

« Jérusalem, bâtie comme une ville où tout ensemble fait corps » (Psaume 122, 3) : telle est la cité vers laquelle nous montons. Nos villes traversées de murs n'en offrent qu'une figure défaillante ; dans la promiscuité ou la distance, nous ne faisons souvent qu'y coexister ; une tablee, parfois, nous rapproche fugitivement. À Jérusalem s'offre à la table de la Cène celui qui fait de nous un Corps, « celui qui, dans la Tablee fondamentale, coupe le pain et fait converger les regards, lie les hommes entre eux ». La formule n'est pas d'un théologien mais d'une des grandes voix de la littérature contemporaine ; Pierre Michon l'utilise pour exhiber la division que notre modernité ratifie : « le monde est en morceaux », non seulement parce que chacun vit pour lui-même mais aussi – et peut-être surtout – parce que « l'idée » même d'unité n'existe plus ou suscite la méfiance. La table commune, qui permet non la division mais le partage, manque : « le corps social est sécable, composé de petits éléments découpés, atomisés, qu'on recolle à la va-vite<sup>1</sup> ». Dans ce corps disjoint, comment envisager d'être « un seul cœur et une seule âme » (*Actes des Apôtres* 4, 32) ?

Dans le « programme » de *Communio* rédigé en 1972, Hans Urs von Balthasar présente la communion comme « la clef pour expliquer le monde actuel et l'heure de l'Église d'aujourd'hui<sup>2</sup> ». Si, pour marquer sa cinquantième année, la revue francophone revient à ce programme, ce n'est pas par simple déférence à l'égard d'un père fondateur – quoique cette déférence n'ait rien de condamnable, tant il serait vain de s'affranchir de ce que l'on a reçu, comme les pages que l'on va lire le rappellent. Il s'agit surtout de reconnaître que nous en vérifions aujourd'hui encore la pertinence.

Les contradictions et les défis qui traversent l'Église et le monde ont pu varier, la communion ne cesse de révéler à l'homme la réalité qu'il vise, y compris en la niant ou en la détruisant, et qu'il ne peut se donner à lui-même. Il faut sans doute que le monde éprouve que la communion lui manque. Cette défaillance rend l'homme à sa complexité et rappelle à la cité terrestre son nécessaire inachèvement.

1 Pierre MICHON, *Tablee*, L'Herne, 2017, p. 31 et 49, dans un contexte particulier : Manet, en 1878, coupe en deux une toile qui possédait en son centre une table de marbre unique, celle d'un café. On lira dans ce numéro l'entretien qu'il a accordé à *Communio*, « Ce qui a lieu dans le lieu », p. 37.

2 H. U. von BALTHASAR, « Un programme : *Communio* », *Communio*, n° 1, septembre 1975, p. 2-3. <https://communio.fr/numero/resume/1841/un-programme-communio> Le texte est d'abord paru en allemand dans *Internationale katholische Zeitschrift Communio*, « *Communio* – Ein Programm », 1972, I/1, p. 4-17.

Éditorial ●

La foi chrétienne la rend plus vive encore. Mais il y a plus : la « communion » engage pour Balthasar la question du « fondement premier ». Elle exige de dire comment nous pouvons tout mettre en commun pour nous donner librement à tous. Or ce « programme » n'est pas un projet volontariste, qui exigerait de tendre de toutes ses forces vers la communion comme un horizon à venir. Il se fonde sur « l'existence d'une communion [...] antécédente<sup>3</sup> ». Cinquante ans après, il est encore temps de revenir à cette antécédence.

### La communion manquante

Les idoles ont bien entendu changé depuis 1972. Le communisme, qui pouvait apparaître alors comme la principale alternative à la communion chrétienne, a beaucoup perdu de sa superbe. Son « lieu théologique » se trouve selon Balthasar dans l'écart béant entre l'unité célébrée par les chrétiens et leur incapacité à en vivre : aussi pouvait-il prétendre réaliser plus efficacement cette unité<sup>4</sup>. Mais n'est-ce pas désormais cette unité même qui est suspecte ? L'échec dévastateur des grands systèmes idéologiques du siècle passé nous rend méfiants, et nous vaccine contre tous les messianismes politiques – en théorie du moins, car on les voit en fait ressurgir partout. En affirmant l'unité de l'Église ou de la vérité, les chrétiens ne sont-ils pas suspects de vouloir imposer de force un sens univoque à la réalité plurielle ? Le pluralisme s'offre comme un compromis plus acceptable et plus réaliste, bien qu'il ne soit souvent qu'un autre nom de l'individualisme. Il permet de se replier – par défaut, à moins que ce ne soit par lâcheté ou par cynisme – sur la négociation contractuelle, quitte à invoquer certaines valeurs comme la « tolérance », la « cohésion » ou le « vivre ensemble » (les communicants trouveront le bon slogan), alors qu'il s'agit souvent de défendre ses intérêts<sup>5</sup>. Péguy a déjà décrit, il y a plus d'un siècle, ce « monde moderne » – le nôtre : « le monde des intelligents, des avancés, de ceux qui savent, de ceux à qui on n'en remontre pas, de ceux à qui on n'en fait pas accroire. Le monde de ceux à qui on n'a plus rien à apprendre. Le monde de ceux qui font le malin. [...] C'est-à-dire : le monde de ceux qui ne croient à rien, pas même à l'athéisme, qui ne se dévouent, qui ne se sacrifient à rien<sup>6</sup> ». Nous pensons être à

3 *Ibid.*, p. 8.

4 H. U. von BALTHASAR, « Un programme : Communio », art. cité, p. 6-7 : « l'histoire de l'Église montre avec fracas le gouffre béant qui sépare le principe réel de communion, [...] et la pénible incapacité des chrétiens à vivre en conformité avec ce "Corps" et cet "Esprit". C'est dans cet abîme que

l'entreprise du communisme trouve son lieu théologique ».

5 Pour une autre manière de poser ce problème, voir l'entretien avec Francis Russell HITTINGER, « La dignité de la société », p. 55.

6 Charles PÉGUY, *Notre Jeunesse*, in *Mystique et politique*, textes édités par Alexandre de Vitry, Robert Laffont, 2015, p. 434.

l'abri et n'être dupes de rien parce que nous avons tout démystifié, la politique comme le reste ; mais s'il n'y a « rien » qui suscite notre dévouement, c'est que « rien » ne nous unit.

On trouvera pourtant encore des « entrepreneurs de bonheur public » et des livres « où il est traité de l'art de rendre les peuples heureux, sages et riches, en vingt-quatre heures », comme le dit si bien Baudelaire<sup>7</sup>. Qu'elle soit présentée comme un malheur ou une exigence à laquelle il faut tout sacrifier, la mondialisation a ainsi remplacé le « genre humain transfiguré » de l'*Internationale*. Certes, les évolutions technologiques et les échanges économiques nous permettent peut-être de nous découvrir toujours plus dépendants les uns des autres. Mais ce n'est pas parce que nous portons les mêmes jeans et buvons les mêmes sodas que nous sommes en communion : l'uniformisation des comportements, qui suppose la mainmise économique sur les individus et un contrôle étatique toujours plus strict, tue plus sûrement le désir de communion qu'il ne l'accomplit. Les auteurs de *La communion qui vient* le rappellent à juste titre : la vraie communion oblige à déconstruire les tyrannies modernes d'un État qui prétend administrer les libertés au lieu de les susciter, et d'un économisme qui, au nom d'un illusoire bien-être commun, instrumentalise les individus et organise l'euthanasie, faute de pouvoir penser le respect inconditionnel de la personne. La vraie communion oblige même à déconstruire ce qui pourrait devenir un communautarisme catholique qui idolâtre les réalisations historiques d'une citadelle au lieu de s'ouvrir radicalement à l'amour qui dépoussière<sup>8</sup>.

## Salutaires contradictions

Ces manques et ces contradictions naissent des exigences mêmes de la communion. Car la « communauté » n'est pas d'abord un groupe constitué et clos sur lui-même mais un acte, une mise en commun : le grec *koinônia* et le latin *communicatio* sont des noms d'action. Ce dernier reprend le double sens du verbe *communicare*, actif (mettre en commun) et passif (recevoir en commun). Leur étymologie n'a d'ailleurs rien à voir avec le lexique de l'unité : le grec renvoie au « commun » (*koinos*) qui se distingue du « particulier » (*idios*) ; *communio* renvoie au *munus*, la charge ou la tâche que l'on partage. Or une telle *mise en commun* ne peut se fonder sur une abstraction

7 Charles BAUDELAIRE, « Assommons les pauvres », *Le Spleen de Paris*, XLIX, éd. A. Cervoni et A. Schellino, GF Flammarion, 2017, p. 197.

8 Voir Paul COLRAT, Foucauld GIULIANI, Anne WAELES, *La communion qui vient, carnets politiques d'une jeunesse catholique*, Seuil, 2021, notamment p. 38, p. 101 et p. 127.

**Éditorial** ● formelle (fût-ce l'être, l'humanité ou la raison) ou de simples intérêts communs : elle doit englober toutes les dimensions relationnelles de l'existence vécue, sans nier la dignité et la liberté de chacun sous prétexte de construire un monde meilleur, puisque la communauté n'a de sens qu'au service de la personne.

L'expérience commune suggère qu'une telle synthèse ne s'esquisse guère que dans des cercles étroits, qui la garantissent et la préservent parce qu'ils se ferment sur eux-mêmes à l'exclusion des autres ; mais, par là, ils nient le sens universel qu'exige pourtant, si elle ne veut pas se détruire, toute communion authentique ; car comment prétendre tout mettre en commun sans vouloir intégrer aussi l'exclu et le proscrit ? Mais comment élargir le cercle sans appauvrir les liens si étroits construits par les communautés particulières ? Balthasar note dans *Retour au centre* : « le cercle des amis et des connaissances est limité ; plus on cherche à l'étendre, plus les relations deviennent lâches et plus on risque de négliger ses devoirs dans le cercle le plus étroit<sup>9</sup> ». À l'inverse, la volonté d'imposer à tous un idéal d'universalité le détruit. La geste révolutionnaire porte une telle contradiction à son paroxysme : Tous frères ! La fraternité républicaine vise l'universel, exige pour cela l'arrachement aux liens du sang, la défense des droits fondamentaux de tout être humain mais suppose aussi pour advenir l'extermination de l'adversaire et, finalement, le fratricide. On lit sur les façades des maisons de Paris en 1793 : « Liberté, Égalité, Fraternité, ou la Mort ».

Ces apories renvoient à une contradiction plus essentielle encore : une réflexion politique authentique exige une communion qu'elle ne peut rigoureusement pas se donner à elle-même. Tel est d'ailleurs le sens de l'itinéraire de Péguy pour qui la communion des saints permet d'approfondir l'idéal socialiste de solidarité pour lequel il s'est battu. Son combat dreyfusiste le montre déjà : il faut défendre Dreyfus car le corps social se perd si un individu est sacrifié à la raison d'État et s'il légitime l'injustice d'un seul de ses membres. Tout se joue dans cette affaire, parce qu'elle engage justement le sens du tout, c'est-à-dire la possibilité de fonder la cité, ce lien indissoluble et librement consenti de chacun avec tous. Cette exigence relève de ce que Péguy appelle la « mystique », et non de la « politique » : « la mystique républicaine, c'était quand on mourait pour la République, la politique républicaine, c'est à présent qu'on en vit<sup>10</sup> ». Il ne s'agit pas de défendre un programme ou des institutions : pour être une réalité vécue et non une abstraction, la

9 Hans Urs von BALTHASAR, *Retour au centre*, Desclée de Brouwer, 1971, p. 136.

10 *Notre Jeunesse*, op. cit., p. 581.

société suppose une « culture », un « tissu », une histoire qui lie les vivants et les morts. Mais la « politique républicaine » transforme cette mystique dreyfusiste en un nouveau dogmatisme – rationaliste et anticlérical – qui piétine les droits de la conscience et méprise les liens charnels. L'exigence de communion la plus forte conduit donc paradoxalement Péguy à l'isolement le plus complet : « il n'y a que nous qui depuis quinze ans ayons tenu rigoureusement, impeccablement, infailliblement cette mystique », écrit-il dans *Notre Jeunesse*<sup>11</sup>. Sa revue, *Les Cahiers de la quinzaine*, devient l'unique lieu où se réalise cette communion : c'est dire si elle ne survit qu'à travers un « nous » fragile et incertain, parfois réduit au seul Péguy, qui ne résout pas le conflit entre la nécessité de s'ouvrir à tous, et tout particulièrement à ceux que le monde rejette, et l'impossibilité concrète d'y parvenir<sup>12</sup>. La psychologie et les échecs de Péguy n'expliquent pas à eux seuls une aporie qui, loin de discréditer son œuvre, fait sa grandeur. L'homme qui désire la communion véritable et ne se satisfait d'aucun horizontalisme se retrouve exilé, appelant seul contre tous à refaire les liens défaits. Même dans l'Église, le chrétien de Péguy ne peut « rien être d'autre que "l'individu" » comme l'écrit Balthasar<sup>13</sup>. Aujourd'hui encore, ceux qui « font les malins » préfèrent louvoyer, appeler au réalisme et à la résilience : l'inflexible mélancolie de Péguy est toujours là pour rappeler l'absolu de la communion – là où la « politique » fait de cette exigence un programme conforme au mythe du progrès moderne (qui pense le développement de l'humanité comme « un escalier qui monte et de qui l'on ne descend jamais ») et au modèle de l'accumulation du livret de « caisse d'épargne<sup>14</sup> ». Mais la communion ne s'obtient nullement par capitalisation ; elle n'est pas le résultat d'une « politique ».

## La communion donnée « par avance »

La communion ne peut être que donnée. La philosophie politique la plus soucieuse du bien commun le vérifie lorsqu'elle cherche ce qui

11 *Ibid.*, p. 470.

12 Sa « fraternité inactuelle [...] se nourrit de sa caducité, voire de son impossibilité », comme l'écrit Alexandre de VITRY, *Le droit de choisir ses frères ? Une histoire de la fraternité*, Gallimard, 2023, p. 360. Il a montré le caractère structurant de cette contradiction dans *Conspirations d'un solitaire, l'individualisme civique de Charles Péguy*, Paris, Les Belles Lettres, 2015.

13 Hans Urs von BALTHASAR, *Gloire, une esthétique théologique*, T. II.2, *Éventail de styles, styles laïcs*, Johannes Verlag,

2022, p. 545. Voir notamment PÉGUY, *Victor-Marie, comte Hugo*, in *Cœuvres en prose complètes*, éd. Robert Burac, t. III, Gallimard, 1992, p. 314 : « les grandes cultures [...] ne sont plus maintenues que [...] par des individualités sans mandat »

14 *Clio, dialogue de l'histoire et de l'âme païenne*, in *Cœuvres en prose, op. cit.*, t. III, p. 1030-1031. Voir Camille RIQUIER, *Philosophie de Péguy, ou les mémoires d'un imbécile*, P.U.F., Paris, 2017, chapitre 5, « Métaphysique du monde moderne », p. 267-356.

**Éditorial** ● peut la fonder, comme le montre Émilie Tardivel. Le modèle politique de la communion, qui suppose une « construction unitaire relevant d'un idéal rationnel », ne le permet pas. Seul l'amour, qui a une capacité d'union des volontés supérieure à tout autre principe, donne par lui-même la communion<sup>15</sup>.

Or la nature du don lui impose d'être reçu. Car s'il se donne, c'est qu'il excède ce que je peux concevoir et réaliser, de sorte que je ne peux sans contradiction me le donner à moi-même. Il échappe aussi par là à toute logique d'échange ou de contrepartie. Nous en faisons l'expérience lorsqu'une déchirure inattendue et douloureuse dans le tissu de nos vies défait tous nos efforts pour domestiquer notre existence ; lorsque la rencontre amoureuse de cet(te) autre que l'on n'attendait plus régénère toute notre existence, d'un coup permet de recevoir plus que tout ce qu'on espérait et de donner plus que tout ce qu'on jugeait raisonnable, comme si la vie coulait en nous plus forte, plus alerte et plus neuve. La réciprocité du don y est ainsi elle-même donnée. On choisit d'appartenir à un club ou un parti pour asseoir – ou trouver – notre identité ; on ne choisit pas d'être aimé.

Pour penser l'amour qui nous unit, la confession de foi chrétienne invite ainsi à passer d'un modèle politique à un modèle proprement théologique de la communion. Par là s'opère un double déplacement. En dévoilant sous nos liens les plus essentiels la communion, elle la dévoile comme ce que nous ne pouvons nous donner à nous-mêmes et qui vient de Dieu. Jean-Luc Marion rappelle que ni la fraternité, parce qu'elle requiert une paternité<sup>16</sup>, ni la cité ne peuvent s'auto-fonder. Mais il y a plus : la foi ne se contente pas de nous préparer à recevoir ce don, elle atteste et confesse que le don est vraiment donné. Irrévocablement, absolument et sans retour. Ou plutôt : la communion n'est rien d'autre que le don qui s'effectue, la vie qui pleinement se communique.

Tel est le cœur du « programme » de Balthasar : le trait distinctif de la communion chrétienne est qu'elle est fondée « par avance<sup>17</sup> », et ce doublement, parce que Dieu est en lui-même « communauté insondable » et parce que l'homme est créé à l'image de Dieu, ce qui « le pousse à rechercher une communion toujours plus parfaite entre les hommes<sup>18</sup> ». Ce mouvement irrépessible est « par avance »

15 Voir l'article d'Émilie TARDIVEL, « La *communio*, un enjeu politique ? », p. 43.

16 Voir l'article de Jean-Luc MARION, « Devenir enfin le gardien de son frère », p. 25.

17 L'adverbe *vorweg* revient onze fois dans le texte allemand.

18 H. U. von BALTHASAR, « Un programme : *Communio* », art. cité, p. 6.

inséré dans l'amour trinitaire : que le Père soit à l'origine de tout don n'interdit pas mais au contraire suscite le libre jeu des personnes divines. La théologie de l'Esprit Saint le montre plus encore<sup>19</sup>. Si l'Esprit Saint est bien, comme l'affirme saint Augustin dans le *De Trinitate*, « quelque chose de commun (*commune aliquid*) au Père et au Fils<sup>20</sup> », c'est que la réciprocité-même du don est le fond de l'amour trinitaire. Dans la vie trinitaire en elle-même, indépendamment même des dons de l'Esprit dont bénéficient les hommes, « don ne se dit que de l'Esprit Saint<sup>21</sup> », non que le Père et le Fils ne se donneraient pas l'un à l'autre sans lui mais au contraire parce qu'ils sont vraiment donnés l'un à l'autre dans l'Esprit qui se donne. Il n'est pas seulement donné, mais « concorde du donné et des donateurs (*concordia dati et dantium*)<sup>22</sup> ». Comme l'écrit Jean-Luc Marion, il n'est pas seulement « le don donné » mais aussi « le principe de donation, [...] le processus, l'art et la manière de donner<sup>23</sup> ».

Il faut aussitôt ajouter que cette communion des personnes divines ne s'offre pas comme un modèle exemplaire sur lequel nous pourrions régler notre comportement. Elle ne nous est donnée que parce qu'elle s'est incorporée une fois pour toutes à l'histoire, à travers l'abaissement gracieux du Fils, qui nous ouvre à une filiation d'autant plus réelle que nous ne cherchons pas à la construire par nous-mêmes mais la recevons. Dans *Retour au centre*, Balthasar rappelle qu'il faut partir de là si nous voulons saisir l'unité de notre foi : notre existence prend tout son sens parce qu'un homme unique s'est charnellement lié à tous, tout en étant « le Fils divin en qui l'amour du Créateur et du Père nous englobe tous » ; en s'offrant pour nous et en franchissant « la frontière de la mort », il a permis à l'amour d'être « ce qu'il prétend être par essence », un lien que rien ne peut jamais défaire<sup>24</sup>. Parce que le Christ « a pris part (*meteskhen*) aux mêmes choses » (*Hébreux 2, 14*), nous prenons part, nous sommes « partie prenante » du Christ (*metokhoi tou Christou, Hébreux 3, 14*). C'est ainsi que la vie de Dieu et la vie de l'homme sont à proprement parler mises en commun : dans le Nouveau Testament, cette logique unifie toute l'œuvre créatrice et rédemptrice de Dieu<sup>25</sup>. On ne peut donc penser la

19 Voir l'article de Jean-Robert ARMOGATHE, « L'Esprit-Saint comme communion du Père et du Fils », p. 81.

20 AUGUSTIN, *De Trinitate*, VI, 5, 7, Bibliothèque Augustinienne, n° 15, p. 484-485.

21 *Ibid.*, VII, 6, 12, p. 548.

22 *Ibid.*, XV, 19, 36, Bibliothèque Augustinienne, n° 16, p. 522. Je reprends la traduction de ce passage

proposée par Jean-Luc MARION dans *D'ailleurs, la Révélation*, Grasset, 2020, p. 506.

23 Jean-Luc MARION, *Ibid.*, p. 507. Voir l'ensemble de la section 18, « la Trinité comme phénoménalité du don ».

24 *Retour au centre*, *op. cit.*, p. 138-139.

25 Voir sur ce point l'article de Nathan BETZ, « D'ici à l'éternité – La communion dans le Nouveau Testament », p. 65.

Éditorial

● pleine communication des dons de Dieu sans la foi trinitaire. Seule elle nous permet de prendre la mesure de l'amour que nous recevons, donnons et trahissons. Car ce qui est donné n'est pas seulement une aide extérieure qui nous rendrait plus forts et plus vertueux dans la construction du bien commun ; plus qu'un don que l'on pourrait objectiver, ce qui nous est donné est la possibilité même de nous donner et de savoir donner.

**Le vrai réalisme**

On objectera peut-être qu'un tel « programme » tourne le dos aux urgences du temps ; regarder ce qui est déjà donné « par avance », c'est faire la part belle aux théologiens de métier, dont on dit volontiers qu'ils se préoccupent trop du dogme, et pas assez du « vécu ». Ce recentrement trinitaire est pourtant la meilleure manière d'honorer ce qui nous éprouve et nous lie tous : « partout où la Trinité en Dieu [...] n'est plus prise en vue, l'idée d'une communauté humaine parfaite ne peut arriver à son plein essor<sup>26</sup> ».

Le dogme de la Trinité ne renvoie pas à un traité purement spéculatif dont on pourrait se passer. Sans lui, le christianisme n'est qu'un message abstrait, qu'on peut aisément extraire de l'histoire qui l'a vu naître, sous prétexte d'en dégager la force morale ou sociale. Sous prétexte d'un plus grand réalisme, on le videra en réalité des liens charnels qu'il suppose et qu'il restaure. La confession de foi trinitaire permet au contraire de discerner dans l'histoire le mouvement par lequel Dieu se communique pleinement. Rien n'est plus réel que l'amour du Crucifié qui nous permet d'être « incorporés à sa véritable corporalité pour devenir ainsi ses membres, ses frères, ses sœurs et ses mères<sup>27</sup> ». Par là, c'est aussi la dimension collective du salut qu'engage la foi trinitaire. Le salut ne peut être affaire seulement individuelle puisqu'il suppose justement la restauration et le perfectionnement des liens interpersonnels qui forment le tissu de nos vies. En accomplissant la figure du serviteur d'Isaïe qui « a porté » (*Isaïe* 53, 4) nos péchés, le Crucifié l'est pour qu'enfin un homme puisse quelque chose pour tous les autres et pour qu'à leur tour les membres de son Corps « unanimement se soucient les uns des autres (*hyp' allôn*)<sup>28</sup> ». Cette sollicitude mutuelle n'est pas seulement l'imitation d'un acte héroïque et isolé : le Fils est le « premier-né » (*Colossiens* 1, 15-18), le premier en qui le monde est à la fois créé

26 H. U. von BALTHASAR, « Un programme : Communio », art. cité, p. 6.

27 *Retour au centre*, op. cit., p. 144.

28 1 *Corinthiens* 12, 25. Voir Hans Urs von BALTHASAR, « Catholicisme et communion des saints », *Communio*, XII, 1, janvier-février 1988, p. 22-27.



et sauvé, Celui qui « par avance », là encore, nous enveloppe tous. Contre une approche individualiste du salut, Henri de Lubac en rappelle avec force, dans *Catholicisme*, la dimension « sociale » : le « Christ Rédempteur n'offre pas seulement le salut à chacun : il opère, il est lui-même le salut du Tout » ; c'est pour « révéler aux hommes qui l'ont perdue leur unité native », pour la « restaurer » et « l'achever » qu'il s'offre<sup>29</sup>. Son « corps » le plus réel est cette unité que Dieu a en vue dès la Création pour la réaliser dans l'histoire. Tel est le sens de la « *catholica* » qui rappelle le sens du *tout* (*kat' holon, selon le tout*), qui tient tout, là où tout se disperse.

Ce sont bien nos corps, nos désirs à la fois les plus charnels et les plus spirituels, qu'il rassemble à la table commune en les incorporant à lui. Le chapitre 21 de l'*Apocalypse* offre ici un raccourci saisissant : tout en reprenant l'imagerie prophétique de Jérusalem reconstruite, centre du culte universel, il renverse la perspective traditionnelle de la *montée* vers la cité sainte. Nous n'y montons en effet que dans la mesure où elle descend à nous : elle est « celle qui *descend du ciel* (*katabainousa ek tou ouranou*) d'après de Dieu », selon une formule répétée presque à l'identique deux fois dans l'*Apocalypse*<sup>30</sup>. Mais pour qu'elle descende il faut aussi que le Verbe soit « *descendu du ciel* » : la même construction se retrouve à plusieurs reprises dans l'Évangile de Jean et suggère la coïncidence entre le mouvement du don venu d'en haut et l'abaissement du Fils dans l'Incarnation<sup>31</sup>. L'image nuptiale de « l'Épouse parée », dans le chapitre 21, indique d'ailleurs que la descente et l'union forment une seule et même réalité : en formant dans son abaissement un seul corps avec son Épouse, l'Agneau fonde définitivement et sans retour la cité nouvelle. Il peut prendre la place du Temple qui n'était que la figure de ces noces.

L'image de la Jérusalem céleste n'implique donc nulle fuite hors de la réalité terrestre : le Fils y descend, s'y humilie et s'y lie pour toujours afin que le mystère de cette cité céleste pénètre toute notre histoire. On voit donc que l'approche théologique implique le réalisme sacramentel, selon lequel la vie éternelle peut effectivement se donner dans la dimension la plus charnelle et la plus historique de notre existence. Le temps, le présent même, « où se nouent l'un avec l'autre le passé

29 Henri de LUBAC, *Catholicisme, les aspects sociaux du dogme*, 7<sup>e</sup> édition, éd. Michel Sales, *Cœuvres Complètes*, t. VII, Éd. du Cerf, 2009, p. 16 et p. 29.

30 *Apocalypse* 3, 12 (*hè katabainousa au nominatif*) et 21, 2 (*tèn polin... katabai-*

*nousan* à l'accusatif). Voir sur ce passage l'article de Nathan BETZ, p. 65.

31 Jean 3, 13 (*ho ek tou ouranou katabas*) et à sept reprises, avec quelques rares variantes, dans le discours sur le pain de vie (*Jean* 6, 33sq.).

**Éditorial** ● et l'avenir<sup>32</sup> », peut alors être regardé non comme ce qui nous sépare de Dieu mais comme ce qui nous relie à lui. Le mystère d'unité qu'est l'Église doit également être compris selon cette logique sacramentelle. Pour que le « corps social » cesse d'être « sécable », il faut, dans la logique de la foi, que le « corps historique suprêmement réel du Christ » soit réellement et charnellement « communiqué aux croyants dans son authentique réalité » ; il faut « le mystère de l'Eucharistie<sup>33</sup> ». Il permet qu'advienne « le bien de la communion », non pas malgré les limites de notre condition mais à travers et avec elles<sup>34</sup>. Le comprendre éviterait qu'on réduise l'unité de l'Église soit au centralisme d'une institution autoritaire soit à un vague consensus démocratique : elle réalise d'autant mieux l'unité qu'elle n'est pas soumise à ce type de réduction politique<sup>35</sup>.

## Un programme paradoxal

Le don ne saurait sans paradoxe être un « programme ». Il suscite pourtant la réciprocité ; il exige – comme l'amour exige, par surcroît – un dynamisme nouveau de l'intelligence et de la volonté. À quelle tâche commune conduit donc, pour les années à venir, un tel recentrement sur l'antécédence du don ?

À une certaine manière de scruter notre monde, pour y déceler la profondeur mystérieuse qu'il tient toujours, antérieurement, en réserve : « la foi chrétienne est le plus grand explorateur [...] de la culture humaine », comme l'écrit Tibor Göröfö<sup>36</sup>. Il ne s'agit pas seulement et pas d'abord « d'ouverture » : il est bien entendu que les groupes sociaux qui revendiquent une « identité » catholique ont le devoir, comme tout groupe social, de ne pas se refermer sur eux-mêmes. Mais si l'Église du Christ est vraiment le sacrement de l'unité, elle n'est pas une société parmi d'autres, plus restreinte et potentiellement plus tentée que d'autres de se replier sur elle-même ; sa catholicité la rend dépositaire du *tout* selon lequel elle agit et se déploie. Les chrétiens n'ont pas d'autre choix que de s'y tenir, sauf

32 Voir l'article de Rémi BRAGUE, « Une communion entre les générations ? », p. 145.

33 *Retour au centre*, op. cit., p. 144.

34 Voir l'article de Florent URFELS, « L'Eucharistie, bien de la *communio* », p. 93.

35 Voir sur ce point les deux articles complémentaires d'Ivan ILIN, qui montre comment la théologie orthodoxe peut rejoindre cette préoccupation, « La

*sobornost'* chez Khomiakov et Boulgakov – Une ecdésiologie de communion », p. 105 ; et la réflexion sans concession du cardinal Kurt KOCH sur les enjeux actuels du dialogue œcuménique, « Quelle unité ? Réflexions sur la finalité du mouvement œcuménique – Un point de vue catholique », p. 121.

36 « La revue *Communio* au XXI<sup>e</sup> siècle », p. 199.

à cesser d'être eux-mêmes – quitte à remettre totalement en question les modèles trop réducteurs qu'ils avaient élaborés.


Il est tout aussi nécessaire de ne pas renoncer à l'unité de la vérité, quitte à déroger parfois aux règles du jeu social, car il n'est pas possible de nier l'effectivité du don et de se dérober à ce qu'elle initie. Le « dialogue » avec le monde n'a de sens que s'il n'est pas une fin en soi – même et surtout lorsque les points de vue semblent irréconciliables<sup>37</sup>. Si le sens du *tout* est « par avance » plus large et plus riche, on ne peut se satisfaire d'un compromis provisoire, quelque effort qu'exige de nous son dépassement, selon des modalités que nous ne pouvons anticiper.

C'est aussi à une certaine expérience de l'Église qu'invite ce « programme ». On parle volontiers à propos du concile Vatican II d'une ecclésiologie de communion, et ce à juste titre. Si on la comprend selon un modèle non pas politique mais théologique et sacramental, elle peut difficilement devenir le nom d'une discussion toujours reprise sur la répartition des rôles dans l'Église<sup>38</sup>. On doit impérativement discuter de l'exercice du pouvoir dans l'Église d'aujourd'hui et de ses abus, qu'ils se traduisent par l'autoritarisme ou la lâcheté, chez les clercs comme chez les fidèles, et approfondir le lien entre le sacerdoce ordonné et le sacerdoce baptismal. Mais la centralité de l'Eucharistie implique que soit donné le don de célébrer l'unique sacrifice du Christ, ce que ni les bonnes intentions d'une communauté ni l'intensité du sentiment religieux qui l'habitent ne peuvent instituer. La « communion hiérarchique<sup>39</sup> » n'est pas une limite à la logique du don : elle marque au contraire que la communauté chrétienne elle-même, comme la cité, ne peut s'auto-fonder.

C'est déjà situer le travail spécifique de notre revue. Là où beaucoup exploitent *ad nauseam* les vertus rhétoriques du conflit, les membres de *Communio*, sans nier les nécessaires tensions que suscite la vie intellectuelle, peuvent d'ailleurs attester que clercs et laïcs ne sont pas voués à être en concurrence, que la liberté des recherches profanes et la modernité ne menacent pas toujours l'obéissance de la foi et que le respect de la tradition n'est pas nécessairement une entrave aux exigences de la raison. Le joyeux désordre des réunions internationales

37 Voir sur ce point l'article de Jean DUCHESNE, « Les défis de *Communio* », p. 167.

38 Voir sur ce point la déclaration *Communio Notio* (28 mai 1992) de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi :

[https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19920528\\_communio-notio\\_fr.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19920528_communio-notio_fr.html) 

39 *Lumen Gentium*, 21 et 22.

Éditorial

de *Communio*, conforme au modèle très souple imaginé par Balthasar, montre aussi que le souci d'unité n'implique aucune uniformisation autoritaire ; il est heureux que le dossier-anniversaire de ce numéro fasse entendre la diversité de styles que permet cette communauté de revues<sup>40</sup>. Osera-t-on une explication à cet irénisme intempestif ? Ceux que nous avons connus ou lus nous ont permis de découvrir que les sources bibliques, liturgiques, patristiques et même spéculatives de la tradition contiennent « par avance » une puissance de renouveau qui dépasse tous les plans de réforme. Et si la tradition est l'acte par lequel résonne et se déploie le Logos incarné, elle purifie notre raison pour la rendre à elle-même, plus large, plus riche et plus universelle. Elle la sauve même car « le logos incarné dévoile peut-être davantage la nature du logos humain que celui-ci n'éclaire (en prétendant en régir la rationalité) le logos divin<sup>41</sup> ».

Ce n'est pas l'Église qui est en retard sur la modernité mais notre intelligence de l'Église qui est toujours trop tardive et trop lente : la logique de Dieu a toujours un temps d'avance. C'est pourquoi nous ne devons pas avoir peur des crises que nous traversons : elles exigent la lucidité, la créativité, le « courage chrétien » de « s'exposer<sup>42</sup> » mais elles ne sauraient nous faire perdre la raison, à tous les sens du terme. Comme l'écrit Jan-Heiner Tück à l'épreuve du chemin synodal allemand : « la vision encore répandue selon laquelle la crise de l'Église pourrait être résolue par une modernisation décidée par elle-même [...] est trop courte<sup>43</sup> ». Qu'on ne se méprenne pas : ce n'est pas affaire de conservatisme ou de progressisme. De tous bords on instruit le procès d'une Église qui se trahirait – que ce soit pour appeler bruyamment à la réaction, à l'intransigeance, au sursaut ou à l'insurrection. Au nom de la communion justement. Quittons ce procès sans bruit : « il n'est pas nécessaire d'être spécialement doué pour voir que l'Église, composée d'une foule de pécheurs, ne pourra jamais correspondre entièrement à ce que Dieu attend d'elle<sup>44</sup> ». Il ne s'agit pas de s'en accommoder paresseusement mais d'interpréter cet écart. Si l'esprit d'unité jaillit de l'amour du Crucifié, il ne faut pas s'étonner que les hommes pécheurs éprouvent progressivement dans l'Église leur solidarité en étant mis à l'épreuve les uns par les autres, en se blessant dans l'usage maladroit qu'ils font des dons de Dieu. Le

40 Voir dans ce cahier les textes de Jan-Heiner TÜCK, Lambert HENDRIKS, Andres di CIÓ et Tibor GÖRFÖL, p. 191-201.

41 Vincent CARRAUD, « Garder la raison », pour le centième numéro de *Communio* intitulé *Sauver la raison*, mars-juin 1992, p. 7.

42 H. U. von BALTHASAR, « Un programme : *Communio* », art. cité, p. 6.

43 Jan-Heiner TÜCK, « *Communio* – Héritage et mission », p. 179.

44 Hans Urs von BALTHASAR, « Pourquoi je reste dans l'Église », *Points de repère*, [1971], Fayard, 1979, p. 243.

Crucifié a déjà fait de ce déchirement l'œuvre du salut, parce que l'amour du Père et du Fils dans l'Esprit enveloppe déjà cette plus grande distance entre Dieu et l'homme. Notre seule colère devrait être celle de Madame Gervaise :

● *Éditorial*

Ces chrétiens que tu retournes contre eux-mêmes, en les retournant contre les autres, ils n'en jugeaient pas comme toi. Ils ne se retournaient point contre leurs frères. [...] Ils savaient qu'ils tenaient ensemble, qu'ils étaient du même tenant [...]. Tenanciers du grand tenant de sainteté<sup>45</sup>.

Nous serons trop heureux si nous pouvons éprouver, ne serait-ce qu'occasionnellement, par pure grâce, que nous tenons à ces frères qui nous précèdent, usant d'un bien que nous ne méritons pas. Trop heureux si nous arrivons à bien nous tenir.

Serions-nous trop sages ? La position du novateur et du franc-tireur qui prétend, au nom de la clef qu'il croit détenir, tout refonder à neuf, est sans doute plus séduisante et plus gratifiante. Il n'est guère aisé de faire entendre que la seule vraie nouveauté est que tout a déjà été dit. Cette sage conviction est folie aux yeux du monde : plutôt que de tout remettre en cause, elle nous force à être « mis en question » par une « vérité plus grande<sup>46</sup> ». Le Verbe nous a effectivement et irrévocablement communiqué la vie même de Dieu, cette vie à laquelle malgré nos renoncements on ne peut se dérober lorsqu'elle s'est découverte à nous, qui nous requiert tout entier pour mieux nous déposséder. En espérant être sages de cette sagesse de la Croix dont les signataires de ce cinquantième tome se sentent toujours aussi indignes.

*Christophe Bourgeois, né en 1975, marié, père de famille, est rédacteur en chef de l'édition francophone de Communio. Il enseigne les Lettres en classes préparatoires à Sainte-Marie de Neuilly et a publié Théologies poétiques de l'âge baroque, la Muse chrétienne (1570-1630), Paris, Champion, 2006.*

45 Charles PÉGUY, *Le Mystère de la charité de Jeanne d'Arc, Œuvres poétiques et dramatiques*, op. cit., p. 537. La didascalie précise : « cette colère lui remonte ».

46 Hans Urs von BALTHASAR, « Un programme : *Communio* », art. cité, p. 16.