.-M. CASTILLO, *Simboli di libertà. Analisi teologica dei sacramenti*, Cittadella, Assisi, 1983.

15. G. BARBAGLIO, *Culto*, in G. Barbaglio – S. Dianich (ed.), *Nuovo dizionario di teologia*, Paoline, Alba, 1977, 293. A. BOZZOLO, *La teologia sacramentaria dopo Rahner*, 198.

insufflée par l'Esprit. Dans ce cas, on oppose le rite, pensé comme un acte « non authentique », à l'expérience vécue, conçue comme un agir spontané et vrai.

2. La liturgie continue l'histoire du salut : il y a une seconde voie dans la recherche d'une rencontre de la théologie des sacrements avec le rite, celle de la théologie liturgique, qui se caractérise par le rapport *rite – mystère*. Salvatore Marsili, tout particulièrement, souligne que la liturgie constitue la continuation de l'histoire du salut. C'est avec la même catégorie historico-salvifique qu'il interprète toute l'économie divine et le moment de célébration de la vie ecclésiale. En redevenant « un moment du salut », la liturgie reprend la place de véritable *traditio* du mystère du Christ par l'intermédiaire du rite, « qui est, de ce même mystère, à la fois *actualisation* et *révélation* d'une manière toujours nouvelle et toujours adaptée à la succession des temps et au changement des lieux¹⁶ ». Cette approche met sans aucun doute l'accent sur la dimension de mystère du sacrement ; il faut toutefois relever, comme le fait Bozzolo, qu'elle évacue en quelque sorte le rite de sa substance réelle pour le « diluer » en le réduisant à simple « signe du mystère ». Les rites sont alors interprétés essentiellement pour leur valeur sémantique. Une telle réduction du rite à simple signification semble aujourd'hui largement répandue dans la littérature liturgico-pastorale.

3. Il y a une troisième voie pour saisir la valeur du rite dans la compréhension du sacrement, c'est de le mettre en rapport direct avec la foi. Louis-Marie Chauvet¹⁷ est sans aucun doute le théologien qui propose avec le plus de clarté ce dialogue entre le rite et la foi. Pour lui, on ne peut comprendre pleinement les sacrements que si on les insère dans la sacramentalité qui caractérise toute l'existence humaine et la constitue comme telle. Ses ouvrages proposent une *relecture sacramentelle* de l'ensemble de l'existence chrétienne¹⁸. « Parler des sacrements n'est donc pas faire un discours sur une réalité extérieure à l'homme, mais parler de lui : comprendre les sacrements signifie se comprendre soi-même en tant que croyant ; bien plus, se reconnaître soi-même comme déjà “compris” comme sujet dans ce que l'on cherche à “comprendre”¹⁹ ». L'agir sacramentel de Dieu

16. S. MARSILI, *La liturgia, momento storico della salvezza*, in A. V., *Anamnesis. I. La liturgia, momento nella storia della salvezza*, Marietti, Turin, 1988.

17. L.-M. CHAUVET, *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Paris, 1987.

18. L.-M. CHAUVET, *Symbole et sacrement*, 5. A. BOZZOLO, *La teologia sacramentaria dopo Rahner*, 83.

19. A. BOZZOLO, *La teologia sacramentaria dopo Rahner*, 83.

nécessite une « vérification » c'est-à-dire un niveau « concret », qui est justement celui de la « médiation rituelle », à travers laquelle les sacrements trouvent une réalisation effective. On surmonte ainsi le risque d'introduire dans le sacrement une distinction entre le contenu qu'est la grâce, et la forme, cette dernière substantiellement extrinsèque. Le rite donc n'est pas entendu comme un ensemble de gestes et de paroles, mais comme une *action* dans laquelle le sujet est impliqué, une action qui offre une nouvelle expérience théandrique et dans laquelle l'homme vit la rencontre avec Dieu et avec son don de salut.

Et pourtant, cette conception présente elle aussi des difficultés et des limites. Elle considère la ritualité tout d'abord dans les dynamismes que celle-ci met en œuvre au niveau anthropologique, et opère ensuite une relecture et une interprétation théologique de ses caractéristiques. De ce point de vue, le rite, ayant besoin d'être interprété, subit en un certain sens une sorte de *décomposition*, où les aspects évidents qui le caractérisent tendent à perdre la nature qui leur est propre pour se prêter à une interprétation symbolique. Autrement dit, on court le risque de voir le rite considéré non comme une célébration de la communauté des croyants, et comme un acte de foi, mais seulement comme un mode d'agir, dont les éléments principaux ont été « ajoutés » successivement, interprétés à la lumière de la foi.

Dans cette perspective, on voit que la ritualité, par un usage non utilitaire de ses lieux et de ses langages, c'est-à-dire des objets qui lui sont propres, tend à se *décrocher* définitivement du monde ordinaire pour atteindre un niveau symbolique. « On crée ainsi un vide, un espace de respiration, de liberté, de gratuité dans lequel Dieu se fait présence²⁰ ». Cette « rupture symbolique » fait passer en conséquence au second plan nos stratégies, notre savoir, nos bonnes œuvres et nos expériences personnelles de Dieu ; ce n'est qu'à travers une telle rupture que l'on crée l'espace d'un accueil possible de la grâce et de la gratuité de Dieu. Ainsi, l'expérience du rite nous fait saisir qu'il n'est pas possible de s'emparer de la réalité symbolique, mais que c'est au contraire la réalité symbolique qui s'empare de nous.

Le rite, en ses « ruptures symboliques », crée le milieu propre à une authentique vie de la foi. En effet, relève Chauvet, il n'est pas de foi qui ne soit inscrite en quelque lieu, et en un corps (corps doté d'une culture déterminée, d'une histoire concrète). Ces « inscriptions », par le moyen des rites et des signes, révèlent une « archi-sacramentalité » de la foi. La foi nous apparaît donc comme profondément

20. L.-M. CHAUVET, *Symbole et sacrement*, 232 dans l'édition italienne.

sacramentelle en sa *constitution* même, et non par une simple conséquence ou *dérivation*²¹.

Autre thème important : l'efficacité de la parole rituelle. « On a l'habitude de reconnaître une valeur théologique aux sens de la parole liturgique, ou d'une prière liturgique – mais on oublie le fait que l'impact de cette prière au sein de la communauté dans laquelle elle résonne en scande l'efficacité, l'effet salvifique, qui concerne le cœur même de la foi chrétienne²² ». La célébration liturgique n'a pas pour but premier d'ouvrir la possibilité de l'accueil et de la compréhension de la vérité, parce que la vérité célébrée n'est pas tant dans la signification de la parole, que dans l'efficacité salvifique de la parole qui devient rite, et, à travers le rite, événement de salut. La force et l'efficacité de la parole rituelle « n'est pas une hypothèse textuelle, mais le fait qu'elle se donne effectivement dans l'action²³ » performée par l'Esprit Saint. D'où « la force que détient le rite de réaliser la vérité théologique comprise comme vérité salvifique, efficace²⁴ ». Le rite n'offre pas seulement le contenu de la théologie ou des vérités du salut, mais il devient le lieu et la forme dans laquelle on expérimente la présence salvifique du Seigneur. Ainsi, dans la célébration liturgique, foi et théologie se trouvent transmises par le rite.

3. Pour une confiance majeure dans le rite

Le concile Vatican II, désireux de développer la participation au mystère de la foi *per ritus et preces* (SC 48), avait l'intention de promouvoir une participation pleine, consciente et active non seulement pour favoriser la foi des fidèles, mais aussi pour donner naissance à une célébration authentique. La participation *per ritus et preces* est requise par la nature même de la liturgie²⁵. Célébrer la foi sans le rite, ou bien célébrer la foi en tentant de se libérer du rite, peut révéler de la part du chrétien une certaine crainte de s'abandonner à l'épreuve, une certaine crainte de se mettre en jeu et de « risquer » dans la mise en acte de ce que l'on célèbre.

On ne peut prendre part à l'événement du salut sans s'abandonner au « risque » de l'acte de la célébration. Le rite, célébré dans la

21. L.-M. CHAUVET, *ibid.*, 108-109 dans l'édition italienne.

22. G. BONACCORSO, *Il dono efficace*, 26.

23. *Ibid.*, 26.

24. *Ibid.*, 27.

25. L. DELLA PIETRA, *Rituum forma. La teologia dei sacramenti alla prova della forma rituale*, Ed. Messaggero, Padova, 2012, 374.

La forme rituelle de la foi

communauté des croyants, exige que l'homme renonce aux aspirations égoïstes qu'il pourrait attendre de la célébration. Célébrer le mystère, cela veut dire se confier, s'abandonner à la dynamique du rite, qui chaque fois nous introduit au cœur de l'événement du salut d'une manière totalement nouvelle et unique. L'homme contemporain confère une grande importance aux expériences intérieures de la foi, et ceci se manifeste dans la redécouverte du besoin que nous avons de l'autre pour célébrer et vivre la foi. Et croire ensemble mène à une célébration, et toute célébration cherche une forme rituelle.

Dans le nouveau contexte pastoral, il s'agit d'éduquer et de former la communauté à avoir une confiance plus grande dans la valeur authentique du rite, dans l'optique de l'histoire du salut. Une célébration peut être belle, solennelle, même sans musique et sans prédication (éléments auxquels souvent on se raccroche).

Le rite, en conclusion, devient le lieu incontournable de l'expérience religieuse en général, et de l'expérience de foi de la communauté en particulier. « De même que le sacré ne peut se donner que dans le symbole et dans le rite, de même la foi chrétienne ne peut se donner sans la célébration liturgique. [...] L'Église célèbre *parce qu'elle croit*, mais, tout autant, elle croit *parce qu'elle célèbre*²⁶ ». La foi « trouve dans la célébration liturgique le lieu incontournable de sa manifestation et de son existence. Nous devons donc affirmer que *la foi existe comme célébration ou n'existe pas*²⁷ ».

Si j'exprime ces réflexions en manière de conclusion, c'est pour encourager l'homme qui croit à se livrer en toute confiance au « risque » du rite et à ses dynamiques, qui vont bien au-delà du sens des mots et des actes des gestes rituels. Faire confiance au rite, dans lequel l'Église trouve son mode propre de se manifester comme communauté de croyants et où elle redécouvre la « nécessité » de célébrer la foi, c'est révéler aussi la force et le courage de la foi elle-même. La foi, qui regarde toujours plus loin, au-delà du signe, mais qui dans le même temps a besoin du rite. Une foi, justement parce qu'elle est forte, a besoin de célébrer, a besoin de s'abandonner au rite que célèbre la communauté ecclésiale.

(Traduit de l'italien par Viviane Ceccarelli.
Titre original : *la forma rituale della fede*)

Ante Crnčević, OFM, professeur de Liturgie à la faculté de théologie de l'Université de Zagreb ; directeur de l'Institut croate pour la pastorale de la liturgie.

26. G. BONACCORSO, *Celebrare la salvezza*, 26.

27. G. BONACCORSO, *ibid.*, 36.

Peter HENRICI

L'ambivalence du rite selon Maurice Blondel

D'une philosophie de l'action humaine qui, par surcroît, entend préparer la voie vers la foi chrétienne, on pouvait s'attendre à ce qu'elle réserve une place privilégiée aux rites religieux. Il n'en est rien. Un lecteur qui chercherait dans *L'Action* (1893) de Maurice Blondel une explication du rite religieux, devrait parcourir plus de trois cents pages avant de rencontrer pour la première fois le mot « rite », et ce dans un chapitre qui traite de « L'action superstitieuse ». Il y trouvera associés « l'objet, le rite et le sentiment superstitieux¹ », triade qui sera répétée plusieurs fois dans ce chapitre et qui en commande le discours. Le rite, conclura-t-on, appartient pour Blondel au domaine de la superstition.

Mais avant d'arriver à cette conclusion, notre lecteur aura rencontré plusieurs éléments qui, pris ensemble, pourraient constituer une philosophie du rite. Il aura assisté à la réfutation de la futilité, voire de la nullité de toute action humaine (*A* 1-42). Il aura dû se rendre compte que tout acte humain est fruit d'une libre adoption des déterminismes psychiques et que, par le fait même, il recèle une espèce d'infinité (*A* 103-142). Il a dû admettre que cet acte ne peut pas rester purement spirituel, mais qu'il doit se réaliser et se manifester dans le corps (*A* 151-198) par des actes qui, par le fait même, seront publics (*A* 198-226), appelant à la coopération (*A* 227-244) et

1. Maurice BLONDEL, *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Paris, Alcan, 1893, p. 304; réimpression anastatique in: *Œuvres complètes*, vol. I, Paris, PUF, 1995. Désormais les références seront insérées directement dans le texte: (*A*...).

conditionnés par les structures sociales de la famille, de la cité, voire de l'humanité (A 245-277). Par le fait même, ces actes auront acquis une dimension éthique, voire métaphysique et morale (A 278-304).

Voici donc une abondance de matériel pour une théorie philosophique du rite. Mais Blondel s'est abstenu de faire pareille synthèse. Son intention profonde était autre, et le rite n'était pas considéré, à cette époque, comme un objet de réflexion philosophique. Le mot «rite» ne se trouve même pas dans le *Vocabulaire* de Lalande.

Blondel parle pourtant assez longuement du rite, parce qu'il y est amené par sa recherche même. Son *Action* ne développe pas une considération désintéressée et toute théorique de l'agir humain ; elle entend répondre à une question du plus haut intérêt humain : «Oui ou non, la vie humaine a-t-elle un sens, et l'homme a-t-il une destinée?» (A VII). Pour trouver une réponse à cette demande que tout homme, qu'il le veuille ou non, ne cesse de se poser au moins implicitement, Blondel parcourt et scrute toutes les dimensions possibles de l'action humaine – sans trouver d'emblée une réponse satisfaisante. Vers la fin de cette recherche, il ne reste qu'une seule dimension de l'action humaine encore à explorer : sa dimension religieuse. Et là, évidemment, le rite joue un rôle éminent.

I. L'analyse de l'action superstitieuse

On s'étonnera, on se scandalisera même que Blondel traite l'action religieuse sous le titre de «superstition» (A 305). En effet, il ne considère d'abord la religion ou la religiosité qu'en tant qu'elle est un phénomène purement humain, fabriqué ou projeté par l'homme pour donner un sens ultime et définitif à son action. Cette activité humaine, Blondel l'appelle «superstition», en dérivant ce mot du latin «*superstes*», «reliquat» (A 307). L'action religieuse apparaît d'emblée comme une utilisation de ce reste «de force et de volonté» qui n'a pas trouvé son emploi dans les dimensions précédentes de l'agir humain. Si cette explication de la religion n'est pas sans rappeler Feuerbach, le développement qu'en fait Blondel présente des parallèles avec la tripartition de la religion chez Hegel, avec ses trois étapes de la «religion de la nature», de la «religion de l'art» et de la «religion absolue». Mais contrairement à Hegel, aux trois premières formes de superstition, qui traitent de son objet, c'est-à-dire du fétiche ou de l'idole, ensuite du rite, où le superstitieux célèbre religieusement sa propre action, et enfin de la substitution de l'acte religieux par la morale, Blondel ajoute deux autres formes

de superstition, le « nouveau mysticisme » (à la Maurice Barrès) et l'irréligion religieuse, inspirée par Georges Guyau.

Tel est en bref le contenu du chapitre sur « L'action superstitieuse » (A 305-322) qui clôt la III^e Partie, phénoménologique, de *L'Action* blondélienne. Le rite n'y apparaît pas seulement dans les pages qui lui sont explicitement consacrées, mais il y est quasi omniprésent, parfois par des synonymes. En effet, comme le suggère le sous-titre du chapitre, c'est surtout par le rite que « l'homme essaie d'achever son action et de se suffire ».

1. Dès le début de son chapitre, Blondel propose une définition de l'acte rituel, de saveur feuerbachienne, en indiquant aussi bien l'intention qui produit le rite que la vanité de cet effort :

« Étrange condition ! ce que l'homme ne peut étreindre, exprimer, ni produire, c'est cela même qu'il projette au dehors de lui, pour en faire l'objet d'un culte ; comme si, dans l'impuissance de le toucher en soi, il espérait mieux l'atteindre en le plaçant à l'infini. Et par un mouvement contraire, aussi surprenant, ce qu'il met infiniment au-dessus de lui, c'est cela même qu'il prétend dominer, accaparer, absorber ; comme s'il ne l'avait divinisé que pour exiger impérieusement une réponse suffisante à l'appel créateur d'un cœur avide. Aussi veut-on réaliser au dehors ce qui échappe au dedans, (...) avec l'intime espoir (...) de tenir enfin, dans une action parfaite, la conclusion, la sécurité, le repos convoités. (...) L'infini fini, l'infini possédé et employé, voilà le sens et l'ambition de l'acte rituel » (A 306).

Aussi longtemps que l'acte rituel (ou « le culte », nom qui convient au rite en cette étape de la religiosité) ne regarde que l'objet de la superstition, l'idole ou le fétiche, la vanité de l'effort rituel est patente et, partant, inoffensive.

2. Il n'en est plus de même, dès que le ritualisme s'intériorise et s'universalise, traversant et façonnant toute l'activité humaine. Ce qui est advenu dans le monde grec. Pour Hegel, à ce moment, les divinités et les mythes qui en parlent ont pris forme humaine et les acteurs au théâtre ont pu les représenter. Blondel, qui concentre son attention sur l'agir humain, présente cette transformation d'une autre manière :

« À mesure que l'objet sacré est conçu d'avantage à l'image de l'esprit même, il semble que sa transcendance puisse devenir immanente à chacune des actions particulières pour la consacrer et lui imprimer ce sceau de l'infini fini que réclame la conscience humaine. (...) Mais quand, en chacune des actions notables, on croit sentir sa présence et sa

L'ambivalence du rite selon Maurice Blondel

puissance ; quand, à côté de chaque inspiration du cœur et à la source de toute force opérante et au delà de toute fin partielle, il semble y avoir place pour cet hôte inconnu et voilé, alors, comme le remarque Platon, il faut que tous ceux qui ont un peu de raison invoquent la divinité au commencement et au terme de leurs actes petits ou grands » (A 309-310).

Il s'ensuit une ritualisation de tous les domaines de la vie humaine, individuelle, familiale, sociale et politique, ritualisation qui rend toutes les activités correspondantes implicitement superstitieuses.

« La naissance, les décisions solennelles, les périls qui font jaillir une prière ou un vœu, les contrats, la parole engagée, la mort, autant de points saillants où s'accrochent les rites. (...) Pour que ce soit bien fait, il faut, dirait-on, qu'il y ait du superflu dans l'action ; et la bizarrerie des formalités est encore une satisfaction pour les esprits naïfs, prêts à demander, même après des longueurs singulièrement oiseuses : "Est-ce déjà fini ?" » (A 311, 312).

3. Cette ritualisation universelle comporte pourtant aussi une sécularisation :

« Au lieu d'apprécier les actes selon qu'ils se suspendent à l'observation rituelle, on prétend juger les formes religieuses d'après la valeur même des actions. (...) Et la conséquence de cette inversion, c'est (...) de chercher le terme de l'adoration dans l'adorateur même ; comme si c'était là le vrai culte en esprit et en vérité et le seul moyen d'arracher de la vie humaine l'étiquette infamante de superstition » (A 313).

Pareille religiosité sans culte, Blondel la reconnaît non seulement chez Kant, qui répudie tout rite religieux et prétend « que la morale même constitue le véritable culte » (A 314), mais il la trouve aussi chez ceux qui adhèrent à une « religion naturelle » purement philosophique (ici le nom de Hegel serait de mise) de même que chez bon nombre de ses propres contemporains qui se croient émancipés de toute religion :

« Idoles encore que l'Inconnaissable, que la solidarité universelle, que l'organisme social, que la patrie, que l'amour, que l'art, que la science, dès que la passion s'emparant d'un cœur lui persuade qu'il y trouve de quoi se rassasier, dès qu'elle y consacre toutes les puissances de la

2. Dans la nouvelle édition de *L'Action* (*L'Action*, t. II. *L'action humaine et les conditions de son aboutissement*, Paris, PUF, 1937) ce qui suit a été fortement retravaillé, mais sans apporter d'éléments nouveaux. Tout le chapitre sur la « pratique littérale » y manque, en attendant le 3^e volume de *La Philosophie et l'Esprit chrétien* (qui n'a pas paru).

tendresse et du dévouement, comme si l'homme y avait enfin trouvé son tout» (A 315).

Comme représentants de pareille attitude Blondel nomme l'évolutionniste, le socialiste et le savant, et il explique comment leur activité, apparemment purement séculière, étrangère à tout rite même para-religieux, n'en est pas moins une superstition qui connaît, elle aussi, ses rites.

«Car, dans leur état de conscience, il y a sur trois parts à faire, deux parts qui sont l'effet d'un désir plutôt que l'expression d'une réalité : ce qu'ils font contient sans doute un sens et une importance ; mais sur ce fondement réel, ils ajoutent une double fiction, – la vaine persuasion du caractère souverain et pour ainsi dire sacré de l'objet auquel ils se dévouent pieusement, – l'orgueilleuse prétention de lui rendre un culte approprié ; comme si la fin et le résultat de leurs actes méritaient que la vie fût vécue telle qu'ils le font» (A 315).

4. Voici donc réapparu le culte, non certes sous forme de rites spécifiques, mais comme un style de vie globale, telle la vie du magicien ou du prêtre, que Blondel mentionne en ce contexte. Mieux vaut donc avouer que le rite ne se laisse pas exorciser de la vie humaine, tout en reconnaissant la futilité de tout rite. Telle était, sous l'influence de Taine et de Barrès, l'attitude du « nouveau mysticisme », courant à la mode au moment où Blondel écrivait :

«Nouveau, en effet, parce qu'il prétend rester fondé sur la science même et sur toutes les négations de la critique moderne, sans en renier une seule ; nouveau, parce que sympathique à toutes les superstitions du passé, curieux des croyances populaires, des rites, des formes sacramentelles, des pratiques littérales auxquelles il se prête même parfois (...)» (A 316).

Si ce nouveau mysticisme n'est plus de notre époque, il manifeste pourtant ce qui semble être une règle générale de l'histoire, c'est-à-dire qu'à chaque époque de « Lumières » rationaliste, est associée, comme son arrière fond obscur, une éclosion de pratiques rituelles. Que l'on songe aux faveurs dont jouissent de nos jours l'ésotérisme, le culte des Anges et tant de formes de méditation orientale.

5. Si le « nouveau mysticisme » se présentait comme une critique de toute religiosité sérieuse, Blondel le critique à son tour, en mettant en évidence aussi bien sa nature superstitieuse que l'impulsion humaine profonde qui fait naître non seulement ce mysticisme, mais toutes les autres formes d'activité religieuse. La conclusion, apparemment

paradoxe, ne peut être que celle-ci : ce serait de conclure de la vanité de toutes les formes superstitieuses de l'action religieuse à la vanité du besoin même d'une religion. La critique de la religiosité superstitieuse conduit donc nécessairement à cette conclusion :

«Ainsi, autant toute religion naturelle est artificielle, autant l'attente d'une religion est naturelle» (A 321).

II. L'importance de la « pratique littérale » pour une religion non superstitieuse

Le «*videtur quod non*» que représente l'examen des tous les genres de superstition, nous oblige donc à nous mettre à la recherche d'une religion qui, par sa nature même ne serait pas superstitieuse. Or puisque tout ce que l'homme, par ses propres forces, peut réaliser et s'imaginer dans le domaine religieux sera, par le fait même, une espèce de superstition, la véritable religion, si elle existe, ne pourra qu'être un don souverainement libre, ni prévisible ni exigible, et donc «surnaturel» que Dieu ferait à l'homme. Par rapport à pareille religion «surnaturelle», la seule chose que l'homme pourrait faire et aurait à faire, c'est de l'accueillir telle qu'elle lui est offerte, en s'y soumettant. Blondel, qui écrit en philosophe, ne peut même pas supposer que pareille religion «surnaturelle» soit donnée ou puisse être donnée. Mais ce qu'il peut et doit faire, c'est d'analyser les conditions d'accueil de pareille religion de la part de l'homme, dans l'hypothèse qu'elle soit donnée. Et parmi ces conditions d'accueil, le rite occupera de nouveau une place importante.

Étrange condition ! Après avoir démasqué toute activité rituelle comme superstitieuse, Blondel se voit forcé de la reconsidérer comme un élément nécessaire, voire indispensable de la vraie religiosité. Pour qu'on ne se méprenne pas sur le sens foncièrement changé du rite en cette nouvelle fonction, Blondel n'emploie le mot «rite» que rarement (A 404, 405, 416, 417 et 420). Il lui préfère l'expression «pratique littérale», qu'il avait déjà employée comme synonyme du rite dans le chapitre sur l'action superstitieuse (A 309 et 314). Plus souvent encore, Blondel parle simplement de «la pratique» ou de «la lettre», expressions qui en plus du rite peuvent désigner aussi les «préceptes», la «discipline», voire la «matière sacramentelle» (A 420). À cette «pratique littérale» Blondel consacre le deuxième chapitre de la cinquième et dernière partie de sa thèse sur *L'Action*, partie que dans l'avant-dernière rédaction de son œuvre il avait

encore intitulée «La critique de l'action surnaturelle. La philosophie du catholicisme». C'est en effet à une intelligence philosophique de la discipline et de la pratique sacramentelle du catholicisme que Blondel entend conduire son lecteur en ses pages qui sont l'aboutissement de tout le parcours de *L'Action*. Il explique le sens véritable de la «pratique littérale» par le contexte plus large dans lequel elle s'insère. Blondel part de la question de fond, qui est celle de savoir comment l'homme, essentiellement limité dans ses capacités intellectuelles, pourrait accueillir et faire sienne une révélation surnaturelle qui, par définition, dépasse toute pensée humaine.

La solution à cette difficulté de fond, Blondel la trouve dans la nature spécifique de l'action humaine – et c'est en vue de pouvoir proposer cette solution qu'il a entrepris le labeur des quatre cents denses pages de recherche philosophique. En effet, les signes et les miracles par lesquels Dieu se révèle restent toujours ambigus et susceptibles d'interprétations variées. Souvent même, ils présentent plutôt un obstacle à l'assentiment qu'une invitation. Mais, poursuit Blondel, «ce qu'on ne peut connaître ni surtout comprendre distinctement, on peut le faire et le pratiquer : là est l'utilité, la raison éminente de l'action» (A 408). Si Dieu veut se communiquer à nous, il faut donc avant tout qu'il ait établi des actes en lesquels cette communication intime entre Dieu et l'homme peut se réaliser, des actes qui procèdent de la volonté conjointe de Dieu et de l'homme, ou plus précisément : des actes où l'homme conforme sa volonté à celle de Dieu. Il faut donc des actions humaines prescrites par Dieu, et c'est là ce que Blondel entend par l'expression «pratique littérale», une pratique qui se conforme à une «lettre», venant d'ailleurs, qui la prescrit. «Les dogmes», conclut Blondel, «non seulement sont des faits et des idées en actes, mais encore ce sont des principes d'action» (A 404).

De la sorte, une voie est ouverte pour une nouvelle considération de l'activité rituelle. Blondel y consacre un chapitre qui porte le titre : «La valeur de la pratique littérale et les conditions de l'action religieuse» (A 405). Faisant suite à l'analyse sur «L'action superstitieuse», cette nouvelle considération devra résoudre deux problèmes. D'abord, il faudra établir que la véritable religion ne peut rester purement intérieure, philosophique ou sentimentale. Le spectre de Schleiermacher qui apparaît ici à l'horizon : Blondel le connaissait par le truchement de Secrétan et de Delbos. Ensuite, il faudra montrer comment on peut éviter que le rite devienne ou reste superstitieux, simple expression d'un sentiment religieux. En ce chapitre, Blondel devra donc réviser ce qu'il semble avoir si bien établi dans ses considérations sur la superstition. Il le fait en trois sections,

L'ambivalence du rite selon Maurice Blondel

dont la troisième ajoute une dimension nouvelle à tout ce qu'il a dit jusqu'à ce point, en sorte qu'elle pourrait constituer en quelque sorte la conclusion de toute la recherche de *L'Action*³.

1. Tout d'abord, Blondel reprend deux résultats de sa recherche précédente sur l'action humaine, en les appliquant à la pratique religieuse. La pratique fait participer l'homme entier, corps et âme, à son intention (qui en ce cas est une intention religieuse) et cette même pratique, étant toujours publique, fait participer le pratiquant à une vie sociale qui dépasse son individualité :

« Si, par l'action, chacun trouve accès en soi jusqu'aux sources secrètes d'ou procèdent les sentiments et les croyances, par elle aussi chacun trouve en autrui le secret des pensées et des aspirations communes. C'est grâce à cette union pratique que les hommes (...) ne forment qu'un même esprit et un même corps. Voilà pourquoi il n'y a d'unité doctrinale qu'en suite d'une discipline commune et d'une conformité de vie » (A 412).

Et Blondel d'invoquer « la discipline et la tradition »,

« car la tradition et la discipline représentent l'interprétation constante de la pensée par les actes, offrant à chacun (...) une vérification impersonnelle de la vérité que c'est à chacun de ressusciter en soi pour prendre place dans l'assemblée des intelligences » (A 412).

Si ces assertions qui, dans l'arrière pensée de Blondel, décrivent le « catholique pratiquant » semblent datées et traditionalistes, il suffit de se rappeler comment les rites, dans le domaine profane, unissent les personnes et les font participer à une pensée commune. Que l'on pense aux émotions collectives créées dans les stades ou les cortèges de manifestants, mais aussi à cette union entre tous ceux et celles qui participent à une célébration de noces ou de funérailles. Ce sont là, pourtant, des rites que Blondel, pour la plupart, taxerait de superstitieux. Comment en distinguer la pratique authentiquement religieuse ? Blondel y consacre la deuxième section de son chapitre.

2. Le ton, dans cette section, se fait plus apologétique. C'est que Blondel entend se prémunir contre les objections de ses contemporains, facilement prévisibles contre sa thèse trop « catholique⁴ ».

3. En fait, c'était la conclusion du texte que Blondel avait présenté à la soutenance de sa Thèse. Le troisième chapitre de la V^e Partie ne fut ajouté au manuscrit, entièrement réélaboré, que pour son édition publique.

4. On en trouve un indice dans le fait que deux passages nettement « apologétiques » furent insérés dans la dernière rédaction du manuscrit déjà approuvé par l'Université (A 414-416, premier alinéa, et A 419, premier alinéa de III).

En effet, selon Blondel, le seul moyen d'éviter la superstition, c'est que la pratique religieuse ne provienne pas d'une initiative humaine, mais se conforme à un précepte divin. La « lettre », qui avait déjà caractérisé la révélation divine, devra, en tant que précepte divin, prémunir la pratique religieuse « littérale » de devenir superstitieuse. En effet,

« pour que ces actes rituels ne se réduisent pas à une fiction idolâtrique et pour qu'ils égalent la foi dont ils doivent être la vivante expression, il est requis qu'ils soient, non pas l'invention d'un homme et l'effet toujours imparfait d'un mouvement naturel, mais l'expression de préceptes positifs et l'imitation du dogme divinement transcrit dans des commandements distincts » (A 416).

Voici une belle apologie du catholicisme le plus traditionnel et une condamnation nette des audaces liturgiques qui, dans certains pays, sont devenues de mode suite aux réformes de Vatican II. Mais pour ne pas donner l'impression que ce ne soient que les catholiques fidèlement pratiquants qui puissent se sauver, Blondel se hâte d'ajouter :

« Sans doute (...), en l'absence de toute forme rituelle et de tout précepte reconnu, il y a des actes vivifiants, qui suppléent à l'ignorance d'une plus claire révélation ; actes que rien de sensible, d'égoïste, de présomptueux n'inspire et qui appellent le don ignoré. Mais (...) toujours c'est à la secrète efficacité d'une médiation réelle que notre volonté doit, fût-ce à notre insu, de pouvoir s'achever » (A 417).

3. Ainsi pourrait s'achever aussi la recherche de Blondel. La réponse à sa demande initiale est trouvée : le sens de la vie humaine est à chercher et se trouvera dans une pratique qui obéit explicitement ou implicitement à un précepte divin. *Fac et videbis* (A 403). Blondel ajoute pourtant une troisième section à son chapitre pour expliquer que dans la pratique littérale une « assimilation » entre Dieu et l'homme se réalise. À cette réalité de l'assimilation Blondel consacra la deuxième partie de son volume posthume, *Exigences philosophiques du christianisme*⁵.

Dans *L'Action* l'argumentation de ces pages conclusives apparaît un peu rapide et raide. Deux évidences pourtant s'imposent : Blondel a en vue non seulement « le commandement formel » et « l'acte rituel », mais surtout « la matière sacramentelle » (A 420, 421),

5. Maurice BLONDEL, *Exigences philosophiques du christianisme*, Paris, PUF, 1950, p. 217-253 : « De l'assimilation comme aboutissement et transposition de la théorie de l'analogie ».

L'ambivalence du rite selon Maurice Blondel

c'est-à-dire l'eucharistie. Il raisonne donc « par hypothèse » à la manière de Platon, « comme font les géomètres en supposant le problème résolu et en vérifiant la solution fictive par voie d'analyse » (A 391). L'hypothèse ici, sur laquelle son raisonnement s'appuie, n'est pas seulement le dogme catholique, mais plus encore son expérience personnelle d'une pratique religieuse centrée sur l'eucharistie.

De là se dégage une conclusion importante au sujet du rite. Si Blondel a largement démontré la vanité et le caractère superstitieux des rites d'invention humaine, il apprécie pourtant profondément la pratique religieuse non seulement catholique, mais aussi les pratiques religieuses sincères des personnes qui n'ont (pas encore) la foi. Et qui plus est, Blondel, en conclusion, propose une espèce de mystique de la pratique religieuse, parce que selon lui, c'est dans la pratique littérale que l'union réelle, que « la communion » entre Dieu et l'homme se consomme :

« L'acte par excellence, c'est une communion véritable et comme une mutuelle génération des deux volontés [humaine et divine] qui vivent en nous » (A 421).

Peut-on s'imaginer une appréciation plus haute du rite religieux ?

III. Conclusions

En traitant deux fois du rite, à une distance de plus de quatre-vingt pages, Blondel indique clairement l'ambivalence du ritualisme. Entre les deux chapitres qui parlent du rite, se trouve la démonstration de l'option religieuse. De premier abord, on dirait donc que la différence entre les rites superstitieux et la pratique littérale de la religion véritable consiste dans le fait que les uns sont d'invention humaine, tandis que l'autre obéit à un précepte divin. Mais à y regarder de plus près, d'autres différences pas moins importantes apparaissent. Ce n'est pas sans raison que le vocabulaire des deux chapitres diffère sensiblement.

Les rites superstitieux (au pluriel) sont multipliables à volonté – la phénoménologie même de ces rites le montre ; la pratique littérale, par contre, peut présenter, certes, elle aussi, des aspects différents, mais elle exprime toujours la même réalité, la fidélité de celui qui agit à « la lettre ». C'est pourquoi l'expression « pratique littérale » ne comporte même pas de pluriel. Ceci peut expliquer une certaine fixité des rites liturgiques, mais cela fait supposer aussi que là où,

THÈME _____ **Peter Henrici**

en dehors du christianisme, on peut observer une fixité de rites et d'observances, elle peut être l'expression d'une authentique « pratique littérale », fondée sur une option religieuse de bonne foi.

Enfin, troisième différence, les rituels « superstitieux », qu'ils soient l'expression d'une véritable superstition ou non, restent à la surface de la vie humaine. On y entre et on en sort, qu'on les prenne au sérieux, comme certains rituels magiques et les rites de passage païens, ou non, comme beaucoup de nos rituels quotidiens et civils. De toute façon, ces rituels n'affectent pas la vie d'une personne de manière profonde et durable – même si l'on conserve un grand album des photos du mariage. La pratique littérale, par contre, prend toute la personne en son fond et peut devenir une véritable profession de foi, même si elle consiste dans une action aussi passagère et apparemment superficielle qu'est un signe de croix ou une genuflexion. C'est donc à juste titre que Blondel fait aboutir sa recherche sur l'action humaine, qui est au fond la recherche d'une sincérité existentielle, complète et profonde du comportement humain, par la considération de ce qu'il nomme la pratique littérale.

Peter Henrici, s.j., né en 1928, professeur honoraire à l'université pontificale grégorienne, fut évêque auxiliaire de Coire (Zürich) de 1993 à 2007. Il assiste actuellement le cardinal Angelo Scola, cardinal archevêque de Milan, dans sa tâche de coordinateur de la revue catholique internationale *Communio*.

Jean-Robert ARMOGATHE

« *Dignum et justum est* » – *le droit de la liturgie*

À l'origine de cet article, une surprise : le texte fondateur du droit ecclésiastique occidental, qu'on appelle le *Décret de Gratien* (vers 1150), qui a largement contribué à la réflexion juridique en général, contient deux traités, l'un sur la *pénitence*, l'autre sur la *consécration*. Qu'est-ce que ces deux textes théologiques, pleins de prescriptions minutieuses sur les rites, viennent faire dans une compilation juridique¹ ? Quel est le lien entre le droit fondamental de l'Église et l'exercice rituel de sa liturgie ?

Un traité liturgique dans le *Décret de Gratien*

Présentons brièvement le corpus juridique en question, le *Décret de Gratien*² : le texte connu sous ce titre, enrichi de commentaires (les *Décrétales*), a servi de socle à ce qu'on a nommé, à partir du XVI^e siècle, le *Corpus Juris Canonici*. Or cette *Concorde des canons*

1. Le grand historien du droit Rudolf SOHM (1841-1917) a soutenu que le droit canonique ancien, jusqu'à Gratien, est surtout liturgique, en rapport direct avec une conception mystérique de l'Église ; à partir de Gratien, et sous l'influence des grands papes canonistes, d'Alexandre III (1159-1181) à Innocent IV (1243-1254), l'élément organisationnel l'aurait emporté (voir la discussion dans un article d'Y.-M. CONGAR, « R. Sohm nous interpelle encore », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 57, 1973, p. 263-294).

2. Nous utilisons l'édition classique d'Emil FRIEDBERG, Leipzig, 1879-1881 (dans la réimpression Union, NJ, 2000 ; on peut également la télécharger sur internet). Pour les gloses, nous utilisons l'édition du *Corpus iuris canonici*, Lyon, 1671, 3 vol. in-f°.

discordants (son titre le moins inexact) est composée de parties hétérogènes (on en distingue souvent trois), la fin de la seconde partie et toute la troisième étant occupées par les deux traités liturgiques et doctrinaux que j'ai mentionnés. Les historiens du droit se sont peu préoccupés de ces textes, qui leur ont paru plus théologiques que juridiques ; mais il s'agit là d'un préjugé, car la première question devrait être : pourquoi Gratien et ses continuateurs ont-ils jugé nécessaire d'inclure dans cet ensemble de questions juridiques ces deux traités liturgiques ?

D'abord, que contiennent-ils ? Sans doute, il s'y trouve de nombreux enseignements doctrinaux, mais la pointe évidente de ces pages est de donner des lois pour la célébration des sacrements, et pour ainsi dire de *fixer le rituel*. Or ces lois ne sont pas arbitraires, elles sont justifiées par les Écritures et la profession de foi de l'Église. Les distinctions sur la pénitence ont, bien entendu, une dimension juridique avérée, mais je voudrais prendre en considération l'autre traité, qui constitue la troisième partie du Décret : *Sur la consécration*. Les glossateurs ont depuis longtemps remarqué la grande discrétion de Gratien dans ce traité, qui ne comprend que deux très courtes interventions personnelles.

Qu'est-ce que l'auteur entend par *consécration* ? On se rend vite compte qu'il s'agit de tout acte tendant à insérer du sacré dans la réalité du monde, par excellence dans le sacrement eucharistique : commençant par la consécration des églises, comme le lieu de la célébration, on passe à l'autel, aux vases et au linge, puis au célébrant, aux offrandes, à la communion des fidèles, à la présence du Christ dans l'eucharistie, au baptême et à l'Esprit saint. Le parcours est linéaire, du plus concret, du plus humble, l'édifice de pierre, à la communauté qui célèbre, puis au Christ et au fidèle baptisé dans le Christ et, enfin, à l'Esprit saint.

Étape par étape, les prescriptions rituelles sont explicitement liées entre elles, ce qui est d'autant plus étonnant que Gratien les a compilées à partir de sources diverses, hétérogènes et souvent fort éloignées dans le temps. Ainsi le canon 38 de la première distinction interdit de laisser les laïcs utiliser le bois (ou la charpente) d'une église consacrée (elle est tirée d'un décret attribué à Hygin, évêque de Rome entre 136 et 140 environ) : les correcteurs de la révision romaine (1582) nous précisent que l'ancienne leçon donnait : « le bois consacré d'une église », mais que de bons lecteurs³ avaient corrigé

3. Burchard DE WORMS († 1025) et Yves DE CHARTRES († 1116).

les manuscrits fautifs. C'est en effet l'église qui est consacrée, et non pas les matériaux, qui n'acquièrent leur statut privilégié (ils doivent servir à une autre église ou à un monastère, ou bien être brûlés) que par la consécration de l'édifice. Le même principe commande les prescriptions sur la matière des vases sacrés (canons 44 et 45).

Je retiendrai un exemple relatif au linge d'autel : un canon prévoit que le corporal ne doit pas être en soie ni en tissu teint, mais en lin pur⁴. Pourquoi cela ? Le bon sens ne commanderait-il pas de préférer au lin une matière plus noble pour accueillir le corps du Christ ? *Consulto omnium...* : « de l'avis général », écrivait le pape Sylvestre I^{er} († 335) à qui est attribué ce canon. La raison en est donnée : « comme le corps de Notre Seigneur a été enseveli dans un linceul de lin propre... ». La glose apporte des précisions supplémentaires : le lin doit être pur, c'est-à-dire *innocent et sans tache*, et le corporal est fait de lin terrestre et tissé (*terreno lino procreato atque contexto*) parce que, dit la glose, « le lin a été blanchi par de nombreux coups, comme le Christ est parvenu à la gloire par de nombreuses pressions⁵ et les justes parviennent à la gloire par de nombreuses pressions⁶ ». Et ce lin est dit terrestre, « parce que le Christ a assumé une véritable chair mortelle et souffrante dans le sein de la Vierge⁷ ». La formulation canonique pose le fondement théologique de la prescription rituelle ; les notes des glossateurs montrent bien que cette interprétation « étimologique » (c'est-à-dire sur les causes, les motivations du canon) a été comprise dès les premiers commentateurs.

Un autre exemple a été signalé par Pierre Legendre⁸ : il s'agit du rituel du baptême⁹. Le canon prévoit (en citant le début du *De sacramentis* d'Ambroise de Milan¹⁰) que dans le baptême l'évêque touche les narines du catéchumène, mais ne doit pas lui toucher la bouche.

4. Décret III, d. 1, c. 46, *Consulto omnium*.

5. *Pressuris multis* : on retrouve ici le thème du pressoir mystique qui écrase le Christ.

6. Une seconde glose renvoie ici au canon *Salvator (predicit)* où le pape URBAIN II (1042-1099) parle, à propos de la simonie, des épreuves qui affectent l'Église.

7. Une seconde glose renvoie au canon *Qui episcopus*, profession de foi des évêques attribuée au IV^e Concile de Carthage (fin IV^e siècle).

8. Pierre LEGENDRE, *Sur la question dogmatique en Occident*, Paris, 1999, p. 262-263.

9. Dist. IV, c. 69 de la 3^e partie (*Propter gloriam*).

10. I, 1, *Patrologie latine*, t. 16, col. 418-419 : le texte d'Ambroise porte *propter gratiam operis et muneris*, « à cause de la grâce de l'oeuvre et de la fonction » et non *propter gloriam...* (« à cause de la gloire... »).

Le texte semble de prime abord énigmatique : « à cause de la gloire de la fonction et de l'œuvre (*propter gloriam muneris et operis*), l'évêque ne touche pas la bouche, mais les narines, pour qu'il [le catéchumène] perçoive la bonne odeur de la piété éternelle ». Les correcteurs de l'édition romaine (1582) ont carrément corrigé le texte pour y introduire les paroles sacramentelles actuellement prononcées : « Pourquoi les narines ? Pour que tu perçoives... ». On remarquera d'abord que Gratien a déjà transformé, pour sa part, sa source ambrosienne, substituant la *gloire* à la *grâce*. Mais le texte n'est pas plus clair pour autant, et les glossateurs se sont déchaînés pour le rendre compréhensible.

On comprend bien que le geste imite ou répète celui du Christ avec le sourd-bègue (*Marc 7, 32-37* : « Il lui mit ses doigts dans les oreilles et avec sa salive lui toucha la langue ») : c'est le rite de l'*Effétah*, qui est encore possible aujourd'hui dans la liturgie du baptême¹¹. Il reste que le canon ne parle que des oreilles et des narines. « Pourquoi les narines ? » Les glossateurs proposent une explication théologique cohérente : les oreilles, bien entendu, sont touchées pour écouter la Parole, et les narines pour respirer la bonne odeur, mais on ne touche pas la bouche, à cause de la gloire de la fonction (*munus*) et de l'œuvre (*opus*) : il faut entendre par là l'eucharistie (*munus*) et la prédication (*opus*). Le nouveau baptisé est encore pour ainsi dire passif : il doit être rendu apte par la confirmation à annoncer l'Évangile et par la communion à recevoir le corps du Christ. Et la substitution de *gloria* à *gratia* renvoie bien au *munus gloriosum* de l'Eucharistie et à l'*opus gloriosum* de la prédication. Une glose cite même le poète païen Ovide (*Métamorphoses* I, 1, v. 84-86) sur la supériorité que l'homme acquiert par la station debout¹². L'ensemble des gloses mériterait un plus long commentaire, il suffit de retenir que le *Décret* rappelle ou précise un rite, celui de l'*Effétah*, non pas en répétant le geste du Christ dans l'Évangile de Marc, mais en le modifiant pour des raisons théologiques : ici encore, la ritualité est juridique.

11. Mais il fut modifié dans le rituel de 1969 : il n'est plus question de salive, et le célébrant touche les oreilles et la bouche, et non plus les oreilles et le nez (Rituel romain § 65 ou § 101 = Rituel français § 88 ou § 128). Les Notes préalables (et la rubrique) précisent que le rite de l'*Effétah* est facultatif. Le rite extraordinaire prévoit : « Le prêtre prend un peu de salive et en touche les oreilles et les narines de l'enfant ». Mgr BUGNINI note que la discussion sur le maintien de l'*Effétah* fut « fort animée » (dans le livre cité plus bas n. 21, à la p. 592).

12. « Tandis que les autres animaux courbent la tête et regardent la terre, l'homme éleva un front noble et porta ses regards vers les cieux. »

« *Dignum et justum est* » – le droit de la liturgie

Ces deux exemples, parmi tant d'autres canons, montrent, me semble-t-il, comment la loi est doctrinale : elle n'a rien d'arbitraire, elle est fondée en raison et en tradition¹³.

Quand le juridique fixe le rituel

Le mot *juridique* peut être compris en mauvaise part, dans la direction du *juridisme* ; mais il convient de lui restituer sa dignité originelle : *le droit est l'art du bien et de l'équitable*¹⁴. Or dans le dialogue entre l'assemblée et le célébrant qui précède et ouvre la préface eucharistique, les fidèles sont appelés à rendre grâce à Dieu et répondent : « cela est juste et bon », en latin : « *dignum et justum est*¹⁵ ». Les deux adjectifs sont repris par le célébrant au début de la préface : « *vere dignum et justum est, aequum et salutare...* ». Rendre grâce à Dieu dans le déroulement de la liturgie est donc un acte de justice. *Dignum et justum* : cela est *digne* de l'homme qui prie, cela est rendre *justice* au Dieu qui fait l'objet de la louange. On peut voir une figure rhétorique, l'*hendiadys*¹⁶, dans ces deux couples, *dignum et justum*, *aequum et salutare* : on trouve juxtaposés ici deux concepts juridiques fondamentaux : la justice et l'équité. La dignité est garantie par la justice, l'équité est reliée au salut.

Notre lecture est confirmée par le procès-verbal de l'annonce par Augustin de sa succession à la tête du diocèse d'Hippone (26 septembre 426). Les acclamations du peuple assemblé nous sont rapportées¹⁷ : à vingt reprises, le peuple s'écrie, parlant de son évêque : « il est juste et digne », *dignus et justus est*, acclamation reprise ensuite plusieurs fois au long du discours d'Augustin, ainsi que *fiat, fiat* et la forme neutre : *cela est digne et juste*¹⁸ !

13. Il est ici inutile de chercher à opposer au juridisme de la loi la spontanéité de la coutume (*consuetudo*). Car l'une et l'autre procèdent également du droit (*ius*), et la coutume doit être *rationnelle et prescrite*, comme dit le droit. Son autorité ne procède que des lacunes de la loi, et elle repose sur les mêmes critères naturels qui donnent à la loi son autorité.

14. *Jus est ars boni et aequi*, selon la définition du grand jurisconsulte romain ULPPIEN (170-228).

15. AUGUSTIN, *Sermon 227* (PL 38, 1100) : « et vous, rendez témoignage en disant "il est digne et juste..." ».

16. Figure consistant à exprimer une idée par deux mots reliés par et, au lieu de l'exprimer au moyen d'un nom accompagné d'un adjectif ou d'un complément déterminatif.

17. Ce procès-verbal constitue la lettre 213 (PL, t. 33, signalé dans J. A. JUNGSMANN, *Missarum solemnities*, 1948 [tr. fr. 1954, t. 3, p. 17]).

18. *Patrologie latine*, t. 33, col.

Or le rite est par son étymologie même ce qui rend possible que des choses soient à la fois ordonnées et ajustées¹⁹. Il n'y a pas de société sans rites, puisque le rite est nécessairement ce qui permet de mettre en place, de mettre à leur place, les acteurs sociaux²⁰. De surcroît, le rite suppose une séquence, c'est-à-dire un rituel : l'acteur rituel ne fait pas n'importe quoi, n'agit pas à sa guise. Un rite suppose des règles, un cadre structuré. L'ordre rituel est constitué par un ensemble d'actes et de rôles formels : le rite n'est accompli que si et seulement si ces actes sont performés et ces paroles prononcées²¹. Il est ordonné, il n'est pas seulement structuré : il s'agit bien de *lois* et non pas seulement de *normes*. Il s'insère donc exactement dans un discours canonique.

La *lex orandi*, un droit de la ritualité

Le rite se fonde sur la répétition (voir ce que le renard dit des chasseurs dans *le Petit Prince* de Saint-Exupéry) – en ce sens, on a pu reprocher au rite d'être stéréotypé, de tuer toute spontanéité, de banaliser l'expérience liturgique, de retirer toute authenticité à la célébration... Ces critiques ont en commun une faiblesse notable : elles ne tiennent aucun compte de l'arrière-plan anthropologique (et collectif) de ce qui est une liturgie – et reviennent à en réduire le champ à l'initiative et l'expérience individuelles.

Pour limiter notre réflexion au catholicisme latin, nous voudrions souligner combien l'accomplissement des rites renforce une double dimension de la liturgie : sa dimension verticale – les acteurs ne sont pas les auteurs –, et sa dimension collective – les protagonistes ne sont pas des acteurs, mais l'assemblée participe à l'action autrement qu'en simples spectateurs –. L'ensemble des phénomènes rituels est souvent décrit en termes de *jeu* ou de *spectacle*. Il faut entendre par *jeu* une action qui n'a pas la rationalité d'une fin, dont le *process*

19. *Ritus* proviendrait d'une racine indo-européenne *ar- qui contient l'idée d'ordre, d'ajustement, d'adaptation (E. BENVENISTE *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, t. 2, p. 101, Paris, 1969). De la même racine viendrait *artus*, l'articulation, *ars*, l'art ou arrangement et même *ordo*, ordre et ordonnance (dans la liturgie de langue latine, *ritus et ordo* sont interchangeable).

20. Ou, pour le dire avec Émile DURKHEIM, les rites collectifs rendent accessibles à chacun l'existence et le pouvoir de la collectivité (*Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912).

21. Ainsi V. TURNER, *The Ritual Process. Structure and Antistructure*, Chicago, 1969 (tr. fr. Paris, 1990) ou Albert PIETTE, *Le fait religieux*, Paris, 2003.

n'entraîne pas un effet immédiat. L'acte liturgique se distingue du jeu en ce qu'il entraîne un effet, mais cet effet n'est pas perceptible, et reste mystérieux. La part de *spectacle* est plus immédiatement perceptible : un rite suppose un ou des acteurs et des spectateurs (il y a peu de rites secrets – et même dans ce cas, les spectateurs savent ce qui est censé se dérouler hors de leur vue, comme l'encensement de l'Arche dans le Saint des Saints).

Dans les deux cas, il faut des règles, règles du jeu, feuille de route ou canevas du spectacle. La compréhension des spectateurs – dans ce cas, la *participation active* des fidèles – suppose leur connaissance de ces règles. L'ordre séquentiel de la liturgie, le symbolisme des gestes, le sens des formules doivent contribuer à cette participation : le seul moyen d'intégrer les « spectateurs » au déroulement liturgique pour leur permettre de participer est précisément l'observation de règles connues au préalable. La participation active suppose que les participants soient en mesure d'identifier le déroulement de la cérémonie et de comprendre les gestes et les paroles.

Un document du 15 mars 1964, préparé par Mgr Annibale Bugnini et présenté à Paul VI, prévoyait la rédaction d'un *Code de droit liturgique*²². Le projet paraît avoir été assez vite abandonné, probablement à cause de la préparation du nouveau *Code de droit canonique*²³ et de l'opposition conjointe des liturgistes et des juristes. Le *Code de droit canon* de 1917 en effet traitait longuement « du culte divin » dans la 3^e partie de son livre III (art. 1255 à 1306), entrant dans le détail des prescriptions. La *Commission pontificale pour la révision du code* a expressément exclu la liturgie, dont l'exposé est renvoyé dans les textes particuliers, qui introduisent aux nouveaux livres liturgiques²⁴. Comme le remarque le cardinal De Paolis, « l'expression *droit liturgique* ne renvoie pas à un droit différent, pour sa

22. A. BUGNINI, *La riforma liturgica* (1948-1975), Rome (2^e édition, revue), 1997, p. 78. Le P. Gy fait remonter l'expression droit liturgique au XVIII^e siècle, vers Benoît XV (F. A. ZACCARIA, *Bibliotheca ritualis*, Rome, 1776) (P.-M. GY, *Liturgie dans l'histoire*, Paris, 1990, p. 184).

23. Voir deux importantes études : Julio MANZANARES, « La liturgie dans le nouveau Code de droit canonique », *Nouvelle Revue Théologique*, 107, 4, 1985, p. 537-560 (consultable sur internet) et P.-M. GY, « Les changements dans les *prae-notanda* des livres liturgiques à la suite du Code de droit canonique », *Notitiae*, 9, 1983, p. 556-561.

24. *Communicationes* 4, 1972, p. 60-61 et 5, 1973, p. 42-43. Le § 838 du nouveau Code précise bien les autorités de publication et de révision (Saint-Siège, Conférences épiscopales, évêques diocésains). Son premier alinéa reprend du reste le § 26 de la *Constitution Sacrosanctum Concilium sur la liturgie*.

valeur normative, du droit canon, il est dit «liturgique» seulement à cause de son objet²⁵». Le nouveau code (1983) dans son livre IV : *La fonction de sanctification de l'Église*, comprend trois parties : a – les sacrements, b – «les autres actes du culte divin», c – les lieux et temps sacrés.

Dans les normes générales du Code de 1983, le canon 2 précise :

«D'une manière générale, le Code ne fixe pas les rites qui doivent être observés dans les célébrations liturgiques ; c'est pourquoi les lois liturgiques en vigueur jusqu'à maintenant gardent force obligatoire, à moins que l'une d'elles ne soit contraire aux canons du Code.»

Il faut bien constater cependant que le mot «rite» reçoit des sens différents dans la seule Constitution *Sacrosanctum concilium* : usage du singulier ou du pluriel, mention des rites orientaux, organisation «des textes et des rites» (n. 21), «l'union intime du rite et de la parole» dans la liturgie (n. 35). Au chapitre III, il est traité des rites de la profession religieuse, des funérailles, où «rite» désigne l'ensemble du sacrement ou sacramental. Parfois, le rite comme action est distingué de la parole («les rites et les formules» du sacrement de pénitence, n. 72), ailleurs il est confondu («les rites des ordinations, soit quant aux cérémonies, soit quant aux textes seront révisés», n. 76).

Ces usages différents, et parfois contradictoires, ne permettent pas une définition précise du rite – qui aurait pourtant été indispensable pour en codifier l'usage. On a parfois envisagé, à partir d'une théologie des mystères, puis de la théologie des sacrements, de proposer une théologie du rite ou de la ritualité : l'entreprise me semble strictement aussi vaine que celle qui a consisté (dans les mêmes années 1965-1980²⁶) à vouloir doter l'Église d'une loi fondamentale (*Lex Ecclesiae Fundamentalis*²⁷). Dans un cas comme dans l'autre, on veut isoler le fondement même de la foi pour le fixer dans un code, comme si on voulait faire une théologie de la théologie... Une telle approche en effet ne devrait pas seulement prendre en compte les aspects anthropologiques, sociologiques, psychologiques de la

25. Velasio DE PAOLIS, *Commento al codice di diritto canonico. Le norme generali (libro I, cann. 1-203)*, Rome, 2000, p. 249, n. 5.

26. C'est Paul VI qui avait demandé aux membres de la commission de réforme du code d'établir un *ius constitutum Ecclesiae* (allocution du 20 novembre 1965). Le projet fut abandonné en 1981 – certains articles furent intégrés dans les Codes latin et oriental.

27. D. CENALMOR PALANCA, *La Ley fundamental de la Iglesia. Historia y análisis de un proyecto legislativo*, Pampelune, Eunsa, 1991, p. 421 : *textus emendatus* de 1970, p. 472 : *schema postremum*.

ritualité humaine ; elle devrait inclure la dimension juridique, comme essentielle, dans la mesure où « les actions liturgiques ne sont pas des actions privées, mais des célébrations de l'Église, qui est "le sacrement de l'unité" » (Constitution *Sacrosanctum concilium*, n. 26), autrement dit *une pensée juridique de la liturgie*, comme fondement de la constitution même de l'Église²⁸. Ce qui est rendu d'autant plus possible par la volonté même du magistère :

« La liturgie appartient au Corps tout entier de l'Église. C'est pourquoi il n'est permis à personne, même au prêtre, ni à un groupe quelconque, d'y ajouter, enlever ou changer quoi que ce soit de son propre chef. La fidélité aux rites et aux textes authentiques de la liturgie est une exigence de la *lex orandi*, qui doit toujours être conforme à la *lex credendi*. Le manque de fidélité sur ce point peut même toucher à la validité des sacrements²⁹. »

La discipline des rites n'est donc pas un simple formalisme : elle relève de l'essence même de leur célébration, dans « le Corps tout entier de l'Église ». Le mot même de *lex orandi* renvoie à un corps de droit et de jurisprudence³⁰. Il est nécessaire pour assurer la communion, c'est-à-dire la conformité du rite à un formulaire commun, une rubrique universelle. Comme indiqué par le nouveau Code, c'est désormais dans les Préambules des différents rituels qu'il faut chercher les directives de célébration³¹.

In forma Christi, in forma Ecclesiae

Revenons pour conclure à la troisième partie du *Décret* de Gratien : dans le canon 39 de la distinction IV, il cite un texte d'Augustin sur le baptême³². L'évêque d'Hippone veut montrer que le baptême chrétien est valide, quel que soit le ministre : il compare ceux qui

28. « Le fondement de tout droit repose sur les sacrements », écrit Thomas D'AQUIN, *In Sent. IV*, d. 7, 9, 1, q. a 1, ad 1m. Le P. GY, qui cite ce texte (*La Maison-Dieu* 112, 1972, p. 21) ajoute une citation de Karl BARTH : « le droit ecclésiastique est liturgique dans son origine. Il fonde l'ordre à partir du culte, se rénove en lui et donne en même temps à l'Église sa structure » (*Kirchliche Dogmatik*, IV/2, 1955, p. 791).

29. JEAN-PAUL II, Lettre apostolique *Vicesimus Quintus Annus*, pour le 25^e anniversaire de la constitution conciliaire sur la liturgie (1988).

30. *Legem credendi lex statuat supplicandi* (« que la loi de la prière fixe la loi de la foi »), écrit un laïc du V^e siècle, Prosper d'Aquitaine (Denz.-Schönm. 246).

31. Voir à ce sujet Péter ERDÖ, *Le sacré dans la logique interne d'un système juridique*, Paris, 2009.

32. AUGUSTIN, *Sur l'Évangile de s. Jean*, tr. V, 6 (Bibl. Aug., t. 71, p. 302).

THÈME _____ **Jean-Robert Armogathe**

sont baptisés par Jean, et ceux qui ont reçu le baptême de Judas. Les uns furent rebaptisés, les autres non, parce qu'ils avaient bien reçu, même des mains de Judas, le baptême du Christ: «si Judas a donné le baptême, il a donné le baptême du Christ, tandis que le baptême donné par Jean n'était que le baptême de Jean».

Les glossateurs ont été fort prolixes à cet endroit: d'abord pour expliquer comment le baptême du Christ avait pu être donné, sous une forme provisoire, avant l'événement pascal, qui a validé les baptêmes antérieurs. Mais aussi pour expliquer que la différence entre les deux baptêmes, celui donné par le Baptiste et celui donné par Judas, était la *forme*: Judas baptisait *in forma Christi* en prononçant les paroles adéquates: «au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit». Le rite rendait opératoire la force sacramentelle de salut, que le Baptiste, malgré la sainteté de sa vie et de sa doctrine, était incapable de transmettre. La validité du baptême conféré par Judas tient à la fidélité au rite, *in forma Christi* (ou, ailleurs, *in forma Ecclesiae*): le rituel offre la garantie de la conformité des gestes et des paroles du célébrant, quel qu'il soit, au don sacramentel que Jésus a fait à son Église.

On voit combien la *lex orandi* est à la fois éloignée du ritualisme et de l'arbitraire. Elle est loi, c'est-à-dire prescription générale. En ce sens, il n'y a pas de place pour l'initiative privée: mais il s'agit de la prière, qui est à la fois un acte public et un acte privé. «Quand vous priez», dit Jésus à ses disciples en leur enseignant le *Notre Père*, «dites ceci» (*Luc* 11,2). Le Christ dirige de la sorte la prière des siens. Le rite n'est plus un contenant, une rubrique: il devient le cœur même de l'action liturgique. C'est de la justice de Dieu accomplie dans le Christ que procède l'acte de justice qu'on lui rend dans la liturgie, qui devient la loi même qui régit la liturgie, et par suite la croyance.

Jean-Robert Armogathe est prêtre (Paris), directeur d'études émérite à l'École pratique des hautes études, aumônier d'étudiants. Il a dirigé aux PUF l'*Histoire générale du christianisme*. Membre de la rédaction et président de l'Association *Communio* francophone.

Simon ICARD

Rite et progrès spirituel dans la *Règle* de saint Benoît

On ne saurait concevoir un rite qui ne serait pas, d'une manière ou d'une autre, répétitif. Même les rites initiatiques, à travers lesquels on ne passe par définition qu'une fois, sont la reprise de ce qu'ont déjà traversé les initiés. Comme le résume le sociologue Jean Cazeneuve, « la répétition n'est pas tout dans le rite ; mais elle en est un des caractères les plus remarquables¹ ». Les critiques du rite portent d'ailleurs souvent sur ce point. Pure itération, le rite s'opposerait à la spontanéité, à la nouveauté, à l'inattendu. Il enfermerait la vie dans un cadre à la fois préétabli et intangible. En fin de compte, il serait une manière pour l'homme de s'aliéner lui-même.

Dans le « principe de répétition » régissant l'ensemble des rites, « de l'esprit de routine à l'esprit religieux », Jean Cazeneuve discernait une « tendance à l'inertie », manifestant une « aspiration à l'Être² ». Cette thèse ne permet pas de décrire avec pertinence les conceptions chrétiennes du rite. Une théologie ancrée dans la métaphysique pourrait certes décrire le rite comme une aspiration à l'Être, c'est-à-dire une aspiration à Dieu. Mais il est contestable qu'il s'agisse là d'une tendance à l'inertie. En effet, les rites chrétiens se présentent comme les voies d'un progrès spirituel. La *Règle* de saint Benoît en donne un bon exemple.

1. Jean CAZENEUVE, « Le principe de répétition dans le rite », *Cahiers internationaux de sociologie*, n° 23, Paris, PUF, 1957, p. 44.

2. *Ibid.*, p. 62.

D'une certaine manière, on peut dire que les prescriptions de la *Règle* tendent à ritualiser toute la vie du moine. Le rite n'est plus une parenthèse ordonnée dans le désordre de la vie ; il est la vie elle-même, ordonnée et réglée. Saint Benoît entre dans les détails les plus concrets, parfois les plus triviaux, en donnant le sens spirituel des prescriptions. On aurait donc tort de prendre ce texte pour un règlement intérieur des monastères ou pour un simple art de vivre en communauté. Il se présente comme un livre de vie. Or, pour décrire la vie monastique, saint Benoît file l'image biblique de la voie : « Voici que, dans sa bonté, le Seigneur nous montre le chemin de la vie. Ceignant donc nos reins de la foi et de l'accomplissement des bonnes actions, avançons sur ses voies, sous la conduite de l'Évangile, afin de mériter de voir celui qui nous a appelés à son royaume³. »

La *Règle* montre « la voie du salut » : « En avançant dans la vie religieuse et la foi, “le cœur se dilate et l'on court sur la voie des commandements” de Dieu (*Psaume* 118, 32) avec une douceur d'amour inexprimable⁴ ». La métaphore traduit l'orientation eschatologique de la vie du moine. Saint Benoît propose une « Règle pour débutants » à celui, quel qu'il soit, qui se « hâte vers la patrie céleste⁵ ». Son observance n'est d'ailleurs qu'un « commencement de vie religieuse » et saint Benoît renvoie « celui qui se hâte vers la perfection de la vie religieuse » vers les « enseignements des saints Pères dont l'observation conduit l'homme jusqu'aux cimes de la perfection⁶ ». Si l'on considère que la *Règle* décrit un rite intégral, faisant de la répétition une manière de vivre, il faut également reconnaître que ce perpétuel retour du même se présente comme une dynamique, le commencement d'un itinéraire spirituel – un rite à la fois itératif et inchoatif.

Comment comprendre ce paradoxe ? Sans doute faut-il se tourner vers ce que la *Règle* présente comme le cœur de la vie monastique, l'office divin, la prière communautaire qui rythme les heures de la journée. Rien ne doit lui être préféré⁷. Saint Benoît l'appelle « l'œuvre de Dieu » (*opus Dei*). Ce terme a un double sens, le génitif pouvant

3. SAINT BENOÎT, *Règle*, prologue, 20-21. Traduction par Adalbert de Vogüé, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Sources Chrétiennes », n°. 181-182, 1972.

4. SAINT BENOÎT, *Règle*, prologue, 48-49. Sur Ps 118, 32 dans la tradition chrétienne, Jean-Louis CHRÉTIEN, *La Joie spacieuse. Essai sur la dilatation*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2007, ch. 3.

5. SAINT BENOÎT, *Règle*, ch. 73, 8.

6. *Ibid.*, ch. 73, 1-2.

7. SAINT BENOÎT, *Règle*, 43, 3.

Rite et progrès spirituel dans la Règle de saint Benoît

être compris comme subjectif ou objectif : il s'agit à la fois de l'œuvre réalisée par Dieu et de l'œuvre réalisée pour Dieu. Dieu est l'auteur de l'office à double titre. D'une part, les prières et les lectures qui le composent sont sa Parole. D'autre part, il fait jaillir la prière du cœur de ses enfants. Mais Dieu est également l'unique objet de l'office : c'est pour le louer que la communauté s'assemble. Comme le résume Robert Le Gall, « *Opus Dei* peut signifier, à la fois et indissolublement, l'Œuvre que Dieu fait pour son Peuple, et l'Œuvre que le Peuple fait pour son Dieu ; l'expression, devenue classique, d'*Œuvre de Dieu* est donc particulièrement heureuse pour dire ce qu'est la liturgie, rencontre de Dieu et de son Peuple, pour la célébration de leur Alliance⁸ ». Dans la *Règle* de saint Benoît, la liturgie apparaît donc comme une œuvre à la fois divine et humaine. Par la prière de la communauté, l'œuvre divine est accomplie par des paroles et gestes humains. L'œuvre de Dieu devient l'œuvre de l'homme. Cette humanisation est en même temps une divinisation, puisque la communauté est conformée à la Parole de Dieu. Ainsi, la liturgie oriente ceux qui prient vers une adéquation de la vie et de la louange.

Cette progressive conformation de l'homme est particulièrement mise en valeur dans l'invitation qui clôt le court chapitre de la *Règle* consacré à la psalmodie : « Tenons-nous debout pour psalmodier de telle manière que notre esprit concorde avec notre voix⁹ ». Dans la psalmodie, la voix est première. C'est à elle qu'il s'agit de conformer l'esprit. En cela, l'office est tout à fait représentatif du rôle accordé au corps dans la *Règle*. Paroles, gestes, attitudes ont la première place. Le rite est le processus par lequel l'esprit se rend adéquat à ce que dit le corps. Psalmodier consiste donc à intérioriser une parole, à la faire sienne. Dans le livre des psaumes, Dieu a donné aux hommes les mots pour le prier. L'office divin consiste à recevoir cette parole venue de Dieu et à la lui adresser. Pour être authentique, ce mouvement suppose que la parole soit assumée par celui qui la dit. En cela, l'office divin implique une conversion du cœur, une transformation de celui qui psalmodie par la prière qu'il prononce. De ce point de vue, la prière chrétienne ne vise pas à changer la divinité, mais à se laisser changer par elle.

C'est pourquoi, le caractère cyclique de l'office divin, que l'on retrouve au niveau de la journée (la journée et la nuit sont structurées par 8 offices), de la semaine (les 150 psaumes sont chantés en

8. Robert LE GALL, « Œuvre de Dieu », *Dictionnaire de liturgie*, Chambray-lès-Tours, CLD, 1983, p. 182-183.

9. SAINT BENOÎT, *Règle*, 19, 7.

7 jours) et de l'année (le calendrier liturgique est fondé sur des temps et des fêtes) représente moins un cercle qu'une ellipse. L'office se veut non pas un perpétuel recommencement, mais une élévation par retours successifs. D'une certaine manière, en étant centrée sur la louange liturgique, la vie du moine vise à un progressif approfondissement de l'union entre Dieu et son peuple. L'office divin prend en compte le temps de la conversion du cœur, une graduation de la vie religieuse. À quelque degré que se trouve celui qui prie, il accomplit humainement l'œuvre divine. Ainsi, le progrès de la vie spirituelle consiste moins en des ajouts successifs qu'en un perfectionnement de ce qui est déjà réalisé. La liturgie participe donc à une tension eschatologique, en orientant la prière vers la louange éternelle dans la Jérusalem céleste et en la préfigurant.

En observant les prescriptions de la *Règle*, le moine fait progressivement sien ce qui lui était étranger à l'origine, comme le résume un adage cistercien : *ad interiora per exteriora*, vers les choses intérieures par les choses extérieures. Ce mouvement d'intériorisation, saint Benoît le décrit par excellence dans le chapitre 7. L'humilité y est décrite comme une ascension vers Dieu. Le terme est l'humilité parfaite, qui est un état eschatologique : « Si nous voulons atteindre le sommet de la suprême humilité et si nous voulons parvenir rapidement à cette exaltation céleste, à laquelle on monte par l'humilité de la vie présente, il nous faut, par l'ascension de nos actes, dresser cette échelle qui apparut en songe à Jacob et sur laquelle il voyait des anges descendre et monter¹⁰ ». Du premier au douzième degré de l'humilité, le moine observe toujours les mêmes prescriptions, mais plus pour la même raison : « Lors donc que le moine aura gravi tous ces degrés d'humilité, il arrivera à cet amour de Dieu qui est parfait et qui met dehors la crainte. Grâce à lui, tout ce qu'il observait auparavant non sans frayeur, il commencera à le garder sans aucun effort, comme naturellement, par habitude, non plus par crainte de la géhenne, mais par amour du Christ et par l'habitude même du bien et pour le plaisir que procurent les vertus¹¹. »

Le rituel monastique est toujours le même, mais celui qui observe a été transformé, passant de la crainte à l'amour, ou plutôt aux prémices de l'amour.

10. SAINT BENOÎT, *Règle*, 7, 5. Sur la perspective eschatologique de l'humilité dans la *Règle* de saint Benoît, voir Adalbert DE VOGÜÉ, *La Règle de saint Benoît, Commentaire historique et critique*, Paris, éditions du Cerf, coll. « Sources Chrétiennes », t. IV, 1971, p. 352-354.

11. SAINT BENOÎT, *Règle*, 7, 67-69.

Rite et progrès spirituel dans la Règle de saint Benoît

Vertu dynamique, puisque même en son état final, elle suppose un mouvement¹², l'humilité permet de comprendre comment le rite peut se penser comme une œuvre déjà commune à Dieu et à l'homme et pourtant capable d'un perfectionnement. L'humilité parfaite est la forme ultime de l'union mystique, où la créature et le Créateur ne sont ni confondus ni séparés. L'idée d'une humilité parfaite exclut toute partition entre agir divin et agir humain. Dans l'acte d'humilité, l'homme attend tout de Dieu. Tout vient donc de Dieu qui donne et tout vient aussi de l'homme qui consent. D'une certaine manière, l'humilité parfaite suppose que le consentement ne soit plus seulement la condition de la liberté de l'acte, mais l'acte lui-même : être parfaitement humble, c'est consentir parfaitement. Arrivé au sommet de l'humilité, l'homme accède au pur consentement. Par sa progressive ascèse, qui l'a vu se dépouiller de ce qu'il avait en propre, il ne lui reste plus que ce qui constitue l'essence de sa liberté et de son salut. Il devient par grâce ce qu'il est par nature : un être capable de Dieu. En cela, l'humilité constitue le but de la coopération de Dieu et de l'homme.

Mais elle est aussi le moyen de cette élévation, une voie de perfection dont l'aboutissement est l'amour – la voie du Christ. Si l'humilité permet de penser une œuvre finale accomplie dans sa totalité et par Dieu et par l'homme, elle suppose que les degrés qui y mènent soient aussi totalement divins et totalement humains. En effet, l'homme humble connaît son imperfection et attend de Dieu son perfectionnement. L'humilité convient donc aussi à celui qui est situé dans un degré inférieur. De plus, elle est la condition d'un passage au degré supérieur. Du degré le plus bas au degré le plus élevé, l'état transitoire de l'homme repose sur l'humilité dès lors qu'il est tendu vers le sommet de l'échelle spirituelle. La perfection de son consentement ne dépend pas de lui, mais du surcroît de grâce qui lui est donné pour gravir les degrés vers Dieu et qu'il peut demander dans la prière. En quelque sorte, la grâce dilate en

12. On notera que saint Benoît, qui envisageait l'ascension des degrés de l'humilité dans une perspective eschatologique au début de son chapitre, parle ici de la charité telle que le moine peut l'atteindre sur cette terre. Mais on peut se demander si le commencement dont il est question n'est pas lui-même une tension eschatologique. Quoi qu'il en soit, «le sommet suprême de l'humilité» est décrit comme une «exaltation céleste». Faut-il comprendre que l'humilité parfaite est l'aboutissement d'une élévation ou bien qu'elle est aussi en elle-même une élévation? Il semble que la *Règle* laisse ouverte une conception de l'humilité eschatologique comme un état à la fois indépassable et dynamique.

l'homme sa capacité de Dieu¹³. En cela, l'humilité permet de décrire un salut encore imparfaitement actualisé en l'homme, mais qui est déjà dans sa totalité l'œuvre de Dieu et l'œuvre de l'homme.

Loin d'être un dépassement ou une sortie du rite, l'ascension des degrés d'humilité est une observance de plus en plus intime. En quelque sorte, le chapitre 7 de la *Règle* développe l'appel qui ouvre le prologue : « Écoute, ô mon fils, ces préceptes de ton maître et tends l'oreille de ton cœur¹⁴ ». L'échelle spirituelle ne décrit pas une disparition de la forme inhérente au rite, mais tout au contraire une progressive conformation. Se pose donc la question du modèle. Si le rite est inévitablement répétition, il suppose une imitation. Même si le Christ est surtout décrit comme roi et comme maître, il apparaît implicitement comme le modèle du moine, et ce dès le prologue, où l'on peut voir une référence à la désobéissance d'Adam et à l'obéissance du nouvel Adam : « Ainsi, tu reviendras, par ton obéissance laborieuse, à celui dont tu t'étais éloigné par ta désobéissance paresseuse¹⁵ ». La tension vers la perfection religieuse peut donc être comprise comme une progressive imitation du Verbe incarné, qui fut l'homme religieux par excellence. Cette conformation par une obéissance de plus en plus cordiale actualise l'événement du Christ, qui la précède et la dépasse. En effet, le Christ est un modèle à la fois passé et futur, comme on le voit dans la conclusion du prologue, en clôture d'un passage sur « la voie du salut » : « Ainsi, n'abandonnant jamais ce maître [Dieu], persévérant au monastère dans son enseignement jusqu'à la mort, nous partagerons les souffrances du Christ par la patience, afin de mériter de prendre place dans son royaume¹⁶ ».

Jean Cazeneuve notait que dans un contexte religieux, « l'événement n'est pas seulement répété par le rite ; il devient par le rite la répétition d'un modèle archétypique¹⁷ ». En cela, « dans un monde purement ritualisé, rien n'arriverait qui ne répâtât la création mythique¹⁸ ». Si le monastère peut apparaître comme un

13. À propos de l'homme « capable de Dieu » dans la théologie augustinienne, Jean-Louis Chrétien écrit : « La "dilation" et l'"extension" forment [...] le procès par lequel l'homme, qui demeure toujours image de Dieu dans quelque état qu'il se trouve, et même s'il était le pire des criminels, va devenir de plus en plus capable de Dieu, rendre claire et vive cette image en lui, et ainsi se diriger vers sa fin ultime, sa divinisation » Jean-Louis CHRÉTIEN, *La Joie spacieuse*, p. 52.

14. SAINT BENOÎT, *Règle*, prologue, 1.

15. *Ibid.*, prologue, 2.

16. *Ibid.*, prologue, 50.

17. Jean CAZENEUVE, « Le principe de répétition dans le rite », p. 61.

18. *Ibid.*, p. 62.

Rite et progrès spirituel dans la Règle de saint Benoît

monde purement ritualisé, ordonné selon un modèle, la répétition s'y présente comme une actualisation d'un événement déjà passé et pourtant à venir. Elle n'est pas une tendance à l'inertie. Il manque à la thèse de Jean Cazeneuve d'avoir pris en compte la temporalité propre au rite chrétien. Ce dernier implique tout à la fois répétition et progrès car il s'inscrit entre deux venues du modèle, dans la chair et dans la gloire, passé et futur se rejoignant dans le temps de la conformation. En quelque sorte, le rite est l'expérience d'un paradoxe : « Jésus-Christ est le même hier et aujourd'hui, il le sera à jamais » (*Hébreux*, 13,8) ; pourtant, celui qui se met à sa suite est « dépouillé du vieil homme » et revêt « l'homme nouveau [...] en se renouvelant à l'image de son Créateur » (*Colossiens* 3,9-10) – ce que symbolise le geste monastique de la prise d'habit. Le rite dit à la fois et indissolublement la permanence et la nouveauté du Christ.

Simon Icard, né en 1975, marié, trois enfants. Chargé de recherches au CNRS (Laboratoire d'Études sur les Monothéismes). A publié récemment : *Le Discernement spirituel au XVII^e siècle*, Paris, Nolin, 2011 ; *Port-Royal et saint Bernard de Clairvaux (1608-1709)*, Paris, H. Champion, coll. « Lumière Classique », 2010.

Christophe BOURGEOIS

Le rite à l'épreuve d'Abraham

«**R**egardez Abraham votre père et Sara qui vous a enfantés» lance le prophète (*Isaïe* 51,2). Entendons cet appel: l'histoire des patriarches est écrite pour qu'Israël prenne conscience de son identité et comprenne, à la lumière des origines, la logique de son histoire. Les prescriptions de la Loi sont ainsi interprétées à la lumière de la Promesse, à laquelle Dieu demeure fidèle en dépit des apparentes contradictions qui obscurcissent l'interprétation de cette histoire. Il peut paraître étrange d'éclairer la ritualité, dans sa dimension légale et répétitive, par les actes uniques et hors-norme accomplis par Abraham: rien, en effet, dans l'histoire de tout Israël, n'est comparable à la ligature d'Isaac racontée au chapitre 22 de la Genèse, d'autant que le verbe *lier* (*'aqad*), utilisé au verset 9, qui donne son titre à l'épisode dans la tradition juive (ligature se dit *'Aqedah*), n'apparaît nulle part ailleurs dans l'Écriture. Mais Abraham institue bel et bien un ordre cultuel: les deux extrémités du cycle sont d'ailleurs scandées par l'érection d'un autel (*Genèse* 12,8 et *Genèse* 22,9). Il faut donc admettre que «l'épreuve» à laquelle Abraham est soumis (*Genèse* 22,1) donne à l'ordre cultuel une véritable cohérence.

«*Abraham étendit la main et il prit le couteau pour immoler son fils*» (v. 10). Comme l'a bien montré André Wénin, l'ensemble du récit de la ligature d'Isaac s'organise autour d'une tension dramatique croissante, qui laisse entendre qu'Abraham s'apprête à faire ce que le lecteur n'osait imaginer, immoler son propre fils: à l'acmé du récit, au moment où Isaac est *lié*, l'ange arrête le geste du père et permet la

résolution positive de l'intrigue¹. L'offrande rituelle du bélier permet ainsi que le sacrifice soit offert sans qu'Abraham «n'étend[e] la main» sur Isaac (v. 12). Or l'expression utilisée pour le bélier («il le fit monter pour une montée à la place de son fils», v. 13), désigne un acte cultuel précis : si le mot grec *holocautôsis* renvoie à l'action de brûler (*caîô*) la *totalité* (*holos*) de la matière offerte en sacrifice, le terme hébraïque qui désigne l'holocauste est le mot *'olah*, qui dérive de la racine *'lh*, «monter». Le Lévitique donne à l'holocauste une fonction décisive puisqu'il le place en tête des cinq rites qu'il décrit² : de fait, c'est le *tamid*, ou «sacrifice perpétuel», c'est-à-dire l'offrande par les prêtres, matin et soir, d'un agneau en holocauste qui assure la présence du Seigneur dans le Temple (*Exode* 29,38-42). Le bélier constitue bien souvent, d'après le Lévitique, la matière de l'holocauste. Or l'expression utilisée pour le bélier reprend celle qui a été utilisée pour Isaac, dans l'ordre initial adressé par Dieu : «Prends, je te prie, ton fils, ton unique, que tu aimes, Isaac, et va-t'en vers la terre du *Moriyâ* et fais-le monter là pour une montée (un holocauste) sur une des montagnes que je te dirai». Si ce récit éclaire le sens des actes culturels accomplis dans le Temple, il faut donc élucider le lien entre l'holocauste du bélier et la ligature d'Isaac. Abraham offre le bélier «à la place de son fils» (v. 13) : quel est le sens de cette précision ?

Sacrifié et non immolé

Que signifie l'ordre donné par Dieu ? Pour certains, Abraham aurait mal compris : Dieu demanderait simplement de faire *monter* Isaac sur la montagne pour qu'il soit, non la victime, mais l'offrant d'un sacrifice. André Wénin cite ainsi le commentaire de Rabbi Levi Ben Gershom (1288-1344) : « Cette parole il est possible de la comprendre (comme exigeant) qu'il le sacrifie et qu'il en fasse un holocauste, ou (comme demandant) qu'il le fasse monter là pour faire monter un holocauste afin qu'Isaac soit éduqué dans le service du Nom – qu'il soit exalté!³ ». Une telle lecture risque de faire

1. A. WÉNIN, *Isaac ou l'épreuve d'Abraham, approche narrative de Genèse 22*, Bruxelles, Lessius, 1999, en particulier p. 35-41. Nous suivons généralement la traduction littérale, sur l'hébreu, qu'il propose p. 12-13.

2. L'holocauste, l'offrande végétale, le sacrifice de paix, le sacrifice pour le péché et le sacrifice de culpabilité.

3. Il s'agit d'une des huit autorités citées dans les *Miqra'ôt Gedolôt*. A. WÉNIN, *op. cit.*, p. 38. Certains exégètes contemporains vont en ce sens : I. WILLI-PLEIN, «Die

perdre toute cohérence au récit, puisque l'ange loue au contraire à deux reprises Abraham d'avoir accepté d'offrir son fils en holocauste : « *tu n'as pas épargné ton fils, ton unique* » (versets 12 et 16). Il n'y aurait pas, sans cette radicalité de l'ordre, une « épreuve » extraordinaire : comme l'écrit Alfred Marx, « tout au plus pourrait-il s'agir d'éprouver son intelligence et sa connaissance des subtilités de la langue hébraïque !⁴ ». Plus encore, la réaction d'Abraham correspond à une prescription essentielle du Pentateuque : les premiers-nés reviennent de droit à Dieu, ce qui explique qu'existe en Israël un rite de rachat des premiers-nés : « Consacre-moi tout premier-né, ouvrant le sein maternel, parmi les Fils d'Israël, parmi les hommes comme parmi le bétail. C'est à moi » (*Exode 13,2*). Il faut ajouter que le chapitre ne se comprend pas sans le parallèle avec la mission d'Abraham telle qu'elle est formulée au chapitre 12.

Genèse 12,1 : « Le Seigneur dit à Abram : *va-t'en de ta terre et de ton enfantement et de la maison de ton père vers la terre que je te ferai voir* »

Genèse 22,2 : « Prends *ton fils, ton unique, que tu aimes, Isaac, et va-t'en vers la terre du Morîya et fais-le monter là pour un holocauste sur une des montagnes que je te dirai* »

On retrouve la même formule insistante, *va-t'en (lèk-l'ka)* et le lieu est dans les deux cas désigné et non choisi. Abraham a quitté les liens naturels qui l'unissaient à son ascendance pour que sa descendance reçoive de Dieu la terre en héritage : et l'on sait que l'engendrement de l'héritier comme le cheminement vers la terre promise prennent d'emblée un tour sinueux. Le chapitre 22, en inversant apparemment la logique du dessein de Dieu, puisque Abraham doit renoncer à cela même qui lui avait été d'abord promis puis donné, ne fait en réalité que la radicaliser, comme le montre la seconde parole de l'ange, qui vient confirmer solennellement la promesse déjà faite : « *oui, bénir je te bénirai, et multiplier je multiplierai ta semence comme les étoiles du ciel et comme le sable qui est au bord de la mer, et ta semence prendra possession de la porte de ses ennemis, et se béniront en ta semence toutes les nations de la terre parce que tu as écouté ma voix* » (v. 17 et 18). La perfection d'Abraham ne saurait donc se comprendre sans cette radicalité : il n'a pas hésité à offrir, de manière inconditionnelle, l'héritier de la Promesse par qui celle-ci doit pourtant s'accomplir.

Versuchung steht am Schluss. Inhalt und Ziel der Versuchung Abrahams nach der Erzählung in Gen 22», *Theologische Zeitschrift* 48, 1992, p. 106.

4. Ch. GRAPPE et A. MARX, *Sacrifices scandaleux ? Sacrifices humains, martyre et mort du Christ*, Genève, Labor et Fides, 2008, p. 30.

Si Abraham a bien compris l'ordre divin, le récit invite cependant à préciser les modalités de sa réalisation. Rachi note ainsi dans son commentaire : « *Fais-le monter*. Dieu ne lui dit pas : immole-le. Le Saint Béni soit-Il ne voulait nullement cela, mais seulement le faire *monter* sur la montagne pour donner à la personne d'Isaac le caractère d'une offrande à Dieu⁵ ». De fait, la suite du récit invite à distinguer *holocauste* et *immolation*. C'est l'*immolation* qu'arrête l'ange ; or le verbe *immoler* (v. 10) est attendu dans le contexte de l'holocauste, dont il constitue un préalable rituel nécessaire (*Lévitique* 1, 5 et 11). On peut donc dire que le récit invite à dissocier l'enchaînement attendu : Isaac peut-il être *offert en holocauste* sans être à proprement parler *immolé* ? Cette dissociation rappelle peut-être que l'*immolation* n'est pas le cœur de l'holocauste : dans le *Lévitique*, les prêtres n'interviennent d'ailleurs pas dans l'immolation, qui n'est qu'une action préparatoire, sans effet propre. Le cœur de l'holocauste se joue sur l'autel, dans la consommation complète, par le feu, de la matière sacrifiée, qui permet la présence de Dieu au milieu de son peuple.

La dissociation entre *immolation* et *holocauste* est souvent interprétée en termes étiologiques. Les peuples du Proche Orient ancien pratiquaient probablement les sacrifices sanglants sur les enfants : le prophète Jérémie y fait en tout cas allusion : « Ils construisent les hauts lieux du Tophet... pour brûler leurs fils et leurs filles par le feu, ce que je n'ai pas commandé et ce qui ne m'est jamais venu à l'esprit » (*Jérémie* 7, 31)⁶. L'épisode de la ligature d'Isaac permet ainsi le passage du sacrifice humain au sacrifice animal, selon une logique de substitution attestée dans la ritualité païenne elle-même : il suffit de songer à certaines versions du mythe grec d'Iphigénie. On ne peut nier que le récit de la ligature converge avec les appels prophétiques à purifier la célébration des rites, de l'ambiguïté qui les menace toujours : ce n'est pas la cruauté qui fait la valeur du sacrifice. Ainsi, l'holocauste offert par Abraham est préservé du soupçon de paganisme qui pourrait l'atteindre. Mais si cette dimension du texte ne saurait être remise en cause, cette première lecture

5. *Le Pentateuque en cinq volumes... accompagné du commentaire de Rachi*, sous la dir. de E. MUNK, Paris, Fond. S. et O. Levy, 1976, t. I, p. 133.

6. Voir également le repentir divin chez ÉZÉCHIEL : « Je leur donnais moi-même des lois qui n'étaient pas bonnes et des coutumes qui ne font pas vivre. Je les souillais par leurs offrandes quand ils faisaient passer (par le feu) tout être ouvrant le sein maternel... » (*Ézéchiel* 20,25-26). L'expression « tout être ouvrant le sein maternel » est identique à *Exode* 13,2 cité ci-dessus.

pourrait suggérer, à tort, que la logique du récit serait de *remplacer* un sacrifice, l'holocauste d'Isaac, par un autre qui le représenterait, l'holocauste du bélier. Or certains détails du texte résistent à cette interprétation.

Où est l'agneau ?

La ligature d'Isaac sur l'autel est en effet indissociable d'un dialogue solennel entre le père et le fils :

« Et Isaac dit à Abraham son père, et il dit : « Mon père », et il dit : « Me voici, mon fils », et il dit : « Voici le feu et les bois, mais où est l'agneau pour l'holocauste ? » Et Abraham dit : « Élohîm verra pour lui l'agneau pour l'holocauste, mon fils » (v. 7-8).

L'analyse de ce passage fait nettement apparaître une structure concentrique, que l'on peut résumer ainsi :

*...mon fils...
[Isaac] où est l'agneau pour l'holocauste ?
[Abraham] Élohîm verra (yir 'èh) pour lui l'agneau pour l'holocauste,
mon fils*

Cette analyse est confirmée par la répétition, de part et d'autre du dialogue, de la même formule : « *Et ils allèrent eux deux uniment* » (v. 6 et 8). De même, avant ce dialogue, Abraham prend « les bois de l'holocauste » et les « plac[e] sur Isaac son fils » (v. 6), tandis qu'après le dialogue il lie Isaac et « le plac[e] sur l'autel *par-dessus* les bois » (v. 9)⁷. L'inversion du rapport d'Isaac au bois confirme ainsi que l'étrange dialogue entre le père et le fils, qui atteste la participation active (quoique mystérieuse) d'Isaac à l'action rituelle de son père, forme le pivot de la première partie du récit.

Or le sacrifice du bélier ne répond pas exactement à la question posée par Isaac : même si les pièces de petit bétail sont en un certain sens équivalentes entre elles (*Lévitique* 1), le bélier n'est pas l'agneau. Comment se réalise alors la parole dite par Abraham, « Élohîm verra pour lui l'agneau pour l'holocauste » ? Il faut noter que le bélier n'est pas *vu* par Dieu mais par Abraham lui-même : « *Et Abraham porta ses yeux et il vit, et voici un bélier* » (v. 13). Celui-ci est « *derrière* » Abraham, précise le récit : il est en quelque sorte déjà là, antérieur

7. Voir notamment A. WÉNIN, *op. cit.*, p. 20-22.

à Abraham. La tradition juive estime d'ailleurs que ce bélier a été réservé par Dieu dès la création⁸. Mais c'est bien Abraham qui s'en saisit pour instituer un culte appelé à se perpétuer, comme l'indique le verset 14 : « *Et Abraham appela le nom de ce lieu « le Seigneur voit/verra (YHWH yir'èh) », qui est dit aujourd'hui « sur une montagne, on sera vu par le Seigneur (YHWH yéra'èh) »*. Selon Alfred Marx, l'expression *YHWH yéra'èh* renvoie « à l'obligation faite à chaque Israélite mâle [...] de faire chaque année un triple pèlerinage au sanctuaire, et de lui apporter un présent en signe d'hommage et de soumission⁹ ». Cette exigence, formulée avant la conclusion de l'Alliance (*Exode 23,17*), est rappelée au moment du renouvellement de celle-ci : « trois fois par an, toute la population mâle sera vue du Seigneur (*yéraèh YHWH*) Dieu d'Israël » (*Exode 34,23*). Ce pèlerinage est d'ailleurs étroitement associé à l'offrande des premiers-nés : « tout être sorti le premier du sein maternel est à moi » (*Exode 34,19*). Ce que « Dieu voit » (la formule des versets 8 et 14 est identique), c'est que chaque membre d'Israël « est vu » sur cette montagne sanctifiée par le geste d'Abraham.

Dieu a-t-il vu l'agneau ? On peut faire remarquer que les trois consonnes du mot bélier (*'yl*) reprennent celles de la formule du v. 8, « *Elohim verra pour lui* » (*'Elohim Yir'èh Lo*). L'offrande du bélier permet, en un sens, que Dieu voie ce qu'il devait voir : mais faut-il comprendre que le *bélier* annule et remplace un sacrifice d'Isaac qui n'aurait pas eu lieu et qui, en un sens, *ne devait pas* avoir lieu ? Il suffit, dira-t-on, qu'Abraham ait eu la disposition intérieure de ne rien épargner, sans que celle-ci ne se manifeste par des actes concrets : ces actes sont comme délégués au culte chargé de signifier ce qu'une liberté humaine ne pourrait accomplir sans sombrer dans l'absurde, ce qui permet au passage que ces dispositions demeurent parfaitement abstraites. Pourtant, Isaac, dans l'ordre du récit, demeure *lié sur l'autel*, au point qu'il disparaît du récit : il ne revient pas demeurer à Beér-Sheva avec son père. Or, dans le culte sacrificiel, c'est bien l'autel qui importe parce qu'il est le lieu théophanique par excellence. C'est d'ailleurs le vocabulaire théophanique qu'utilisent habituellement les commentaires juifs pour qualifier ce lieu. Au moment où Abraham arrive sur la montagne, il voit, dit ainsi Rabbi Eliézer, « la Gloire de la Shekinah se tenant sur la montagne » et « une colonne de feu allant de la terre jusqu'au

8. L. GINZBERG, *Les Légendes des Juifs*, t. II, p. 75.

9. Ch. GRAPPE et A. MARX, *op. cit.*, p. 37.

ciel»¹⁰. Qu'il y ait théophanie ne fait guère de doute puisqu'avec la ligature coïncide l'apparition de l'*ange du Seigneur (YHWH)*. De manière significative, c'est le Nom révélé, le tétragramme, qui se substitue à *Elohim* utilisé jusque-là dans le récit.

Il est donc plus logique de penser, comme la tradition juive, qu'Isaac *prend la place de l'agneau*. Rabbi Eliézer interprète ainsi le verset 7 : «Abraham lui dit [...] : c'est toi qui es l'agneau¹¹». Le verset est donc lu ainsi : «*Elohîm verra l'agneau pour l'holocauste (à savoir) : mon fils*». C'est déjà la leçon du Targum, reprise dans le commentaire de Rachi, d'une manière cependant plus complexe : «Abraham dit : "Devant le Seigneur a été préparé pour lui un agneau pour l'holocauste. Sinon, c'est toi l'agneau de l'holocauste¹²"». Cette lecture maintient l'incertitude du texte : Isaac est l'agneau, puisqu'il en prend toute la place, en demeurant lié sur l'autel. Il ne l'est pas totalement, pourtant, comme si la question posée par Isaac demeurait d'une certaine manière en suspens : Dieu a pu préparer un agneau, comme il l'a fait en préparant le bélier. Il faut donc comprendre qu'il y a deux logiques complémentaires d'accomplissement de l'ordre divin, la ligature d'une part, l'offrande du bélier d'autre part, étroitement corrélées sans qu'elles ne se superposent tout à fait. En aucun cas, le sacrifice du bélier ne saurait donc totalement se substituer à celui d'Isaac, si l'on entend par là l'annuler ou le remplacer.

Il semble même que ce soit exactement l'inverse : l'offrande rituelle du bélier, appelée à se perpétuer à travers la mémoire culturelle d'Israël que fonde Abraham, ne tire son efficacité que de la ligature d'Isaac. D'où viendrait sinon l'effet de ralenti qui met en valeur non seulement le geste unique de la ligature mais encore l'accord parfait du fils et du père dans ce geste, souligné par la répétition de la formule «*Et ils allaient tous deux uniment*»? Le Targum a nettement dramatisé cet accord des deux volontés, en déplaçant l'accent du récit sur le consentement du fils ; on aurait tort d'y voir une extrapolation hasardeuse, si l'on admet que la répétition des versets 6 et 8 implique justement une union totale de volonté entre le père et le fils.

Isaac prit la parole et dit à son père : «Lie-moi bien pour que je ne me débatte pas à cause de l'angoisse de mon âme de telle sorte qu'il se

10. *Pirqé de Rabbi Eliézer*, trad. M. A. OUKNIN et E. SMILEVITCH, Verdier, 1983, p. 178.

11. *Ibid.*

12. Tg NÉOFITL, *Targum du Pentateuque*, éd. et trad. R. LE DÉAUT, t. I, SC n° 245, Paris, éditions du Cerf, 1978, p. 216.

Le rite à l'épreuve d'Abraham

trouve une tare dans ton offrande et que je sois précipité dans la fosse de perdition ». Les yeux d'Abraham étaient fixés sur les yeux d'Isaac et les yeux d'Isaac étaient fixés sur les anges d'en-haut. Isaac les voyait, mais Abraham ne les voyait pas. Les anges d'en-haut disaient : « venez, voyez deux (personnes) uniques qui sont dans l'univers. L'une sacrifie et l'autre est sacrifiée : celui qui sacrifie n'hésite pas et celui qui est sacrifié tend la gorge¹³ ».

C'est cette situation-limite qui *rend possible* toute la logique du texte. Appliquée à la destinée du peuple marqué par le péché et les tribulations de l'Exil, celle-ci fait de l'*Aqedah* la raison de l'efficacité du culte offert par Dieu, comme le montre la prière que le Targum place dans la bouche d'Abraham au moment d'offrir le bélier :

« Je t'en prie, par l'amour de devant toi, Seigneur ! Toutes choses sont manifestes et connues devant toi. Il n'y a pas eu de partage en mon cœur dès le premier moment où tu m'as dit de sacrifier mon fils Isaac, de le réduire en poussière et cendre devant toi. Mais aussitôt je me suis levé de grand matin et prestement j'ai mis à exécution tes paroles, avec joie, et accompli ta décision. Et maintenant, lorsque ses fils se trouveront dans un temps de détresse, souviens-toi de l'aqedah de leur père Isaac et entends la voix de leur supplication. Exauce-les et délivre-les de toute tribulation. Car les générations à venir diront : "sur la montagne du sanctuaire du Seigneur où Abraham offrit son fils Isaac, sur cette montagne lui est apparue la Gloire de la Shekinah du Seigneur"¹⁴ ».

L'offrande du bélier est nettement interprétée dans le sens d'un mémorial, qui perpétue et actualise le mystère célébré par la ligature, qui est bien une théophanie : la gloire du Seigneur transparait de manière surabondante dans l'obéissance parfaite d'Abraham. En ce sens, l'*épreuve* endurée par Abraham est analogue à l'épreuve de Job, qui permet paradoxalement et contre toute attente, là où les événements deviennent, aux yeux des hommes, proprement illisibles, de faire éclater la gloire de Dieu en confondant l'accusateur du genre humain¹⁵. Le commentaire de Rachi souligne ce lien vital

13. Tg du PSEUDO-JONATHAN, éd. citée, p. 219.

14. Tg NEOFITI, éd. citée, p. 220.

15. Dans certaines lectures midrashiques, Satan ne manque pas de tenter les deux fils, Isaac et Ismaël, ou encore Sarah elle-même. Inversement, à Abraham qui signale opportunément que la conduite de Dieu peut paraître surprenante, puisqu'il semble enlever le fils qu'il a donné, Dieu rappelle que grâce à l'action d'Abraham « il a été démontré aux hommes que tu crains Dieu », et qu'il ne le mettra plus à l'épreuve : épreuves et tentations sont alors infligées à Job, précisent ces sources. L. GINZBERG, *op. cit.*, p. 76 et n. 247 p. 215.

du culte d'Israël à l'offrande d'Isaac en précisant le sens de l'étrange «couteau» utilisé par Abraham. En effet, le mot *ma^akèlèt*, en tant que tel, est tout à fait inhabituel et n'appartient pas au vocabulaire technique du culte : il apparaît deux fois dans notre chapitre et deux autres fois seulement dans le reste de la Bible, où il n'a pas de sens cultuel¹⁶. Mais la racine du mot est le verbe *'kl*, «manger» : c'est une «mangeuse» qu'Abraham élève au-dessus de son fils. L'une des explications rapproche le terme de *Deutéronome* 32,42 : «*mon glaive dévorera toute chair*» ; l'autre propose de comprendre que «ce couteau est ainsi appelé *ma^akèlèt* parce qu'Israël *tout entier* «mangera» le fruit de cette offrande», en jouissant des fruits de ce sacrifice¹⁷. Cette remarque permet de comprendre qu'une grande part du vocabulaire sacrificiel soit réservée à la première partie du récit, soit à la ligature d'Isaac : la racine du *repas* – essentielle à l'idée d'holocauste¹⁸ – le feu, le bois, l'autel ; au contraire, tous ces éléments sont absents du sacrifice du bélier. L'essentiel du sacrifice est donc accompli dans la ligature. Ainsi, c'est parce que Dieu s'est manifesté d'une manière tout à fait inouïe dans l'offrande *effectivement* consentie, d'une volonté commune, par Isaac et Abraham, qu'il peut continuer de se manifester à travers les rites qui perpétuent la force salvifique de cet événement. Il faut aller plus loin : la ritualité du Temple est alors fondée sur l'engagement radical et singulier, dans un temps unique, de la liberté d'Abraham et, par là même, de celle d'Isaac. Les rites permettent donc que cette expérience singulière d'Abraham et d'Isaac *ne se perde pas*, alors que les péchés du peuple risquent de l'en éloigner toujours davantage.

La figure accomplie

L'*Aqedah* reçoit donc logiquement, dès les lectures juives, une fonction expiatrice qui prépare l'interprétation figurative de l'épisode développée par la foi chrétienne. Comme le note G. Stroumsa, on peut d'ailleurs «dire qu'exceptée la typologie d'Isaac, l'identifiant

16. *Juges* 19,29 et *Proverbes* 30,34.

17. *Le Pentateuque...*, *op. cit.*, p. 135.

18. Il y a là un glissement. L'holocauste n'est pas, par définition, un sacrifice de communion. À la différence de ce dernier, le *repas*, dans l'holocauste, n'est pas partagé mais entièrement consommé par le feu, c'est-à-dire, en un sens, par Dieu. A. MARX, «Familiarité et transcendance : la fonction du sacrifice d'après l'Ancien Testament», *Studien zu Opfer und Kult im Alten Testament*, sous la dir. d'A. Schenker, FAT 3, Tübingen, Mohr, 1992, p. 1-13.

à Jésus, tous les éléments de l'exégèse patristique de l'*Aqedah* sont juifs : avant d'être associé au nouvel an dans la tradition rabbinique, l'épisode était certainement relié à la Pâque et Isaac vu comme une figure du martyr offrant sa vie pour le peuple¹⁹.

À la lumière de la foi dans le Christ mort et ressuscité, c'est bien Jésus qui répond finalement à la question d'Isaac, laissée en suspens. Selon cette lecture figurative (typologique), on serait tenté de dire, à la suite du Targum, qu'Isaac n'a fait que prendre (provisoirement) la place de l'Agneau préparé par Dieu qui n'est autre que son Fils, son « unique » (*Jean* 1, 8 et *Hébreux* 11,17), « son bien-aimé » (*Marc* 1,11). Si l'offrande rituelle du bélier, conçue comme la matrice de certains sacrifices offerts au Temple, ne tire sa valeur que de l'acte originel d'Isaac, celui-ci n'est rendu possible qu'en raison de son lien à l'Agneau véritable, celui qui « enlève le péché du monde ». Il accomplit ce qui en la personne d'Isaac et d'Abraham semblait de l'ordre de l'impossible, qu'Isaac soit offert en holocauste au sens le plus littéral et le plus radical du terme et qu'il demeure, par ailleurs, vivant. Dans le *Midrash Ha Gadol*, Abraham s'écrie ainsi, au moment où l'ange arrête son bras : « Bénis sois-Tu, Seigneur, qui ressuscites les morts ! ». Pour de nombreux commentateurs juifs, en effet, au moment où le couteau effleure sa gorge, Isaac perd connaissance et son âme s'envole : il revient à lui au moment où l'ange intervient²⁰. Or Jésus est bel et bien mort et ressuscité des morts. Comme le suggère Origène, le Père, dans sa surabondance, accomplit la figure au-delà d'elle-même. Commentant la relecture de Genèse 22 dans l'Épître aux Romains, puisque selon l'apôtre, Dieu, comme Abraham, « n'a pas épargné son propre fils » (*Romains* 8,32), Origène précise : « Abraham a offert à Dieu un fils mortel sans qu'il en meure ; Dieu, pour les hommes a livré à la mort un fils immortel²¹ ». L'amour proprement surnaturel qui se manifeste dans la mission du Fils radicalise ce qui était déjà perceptible dans la figure-limite dessinée par la ligature. C'est alors que Jésus fait l'unité de ce qui, dans le récit, demeurerait en partie délibérément disjoint, la ligature unique et l'institution cultuelle elle-même. Si l'on suit Origène, le Christ accomplit en effet les *deux figures* que comporte le texte biblique : il est à la fois Isaac et le bélier. Jésus « a subi la

19. « Herméneutique biblique et identité : l'exemple d'Isaac », *Revue biblique*, 1992, t. 99-3, p. 538-539.

20. L. GINZBERG, *op. cit.*, p. 75.

21. ORIGÈNE, *Homélie sur la Genèse*, SC 7bis, Paris, éditions du Cerf, 1978, VIII, 8.

mort, mais c'est la chair qui l'a subie, dont le bélier est ici la figure ». Au contraire, comme Verbe de Dieu, « dont Isaac est l'image », il demeure « dans l'incorruptibilité²² ». Si l'allégorie d'Origène nous situe au cœur du texte, c'est qu'elle identifie précisément dans ce récit deux logiques distinctes, qui ne sont pas équivalentes, de ce qui apparaît pourtant comme un seul et même holocauste. C'est donc l'union des deux natures qui donne, selon la foi chrétienne, la clef de ce chapitre de la Genèse : elle ne serait pas accomplie si le Christ ne se saisissait pas des deux aspects de cette figure.

Ce commentaire d'Origène nous permet peut-être de comprendre ce qui se joue dans la ritualité chrétienne. Jésus, dans sa chair, s'inscrit jour après jour dans les formes de la ritualité juive qu'il accomplit, c'est-à-dire qu'il actualise et vivifie en sa personne. Le rite de l'Alliance nouvelle qu'il institue le soir de la Cène, sans être tout à fait le repas pascal, en prend les formes ; sa mort elle-même intervient à l'heure où sont égorgés rituellement les agneaux de la Pâque (*Jean* 19, 14). Mais c'est aussi son être de Fils radicalement offert, associé dans la même communion d'amour au Père qui le présente comme offrande, qui vivifie chacun des actes charnels du Christ et fait que sa vie *est* un holocauste parfait, c'est-à-dire qu'elle *est* la demeure de Dieu au milieu de son peuple. Puisque le culte du Temple s'origine en partie dans la ligature d'Isaac, qui scelle l'union des Patriarches à la volonté divine, il tire sa fécondité et sa valeur de l'Agneau véritable Lui-même. Par ailleurs, de même que l'offrande du bélier perpétue et actualise dans le temps rituel la théophanie singulière du mont Moriya, les actes accomplis par le Christ dans sa chair sont là pour actualiser et perpétuer son éternelle offrande. Or, si c'est le rite institué par Abraham sur la montagne qui permet seul à sa descendance de connaître l'expérience inouïe qu'il avait vécue, et d'en vivre pleinement, à son tour, jusque dans les tribulations de l'exil, de même, c'est bien dans son Incarnation seule que le Verbe nous fait jouir des fruits de son offrande. C'est donc par la ritualité aussi que l'acte du Verbe incarné, l'holocauste offert dans sa chair, devient très concrètement, jusque dans la dimension charnelle de notre expérience, notre vie.

Cette lecture typologique de la ligature nous préserve peut-être d'une mauvaise spiritualisation du rite. L'offrande du bélier et le message de l'ange ne signifient pas qu'Abraham serait comme libéré de l'holocauste d'Isaac : par conséquent, l'action liturgique

22. *Ibid.*, VIII, 9.

Le rite à l'épreuve d'Abraham

ne consiste pas seulement à avoir quelque disposition intérieure abstraite, représentée ensuite symboliquement à travers des gestes rituels pour que l'on puisse jouir de ce spectacle ; le rite, dans l'histoire du salut, n'est pas non plus le signe d'une charité qui serait comme déjà présente en chacun de nous et qu'il suffirait de manifester. Jusque dans sa dimension sociale, répétitive et normée, il se rattache à une ritualité plus essentielle et plus singulière, qui le fonde. Mais *ce rite* le plus originel ne devient nôtre qu'à travers *les rites*. Saint Thomas d'Aquin souligne que la loi nouvelle règle beaucoup moins d'« actes extérieurs » que la loi ancienne, parce que, dans la logique de la foi chrétienne, l'effusion de l'Esprit saint permet que la loi devienne pleinement intérieure, ce qui, dans son vocabulaire, signifie non pas une spiritualisation toute abstraite de la justice, mais au contraire ce qui permet à l'acte humain d'être plus parfaitement en adéquation à sa fin, c'est-à-dire parfaitement libre. Il est une raison pour laquelle elle règle si peu les « actes extérieurs », précise-t-il : si la loi nouvelle consiste surtout en la grâce répandue en nos cœurs, c'est « par le Fils de Dieu fait homme que nous obtenons cette grâce, qui a d'abord comblé son humanité et s'est répandue de là jusqu'à nous » ; il convient donc que « certaines réalités extérieures d'ordre sensible amènent jusqu'à nous la grâce découlant du Verbe incarné, et que des œuvres extérieures d'ordre sensible émanent de cette grâce intérieure qui soumet la chair à l'esprit²³ ». Il *suffit* donc que la loi nouvelle règle les seuls actes extérieurs qui conduisent à la grâce, c'est-à-dire, nous unissent au Verbe incarné par les sacrements, le reste appartenant au libre déploiement des œuvres de charité. C'est *peu*, dira-t-on, et pourtant, sans ces quelques règles, il n'y a pas de loi nouvelle, c'est-à-dire pas de liberté. L'Alliance nouvelle vient donc effectivement transformer l'institution cultuelle, mais sans en altérer la logique profonde. Dans la célébration des sacrements, en nous laissant humblement configurés, jusque dans notre chair, par les rites, nous sommes unis au Verbe incarné qui a voulu que, dans le sacrifice offert dans sa chair, soit donnée, pour que nous puissions en jouir, la plénitude surnaturelle d'amour qui unit le Père et le Fils.

Christophe Bourgeois, né en 1975, enseignant les Lettres en classes préparatoires au Centre Madeleine Daniélou et à Ste Marie de Neuilly, est membre du comité de rédaction de la revue *Communio*. Il a publié *Théologies poétiques de l'âge baroque, la Muse Chrétienne (1570-1630)*, Paris, Champion, 2006.

23. *Prima secundae*, qu. 108, a. 1, *resp.*

Collection Communio/Parole et Silence

Joseph Ratzinger, *Croire et célébrer*, 2008
Joseph Ratzinger, *Discerner et agir*, 2009
Claude Dagens, *Passion d'Église*, 2009
Fiorenzo Facchini, *Les défis de l'évolution*, 2009
Jean-Luc Marion, *Le croire pour le voir*, 2010
Jean-Marie Lustiger, *L'Europe à venir*, 2010
Stephen Green, *Valeur sûre*, 2010
Michel Sales, *Le corps de l'Église*
Pour introduire à la lecture de La Promesse du cardinal Lustiger, 2010
Peter Dembowski, *Des chrétiens dans le ghetto de Varsovie*, 2011
Jean-Marie Lustiger, *témoin de Jean-Paul II*, 2011
Angelo Scola, *Le mystère des noces : Homme et femme / mariage et famille*, 2012
Balthasar et Communio : *Je crois en un seul Dieu*, 2012 (réédition)
Alberto Espezzel, *Le Christ et sa mission*, 2012

Vient de paraître (mars 2013) :

Jean Duchesne, *Incurable romantisme ?*

Le romantisme n'est pas fini : c'est une affection chronique qui affecte l'imaginaire collectif en Occident. Même persuadés que rien n'est plus comme avant, nous restons sous l'emprise des principes intellectuels, artistiques et moraux qui se sont imposés à partir d'environ 1800, où les poètes anglais remplacent le héros par le « génie » créateur de lui-même comme inspirateur et modèle. La littérature et les arts sont désormais lancés dans une perpétuelle fuite en avant, où il ne s'agit plus d'explorer la condition humaine, mais de la renouveler par le défi, comme Baudelaire l'a saisi le premier. L'imaginaire ainsi façonné en Occident a résisté au positivisme scientiste et aux idéologies qui tentaient de rétablir des paradigmes sans mystère ni tragique. Mais la quête éperdue de sensations inédites, facilitée par le développement des techniques de production et de diffusion, a privé le verbe de sa puissance d'évocation poétique et abouti à un snobisme élitiste. D'où et comment renaîtra un peu de cette poésie dont l'homme a besoin, parce qu'elle contribue à son honneur et même à son bonheur ? Ce défi est également lancé à « l'Église ». La « nouvelle » évangélisation doit en tenir compte, ne pas miser sur le romantisme moribond qui réduit la foi à une adhésion subjective et rappeler qu'elle est un « donné » dans la dynamique de l'élection où Dieu agrège à son Peuple les nations baptisées.

Jean-Pierre BATUT

La « paix de Babylone » unifier le monde ou le sauver ?

Sur quel fondement notre planète, rétrécie par le développement des moyens de communication et des échanges commerciaux, peut-elle espérer bâtir son unité ? Cette question est plus aiguë que jamais aujourd'hui, au fur et à mesure de la montée des communitarismes et des « crispations identitaires », comme il est convenu de les appeler. En effet, l'argument traditionnel des distances géographiques et culturelles vaut de moins en moins pour rendre compte des barrières qui sans cesse se reconstituent entre les personnes et les peuples. Des moyens techniques plus sophistiqués et des instances internationales plus efficaces échoueront toujours à réaliser l'unité, là où des libertés humaines agiront en sens contraire. Faut-il dès lors désespérer d'y parvenir jamais, ou bien faut-il tenter de la concevoir sur des bases différentes ?

Tout récemment vient de paraître la traduction française, diligentée par l'abbé Iborra, de l'étude publiée en 1970 (à partir d'un cours professé à Salzbourg en 1962) par Joseph Ratzinger, et intitulée *Die Einheit der Nationen, l'unité des Nations*¹. Dans cet ouvrage, consacré à la position de l'Église des premiers siècles sur la question de l'unité, l'auteur a fait le choix des deux grandes figures patristiques d'Origène et d'Augustin.

Il commence par un rappel : l'héritage de l'Antiquité sur la question de l'unité du monde est loin d'être univoque. On peut y distinguer

1. Joseph RATZINGER – Benoît XVI, *L'unité des nations* (désormais UN), tr. fr. Éditions de l'Homme Nouveau, Paris, 2011.

deux courants principaux et opposés : d'une part celui qui représente « la théologie politique de l'Empire romain », de l'autre « celui que l'on pourrait appeler l'opposition philosophique² ».

La conviction des Stoïciens était que l'unité de la nature humaine l'emporte sur la diversité des nations, l'ensemble du cosmos n'étant autre chose que le grand corps de Zeus, et l'humanité formant un seul corps. Deux voies sont alors ouvertes : « ou bien constituer une anthropologie essentiellement individualiste et apolitique, où l'homme se situe hors de tout lien face au cosmos, ou bien réaliser visiblement cette unité dans un empire universel³ ». Option éthique d'un côté, option politique de l'autre. Cette dernière était à son tour conçue de deux manières essentiellement différentes, selon qu'on adhérait à la conception grecque, plus fédérative si l'on veut, ou à la conception romaine, plus monolithique, celle de la *pax romana*.

C'est dans cet univers de pensée que l'évangéliste Luc fait retentir, dans la nuit de Noël, le chant de louange des Anges qui annoncent « la paix sur la terre » aux hommes qui sont l'objet de la bienveillance de Dieu. Ce thème de la paix, souligne Ratzinger, faisait écho à l'actualité politique, puisque Auguste, en l'an 9 avant Jésus-Christ, « avait fait dresser à Rome l'*ara pacis Augusti* et inauguré le culte qui devait être rendu à sa nouvelle déesse, la Paix. La bonne nouvelle de son principat n'était autre que "Paix sur la terre"⁴ ». Nous avons là, par conséquent, le heurt frontal de deux mondes : le monde païen d'une part, le monde biblique de l'autre. Le second est ancré dans sa profession du Dieu unique, qui a pour conséquence l'idée d'une humanité remontant à un unique Adam, comme en témoigne la généalogie de Jésus dans le même évangile de Luc.

L'ancêtre éponyme Adam, ou le grand corps de Zeus ? La différence fondamentale est ainsi résumée par Ratzinger : « Dans le monde gréco-romain, l'unité du monde est conçue à partir du panthéisme. La divinité elle-même fait partie du monde et le monde est de rang divin. Pour cette raison, l'unité de l'humanité peut être directement transposée dans la réalité politique. L'unité réside dans le monde même, et c'est ainsi en lui et par ses propres forces qu'elle doit être réalisée⁵ ». Il suffit pour cela d'un agent efficace, comme le sera l'empereur romain. Il en va tout autrement dans la Bible, où l'homme est reconnu incapable de faire advenir, par ses propres forces, l'unité

2. J. RATZINGER, *UN*, p. 24.

3. Introduction d'Éric IBORRA, *op. cit.*, p. 14.

4. J. RATZINGER, *UN*, p. 27.

5. J. RATZINGER, *UN*, p. 30.

——— *La «paix de Babylone» – unifier le monde ou le sauver?*

du monde : elle fait l'objet « d'une espérance eschatologique dont la réalisation appartient à Dieu en dernier ressort⁶ ». Mais surtout, cette espérance eschatologique est fondée dans le fait que l'unité du monde est originelle, voulue par Dieu lui-même dans l'acte créateur : l'humanité tout entière remonte à l'unique Adam, puis, après le Déluge, à l'unique Noé, en qui Dieu fait alliance avec la totalité des peuples pour les conduire ensemble à l'unité ultime.

Rien de nouveau sur ce point dans le Nouveau Testament. La seule différence réside dans le fait du Christ, à qui les hommes doivent être incorporés pour accéder à l'unité : c'est en effet Lui, et Lui seul, qui est « notre paix », selon la belle expression de l'épître aux Éphésiens (2,14). Car l'unification des hommes ne passe pas par de simples accords ratifiés par les individus et les peuples : elle suppose que soit démolie le « mur de séparation » qui les rend étrangers et ennemis les uns par rapport aux autres. Et ce mur est déjà détruit par l'*eschatos Adam*, le Christ, en qui nous advient « la justification qui donne la vie » (*Romains* 5, 18).

J'ai emprunté le titre « paix de Babylone » à saint Augustin⁷. On sait que pour lui, les tentatives d'obtenir la paix demeurent marquées d'une infirmité irréductible, et qu'elles ne peuvent aboutir qu'à la paix armée qui régnait dans l'empire romain de son temps. Cette paix est, certes, préférable à la guerre ouverte, mais elle n'est pas la paix véritable – celle qu'Augustin appelle « la paix de la cité céleste, communauté parfaitement ordonnée et parfaitement harmonieuse dans la jouissance de Dieu et dans la jouissance mutuelle en Dieu⁸ ». Or, seule la paix de Dieu est fondée sur ce qu'Augustin appelle la « *tranquillitas ordinis* », la « tranquillité de l'ordre », l'ordre étant « la disposition des êtres égaux et inégaux, désignant à chacun la place qui lui convient⁹ ».

L'origine de cette notion d'ordre n'est pas politique, mais trinitaire. La théologie trinitaire repose en effet sur trois piliers. Le premier est la *monarchie du Père*, c'est-à-dire l'unité du Principe sans principe, Origine elle-même sans origine de la procession des Personnes comme de l'existence de l'univers. Le second pilier est précisément la *taxis* ou *ordo*, c'est-à-dire l'ordre des processions, en vertu duquel le Père fait procéder de lui-même le Fils par engendrement, puis, par et avec

6. J. RATZINGER, *UN*, p. 31.

7. Dans *Cité de Dieu*, livre XIX. Expression reprise par Philippe NEMO, *La belle mort de l'athéisme moderne*, PUF, 2012, p. 64 s.

8. *Cité de Dieu*, livre XIX, XIII, 1.

9. *Ibidem*.

le Fils, l'Esprit Saint par spiration. Le troisième pilier est la *périchorèse*, c'est-à-dire l'immanence mutuelle des Personnes divines, qui rend compte ultimement de l'unité de la substance, car la foi trinitaire n'affirme pas trois dieux, mais un seul¹⁰.

Si la doctrine trinitaire, contrairement à ce que pensait Kant, est «de quelque utilité pour la pratique», c'est-à-dire qu'on peut en tirer des «règles pour la conduite de la vie¹¹», il faudra de toute nécessité que quelque chose de chacun de ces trois piliers trinitaires puisse régir les sociétés humaines. Si le premier des trois est, comme nous l'avons dit, la monarchie du Père, c'est-à-dire l'unité du Principe, il ne sera pas déplacé d'en déduire qu'au fondement de l'unité d'une société humaine donnée et des sociétés entre elles doit exister une référence transcendante qui ne soit pas simplement nominale (du type «*in God we trust*»), mais véritablement la source de l'*ordo* des personnes «désignant à chacun la place qui lui convient». Ceci afin que puissent exister les conditions d'une avancée humaine vers ce qui pourrait correspondre à la périchorèse, cette «amitié infinie» des Personnes divines, qui reposent les unes dans les autres («je suis dans le Père et le Père est en moi», *Jean* 14,11), et qui est le nom divin de ce que nous appelons humainement amitié ou fraternité.

L'origine des affirmations que je viens d'énoncer est supra-rationnelle, puisqu'elles découlent de la foi chrétienne considérée en son centre, la révélation trinitaire. En même temps, elles sont une lumière pour la raison humaine et elles rejoignent des constats anthropologiques «élémentaires», au sens où l'on parle de «structures élémentaires de la parenté¹²».

Ces considérations peuvent fournir les bases de ce que Ratzinger appelle une «métaphysique théologique¹³». Théologique par son origine, mais métaphysique dans son essence et, à ce titre, accessible à tout homme de bonne volonté, qu'il soit croyant, agnostique ou athée. Précisons davantage : «Je me définis habituellement comme âme et corps, esprit et matière, mais il serait peut-être plus profond de m'apercevoir essentiellement comme *filis* et *frère*, et plus facile aussi

10. «C'est grâce à cela, finalement, qu'est évité le trithéisme, sans que soit sacrifiée la distinction des Personnes : les trois Personnes sont, chacune et ensemble, l'unique Dieu concret» (J.-H. NICOLAS, *Synthèse dogmatique*, 3^e édition Fribourg-Paris, 1991, p. 186).

11. Emmanuel KANT, *Œuvres philosophiques*, t. III, Paris, Gallimard, 1986, p. 841.

12. Titre de la thèse d'État de Claude LÉVI-STRAUSS en 1949.

13. J. RATZINGER, *UN*, p. 61.

——— *La «paix de Babylone» – unifier le monde ou le sauver?*

de comprendre comment je dois, au moyen de ces deux relations et à ce double titre, devenir personne, c'est-à-dire conquérir par la chair et par l'esprit mon unité avec tous. » Ces propos de Gaston Fessard dans *Pax Nostra*¹⁴ esquissent, pour l'homme désireux de bâtir son unité, un chemin d'unification différent de celui sur lequel la philosophie européenne n'a cessé de s'interroger depuis plus de vingt cinq siècles : âme et corps, esprit et matière ne sont peut-être pas les deux pôles les plus radicaux qu'il s'agit de concilier pour accéder à l'unité¹⁵. Peut-être ces deux pôles sont-ils bien davantage de nature relationnelle, et peut-être l'unité n'est-elle pas d'abord une tâche individuelle d'unification, mais un défi à relever pour le genre humain tout entier, à la recherche depuis les origines de son principe de communion.

La relation de filiation est, pour tout homme, la relation originaire, c'est-à-dire fondatrice des autres relations : « Dès que j'existe, en effet, et du seul fait que j'existe, nécessairement je suis fils et puis frère. On ne peut rien dire de semblable, ni pour la relation d'époux, ni pour celle de père au sens actif. Car il est contingent que je me marie et plus encore que, marié, j'aie un ou plusieurs enfants¹⁶. » Contingences toujours marquées du sceau de la filiation : c'est en effet la relation originaire qui rend possible la relation originante, non seulement au sens où elle permet l'existence de ceux qui confèrent à d'autres leur origine, mais aussi en ce sens que la capacité humaine de donner origine dépend totalement de la manière dont chaque être humain se rapporte à sa propre origine. Donner origine ne se réduit pas, en effet, à l'acte biologique de procréer, mais englobe tout ce qui consiste à assumer cet acte jusqu'au bout : la protection et l'éducation des enfants que l'on a mis au monde.

Il y a plus. Ce n'est pas seulement le geste éducatif qui se doit d'être humain et humanisant, mais c'est l'acte procréateur lui-même.

14. G. FESSARD, *Pax Nostra*, 1936, p. 48, cité dans *Le Mystère de la Société. Recherches sur le sens de l'histoire*, Culture et Vérité, Bruxelles, 1997, p. 227.

15. C'était aussi l'opinion de Hans Urs VON BALTHASAR : « Il me semble qu'une philosophie, qui doit toujours être à la base d'une pensée sérieuse humaine, doit passer par l'anthropologie. On pourrait refaire une philosophie valable, un soubassement pour une théologie chrétienne, en utilisant davantage les données anthropologiques : transposer, pour ainsi dire, la méta-physique sur une méta-anthropologie. Ce serait assez facile : pensez à Gabriel Marcel et à tous ces personalistes qui partent non pas de la « physique » comme au moyen âge, mais de l'homme, qui est au centre de la « physique » au sens ancien » (interview sur « Radio Notre-Dame », 27/09/1985).

16. G. FESSARD, *Le Mystère de la Société*, *op. cit.*, p. 231, cité dans Amaury BEGASSE DE DHAEM, *Théologie de la filiation et universalité du salut. L'anthropologie théologique de Joseph Wresinski*, éditions du Cerf, Paris, 2011, p. 214.

Aux dénaturations anciennes de cet acte, notre époque en a ajouté d'autres : dissociation entre sexualité et procréation, mentalité contraceptive, avortement, sont autant de figures de ce que Jean-Paul II a appelé la « culture de mort » ; et il y a lieu de se demander si certaines « avancées » scientifiques, plus transgressives que proprement scientifiques, ne voudraient pas « avoir raison contre la filiation, voire avoir raison de la filiation, et effacer jusqu'à son nom¹⁷ ». Et on ne peut mentionner la filiation sans mentionner avec elle la paternité, car c'est par la filiation et par elle seule que le mystère de la paternité nous devient accessible – « qui m'a vu, a vu le Père » (*Jean* 14,9) – et c'est bien pourquoi les atteintes à la filiation touchent et blessent la paternité elle-même. Dans un délire autodestructif, basé sur l'idée parfaitement déraisonnable que la raison suffirait seule à fonder ses propres limites, les transgressions se sont succédées et se sont engendrées elles-mêmes à un rythme rapide : après la génération des années 60 qui voulait faire l'amour sans faire l'enfant et celle des années 80 qui voulait faire l'enfant sans faire l'amour, celle des années 2000 voulut faire l'enfant sans être de sexe différent, et celle des années 2010 n'aura de cesse qu'elle n'ait parachevé par la voie législative la série de ses « institutions désinstituant¹⁸ » – parachèvement toujours provisoire, on peut en être sûr, car toujours suivi de nouvelles luttes multiformes contre une oppression unique : l'oppression de la *Référence*, c'est-à-dire de cette instance insaisissable, et haïe parce qu'insaisissable, qui sans cesse rappelle que la toute-puissance ne peut être ni vous, ni moi. Jamais en effet le totalitarisme pseudo-scientifique, dans sa rage destructrice, ne s'accommodera de l'évidence qu'« il n'y a pas de savoir scientifique de l'interdit, [car l'interdit] n'est pas une catégorie du savoir, mais la limitation du pouvoir¹⁹ ».

On voit par là que les atteintes à l'unité s'enracinent toujours dans un déni de filiation. On voit aussi, par le fait même, l'importance capitale de la lutte sur un terrain rationnel pour que demeure vivante entre les hommes la référence transcendante qui seule permet de fonder l'*ordo* et de laisser espérer la communion qui ne peut advenir sans lui. Mais en même temps, il serait vain de se dissimuler que cet enjeu rationnel doit passer par une pâque de la raison, appelée à se départir de sa superbe pour accepter l'évidence d'un fondement pré-rationnel qui la dépasse.

17. Monette VACQUIN, « À chacun sa vérité ? » dans *Qu'est-ce que la vérité ? Conférences de Carême 2007 de Notre-Dame de Paris*, Paris, 2007, Parole et Silence, p. 120.

18. M. VACQUIN, art. cit., p. 124.

19. M. VACQUIN, art. cit., p. 125-126.

——— *La «paix de Babylone» – unifier le monde ou le sauver ?*

Dira-t-on qu'il n'y a là qu'un vœu pieux ? Ce serait faire bon marché de ce que, dans l'encyclique *Caritas in Veritate*, Benoît XVI considère comme un objectif humainement atteignable : celui de la charité qui dépasse la justice tout en la présupposant comme sa condition nécessaire, mais en la complétant dans la logique du don et du pardon²⁰ ; celui du bien commun recherché, non pas pour lui-même, mais pour les personnes qui font partie de la communauté sociale – le tout au service de la *polis* : « voie institutionnelle, politique pourrait-on dire, de la charité²¹ ».

Dans cette recherche, les chrétiens ne seront crédibles que dans la mesure où, à partir de leurs patries terrestres, ils donnent à entrevoir une amorce de la cité céleste réalisant le passage continu du péché à la sainteté, c'est-à-dire en acceptant que la Parole divine dont ils sont les témoins mette à mort en eux le vieil homme pour qu'advienne l'homme nouveau, dans un processus de conversion jamais achevée. Car la Parole dont nous sommes témoins dans les sociétés humaines remet toujours radicalement en question l'égoïsme récurrent de nos propres vies. Elle fait de nous aussi des êtres exposés, dont le témoignage pour l'unité va de pair avec la perspective d'assumer la contradiction, voire les persécutions.

Le lieu majeur où s'opère cette transformation demeure pour eux l'Eucharistie : c'est là que Dieu construit entre ceux qui croient en son Fils la communion qui les unit en « un seul cœur et une seule âme » (*Actes* 4,32) afin qu'ils en soient les bénéficiaires et les témoins. En ce sens, l'Eucharistie est ordonnée à l'unité du genre humain tout entier : son but, « c'est que nous, individus séparés, qui vivons à côté les uns des autres ou les uns contre les autres, nous devenions avec le Christ et en Lui un "organisme de donation", pour vivre en vue de la résurrection et du monde nouveau... À travers nous, qui sommes transformés, devenus un seul Corps, un seul Esprit qui donne vie, c'est toute la création qui doit être transformée. C'est toute la création qui doit devenir "une cité nouvelle", un nouveau paradis, la demeure vivante de Dieu²². »

Jean-Pierre Batut, né en 1954. Ordonné prêtre en 1984 pour le diocèse de Paris, et consacré évêque auxiliaire de Lyon en 2009. Membre du Comité de rédaction de *Communio*. Publications : *Pantocrator: Dieu le Père tout-puissant dans la théologie prénicéenne*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 2009 (ISBN 13 : 978-2-85121-235-1) ; co-écrit avec Rémi Brague, *Qui est le Dieu des chrétiens ?*, Salvator, 2011.

20. *Caritas in Veritate* 6.

21. *Caritas in Veritate* 7.

22. J. RATZINGER : *Eucaristia, comunione e solidarietà*, intervention au Congrès eucharistique du diocèse de Bénévent, 2002.

Guy STROUMSA

La Terre promise

sermon d'Avent

Nous venons de lire les paroles du prophète Isaïe : *Accordez-moi votre attention, vous, mon peuple, vous ma Cité, tendez l'oreille vers moi, car de moi sortira la loi, et mon jugement, lumière des peuples, je l'activerai ! (Isaïe 51,4).*

Dieu parle ici, se référant à Sa justice. Nous pouvons nous demander : pourquoi mentionner ici la justice de Dieu ? La réponse à cette question est donnée dans les versets qui précèdent immédiatement : *Écoutez-moi, vous qui cherchez la justice, vous qui cherchez le Seigneur (Isaïe 51,1).*

Par conséquent, la justice de Dieu est la justice qui doit être recherchée par le peuple de Dieu, qui, par sa pratique de la justice, devrait devenir une lumière pour les nations. Cela devrait se faire, selon Isaïe, à Sion, dont Dieu transformera les déserts en Eden (*Isaïe 51 : 3*).

Le prophète nous exhorte, passionnément, à écouter la voix de Dieu. Mais pour le prophète, la voix de Dieu n'est pas celle du tonnerre, mais plutôt une voix discrète, fragile, à peine audible, « une voix de fin murmure ». Le peuple d'Israël, hélas, reste encore trop souvent sourd à la voix fluette de Dieu, à l'exhortation du prophète pour mettre en place une société qui repose sur la justice, une société qui prête attention à la voix des pauvres, des étrangers, des persécutés – une voix fluette comme celle de Dieu.

Les prophètes hébreux, et au premier rang Isaïe, mirent en place une culture de la critique radicale de la société et de la religion, de la religion dans la société, en insistant pour que la pratique de la justice soit une exigence obligatoire, une demande sans laquelle la pratique religieuse n'a aucun sens, sans laquelle la religion devient

une caricature de ce que Dieu attend de nous. Dans ce contexte, je voudrais réfléchir avec vous sur l'idée de la Terre promise, et sur la pratique de la justice dans Sion.

Partons de l'alliance entre Dieu et Abraham (quand il s'appelait encore Abram) telle que le raconte le livre de la Genèse.

Le Seigneur dit à Abram : « Pars de ton pays, de ta famille et de la maison de ton père vers le pays que je te ferai voir. Je ferai de toi une grande nation, et je te bénirai. Je rendrai grand ton nom. Sois en bénédiction. Je bénirai ceux qui te béniront, qui te bafouera, je le maudirai : en toi seront bénies toutes les nations de la terre » (Genèse 12,1-3).

Vous remarquerez que la bénédiction divine sur la descendance d'Abraham doit inclure toutes les nations. En outre, nous lisons, plus précisément, que la descendance d'Abraham lui-même comprendra une pluralité de nations :

Abram tomba sur sa face, Dieu parla avec lui et lui dit : « Pour moi, voici mon alliance (beriti) avec toi ; tu deviendras le père d'une multitude de nations (ve-le-hayyita av hamon goyyim). On ne t'appellera plus du nom d'Abram, mais ton nom sera Abraham, car je te donnerai de devenir le père d'une multitude de nations, et je te rendrai fécond à l'extrême, je ferai que tu donnes naissance à des nations, et des rois sortiront de toi... Je te donnerai en propriété perpétuelle, à toi et à ta descendance après toi le pays de tes migrations, tout le pays de Canaan. Je serai leur Dieu (Genèse 17,3-8).

Alors que les Juifs n'ont jamais douté que leur terre leur avait été donnée par Dieu, il faut souligner que les mots « Terre promise » (tout comme la « Terre sainte ») semblent apparaître pour la première fois dans un contexte chrétien plutôt que juif. La « promesse (*epaggelia*) à Abraham » est d'abord mentionnée par Paul, qui note que cette promesse serait accomplie par la foi et non par les commandements de la Torah (*Romains* 4,13). C'est dans le Nouveau Testament que les mots « Terre promise » (ou plus précisément « la Terre de la Promesse », *hè gè tès epaggelias*, ce que la Vulgate traduit par *terra repromissionis*) apparaissent pour la première fois :

*Par la foi, il [Abraham] vint séjourner dans la Terre promise (*eis gen tes epaggelias*), comme en un pays étranger, y vivant sous des tentes, ainsi qu'Isaac et Jacob, héritiers avec lui de la même promesse (Hébreux 11,9).*

Pour tous les premiers auteurs chrétiens, c'est une évidence que la terre avait été promise à la véritable descendance d'Abraham, c'est-à-dire, non pas aux fils d'Abraham selon la chair, mais plutôt à ceux, Juifs et païens, qui avaient reconnu en Jésus le Messie attendu d'Israël. Pour Tertullien, écrivant à la fin du deuxième siècle en Afrique, « Terre

promise» signifiait la chair du Christ, ou le pain eucharistique : le partage dans les sacrements signifiait participer aux bénéfices de la nouvelle Terre promise. Pour l'Épître de Barnabé (6,13-16), la terre où coulent le lait et le miel est l'Église, et Dieu vit là-bas comme dans son Temple saint. Pour notre propos ici, ce qui est la Terre promise pour les premiers écrivains chrétiens compte moins que ce qu'elle n'est pas : ce n'est clairement pas la Palestine. Une telle disparition de la Terre promise géographiquement identifiée correspond à l'auto-identification des chrétiens comme le nouvel et véritable Israël (*verus Israel*), et comme un peuple différent de tous les autres. En contradiction avec les Juifs, les chrétiens n'ont pas en commun un pays, une langue, ou toute autre caractéristique d'un peuple. Si le nouvel Israël n'est un peuple que par métaphore, il n'a pas besoin d'une Terre concrète qui lui appartienne.

Quand on passe au Coran, nous pouvons observer un autre mécanisme d'interprétation. Lorsque le Coran fait référence à la Terre sainte (*al-'ard al-muqaddasa*), il est clair que ce qui est signifié est la Terre d'Israël (*Coran* 17,104; voir *Coran* 5,21). À côté de l'identification traditionnelle de la Terre sainte, cependant, la tradition musulmane adopte aussi une autre façon de traduire la promesse divine; contrairement à la manière chrétienne, il ne transfère pas la Terre promise au ciel, mais il la situe ailleurs sur la terre. On peut parler d'une relocalisation horizontale plutôt que verticale. Ceci est réalisé en déplaçant Abraham (Ibrahim) lui-même de la Palestine à la Mecque, où, selon l'interprétation musulmane traditionnelle, il construit la Ka'aba avec son fils Ismaël. En un sens, donc, on peut considérer que l'Arabie est la nouvelle Terre sainte, où sont situés les lieux saints de l'islam. La sainteté de Jérusalem ne disparaît jamais, et son statut ne deviendra jamais ambigu dans l'islam comme il l'est dans le christianisme. Jérusalem ne peut pas être perçue dans l'islam comme la ville dont les habitants ont tué le Christ, ont commis le déicide, puisque le Jésus musulman, ('Isa) est un prophète, et non une figure divine. Par ailleurs, selon le point de vue docétique du Coran, Jésus n'a pas été vraiment crucifié. *Al-Quds*, à savoir «le Sanctuaire», est le nom musulman (arabe) de Jérusalem. La Jérusalem musulmane conserve un écho de son statut juif comme *axis mundi*. Elle est le lieu par excellence de la connexion entre le ciel et la terre, une connexion représentée par l'*isra* de Mohammed, son voyage nocturne vers «la mosquée lointaine» (*al-masjid al-aqsa*), traditionnellement identifiée avec le Mont du Temple (*al-haram al-sharif*), puis son *mi'raj*, ou ascension au ciel (voir *Coran* 17, *Al-Isra'*).

À l'époque des Croisades, pendant le Royaume latin, un nouveau genre littéraire apparut et grandit dans la littérature arabe : *fada'il*

al-Quds, « les louanges de Jérusalem ». Ce genre encouragea une sorte de « sionisme islamique », le rêve de la libération de la Ville sainte – et de son arrière-pays – des mains des Infidèles francs. *Mutatis mutandis*, le succès du sionisme politique moderne, et en particulier les victoires militaires d’Israël, ont eux aussi renforcé et activé les rêves d’une Reconquista musulmane parmi les Arabes en général et les Palestiniens en particulier.

Tout au long de l’histoire, en effet, les transformations dans une religion abrahamique ont eu un impact sur les autres communautés abrahamiques. Afin d’évaluer les problèmes en constante évolution entre la religion et la politique, il faut reconnaître que nous ne traitons pas avec des religions autarciques, mais avec ce que je propose d’appeler l’éco-système abrahamique. On ne peut pas bien comprendre le judaïsme, le christianisme ou l’islam – et, par conséquent, on ne peut pas bien comprendre les transformations de la Terre promise aujourd’hui – sans penser à ces traditions religieuses tout ensemble. L’herméneutique complexe développée dans l’Antiquité tardive et le Moyen Âge par les communautés concurrentes se percevant elles-mêmes comme les véritables héritiers d’Abraham reste notre héritage commun. Les choses sont maintenant infiniment plus complexes, cependant, car les religions existent aujourd’hui, dans une large mesure, dans un monde sécularisé, ou, plus précisément, dans un monde partiellement sécularisé.

L’historien, et même l’historien de la religion, n’est pas un prophète, et l’avenir reste au-delà de sa compétence. Mais il est clair pour moi que la décision juive pour le retour à la terre une fois promise et deux fois perdue était aussi une décision consciente d’entrer dans le jeu des nations modernes, d’enraciner l’histoire dans la géographie, d’aller au-delà de l’utopie. Cette décision a également eu pour conséquence de réinterpréter les promesses divines de jadis pour créer une identité juive laïque et moderne. Elle exige aussi de reconnaître le fait que la Palestine est aujourd’hui le pays des deux peuples, pour reprendre l’expression créée il y a longtemps par Martin Buber.

Simplistes et brutaux, la restauration religieuse et l’intégrisme religieux, dans leur costume juif, chrétien ou musulman, nous ont frappés comme une *nemesis*. Au cours des siècles, ce petit pays a suscité des rêves de possession exclusive entre juifs, chrétiens et musulmans. Il aurait pu devenir un lieu de moindre discorde si l’on avait pu renoncer tout à fait à l’idée d’une Terre promise. Mais on ne peut pas effacer ni l’histoire ni l’héritage des conceptions religieuses. Le concept de *Terre promise* est tout simplement trop ancré dans le langage religieux et dans nos cultures pour que nous puissions l’ignorer. Ce qu’on pourrait faire, au contraire, c’est élargir et universaliser le concept de

Terre promise, en insistant sur ses dimensions plurielles. Afin d'éviter les pièges de l'intégrisme religieux, je propose de traduire le langage religieux traditionnel en termes de mémoire culturelle. La mémoire culturelle élargit les conceptions religieuses traditionnelles, en tenant compte, dans l'éducation et la culture, de celles développées dans d'autres communautés religieuses.

À cet égard, les versets de Genèse 17 sur l'alliance divine avec Abraham et les nombreux peuples issus de lui, peuvent être rappelés. Pour une herméneutique pan-abrahamique, la Terre est promise comme faisant partie d'une Alliance requérant une éthique rigoureuse, et en particulier la quête constante et intense de la justice envers tous ses habitants, tous enfants d'Abraham. Chercher le Seigneur signifie, tout simplement, comme les prophètes d'Israël nous l'ont enseigné, chercher la justice, ce qui entraîne une nouvelle interprétation de la Terre promise. Si cela semble parfois une tâche trop ardue pour être possible, écoutons l'apôtre Paul, qui nous rappelle dans la lecture d'aujourd'hui que l'aurore d'un jour nouveau est proche :

La nuit est avancée, le jour est tout proche. Laissons là les œuvres de ténèbres, et revêtons les armes de lumière. Comme il sied en plein jour, conduisez-vous avec dignité... (Romains 13,12-13).

(Traduit de l'anglais par Jean-Robert Armogathe.
Titre original : *Advent Sunday*)

Guy Stroumsa, né à Paris en 1948, est Martin Buber professeur émérite de religion comparée à l'Université Hébraïque de Jérusalem et professeur pour l'étude des religions abrahamiques à Oxford, ainsi que Fellow de Lady Margaret Hall. Il est membre de l'Académie israélienne des Sciences et Humanités. Dernières publications : *La fin du sacrifice : mutations religieuses de l'antiquité tardive*, Paris, Odile Jacob, 2005 ; *Le rire du Christ et autres essais sur le christianisme antique*, Paris, Bayard, 2006 ; *A New Science : The Discovery of Religion in the Age of Reason*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2010. Ce texte a été prononcé comme sermon d'Avent à Christ Church, la cathédrale anglicane d'Oxford (2 décembre 2012).

Hermann GEISSLER

Le témoignage des fidèles en matière de doctrine selon John Henry Newman

Une des études les plus importantes que nous ait livrées la plume du bienheureux John Henry Newman est l'essai intitulé «De la consultation des fidèles en matière de doctrine¹». La publication de l'article, encore aujourd'hui sujet à controverse, suscita un vif débat.

La présente étude a pour objet de rappeler le contexte autour de la publication de l'essai, d'en présenter le contenu dans ses grandes lignes et d'attirer l'attention sur la permanence de la pensée newmanienne.

I. Le contexte

L'article de Newman sur le témoignage des fidèles en matière de doctrine fut publié en 1859 dans le *Rambler* (ce terme signifie *randonneur*) un des principaux magazines destinés aux catholiques cultivés en Angleterre. Ce journal, fondé en 1848, jouissait d'une grande estime parmi de nombreux fidèles laïcs mais était regardé d'un œil critique par quelques évêques. Ce regard critique, parfois motivé par des raisons personnelles, avait également pour origine quelques

1. Le contexte et la signification de cet article sont traités en profondeur dans les biographies de Newman réputées. Voir en particulier IAN KER, *John Henry Newman. A Biography*, Oxford, Clarendon Press, 1988, 463-489. Dans l'introduction de l'ouvrage de John COULSON *John Henry Newman, On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine*, London, Collins Publications, 1986, on trouvera une étude détaillée sur cette question.

articles polémiques du rédacteur en chef Richard Simpson. Cet ecclésiastique converti ne se privait pas de mentionner explicitement certains défauts dans l'Église catholique.

Au début de 1859, la situation en arriva à un point critique : le gouvernement britannique avait nommé une Commission Royale pour l'enseignement primaire et était d'accord pour soutenir les écoles catholiques parmi d'autres. Mais l'Église catholique avait laissé passer sa chance d'utiliser son droit de siéger dans cette commission ; les évêques avaient conclu qu'il ne leur était pas possible de collaborer avec cette commission, dans la mesure où elle se proposait également d'examiner les méthodes d'enseignement. Dans un article du *Rambler* de janvier, l'inspecteur de l'enseignement catholique, Scott Nasmyth Stokes rejetait, respectueusement mais fermement, comme non-fondés les arguments des évêques contre la collaboration avec la Commission Royale. L'article fut interprété comme l'expression d'un manque de soutien aux évêques de la part du *Rambler*.

Pour éviter un scandale public, le cardinal Wiseman et l'évêque Ullathorne prirent la décision de demander à Simpson de démissionner de son poste de rédacteur en chef et de suggérer à Newman d'en assurer la responsabilité. Au terme d'un long combat intérieur, Newman donna son accord : il souhaitait sauver le journal, figure de proue des intellectuels catholiques et assurer la paix dans l'Église.

Le projet de Newman était d'atténuer le ton parfois polémique du journal sans toutefois en altérer la ligne directrice. Dans un premier temps, les évêques et Sir John Acton, propriétaire renommé du journal, semblèrent accepter cette orientation. Dans le *Rambler* de mai 1859, Newman voulut souligner l'attitude critique des évêques vis-à-vis de la Commission Royale. Dans ce but, il fit imprimer les longues lettres pastorales dans lesquelles le cardinal Wiseman et l'évêque Ullathorne donnaient leur avis. Il ajoutait cependant que sur cette question, il serait souhaitable que les fidèles – tout en reconnaissant pleinement les droits de l'épiscopat – expriment leur point de vue. « Si même les fidèles sont consultés dans le cadre de la préparation d'une formule dogmatique – comme cela avait été le cas quelques années plus tôt pour le dogme de l'Immaculée Conception – alors il serait tout aussi naturel de s'attendre à un pareil acte de bonté et de bienveillance pour de grandes questions pratiques² ».

Le Dr John Gillow vit dans cette remarque un relent d'hérésie. Newman rejeta fermement cette critique et demanda à l'évêque Ullathorne de nommer un censeur théologique au *Rambler* afin que

2. Introduction de J. COULSON, *John Henry Newman. On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine*, 8.

Le témoignage des fidèles en matière de doctrine

la question soit considérée d'un point de vue objectif par un expert. Ullathorne rejeta cette proposition puis rendit visite à Newman ; il le poussa à quitter la direction du *Rambler*. Il ne voyait pas l'intérêt qu'il y avait pour l'Église d'éduquer les fidèles. L'évêque précisa à Newman : « Il restait des traces de la vieille mentalité. C'était irritant. Nos fidèles constituaient un groupe *pacifique* ; l'Église était *paix*. Ils avaient une foi profonde ; ils n'envisageaient pas que l'on puisse douter. »

Dans un court compte rendu de la rencontre, Newman écrivit : « J'ai défendu mon point de vue avec fermeté ...il n'a vu qu'un aspect des choses, moi un autre ; que les évêques, etc., ne voyaient pas l'état des fidèles... Il a dit quelque chose du genre "Qui sont les fidèles ?" J'ai répondu (pas exactement dans ces termes) que l'Église aurait l'air ridicule sans eux³ ». Newman garda son calme, même s'il ne comprenait pas l'attitude de l'évêque, et accepta immédiatement d'abandonner le poste de rédacteur en chef. Il écrivit à un ami : « Je lui ai alors promis d'abandonner le poste après le numéro de juillet (la conversation fut cordiale du début à la fin). Il ne m'était pas possible au nom des principes et des sentiments qui m'ont guidé dans ma vie d'agir autrement. Je ne me suis jamais opposé et ne peux le faire à l'ordre d'un Supérieur hiérarchique, parlant en sa capacité⁴ ».

Toutefois l'affaire ne s'en tint pas là. Newman devait encore publier le *Rambler* de juillet. Dans ce numéro, il se proposait de défendre le statut des fidèles, car il était convaincu de leur rôle intrinsèque au sein de l'Église. En conséquence, il publia l'article « De la consultation des fidèles en matière de doctrine » dans lequel il exposait des arguments théologiques et historiques pour étayer sa position.

Même si personne ne pouvait réfuter l'argumentation de Newman, de sérieuses accusations s'en suivirent. Le professeur Gillow disait que Newman niait le dogme de l'infaillibilité de l'Église. Quant à l'évêque de Newport, Monseigneur Brown, il traduisit quelques parties de l'essai en latin – non sans faire quelques erreurs de traduction – et déposa une accusation à Rome devant la Congrégation pour la Propagation de la Foi (*Propaganda Fide*) qui à cette époque supervisait encore l'Église catholique en Angleterre. Newman eut vent des critiques et en janvier 1860 s'adressa au cardinal Wiseman, qui se trouvait alors à Rome, pour lui demander de clarifier les points sur lesquels ses arguments contrevenaient aux propositions dogmatiques.

La lettre de Newman fut envoyée à la *Propaganda Fide*. En réponse, la *Propaganda Fide* publia des notes sur des passages précis de la

3. *Ibid.*, 18-19.

4. Charles Stephen Dessain (ed.), *The Letters and Diaries of John Henry Newman*, vol. XIX, Edinburgh, Thomas Nelson, 1969, 150.

lettre, en demandant à Newman de clarifier sa position. Ces notes ne furent jamais transmises à Newman. Il reçut simplement une lettre l'informant que le cardinal Wiseman se chargerait de tirer l'affaire au clair pour lui, ce qu'en fait il ne fit jamais. Devant l'absence de réponse de la part de Newman, le Préfet de la *Propaganda Fide*, le cardinal Barnabo, pensait qu'il était coupable de désobéissance. Ne connaissant pas les détails des critiques qui lui étaient faites, Newman quant à lui n'était pas en mesure de se justifier. Cela contribua à étayer l'opinion du parti ultramontain, selon laquelle Newman était un « homme dangereux ». Les paroles de Monseigneur Talbot, un converti anglais, qui occupait une fonction de chambellan papal à Rome, sont bien connues : « Il est parfaitement *vrai* qu'un voile est suspendu au-dessus du Dr Newman » depuis l'article du *Rambler*, « et qu'aucun de ses écrits depuis lors n'a pu ôter ce voile ». Au sujet des fidèles, Talbot poursuit en disant qu'« ils commencent à avoir un pied fourchu... Ils ne font que mettre en pratique la doctrine enseignée par le Dr Newman dans son article du *Rambler*... Quelles sont les activités des fidèles ? Chasser, tirer, recevoir. Ce sont les sujets qu'ils comprennent ; quant à s'immiscer dans les affaires ecclésiastiques, ils n'en ont aucun droit, et cette affaire qui concerne Newman est une question purement ecclésiastique... Le Dr Newman est l'homme le plus dangereux d'Angleterre⁵ ».

Pendant plusieurs années, avec un voile de méfiance suspendu au-dessus de la tête, Newman ne publia rien. Ce n'est qu'en 1864, avec la publication de *Apologia pro vita sua* où il évoquait avec sincérité le développement de sa pensée et son cheminement vers l'Église catholique, que l'on admit que les soupçons étaient sans fondement. En 1867, le malentendu avec la *Propaganda Fide* fut dissipé à l'occasion d'un voyage à Rome d'Ambrose St John et d'un autre oratorien de Birmingham. Ayant appris que l'on reprochait à Newman de ne pas avoir fourni d'explication au sujet des passages litigieux de l'article du *Rambler*, les deux prêtres précisèrent que Newman n'en avait jamais entendu parler. Le pape Pie IX en fut informé et demanda à l'archevêque Cullen de confirmer personnellement l'orthodoxie de Newman. Après que l'archevêque irlandais eut produit un rapport très positif, il devint clair, à Rome comme ailleurs, que Newman avait été victime de calomnies.

En ces temps d'épreuves, Newman écrivit une lettre à son ami Henry Wilberforce : « Si vous tentez de faire quelque chose qui est bon en soi au mauvais moment, vous pouvez devenir hérétique ou

5. COULSON, *On Consulting the Faithful*, 41-42.

Le témoignage des fidèles en matière de doctrine

schismatique. Ce à quoi je tends est peut-être authentique et bon, mais si c'est la volonté de Dieu, cela se fera dans cent ans... Quand je serai mort, on se rendra peut-être compte que des personnes m'ont empêché de faire une œuvre que j'aurais pu faire. Dieu l'emporte sur toute chose. Bien sûr c'est décourageant d'être toujours en décalage avec son temps et d'essayer rebuffades et entraves dès que je commence à faire quelque chose⁶».

Newman était en avance sur son temps. Cent ans plus tard, ses considérations – notamment sur la mission des fidèles – ont été reprises par l'Église et leur effet positif et encourageant se fait encore sentir jusqu'à nos jours ; en outre, l'attitude de Newman, sa patience pendant ces années d'épreuve, peuvent servir d'exemple éloquent pour affronter difficultés et souffrances dans l'Église.

II. Le contenu

1. S'appuyant sur sa grande connaissance des Pères, Newman soutenait que la Tradition Apostolique était confiée à l'Église tout entière et que chaque élément de l'Église est impliqué à sa façon dans le processus de préservation et de transmission de la Tradition. Selon lui, la tradition se manifeste de façon différente à des époques différentes : « quelquefois par la bouche des évêques, quelquefois par les théologiens, quelquefois par les fidèles, quelquefois par les liturgies, rites, cérémonies et coutumes, par les événements, les controverses, les mouvements et tous les autres phénomènes que l'on regroupe sous le terme d'«histoire»⁷ ». Newman en tire la conclusion que « aucun de ces canaux de transmission de la tradition ne doit être négligé » et il ajoute aussitôt : « le don de discerner, de juger, de définir, de promulguer, et d'appliquer toute partie de cette tradition appartient uniquement à l'*Ecclesia docens* (l'Église enseignante)⁸ ». On peut toujours insister sur tel ou tel aspect de cette vérité. Newman souligne que pour sa part il « attribue une grande importance au *consensus fidelium*⁹ ».

2. Cette intuition lui a permis de résoudre un certain nombre de difficultés liées à la question du développement de la doctrine.

6. *Letters and Diaries*, vol. XIX, 179-180.

7. COULSON, *On Consulting the Faithful*, 63.

8. *Ibid.*

9. *Ibid.*

La Tradition de l'Église n'est pas après tout la transmission mécanique du contenu de la foi mais un processus vivant, qui devient objectivement tangible dans le témoignage de l'histoire. Toutefois la Tradition a aussi une signification subjective : tous les membres de l'Église sont des porteurs de la Tradition, remplis d'Esprit Saint. Alors, pourquoi le consentement des fidèles est-il important ? « Parce que le corps des fidèles témoigne de la tradition de la doctrine révélée et parce que leur *consensus* est la voix de l'Église Infaillible à travers la chrétienté¹⁰ ». Le *consensus fidelium* peut ainsi compenser le manque de témoignage patristique sur plusieurs points du dogme catholique.

Dans son argumentation, Newman se base sur les réflexions du Père Giovanni Perrone sj, avec lequel il avait longuement discuté de cette question, en 1847 à Rome, pendant sa préparation à l'ordination dans l'Église catholique. Dans son ouvrage sur l'Immaculée Conception, le P. Perrone évoque le « sens de l'Église » (*sensus Ecclesiae*) et le décrit comme une collaboration entre les bergers et le troupeau (*conspiratio pastorum ac fidelium*). Il poursuit son analyse avec le « sens des fidèles » (*sensus fidelium*) distinct (mais pas séparé) de l'enseignement de leurs pasteurs. » Avec Grégoire de Valence, il conclut : « Dans le cas d'une controverse en matière de foi, le consentement de tous les fidèles a une telle valeur de preuve sur un aspect de la question ou un autre que le Souverain Pontife *peut et devrait se reposer* dessus, comme étant le *jugement ou le sentiment* de l'Église *infaillible*. » Cela ne signifie pas que « l'infaillibilité est dans le *consensus fidelium*, mais que le *consensus* est un *indicium* ou *instrumentum* du jugement de cette Église qui *est infaillible*. » Le P. Perrone donne l'exemple d'une définition de l'enseignement vivant de l'Église fondé sur le *consensus fidelium*. Il s'agit de la doctrine de la Vision Béatifique des âmes après le Purgatoire et avant le Jugement Dernier. Elle fut présentée par le pape Jean XXII au XIV^e siècle, et reposait non pas sur des textes bibliques et patristiques clairs, mais sur le témoignage lumineux, les « sentiments très vifs » et l'« impatience » des fidèles¹¹ ».

Newman mentionne alors la Lettre Encyclique dans laquelle le Pape Pie IX, dans le cadre de la préparation du Dogme de 1854, avait demandé aux évêques de l'informer de l'état de l'opinion du clergé et des laïques sur la doctrine de l'Immaculée Conception et l'intérêt d'une définition de ce dogme. Il évoque la définition elle-même, dans laquelle le pape Pie IX mentionne parmi les différents témoins du caractère apostolique du dogme, le *singularis catholicorum Antistitum ac fidelium conspiratio*. C'est-à-dire : « *Conspiratio*, les deux éléments,

10. *Ibid.*

11. *Ibid.*, 67-70.

Le témoignage des fidèles en matière de doctrine

l'Église enseignante et l'Église enseignée, sont associés, comme un double témoignage s'éclairant mutuellement et ne devant jamais être séparés¹²».

Finalement, Newman mentionne également l'évêque Ullathorne, qui dans un traité paru peu de temps après la promulgation du dogme, qualifie les convictions des fidèles de «miroir» de ce qui est enseigné par les bergers. À propos du passage dans le *Rambler* de mai, qui avait été attaqué de façon si véhémente, Newman écrit, non sans ironie : «Eh bien, je suppose qu'une personne peut *consulter* son miroir, et apprendre ainsi des choses sur elle-même qu'elle ne peut apprendre d'aucune autre façon¹³».

3. Un peu plus loin, Newman s'intéresse aux liens entre le *consensus fidelium* et le développement de la Tradition de l'Église. Il partage le point de vue du P. Perrone selon lequel ce *consensus* est une preuve en faveur de l'enseignement apostolique. Quand Newman parle de «consulter les fidèles» – il ne signifie pas – comme le pensait à tort le Professeur Gillow – que les évêques devraient demander des conseils aux fidèles ou dépendre de leur jugement avant de prendre position sur une question doctrinale. Le verbe «consulter» peut en anglais courant prendre le sens de «vérifier des faits» : «Ainsi, nous disons que nous «consultons notre baromètre» pour connaître le temps qu'il fait : le baromètre ne fait qu'indiquer le *fait* des conditions météorologiques. De même, nous consultons une montre, ou un cadran solaire pour avoir l'heure. Un médecin consulte le pouls de son patient ; ...ce n'est qu'une indication de son état de santé¹⁴». C'est seulement dans ce sens que Newman comprend l'expression «consulter les fidèles». «Il est évident que l'on ne demande ni leur conseil, ni leur opinion, ni leur jugement sur la question de la définition ; mais on recherche le fait, c'est-à-dire ce qu'ils croient, comme témoignage de la tradition apostolique, qui est indispensable à toute définition doctrinale¹⁵.»

Cependant, le consentement de tous les fidèles est bien plus qu'un simple témoignage de la vérité. Suivant en cela Johann Adam Möhler, le grand théologien de Tübingen, Newman parle d'une «sorte d'instinct» dans le corps mystique du Christ, fruit de l'union des croyants avec Dieu, que l'on pourrait qualifier de conscience ecclésiale et qui conduit les croyants à saisir la vérité¹⁶. Avec le cardinal Fisher, il

12. *Ibid.*, 71.

13. *Ibid.*, 72.

14. *Ibid.*, 54.

15. *Ibid.*, 54-55.

16. *Ibid.*, 73.

évoque le Saint-Esprit qui conduit le peuple de Dieu¹⁷. Avec Augustin, il estime que le *consensus fidelium* doit être considéré comme une réponse à leurs prières¹⁸». Il attribue une importance toute particulière au « sens de la foi » qui fonctionne comme un système immunitaire spirituel : « La vie religieuse d'un peuple présente une certaine qualité et une certaine direction, qui sont mises à l'épreuve dans la confrontation avec les différentes opinions, coutumes et institutions. Plantez un pieu dans le lit d'une rivière, et vous saurez tout de suite la direction et la vitesse du courant ; il suffit de jeter une paille en l'air, et vous connaîtrez la direction du vent ; présentez votre principe hérétique et catholique devant le peuple, et vous serez en mesure d'affirmer sur le champ s'il est imprégné de vérité catholique ou truffé de mensonges hérétiques¹⁹. »

4. Pour éclaircir la question de l'enseignement du *consensus fidelium*, Newman s'étend longuement sur l'époque des ariens auxquels il avait consacré son premier ouvrage d'importance, alors qu'il était encore anglican. Ce quatrième siècle, selon Newman, est « l'époque des docteurs de l'Église, représentés par les saints Athanase, Hilaire..., Augustin ; et pourtant, au cours de cette même époque, ce sont les fidèles bien plus que l'épiscopat qui ont proclamé et préservé la tradition divine confiée à l'Église infaillible²⁰ ». Newman reconnaît que « les croyances profondes de la plupart des évêques étaient orthodoxes ; que beaucoup de membres du clergé soutenaient les laïques, prenaient soin d'eux et les guidaient ; que les laïques recevaient vraiment la foi, en tout premier lieu, des évêques et du clergé ; que certaines parties des fidèles étaient ignorantes et que d'autres étaient grandement corrompues par les docteurs ariens qui prenaient possession des sièges épiscopaux et ordonnaient un clergé hérétique²¹ ». Néanmoins, il affirme que « pendant cette époque d'intense confusion, le dogme divin de la divinité de Notre Seigneur était proclamé, respecté, maintenu, et (humainement parlant) davantage préservé par l'*Ecclesia docta* que par l'*Ecclesia docens*²² ».

17. *Ibid.*

18. *Ibid.*

19. *Ibid.*, 74-75.

20. *Ibid.*

21. *Ibid.*, 75.

22. *Ibid.*, 75-76 : l'argument selon lequel la doctrine de la divinité du Christ a été préservée et transmise au IV^e siècle davantage par les fidèles que par les évêques fait l'objet d'un débat. On ne peut pas non plus l'utiliser pour créer une division entre le clergé (*Ecclesia docens*) et les laïques (*Ecclesia docta*) ; cette position serait théologiquement intenable et incompatible avec l'image de grande envergure que Newman

Le témoignage des fidèles en matière de doctrine

Newman fonde son argumentation sur les nombreux témoins de l'époque patristique. Après le concile de Nicée (325 ap. J. C), il y eut une période de «suspension temporaire des fonctions de l'*Ecclesia docens*²³», pendant laquelle «le corps de l'épiscopat a été infidèle à sa mission²⁴», «le pape, ou d'autres fois les sièges patriarcaux, métropolitains ou autres, d'autres fois encore les conciles généraux, ont dit ce qu'ils n'auraient pas dû dire²⁵.» Des parties importantes de l'Église tombèrent dans l'arianisme, essentiellement en raison de la négligence des évêques, souvent influencés par la répression violente exercée par les empereurs aux sympathies ariennes : «Ils parlaient d'une voix discordante, les uns contre les autres ; après Nicée, pendant presque 60 ans, il n'y eut aucun témoignage ferme, constant et consistant. On ne pouvait se fier aux conciles, les évêques étaient infidèles. La lâcheté, la peur des conséquences, les erreurs, les illusions, les hallucinations interminables, désespérées, se répandaient presque partout dans l'Église catholique. Le petit nombre de ceux qui restèrent fidèles fut discrédité et contraint à l'exil²⁶.» Le dernier des

avait de l'Église. Ce que Newman veut dire est que la foi authentique pendant la crise arienne a été préservée par les fidèles conduits par quelques évêques éminents, tandis que de nombreux pasteurs, influencés par l'institution arienne à la cour impériale, ne remplissaient pas leur devoir d'enseignement de la foi. Tous les membres de l'Église comptent parmi les fidèles, y compris les pasteurs.

23. *Ibid.*, 77 : l'évêque Brown critiqua cette expression comme remettant en cause l'infaillibilité de l'Église. En 1871, Newman publia la troisième édition de son livre sur *Les ariens du IV^e siècle* avec une version abrégée et révisée de l'article «*De la consultation des fidèles en matière de doctrine*». Il reconnaissait qu'il aurait dû s'exprimer avec plus d'exactitude, mieux distinguer les différentes parties de l'essai et apporter quelques clarifications au texte original. Cependant, il se défendit d'avoir nié le don d'infaillibilité de l'Église ; il voulait simplement dire que l'autorité enseignante de l'Église au IV^e siècle a parfois fait défaut. Voir COULSON, *On consulting the faithful*, 115-116.

24. *Ibid.*, 76 : on a également beaucoup critiqué cette expression selon laquelle les évêques avaient failli comme «corps». Newman clarifia sa position en disant qu'il avait jugé non pas au niveau théologique mais au niveau historique et qu'il n'avait pas la totalité du corpus des évêques sous les yeux mais la majorité d'entre eux. Voir COULSON, *On consulting the faithful*, 116-117.

25. *Ibid.*, 76 : au sujet de ce passage, également objet de critiques, Newman a mentionné de nombreux exemples : par exemple, la faiblesse du pape Libère, qui était resté effectivement orthodoxe, mais une fois en exil avait donné son accord pour condamner Athanase ; les manquements de nombreux évêques et la tenue d'une série de conciles qui avaient adopté des croyances hérétiques ou ambiguës ; il a expliqué également que par «conciles généraux», il n'entendait pas les conciles œcuméniques, mais les synodes largement dominés par les ariens. Voir COULSON, *On consulting the faithful*, 117-118.

26. *Ibid.*, 77.

22 exemples que cite Newman sur les manquements de nombreux bergers provient de la plume de saint Grégoire de Naziance : « S'il me faut dire la vérité, je ressens l'envie d'éviter toutes les conférences des évêques ; car je n'ai jamais vu un synode qui s'achève sur une note heureuse et qui apporte une amélioration et non une aggravation à des maux existants. Car la rivalité et l'ambition l'emportent sur la raison – ne croyez pas que j'exagère en disant cela – et un médiateur a plus de chances de se voir lui-même objet d'une accusation que d'éclaircir les accusations portées contre d'autres²⁷. »

Newman cite alors de nombreux témoins pour montrer comment « le corps des laïques est resté fidèle à son baptême » ; c'était « le peuple chrétien qui, guidé par la providence, constituait la force ecclésiastique d'Athanase, d'Hilaire, d'Eusèbe de Verceil, et autres grands confesseurs solitaires qui, sans lui, n'auraient pu mener à bien leur mission²⁸ ». Basile le Grand écrit par exemple : « Les choses en sont arrivées à ce point : *les gens ont quitté leurs lieux de prière*, et se réunissent dans le désert ; c'est un spectacle lamentable ; *des femmes et des enfants, des vieillards, et (d'autres) infirmes*, misérablement installés en plein air, exposés aux pluies torrentielles, aux tempêtes de neige, au vent, aux gelées de l'hiver, et en été, au soleil de plomb. Ils supportent tout cela car ils *ne veulent pas se mêler au levain pernicieux de l'arianisme*²⁹. » Hilaire de Poitiers se tourne vers l'empereur Constantin : « Avec des mots, mais aussi avec des larmes, nous vous supplions de sauver les Églises catholiques qui subissent sans cesse des blessures gravissimes, des persécutions et des insultes ; et ce qui est le plus grave est qu'elles viennent de nos frères. Dans votre grande clémence, vous pourrez sûrement écouter la *voix de ceux qui crient si fort*, “je suis catholique, je ne veux pas être hérétique”³⁰ ». Newman présente 21 textes patristiques de teneur similaire pour montrer le *consensus fidelium* dans les principales villes de la chrétienté d'alors. À une époque où des conciles et des évêques n'étaient pas en mesure de garantir la foi authentique, le *consensus fidelium* se devait d'apporter son soutien.

5. Finalement, Newman se tourne vers le présent, et dans ce contexte, il dissipe toute ambiguïté quant à la valeur qu'il attache à la fonction d'enseignement de l'Église (*Magisterium*) et au *consensus fidelium*. Il remarque que le témoignage des fidèles au IV^e siècle ne

27. *Ibid.*, 85-86.

28. *Ibid.*, 76.

29. *Ibid.*, 95.

30. *Ibid.*, 100-101.

Le témoignage des fidèles en matière de doctrine

se retrouve pas nécessairement ailleurs dans l'histoire de l'Église, même à son époque. Il loue la position des évêques contemporains pour leur position en faveur de la foi. « Jamais l'épiscopat de la chrétienté n'a été aussi uni au Saint Siège, aussi religieux, aussi sérieux dans l'accomplissement de ses charges, aussi peu disposé à innover, aussi éloigné de la tentation du sophisme théologique³¹ ». Il pense que c'est la raison pour laquelle le *consensus fidelium*, pour beaucoup, a été relégué au second plan.

Cependant, il est convaincu que « chaque portion constitutive de l'Église a ses propres fonctions, et aucune portion ne peut, sans risque, être négligée. Même si les laïques ne sont que le reflet ou l'écho du clergé en matière de foi, il y a quelque chose dans le *pastorum et fidelium conspiratio* qui ne relève pas des seuls pasteurs³² ». Newman achève son article en mentionnant le cri de joie des fidèles à la suite de la définition de Marie comme mère de Dieu au concile d'Éphèse (431) et en ajoutant que « l'*Ecclesia docens* préfère de beaucoup avoir des partisans enthousiastes autour d'elle comme ceux qui sont représentés ici, plutôt que de couper les fidèles de l'étude de ses doctrines divines et du partage de ses contemplations divines et d'exiger d'eux une *fides implicita* dans sa parole, ce qui dans les classes éduquées finit en indifférence, et dans les classes plus pauvres en superstition³³ ».

III. La signification durable

Dans l'*Essai* Newman avait tenté de comprendre globalement comment la Tradition est présente et promulguée dans l'Église. À ce titre, son ouvrage, qui certes contient parfois une terminologie imprécise, n'en représente pas moins une étape importante dans la pensée chrétienne – étape qui a eu une signification durable et qui conserve toute sa pertinence dans le débat contemporain.

1. Pour Newman, il est important que l'Église ne soit pas simplement une institution juridique dirigée par des officiels. Elle est le Corps du Christ, dans lequel chaque membre et chaque organe est irremplaçable. Elle est une communauté composée de divers membres, unis par un esprit de foi partagé par tous ses membres, qui ne peut s'égarer dans l'erreur. Vatican II a promulgué cette doctrine du *consensus fidelium* comme enseignement de l'Église : « l'ensemble

31. *Ibid.*, 103.

32. *Ibid.*, 103.

33. *Ibid.*, 106.

des fidèles qui ont reçu l'onction du Saint (1 Jean 2,20.27) ne peut pas errer dans la foi. Et il manifeste cette prérogative au moyen du sens surnaturel de la foi commun à tout le peuple (*supernaturali sensu fidei totius populi*) lorsque “depuis les évêques jusqu’au dernier des fidèles laïques” (Augustin, *De Praed. Sanct.* 14,27), il fait entendre son accord universel dans les domaines de la foi et de la morale (*universalem suum consensum de rebus fidei et morum*). C’est en effet dans ce sens de la foi éveillé et nourri par l’Esprit de vérité que le peuple de Dieu, fidèlement soumis à la conduite du magistère sacré (*Magisterium*), accueille vraiment non pas une parole humaine mais la parole de Dieu (1 Thessaloniens 2,13), qu’il adhère indéfectiblement “à la foi qui fut une fois pour toutes transmise aux saints” (Jude 3), qu’il approfondit correctement cette même foi et la met plus pleinement en œuvre³⁴. »

Il s’en suit que chaque membre de l’Église est responsable de la foi et de sa transmission fidèle. La hiérarchie et les fidèles laïques ont des tâches différentes, mais sont appelés à faire avancer la mission du Christ ensemble. Parmi les membres de l’Église règne «une véritable égalité entre tous, par la dignité et l’action qui est commune à tous les fidèles dans l’édification du Corps du Christ. La distinction posée par le Seigneur entre les ministres sacrés et le reste du Peuple de Dieu comporte l’union que des devoirs communs aux pasteurs et aux autres fidèles créent entre eux : devoirs pour les pasteurs de l’Église, à l’exemple du Christ, de se mettre au service les uns des autres et des fidèles ; et pour ces derniers de prêter volontiers leur concours aux pasteurs et aux docteurs. Ainsi, dans la diversité, tous rendent témoignage de l’admirable unité qui existe dans le Corps du Christ : car la diversité même des grâces, des ministères et de l’action rassemble les fils de Dieu en un seul tout, puisque : “c’est un seul et même esprit qui opère toutes ces choses” (1 Corinthiens 12,11)³⁵ ».

L’ecclésiologie de Newman est particulièrement équilibrée, manifestant clairement la mission particulière de chaque membre de l’Église. Partant du mystère de la foi, que l’Église représente, il insiste sur la nécessaire unité et collaboration de tous, et par conséquent sur la séparation entre hiérarchie et laïques. Lui qui, au XIX^e siècle, s’élevait contre la réduction de l’Église à sa structure institutionnelle se focaliserait certainement aujourd’hui sur la tendance à supprimer les différences entre laïques et hiérarchie. De même qu’en son temps, il se plaignait que l’on n’attachât aucune importance au *consensus fidelium*, de même aujourd’hui il critiquerait peut-être ceux qui dans

34. CONCILE VATICAN II, Constitution Dogmatique *Lumen Gentium*, 12.

35. *Ibid.*, 32.

————— *Le témoignage des fidèles en matière de doctrine*

l'Église ont oublié que les décisions en matière de foi et de morale sont confiées exclusivement à la hiérarchie. Newman est sans nul doute en faveur de l'unité de tous les membres de l'Église, avec la pleine reconnaissance de la valeur de la mission particulière que chaque personne reçoit du Christ.

2. Newman demande qu'on accorde au consentement des croyants le respect qu'il mérite. Il ne s'agit pas de lui reconnaître une sorte d'autorité enseignante, mais d'insister sur l'importance du *consensus fidelium* à travers les âges, essentiel à la transmission fidèle de la Révélation. La Constitution Dogmatique sur l'Église de Vatican II souligne dans ce contexte : « Le peuple saint de Dieu a part également à la fonction prophétique du Christ, en rendant un vivant témoignage à son endroit, avant tout par une vie de foi et de charité...³⁶ ». Le témoignage de foi vécue fait écho à la prédication de la vérité et constitue ainsi un soutien précieux et une source d'inspiration pour la hiérarchie. Le souhait de Newman que l'on reconnaisse toute l'importance du *consensus fidelium* « repose sur l'autorité du témoignage de foi en œuvre qui, selon sa conception de l'autorité, doit être logiquement subordonné au *Magisterium* de l'Église et y être incorporé³⁷ ».

Dans ce cadre, Newman évoque constamment le *conspiratio pastorum et fidelium*, qui n'est pas seulement une coopération entre pasteurs et fidèles, mais aussi un encouragement mutuel et une communion dans l'Esprit. Les initiatives de croyants qui réclament avec véhémence que les évêques et le Saint Siège changent la doctrine ou la discipline de l'Église, ou agitent la menace de la désobéissance, n'ont rien à voir avec un authentique *sensus fidelium* du Peuple de Dieu ; elles ne font que traduire un malentendu politique ou une conception purement matérielle de l'Église, ce qui n'entraîne que déception et confusion. Dans une lettre ultérieure, Newman déplore les difficultés qui surgissent, si « quelques petits papes – souvent des laïques – se dressent, prêchent contre les évêques et les prêtres, érigent leurs propres opinions en article de foi, effrayent les croyants fervents et repoussent ceux qui seraient intéressés³⁸ ». Le *consensus fidelium*

36. *Ibid.*, 12.

37. Günter BIEMER, *Die Wahrheit wird stärker sein. Das Leben Kardinal Newmans*, Frankfurt am Main, Peter Lang Verlag, 2002, 309.

38. Charles Stephen Dessain, Thomas Gornall (eds.), *The Letters and Diaries of John Henry Newman*, vol. XXIII, Oxford : Clarendon/Oxford University Press, 1973, 272 ; voir Congrégation pour la Doctrine de la Foi, Instruction *Donum veritatis* sur la Vocation Ecclésiastique du Théologien (24 mai 1990), 35 : « En réalité, les opinions des fidèles ne peuvent pas être purement et simplement identifiées au *sensus fidei*. Celui-ci est une propriété de la foi théologique qui, parce qu'elle est un don de Dieu faisant adhérer

se révèle authentiquement non pas dans des campagnes regrettables contre le Magistère et la Tradition constante de l'Église, mais dans le témoignage de foi, d'espérance et de charité de chaque jour, dans des vies vécues selon l'Évangile et la doctrine de l'Église, même au milieu des défis du monde moderne.

3. Le rôle du pape et de l'épiscopat est déterminant pour préserver la foi. Même si Newman insiste sur l'importance du *sensus fidelium* du peuple de Dieu, il insiste avec la même vigueur sur la mission irremplaçable des bergers.

Il écrit d'une façon imagée à propos du IV^e siècle, une époque où, s'il y eut effectivement de grandes figures épiscopales et des docteurs de l'Église, de nombreux pasteurs ne remplissaient pas leur mission parce qu'ils étaient victimes d'une hérésie, de compromis ou d'apathie. Newman espérait vivement qu'une telle période de confusion ne se produirait plus jamais dans l'Église. Cependant, malgré son vœu, et en dépit de différences notables entre les années qui suivirent les conciles de Nicée et de Vatican II, on peut déceler un certain parallélisme entre ces deux périodes postconciliaires. Le premier concile de l'Église qui avait clarifié la question de la divinité du Christ fut suivi d'une longue phase de discussions dans l'Église sur la foi au Christ ; de même, après Vatican II, concile au cours duquel la doctrine de l'Église fut approfondie et présentée d'une façon plus équilibrée, notre époque a été marquée par une inquiétude et une confusion profondes dans le domaine de l'ecclésiologie.

Newman estime que les problèmes du IV^e siècle sont dus fondamentalement aux manquements de nombreux évêques. Lorsque, de nos jours, nous recherchons les causes de la crise de l'Église et de la foi, il est préférable d'éviter des réponses unilatérales qui ne prennent

personnellement à la Vérité, ne peut se tromper. Cette foi personnelle est aussi foi de l'Église, puisque Dieu a confié à l'Église la garde de la Parole et qu'en conséquence, ce que le fidèle croit, c'est ce que croit l'Église. C'est pourquoi le *sensus fidei* implique, de par sa nature, l'accord profond de l'esprit et du cœur avec l'Église, le *sentire cum Ecclesia*. Si donc la foi théologique en tant que telle ne peut se tromper, le croyant peut par contre avoir des opinions erronées, car toutes ses pensées ne procèdent pas de la foi. Les idées qui circulent dans le Peuple de Dieu ne sont pas toutes en cohérence avec la foi, d'autant qu'elles peuvent facilement subir l'influence d'une opinion publique véhiculée par des moyens modernes de communication. Ce n'est pas sans raison que le concile Vatican II souligne le rapport indissoluble entre *sensus fidei* et conduite du Peuple de Dieu par le magistère des Pasteurs : les deux réalités ne peuvent être séparées l'une de l'autre. Les interventions du Magistère servent à garantir l'unité de l'Église dans la vérité du Seigneur. Elles aident à "demeurer dans la vérité" face au caractère arbitraire des opinions changeantes, et sont l'expression de l'obéissance à la Parole de Dieu.»

————— *Le témoignage des fidèles en matière de doctrine*

pas en compte la complexité de la situation. Néanmoins, le IV^e siècle peut nous rappeler l'importance fondamentale de la collaboration, en fait, du soutien mutuel entre évêques courageux et laïques engagés. En ce sens, l'Église a plus que jamais besoin de bergers qui proclament avec audace et défendent une doctrine solide : des confesseurs de la foi sur le modèle d'un Athanase, d'un Hilaire ou d'un Augustin, dans lesquels les fidèles trouvent direction spirituelle et soutien.

4. Comment peut-on définir fondamentalement le *consensus fidelium* ? Avec de grands théologiens, Newman décrit ce consensus comme témoin de la doctrine apostolique, comme hégémonie de l'Esprit de Dieu, comme réponse aux prières des fidèles. Le *consensus fidelium* peut être considéré comme le fruit et la manifestation convergente du *sensus fidelium*, don de Dieu qui permet aux fidèles, en accord profond avec l'Église et sous la direction du Magistère, d'adhérer à la vérité et de l'appliquer fidèlement dans la vie quotidienne. Comme Möhler, Newman voit dans le *sensus fidelium* un esprit ou une conscience ecclésiale³⁹.

De même que la conscience individuelle permet de choisir spontanément entre le bien et le mal, de même la conscience ecclésiale aide le peuple de Dieu, pour ainsi dire instinctivement, à accepter la vérité et à rejeter l'erreur. Quelques années avant l'article du *Rambler*, Newman écrivait déjà : « Aux tous premiers temps, c'est simplement l'esprit vivant de myriades de fidèles, restés anonymes, qui ont reçu des disciples de notre Seigneur la foi apostolique, l'ont si bien gérée, l'ont répandue si largement, l'ont transmise si fidèlement, génération après génération ; c'est grâce à cet esprit qui l'a professée si précisément, et si explicitement que même des gens peu éduqués ont été capables de distinguer instinctivement la vérité de l'erreur, et de rejeter spontanément l'ombre même de l'hérésie⁴⁰ ».

La conscience ecclésiale rend possible cette distinction instinctive ou, en termes théologiques, reçue de l'Esprit, entre vérité et erreur. C'est une conscience qui implique l'accord entre tous les croyants, du pape au moindre des fidèles ; et qui est en continuité avec le courant ecclésial de la Tradition à travers les siècles, et l'Église des cieux, c'est-à-dire avec les grands saints, les martyrs et les confesseurs, pasteurs et docteurs, les croyants connus et inconnus qui ont gardé la tradition apostolique jusqu'au bout. De même que la conscience individuelle doit être formée, de même la conscience ecclésiale du

39. COULSON, *On Consulting the Faithful*, 74.

40. John Henry NEWMAN, *Historical Sketches*, vol. I, London, Longmans, Green, and Co., 1872, 209.

peuple de Dieu doit-elle aussi être formée continuellement, grâce aux pasteurs qui diffusent aux fidèles la vérité dans sa plénitude et sa beauté; vérité par laquelle les fidèles entendent la voix du Maître et qui leur transmet la joie communicative de croire.

Aiguïser la conscience ecclésiale des fidèles est un des grands défis de l'Église d'aujourd'hui. Car il nous faut dire avec Newman que l'Église ne peut accomplir sa tâche dans le monde que si tous ses membres sont adultes dans la foi, si leur conscience ecclésiale est convenablement formée, et non déformée par l'esprit du monde. La prophétie de Newman, selon laquelle les chrétiens non formés seront la proie soit de l'indifférence soit de la superstition, s'est malheureusement réalisée à notre époque. Aujourd'hui l'éducation des fidèles doit être approfondie à tous les niveaux. «L'Église ne réussira à diffuser la foi dans une société pluraliste que si les laïques se considèrent comme porteurs du signe de la foi et si, aidés de la connaissance et de l'amour, ils sont les témoins de la foi de l'Église et de son contenu dans le monde⁴¹.» Aujourd'hui se fait ressentir le besoin d'une nouvelle *conspiratio* des pasteurs et des croyants, afin que tous participent avec conviction à la mission de l'Église, accomplissent leurs tâches propres et contribuent à une nouvelle évangélisation fondée sur une foi vécue dans la joie et dans la fermeté.

Newman écrit dans une lettre : «*Vous devez regarder au-delà de ce monde, au-delà du monde dans l'Église, au-delà de ce qui est si imparfait, et des vases d'argile qui contiennent la grâce, et vous tourner vers la Fontaine de Grâce et la prier de vous remplir de sa propre présence*» (Letters and Diaries 388, 24.8.1871).

(Traduit de l'allemand par Sylvie Roura. Titre original : *Das Zeugnis der Gläubigen in Lehrfragen nach John Henry Newman*)

Le P. Hermann Geissler FSO, né en 1965, membre de la Famille Spirituelle «L'œuvre», est chef de bureau à la Congrégation pour la Doctrine de la Foi et directeur du Centre des Amis de Newman à Rome. Il a publié de nombreux écrits sur le cardinal anglais et a dirigé l'édition de divers livres parmi lesquels : *Conoscere Newman. Introduzione alle opere* (Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2002), *Una ragionevole fede. Logos e dialogo in John Henry Newman* (Vita e Pensiero, Milano 2009, con E. Botto) et *The Primacy of God in the Life and Writings of Blessed John Henry Newman* (Louvain Studies 35, 2011, 3-4). Site web du Centre Newman www.newmanfriendsinternational.org

41. Gerhard Ludwig MÜLLER, *John Henry Newman*, Augsburg, Sankt Ulrich Verlag, 2010, 144.

Pierre-Alain CAHNÉ

L'inquiétude d'être au monde

Le poème en prose a abandonné, depuis Baudelaire, l'écriture rythmée par les récurrences phoniques et rythmiques prévisibles grâce à la connaissance d'un code commun à une aire linguistique et culturelle. Il a d'autre part enrôlé la présentation typographique, c'est-à-dire l'œil, pour créer un ordre musical qui s'est privé des ressources du souffle. C'est en partie ce que Claudel a pu décrire en inventant un titre devenu célèbre, *L'œil écoute*. Camille de Toledo¹ reprend cette invention formelle du poème en prose pour faire vivre son interprétation de la pensée pascalienne, lorsque celle-ci s'affirme dans une prose qui n'oublie pas les charmes des « puissances trompeuses ». Une assonance, aux limites d'un insistant jeu sur les mots, est le cœur du texte de Toledo : l'homme entre la « foi » et « l'effroi ».

« Nous avons quitté le temps des certitudes »

« Nous devons apprendre à vivre
dans l'inquiétude de toute chose »

1. Camille de Toledo est le pseudonyme d'Alexis Mital : né en 1976, l'écrivain a une formation à la fois classique (IEP de Paris) et originale, notamment en raison de ses créations cinématographiques. Le pseudonyme choisi veut insister sur son ascendance hispano-juive. *L'inquiétude d'être au monde* est paru chez Verdier, en février 2012. Les références données entre parenthèses renvoient à cette édition. Parmi ses œuvres, on peut citer : *Archimondain Jolipunk : confessions d'un jeune homme à contretemps*, Calmann-Lévy 2002 ; *Visiter le Flurkisten ou les illusions de la littérature-monde*, PUF, 2008 ; *Le Hêtre et le bouleau. Essai sur la tristesse européenne*, Le Seuil « La librairie du XXI^e siècle », 2009.

Se souvenant sans doute de saint Augustin, Camille de Toledo pense l'inquiétude dans l'horizon de ce que dit le mot *quies*, lui-même pensé par Augustin comme l'antonyme du mot *labor* : l'instabilité de *labi* s'oppose à la fermeté stable de *quiescere*.

Nous habitons un monde où « tout bouge et flue », un monde où « l'inquiétude est entrée ». L'inquiétude est le nom que nous donnons à « l'impermanence » (page 14) écrit Toledo. Il commente en parlant de « vacillement général des choses » (p. 14).

Toledo a choisi une forme littéraire – le poème en prose – à la manière du Rimbaud d'*Une Saison en enfer* pour écrire une méditation historique et philosophique ayant pour sujet le fait que « nous avons quitté le temps des certitudes » (p. 32). Cette forme crée une musique où la récurrence des mots, des thèmes, est la marque même de l'effort poétique car le cri, comme il le dit lui-même, ne peut être réprimé.

« Mais le vertige est infini.
L'inquiétude, comprenez, le déplacement,
le doublement, le flux des choses
que l'on croyait à jamais scellées.
Toute la structure ancienne de l'être
se met à bouger et nous voudrions
que cela se passe sans cri ? »

Nous sortons d'un monde bien ordonné

« L'âge de l'équilibre, de la raison
souvenir de ce que l'esprit de l'humaniste
Portait comme conscience et espoir » (p. 13),

pour entrer et s'enfuir dans un monde pour lequel nous ne sommes pas préparés où, parfois, explosent des faits divers apparemment sans signification, en deçà de l'absurde : le massacre d'enfants à Colombine ou en Norvège. L'écrivain tente de relier l'absurde à une évolution historique sans horizon.

« Il y a de belles pages dans *Le Monde d'hier*,
de Stefan Zweig, où l'on sent ainsi
la fin de cet âge heureux.
Où Zweig parle du temps des premières assurances.
Triomphe bourgeois
d'une vision rassurée de la vie, libérée de la peur.
Libérée du destin et de la tragédie.

L'inquiétude d'être au monde

Depuis ces heures heureuses, tout,
de la science à l'histoire,
semble avoir travaillé de concert
à raviver l'inquiétude d'être au monde.
Tout semble s'être donné la main
pour dérégler la mesure» (p. 24).

Notre culture est marquée par la conscience d'un avant :

«C'était la foi, l'espoir et le calcul ensemble.
Un univers à *la mesure* de l'homme.»

«Je me souviens, moi je n'étais pas né.
C'était il y a longtemps.»

Le constat pessimiste provoque, autour du concept de *mesure*, une réflexion toujours marquée par l'angoisse de la *démésure*, qui peut prendre plusieurs noms :

«Il y eut un autre mot pour le vingtième siècle.
Ce fut la *dé-mesure*. Dé-liaison,
dé-litement, dé-lit de l'esprit, qui,
croyait-on avant, gouvernait la flèche du temps.
Ou peut-être aussi, dé-règlement de la mesure,
emballement de la raison
qui, après avoir classé les peuples,
entre sauvages et civilisés, noirs et blancs,
s'est mise à diviser, couper, entre le soi et le presque soi.
Le *dé* du déluge, de la démence, le *dé* du hasard
et de la fin, s'insinua dans le pli de chaque chose,
comme l'accident et la catastrophe.»

Mais il reste fidèle à un mode de méditation où le langage, que ce soit dans ses fondements étymologiques ou ses articulations créatrices de sens, est la rampe à laquelle l'écrivain s'accroche pour évoquer cette démence qui paraît avoir pris le pouvoir après le temps de la juste mesure. Il s'en explique :

«Ce fut le XX^e siècle!
la flèche inversée de la science,
de la technique, devenues l'une et l'autre
complices de la destruction» (p. 25).

Le choix d'une forme d'écriture, plus lyrique que conceptuelle, alors que le propos relève de ce que Valéry avait déjà écrit dans une prose très classique – « nous autres civilisations savons que nous sommes mortelles » – est justifié par une mise en accusation répétée des mots. La langue nous coupe à la fois des autres langues, et, plus gravement, de « l'invisible » :

« Celui qui sait qu'un jour,
son savoir, sa sagesse ont été colonisés
par les mots d'une langue qui l'a coupé
à jamais du reste du monde.
Et aussi, de ce qui nous manque :
L'invisible, ce qui ne peut se dire,
ce qui ne pourra jamais être
approprié. »

Que l'écrivain renonce au mode d'exposition didactique, pédagogique, démonstratif, propre au philosophe, est comme l'aveu d'un nouveau visage du tragique :

« Il n'y a pas de remède à notre inquiétude... » (p. 30).

À quoi répond un aphorisme du poète René Char :

« Sans l'angoisse, tu n'es qu'élémentaire. »

Tout au long de son « poème », Toledo revient sans cesse sur ce qui est pour lui évident : « le besoin de consolation que connaît l'être humain est impossible à rassasier ».

D'où une morale de l'endurance exprimée sur le mode d'un accord profond avec l'ordre de la création qu'il serait vain et illusoire de vouloir modifier :

« Il n'y a pas de remède à notre inquiétude.
Ne cherchons pas dans le monde la parole, le mot,
la figure de la consolation. Essayons de nous tenir
dans l'inquiétude... » (p. 30).

On peut entendre dans ces paroles le retour d'une morale stoïcienne qui refuse que l'on s'en remette « au commerce de la consolation » (p. 31).

La ligne de faite du poème est un aphorisme de Pascal, repris à plusieurs reprises :

L'inquiétude d'être au monde

« Mais déjà, quelqu'un dont je ne cesse
de réciter la phrase écrivait :
Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie.
Premier acte de notre inquiétude.
Modernité d'une sensation nouvelle du vertige... »

D'une certaine manière, l'entier du poème est une espèce de paraphrase de l'aphorisme pascalien pris au sérieux, non dans la visée mortifère d'un désespoir sans issue, mais dans la rigueur d'une décision et d'une action : comment se rendre capable de survivre, sans mensonge, à l'évidence d'une parole sans concession.

« qui nous a appris à vivre avec cette inquiétude ? »

Toledo conclut :

« Et je repense à cette phrase apprise enfant.
Première marque de l'inquiétude, écrite à l'heure,
justement, où l'esprit semblait s'organiser
pour l'avenir.
C'est une phrase que nous fuyons,
que nous ne cessons de fuir.
Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie.
Nous l'avons apprise à l'école
et peut-être l'avons-nous oubliée.
C'est une phrase coupée, sans appel,
qui s'achève au couperet.
Phrase de peu de mots,
qui laisse le palais de la bouche vide.
*Le silence éternel
de ces espaces infinis
m'effraie.*

*

Cette phrase inaugure le temps de l'inquiétude.

Relire cette phrase aujourd'hui,
c'est entendre à quel point nous oscillons
entre l'effroi et la foi. »

L'alternative où se trouve la conscience contemporaine est simplement nommée, à l'ombre de la pensée pascalienne, sans concession au pathos. En se conformant au choix d'écriture qu'il a élue – le style simple, mais avec l'ampleur qui convient – Toledo décrit cette alternative :

« Supporter l'effroi ou s'en remettre
au commerce de la consolation » (p. 56).

Le mot « effroi », « effroyable », est chez Pascal. Relire Pascal, c'est entendre à quel point nous « oscillons entre l'effroi et la foi ».

Ce n'est évidemment pas un hasard si la forme littéraire de l'apocalypse (du « dévoilement ») est reprise sans souci d'originalité par un écrivain contemporain qui tente d'être fidèle à une situation spirituelle qui ne veut ni céder à la fascination du néant, ni penser un homme réduit au cri, ni renoncer à l'appel religieux.

« Nous nous reconnaissons désormais,
espèce parmi les espèces et nous peinons
à tirer les conséquences de notre décentrement » (p. 88).

Retrouver une Terre où habiter ; garder une prière sur nos lèvres – alors que nous ne sommes pas « préparés ».

Dans le dernier « verset » de son poème qu'il appelle un « chant », Toledo, fidèle à ses racines, nous confie sa prière, son Espérance et son doute, dans une musique bernanosienne :

« Nous sommes là, le père, la mère, l'enfant,
et parfois, dans certains coins du monde, nous prions.
Pour que le soir soit comme le matin.
Un temps d'habitudes heureuses, de joies ordinaires.
Dans notre prière, nous disons :
Ô Dieu, épargne-nous.
Nous ne demandons rien d'autre qu'un peu de paix.
Mais de la paix, est-ce possible,
dans le tohu-bohu de toute chose ? Avec ton aide,
nous aimerions traverser paisiblement la vie.
Et au bout, simplement, mourir
en laissant une lettre à ceux
qui nous poursuivront.

*

L'inquiétude d'être au monde

Mais cette prière, nul n'est là pour l'entendre.

Et l'inquiétude est partout. »

Toute poésie repose, en partie, sur une utilisation de la parole sur le mode de la récurrence – des sons ou des rythmes – selon une règle commune dans une aire linguistique et culturelle donnée.

La pensée ayant pour objet la situation spirituelle ou philosophique de la conscience se livre presque toujours à une forme de « ruminatio » – *manducatio, masticatio* dans la tradition latine. Cette ruminatio est une métaphore habile à dire l'incessant passage par les lèvres d'une parole, souvent soutenue par les différentes figures de l'étymologie, qui s'obstine à vouloir dire l'ineffable, l'invisible. Le chant offert par Camille de Toledo n'est pas original par son contenu, où l'on retrouve sans surprise tous les lieux de la pensée contemporaine, mais par la permanence même du DIT il constitue un témoignage sur ce qui est ineffaçable dans la conscience contemporaine si marquée par l'oubli.

Pierre-Alain Cahné, né en 1941, marié, trois enfants, onze petits-enfants, membre du comité de rédaction de *Communio*, est professeur émérite de langue et littérature française de l'université de Paris-IV-Sorbonne, et recteur émérite de l'Institut catholique de Paris. Dernière publication : *Lectures lentes : linguistique et critique littéraire* (PUF, coll. « Formes sémiotiques », 2011).

**Prochain numéro
mai-août 2013**

Les chrétiens et la Grande Guerre

Cardinal Marc OUELLET

La confirmation, sacrement de l'initiation chrétienne

En catéchèse préparatoire à la confirmation, un enfant de sept ans pose naïvement la question : « Est-ce que Jésus a été confirmé ? » La catéchète répond quelque peu embarrassée : « Pour Jésus, baptême et confirmation ne font qu'un ». C'est juste mais incomplet. En effet, les scènes évangéliques qui rapportent le baptême de Jésus mentionnent la Colombe, symbole de l'Esprit Saint, et la Parole du Père révélant son identité : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé ». Mais ces scènes renvoient au baptême de la Croix, baptême de sang et de feu s'il en est, ce qui repose d'une certaine manière la question de l'enfant.

Jésus a-t-il été confirmé ? Il faut s'arrêter à cette question embarrassante qui illustre les difficultés de la catéchèse de la confirmation. Difficultés qui dépendent souvent d'une théologie déficiente de ce sacrement. Autre question qui gêne les catéchètes : le Saint-Esprit est déjà présent et agissant au baptême, que vient alors ajouter le don de l'Esprit à la confirmation ? De plus, en contexte sécularisé, plusieurs évêques ont transféré la réception du sacrement à l'âge de l'adolescence (12-18 ans) en vue d'assurer une catéchèse adéquate et ainsi de favoriser l'engagement personnel des jeunes. Malgré ces intentions louables, on constate l'inefficacité de ce report pour les introduire à la communion fréquente. Quelle désolation pour les pasteurs et les catéchètes de constater que la confirmation signifie davantage un adieu plutôt qu'une entrée dans l'assemblée eucharistique !

Il arrive que la catéchèse n'évoque même pas le lien entre la confirmation et l'Eucharistie et qu'on la célèbre en dehors de l'Eucharistie afin de ne pas causer de malaise aux personnes non pratiquantes qui viennent pour la circonstance. Que propose-t-on alors aux jeunes pour leur inculquer le sens de la confirmation ? Des gestes de charité ou des engagements sociaux qui servent à concrétiser le sens du témoignage. Si on leur demande au passage

La confirmation, sacrement de l'initiation chrétienne

pourquoi ils veulent être confirmés, d'aucuns répondent en répétant la justification canonique apprise des catéchètes : afin de pouvoir éventuellement se marier à l'Église.

On pourrait allonger encore la liste des incongruités et des difficultés qui affectent la pratique de ce sacrement. La diversité des options pastorales ne fait qu'ajouter à la confusion. Deux tendances se manifestent dans l'histoire récente. La première favorise la célébration de la confirmation avant la première communion en raison de sa valeur historique et traditionnelle. L'autre tendance, surtout postconciliaire, préfère retarder la confirmation à l'adolescence afin d'en tirer parti pour une pastorale des jeunes plus structurée et motivante. On en fait alors le sacrement d'une certaine maturité chrétienne, mesurée à l'aune de l'engagement personnel, qu'il soit apostolique ou social.

Ces deux tendances cohabitent pacifiquement même si on sent croître un malaise quand un évêque décide de rétablir la pratique traditionnelle de l'Église, parfois à l'encontre d'un choix de la Conférence épiscopale qui a opté pour une autre pratique. Ces cas se multiplient à l'heure actuelle et montrent l'urgence de la requête exprimée dans l'*Instrumentum laboris* pour le Synode des Évêques sur la Nouvelle Évangélisation : « Il ne s'agit pas seulement d'orienter une pratique diversifiée pour éviter la dispersion ; (...) Il faut mieux comprendre, d'un point de vue théologique, la séquence des sacrements de l'initiation chrétienne qui culmine dans l'Eucharistie, et réfléchir sur les modèles pour traduire dans la pratique l'approfondissement souhaité¹. »

Les réflexions qui suivent veulent répondre à cette requête d'approfondissement en vue de mieux fonder une pastorale adéquate de la confirmation comme sacrement de l'initiation chrétienne.

I. À cinquante ans du concile Vatican II, un choix à refaire

« Le rite de la confirmation sera révisé aussi pour manifester plus clairement le lien intime de ce sacrement avec toute l'initiation chrétienne » (*Sacrosanctum concilium*, 71). Cette orientation implique de renouveler non seulement le rite mais aussi la préparation catéchétique. De fait elle conduira à la restauration du catéchuménat des adultes et au développement d'une catéchèse post-baptismale explicitant, d'une part le lien entre la confirmation et le baptême, et d'autre part, le lien entre la confirmation et l'Eucharistie qui couronne l'initiation chrétienne.

1. XIII^e assemblée générale ordinaire du Synode des Évêques, *La Nouvelle Évangélisation pour la transmission de la foi chrétienne. Instrumentum Laboris*, Cité du Vatican, 2012, n. 137.

La Constitution dogmatique *Lumen gentium* reprend et explicite cette orientation dans la section qui traite de l'exercice du sacerdoce commun dans les sacrements: «Et après avoir été régénérés pour devenir enfants de Dieu, ils sont tenus à professer publiquement la foi qu'ils ont reçue de Dieu par l'Église, à laquelle le sacrement de confirmation les unit plus étroitement grâce à l'Esprit-Saint qui les enrichit d'une force particulière» (*Lumen gentium*, 11).

La confirmation est ici présentée en lien étroit avec le baptême comme le sacrement qui confère une force particulière de l'Esprit Saint en vue de la profession publique de la foi. À quoi se réfère cette profession publique de la foi si ce n'est d'abord à la participation du confirmé à l'Eucharistie qui couronne l'initiation chrétienne? Le Catéchisme de l'Église catholique explicite cet aspect en parlant du «caractère» de la confirmation:

Le «caractère» perfectionne le sacerdoce commun des fidèles, reçu dans le Baptême, et «le confirmé reçoit la puissance de confesser la foi du Christ publiquement, et comme en vertu d'une charge (*quasi ex officio*)²».

Nos pratiques pastorales actuelles n'insistent pas sur cet aspect parce que la dimension sacerdotale de l'initiation culminant dans la célébration eucharistique a été supplantée en plusieurs endroits par une vision sociale du témoignage personnel. C'est pourquoi il faut procéder à un examen critique des pratiques pastorales, à partir du nouveau critère que le pape Benoît XVI a formulé dans l'Exhortation Apostolique *Sacramentum Caritatis*: «Quelle est la pratique qui permettra aux fidèles de mieux placer le sacrement de l'Eucharistie au centre, en tant que but de tout le processus d'initiation³?»

Il appert en effet qu'après quelques années d'expérimentation dans l'Église catholique romaine, du report de l'âge de la confirmation, du catéchuménat nouvellement restauré et de la gestion des débats relatifs à ce sacrement, le temps est sans doute mûr pour une décision⁴.

Le temps serait-il donc venu d'uniformiser les pratiques afin de mieux souligner le rapport intrinsèque entre la confirmation et l'Eucharistie? De fortes raisons appuient cette orientation mais une telle décision doit être accompagnée d'un approfondissement théologique qui puisse en justifier le bien-fondé et la pertinence⁵.

2. CEC, 1305. Saint Thomas D'AQUIN, *Summa Theologiae, IIIa pars*, Q. 72, art. 5, ad 2.

3. BENOÎT XVI, Exhortation Apostolique post-synodale *Sacramentum caritatis* sur l'Eucharistie source et sommet de la vie et de la mission de l'Église, 2007, n. 17-19.

4. Paul TURNER, «Benedict XVI and the Sequence of the Sacraments of Initiation», *Worship*, 82, no 2, 2008, p. 140.

5. Voir par exemple: P. DECLERCK, «Confirmation», dans J.-Y. Lacoste, dir., *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Presses universitaires de France, 1998, p. 251-254; «La Confirmation, parachèvement du Baptême, porche de l'Eucharistie», dans E. Carr, *La cresima. Atti del VII Congresso internazionale di liturgia*,

II. Pour un approfondissement théologique de la confirmation

A. Le rapport entre le Christ et l'Esprit dans le Nouveau Testament

Je reviens donc à la question initiale de l'enfant qui demande : « Mais Jésus, dont nous connaissons le baptême par l'Évangile, a-t-il été confirmé ? »

Cette question peut sembler naïve ou même rhétorique, mais en fait elle touche le cœur du problème. L'Esprit qui repose sur Jésus au baptême comme témoin de son identité de Fils du Père, cet Esprit lui est-il donné d'une nouvelle manière à quelque moment de sa vie terrestre ?

Poser cette question, du point de vue de la confirmation, c'est s'engager à démontrer le fondement de la distinction des dons de l'Esprit dans la vie de Jésus, en vue de justifier la distinction et l'étroite connexion du sacrement de la confirmation, en rapport aux deux autres sacrements de l'initiation chrétienne. S'il est vrai que l'Église, guidée par l'Esprit Saint, a une certaine marge de manœuvre pour déterminer les détails de l'économie sacramentelle, elle cherche toujours à enraciner ses décisions dans la vie de Jésus et son mystère pascal, puisque la mission de l'Esprit Saint est d'expliquer et de faire comprendre et accueillir le Don de Dieu fait à l'humanité en Jésus-Christ :

Quand il viendra, lui, l'Esprit de vérité, il vous guidera vers la vérité tout entière. En effet, ce qu'il dira ne viendra pas de lui-même : il redira tout ce qu'il aura entendu ; et ce qui va venir, il vous le fera connaître. Il me glorifiera, car il reprendra ce qui vient de moi pour vous le faire connaître. Tout ce qui appartient au Père est à moi ; voilà pourquoi je vous ai dit : Il reprend ce qui vient de moi pour vous le faire connaître (*Jean 16,13-15*).

(Roma, PIL), Rome, Pont. Ateneo S. Anselmo, 2007, p. 205-225 ; J.A. MASON, *The Relation of Confirmation to Baptism*, Londres, 1891 ; G. Dix, *The Theology of Confirmation in Relation to Baptism*, Westminster, 1948 ; G.W.H. LAMPE, *The Seal of the Spirit. A study of the Doctrine of Baptism and Confirmation in the New Testament and the Fathers*, Londres, 1951 ; ses travaux ont été poursuivis par : P. BRADSHAW, A. KAVANAGH, *Confirmation : Origins and Reform*, New York, Pueblo, 1988. P. Turner, *Sources of Confirmation from the Fathers through the Reformers*, Collegeville, The Liturgical Press, 1993 ; G. KRETSCHMAR, « Firmung », dans : *Theologische Realenzyklopädie* 11, p. 192-204 ; B. KLEINHEYER, *Sakramentliche Feiern I. Die Feiern der Eingliederung in der Kirche, (Gottesdienst der Kirche 7,1)*, Regensburg, Pustet, 1989, p. 191-236 ; J.-P. BOUHOT, *La Confirmation, sacrement de la communion ecclésiale*, Lyon, Chalet, 1968 ; H. BOURGEOIS, *L'avenir de la confirmation*, Lyon, Chalet, 1972 ; L. LIGIER, *La Confirmation. Sens et conjoncture œcuménique hier et aujourd'hui*, Paris, Beauchesne, 1973 ; D. BOROBIO, *Confirmando Hoy. De la teología a la praxis*, Bilbao, 1980 ; A. ELBERTI, *La Confermazione nella tradizione della Chiesa latina*, Milan, 2003 ; P. CASPANI, *La pertinenza teologica della nozione di iniziazione cristiana*, Milan, 1999.

Revenons donc à la question du rapport entre le Christ et l'Esprit dans l'Évangile. Envoyé par Dieu pour opérer en Lui-même le passage de l'Ancienne à la Nouvelle Alliance, Jésus se manifeste au monde comme un homme habité par l'Esprit prophétique. Cette habitation de l'Esprit en lui est immédiate et permanente. Il est poussé au désert par l'Esprit, il prêche et il pose des gestes, inspiré par l'Esprit, il va vers la Croix dans la stricte obéissance au Père avec la force de l'Esprit. Une fois confirmés par l'Esprit, les apôtres comprendront avec Marie qu'il a été conçu du Saint-Esprit et soumis à sa loi tout au long du processus divino-humain qu'on appelle l'*Incarnation*.

Les quelques aspects qui viennent d'être évoqués correspondent à la phase terrestre de la vie de Jésus où l'Esprit repose sur lui, ayant pour ainsi dire autorité sur lui comme médiateur de la volonté du Père sur son Fils.

Ce rapport d'obéissance au Père dans l'Esprit porte Jésus jusqu'au don total de lui-même par amour, jusqu'à la kénose extrême de la Croix qui opère la rédemption du monde. En ce point précis de la vie de Jésus, au bout de l'obéissance d'amour qui révèle son identité divine filiale, il se produit une inversion des rôles entre le Christ et l'Esprit. Ayant obéi parfaitement au Père dans l'Esprit, le Christ reçoit du Père, dans sa propre chair, la plénitude de l'Esprit Saint, l'Esprit sans mesure, *qui confirme* son identité filiale, qui se met totalement à sa disposition pour lui appartenir et être distribué, communiqué, répandu par lui sur toute chair.

La résurrection du Christ d'entre les morts, c'est sa confirmation par l'Esprit Saint. Saint Paul en fait l'affirmation centrale de son kérygme : « Cet Évangile, qu'il avait déjà promis par ses prophètes dans les Écritures saintes concerne son Fils, issu selon la chair de la lignée de David, établi, selon l'Esprit Saint, Fils de Dieu avec puissance par sa résurrection d'entre les morts, Jésus Christ notre Seigneur » (*Romains* 1,2-4).

« Établi, selon l'Esprit Saint, Fils de Dieu avec puissance, par sa résurrection d'entre les morts. » Voilà la formule-clé, qui justifie la distinction et la connexion étroite entre l'union du Christ et de l'Esprit *avant* la résurrection et cette même union *après* la résurrection.

Avant la résurrection, le Christ accueille et obéit à l'Esprit qui lui est donné ; *après* la résurrection il possède l'Esprit en plénitude dans sa propre chair (Christ) et il le communique en abondance à l'Église pour l'accomplissement du mystère de l'Alliance. Or cet accomplissement s'opère par l'Eucharistie qui conjoint dans la puissance de l'Esprit, le Corps du Christ ressuscité et son Corps ecclésial par la médiation de son Corps eucharistique. Sans la confirmation du Christ, c'est-à-dire sa résurrection, l'Eucharistie manquerait de fondement ultime. Sa valeur de « mémorial » de l'Alliance nouvelle et éternelle serait réduite à un vague souvenir d'un événement enfoui dans le passé. Dans la lumière de la Résurrection, l'Eucharistie apparaît au contraire comme la « présence du mystère pascal », le point d'arrivée de la kénose, la source et le sommet de la participation de l'Église au sacerdoce du Christ.

La confirmation, sacrement de l'initiation chrétienne

Ces éléments de réflexion demeurent trop fragmentaires mais ils explicitent le fondement de la distinction des sacrements de l'initiation à partir de l'identité filiale du Christ, confirmée par l'Esprit Saint, en vue de l'Eucharistie et de l'Église.

B. Le caractère propre de la confirmation

Voyons maintenant comment s'articule l'exercice du sacerdoce commun à partir des sacrements de l'initiation. Le baptisé fait déjà partie de la famille de Dieu par le baptême, mais il n'est pas encore habilité à l'exercice du culte public de l'Église tant qu'il n'est pas confirmé par l'Esprit et donc rendu capable de témoigner en Église de la foi reçue. Le caractère propre de la confirmation par rapport à celui du baptême consiste à enrichir le sujet d'une *capacité d'agir* dans la ligne de son identité filiale par un don spécifique, «le sceau du Saint-Esprit⁶».

Tout comme le Christ reçoit par sa résurrection d'entre les morts la confirmation de son identité de Fils de Dieu, vainqueur du péché et de la mort par son amour rédempteur, le confirmé reçoit un don du Saint-Esprit qui le fortifie dans l'action manifestant son identité d'enfant de Dieu, appelé à témoigner de la vie divine de son baptême par sa participation consciente et active comme membre de l'Église, famille de Dieu.

Dans cette lumière la dimension *ecclésiale* de la grâce de la confirmation ressort au premier plan. Si le baptême constitue l'entrée dans la famille comme un membre à part entière, si la confirmation confère une capacité d'agir selon l'Esprit de cette famille, qui est l'Esprit de la communion trinitaire, alors la participation à l'Eucharistie est le premier et le plus grand acte de témoignage du confirmé.

Appelé par Dieu, sanctifié par le baptême, fortifié par la puissance de l'Esprit du Ressuscité, le confirmé témoigne au premier chef en se joignant officiellement à l'assemblée pour exercer en elle et avec elle le sacerdoce de la Nouvelle Alliance. C'est seulement par la grâce de cette participation ecclésiale à la fonction sacerdotale du Christ qu'il pourra "tenir" comme témoin du Christ dans le monde. La force de l'Esprit qui l'habilite au témoignage sera en effet constamment renouvelée à la source de la kénose eucharistique à laquelle il est rattaché par sa confirmation. La confirmation lui donne accès à l'Esprit de l'Alliance à un nouveau titre, proprement sacerdotal, en vue d'une participation active et consciente au sacerdoce cultuel et existentiel de l'Église.

C. L'éclairage de la tradition orthodoxe

À cet égard, la tradition orthodoxe peut nous aider, car elle souligne davantage l'unité de l'initiation chrétienne et l'enracinement des mystères

6. Adrien NOCENT, «*La Confirmation. Questions posées aux théologiens et aux pasteurs*», *Gregorianum*, vol. 72, n. 4, 1991, p. 689-704.

sacramentels dans le Mystère du Christ. Je prends ici à témoin Nicolas Cabasilas qui résume bien une longue tradition. Il se demande dans un langage assez particulier qu'il nous faut comprendre : « Quel achèvement (*synteleion*) le saint mystère apporte-il à la vie en Christ ? » Cette question rejoint celle des fidèles : les baptisés n'ont-ils pas reçu l'Esprit Saint ? Alors pourquoi un autre sacrement ?

Il répond : « Ceux qui ont été conçus spirituellement et qui sont nés de cette façon doivent obtenir en conséquence une activité adaptée à une telle naissance et un mouvement correspondant. » Cette activité adaptée et ce mouvement correspondant, c'est le mystère du saint chrême qui peut le produire en nous, ajoute-il.

Il s'interroge ensuite sur le fondement théologique de cette distinction entre l'être et l'activité, entre être oint (Christ) et être actif (chrismation). Cabasilas voit spirituellement cette distinction dans le Christ lui-même en tant qu'il est Oint par l'Esprit dès l'aurore de l'Incarnation, et ensuite en tant qu'il *communique* (chrismation) la plénitude de l'activité spirituelle dont il est le réceptacle.

« Constitué Christ par l'Esprit Saint en s'unissant à notre nature, le chrême "devient chrismation" par sa mort et sa résurrection⁷. » Cabasilas distingue donc bien les deux moments (Christ – chrismation) et il précise les effets de la chrismation-résurrection. En communiquant l'Esprit, le Christ s'incorpore des membres, qui deviennent eux-mêmes participants de son sacerdoce par l'Onction qui les habilite à agir en synergie avec l'Esprit comme membres de son Corps. D'où l'importance de la chrismation pour la participation à l'Eucharistie. « C'est parce qu'ils sont chrimés que les baptisés peuvent participer comme acteurs de la Divine Liturgie⁸. »

La confirmation les rend capables de l'activité spirituelle la plus haute de l'Esprit Saint dans les membres du Corps du Christ : elle en fait un « sacerdoce royal », capable « d'offrir des sacrifices spirituels agréables à Dieu par Jésus-Christ » (*1Pierre* 2, 9 et 5). Le Christ ressuscité est comme tel *chrismation*, communication de l'Esprit et pas seulement Christ, c'est-à-dire une onction demeurant en elle-même. C'est pourquoi, dans la tradition commune aux Églises apostoliques, la chrismation est essentiellement présupposée à la célébration de l'Eucharistie et de cet autre mystère du Christ et de l'Église : le mariage⁹.

7. Jean CORBON, « Le sens des sacrements d'initiation selon saint Nicolas Cabasilas », *Proche-Orient chrétien*, vol. 50, n. 3-4, 2000, p. 261.

8. *Idem*.

9. *Idem*.

III. Critères théologiques pour un renouveau de la pastorale de la confirmation

A. Partir de l'identité trinitaire et ecclésiale du chrétien

Comment renouveler la pastorale de la confirmation dans la ligne du concile Vatican II? En refaisant le choix de situer ce sacrement du « don de l'Esprit Saint » dans le cadre de l'initiation chrétienne. Or celle-ci est configurée depuis les origines par la structure trinitaire de la foi et l'appartenance ecclésiale de l'initié.

La foi trinitaire professée et célébrée dès le baptême se déploie en trois sacrements distincts qui sont toutefois inséparablement liés. Le baptême marque le croyant du sceau de l'adoption filiale, la confirmation marque le baptisé du sceau de l'Esprit Saint du Ressuscité, vainqueur du péché et de la mort. L'Eucharistie n'ajoute pas de sceau particulier mais elle rapporte tout au Père qui accueille l'Offrande filiale du Christ avec tous ses membres identifiés à lui par les sceaux inaliénables du baptême et de la confirmation.

Ainsi configurée par les trois mystères sacramentels, l'identité chrétienne se révèle ainsi inséparablement trinitaire et ecclésiale. Dès la première grâce du baptême, l'identité du chrétien inclut certes l'appartenance à l'Église, mais en vue de la sacramentalité de l'Église. Car si l'Esprit Saint est donné au baptême pour constituer la filiation divine du croyant, s'il est redonné avec puissance à la confirmation pour transformer l'enfant de Dieu en témoin du Christ, c'est pour constituer finalement l'Église rassemblée qui témoigne de la communion trinitaire en exerçant comme Corps et Épouse du Christ, le sacerdoce de la Nouvelle Alliance. Le sacrement de la confirmation est un maillon indispensable de cette chaîne sacramentelle qui relie la Trinité à l'Église et qui fait de l'Église, « dans le Christ, comme le sacrement de l'union de l'humanité avec Dieu et de l'unité du genre humain » (*Lumen gentium*, 1).

B. Restaurer la séquence de l'initiation chrétienne quel que soit l'âge

C'est un point délicat, étant donné les options pastorales très diverses. Certains ont structuré leur pastorale juvénile autour de ce sacrement, d'autres en ont fait une étape importante et bien organisée dans le cadre scolaire. D'autres enfin y voient une occasion propice pour une catéchèse d'adulte articulée sur l'engagement personnel et ecclésial. Les bonnes raisons pastorales ne manquent pas mais leur fondement théologique demeure aléatoire, ce qui affaiblit la catéchèse et le sens de l'identité chrétienne.

L'examen critique des fruits des différentes options pastorales devrait porter en particulier sur le sens d'appartenance au Corps du Christ qu'est l'Église. Ce sens d'appartenance que le don de l'Esprit Saint doit confirmer dépend avant tout de la conscience du don reçu et secondairement de l'engagement personnel du confirmé.

Cet accent théologique et pastoral sur le don gratuit de l'Esprit au confirmé, qui prévaut sur l'engagement, relativise la question de l'âge et le concept de maturité qui motivent les tenants d'une confirmation à l'adolescence. La maturité suffisante pour être confirmé est la même que celle pour accéder à la communion. Elle est même une condition de maturité qui habilite à communier d'une façon plus consciente et active, grâce précisément au Don du Saint-Esprit qui permet de discerner et d'apprécier les dons de Dieu¹⁰.

C. Recentrer la catéchèse mystagogique de la confirmation sur l'Eucharistie

Ce dernier point est essentiel car si la confirmation ne conduit pas à l'Eucharistie et se limite à motiver un vague engagement social, la grâce du sacrement n'arrive pas à son terme. La grâce du baptême confirmée par la force de l'Esprit habilite à exercer un « sacerdoce royal », cultuel et existentiel, mais encore faut-il l'exercer à partir de la participation active et consciente à l'assemblée eucharistique qui renouvelle constamment ses membres pour un témoignage public sur tous les fronts¹¹.

Je parle de catéchèse mystagogique au sens des Pères de l'Église, qui comptaient d'abord sur l'expérience du mystère pour expliquer ensuite dans une catéchèse post-sacramentelle le sens et la splendeur du don reçu. Parmi les séquelles du rationalisme moderne, il y a cette mentalité occidentale qui fait de l'explication des mystères la condition préalable à une expérience fructueuse des sacrements. Les Pères misaient davantage sur l'efficacité des rites eux-mêmes sans tomber aucunement dans la magie, mais en étant convaincus que, par-delà nos explications toujours partielles et défailtantes, l'Esprit Saint illumine et transforme intérieurement le croyant¹². Dans cette lumière, on pourrait assez facilement abaisser l'âge de la confirmation et penser autrement la catéchèse en misant davantage sur l'aide du Saint-Esprit et l'expérience des premiers siècles.

Bref, les raisons abondent en faveur de la célébration de la confirmation avant la première communion : rapprocher la pratique du rite latin de celle des rites orientaux de l'Église, unifier la théologie des sacrements de l'initiation, et apaiser la tension sur l'âge de la confirmation dans les pratiques pastorales occidentales¹³.

10. Paul MAC PARTLAN, « Changeons nos usages », *Communio* (Paris), vol. 23, n. 1-2, 1998, p. 150-161 ; Jean-Robert ARMOGATHE, « Un sacrement de l'initiation chrétienne », *Communio* (Paris), vol. 23, n. 1-2, 1998, p. 133-140.

11. Alain MATTHEEUWS, « L'eucharistie au cœur des sacrements de l'initiation chrétienne », *La Maison-Dieu*, n. 243, 2005, p. 61-80.

12. Adrien NOCENT, « La Confirmation. Questions posées aux théologiens et aux pasteurs », *Gregorianum*, vol. 72, n. 4, 1991, p. 689-704.

13. Paul TURNER, « Benedict XVI and the Sequence of the Sacraments of Initiation », *Worship*, vol. 82, n. 2, 2008, p. 140.

————— *La confirmation, sacrement de l'initiation chrétienne*

Conclusion

Le concile œcuménique Vatican II fut une Pentecôte inépuisable dont nous recueillons encore les fruits. Un de ses fruits est la revalorisation de la confirmation comme sacrement de l'initiation chrétienne.

Face au défi de la sécularisation, même à l'intérieur de l'Église, n'avons-nous pas à réveiller le don de l'Esprit Saint qui a été répandu sur les baptisés pour en faire des témoins non pas isolés mais en Église ? N'avons-nous pas à former des témoins du Christ convaincus que leur identité ne signifie pas un activisme quelconque mais bien l'appartenance fervente à la communauté eucharistique ?

Malgré un certain relativisme ecclésiologique qui justifie n'importe quelle pratique de la confirmation, parfois sans lien avec l'initiation chrétienne, ayons le courage de proposer une vision claire et articulée de ce sacrement qui confirme vraiment l'identité trinitaire du baptisé et la nature essentiellement ecclésiale de son témoignage.

Marc Ouellet, né en 1944 au Québec, ordonné prêtre en 1968, membre de la Compagnie des prêtres de Saint-Sulpice, docteur en théologie dogmatique en 1983, a enseigné dans différents séminaires en Colombie et au Canada. Ordonné évêque en 2001, il entra à la Curie, puis fut nommé archevêque de Québec (2002-2010). Créé cardinal par Jean-Paul II en 2003, il est, depuis 2010, Préfet de la Congrégation pour les Évêques. Dernière publication : *Actualité et avenir du concile œcuménique Vatican II*, L'échelle de Jacob, coll. «Visages», juin 2012.

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

COMMUNIO

pour l'intelligence de la foi

Publiée tous les deux mois en français par «Communio», association déclarée à but non lucratif selon la loi de 1901, indépendante de tout mouvement ou institution. Président-directeur de la publication: Jean-Robert ARMOGATHE. Vice-présidente: Isabelle LEDOUX-RAK. Directrice de la collection: Corinne MARION. Directeur de la rédaction: Olivier CHALINE. Rédacteur en chef: Serge LANDES. Rédacteur en chef-adjoint: Laurent LAVAUD. Secrétariat de rédaction: Françoise BRAGUE, Corinne MARION et Béatrice JOYEUX-PRUNEL. Secrétaire général: Patrick CANTIN.

CONSEIL DE RÉDACTION EN FRANÇAIS

Jean-Robert Armogathe, Nicolas Aumonier, Mgr Jean-Pierre Batut (Lyon), Marie-Thérèse Bessirard, Olivier Boulnois, Rémi Brague, Vincent Carraud (Caen), Olivier Chaline, Marie-Hélène Congourdeau, Jean Duchesne, Irène Fernandez, Marie-Christine Gillet-Challiol, Paul Guillon, Yves-Marie Hilaire (Lille), Pierre Julg (Orléans), Serge Landes, Laurent Lavaud (Montpellier), Isabelle Ledoux-Rak, Corinne Marion, Jean-Luc Marion, Mgr Éric de Moulins-Beaufort, Dominique Poirel, Béatrice Joyeux-Prunel, Robert Toussaint, Isabelle Zaleski.

COMITÉ DE RÉDACTION EN FRANÇAIS

Jean-Luc Archambault, Jean Bastaire (Grenoble), Christophe Bourgeois, Françoise Brague, Régis Burnet (Louvain-la-Neuve), Pierre-Alain Cahné, Christophe Carraud, Jean Congourdeau, Michel Costantini, Mgr Claude Dagens (Angoulême), Philippe Dockwiller (Lyon), Marie-José Duchesne, Denis Dupont-Fauville, Ide Fouche, Stanislaw Grygiel (Rome), Didier Laroque, Étienne Michelin (Venasque), Paul McPartlan (Washington), Jean Mesnard, Xavier Morales (Acey), Patrick Piquet, Louis-André Richard (Québec), Rudolf Staub, Miklos Vetö, Dominique Weber, et l'ensemble des membres du conseil de rédaction.

Rédaction: ASSOCIATION COMMUNIO, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris, tél.: 01.42.78.28.43, courrier électronique: communio@neuf.fr

Abonnements: voir bulletin et conditions d'abonnement.

Vente au numéro: consultez la liste des libraires dépositaires.

BULLETIN D'ABONNEMENT ...ET D'ACHAT AU NUMÉRO

À RETOURNER ACCOMPAGNÉ DE VOTRE RÈGLEMENT À :

**Communio – 5, passage Saint-Paul – 75004 Paris – Tél. : 01 42 78 28 43
communio@neuf.fr**

- Je m'abonne à *Communio* à partir du prochain titre à paraître pour
 un an ou deux ans.
- Je me réabonne (n° de l'abonnement:).
- Je parraine cet abonnement:
- Je souhaite que le bénéficiaire de ce parrainage soit informé de mon identité que je vous précise ci-dessous:
 Nom Adresse
- Je commande les numéros suivants, port inclus: 12 € simple, 18 € double
 Montant du règlement à joindre*
- Par chèque bancaire ou postal à l'ordre de **Communio**.
 Ou par virement bancaire:
Règlement en Euros selon les données IBAN suivantes:
 IBAN FR 74 2004 1000 0118 6762 3F02 068 avec BIC: PSSTFRPPPAR.....
La Banque Postale – Centre de Paris, 75009 Paris Cedex 15
 Ou, plus simplement, par carte bancaire via le site Internet: www.communio.fr

Date:

Signature :

TARIFS ABONNEMENT

	Type de tarif	1 an	2 ans	Adresse
France et Belgique	Normal	60 €	110 €	COMMUNIO, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris « La Banque Postale » selon IBAN
	Soutien	80 €	150 €	
Zone Euro	Normal	63 €	120 €	
	Soutien	80 €	150 €	
Autres pays	Économique	65 €	125 €	
	Prioritaire et Soutien	80 €	150 €	
Numérique Amis de COMMUNIO		40 €	80 €	
		20 €	40 €	

Vente des revues : information par le secrétariat, ou via le site Internet: www.communio.fr

**En collaboration
avec les éditions de *Communio* en:**

ALLEMAND: Internationale Katholische Zeitschrift «Communio»

Responsable : Jan-Heiner Tück, Schwarzwaldstrasse 90A, D-79102 Freiburg.

AMÉRICAIN: Communio International Catholic Review

Responsable : David L. Schindler, P.O. Box 4557, Washington DC 20017, États-Unis.

BRÉSILIEN: Revista Internacional Católica Communio

Responsable : Edson de Castro Homem, Rua São Pedro Alcântara, 12. Centro, Petrópolis, Rio de Janeiro 25.685-300.

CROATE: Međunarodni katolički časopis Communio

Responsable : Ivika Raguž, Kršćanska Sadašnjost, Marulićev trg., 14, HR-10001 Zagreb.

ESPAGNOL: Revista Católica internacional de pensamiento y cultura

Communio: <http://www.apl.name/communio/>

ESPAGNOL POUR L'ARGENTINE: Communio Revista Católica Internacional

Responsable : Luis Baliña, Av Alvear 1773, AR-1014 Buenos Aires.

HONGROIS: Communio Nemzetközi Katolikus Folyóirat

Responsables : Pál Bolberitz & József Török, Papnövelde, u. 7, H -1053 Budapest.

ITALIEN: Communio Rivista Internazionale di Teologia e Cultura

Responsable : Aldino Cazzago, Via G. Frua, 11, 20146 Milano.

NÉERLANDAIS: Internationaal Katholiek Tijdschrift Communio

Responsable : Stefaan van Calster, Burgemeesterstraat, 59, Bus 6, B-3000 Leuven.

POLONAIS: Międzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio

Responsable : Oltarzew, Kilinskiego, 20, PL-05850 Ozarów Mazowiecki.

PORTUGAIS: Communio Rivista Internacional Católica

Responsable : Henrique de Noronha Galvão, Universidade Católica Portuguesa, Palma de Cima, 1649-023 Lisboa, Portugal.

SLOVÈNE: Mednarodna Katoliška Revija Communio

Responsable : Anton Štrukelj, Depala Vas, 1, SLO-1230 Domzale.

TCHÈQUE: Mezinárodní Katolická Revue Communio

Responsable : Prokop Broz, Husova 8, CZ-11000 Praha 1.

UKRAINIEN: Ukraine Communio

Responsable : László Puskás, PO Box 808, Vynnychenka 22, UA-79008 Lviv.

La coordination internationale est assurée par le cardinal Angelo Scola, assisté par Mgr Peter Henrici.

Dépôt légal : mars 2013 – N° de CPPAP : 0111 G80668
N° ISBN : 978-2-915111-47-7 – N° ISSN : X-0338-781-X – N° d'édition : 95196
Directeur de la publication : Jean-Robert Armogathe
Composition : DV Arts Graphiques à La Rochelle
Impression : Imprimerie Sagim à Nanterre – N° d'impression : 13241

L'Imprimerie Sagim est titulaire de la marque Imprim'vert®