

XIII, 1 - janvier-février 1988

La communion des saints
est celle des membres de l'Église,
Corps mystique du Christ,
avec la Tête
et entre eux par la Tête,
grâce à la prière
et d'abord eucharistique.

Communion des personnes
et des grâces
elle prend ses dimensions,
à travers l'espace et le temps,
dans la Trinité créatrice et rédemptrice,
pour l'éternité.

la communion des saints

XIII. 1 - janvier-février 1988

Saint Nicolas sauve un navire en naufrage
(Clichés Musées Nationaux)

*« Ces vrais vivants qui sont les saints,
Et les vrais morts qui seront nous,
C'est notre double fête à tous, Comme
la fleur de nos desseins ».*

Paul VERLAINE, *Liturgies intimes*, XVI 1.

*« Peut-être Dieu a-t-il voulu mettre sur mes
épaules le fardeau dont il venait de délivrer
une créature épuisée. »*

Georges BERNANOS, *Journal*, p. 218

Editorial-----

Les dimensions de la charité

4 Le christianisme n'est pas une existence solitaire devant Dieu, mais il unit les hommes dans le don trinitaire de l'amour. La communion des saints est à la fois communion entre les personnes sanctifiées et communion aux grâces et sacrements, car chaque chrétien y cherche non son bien propre, mais celui d'autrui.

Problématique-----

Christoph SCHÖNBORN, o.p. : **L'état de pèlerin, de purification gloire** (La communion des saints selon Vatican II)

7 Militante, souffrante ou triomphante, l'Église prend toutes ses dimensions à travers la communion des saints. Avec *Lumen Gentium*, Vatican II a déployé à ce propos les richesses de la Tradition : le culte des saints et des défunts témoigne non d'un repli passif sur le passé, mais de la dynamique du Corps du Christ qui se rassemble pour l'éternité.

Hans-Urs von BALTHASAR : **Catholicisme et communion des saints**

22 Au lieu d'une somme d'individus sauvés ou damnés, l'Église catholique, fondée sur le don de la personne du Christ à la place du péché des hommes, forme un corps vivant qui offre au monde l'amour de Dieu.

Georges CHANTRAINE, s.j. : **La Vierge Marie dans la communion des saints**

28 La communion des saints est le partage de la vie du Christ — cette vie qu'il a reçue de Marie. Elle s'enracine dans la communion au corps du Christ — ce corps que Marie lui a donné. Ainsi, la place de Marie est au cœur de la communion des saints, où elle nous accueille pour nous centrer sur son Fils.

Intégration

Dominique MILLET-GERARD : **La pierre d'angle de la réflexion claudélienne**

32 Réunissant un mot à l'autre mot, convoquant toutes les métaphores et jouant avec jubilation au milieu d'elles, l'œuvre claudélienne ne traite pas seulement du thème de la communion des saints. Elle est en quelque sorte une orchestration symphonique, où la circulation des images suggère et célèbre la circulation de la grâce.

Attestations

Mgr Claude DAGENS : **Les saints : des croyants, des lutteurs**

45 Dans sa première homélie pour la Toussaint en tant que nouvel évêque auxiliaire de Poitiers, Claude Dagens rappelle les vraies dimensions d'un diocèse : les saints du terroir en sont partie prenante et attestent qu'il n'y a qu'une seule Église, sur la terre comme au ciel — l'Église des saints.

Otto B. ROEGELE : **Quatre canonisations, quatre religieux, quatre allemands**

49 La béatification récente de quatre allemands que tout sépare, sauf le fait qu'ils ont vécu dans notre siècle, montre, outre les conditions concrètes des procès, qui en garantissent l'objectivité, comment une époque ressent le défi de ce qui la mesure à une aune qui n'est pas la sienne.

Signets -----

Cardinal Joseph RATZINGER: **Liturgie et musique d'Eglise**

60 La liturgie ne naît pas de la créativité d'un groupe, mais de la mission de l'Église. La parole qui s'y fait musique doit donc répondre dans l'harmonie à l'Incarnation du Verbe, exclure la frénésie des sens comme l'intellectualisme abstrait.

Marguerite LENA, s.f.x. : **Notes sur le pardon**

79 Mère de miséricorde, l'Église ne nous dispense pas seulement le pardon qu'elle a reçu de Dieu. Par le don qu'elle nous en fait, elle engendre et éduque en nous le sens du pardon, transformant ainsi la complicité mortelle des pécheurs en une communion des saints.

Georges CHANTRAINE, s.j. : **Saint Ignace et la Réforme**

87 L'œuvre de saint Ignace permet de rendre à celle de Luther sa place dans l'Église : si la Croix en est le centre, elle débouche sur la gloire ; et si Dieu seul sauve, l'homme est libre de lui consacrer ses propres facultés.

Kenneth L. SCHMITZ : **Présence concrète**

95 Les philosophes et écrivains de ces derniers siècles ont longuement déployé le thème de la subjectivité, oscillant entre Prométhée et Narcisse, l'introversión et l'extraversión. Le sens chrétien du concret, qui vient de la présence de Dieu à ses créatures, nous ouvre à un approfondissement de la présence et de l'intériorité, vécues dans la vie liturgique et sacramentelle. La présence concrète de la Trinité rend possible un véritable universalisme qui ne broie pas la singularité.

André FROSSARD (propos recueillis par Corinne Marion): **Qu'est-ce qu'un « crime contre l'humanité » ?**

115 Le nouvel académicien a été appelé à témoigner au procès Barbie. Il publie un livre sur la notion de « crime contre l'humanité » : à chaque fois que l'on tente d'obscurcir en l'homme l'image de Dieu, on revient à la barbarie systématique des sacrifices humains.

Hervé et Marie-Clotilde SEURAT (propos recueillis par Marie-Hélène Congourdeau) : **Nos enfants adoptés : un don de Dieu**

121 Un couple stérile raconte comment la découverte de l'amour paternel de Dieu l'a conduit à accepter l'impossibilité de procréer et à choisir d'adopter des enfants, non pour combler un manque, mais pour leur transmettre cette vie reçue de Dieu.

Editorial

Les dimensions de la charité

AFFIRMER la communion des saints, c'est déjà, d'une manière très générale, prendre le contre-pied d'une certaine compréhension de la vie chrétienne : celle qui la voit comme une grandeur isolée comme si, plus l'« unique » (Kierkegaard) était isolé et solitaire dans sa recherche de Dieu, plus il était un chrétien authentique, existentiel. Pour la Bible, celui qui croit ne peut que « demeurer dans la communauté de ceux qui rompent le pain » (*Actes* 2, 42), qu'être appelé dans la « communauté du Fils (de Dieu) » (*1 Corinthiens* 1, 9), et ce par la « communion au sang du Christ » bu à la même coupe, et par la « communion à son corps » mangé dans le même pain (10, 16). Tout ceci se replaçant dans la « communion de l'Esprit Saint » (*2 Corinthiens* 13, 13), qui est communion avec le Christ et communion les uns avec les autres par lui (cf. *Philippiens*, 2, 1). Mais la communion dans le Christ représente en même temps une garantie de « communion dans la consolation » par Dieu (*2 Corinthiens* 1, 7), et même une « communion dans la gloire à venir » (*1 Pierre* 5, 1). Toute la doctrine de Paul sur l'Eglise comme corps du Christ, dans laquelle les croyants existent comme membres, pour le bien de l'ensemble, mais aussi pour celui des autres membres, marque du sceau du définitif la signification centrale de l'idée chrétienne de communion.

On n'est donc pas surpris de voir l'expression « communion de saints » entrer aussi dans le Symbole des apôtres. La date et la signification précise en sont controversées, parce que, dans l'expression latin « *communio sanctorum* », on peut comprendre le second mot aussi bien comme un masculin que comme un neutre. On peut donc comprendre aussi bien : « communion entre les personnes saintes » que « communion aux choses saintes » (les sacrements, et avant tout l'eucharistie). De ces deux sens, quel est l'originel ? Kelly, qui donne de la controverse un résumé très éclairant, dit de la question qu'elle est « peut-

être insoluble » (1). En résumé : la formule entre dans le Credo à la fin du IV^e siècle, pour la première fois clairement chez Nicéas de Remesiana au livre V de ses *Catéchèses baptismales* ; mais il se peut aussi qu'elle se soit trouvée plus tôt dans une formule remontant à Jérôme. Il faut sans doute en chercher l'origine en Orient, où elle est employée pour les sacrements, mais pas comme formule de foi. Nicéas et tout l'Occident ont compris le « *sanctorum* » au masculin, et du coup ont compris par là d'abord les martyrs et les saints au sens étroit, mais aussi, en un second temps, tous ceux qui croient au Christ, y compris les anges et les patriarches et prophètes de l'Ancien Testament. A l'encontre de cette interprétation dominante, on eut aussi, à l'occasion, une interprétation au neutre, comme dans un rescrit de l'empereur Théodose (388), qui exclut les Apollinaristes et d'autres « *a communione sanctorum* » (de l'eucharistie, de toute évidence), ou comme ailleurs de façon sporadique à l'époque carolingienne, et plus fréquemment à la fin du XI^e siècle. Une formule d'Abélard est caractéristique : la communion des saints est « *cette communion par laquelle les saints deviennent des saints et sont confirmés dans leur sainteté par la participation au sacrement divin. Mais nous pouvons aussi comprendre sanctorum comme un neutre, à savoir comme le sacrement de l'autel du pain et du vin consacrés* » (2). Thomas d'Aquin semble avoir associé les deux significations de l'intérieur, quand il dit dans son explication du Credo : « *Puisque tous les croyants forment un seul corps, le bien des uns est communiqué aux autres. Il faut de la sorte croire qu'il existe une communion des biens (ou des gens de bien) (bonorum) dans l'Eglise. Mais le membre le plus important est le Christ, puisqu'il est la tête. Ainsi, le bien du Christ est communiqué à tous les membres, et cette communication se fait par les sacrements de l'Eglise, dans lesquels la puissance de la passion du Christ agit efficacement* » (3). « *Bonorum* » peut aussi être masculin, ce qui convient mieux à la comparaison du corps, qui précède immédiatement.

Ce qui est ici décisif, au-delà de la controverse grammaticale, ce sont deux points. D'une part, que les deux aspects sont inséparables : la sainteté personnelle au sens qualitatif ne peut se

(1) J.N.D. Kelly, *Early Christian Creeds*, Londres, 1950.

(2) *Patrologie Latine*, 178, 629 s.

(3) S. Thomas, *Opuscula Omnia* (éd. Mandonnet), IV (1972), p. 381.

séparer de la sainteté de Dieu, telle qu'elle est transmise par le moyen des sacrements. C'est ce que garantit l'ensemble de la théologie explicite du baptême et de l'eucharistie dans le Nouveau Testament, ainsi que sa théologie implicite de la pénitence, que le Moyen Age a souvent vu contenue dans l'article de foi qui suit, sur la « rémission des péchés ». L'autre aspect est la « communauté » ou, comme on l'a dit plus tard, la « réversibilité des mérites », sur laquelle se fondent non seulement l'invocation des saints du ciel, mais une foi plus profonde, celle selon laquelle chacun de ceux qui ont reçu de Dieu une grâce peut accomplir pour les autres quelque chose de fécond : d'après Paul, c'est même « ce qui a le plus de mérite », la charité, qui « ne cherche pas son bien propre » (1 Corinthiens 13, 5). Par suite, « que chacun cherche, non son bien propre, mais celui d'autrui » (10, 24).

On ne peut pas retracer ici en détail l'approfondissement progressif de l'idée de communion, qui n'est plus seulement une existence avec les autres dans l'amour réciproque, mais un engagement actif pour les autres, et donc « à la place » des autres (4). On se contentera pour finir de deux noms: Dietrich Bonhoeffer, qui fit sa thèse de doctorat sur l'idée de communion des saints (5), et Georges Bernanos, dont l'œuvre a pour centre l'interprétation catholique de la communion des saints, par exemple dans *Le dialogue des carmélites* (6).

(4) Cf. J. Czerny, *Das übernatürliche Verdienst für andere*, Fribourg, 1957; A. Piolanti, « La reversibilità dei meriti », dans *Tabor*, vol. 25 (1959), 160-176, ainsi que l'ouvrage classique d'E. Mersch, *Corpus Mysticum*, 2 vol., 1936 (2^e éd.),

(5) *Communio sanctorum*: Dogmatische Untersuchungen zur Soziologie der Kirche, Dissertation (I 930), nouvelle édition par E. Wolf en 1954.

(6) Cf. Hans-Urs von Balthasar, *Le chrétien Bernanos*, Seuil, Paris, 1956, 417-485.

Christoph SCHÖNBORN, o.p.

L'état de pèlerin, de purification et de gloire : la communion des saints selon Vatican II

COMMENÇONS par un simple constat: le nombre des chrétiens vivant actuellement sur terre est incomparablement plus faible que le nombre de ceux qui, dans le Christ, ont quitté cette vie. Si être un membre vivant de l'Église consiste à appartenir au Christ, la mort, qui n'est certes pas la fin de la communauté dans le Christ, ne peut pas non plus briser la communauté de l'Église. D'où il suit que la partie de loin la plus grande de l'Église vit par-delà le seuil de la mort terrestre.

Ce fait incontestable est-il aussi une évidence pour la conscience ecclésiale d'aujourd'hui? La théologie scolastique parlait « de trois états de l'unique Église, de l'Église militante, de l'Église souffrante et de l'Église triomphante (1). Il est clair que la compréhension que l'on a de l'Église se trouve différemment accentuée et qu'elle acquiert une profondeur et une étendue plus grandes si « Église » ne désigne pas seulement les membres qui vivent ici et maintenant (sur terre), mais embrasse la foule innombrable « de toutes nations, races, peuples et langues », qui se tient « devant le trône et devant l'Agneau » (*Apocalypse* 7, 9). Cette vue large de l'Église reste vivante à la conscience des

(1) B. Bartmann, *Lehrbuch der Dogmatik*, § 152, Fribourg, 1932, Bd II, 196. Le *Catéchisme romain* (Pars I. cap. X. q. 5) parle seulement de « *duae praecipue Ecclesiae partes* (...). *triumphans una, militans altera* ». Saint Robert Bellarmin distribue le deuxième volume de ses *Controversiae* d'après les trois états « *De Ecclesia militante* », « *De Ecclesia, quae est in Purgatorio* », et « *De Ecclesia, quae triumphat in caelis* ».

croyants grâce au culte des saints et à la prière d'intercession en faveur des défunts. Par conséquent, si le concile Vatican II traite de façon particulière le culte des saints et la prière d'intercession pour les défunts dans sa constitution sur l'Eglise *Lumen Gentium* (désormais LG), ce n'est pas un simple appendice édifiant. L'Eglise en tant que *communio sanctorum* serait mutilée de la pire façon, si elle n'était pas vue dans la perspective du lien communautaire qui rattache l'Eglise céleste et l'Eglise terrestre. Un commentateur de la constitution sur l'Eglise écrit certes: « *Même sans examiner le culte des saints dans la vie de l'Eglise, on peut constater de façon certaine qu'une doctrine de l'Eglise est possible sans que l'on fasse mention du culte des saints* » (2). Cependant, on doit poser la question contraire : à quoi ressemblerait une telle doctrine de l'Eglise? N'y manquerait-il pas quelque chose d'essentiel? Selon les déclarations de la constitution dogmatique *Lumen Gentium*, le culte des saints n'est pas quelque chose d'indifférent, une annexe insignifiante. Ce qui s'y exprime appartient de manière centrale au mystère de l'Eglise elle-même.

Pour éclairer cela, nous commenterons dans ce qui suit, en particulier, les articles 49 à 51 de la constitution sur l'Eglise (3). Nous tenterons d'interpréter ces textes conciliaires, d'importance considérable, selon les exigences de notre thème et dans leurs rapports avec la totalité de la constitution sur l'Eglise. On verra alors clairement, nous l'espérons, qu'il s'agit d'énoncés centraux de l'enseignement de l'Eglise.

1. L'Eglise — en-deçà et au-delà de l'accomplissement final

« *Ainsi donc en attendant que le Seigneur soit venu dans sa majesté, accompagné de tous les anges (cf. Matthieu 25, 31) et que la mort détruite, tout lui ait été soumis (cf. 1 Corin-*

(2) O. Semmelroth, in *Lexicon für Theologie und Kirche*, vol. « Das zweite Vatikanische Konzil », 1, Fribourg, 1966, p. 314.

(3) Les commentaires que nous avons examinés sont : celui de O. Semmelroth désigné dans la note ci-dessus ; celui de G. Philips dans ses deux volumes consacrés à *Lumen Gentium : L'Eglise et son Mystère*, t. II, Paris 1968, 161-205 ; le chapitre écrit par P. Molinari sur LG VII (« Le caractère eschatologique de l'Eglise pèlerinante et son unité avec l'Eglise céleste »), dans G. Barauna, (éd.) *De Ecclesia : Beiträge zur Konstitution « über die Kirche »* du Concile Vatican II, Fribourg, 1966, Bd II, 435-456, ainsi que le commentaire fondamental qu'offre C. Pozo dans son eschatologie (*Teologia del Mas Alla*, Madrid, 1980, 538-578), où d'autres commentaires encore sont indiqués (542, n. 13).

thiens 15, 26-27), les uns parmi ses disciples continuent sur terre leur pèlerinage ; d'autres, ayant achevé leur vie, se purifient encore ; d'autres enfin, sont dans la gloire contemplant dans la pleine lumière, tel qu'il est, le Dieu un en trois Personnes (Concile de Florence, décret Pro Graecis, DS 1305) ».

On dégagera en particulier de ce texte (LG 49) deux aspects. En premier lieu la doctrine classique des trois « états » (4) de l'Eglise. La formule traditionnelle d'« *Eglise militante* » et d'Eglise combattante, est ici atténuée en celle des disciples en pèlerinage sur terre. Que la vie du chrétien soit une *militia*, un combat contre les puissances du Mal, le Concile le dit ailleurs clairement (cf. *Gaudium et Spes* 13, 22, 37). Il s'agit ici de caractériser la situation de l'Eglise terrestre comme cheminement, pèlerinage, comme aspiration tendue « *vers le royaume accompli* » (LG 5).

Il est dit, brièvement mais sans équivoque, qu'il y a un état de purification (« *alii hac vita functi purificantur* »). La prière de l'Eglise pour les défunts, en usage depuis toujours, atteste la certitude qu'il en est « qui encore après la mort sont purifiés (« *purificantur* ») » (LG 51). Nous reviendrons sur ce thème.

Enfin il est question de *Ecclesia triumphans*, à la vérité dans la langue biblique : des disciples glorifiés de Jésus, qui contemplent dès maintenant Dieu tel qu'il est (cf. *1 Jean* 3, 2). Il est frappant que le Concile ne parle pas de trois « Eglises », mais de trois manières d'être disciple. Ainsi, c'est *l'unité de l'Eglise* qui doit être soulignée dans ces trois manières d'être disciple. Nous y reviendrons également, mais évoquons d'abord le second aspect à mentionner.

Notre texte se trouve dans le chapitre VII de la *Constitution sur l'Eglise*, qui a pour titre : « *Le caractère eschatologique de l'Eglise pèlerinante et son unité avec l'Eglise céleste* ». Ce chapitre commence par la constatation élémentaire selon laquelle « *l'Eglise (. . .) ne sera accomplie que dans la gloire céleste, lorsque viendra le temps où toutes choses seront renouvelées (Actes 3, 21)* » (LG 48). L'Eglise est encore inaccomplie tant qu'elle n'est pas accomplie *en totalité*. Cela ne vaut pas seulement pour les disciples qui « sont en pèlerinage sur la terre, mais aussi pour ceux qui sont déjà glorifiés dans la vision de Dieu. L'Eglise ne sera accomplie que lorsque « *le Seigneur viendra dans sa*

(4) Que tout état chrétien doit être déterminé à partir du Christ, c'est ce que montre H.-U. von Balthasar, *Christlicher Stand*, Einsiedeln, 1977, 168-180.

majesté et tous les anges avec Lui» (LG 49). La Constitution sur l'Église dit semblablement dès la conclusion du deuxième article : « (...) En ces temps qui sont les derniers, l'Église (...) se consumera dans la gloire. Alors (...) tous les justes depuis Adam, "depuis Abel le juste jusqu'au dernier élu"; se trouveront rassemblés auprès du Père dans l'Église universelle.»

Le Concile enseigne donc une claire différence entre le « temps de pèlerinage » de l'Église et son accomplissement éternel. Cette distinction enveloppe un énoncé implicite concernant la question de ce qu'on appelle l'état intermédiaire, et ainsi l'eschatologie individuelle dans son rapport avec l'eschatologie universelle. Ce ne sont pas seulement les disciples en pèlerinage sur terre, mais aussi ceux qui sont déjà glorifiés, qui appartiennent au « temps de pèlerinage » de l'Église. La *communio sanctorum* entre l'Église terrestre et l'Église céleste est encore placée sous le signe de la croissance de l'Église, de l'espérance en l'accomplissement, de l'attente du retour du Christ. Ainsi il est dit implicitement que l'Église céleste elle aussi n'est pas encore parvenue, actuellement, à son but ultime, qu'elle aussi, d'une certaine manière, attend encore « jusqu'à ce que le Seigneur vienne dans sa majesté ». Comment ne pas penser ici aux textes magnifiques d'Origène, dans ses *Homélies sur le Lévitique*, où il sait décrire de façon si impressionnante cette attente de l'Église entière, celle du ciel et celle de la terre (5) ?

Avec la définition fondamentale de cette limite, un non est implicitement opposé à toutes les tentatives faites pour éliminer de l'eschatologie « l'état intermédiaire », par exemple en essayant d'identifier la résurrection et le moment de la mort, d'affirmer une « résurrection dans la mort » (6). Indépendamment de ce que cette théorie est si manifestement en contradiction avec le témoignage de la résurrection de Jésus et de la résurrection universelle, que l'on ne peut que se demander

(5) *Septième homélie sur le Lévitique*, 2 (GCS, Baehrens 374-380).

(6) Cf. en part. G. Greshake, in G. Greshake-J. Kremer, *Resurrectio mortuorum : Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung*, Darmstadt, 1986, p. 253- 276. Ces pages fortement documentées et argumentées réclament une prise de position expresse, impossible ici. Un détail, qui d'une certaine manière vaut pour l'ensemble: Joseph Priestley (1733-1804) était unitarien, donc niait aussi la divinité du Christ. Il est un des pères de la thèse de l'« hellénisation du Christianisme ». Dans son *History of the corruption of christianity*, il attribue le dogme de l'Incarnation à l'influence pernicieuse du dualisme corps-âme. Il recherche un monisme compatible avec le sensualisme humain et le matérialisme (cf. en part. le vol. III des *Theological and miscellaneous Works*, Reprint, New York, 1972).

avec étonnement comment elle a jamais pu être développée, elle a avant tout contre elle le fait qu'ici l'accomplissement final de l'individu se trouve individualisé, détaché du lien ecclésial (7). C'est précisément contre cela que les pères conciliaires ont pris position dans les discussions préparant le chapitre VII de LG, en demandant que l'eschatologie individuelle soit clairement et nettement intégrée à une vision eschatologique de l'Église. L'accomplissement ultime de l'individu, même dans la sainteté, ne pourra avoir lieu que « *lorsque viendra le temps où toutes choses seront renouvelées* » (LG 48). En affirmant ce lien ecclésial, le Concile a donné une orientation décisive à l'approfondissement des questions de l'eschatologie individuelle, sans développer encore ce point dans le détail (8). Le lieu où considérer les « fins dernières » de l'homme est la *communio sanctorum*. Comment le Concile voit-il cette *communio* ?

2. *Communio sanctorum* entre le ciel et la terre

« Tous cependant [les trois "états" de l'Église] à des degrés divers et sous des formes diverses, nous communions dans la même charité envers Dieu et envers le prochain, chantant à notre Dieu le même hymne de gloire. En effet, tous ceux qui sont du Christ et possèdent son Esprit, constituent une seule Église et se tiennent mutuellement comme un tout dans le Christ (cf. Ephésiens 4, 16). Donc, l'union de ceux qui sont encore en chemin avec leurs frères qui se sont endormis dans la paix du Christ ne connaît pas la moindre intermittence; au contraire, selon la foi constante de l'Église, cette union est renforcée par l'union des biens spirituels » (LG 49).

Les disciples de Jésus en pèlerinage sur terre forment, avec ceux qui « sont dans la gloire céleste ou sont en voie de purification après leur mort » (LG 51), *une seule Église, une seule communauté*. La justification est clairement christocentrique : l'appartenance au Christ, c'est-à-dire la qualité de membre vivant de l'Église, lie tous ceux qui possèdent son esprit {cf.

(7) Ainsi avant tout l'argument du Cardinal Ratzinger, *loc. cit.* (A. 5).

(8) Comme toujours les rares énoncés de LG sur l'eschatologie individuelle sont assez clairs : en LG 48 il est dit, en étroite conformité avec le NT, que la résurrection ne doit se produire qu'« à la fin du monde »; mais qu'auparavant « nous paraîtrons tous "au tribunal du Christ" ... (2 Corinthiens 5, 10) ». Que cet « auparavant » désigne le jugement particulier, comme C. Pozo l'entend à cet endroit, (*op. cit.*, note 3., 557)~ ou le jugement final universel, le texte ne le dit pas. Une « résurrection dans la mort » est sur la base de ce texte, intenable.

aussi LG 14). Le lien qui unit tous les disciples est l'amour. La foi et l'espérance ne sont propres qu'aux membres pérégrinants de l'Eglise, seul l'amour subsiste également en ceux pour qui la vision de Dieu a remplacé la foi. L'amour seul *demeure*, il est donc, comme dit le Concile, *le même* sur terre et dans le ciel : « *Omnes (. . .) in eadem Dei et proximi caritate communicamus!* » Notre amour de Dieu et du prochain peut bien différer en degré de celui de nos frères et sœurs parvenus à leur accomplissement, il n'y a, ici et là, qu'un seul amour essentiellement identique. Cette communauté de l'amour enjambant toutes les frontières, même celles de la mort, trouve son expression dans la communauté de louange : « *Eundem hymnum gloriae Deo nostro canimus* ». La louange de Dieu est, de part et d'autre, la même, quoique subsistent, ici également, des différences dans le degré de perfection.

Le lien de l'unique amour et d'une pareille louange qui relie ciel et terre suscite un perpétuel échange, une « *communication de biens spirituels* », grâce auquel tous, disciples en chemin ou rentrés dans la maison du Père, « *s'unissent dans l'unique Eglise* ». Ce qui est désigné ici comme *communicatio spiritualium bonorum* n'est autre chose que ce que signifie *sanctorum communio* en son sens originel : communauté des *sancta*, des dons sacrés, des biens spirituels. *Sanctorum communio* signifie d'abord la communauté à travers les *sancta*, les dons sacrés de l'Eucharistie, signifie *communauté eucharistique* (9). Cependant on voit d'emblée que cette communauté dans le corps eucharistique du Christ caractérise en même temps la communauté des *personnes* que ce corps relie, laquelle ne peut pas être brisée ni détruite par la mort charnelle, mais par la mort spirituelle du péché (10). C'est pourquoi il est normal que la signification de la *communio sanctorum* se soit très tôt étendue à la communauté des biens spirituels et ainsi en même temps à celle des personnes

(9) La littérature sur ce thème est innombrable. On en retiendra seulement deux titres : H. de Lubac, « *Sanctorum communio* », in *Théologies d'occasion*, Paris, 1984, et l'ouvrage de W. Elert, richement documenté, paru pour la première fois en 1954, réédité aujourd'hui : *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens*, Flacius-Verlag, Fürth, 1985; ouvrage qui est loin d'avoir trouvé l'écho qui lui revenait de droit dans le contexte du débat œcuménique autour de l'« intercommunio ».

(10) La possibilité de cette rupture et de son caractère définitif (Enfer) n'est plus thématifiée dans LG 49-51, car il s'agit là de la seule communauté des « *spiritum Christi habentes* » (LG 14 et 49), donc de ceux qui sont « en état de grâce ». En revanche, la perspective du jugement et de « devoir être jeté dans le feu éternel (*Matthieu 25, 41*) » est explicitement nommée dans l'article 48, sur lequel s'ouvre le chapitre VII.

qui y ont part, qu'elles soient « ici » ou bien « là », sur terre ou au ciel. C'est à ce mouvement d'échange entre ciel et terre, entre l'Eglise céleste et l'Eglise pérégrinante (lesquelles toutefois ne doivent être considérées que comme *une seule et même* Eglise), que s'attache maintenant le texte conciliaire. Ce qui en résulte ici s'avère, pour une juste compréhension de ce qu'est l'Eglise, indispensable et essentiel. Le Concile considère d'abord le courant des « biens spirituels » qui, des membres célestes de notre Eglise, coule jusqu'à nous (l'intercession des saints), pour ensuite décrire le mouvement ascendant qui s'élève de nous vers eux : le culte des saints.

7. Un courant de vie venu d'en-haut : l'intercession des saints

« *Etant en effet plus intimement liés avec le Christ, les habitants du ciel contribuent à affermir plus solidement l'Eglise en sainteté, ils ajoutent à la grandeur du culte que l'Eglise rend à Dieu sur la terre et l'aident de multiples façons à se construire plus largement (cf. 1 Corinthiens 12, 12-27). Car, admis dans la patrie et présents au Seigneur (cf. 2 Corinthiens 5, 8), par Lui, avec Lui et en Lui, ils ne cessent d'intercéder pour nous auprès du Père, offrant les mérites qu'ils ont acquis sur terre par l'unique Médiateur de Dieu et des hommes, le Christ Jésus (cf. 1 Timothée 2, 5), servant le Seigneur en toutes choses et complétant en leur chair ce qui manque aux souffrances du Christ en faveur de son corps qui est l'Eglise (cf. Colossiens I, 24). Ainsi leur sollicitude fraternelle est du plus grand secours pour notre infirmité* » (LG 49).

Dans ce texte se fait jour une conception clairement christocentrique. L'efficacité des saints vient uniquement de ce qu'ils « sont plus intimement unis au Christ », qu'ils sont « en présence du Seigneur ». Leur prière d'intercession ne va au Père que par, avec et en Lui. Il n'y a de *communio sanctorum*, de communauté des biens spirituels et des personnes, que dans le Christ. La spécificité de la médiation du Christ est résolument soulignée. C'est ce qui est dit déjà en LG 48 : « *Le Christ, élevé de terre, a tout attiré à Lui (cf. Jean 12, 32). Ressuscité des morts, (cf. Romains 6, 9), il a communiqué son esprit vivifiant à ses disciples, et par lui il a/ait de son corps, l'Eglise, le sacrement universel du salut. Assis à la droite du Père, il agit sans cesse dans le monde, pour conduire les hommes à l'Eglise, et par elle les lier à soi plus étroitement* ». Que tout salut procède du Christ n'exclut pas que celui-ci institue une communauté

salvifique, dans laquelle les individus reçoivent part à sa médiation salvatrice : « Car, tout comme la communion entre les chrétiens de la terre nous approche de plus près du Christ, ainsi la communauté avec les saints nous unit au Christ de qui découlent, comme de leur source et de leur chef, toute grâce et la vie du peuple de Dieu lui-même » (LG 50).

La question du rôle des Bienheureux célestes dans l'Église s'avère être celle de l'essence de l'Église elle-même, s'il s'agit bien d'une effective participation à l'unique médiation du Christ. L'Église ne prend pas la place du Christ, mais elle est « dans le Christ, en quelque sorte le sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et l'instrument » du Salut (cf. LG 1). Dans la question de la *communio sanctorum*, c'est cette sacramentalité de l'Église qui est en jeu.

Nulle part cela ne devient aussi clair que dans l'action de Marie, Mère de Jésus, en laquelle l'Église peut se considérer elle-même comme en un miroir. Deux sections du chapitre VIII de LG éclairent particulièrement la question de la *communio sanctorum* : « La mission maternelle de Marie à l'égard des hommes n'offusque en rien cette unique médiation du Christ, mais elle en montre au contraire la puissance. Toute influence salutaire (salutaris influxus) de la Bienheureuse Vierge sur les hommes ne vient donc pas d'une quelconque nécessité factuelle, mais d'une disposition gratuite de Dieu et procède de la surabondance des mérites du Christ, s'appuie sur sa médiation, dépend en tout (omnino) d'elle et en tire toute sa vertu (totam virtutem). L'union immédiate (unionem immediatam) des croyants au Christ n'est toutefois aucunement empêchée par là, elle est au contraire favorisée » (LG 60). Si une telle médiation dans le Christ n'était pas possible, l'Église elle-même serait un empêchement, un obstacle entre le Christ et les hommes.

Dans un texte dense, magnifique, le Concile considère la médiation de Marie en liaison avec l'ordre de la Création et de la Rédemption divines tout entier : la qualification de Marie comme ambassadrice, auxiliaire, protectrice et médiatrice est justifiée de la manière suivante : « Tout cela cependant entendu de telle façon que nulle dérogation, nulle addition n'en résulte quant à l'efficacité de l'unique Médiateur, le Christ. Aucune créature en effet ne peut jamais être mise sur le même pied que le Verbe incarné et rédempteur. Mais tout comme le sacerdoce du Christ est participé sous des formes diverses, tant par les ministres que par le peuple fidèle,

et tout comme l'unique bonté de Dieu se répand réellement sous des formes diverses dans les créatures, ainsi l'unique médiation du Rédempteur n'exclut pas, mais suscite au contraire une coopération variée de la part des créatures, en dépendance de l'unique source » (LG 62).

Le Christ lui-même « suscite » donc « *participatam ex unico fonte cooperationem* », la participation à sa médiation, la collaboration à son œuvre salvatrice. Mais cela veut dire que dans la collaboration des saints à l'œuvre de *salut* du Christ, l'essence de l'Église apparaît d'une manière particulièrement claire. Cela devient éminemment visible en Marie, qui est « l'archétype de l'Église » (LG 63). Ce que signifient la collaboration de l'Église, la médiation et la sacramentalité de l'Église, n'est nulle part plus clairement visible qu'en Marie (11). Mais cela vaut aussi, à des degrés divers, pour tous les saints.

Ce n'est pas simplement « une pieuse exigence », mais un énoncé strictement ecclésiologique que propose le Concile lorsqu'il explique que l'intime union des Bienheureux au Christ retentit sur l'Église tout entière (LG 49). Nous ne pouvons pas penser ici de manière assez concrète et réaliste (avec un « réalisme mystique » (12)) : un courant de vie, de forces de renouvellement, immense, inappréciable à nos mesures, procède des membres de l'Église le plus intimement liés au Christ en direction des disciples qui sont encore en chemin. Même si cette influence se soustrait à toute perception et à toute vérification empiriques, l'indestructible vitalité de l'Église, sa croissance intérieure dans la sainteté et son édification en tant que communauté visible sont un témoignage qui parle en faveur de cette action permanente des saints.

On pourrait introduire ici une foule de témoignages patristiques, théologiques, liturgiques et hagiographiques. Qu'on se rappelle seulement les promesses d'un saint Dominique, disant qu'il serait plus utile à ses frères au ciel que sur la terre, ou bien d'une sainte Thérèse de l'Enfant Jésus (« Je passerai mon ciel à faire du bien sur la terre »). Saint Cyprien peut être cité comme représentant d'une « nuée de témoins » : « Nous considérons le

(11) Cf. le commentaire des textes correspondants de LG donné dans la nouvelle encyclique de Jean-Paul II « *Redemptoris Mater* », § 38-47. Cf. également notre essai : « Marie - cœur de la théologie, théologie du cœur », dans *Weisheit Gottes-Weisheit der Welt : Festschrift für J. Kardinal Ratzinger*, St. Ottilien, 1987, 575-589.

(12) L'expression est de H.-U. von Balthasar, *LA dramatique divine*, II, 2. Lethielleux, 1986.

paradis comme notre patrie (. . .) : Pourquoi alors ne pas nous hâter et courir voir notre patrie (. . .) ? Un grand nombre d'êtres chers nous attend là-bas, une Joule imposante de parents, de frères et sœurs, d'enfants, se languit de nous, et, déjà délivrée du souci de son propre rachat, ne se préoccupe plus que de notre salut. Nous hâter sous leurs yeux, et nous jeter dans leurs bras, quelle grande joie pour eux et pour nous à la fois ! » (13).

L'amour du Christ, qui déjà sur terre a poussé les saints à intercéder pour d'autres auprès de Dieu ne peut que croître encore par l'union « plus intime» avec le Christ au ciel. Le *salutaris influxus*, l'« influence salutaire» (LG 60) des saints est leur prière d'intercession pour nous. Le Concile, avec la Tradition, parle de la «*présentation des mérites qu'ils ont acquis sur terre par le Christ*» (cf. LG 49). Si l'on retient le principe fondamental de la doctrine catholique des mérites, au sens où l'a formulée saint Thomas d'Aquin : « *Radix merendi est caritas* » (le principe de l'acte méritoire est l'amour) (14), il est clair que l'unique amour de Dieu et du prochain est la seule force qui rende fécondes toute prière d'intercession et toute « souffrance d'intercession» sur la terre. Cet amour ne peut que croître en étendue et en force par la parfaite union au Christ.

La conscience de la *communio sanctorum* ne cesse de s'actualiser dans la liturgie. Parmi les interventions des Bienheureux du Ciel dans la vie de l'Église, le Concile nomme expressément la liturgie : les saints « ajoutent à la grandeur du culte que l'Église rend à Dieu sur la terre», et ce parce qu'ils « sont plus intimement unis au Christ » (LG 49). Comment faut-il le comprendre ? Sans doute en ce sens que les saints du ciel ne célèbrent plus la liturgie sous le voile des signes sacramentels, mais dans la réalité manifeste de la vision de Dieu. Eux qui « ont déjà obtenu le Salut éternel, chantent à Dieu dans le ciel la louange parfaite » (*Constitution sur la liturgie*, 104). Une liturgie qui ne donne nulle place à cette réalité, ou ne lui donne qu'une place insuffisante, est comme un jeu symbolique vide, qui ne renvoie à rien de réel. *La liaison avec la liturgie parfaite du Ciel est donc constitutive de la liturgie que nous célébrons sur terre.* Constitutive est donc aussi l'unité de ceux qui, sur terre, célèbrent la liturgie, avec l'Assemblée de la fête céleste, « la communauté des premiers-nés qui sont inscrits dans le

Ciel» (*Hébreux* 12, 22) (15). Car il n'y a que l'unique liturgie du ciel et de la terre, que tous ceux qui sont liés au Christ présentent en commun à Dieu le Père, c'est « la même louange de gloire » que nous « chantons à notre Dieu » (LG 49), que ce soit comme pèlerin ou déjà comme voyant. Cela vaut d'une manière particulière pour la « célébration du sacrifice eucharistique », où s'accordent de façon parfaite ceux qui sont parvenus à leur accomplissement dans le Christ. La célébration de l'Eucharistie est « le moyen suprême de notre union au culte de l'Église du ciel, tandis que "unis dans une même communion nous vénérons (communicantes et memoriam venerantes), d'abord la mémoire de la glorieuse Marie (. . .) et de tous les saints" » (LG 50) (16).

Si l'on considère de cette manière «réaliste» la *communio sanctorum*, il devient pleinement évident que l'unité de tous les membres du Christ réalise une permanente *communicatio* des « biens spirituels », de ceux qui sont parvenus à leur accomplissement, qui sont déjà en pleine possession de ces *sancta*, jusqu'à nous, pèlerins inaccomplis. Ce puissant « courant de vie » qui coule « du ciel sur la terre », a, pour qui jette sur l'histoire un regard de foi, la plus grande importance. *Communio sanctorum* signifie aussi que l'histoire n'est pas faite seulement par les acteurs terrestres concernés, mais aussi « depuis le ciel ».

4. Souvenir des morts - souvenir des saints

Nous, disciples de Jésus en pèlerinage sur terre, nous ne pouvons rien offrir aux disciples déjà glorifiés dans la vision de Dieu, dont ils auraient besoin. La *communicatio* des biens spirituels va d'eux à nous, non inversement, car ce n'est pas eux qui ont besoin de notre intercession, mais nous qui avons besoin de la leur. Et pourtant il existe une *communio sanctorum* ecclésiale dans laquelle nous pouvons procurer aux membres de « l'Église de l'au-delà » certains « biens spirituels ».

(15) Cf. J. Corbon, *liturgie aus dem Urquell*, Einsiedeln, 1981.

(16) La réforme liturgique a en partie mal traité les formes d'expression liturgiques de la *communio sanctorum*. On ne voit pas pourquoi, dans le canon romain, les deux listes de saints du *Communicantes* et du *Nobis quoque peccatoribus* ont été sciemment livrées à l'amputation, et pourquoi de surcroît la formule de conclusion *Per Christum Dominum nostrum* a été abandonnée, elle qui, pourtant, garantit à la communauté avec les saints et à leur intercession leur centre exact, christologique.

(13) *De Mort.*, 26. PL 4.. 601.

(14) *Quodlibet* 2. 7. 2.

« Reconnaissant dès l'abord cette *communio* qui existe à l'intérieur de tout le corps mystique de Jésus-Christ, l'Église en ses membres qui cheminent sur terre a entouré de beaucoup de piété la mémoire des défunts dès les premiers temps du christianisme en offrant aussi pour eux ses suffrages ; car « la pensée de prier pour les morts, afin qu'ils soient délivrés de leurs péchés, est une pensée sainte et pieuse » (2 Maccabées 12, 45) » (LG 50).

Le Concile dit peu de chose sur la prière d'intercession pour les défunts, mais cela suffit à jeter quelque lumière sur la *communio sanctorum*. Une note au texte qu'on vient de citer mentionne « d'innombrables inscriptions dans les catacombes de Rome » (note 152), qui attestent que la prière de l'Église pérégrinante pour les défunts est une très ancienne pratique chrétienne. Ce qui nous intéresse dans ce geste chrétien en usage depuis toujours, c'est l'aspect de la *communio sanctorum* dirigée « d'ici vers là-bas », de l'« en-deçà » vers l'« au-delà » de la mort. Ici aussi vaut le principe selon lequel l'amour franchit le seuil de la mort. Le *sensus fidei* a vécu dès le début dans la certitude que nous pouvons aider de notre prière nos frères et sœurs trépassés, même lorsque leur « unique vie terrestre » (17) est terminée, car la communauté de l'amour ne cesse pas. Nous connaissons la prière de sainte Monique avant sa mort à Ostie, demandant que ses fils pussent, « où qu'ils fussent », se souvenir d'elle à l'autel (18). Augustin a également consacré un ouvrage particulier à la question du souvenir des morts (19). Le souvenir de ceux qui « s'en sont allés dans la paix du Christ » est un élément fondamental de la prière eucharistique. Cette place réservée au cœur de la liturgie montre précisément à quel point le souvenir intercesseur des défunts est profondément rattaché à la *communio sanctorum* : la communauté établie sur les *sancta*, dans le Corps eucharistique du Seigneur, relie au-delà de la mort les membres du Corps du Christ.

Les formes d'expression et de représentation de ce souvenir intercesseur ont connu de grandes variations. Le trait général commun reste cependant impossible à méconnaître. L'histoire de l'art funéraire montre aussi bien le changement des représentations que la constance de la conscience croyante. « Le mot

(17) L'allusion au caractère *unique* de notre vie terrestre a été introduite dans LG 48 à la demande de nombreux évêques brésiliens, pour s'opposer à l'idée de réincarnation. Cf. sur ce point notre livre : *Existenz im Übergang. Pilgerschaft, Reinkarnation, Vergöltung*, Johannes Verlag, Trier, 1987.

(18) *Confessions*, 9, 11.

(19) *De cura pro mortuis gerenda*. PL 40, 591-610.

« Pax » gravé des milliers de fois sur les tombes a la même signification que *Communio*, c'est-à-dire union à Dieu dans la « Communauté de l'Église entière » (20). La pensée de la *Communio*, si forte dans le christianisme des premiers temps, ne manque pas non plus dans le monde extrêmement florissant, voire foisonnant, du Purgatoire médiéval (21). Le Concile de Trente s'efforce de réduire les débordements de l'imaginaire du Purgatoire (cf. DS 1820). Le Concile Vatican II se contente de donner ces indications pour mémoire, sans les développer davantage (cf. LG 51, n. 168).

Les rares déclarations du Concile méritent une attention accrue, car dans la prière pour les défunts vit, au cœur du sens de la Foi que possède le peuple de Dieu (cf. LG 12), une connaissance - souvent non thématifiée - de ce qui est une dimension essentielle de la *communio sanctorum*. Trois brèves indications, pour thématifier cela :

1. Qui a en mémoire les anciennes et poignantes prières liturgiques des funérailles (en particulier le *Proficiscere, anima christiana et le Subvenite*) (22), devine aussi pourquoi l'accompagnement orant et liturgique des trépassés ne cesse pas avec la mort. C'est pour nous, comme le dit J.A. Mühler, « une impulsion vitale de notre cœur » (23) de demeurer avec eux dans la communauté spirituelle qui nous liait à eux avant leur départ. Pour la conscience de l'Église, il est donc d'une importance vitale de ne pas vivre dans l'éloignement de cette communauté invisible, mais tout à fait réelle. La « solidarité » avec les défunts, le souci des « pauvres âmes », élargit notre horizon et nous rend, à plus forte raison, conscients de ce que Je soucie que nous avons les uns des autres ne peut se limiter à l'échange de biens matériels, lequel trouve son terme avec la mort charnelle, mais avant tout se développe dans une *communicatio bonorum* qui se prolonge au-delà de la mort (24). Le lien qui rattache la solidarité sociale et l'intercession pour les morts devrait faire l'objet d'une réflexion particulière.

(20) G. Philips, *op. cit.* (Anm. 3), 183.

(21) Cf. le grand ouvrage de J. Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, Paris, 1981.

(22) Cf. notre explication de cette prière : *Den Übergang leben. Tod und Heimgang im Licht des alten Sterberituals*, in *op. cit.*

(23) *Symbolik*, § 52.

(24) La question de savoir si l'on ne peut pas seulement prier pour les défunts du Purgatoire, mais aussi les prier eux-mêmes, ne reçoit pas de réponse du Concile; elle reste délibérément ouverte; cf. G. Philips, *op. cit.*, 193 s., et C. Pozo, *op. cit.*, 562.

2. Le souvenir intercesseur des défunts, cette mémoire solidaire et active de ceux qui ont vécu avant nous et en partie avec nous est un élément important d'une *conscience historique* vivante. Ceci aussi constituerait un thème particulier. Il y aurait à se demander si la perte de la conscience de la *communio* avec les ancêtres, telle que le souvenir des morts la maintient en éveil, n'est pas une raison de la disparition menaçante de la conscience historique. Là où on ne pense plus aux morts dans une prière, on oublie la brièveté de sa propre vie et ainsi son insertion historique dans la chaîne des générations (25).

3. On pourrait encore ouvrir un autre ensemble de considérations, en se demandant s'il n'y a pas un lien entre la perte du souvenir liturgique et spirituel des morts et les dérives toujours plus menaçantes en direction de pratiques spiritistes et occultes du contact avec les morts. Si l'Église laisse en friche le champ de la *communio* avec les défunts, il n'est pas étonnant qu'on y voie foisonner toutes sortes de mauvaises herbes. Non seulement le souvenir intercesseur des morts, mais aussi le culte des saints, en quête d'intercession, appartiennent à la conscience de l'Église dans sa forme achevée. Déjà, dans le *Martyre de saint Polycarpe*, la communauté de Smyrne écrit : « Nous honorons le Christ, parce qu'il est le Fils de Dieu. Mais nous sommes fondés à aimer les martyrs à cause de leur attachement invincible pour leur propre Roi et Maître. Puissions-nous, nous aussi, entrer dans leur communauté (*koinônia*), et devenir des disciples à leur image! ». Nous trouvons aussi que les reliques du martyr étaient pourvues d'une valeur particulière, et qu'on fêtait sur sa tombe l'anniversaire du martyr « en souvenir de ceux qui avaient déjà combattu, et pour l'édification et la préparation de ceux qui ont encore à combattre (26). Ce n'est pas autrement que, des siècles plus tard, saint François de Sales conçoit le sens du culte des saints : « C'est pourquoi nous reconnaissons les saints, non pas proprement pour médiateurs au sens où ils se tiendraient entre Dieu et nous, comme le Christ, qui est vraiment le centre, puisqu'il possède les deux natures, divine et humaine, étant donné qu'il est aussi bien le Fils de Dieu que le fils d'un être humain. Mais nous faisons appel aux saints pour

qu'ils nous accompagnent dans notre prière à travers l'unique Seigneur Jésus-Christ » (27).

Le Concile Vatican II rappelle à nouveau que la fréquentation des habitants du ciel (*nostram cum caelitibus conversationem*), « si elle est conçue selon la pleine lumière de la foi, bien loin de diminuer le culte d'adoration rendu à Dieu le Père par le Christ dans l'Esprit, l'enrichit au contraire » (LG 51). Un contemporain modeste et pénétrant a exposé de façon particulièrement claire cette signification de la *communio sanctorum*. Laissons-lui le mot de la fin : « En ce qui concerne les objections de type protestant contre le culte des saints et le commerce avec eux, il faut d'abord dire que l'amputation chirurgicale d'une partie aussi essentielle de l'organisme spirituellement vivant de l'humanité chrétienne signifie une mutilation et une atrophie tout à fait déplorable de cet organisme. Mais c'est aussi le plus parfait malentendu que de comprendre le « culte des saints » comme une sorte de déviation du rapport immédiat à Dieu. En effet, de même que l'amour du prochain n'est pas une déviation de l'amour de Dieu, de même l'amour des saints - qui sont bien nos prochains - n'en est pas non plus une déviation. Tout aussi peu que les saints sont détournés de l'amour de Dieu par leur amour pour nous ! Le culte des saints et le commerce avec eux ne s'appuie finalement sur rien d'autre que sur la croyance que l'amour est plus fort que la mort, et qu'en conséquence l'amour du prochain qui est celui des saints est plus fort que la mort. C'est à cela que l'on croit, lorsque l'on fait appel à l'amour du prochain d'un homme défunt, duquel on sait qu'il a un grand amour pour Dieu et le prochain. Car les saints ne sont pas des dieux, mais des hommes d'un grand amour, plus fort que la mort, et qui leur donne donc le pouvoir d'agir ici, même de là-bas » (28).

Christoph SCHÖNBORN, o.p.,

(traduit de l'allemand par J.-F. Lavigne)

(titre original : « Die "communio sanctorum" als communio der drei Stände der Kirche : Pilger, Läuterungs, und Glorienstand »)

(27) *Controverses*, II.

(28) *Lazarus, komm heraus*, quatre écrits de Valentin Tomberg, avec une introduction de Robert Spaemann, Bâle, 1985, p. 65 s.

Christoph Schönborn, né en 1945 à Skalken (Tchécoslovaquie). Entré chez les dominicains en 1963, prêtre en 1970. Docteur en théologie en 1974 (Paris). Professeur de théologie dogmatique à l'Université de Fribourg (Suisse, section allemande). Membre de la Commission Théologique Internationale. Publication : *Sophrone de Jérusalem : Vie monastique et confession dogmatique*, Paris, 1972 ; *L'Icone du Christ : Fondements dogmatiques*, Fribourg, 1976 ; *L'Icone du Christ : Fondements théologiques*, Paris, 1986 (3).

(25) Les « petits livres pour mourir » chrétiens, les « *ars moriendi* », les méditations « *de brevitae vitae* » sont un genre littéraire à redécouvrir ; cf. en ce sens, par exemple, le traité sur « Les quatre fins dernières » de saint Thomas More.

(26) *Martyr. Polyc.*, 17-18.

Hans-Urs von BALTHASAR

Catholicisme et communion des saints

ON peut s'étonner de ce que, à côté des quatre attributs de l'Eglise (« une, sainte, catholique, apostolique »), on introduise encore dans le Credo un attribut considéré comme fondamental : la communion des saints. Je voudrais montrer dans ce qui suit à quel point cette addition clarifie et concrétise les quatre autres attributs, et à quel point elle est justement ce qui caractérise le catholicisme par rapport aux autres Eglises chrétiennes.

Pour comprendre ceci en profondeur, il faut partir de l'œuvre du Christ, dans la mesure aussi où celle-ci va plus loin que l'Ancien Testament. Il serait en effet difficile, en fin de compte, de parler d'une communion des saints qui serait autre chose que l'unité du peuple que Yahvé a conduit par la force de son bras hors de la maison de servitude, et qu'il a établi comme son peuple et comme sa communauté de prêtres. Mais, à côté de cette appartenance au peuple élu, l'individu reste dans une étrange solitude : Elie, dans son abandon : « Je suis resté moi seul » (*I Rois* 19, 10), Jérémie dans le caractère absolument singulier de sa mission, Osée ou Job dans ce que leur tâche a d'incompréhensible. En dernière instance, personne ne peut rien pour les autres.

Le terme qui caractérise l'existence de Jésus-Christ de la façon la plus centrale est celui de représentation, de substitution. Chez Isaïe, le Serviteur de Dieu avait prophétisé en ce sens, mais jusqu'à présent, personne n'avait réussi à interpréter cette prophétie, on l'avait laissée de côté. La substitution est ce qui se passe sur la croix : l'innocent meurt pour le pécheur et, en mourant, peut l'emmener avec lui au Paradis; il peut, une fois mort, arracher ceux qui n'avaient plus d'espérance au Shéol dont parle l'Ancien Testament. L'exégèse de ces dernières décennies (et mieux que quiconque Heinz Schürmann) a entre-

pris de comprendre toute l'existence de Jésus comme une « pro-existence », une existence pour. .. Et ce terme s'est acquis droit de cité en exégèse - surtout en Allemagne. Karl Barth, dans son vocabulaire à lui, que nous ne suivrons pas, a désigné Jésus comme l'« homme pour les autres » (et le seul de ce genre), alors que tous les autres sont, d'après lui, des « hommes avec les autres ». A l'époque du Concile d'Ephèse, on voit apparaître le mot « *admirabile commercium* », « échange admirable », qui au cours des siècles, reçoit une place stable dans la liturgie et la théologie. L'échange se passe entre la sainteté du Christ et le péché des hommes : « donne-moi ton péché, afin que je te donne ma sainteté », dit le Crucifié. C'est lui, le serpent que Moïse avait élevé dans le désert : quiconque regardait vers cet animal, symbole de tout le Mal, était guéri des morsures mortelles des serpents (*Nombres* 21, 6-9). Cet acte, qui change la structure interne des rapports intra-humains et qui la transforme en son contraire, est un événement unique de l'histoire - et ce, malgré tous les dieux-médecins qu'on a pu inventer-, et c'est pourquoi il caractérise le christianisme catholique d'une façon qui est également unique.

Pourquoi? Parce que l'acte incomparable et inimitable du Christ marque si profondément le salut qu'il apporte que quelque chose peut en passer au salut qu'il offre aux siens. Le Nouveau Testament le montre avec une clarté désarmante. Le centre est l'eucharistie de Jésus : « faites ceci en mémoire de moi ». Déjà les *Actes des Apôtres* savent que ceux qui « demeurent dans le partage du pain » ont en conséquence, à l'extérieur, « tout en commun », et, à l'intérieur, sont « un seul cœur et une seule âme » (4, 32). Les deux aspects forment à ce point une unité que ceux qui, tels Ananie et Saphire, ne donnent pas tout, à l'extérieur, à la communauté, révèlent par là leur mensonge et leur égoïsme intérieurs, et ne peuvent appartenir à la communauté de ceux qui rompent le pain ensemble (5, 1-11). Car ceux-ci, comme Paul l'a reconnu avec la plus grande clarté, sont devenus, par la communion à un seul pain et à un seul calice, « un seul corps » avec le Christ. Ce corps unique, il le décrit ensuite plus précisément comme une communauté de membres inséparables les uns des autres. Non pas seulement parce que l'un ne peut se passer de l'autre : « l'œil ne peut pas dire à la main : "je n'ai pas besoin de toi", pas plus que la tête ne peut dire aux pieds : "je n'ai pas besoin de vous" » (1 *Corinthiens* 12, 21). Mais plutôt parce que le corps, unique dans l'articulation de ses membres, est irrigué par un unique sang, celui du Christ, et

que l'être-pour de celui-ci se communique à tous les membres, de telle sorte que « aucune division ne surgisse dans le corps, mais que les membres, unanimement, se soucient *les uns des autres* (*hyper allèlôn*). Quand un membre souffre, tous les membres souffrent avec lui, et quand un membre est glorifié, tous les membres se réjouissent avec lui» (12, 25 s.).

Que, dans ce souci de chacun des membres pour les autres, il ne s'agit en rien de quelque chose d'extérieur - comme de soigner les malades ou d'aider son prochain par son argent - c'est ce que montre l'exemple de Paul ; « Qui est faible, que je ne sois faible? Qui vient à tomber, qu'un feu ne me brûle ?» (2 *Corinthiens* 11, 29). Ce faisant, il n'est pas un isolé: « Montrez-vous mes imitateurs, comme je le suis moi-même du Christ» (1 *Corinthiens* 11, 1). On pourrait suivre la même idée à travers tout le Nouveau Testament; on la trouve, pour ne prendre que deux exemples, dans la parabole de la vigne et des sarments dans *l'Évangile de Jean* (ch. 15) : le sarment qui reste attaché à la vigne porte beaucoup de fruit, non seulement pour soi-même, ni non plus pour Dieu seul, mais tout aussi bien pour les autres. Car Jean interdit toute séparation entre l'amour de Dieu et l'amour du prochain, de même que Jésus, chez Matthieu (ch. 25), fait porter sur soi-même tout ce que les chrétiens ont fait de bien ou de mal envers le plus petit des frères. Il en est ainsi - pour revenir à la source - parce que celui qui est élevé sur la Croix peut et veut « attirer tout à lui» (*Jean* 12, 32), mener toutes les brebis dispersées chacune dans son égoïsme en un seul troupeau, de telle sorte que toutes doivent à l'Unique de former un tout, et que chacun de ceux qui bénéficient du salut voie son salut dans l'autre: « Que personne ne cherche son bien propre, mais celui des autres» (1 *Corinthiens* 10, 24). « La charité ne recherche pas ce qui est à elle» (13, 5).

CES indications de l'Écriture ont-elles été suivies dans les différentes formes de christianisme? Dans la mesure où nous sommes tous des pécheurs et des égoïstes, certainement pas. Mais comme idéal, avant l'époque des grandes ruptures, elles ont été l'objet d'une compréhension unanime. Ce qui le prouve en particulier, c'est la doctrine de l'« échange admirable» telle qu'elle a été développée de façon toujours nouvelle par les Pères de l'Église, surtout par Augustin, mais aussi par beaucoup d'autres. Mais attention : l'échange, pour les Pères, se produit toujours entre le Christ et l'Église. L'Église

- c'est ce qu'ils disent souvent - était avant sa rencontre avec le Seigneur une prostituée ; le Christ lui a redonné sa pureté et en a fait une vierge. Cette façon de voir devint difficile au moment où la théologie commença, au lieu de penser à partir du Christ comme centre, à placer au centre le péché originel, et à faire la différence entre élus et réprouvés. Et à la faire de façon systématique, de telle sorte que nous sachions de façon absolue qu'il existe aussi des hommes qui sont réprouvés pour toujours. L'idée d'échange n'était plus alors que difficilement tenable, à moins que l'on ne dise que, pour une majorité d'hommes, la *massa damnata*, le Christ s'est livré pour rien. Le plan de salut de Dieu est contrecarré et tenu en échec par le pécheur. Que devient alors l'échange admirable?

Ce thème, qu'Augustin n'introduit que discrètement, et qui, chez lui, est vite couvert par l'éloge de la charité, prend une place prépondérante dans les Églises protestantes. Chez Luther, l'échange admirable ne se produit plus entre le Christ et l'Église, mais entre le Christ et « *cette pauvre petite pute d'âme*». Du coup, l'image de la rédemption qui passe au centre est essentiellement individualiste : c'est l'article de foi de la justification du pécheur par la foi. Les confessions de foi protestantes en font le centre de la Révélation chrétienne, l'article de foi sur lequel l'Église se fonde et sans lequel elle s'écroule, ce que Käsemann appelle « *le canon dans le canon*». L'événement du salut s'accomplit pour l'essentiel entre Dieu et le croyant individuel. L'accent que Kierkegaard met sur l'« unique» qu'il décrit dans son rapport à Dieu et qu'il distingue de façon polémique d'une Église devenue mondaine, peut faire une impression magnifique; avec lui, ce n'en est pas moins la communion des saints qui est irrévocablement perdue.

En effet, l'accent que l'on met ... sur la foi de l'individu modifie toute l'image qu'on se fait de l'Église. On a désormais l'Église (invisible) de ceux qui croient vraiment, les élus, et l'Église visible, extérieure, de ceux qui s'assemblent pour le culte et récitent en commun le Credo. Laquelle de ces deux Églises correspond encore à ce que Paul a décrit comme le « corps du Christ »? A proprement parler, ni l'une ni l'autre. Car l'Église des élus n'est pas la communauté que Paul décrit, dans laquelle il y a des membres « honorables » et d'autres « indécentes » (1 *Corinthiens* 12, 23), c'est-à-dire des ... membres saints et des membres pécheurs. De son côté, l'Église extérieure peut bien accomplir beaucoup de bonnes œuvres, mais en celles-ci, ce n'est plus la foi justifiante qui déborde directement, puisqu'elles peuvent aussi être accomplies

par les autres, ceux qui sont rejetés. Disons-le plus clairement encore : l'Eglise des apôtres était une communauté articulée, sur le fondement de l'eucharistie et aussi sur le fondement de l'institution des apôtres par le Seigneur, de façon *organique*, et par suite aussi de façon hiérarchique (« vous êtes le corps du Christ, et membres chacun pour sa part. Il en est que Dieu a établis dans l'Église, premièrement comme apôtres ... » 12, 27 s.); par contre, l'Eglise des Réformateurs est, en son cœur, la somme des prédestinés, en son écorce extérieure, la somme de ceux qui se rassemblent pour le culte. Dans l'Église catholique, le ministère (avec Pierre comme symbole et accomplissement de l'unité) appartient à l'organisme : l'Eglise est « *communio hierarchica* », comme le dit Vatican II. Dans les Églises de la Réforme, ce moment de constitution organique ne subsiste pas, c'est pourquoi les différents ministères ne sont que des *fonctions* que celles-ci ont développées en elles, et qui peuvent être attribuées ou retirées à volonté. Cet aspect est étroitement uni à l'article de foi sur la Justification, qui porte et justifie tout, car jamais l'Eglise, en tant que rachetée par le Christ et fondée pour représenter l'ensemble de l'humanité, ne peut valoir sérieusement comme son « corps ».

Là où le sérieux protestant de la foi en la justification disparaît, ce qui reste est ce que devint l'histoire du Protestantisme, mais aussi, hélas, celle de l'Église catholique dans la mesure où disparaît en elle la conscience d'être le corps du Christ et le sens de la vérité de l'eucharistie: une Eglise de la morale, des bonnes œuvres, du comportement social, de la libération de ceux qui subissent une oppression politique ou sociale. Au fond, une caricature de la communion des saints.

ON travaille avec le plus grand zèle à la réunification des Églises. L'intérêt central, qui anime les discussions, est d'un côté la foi (*faith*), de l'autre l'organisation de l'Église (*order*). On se donne beaucoup de peine de ces deux côtés, d'une part pour regagner un Credo commun (et ces efforts sont fructueux, il se peut même qu'ils aboutissent à d'authentiques succès), ~t en même temps pour traiter le problème de la direction de l'Eglise. Du coup, dans beaucoup de commissions, on aborde avec franchise et courage la question du ministère de Pierre. En ce domaine, on pourra aller de l'avant, et c'est tout à fait typique, jusqu'à une limite infranchissable : du point de vue protestant, on peut reconnaître le ministère, et même le

ministère de l'unité, comme très utile, voire même, peut-être, comme indispensable, mais comme une fonction que l'Église développe à partir d'elle-même, de droit humain; du point de vue catholique, au contraire, le ministère reste un moment interne de l'organisme que le Christ laisse émaner à partir de Lui, de droit divin, donc.

Les discussions dont j'ai parlé ne pourront parvenir à un résultat définitif aussi longtemps que l'aspect de l'Église comme foi et institution (*faith and order*) ne formera pas un tout avec l'aspect de l'Église comme communion des saints. C'est seulement ce second aspect qui fait apparaître l'Église, de façon authentique, comme conforme au Christ, qu'on la comprenne plus comme son corps ou plus comme son épouse (on n'a là que deux aspects d'un même fait). Car alors, c'est aussi le terme, très accentué, « saints » qui reçoit toutes ses dimensions. La communion des saints est en effet, comme elle l'est avant tout chez les Pères de l'Église, communion avec ceux qui, au Ciel, sont devenus parfaitement saints et conformes au Christ et en l'intercession desquels l'Église, pécheresse et encore sur la terre, peut avoir confiance ; mais elle est tout aussi bien la communion des « saints » sur cette terre, car nous avons déjà les uns envers les autres beaucoup de possibilités, et aussi de devoirs. Et d'autant plus que le chrétien aura davantage laissé transparaître en lui la forme du Christ, qui est justement être pour les autres, l'abnégation de l'amour.

Les dialogues œcuméniques devraient se tourner avec la même énergie vers ce second aspect, le seul à garantir un progrès quant au premier aspect. Pour le dire d'un point de vue catholique : il est stérile de parler de Pierre si l'on ne parle en même temps de Marie, et il est tout aussi stérile de parler de Marie et du culte des saints si l'on ne parle pas de Pierre et du ministère, car les deux se trouvent fondés dans la communion des saints, telle que Paul la décrit : « Je vous parle comme à des gens sensés ; jugez vous-mêmes de ce que je dis. La coupe de bénédiction que nous bénissons n'est-elle pas communion au sang du Christ? Le pain que nous rompons n'est-il pas communion au corps du Christ? Puisqu'il n'y a qu'un pain, à nous tous nous ne formons qu'un corps» (*1 Corinthiens* 10, 15-17).

Hans-Urs von BALTHASAR

(traduit de l'allemand par Rémi Brague) (titre original : « Katholizismus und Gemeinschaft der Heiligen »)

Hans-Urs von Balthasar, né en 1905 à Lucerne (Suisse). Prêtre en 1936. Membre de la Commission théologique internationale ; membre associé de l'Institut de France. Cofondateur de l'édition allemande de *Communio*. Dernière publication en français : *Espérer pour tous*, DDB, 1987.

Georges CHANTRAINE

La Vierge Marie dans la communion des saints

« **E**N présence de la Vierge Marie et de tous les saints ». Quand le chrétien prie, il voit Dieu, le Père, le Fils et l'Esprit, entouré de la Vierge Marie et de tous les saints qui le louent et l'adorent et quand il s'offre à Dieu, il le fait en présence de la Vierge et des saints. Il place ainsi la Mère de Dieu au milieu des saints. On pourrait se demander pourquoi. Nous nous demanderons plutôt quelle est au juste cette place que le chrétien accorde spontanément à Notre Dame. Il s'agit de contempler le mystère de Dieu avec les hommes sous l'angle de **cette question**.

A la place que nous lui donnons, Marie intercède pour nous « pauvres pécheurs » avec tous les saints. Et pour intercéder, elle nous conduit vers Dieu et nous centre sur lui seul. Elle ne se met pas à la place de Dieu. Pas davantage elle n'agit comme une sorte de supersainte. Elle intercède maternellement auprès de son Fils. C'est ce que nous disons dans *l'Ave Maria* : « Sainte Marie, Mère de Dieu, priez pour nous, pauvres pécheurs ».

Pour comprendre davantage cette invocation, il convient maintenant de rappeler ce qui est l'objet de ce cahier. Il n'y a pas de communion entre les saints (les *sancti* sans communion aux choses saintes (aux *sancta*) et la communion aux sacrements qui sanctifient l'homme (les *sancta*), essentiellement l'eucharistie, s'accomplit dans la communion entre les saints (les *sancti*).

Aussi, après la résurrection, la Vierge Marie s'est-elle sanctifiée grâce aux réalités saintes que donnent les sacrements et, en elle, unie aux autres croyants par la grâce, les sacrements ont trouvé leur fin. Pour autant, Marie apparaît comme une chrétienne parmi d'autres. On voit aussi d'emblée que cette chrétienne est *la* Mère de Dieu. Quand donc elle communie au corps

du Seigneur, elle reçoit le Corps qu'elle a donné à son Fils: *vere natum de Maria Virgine*, comme chante *l'Ave verum* ; elle reçoit le corps livré tel qu'elle l'a reçu — elle seule — au pied de la Croix: elle reçoit le corps vivifiant du Ressuscité tel qu'elle l'a contemplé au matin de Pâques. Sa contemplation eucharistique est celle de la Mère de Dieu : elle ouvre au Corps vivifiant le milieu de l'Eglise entière en sorte que les expériences de Pierre, de Marie-Madeleine, des pèlerins d'Emmaüs, des Onze, de Thomas, des cinq cents frères et de Paul trouvent en elle ce qui les unit dans leur variété en leur donnant leur forme ecclésiale. Ainsi apparaît la place centrale de Marie parmi les saints. Ainsi s'esquisse également la figure mariale de la communion des saints, au double sens objectif et subjectif de cette expression que nous venons d'indiquer.

Pour achever de dessiner le contour de cette figure, il convient encore de se demander ce qui tient ensemble les deux faces de cette communion : communion aux choses saintes et communion entre les saints. C'est le Christ lui-même. Il communique son corps livré en vue d'unir par la même vie de l'Esprit les membres de son corps qui est l'Eglise. Et les saints ne sont en communion les uns avec les autres que parce qu'ils communient à la même vie du Christ communiquée par son Esprit à l'Eglise qui est aussi l'Epouse du Christ.

C'est donc le Christ Jésus qui, en donnant son corps et son Esprit, fait l'unité de la communion aux choses saintes et de la communion entre les saints. A une telle œuvre, il associe sa Mère. Précisément parce qu'elle est sa Mère. Expliquons cela. Par l'action de l'Esprit Saint, Marie a conçu le Fils de Dieu, Jésus, et cette action se prolonge au-delà de la conception et de la naissance de Jésus : elle a la durée du mystère de l'Incarnation.

Elle est particulièrement forte lors de la mort de Jésus. Elle l'est tant en Jésus qu'en Marie qu'elle unit comme jamais. Autant qu'il subit la mort, conséquence du péché, Jésus la donne librement par la puissance de l'Esprit. Mourir librement, c'est donner son corps reçu de la Vierge Marie. Ce que l'Esprit avait fait dans le silence du Fils de Dieu avec le *fiat* de Marie, Jésus le fait maintenant comme un homme dans la force de l'âge ou plutôt comme l'Homme qui accède à sa plénitude pour le salut de tous les hommes. Sachant donc qu'il est l'Homme parfait par le don de sa vie, Jésus s'adresse à sa Mère comme à la Femme qui reçoit la vie et l'enfante : Marie reçoit Jean comme son Fils, c'est-à-dire comme Jésus lui-même.

Voilà ce qu'il fait à la Croix. Voilà l'offrande que l'eucharistie avait anticipée de manière sacramentelle. Associant sa Mère au don de lui-même en l'appelant «Femme», Jésus l'a déjà associée à son eucharistie sacramentelle, qu'il a confiée à ses apôtres. Et puisqu'il est présent dans l'eucharistie, car il s'y donne lui-même, y est aussi présente celle qu'il s'est associée à la Croix. Elle y est comme celle qui de toujours et à jamais a dit « oui » pour tous les hommes, elle reçoit virginalement le corps du Christ et l'offre à Dieu et aux hommes en action de grâces.

Et autant le Christ ne peut donner son corps vivifiant qu'une fois ressuscité, même s'il a pu anticiper ce don avant sa mort, autant sa Mère ne peut recevoir ce corps et l'offrir qu'en étant associée à la gloire de son Fils, même si son oui maternel était déjà anticipé dès *son fiat* de Nazareth. Au ciel, la Mère acquiert sa pleine dimension ecclésiale et elle confère ainsi à la communion des saints sa figure mariale. Telle est la place de Marie, Mère de Dieu, parmi les saints.

L'avoir contemplée ainsi porte des fruits. Offrons-en quelques-uns. La figure mariale de la communion des saints dessine le contour humain et ecclésial du mystère de Dieu parmi les hommes, du mystère de l'Emmanuel, du mystère de l'eucharistie. La communion des saints est le fruit humain de la communion au Corps eucharistique de Jésus, et Jésus, fils de Marie, associe sa Mère tant au don de lui-même qu'à la communion entre les croyants qui en résulte. Et c'est par le don d'eux-mêmes, fait à cause de l'eucharistie, que les frères de Jésus achèvent en quelque sorte le don eucharistique du Seigneur lui-même. Or ils donnent ainsi leur propre corps qu'ils ont reçu de la Mère en vertu de la parole du Verbe incarné : « Femme, voici ton Fils ».

Aussi, partout où est le Christ, là est sa Mère. Dans sa gloire, elle reste sensible au salut de ses enfants, détectant infailliblement faiblesses et fautes et conduisant inlassablement les hommes vers son Fils. Elle les rappelle à la pénitence et leur apprend à demeurer dans l'attitude de confession. Quand on a quelque peu perçu son souci constant du salut, on est comme invité encore et toujours à retourner au centre qu'est le Christ et à agir de telle sorte que le Christ occupe toute la circonférence. Sans enflure. Avec sobriété et

tempérance. Marie inculque de l'intérieur un tel sens de la mesure. Car sous l'action de l'Esprit Saint, unie au don eucharistique de son Fils, elle pénètre de sa grâce maternelle la communion des saints.

Georges CHANTRAINE, s.j.

Georges Chantraine, né en 1932. Entré dans la Compagnie de Jésus en 1951, prêtre en 1963. Docteur en philosophie et lettres (Louvain). Docteur en théologie (Paris). Professeur à la faculté de Théologie s.j. de Bruxelles. Publications : *Vraie et fausse liberté du théologien*, DDB, 1969 ; « *Mystère* » et « *philosophie* » *du Christ selon Erasme*, Duculot, 1971 ; *Erasme et Luther (Libre et serf arbitre)*, Lethielleux, 1981 ; *Le cardinal Henri de Lubac* (en collaboration avec Hans-Urs von Balthasar), Lethielleux, 1983 ; *Les laïcs, chrétiens dans le monde*, Fayard, 1987, Co-fondateur de l'édition de *Communio* en français et membre du comité de rédaction. Expert au récent Synode romain sur les laïcs.

Pensez à votre réabonnement ! Merci

Dominique MILLET-GÉRARD

La pierre d'angle de la réflexion claudélienne

CLAUDEL s'improvisant théologien reste avant tout poète - même dans l'œuvre des dernières années de sa vie, ensemble de « commentaires et exégèses » que lui-

même baptisait « poèmes » (*). C'est une théologie de la « re-composition » qu'il pratique, à partir de solides lectures - le Pseudo-Denys, saint Thomas d'Aquin et saint Bonaventure, le catéchisme du Concile de Trente, le *Grand Catéchisme de la Persévérance chrétienne* de Grenet d'Hauterive -, et surtout d'une méditation quotidienne sur les mystères de la foi : aussi s'épanouit-elle en de somptueuses images parfois déroutantes ou rebelles à l'interprétation immédiate, formules-sceaux dont le tissu métaphorique cache un luxe de densité abstraite. C'est grâce aux jalons de quelques-unes de celles-ci (1) que nous tenterons ici de cerner un des fondements théologiques, poétiques et stylistiques de l'écriture claudélienne : la communion des saints qu'illustre constamment la démarche du poète catholique.

CLAUDEL, dans son œuvre, évoque souvent la communion des saints sans jamais pour autant en donner de définition dogmatique : à celle-ci il préfère une approche oblique, par voie de comparaisons, allégories ou métaphores ;

(*) Les textes de Claudel sont cités :

- pour le *Théâtre (Th.)*, *l'Œuvre en prose (Pr.)* et le *Journal (J.)* dans la Bibliothèque de la Pléiade ;

- pour les Commentaires et Exégèses, dans les *Œuvres Complètes* en 29 volumes, chez Gallimard (O. C. suivi du volume en chiffres romains).

(1) Pour une réflexion plus poussée sur ce sujet, nous renvoyons le lecteur à la thèse de M. Kurimura, *LA Communion des Saints dans l'œuvre de Paul Claudel*, éd. France-Tosho, Tokyo, 1978. Nous avons délibérément choisi de travailler ici surtout à partir des écrits en prose, moins connus.

ainsi l'examen systématique des douze articles du *Credo* laisse-t-il la place à une méditation sur le sens figuratif des douze pierres précieuses qui ornent le rational du Grand Prêt (*Exode 28*), héritée de l'exégète du XVIIe siècle Cornelius a Lapide (= R.P. Van den Steen, *Commentaria in Scripturam Sanctam*) : la communion des saints lui apparaît, non comme un développement de l'article concernant l'Eglise, comme dans le catéchisme du Concile de Trente, mais comme « la jonction de toutes ces pierres ensemble » (2), englobant donc la totalité de la doctrine : c'est dire son importance aux yeux du poète.

C'est par voie d'approximations et de modèles concrets que procède le poète théologien : ainsi l'observation du monde animal, et plus particulièrement des insectes, lui offre-t-elle une sorte d'équivalent analogique - et paradoxal, comme on va le voir -, de la communion des saints :

« *Ce besoin, infiniment intime et ingénieux, que les êtres ont les uns des autres, ces armes, ces instruments, cette hospitalité, cette nourriture qu'ils se procurent réciproquement, mais n'est-ce pas l'équivalent sur un autre plan de ce que le dogme appelle la communion des saints ? Dieu sait la mauvaise littérature qui s'est déchaînée sur la prétendue férocité de la nature, sur le scandale de ces êtres qui se dévorent les uns les autres. Mais s'ils se dévorent c'est qu'ils s'aiment, c'est qu'ils ont besoin l'un de l'autre, c'est qu'ils ne peuvent se passer l'un de l'autre, c'est qu'ils appartiennent l'un à l'autre* » (3).

Précieuse notation, qui introduit plusieurs idées chères à Claudel : - il est des « plans » de réalité qui se reflètent et se correspondent les uns les autres: fondement d'une pensée poétique qui procède par métaphores ; -- le mal a sa place dans une réflexion théologique sur la communion des saints, car celle-ci est inséparable d'une « communion des pécheurs » (4): l'évocation de l'Eglise triomphante entraîne immédiatement à sa suite celle de l'Eglise militante et celle de l'Eglise souffrante; - le grand ressort de cette communauté spirituelle est (en plein ou en creux) l'amour, la charité.

D'autres sociétés constituées servent à Claudel de jalon métaphorique dans sa réflexion sur la communion des saints :

(2) « La Mystique des pierres précieuses », *Pr.*, p. 348.

(3) « Quelques planches du bestiaire spirituel », *Pr.*, p. 987-8. Nous soulignons.

(4) *Un Poète regarde la Croix*, O. C. XIX, p. 419.

ainsi la civilisation urbaine de la vieille Chine, qui le séduit par « *cette activité ingénieuse et naïve, tous ces petits métiers charmants, cette présence universelle de la famille et de la communauté et aussi [...] ce sentiment partout du surnaturel* » (5), ou les petites villes de la province française, « *véritables communautés, où chacun vit en fonction de l'ensemble, vit l'ensemble* », modèles de « *composition habitable* » (6), annonçant la grande métaphore constitutive de la ville qui n'a cessé de hanter l'imaginaire claudélien, depuis la pièce porteuse de ce titre, œuvre du jeune diplomate d'à peine trente ans (7), jusqu'à sa méditation tardive sur la Jérusalem céleste, dans son commentaire sur l'Apocalypse (8), en passant par les fort intéressantes *Conversations dans le Loir-et-Cher* (9). C'est là que, réfléchissant sur la grave question de la civilisation urbaine moderne, Claudel cherche à lui donner un sens spirituel, infusant dans son texte la doctrine du corps mystique :

« *Ah ! nous ne sommes pas seuls à subir la source et le coup qui nous remplit, et chaque seconde inscrit en nous la répercussion de ces millions d'êtres avec qui, par l'utilisation de ce liquide mystérieux que brûle notre propre personne, nous ne formons qu'un seul corps !* » (10),

puis celle de la « *communion des pécheurs* » :

« *Aucun de nos frères, quand il le voudrait, n'est capable de nous faire défaut, et dans le plus froid avare, au centre de la prostituée et du plus sale ivrogne, il y a une âme immortelle qui est saintement occupée à respirer et qui, exclue du jour, pratique l'adoration nocturne* » (11),

qui prendront tout leur sens, quelques pages plus loin, grâce à la révélation d'une force dynamique qui projette l'apparente horizontalité des sociétés humaines dans la verticalité divine :

« *Et spécialement les habitations collectives, ce faisceau dont vous parlez, il faut quelque chose pour souder tout ça ensemble, il faut une idée qui anime et fasse monter et marcher tout ça, il faut une tige* » (12).

(5) « Choses de Chine », *Pr.*, p. 1023.

(6) « Un coin de la France », *Pr.*, p. 1344-5.

(7) Voir M. Kurimura, *op. cit.*, ch. III.

(8) O.C., XXV. (9) *Pr.*

(10) *Conversations ...*, « Dimanche », *Pr.*, p. 731.

(11) *Ibid*

(12) *Conversations ...*, « Mardi », *Pr.*, p. 743.

Belle métaphore florale, qui appelle la société humaine à se constituer par analogie de la Jérusalem céleste, suivant l'axiome claudélien affirmant que « *rien dans ce monde matériel n'est réalisé autrement que sur un modèle idéal, et que les deux tirages adhèrent l'un à l'autre, comme le plein avec le creux* » (13).

Les mots alors se redéfinissent, passant, par le truchement de majuscules signifiantes, du dictionnaire de l'humanisme laïque à la concordance biblique :

« *Un citoyen n'est citoyen, corps et âme et de la tête aux pieds, qu'en tant qu'il se place et constitue en fonction du Corps social et de la Cité tout entière [...]. Chaque Elu pour être pleinement lui-même, pour satisfaire pleinement à ce devoir qui est sa vie d'engendrer de soi-même un fils de Dieu, ne pourra se passer de tous les autres, pas plus que se dérober à ce besoin, réciproque, qu'ils ont de lui, dans la plénitude de cette liberté dont l'exercice est appelé amour. C'est ce qu'on appelle la communion des saints* » (14); l'Eglise triomphante, Cité parfaite, s'érige ainsi -au conditionnel - en modèle de l'Eglise militante :

« *Comme ce serait beau si tous les hommes à la fois avaient conscience de ce qu'ils sont ensemble, sous l'œil de quelqu'un qui les regarde attentivement, de l'aide qu'ils se portent, de la cérémonie à laquelle ils coopèrent, de l'offrande immense que constitue la seule élévation de leurs yeux vers le ciel, de la communication délectable qu'ils ont ! ... Ainsi il n'y aurait plus rien de profane, tout serait saint, tout serait consacré à Dieu* » (15), tandis que cette même activité collective anime le purgatoire, « *ce monde des âmes en état de décapement et de reconstruction, où le Christ vient de pénétrer, substituant l'art et l'industrie, une espèce d'économie dirigée, à l'inerte compression du Shéôl* » (16).

La ville spirituelle, en même temps qu'elle commande la réflexion de Claudel - très moderne, très proche des grands débats actuels (17) - sur la communion des saints, en rassemble les trois métaphores essentielles, que nous allons maintenant

(13) *L'Épée et le Miroir*, O. C. XX, p. 153.

(14) *Paul Claudel interroge l'Apocalypse*, O. C. XXV, p. 235.

(15) *Conversations ...*, « Dimanche », *Pr.*, p. 721.

(16) *L'Épée et le Miroir*, O. C. XX, p. 151.

(17) Voir H.-U. von Balthasar, *L'Heure de l'Église*, Fayard-Communio, 1986, p. 55.

étudier successivement : métaphore organique, métaphore économique et métaphore mécanique.

LA « Ville » est constituée d'hommes qui, conformément à 1 Corinthiens 12, forment un seul corps avec le Christ ; c'est dans le prolongement exact du texte néo-testamentaire que Claudel se représente la vie future :

« Au ciel il ne faut pas imaginer les élus individuellement séparés, ils auront quelque chose à faire, ils seront réunis par une nécessité organique commandée par l'amour. Le fonctionnement d'une vie énorme animera tout cela depuis les grands viscères collectifs jusqu'aux plus humbles cellules » (18); ailleurs, c'est, dérivée de l'arbre de vie de l'Apocalypse, à une réflexion conjointe sur la communion des saints et l'éternité de l'Eglise que sert la métaphore organique fixée dans une image chère à Claudel, celle de l'arbre (19), et étayée d'un jeu de mots comme il les aime :

« L'Église aux yeux de Dieu ne fait qu'un corps et qu'un arbre dans l'espace et dans le temps! [...] C'est le dogme de la Communion des Saints [...] Nous avons besoin d'eux et par-delà la durée ils avaient besoin de nous. Et non pas seulement tous ces saints dans le passé, mais tous ces autres sont en train de naître et qui se succéderont dans l'avenir jusqu'à la fin des temps [...] Nous faisons partie de cet Arbre, de cette croix multiple et une qui ne dit pas seulement Je crois, mais je croîs » (20); ainsi s'établit, jusqu'au retour du Christ, un immense système d'échanges que va illustrer la métaphore économique qui, ailleurs, se substitue à l'organique :

« Ayez pitié, Seigneur Jésus, de ce système invisible, de cette cité de prières qui alimente au même budget ses services, de tous ces comptoirs qui travaillent pour moi, les uns à portée de ma main et les autres au-delà de l'horizon » (21).

(18) J. 2, p. 180.

(19) C'est sous ce titre collectif que parurent ses premières œuvres (Mercure de France, 1901).

(20) Paul Claudel interroge l'Apocalypse, O.C. XXV, p. 289.

(21) Un poète regarde la Croix, O.C. XIX, p. 420.

Ici encore l'origine est biblique : Claudel ne fait que prolonger telle image ou parabole évangélique; c'est tout d'abord celle de l'intendant (Luc, 16, 1-9 ou plutôt Matthieu 18, 23-24), qui scelle la solidarité des trois « étages » de l'« immense édifice »:

« Il faut payer jusqu'au dernier sou. L'intendant dont parle l'Evangile n'est pas plus âpre ni plus impitoyable que cette réquisition, imposée par l'amour fraternel, que nous aurons à subir et à exercer. Il faut, si nous avons fait défaut dans la charité, que nous soyons là pour la purgation. C'est toute l'équipe, c'est toute la tranchée ensemble qui a à se préparer à l'heure H » (22).

Ou encore, nous voyons l'ordre des échanges célestes se substituer au désordre de nos activités humaines, qui n'en sont que l'image inexacte et pervertie :

« Ce n'est plus le chaos colloïdal, ni l'effervescence de nos foires et de nos Bourses, ni le tourbillon écumant de ces carrefours au sein d'une grande Ville à l'heure où toutes sortes de canaux convergents chargés d'une matière hectique ouvrent à la fois leurs écluses : au heurt brutal de durs atomes est substitué le calcul d'une espèce de cotation foudroyante, et n'est-ce pas saint Matthieu (13, 45) qui nous dit que le Royaume des Cieux de toutes parts autour de nous est comparable à un marché de perles ? de ces perles vivantes, comprenons-nous, qui sont l'une de l'autre chalands ! » (23).

Ainsi voyons-nous le « commerce entre les hommes, qui n'est après tout qu'une des formes pratiques de la charité » (24) prendre sa place dans le grand tableau des choses divines et humaines, à titre d'exemple dans le système d'analogies qui le régit et le pourvoit d'un sens : loin de le mépriser, Claudel le considère humblement dans sa fonction à la fois didactique (« Quelle image meilleure de la communion des saints et des anges ? » (25) : le « réel » est le chiffre visible qui seul nous permet de nous projeter, par transposition intellectuelle, de l'image imparfaite au modèle parfait, dans l'invisible, au lieu des causes), et réparatrice :

(22) L'Épée et le Miroir, O. C. XX, p. 146.

(23) Paul Claudel interroge l'Apocalypse, O. C. XXV, p. 235-6.

(24) Supplément à mon livre sur l'Apocalypse, O. C. XXVIII, p. 49.

(25) Ibid

« Et l'Évangile lui-même ne loue-t-il pas le citoyen industriel qui tire parti de son capital au lieu de le laisser inopérant ? car opérer la terre, n'est-ce pas le premier commandement donné à l'homme dans le paradis, et qu'est le commerce qu'une forme de cette opération sacrée ? » (26) (Genèse 3, 23).

Ainsi la cité des échanges humains s'érige-t-elle modestement en reflet déformé de la Jérusalem céleste, objet de ses aspirations contrecarrées par l'activité «parodiste» (27) du Malin. Mais la métaphore économique a en outre des racines plus profondes, au cœur de la « théologie » claudélienne de la cause finale ; l'analogie, en effet, n'est pas « gratuite » ; elle ne se contente pas de superposer deux mondes de nature hétérogène ; entre les deux, il y a un lien qui garantit la communion des saints: l'Incarnation, que Claudel se plaît à exprimer, elle aussi, en termes économiques :

« Au commencement, il y a la commande. Le monde a été fait sur commande. Une commande que la main droite de Dieu a passée à sa main gauche. Une commande que la Puissance du Créateur a faite à la puissance (au sens scolastique) de la créature. Une commande que l'exigence de l'un a faite à la liberté de l'autre. On sait la préférence qu'un ékonomisme sain, par opposition aux théories marxistes, donne à la commande par rapport au commandé, c'est-à-dire à la cause finale par rapport à la cause efficiente » (28).

Et toute la grande entreprise de la Création de répondre à l'impulsion donnée : du ciel à la terre, en passant par le purgatoire, c'est tout un déploiement d'activité spirituelle organisé autour de cette «commande» éternelle qu'est le Christ, et que nous ne pouvons comprendre que par une comparaison à fonction anagogique avec ce qui nous est familier : de même que l'économie humaine se doit « du haut en bas de l'échelle hiérarchique de faire appel à toute la série de ses collaborateurs, depuis l'ingénieur jusqu'au dernier des manœuvres, sans oublier les sous-traitants, en épuisant toute la gamme des possibilités, aussi bien dans le domaine des ingéniosités techniques que dans celui des matières premières, afin d'obtenir un résultat supérieur et pécuniairement satisfaisant » (29), de même la triple Église, triomphante, souffrante et militante, « d'une seule pièce, continuelle et subsistante dans le

regard de Dieu» (30) constitue-t-elle une grande manufacture où « chaque membre de l'ensemble ne cesse de fournir aux frères d'en haut une matière d'intercession et d'action de grâces, tandis que la livraison ne manque pas non plus de notre fait sur quoi ait à compter l'atelier expiatoire. Tout le monde est au travail les uns pour les autres. Ce que nous faisons de bien, nous avons au-dessus de nous des organes pour le transformer en un cantique d'amour, en une exposition de délices, en un parler intellectuel: et ce que nous faisons de pas bien, il y a au-dessous de nous une quantité de spécialistes pour lui partager sous le regard de Dieu, selon qu'ils en sentent sur eux la responsabilité, le bénéfice de leur crucifiante élaboration. Et nous autres, l'active, quand nous exécutons droitement ici-bas cette tâche où personne ne peut nous suppléer, ce n'est pas seulement à toute notre chambrée que nous rendons service, c'est tout ce qui a vécu d'humain depuis la création du monde qui nous est rendu redevable » (31).

Et le génie concret de Claudel de se plaire à broder à sa guise, en toute liberté, sur le thème, emprunté à saint Ignace d'Antioche, de la *machina Christi*, à représenter dans tous ses rouages le gigantesque appareil, qu'il s'agisse d'un tableau saisissant de cette sorte de « casse » métaphysique qu'est le purgatoire, «*tombereaux d'âmes crevées, cabossées, rouillées, tordues, démantibulées*» (32), sur lesquelles s'exerce la miséricorde divine :

« Maintenant c'est à l'intérieur de l'atelier que l'on a pris soin de nous promener, et il ne tiendrait qu'à nous de comprendre ces outillages compliqués, les uns immobiles pendant qu'on les remet en état, les autres décomposant la roue en une série d'actes minutieux et infailibles, tous ruisselants d'huile, tous obéissant aux poulies, à l'arbre de transmission, au courant électrique, et au rythme à deux temps, qui, comme les touches d'un piano sous les doigts acharnés du virtuose, anime toute cette population mécanique. C'est un seul contact avec l'intelligence qui a déchaîné cet ordre dans une matière astreinte au service. C'est le monde tout entier entre nos mains qui est

(26) *Ibid.*(28) *J'aime la Bible*, O. C. XXI, p. 402.(27) *Ibid.*(29) *Ibid.*, p. 403.

(30) Paul Claudel interroge le Cantique des Cantiques, O. C. XXII, P. 342.

(31) *Ibid.*, p. 342-3.(32) *L'Épée et le Miroir*, O. C. XX, p. 152.

devenu instrumental» (33), ou de l'évos_ation «mécanique» de « cet engin, là-haut, à la voûte de l'Église, ou dirai-je cette poignée, ce crochet, grâce à quoi quelqu'un manœuvre l'énorme filet vivant qui absorbe et ratisse l'abîme» (34).

Ainsi toute la communauté humaine, dans la diversité de ses dons, est-elle étroitement associée à l'œuvre divine: il n'est d'activité qui, contribuant au grand réseau des échanges entre les hommes, ne soit en même temps l'image et le seul moyen d'expression possible de la communion des âmes. Léon Bloy, méditant lui aussi sur cet « énorme mystère », le dit à sa manière :

« Tel mouvement de la Grâce qui me sauve d'un péril grave a pu être déterminé par tel acte d'amour accompli ce matin ou il y a cinq cents ans par un homme très obscur de qui l'âme correspondait mystérieusement à la mienne et qui reçoit ainsi son salaire » (35).

CETTE communion des âmes est bien un des points fondamentaux de la pensée du poète, lisible dans la substance même de son écriture, à la grande fréquence, sous sa plume, de latinismes ou de néo-étymologismes fabriqués avec le préfixe unificateur *cum-* : méditation sur la « confection » du Christ, sur notre « présence en Dieu » ou le « remerciement condigne » que nous lui devons (36), pour triompher dans la fameuse théorie claudélienne de la connaissance qui est « co-naissance » (37) ; ce geste linguistique est bien significatif de l'ambition du poète qui se donnait pour but de louer l'homogénéité de la Création et de mettre en images les liens mystérieux qu'infuse entre les hommes, jusqu'au cœur le plus secret de leurs relations, la communion des saints.

L'idée que « le monde n'est pas un amas hasardeux d'entités hétéroclites, mais un ensemble vivant, solidaire en toutes ses parties, un agencement qui implique pour son fonctionnement régulier celui, harmonieusement réparti, de chacun de ses organes [...], la possibilité entre tous les êtres de communier et

(33) *Ibid.*

(34) *Un poète regarde la Croix*, O.C. XIX, p. 419.

(35) L. Bloy, *Méditations d'un solitaire en 1916*, « La Communion des Saints ! », *Œuvres de Léon Bloy*, t. IX, Mercure de France, 1983, p. 240. Cf. Claudel, *J. 2*, p. 388: « ... la Communion des Saints : tous ces mouvements de bonne volonté qui en moi échouent misérablement dans quelques individus glorieux je les vois qui arrivent à leur plein aboutissement. C'est quelque chose de moi qui en eux a abouti ».

(36) Respectivement O.C. XXVI, p. 268; *Pr.*, p. 316, 120 et *passim*.

(37) *Art poétique*, « Traité de la co-naissance » (*Œuvre poétique. Pléiade*).

de se faire du bien les uns aux autres, c'est-à-dire de s'aider réciproquement dans leur travail en vue d'une fin commune » (38), nous apparaît comme l'une des nombreuses gloses que nous offre Claudel du *creavit omnia simul* de l'Écclésiastique (*Siracide* 18, 1) lequel doit s'entendre dans une perspective d'analogie et d'anagogie plus que de simple simultanéité: « Au commencement Dieu créa le Ciel et la Terre: Il les créa non pas séparés par un gouffre infranchissable mais à la fois, c'est-à-dire dans un certain rapport et dans une certaine communication, de manière que le parfait au-dessus aspire l'imparfait au-dessous, et en conduise, de degré en degré, la vertu de plus en plus explicite jusqu'à la consommation de la flamme séraphique et suprême » (39).

Il est un mot, une image, qui dans le jeu foisonnant et mystérieux de ses connotations, s'en fait particulièrement l'écho pour l'oreille subtile du poète : c'est celui de *firmament* (*Genèse* I, 6-8) (40) qui lui apparaît comme le « mot de passe » de la communion des saints. Claudel entend ce « milieu des eaux » comme « une qualité nouvelle qui est impartie à une certaine portion de la Créature... dont sont douées les Eaux qui sont au-dessous et les distingue de celles qui sont au-dessus » (41); ailleurs il définit cette « Étendue » « le plan suivant lequel toutes les choses existent à la fois, se prêtent assistance pour co-exister et constituent ensemble une figure » (42), et le génie lui inspire cette somptueuse formule : « Ténacité infrangible autour du pôle » (43), qu'il développe plus loin en « enveloppe, fermeture, quelque chose de confirmé par un sceau à la ressemblance de la Face » (44) - et le contexte nous éclaire sur la mystérieuse « qualité nouvelle » mentionnée plus haut : « Dieu se retirant de sa créature, la sevrant pour lui permettre de développer ses propres forces, de L'aimer, de Le chercher et de Le trouver. Il Se retire et pourtant Il lui a laissé quelque chose de Lui-même, une étincelle, un esprit » (45).

(38) *J'aime la Bible*, O.C. XXI, p. 410.

(39) *Présence et Prophétie*. « Seconde note sur les anges », O. C. XX, p. 420.

(40) « Firmament : en grec *stereôma*, en hébreu *raq'iah*, mot qui signifie l'extension, l'étendue, et vient, suivant Gesenius, d'un radical dont le sens est étendre, percuter, frapper en martelant » (*Les trois premiers jours de la Genèse*, O.C. XXVIII, p. 273).

(41) *Ibid.*, p. 272.

(42) *Présence et Prophétie*, « Seconde note sur les anges », O. C. XX, p. 408.

(43) *Ibid.*

(44) *Ibid.*, p. 418, n. I.

(45) *Ibid.*

Ainsi le firmament, signe de l'âme séparée mais aussi germe de la communion des saints, est-il ce lien invisible qui, face à une conception humaniste du monde (46), restitue à l'univers son unité analogique : Claudel renoue avec l'« ancienne image théologique du monde » (47) et se fait le chantre d'une « nouvelle théologie esthétique » (48), adaptée aux temps modernes.

Celle-ci passe aussi par une redéfinition *et* de l'amour, sujet éternel de la littérature, et de la fonction du poète. Pour Claudel, et tout particulièrement dans le *Soulier de Satin*, aimer c'est vouloir le salut de l'autre; parlant est à cet égard le rôle de Prouhèze, que l'on pourrait considérer avec Claudel comme une « leçon peinte », une « présence continue de l'exemple » (49) sur le thème de la communion des saints. Nous voyons alors, sur la scène une triple incarnation des trois « étages » de l'Eglise : la Vierge, l'ange gardien et les saints peints par Rodrigue représentant l'Eglise triomphante, Rodrigue et Camille l'Eglise militante, tandis que Prouhèze joue le rôle mystique de l'Eglise souffrante : Mogador, lieu du sacrifice, du mariage forcé avec l'homme haï- et le rôle de Prouhèze est ici exactement symétrique de celui de Sygne de Coûfontaine —, du renoncement charnel à Rodrigue, n'est-il pas explicitement assimilé au purgatoire? (50). Depuis ce lieu symbolique, Prouhèze se fait l'artisan d'un double salut : celui de Rodrigue, qu'elle sait aimer assez pour ne pas le suivre (IIIe journée, se. 13), ou plutôt pour le convaincre de ne pas prononcer le *seul mot* (51) qui, les unissant dans la chair, les séparerait à jamais « *au-dessus de la chair* » (52) ; celui, plus paradoxal, de Camille (53), qu'elle semble pourtant lui refuser dans une scène pathétique (IIIe journée, se. 10), mais qu'elle lui offre, en quelque sorte

(46) « Quand je me permets de traduire *Firmamentum* par *l'Espace*, je n'entends pas, comme les cartésiens, que l'Espace soit une substance et qu'il ait une existence par lui-même » (O. C. XXVIII, p. 272).

(47) H.-U. von Balthasar, *La Gloire et la Croix, us Aspects esthétiques de la Révélation*, II, Styles, Aubier, 1972, p. 7.

(48) *Ibid.*

(49) *Discours de réception à l'Académie, Pr.*, p. 642.

(50) *Th. 2*, p. 752-3.

(51) *Th. 2*, p. 859.

(52) *Paul Claudel interroge le Cantique, O.C. XXII*, p. 184. Voir ce très beau commentaire du *Soulier de Satin*.

(53) Cf. L. Bloy : « Mais combien sont-ils ceux, dépassant ce postulat [*i.e.* la définition de la Communion des Saints] sont capables de penser - avec les Apôtres - que les seuls démons sont hors de l'Eglise, qu'aucun être humain n'est exclu de la Rédemption et que même les plus ténébreux païens sont virtuellement catholiques, héritiers de Dieu et co-héritiers du Christ ? », *op. cit.*, p. 240.

malgré elle, par le pouvoir spirituel de ce sacrifice qui d'elle irradie. Écoutons là-dessus Claudel lui-même :

« Cette notion du sacrifice est étroitement liée à la grande idée chrétienne de la Communion des Saints dans laquelle il serait naïf d'imaginer le fonctionnement inoffensif d'une coopérative de bienfaisance. Le commandement de la religion: Aimez-vous les uns les autres ! a plus de rapport qu'on ne croit avec le commandement de la nature: Mangez-vous les uns les autres! Il y a un profond mystère et une source infinie de tragique dans le fait que nous sommes l'un à l'autre la condition du salut éternel, que nous portons en nous, nous seuls, la clef de l'âme de tel ou tel de nos frères, qui ne peut être sauvé que par nous, et à nos propres dépens. D'où, dans le *Soulier de Satin*, le rôle si important de Don Camille. Plus que Rodrigue, il a besoin de Prouhèze. Il a besoin dans Prouhèze de quelque chose qui est au-delà du désir de Rodrigue. Une Prouhèze détachée de toute attache humaine, de toute préférence au regard de Dieu, de quoi que ce soit, l'étoile pure dans le rayon de son Créateur! C'est cette Prouhèze, cette Prouhèze seule, qui est la condition de son propre salut, c'est elle dont il a absolument besoin, c'est elle qu'il désire, d'un désir intelligent et désespéré, où se mêle dans un cœur d'homme ce qu'il y a de meilleur, ce qu'il y a de plus animal et ce qu'il y a de plus diabolique, c'est elle à laquelle il sait qu'il a droit, et c'est elle que, plus heureux que le Ture/ure de l'Otage, il finit par obtenir » (54).

Admirable page, qui prouve la qualité théologique du grand art de Claudel ; on comprend ici le bel acte d'espérance, auquel eût adhéré l'optimisme fondamentalement chrétien de Claudel, qu'émet Léon Bloy : « Si tous les hommes sans exception n'étaient pas des saints en puissance, le neuvième article du Symbole n'aurait pas de sens. Il n'y aurait pas de Communion des Saints » (55).

Telle est la pierre d'angle d'une œuvre bâtie « pour réunir un mot à l'autre mot et de tout ensemble faire action de grâces et reconnaissance et prière soustraite au temps » (56).

Et nous retrouvons ici, au cœur de la définition claudélienne de la vraie œuvre d'art, la significative métaphore économique: « Je crois que l'art consiste surtout dans un pouvoir de communication et

(54) *Th. 2*, p. 1480. (56) *Th. 2*, p. 759.

(55) L. Bloy, *op. cit.*, p. 240

De passage, un certain passage, difficile, puissant et délicat ; de l'esprit du producteur à l'âme de celui que l'idiome français appelle profondément le consommateur» (57). Le vrai « poète catholique », dont Dante est le modèle, est celui qui, obéissant au dogme de la Communion des Saints et le transposant en images, exprime la création tout entière, sur le mode de « la louange, par excellence le thème qui compose» (58).

Mais il faut pour finir rendre hommage à l'humilité du grand poète qui, conscient de la valeur de son œuvre, ne laisse pas de considérer sa vocation comme inférieure à celle qui lui a été refusée: ce qu'il transmet n'est malgré tout qu'une image, tandis que le prêtre, lui, est l'artisan *direct* de la communion des saints: « *La messe que vous dites chaque matin*», écrit-il à l'un d'eux, « *déverse non seulement sur votre village, mais sur l'Humanité tout entière, sur le Purgatoire qu'elle dépeuple, un torrent de bénédictions inestimables et incommensurables. Et puis chaque matin en vous réveillant, ces hommes, ces femmes, ces enfants, vous pouvez dire que Dieu vous les a spécialement confiés. A d'autres il a donné des vaches ou des chevaux, à vous il a donné ces âmes immortelles. Vous êtes leur Christ, capable d'un pouvoir de vivification, d'illumination, de résurrection. Vous vous immolez pour eux chaque jour sur l'autel. Vous êtes de connivence avec ce qu'il y a en eux de plus profond et d'eux-mêmes inconnu, avec ce qui les fait. Vous êtes le mandataire de leurs Anges Gardiens. Vous vous acquittez à leur place de leur dette ... Croyez-moi, la vocation de prêtre, et je dirai de prêtre de campagne, N.S. était un prêtre de campagne, est la plus sublime de toutes. Celle d'écrivain est vraiment bien peu de chose à côté. Deus illuminatio mea, quem timebo ? » (59).*

Mais nous savons, nous lecteurs, le poids de cette grâce.

Dominique MILLET-GÉRARD

(57) *L'Art et la foci*, Pr., p. 66.

(58) *Religion et poésie*, Pr., p. 64. Voir aussi *Introduction d'un poème de Dante*, Pr. (59) Lettre de Claudel à l'abbé A. Merlaud, du 14 avril 1945, *Bulletin de la Société Paul Claudel*, n° 93, 1^{er} trim. 1984, p. 4.

Dominique Millet-Gérard, née en 1954, mariée. Docteur ès-lettres. Maître de conférence à Paris IV. Thèse d'État sur Claudel : *Anima* et la Sagesse : Pour une poétique comparée de l'exégèse claudélienne.

Mgr Claude DAGENS

Les saints: des croyants, des lutteurs

Nous sommes l'Église des saints

Beaucoup d'entre vous sont venus aujourd'hui à la messe pour se souvenir de leurs défunts, de ceux et celles qui nous ont quittés, et dont Dieu seul connaît la foi. Nous sommes là pour confesser que notre avenir, ce n'est pas la mort, mais le Royaume de Dieu, là où il n'y aura plus ni larmes, ni souffrance, ni mort.

Je dois vous rappeler que ce jour de la Toussaint n'est pas un jour de deuil, mais un jour de fête. C'est le jour où l'Église ne craint pas de proclamer sa véritable identité : nous sommes l'Église des saints, parce que le Dieu saint qui est notre Père nous appelle tous à vivre dans la sainteté des enfants de Dieu, des enfants plus ou moins sages, mais qui se savent tous également adoptés et aimés par Dieu.

Pour que nous n'oublions pas notre vocation à la sainteté, au milieu de tous les remous de nos vies et de toutes les crises de l'histoire, Dieu met sur notre route des hommes et des femmes qui ont pratiqué les Béatitudes et qui y ont trouvé la joie de vivre et de donner leur vie. Ces hommes et ces femmes s'appellent les saints. Ils n'appartiennent pas à un autre monde. Ils sont de notre monde, de notre terre poitevine (Hilaire et Radegonde, André-Hubert Fournet et Elisabeth Bichier des Ages, et bientôt Jean-Charles Cornet et Théophane Vénard), mais, tout en étant de notre race, ils ont vécu autrement, à cause du Christ, et leur vie donnée continue à nous parler de Dieu et de son Royaume.

Tournons-nous maintenant vers cette foule innombrable des témoins de Dieu, · Pierre et Paul, François et Thérèse, Jean-

Charles et Théophane, et demandons-leur de venir nous révéler le secret de leur vie et de leur joie.

Des croyants

Ce secret est d'une extraordinaire simplicité. Car les saints sont d'abord, comme nous, des baptisés, et des croyants. La force de leur vie, c'est la force de la foi. Pour eux, Dieu est devenu Quelqu'un, quelqu'un qui leur parle et à qui ils parlent, avec une confiance passionnée.

Ne croyons pas trop vite que cette foi leur est naturelle. Certains ont mis du temps à se convertir : Vincent de Paul a été longtemps un petit abbé arriviste avant de rencontrer le Christ chez les pauvres qui mouraient seuls, et à partir de là, il va devenir l'homme du combat pour la charité. Thérèse d'Avila a d'abord été une carmélite mondaine, mais un jour, elle a aperçu une statue du Christ flagellé et ce Christ, aussitôt, a retourné son cœur. Chez d'autres, la conversion passe par les chemins d'une prière tenace et par les gestes quotidiens du service des autres.

Mais leur trait commun, c'est que tous croient en Dieu d'une manière inconditionnelle, que rien, pas même les pires échecs, ne pourra décourager. Et leur vie tout entière devient un dialogue permanent avec ce Dieu vivant qui est devenu leur appui et leur ami.

Du fond de leur foi, ils lui disent constamment deux mots très simples que nous devons réapprendre à prononcer : « Pardon » et « Merci ». Pardon, parce que nous savons que notre péché fait obstacle à la Vérité et à l'Amour de Dieu. Alors, « Seigneur, prends pitié de nous, pécheurs ». Et pourtant, nous sommes heureux de te dire « Merci », parce que tu es là, présent, agissant, que tu as souci de chacun de nous, et que tu viens sans cesse chercher et sauver ce qui en nous pourrait se perdre. Louange, gloire, honneur à ce Père des cieux qui fait de nous ses enfants, même si nous sommes tentés d'être des fils prodiges.

Des lutteurs

Mais il ne suffit pas aux saints d'être des croyants. Ils sont aussi des lutteurs. A travers eux, le message des Béatitudes

dévoile sa pleine vérité. Non, il ne s'agit pas de se résigner à la souffrance. Non, le christianisme n'est pas un culte morbide de la douleur. Non, Dieu ne nous demande pas de nous écraser devant ceux qui nous persécutent.

Les saints savent que le Christ des Béatitudes n'est pas un résigné, ni un vaincu, mais qu'il nous appelle à un combat nouveau qu'il a lui-même livré jusqu'au bout: le combat de la foi qui ne consiste pas à fuir ce monde, mais à l'ouvrir à la lumière et à l'amour du Père, en y faisant germer les signes du Royaume.

La fraternité et l'espérance

Le plus beau signe du Royaume de Dieu, c'est le don de soi qui a fait naître la fraternité. Surtout au milieu des détresses et des violences. Je pense à François d'Assise : il a été saisi par le Christ, il se fait pauvre pour être libre, et le voilà qui va embrasser un lépreux, cet exclu de son temps, et qui persuade ses concitoyens de renoncer à la guerre. Partout où il passe il sème la joie et la réconciliation. La société et la culture de son époque en seront transformées. Tant il est vrai que la sainteté fait partie de la grande histoire qu'elle façonne de l'intérieur.

L'autre grand signe du Royaume de Dieu parmi nous, c'est l'espérance : l'espérance contre toute espérance, face à la puissance du mal et jusqu'aux portes de la mort. Voyez nos futurs saints poitevins, Jean-Charles et Théophane : jusqu'à leur dernier souffle il y a en eux une allégresse qui leur était déjà habituelle, alors que l'un et l'autre avaient une mauvaise santé. Mais le Christ les conduisait, et ils n'avaient pas eu peur de répondre et de partir pour l'Asie.

Le signe de la confiance et du pardon

Mais nous qui restons en France, et qui nous débattons avec nos problèmes quotidiens de travail, de famille, de santé, que faire pour être dignes des saints qui nous précèdent près de Dieu?

Je répondrai par un appel et par une prière. Un appel précis: Dieu nous demande un signe qui, aujourd'hui plus qu'à d'autres époques, est attendu de nous, chrétiens, membres de l'Eglise. Le

signe de la confiance qui peut aller jusqu'au pardon: à plusieurs reprises, depuis plusieurs semaines, en parcourant le diocèse, j'ai été frappé du ton très positif que j'ai perçu dans les témoignages de beaucoup de chrétiens.

Encourageons-nous les uns les autres à développer cette confiance qui fait que nous comptons sur Dieu, parce qu'avec Lui, tout est possible, et sur les autres, amis et aussi ennemis, parce qu'ils sont aussi enfants de Dieu. Et quand le pardon semble humainement impossible, parce qu'on nous a fait trop mal, dans notre honneur ou dans nos relations, alors il reste à le demander comme un don de Dieu, comme une grâce du Christ, qui, sur la Croix pardonne à ses bourreaux, et c'est déjà une promesse de résurrection.

La lutte de la foi va jusque là. Bienheureux les persécutés et les miséricordieux, parce qu'ils participent à la victoire de l'amour de Dieu sur les lois de ce monde. Cet appel débouche sur une prière que j'adresse à nos compatriotes Jean-Charles Cornet et Théophile Vénard, que le Pape Jean-Paul II proclamera saints le 19 juin 1988, à Rome.

Je ne crains pas de devancer cet événement et de leur dire : « Jean-Charles et Théophile, vous êtes nos frères aînés. Nous sommes de votre famille. Vous êtes morts, en terre étrangère et votre mort a été semence de vie pour l'Eglise du Viêt-nam. Revenez aussi chez nous, chez vous, en terre poitevine, pour nous rappeler que nous demeurons l'Eglise des martyrs, l'Eglise des hommes et des femmes qui continuent à croire et à lutter pour que l'Amour de Dieu soit plus fort que la mort. Aidez-nous à être une Eglise de la fraternité et de l'espérance, de la confiance et du pardon, une Eglise de témoins ».

Ainsi soit-il.

Mgr Claude DAGENS

Claude Dagens, né en 1940. Ancien élève de l'École normale supérieure, agrégé de l'Université, ancien membre de l'École française de Rome, docteur en théologie et ès-lettres. Prêtre en 1970, professeur au Séminaire interdiocésain de Bordeaux. Doyen de la faculté de théologie de Toulouse jusqu'en 1987, et depuis évêque auxiliaire de Poitiers. Publications : *Culture et expérience chrétiennes*, Etudes augustiniennes, Paris, 1977; *Le Maître de l'impossible*, « Communio », Fayard, Paris, 1982. Cofondateur et membre du comité de rédaction de *Communio* en français.

Otto B. ROEGELE

Quatre canonisations, quatre religieux, quatre allemands

LE calendrier des saints de l'Eglise d'Allemagne s'est enrichi de quatre noms pendant l'année 1987. Le Pape Jean-Paul II a béatifié à Cologne la carmélite déchaussée Edith Stein (Thérèse Bénédicte de la Croix - 1891-1942), à Munich l'aumônier Rupert Mayer (1876-1945), de la Compagnie de Jésus, et à Rome la sœur de la Croix Franziska (Ulrika) Nisch (1882-1913) et l'ursuline Marie-Madeleine (Blandine) Merten (1883-1918). Ce qui frappe dans ces béatifications, ce n'est pas seulement que, après une longue période pendant laquelle les béatifications ou les canonisations étaient rares en pays de langue allemande, quatre nouveaux saints sont apparus en l'espace d'un an; c'est aussi le fait remarquable - et encore plus au moment d'un synode consacré aux laïcs - qu'il s'agit dans les quatre cas de religieux.

Dans leur époque - pour leur époque ?

Dans chacun de ces cas, c'est pour de bonnes raisons que l'Eglise a mis en montre l'exemple d'une vie chrétienne réussie, et qu'elle a permis qu'un culte public lui soit rendu. Les quatre nouveaux bienheureux n'ont pas vécu dans un passé lointain, que l'on ne peut plus saisir qu'à travers des documents écrits, mais ont parcouru leur chemin sur terre pour une bonne partie pendant notre siècle, et donc dans des conditions culturelles, sociales et ecclésiastiques que nous pouvons nous représenter concrètement, et dans lesquelles nous n'avons pas de mal à nous transporter par la pensée. Parmi nous vivent encore des témoins qui peuvent nous parler d'eux.

Deux des nouveaux bienheureux ont quelque chose à voir, bien que ce soit de façon tout à fait différente, avec le problème de savoir, comme nous avons pris l'habitude de le dire, comment « venir à bout » de l'histoire récente, et ils sont donc, même d'un point de vue profane, tout à fait actuels. Dans l'ensemble, les quatre nouveaux saints sont, quant à leur origine, leur formation, le service accompli dans l'Église, et leur influence, si différents les uns des autres que l'on peut affirmer qu'ils représentent une partie significative du catholicisme allemand et de ses conditions d'existence dans ce siècle.

L'universitaire Edith Stein, juive, athée, catholique, religieuse, fut assassinée à cause de son appartenance à la « race » juive. Rupert Mayer, fils d'un homme d'affaires de Stuttgart, aumônier militaire titulaire des plus hautes décorations pendant la première guerre, patriote allemand droit et fidèle à son devoir, et justement à cause de cela adversaire infatigable du marxisme et du nazisme, jésuite sans reproche, qui trouva pourtant plus difficile le devoir d'obéir à ses supérieurs religieux en renonçant à prêcher en public que de subir un procès, la prison et le camp de concentration. Ulrika Nisch, née en 1882 à Mittelbiberach-Oberdorf, entra à l'âge de 22 ans chez les Sœurs miséricordieuses de la Sainte Croix (maison mère à Ingenbohl, en Suisse, centrale allemande à Hegne, sur le lac de Constance) et travailla comme fille de cuisine dans des maisons de son ordre à Bühl et à Baden; elle mourut en 1913 à Hegne. L'institutrice Blandine Merten, née en 1883, neuvième enfant d'une famille de paysans à Düppenweiler (Sarre), quitta après quelques années d'exercice dans son village le service des écoles publiques pour entrer en 1908 au couvent des Ursulines de Calvarienberg, près d'Ahrweiler; elle enseigna dans des écoles de son ordre à Sarrebrück et à Trèves, et mourut en 1918 - de la tuberculose, comme Ulrika Nisch.

A côté des deux premiers de ce groupe, qui étaient dans leur milieu des personnages éminents, et qui menèrent une vie riche en événements et en tensions, ce que l'on peut raconter des deux derniers fait un effet bien terne : on ne peut rêver d'un programme plus contrasté. Mais qui l'a conçu, ce programme ?

Le cours du procès

La première proclamation solennelle par un pape qui ait fait époque fut celle de l'évêque Ulrich d'Augsbourg, qui avait rem-

porté la victoire avec Otto Ier à la bataille de Lechfeld, devant les portes de sa cité. Cette proclamation eut lieu vingt ans après sa mort, au synode du Latran de 993. En 1235, Elisabeth de Thuringe fut béatifiée, quatre ans après sa mort prématurée (à 24 ans), et ce fut l'empereur Frédéric II qui porta le cercueil sur ses épaules dans la nouvelle église sainte Elisabeth, à Marbourg.

Dans l'Église primitive, déjà, on avait connu la vénération des témoins de la foi, aux tombeaux des martyrs ; on les invoquait pour leur intercession auprès de Dieu, on les commémorait dans la célébration eucharistique ; à partir du IV^e siècle, on leur ajouta des non-martyrs, que l'on nomma confesseurs de la foi. Les Églises d'Orient procèdent encore aujourd'hui de façon analogue: elles laissent à l'évolution historique, à la piété populaire, à la concrétisation progressive d'une tradition sur la vie et les miracles des saints, le souci de savoir qui reconnaître comme tel.

L'Église d'Occident procède autrement. Depuis Urbain VIII (1625), le processus qui mène à la béatification, puis à la canonisation, suit des règles précises. Le cardinal Prosper Lambertini, archevêque de Bologne et canoniste de renommée mondiale, publia entre 1734 et 1738 quatre volumes sur ce thème, et lorsque, en 1740 (après un conclave qui avait duré six mois), il monta sur le siège romain, les propositions et les interprétations du savant canoniste devinrent des prescriptions du Droit Canon qui, pour l'essentiel, valent encore aujourd'hui.

Les bienheureux et les saints sont depuis lors soumis à un processus qui comporte tous les traits d'un véritable procès devant un tribunal, et qui vise au maximum de certitude. Un avocat désigné spécialement à cet effet (le promoteur de la foi, nommé aussi « avocat du diable ») « doit découvrir tous les vices de forme possibles et exposer toutes les difficultés et objections possibles contre la sainteté » du candidat. Par ailleurs, une série précise d'étapes pour les différents niveaux du processus est fixée, étapes entre lesquelles on peut avoir de longs délais. Il ne faut pas s'étonner que cela dure souvent très longtemps, avant que le postulateur, qui doit proposer et défendre la candidature à l'ouverture du procès auprès de la Congrégation pour les causes des saints, ne puisse annoncer un succès à ceux qui l'en ont chargé. Le procès d'Ulrika Nisch fut introduit en 1951, et il n'a pas été d'une longueur inhabituelle; en revanche, on peut dire du procès d'Edith Stein, commencé en 1962 par une collecte d'informations dans l'archidiocèse de Cologne, qu'il a été extraordinairement court.

Seul le Pape a une influence directe

Cette réglementation stricte de la procédure doit permettre que l'on ne néglige rien de ce qui pourrait plus tard donner matière à critique ou à objection. Elle doit aussi garantir une juste évaluation des candidatures soumises, une sorte d'« égalité des chances », et endiguer les pressions trop intenses des personnes et des institutions intéressées. C'est l'expérience séculaire du contact avec les maisons princières, les généraux d'ordres influents et les évêques, qui s'est déposée ici. La structure collégiale de la Congrégation, la répartition des travaux préparatoires et additionnels à des théologiens, des canonistes, des historiens et des médecins chargés de faire un rapport, l'audition de témoins, la prise en compte exhaustive des écrits du « candidat » - tous ces éléments servent à rendre le jugement plus factuel et plus objectif, mais sont souvent l'occasion de s'arrêter ou de freiner, sans que l'on puisse y voir quelque intention. Tout cela a aussi pour conséquence inévitable que beaucoup de temps s'écoule, que des impulsions venues de la « base » tombent dans le vide, que les éléments d'un culte local disparaissent. En revanche, la Congrégation pour les canonisations s'est montrée assez ferme, quand on a entrepris des tentatives pour accélérer un procès par des pressions (qui ailleurs dans l'Eglise ne sont pas toujours sans succès) du genre pétitions de masse, tapage médiatique, intervention de puissances politiques.

Seul le Pape a la possibilité d'exercer sur un procès de ce genre une influence directe. Il n'est pas seulement obligé de prendre connaissance des résultats particuliers du travail de la Congrégation et de les approuver expressément, afin que l'étape suivante puisse être ouverte. Il a aussi la possibilité d'intervenir de façon immédiate, de déterminer la direction du procès, de délier de l'obligation de suivre certains préceptes, et du coup d'accélérer le tout.

Jean-Paul II l'a fait, comme on le sait, dans le cas du franciscain Maximilien Kolbe, à plusieurs reprises, avec insistance, et sans avoir peur de la critique. Celle-ci s'appuyait surtout sur le fait que le prêtre polonais, qui s'offrit lui-même en sacrifice, au camp de concentration d'Auschwitz, comme substitut pour un père de famille que les sbires avaient désigné pour la mort, fut béatifié avec le titre de martyr. On s'est par là écarté de la tradition, selon laquelle seul vaut comme *martyr* (témoin) celui qui a subi une mort violente à cause de la foi. La béatification d'un « martyr de

l'amour du prochain » constitue une rupture avec cette tradition, même s'il ne faut pas douter de ce que les nazis avaient envoyé en camp de concentration Kolbe, journaliste et éditeur à succès, parce que, comme un inébranlable chevalier de la foi, il leur barrait la route, et parce qu'ils voulaient par là l'éliminer.

Les délibérations des congrégations sont secrètes, mais on en sait assez long pour dire que même le fait que Maximilien Kolbe se soit offert spontanément à mourir fut soulevé comme objection contre sa désignation comme martyr. Les martyrs, fit-on valoir, ne se sont pas précipités vers la mort, même s'ils l'ont acceptée avec joie comme gage de leur entrée au Ciel. Au contraire, ils ont constamment pris garde à laisser l'initiative et la décision au persécuteur. Que ce principe ait encore été la conviction des témoins de la foi au seuil des temps modernes, on ne le voit nulle part plus clairement que dans les lettres que saint Thomas More, chancelier d'Henri VIII, échangea sur ce sujet avec sa fille Margaret. Il savait très bien que le roi ne le laisserait pas en vie, parce qu'il ne pouvait pas supporter que le juge suprême du pays s'oppose à ses projets de divorce et de remariage. Cependant, Thomas More s'interdit tout mot, tout geste, toute allusion qui aurait pu donner au roi la moindre occasion de justifier son projet. La question du martyr comme pur sacrifice pour la foi et uniquement pour la foi s'est trouvée alors soumise à une réflexion courageuse et fine, jusqu'au bout, dans une cellule de la Tour de Londres, les yeux fixés sur l'échafaud.

Intentions de politique ecclésiastique et de pastorale

Quand on se représente combien de temps le procès qui mène à la béatification, puis à la canonisation a demandé, en tout cas depuis 1625, on doit caractériser la question de savoir quelles intentions concrètes Rome, le Pape, la Congrégation, ont pu lier à une béatification ou à une canonisation comme très problématique, voire comme mal posée. On a moins de mal à poser la question des motifs et des buts de ceux qui ont mis un procès en route et qui le font avancer.

On comprend sans peine que des ordres et d'autres communautés dans l'Eglise souhaiteraient voir leurs fondateurs reconnus comme bienheureux

et saints, et de ce fait recommandés à la vénération publique. Ils présentent aussi les conditions les plus favorables pour un procès réussi et rapide, d'un point de vue naturel comme d'un point de vue surnaturel: le droit canonique demande toujours la preuve certaine de deux miracles accomplis sur l'invocation du « candidat » ; comme les miracles se produisent en règle générale lorsque l'on prie pour quelqu'un, ils se produisent dans une communauté de gens qui prient avec ferveur plus souvent qu'ailleurs. Par ailleurs, et pour passer au plan humain, la plupart de ces ordres, congrégations, instituts séculiers, etc., disposent d'une maison à Rome; souvent, leur siège central s'y trouve. Ils peuvent de ce fait faire avancer le procès sur les lieux mêmes, choisir un promoteur sorti de leurs rangs, exercer en général leur influence. Quand on demande des documents, quand il faut fournir des témoins, répondre à des questions, etc., ils peuvent le faire très rapidement. Ils savent aussi qui est bien disposé envers leur projet et qui ne l'est pas, à qui ils peuvent s'adresser avec l'espoir qu'il les soutienne, qui est justement en congé, ou malade, et qui le remplace ... *C'est* pour ces raisons que d'autres instances qui déposent une candidature (évêques diocésains, potentats temporels) se servent presque toujours comme de leur agent d'un religieux résidant à Rome et ayant l'expérience de ces procès.

Il se peut que dans tel ou tel cas l'émotion nationale joue un rôle (Jeanne d'Arc), ou encore le patriotisme de diocèse, ou la fierté familiale - ou encore le vœu pieux de donner à ses compatriotes un saint patron d'entre les ancêtres du monarque - toujours est-il que l'on devra toujours et avant tout mettre au premier plan quelles vertus et caractéristiques du candidat justifient la, canonisation, et quel message il a à adresser au public dans l'Eglise et hors d'elle. De ce point de vue aussi, le parcours de longue haleine suivi par le procès exerce une influence qui est la plupart du temps salutaire : les motifs trop actuels disparaissent d'eux-mêmes, ce qui doit rester se dégage de plus en plus nettement, et il arrive qu'au cours de la béatification, ce qui apparaît au premier plan pour l'intérêt du public soit un tout autre aspect que celui qui avait été déterminant lorsqu'on avait ouvert le procès.

Exemple, contre-image, anti-idole, défi

Ulrika Nisch est la première « nouvelle sainte » dans l'archidiocèse de Fribourg-en-Brisgau depuis sa fondation, il y a 160 ans. On comprend donc bien que dans la feuille diocésaine, sous le titre « Que peut nous apporter Sœur Ulrika? », on ait fait acte aussi de l'étonnement,

voire de la stupéfaction de bien de nos contemporains, qui ne peuvent comprendre pourquoi quelqu'un d'aussi peu moderne se trouve élevé à l'honneur des autels. « *Qu'a-t-elle donc de si particulier ?, demande-t-on. Ou bien : qu'est-ce qui la rend extraordinaire, exemplaire, sainte ? Pourquoi faut-il que ce soit justement elle, cette sœur sans éclat, manifestement peu consciente de sa valeur ... , qui faisait plutôt l'effet de quelqu'un de timide ou même de complexé, cette sœur venue des temps anciens, que l'on dépoussiérait pour la proposer comme exemple aux chrétiens d'aujourd'hui, et en particulier aux~ jeunes filles d'aujourd'hui? Qu'est-ce que la direction de l'Eglise vise réellement par là ?* » (Konradsblatt, 8.11.1987).

Or, en 1951, personne n'avait sans doute pensé à faire de cette fille de cuisine badoise une contre-figure pour le féminisme, l'émancipation et l'autonomie des femmes. Si Ulrika Nisch *peut* faire aujourd'hui cet effet, cela ne tient pas à ceux qui ont lancé le procès, pour lesquels l'essentiel était la vie de méditation spirituelle, *et* la relation intense à Dieu de sœur Ulrika, mais bien aux modifications qui se sont depuis passées dans notre monde. Et qui voudrait nier *que* la providence divine ait ici joué son rôle?

L'évêque d'Aix-la-Chapelle, Klaus Hemmerle, écrit sur cette nouvelle sainte : « *Il faut s'interroger, non pas sur sa figure, mais sur la figure de Dieu en elle* » (Die leise Stimme, Herder, Fribourg, 1987). Par son message, Ulrika Nisch est quelque chose comme une anti-idole pour notre époque, qui évalue les gens d'après « ce qu'ils ont fait de leur vie », d'après la façon dont ils se sont « réalisés », « engagés », « imposés », et non d'après ce qu'ils sont aux yeux de Dieu, d'après ce que Dieu a réalisé en *eux*, d'après ce que Dieu veut communiquer aux hommes par leur intermédiaire.

Bien des gens peuvent regretter qu'il soit si difficile d'atteindre des buts de politique ecclésiale, voire des buts tout à fait légitimes de « politique pastorale » (Hansjakob Stehle) à l'aide de béatifications et de canonisations, parce que les époques *et* les circonstances, l'air du temps, les tentations d'une époque changent, alors que passent les années du procès. D'un autre côté, on ne peut sans doute que se féliciter de l'échec de toutes les tentatives pour utiliser comme des instruments pour d'autres fins ces actes par lesquels l'Eglise acquiert la certitude d'elle-même, et qui comportent même un contenu dogmatique. On ne cesse bien sûr d'échafauder des tentatives de ce genre, mais elles échouent presque inmanquablement.

En ce domaine, l'Église doit de toute évidence maintenir un équilibre difficile à calculer : d'une part, les béatifications réussissent parce que des hommes, par la grâce de Dieu et par leur amour envers Lui, sont devenus des saints, ce en quoi les circonstances terrestres, le rapport ... aux autres hommes, sont assez secondaires. D'autre part, si l'Église procède à des béatifications, c'est pour encourager les vivants en leur démontrant, par l'exemple des saints, qu'ils peuvent atteindre ce qui, pour beaucoup, semble impossible à atteindre, et pour ce faire, il faut justement mettre en lumière la condition humaine, dans laquelle les saints sont devenus des saints. Exposer la biographie du saint, les conditions de vie de l'époque, les éléments psychologiques et sociaux, c'est justement ce qui permet une identification avec le saint, et qui encourage à se tourner vers lui dans la prière.

C'est l'original qu'il faut montrer, pas l' « image »

La question « que peut nous transmettre sœur Ulrika ? » doit se changer en la question « comment peut-on transmettre le message de sœur Ulrika ? » - s'il faut vraiment employer le vocabulaire à la mode de la « communication ». Comme « patronne des petites gens », elle pourra garantir à ceux qui se sentent petits que eux aussi ont un accès direct à Dieu. Née comme enfant illégitime - les parents n'avaient pas assez d'argent pour pouvoir se marier -, elle apporte aussi un autre message, que, d'ailleurs, on s'est empressé de réinterpréter comme un bon point en faveur de l'ordre « progressiste » qui l'a acceptée « quand même ». Mais comment peut-on « transmettre » le fait que cette sœur sans éclat, qui n'a reculé devant aucun travail, était un génie de la prière contemplative ?

Edith Stein, qui enseignait la philosophie à l'Université, n'est pas non plus facile à rapprocher de notre aujourd'hui. C'est déjà apparu avec une clarté douloureuse dans les pénibles débats publics sur la question de savoir si Edith Stein, assassinée à cause de son origine juive, peut être revendiquée par l'Église catholique comme « sa » sainte. Elle-même s'est exprimée là-dessus avec assez de clarté. Mais même du point de vue de la question de la condition féminine, on l'a jusqu'à présent placée dans une « lumière » qui déforme plus qu'elle n'éclaire vraiment. Il suffirait de lire ce qu'elle a écrit, en l'occurrence son livre « *Éducation des femmes et métiers féminins* » pour y trouver de

quoi s'aider. Mais, à l'évidence, il n'y a rien de plus difficile, voire de plus désespéré, que la tentative d'amener un public déboussolé par les informations de seconde ou de troisième main transmises par les media à prendre connaissance des textes fondamentaux dans leur version originale. Cela ne vaut pas seulement pour les Encycliques ou pour les écrits des nouveaux saints, mais aussi pour le *Manifeste communiste* ou pour le discours de Gorbatchev pour le 70e anniversaire de la révolution d'octobre. On a là peut-être la raison la plus importante de l'inutilité de toutes ces discussions qui se présentent pourtant comme si utiles, qu'elles soient menées au Café du Commerce ou devant des millions de téléspectateurs, et qui gaspillent notre temps et notre attention. Personne ne sait exactement de quoi l'on parle ; les objets du débat sont depuis longtemps remplacés par les « images » des objets ; ce n'est qu'à leur propos que l'on se renvoie des opinions pour et contre, qui ne peuvent rien changer, et encore moins les copies bougées des objets et des opinions qui s'installent dans les têtes.

Il est donc probable qu'on continuera à propager l'image d'Edith Stein comme « femme émancipée », parce qu'elle a fait des études, parce qu'elle a soutenu sa thèse avec la plus haute mention, parce qu'elle est arrivée, dans sa carrière scientifique, à obtenir l'estime générale, parce qu'elle a suivi son propre chemin et agi par là « avec un esprit de décision digne d'un homme » - alors qu'en réalité elle portait en elle une image de la femme qu'elle a tracée dans ses écrits et réalisée dans sa vie, et qui n'a rien à voir du tout avec ce que l'on met aujourd'hui sur le marché sous le pavillon « émancipé ».

Parmi les quatre nouveaux saints, il n'y a que le P. Rupert Mayer que l'on puisse décrire comme un « saint populaire ». Son tombeau, dans la crypte du *Bürgersaal* de Munich, église de la sodalité mariale des hommes qui constitua jadis le noyau dur de ceux qui le suivaient, reçoit continuellement la visite de gens qui y prient. Et son nom est connu de beaucoup de ceux qui n'y viennent pas. C'est d'ailleurs justement ce caractère populaire de son culte qui a été le moteur de sa béatification. Son propre ordre s'est tenu longtemps en retrait dans ce domaine. Peut-être était-il, aux yeux de ses supérieurs, trop démodé, trop conservateur, trop peu accommodant, pour pouvoir servir d'exemple de la Compagnie de Jésus telle qu'elle est aujourd'hui ?

Si l'on regarde au-delà de l'horizon allemand, on reconnaît dans les béatifications et canonisations des dernières années

avant tout une marche vers l'internationalité, dans laquelle tous les continents se trouvent intégrés, ce qui n'est pas non plus sans rattraper un retard pris. Les continents et les peuples qui n'ont été convertis que dans ces derniers siècles, et qui, malgré leur courte histoire chrétienne, ne manquent pas de martyrs et de confesseurs, doivent recevoir maintenant plus d'attention, être reconnus et honorés dans leurs saints, confirmés dans leurs traditions particulières et en même temps rendus familiers à l'Eglise mondiale. Ce que ceci signifie pour l'intégration culturelle des jeunes nations, pour leur découverte de leur identité, pour leur construction comme nation, on ne peut que le conjecturer.

Pourquoi si peu de laïcs ?

S'il est vrai que ce sont moins des calculs de politique ecclésiale ou de pastorale au sommet de l'Eglise qui décident de la date et de la nature des béatifications que, en première ligne, le zèle de ceux qui prient et le travail patient et incessant de promoteurs de la cause compétents, la question de savoir pourquoi il y a parmi les nouveaux saints si peu de laïcs, si peu de gens engagés dans le monde, doit alors s'adresser avant tout aux laïcs eux-mêmes et à ceux qui les représentent à l'intérieur de l'Église. Un exemple: dans l'évêché de Trèves, il y a longtemps que l'on s'efforce de saisir Rome du cas de l'homme d'affaires Hieronymus Jaegen. On n'a aucun doute sur sa fidélité à la foi et sur la rigueur de ses mœurs, et personne ne conteste les services qu'il a rendus à l'Eglise lors des combats du XIXe siècle. L'idée que la direction actuelle de l'Eglise pourrait faire un excellent usage comme intercesseur et conseiller d'un homme expérimenté dans la gestion des biens terrestres n'est pas non plus absurde. Cependant, Hieronymus Jaegen a été relégué au second plan, ces dernières années, par les efforts déployés pour faire avancer la cause du fondateur du mouvement de Schönstatt, le père pallottin Kentenich. Son procès semble d'ailleurs maintenant se heurter à des obstacles soulevés quant à l'interprétation diverse de détails de sa biographie, ainsi que sur la pratique ascétique de ce religieux. Ne serait-ce pas un engagement digne des associations d'apostolat du laïcat, des conseils paroissiaux et diocésains, et des représentants élus des laïcs catholiques en général, que de s'engager de façon intensive et conséquente en faveur des leurs ? Ne serait-ce pas même une tâche importante des représentants des laïcs que de découvrir

des laïcs (des deux sexes) négligés jusqu'à présent, qui ont passé une vie sainte et ont bien mérité de l'Eglise allemande? Il n'est pas trop difficile de repérer de telles figures dans chaque diocèse et de montrer par leur exemple qu'on n'a nullement besoin des vœux de religion, ni même de l'exercice d'un ministère d'Église pour qu'un chrétien fasse son possible pour remplir dignement et à sa place sa mission dans le monde.

IL est très vraisemblable que montrer l'existence de saints laïcs de ce genre et les admettre au canon produirait plus de bien pour l'Eglise que l'exigence toujours renouvelée de plus de compétences, de plus de reconnaissance pour les laïcs par l'« Église institutionnelle », d'une «réhabilitation» des laïcs, de plus de participation à la direction de l'Église, d'un renforcement de leur mission par des consécutions ou des ministères. Au lieu de se chamailler pour des places dans l'organigramme de l'organisation hiérarchique, les laïcs devraient se réjouir de la liberté qui leur est généreusement accordée de déterminer eux-mêmes leur propre engagement, et remplir cette liberté d'un contenu concret. Cela contribuerait à renforcer la maturité et la confiance en soi des laïcs que de se souvenir du rôle éminent que leurs ancêtres sans ministères ont joué : pendant le *Kulturkampf* sous Bismarck, pour écarter la tentation d'un libéralisme se concevant contre l'Eglise, sous la persécution pendant le troisième Reich. Cela faciliterait aussi la recherche, dont on parle tant aujourd'hui, d'une authentique spiritualité du laïcat, qui ne peut pas être une forme abâtardie de la spiritualité des prêtres ou des moines. Les exemples ne manquent pas, depuis Franz Josef Buss jusqu'à Erich Klausener, depuis Hedwig Dransfeld jusqu'à Bernhard Letterhaus.

Otto B. ROEGELE

(traduit de l'allemand par Rémi Brague)

(titre original : 1987 : « Vier Seligsprechungen, vier Ordensleute, vier Deutsche. Laien-Gedanken zur Praxis des Pontifikats Johannes Paulus II. »)

Otto B. Roegele, rédacteur-en-chef du *Rheinischer Merkur*, professeur de journalisme à l'Université de Munich, membre du comité de rédaction de l'édition de *Communio* en langue allemande.

Cardinal Joseph RATZINGER

Liturgie et musique d'Eglise

DÈS l'origine, liturgie et musique ont été étroitement unies. Quand l'homme loue Dieu, la simple parole ne suffit pas. Parler avec Dieu dépasse les limites de la parole humaine. C'est pourquoi ce dialogue avec Dieu, de par sa nature même, a partout fait appel à la musique, au chant et aux voix de la création représentées par le son des instruments. Car la louange de Dieu ne revient pas à l'homme seul. Le culte divin est le fait d'unir sa voix au discours de tous les éléments du monde.

Autant, de par leur nature, liturgie et musique sont liées l'une à l'autre, autant leurs relations ont toujours été difficiles, en particulier dans les grands tournants de l'histoire et de la culture. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner que la forme à donner à la musique dans le culte divin soit à nouveau controversée aujourd'hui. Dans les discussions du Concile et de l'immédiat après Concile, on a pu croire qu'il s'agissait simplement de l'opposition entre les pasteurs d'un côté, et de l'autre les spécialistes de la musique sacrée, ces derniers refusant d'être cantonnés dans un pur utilitarisme pastoral, et essayant au contraire de faire valoir que la dignité propre de la musique était en elle-même un critère pastoral et liturgique (1). La querelle semblait donc ne se situer pour l'essentiel qu'au niveau des applications. Mais depuis, la cassure apparaît plus profonde. La deuxième vague de la réforme liturgique oblige à pousser ces questions jusque dans leurs soubassements. Ce qui est en jeu ici, c'est la nature même de l'action liturgique, ses soubassements anthropologiques et théologiques. La querelle à propos de la musique sacrée a une valeur symptomatique : plus profondément, la question est de savoir ce qu'est le culte divin.

1. Faut-il dépasser le Concile ? Une conception nouvelle de la liturgie

La phase nouvelle où est entrée la volonté de réformer la liturgie se fonde expressément, non plus sur les paroles du deuxième concile du Vatican, mais sur son « esprit ». Comme texte symptomatique, j'utiliserai ici un article savant et bien conçu sur le chant et la musique dans l'Eglise. Cet article du *Nuovo Dizionario di Liturgia* ne conteste nullement la haute valeur artistique du choral grégorien ou de la polyphonie classique. Il n'est même pas question de faire jouer l'activité communautaire contre l'art élitiste. La question débattue n'est pas non plus le refus d'une sclérose historique qui se contenterait de copier le passé et resterait ainsi en dehors du présent et de l'avenir. Non : ce dont il s'agit ici, c'est d'une nouvelle manière de concevoir la liturgie, conception nouvelle qui entend dépasser le Concile, dont la constitution sur la liturgie aurait eu « deux esprits » (2).

Essayons brièvement de découvrir les caractéristiques fondamentales de cette conception. Le point de départ de la liturgie, nous dit-on, est dans la réunion de « deux ou trois » rassemblés au nom de Jésus-Christ (3). Cette référence à la promesse du Seigneur en *Matthieu* 18, 20 semble à première vue inoffensive et traditionnelle. Elle est révolutionnaire à partir du moment où l'on isole ce seul texte biblique pour l'opposer à l'ensemble de la tradition liturgique : car voilà qu'on utilise les « deux ou trois » pour les opposer à une institution dotée de fonctions institutionnelles, et à un « programme codifié » quel qu'il soit. Le sens de cette définition est donc : ce n'est pas l'Eglise qui précède le groupe, mais c'est le groupe qui précède l'Eglise. Ce n'est pas l'Eglise, réalité englobante, qui porte la liturgie des différents groupes ou communautés, mais le groupe est lui-même le lieu d'émergence de la liturgie. La liturgie ne naît donc pas non plus d'un donné commun préexistant, d'un « rite » (puisqu'il est « programme codifié », il devient le modèle négatif de l'absence de liberté), elle naît *hic et nunc* de la créativité de ceux qui sont rassemblés. Dans ce langage sociologique,

(1) Cf. J. Ratzinger, *Das Fest des Glaubens*, Einsiedeln, 1981, p. 86-111.

(2) F. Rainoldi/ E. Costa, jr., *Canto e musica*, in D. Sartore/ A. M. Triacca, *Nuovo Dizionario di Liturgia*, Rome 1984, p. 198-219 : « Les documents de Vatican II révèlent l'existence de deux esprits » (p. 211 a); « cette série de maximes, déduites plutôt de l'esprit que de la lettre de Vatican II » (p. 212 a).

(3) *Ibid.*, p. 199 a

ministère ordonné du prêtre se présente comme une fonction institutionnelle qui s'est créé un monopole et qui, à l'aide de l'institution (= l'Eglise), dissout l'unité et la communion initiales du groupe (4). Dans cet ensemble, nous dit-on, la musique tout comme le latin seraient devenus une langue d'initiés, « *la langue d'une autre Eglise, qui est l'institution et son clergé* » (5).

Isoler *Matthieu* 18, 20 de toute la tradition biblique et ecclésiastique de la prière commune de l'Eglise, cela entraîne comme on le voit des conséquences de grande portée : la promesse faite par le Seigneur aux fidèles qui le prient en tous lieux, se transforme en dogme du groupe autonome. La communauté de prière est poussée en avant jusqu'à un égalitarisme pour lequel le développement du ministère sacerdotal signifie l'apparition d'une autre Eglise. Dans cette conception, tout ce qui est donné par l'ensemble de l'Eglise est une entrave qu'il faut combattre pour sauvegarder la nouveauté et la liberté de la célébration liturgique. Ce n'est pas l'obéissance à cet ensemble, mais la créativité de l'instant qui devient la forme déterminante.

De toute évidence, en reprenant ici le langage de la sociologie, on en a aussi repris les valeurs. Le système de valeurs qui a formé le langage sociologique a édifié une manière nouvelle de voir le passé et le présent, négativement et positivement. C'est ainsi que des notions traditionnelles (et d'ailleurs également conciliaires !) passent maintenant pour des « *mystifications* » sans autre but que de « *conserver une forme déterminée de pouvoir* » : ainsi, l'expression « *trésor de la musique sacrée* », ou « *l'orgue, roi des instruments* », ou « *l'universalité du chant grégorien* » (6). Une certaine organisation du pouvoir, nous dit-on, se sentirait menacée par les mutations culturelles et réagirait en déguisant son instinct de conservation en amour de la tradition. Le chant grégorien et Palestrina seraient les divinités protectrices

(4) P. 206 b.

(5) P. 204 a : « *la célébration devient un splendide opus, et à ses protagonistes sont reconnus de mystérieux pouvoirs afin qu'ils puissent y assister : ainsi, le culturel commence à devenir le sacré... La musique, comme le latin, est en voie de devenir une langue cultivée : la langue d'une autre Eglise, qui est l'institution et son clergé* ».

(6) P. 200 a : « *Que l'on songe ... à la répétitivité de schémas mentaux et de jugements a priori; à l'affabulation occultant les faits, pour soutenir une forme déterminée de pouvoir et de vision idéologique. Que l'on songe à des mystifications courantes comme les expressions : "le grand patrimoine de la musique sacrée"; "fa pensée de l'Eglise sur le chant"; "l'orgue, roi des instruments"; "l'universalité du chant grégorien", etc. (cf. p. 210 b et 206 b).*

d'un vieux répertoire transformé en mythe (7), les éléments d'une contre-culture catholique qui s'appuierait sur eux comme sur des archétypes remythisés et sursacralisés (8), alors que dans l'histoire de la liturgie de l'Eglise, il s'agirait davantage de la représentation d'une bureaucratie culturelle que du chant actif d'un peuple (9). Enfin, le contenu du *Motu proprio* de Pie X sur la musique sacrée est qualifié d'« *idéologie de la musique sacrée culturellement myope et théologiquement nulle* » (10). A l'évidence, nous dépassons ici le simple sociologisme : une séparation totale est mise en œuvre entre le Nouveau Testament et l'histoire de l'Eglise, et elle se conjugue avec une théorie de la décadence qui caractérise plusieurs époques de rationalisme. Ne sont purs que les tout premiers commencements liés à Jésus; toute l'histoire ultérieure apparaît comme une « *aventure musicale faite d'expériences ratées et sans fil directeur* », expériences auxquelles « *il faut mettre un terme* » pour entreprendre enfin ce qui convient (11).

Voyons maintenant comment se présente cette façon nouvelle et meilleure de faire. Les principes directeurs ont déjà été esquissés : observons maintenant de plus près comment ils se concrétisent. Deux valeurs de fond sont clairement formulées. La « *valeur première* » d'une liturgie renouvelée serait, nous dit-on, « *l'agir plénier et authentique de toutes les personnes* » (12). Le sens de la musique d'Eglise est donc en premier lieu de permettre au « *peuple de Dieu* » d'exprimer son identité en chantant. Par là est déjà abordé le deuxième jugement de valeur qui intervient ici: la musique s'avère être une force qui réalise la cohésion du groupe ; les chants familiers à une communauté seraient comme son signe distinctif (13). De là résultent les catégories principales de l'organisation musicale du culte divin: le projet, le programme, l'animation, la mise en scène. Le plus important ne serait pas ce qu'on fait, mais comment on le fait. Le savoir-célébrer serait surtout un « *savoir-faire* » ; la musique devrait

(7) P. 210 b.

(8) P. 208 a.

(9) P. 206 a.

(10) P. 211 a.

(11) P. 212 a.

(12) P. 211 b.

(13) P. 217 b.

avant tout être « *faite* » (14) ... Pour ne pas être injuste, je dois ajouter qu'on se montre aussi tout à fait compréhensif pour la diversité des situations culturelles et qu'il reste même un espace libre pour la reprise du patrimoine. Surtout, on souligne le caractère pascal de la liturgie chrétienne, où le chant ne manifeste pas seulement l'identité du peuple de Dieu, mais doit aussi rendre compte de l'espérance des croyants et montrer à tous le visage du Père de Jésus-Christ (15).

Au sein de cette grande cassure demeurent donc des éléments de continuité qui rendent possible le dialogue et donnent l'espoir de retrouver l'unité dans la manière de concevoir fondamentalement la liturgie, car elle est effectivement menacée de disparaître, si l'on fait dériver la liturgie du groupe et non de l'Église - et cela non seulement dans la théorie, mais dans la pratique concrète du culte divin. Je ne parlerais pas de tout cela d'une manière aussi détaillée, si je pensais que ces idées n'étaient attribuables qu'à des théoriciens isolés. Bien que nul ne conteste qu'elle ne peut s'appuyer sur le texte de Vatican II, l'idée a pu s'imposer dans certains bureaux liturgiques et dans leurs publications que l'esprit du Concile allait dans ce sens. Une opinion, qui n'est que trop répandue, considère, dans le sens de ce que nous venons de décrire, que ce qu'il est convenu d'appeler la créativité, l'agir de tous les présents et la relation à un groupe dont les membres se connaissent et se parlent, seraient les véritables catégories de la conception conciliaire de la liturgie. Non seulement des vicaires de paroisses, mais même des évêques ont le sentiment de ne pas rester fidèles au Concile lorsqu'ils prononcent les prières telles qu'elles sont dans le missel; il faut qu'au moins *une* formule « *créative* » s'y insère, si banale soit-elle. Et les saluts pleins d'urbanité adressés aux présents ainsi que, quand c'est possible, les souhaits amicaux pour prendre congé, sont déjà devenus un élément obligatoire de l'action sacrée, si bien que presque personne n'ose s'y dérober.

(14) P. 218 b: « ... Les membres de l'assemblée croyante, et surtout les animateurs du rite ... sauront acquiescer ... cette capacité fondamentale qu'est le savoir-célébrer, c'est-à-dire un savoir-faire ... »

(15) P. 212 a.

2. Le fondement philosophique du concept et sa problématique

Cela dit, nous n'avons pas encore atteint le cœur du changement de valeurs dont nous avons parlé. Tout ce qui a été dit jusqu'ici découle de la priorité donnée au groupe avant l'Église. Mais pourquoi cela? La raison en est que l'Église a été placée dans la catégorie « *institution* », et que l'institution, dans le type de sociologie pris ici, porte en elle une qualification négative. Elle incarne le pouvoir, et le pouvoir passe pour le contraire de la liberté. Puisque la foi (« *suivre Jésus-Christ* ») est conçue comme une valeur positive, il faut qu'elle soit du côté de la liberté et donc qu'elle soit par nature anti-institutionnelle. Par conséquent, le culte divin ne saurait lui non plus être un appui ou un élément d'une institution; il faut au contraire qu'il constitue une force d'opposition contribuant à renverser les puissants de leur trône. L'espérance pascale, dont la liturgie doit témoigner, peut se retrouver bien terrestre avec un tel point de départ. Elle devient l'espoir d'un dépassement des institutions, elle devient elle-même un moyen dans le combat contre le pouvoir. Il suffit de lire les textes de la *Missa Nicaraguensis* pour avoir une idée de ce déplacement de l'espérance et du réalisme nouveau qu'acquiert ici la liturgie conçue comme instrument d'une promesse militante. On y voit aussi la signification qu'on accorde, en fait, à la musique dans cette nouvelle conception. La force galvanisante des chants révolutionnaires communique un enthousiasme et une conviction qu'une simple liturgie parlée ne saurait donner. Il n'y a plus ici d'opposition à la musique liturgique, elle a reçu un rôle nouveau et irremplaçable en éveillant les forces irrationnelles et l'élan communautaire à ce qui est le but recherché. Mais elle est en même temps formation de la conscience, parce que ce qui est chanté se communique peu à peu à l'esprit beaucoup plus efficacement que ce qui n'est que parlé ou pensé. Du reste, ce chemin qui passe par la liturgie de groupe franchit, tout à fait consciemment, les limites de la communauté localement rassemblée : par le biais de la forme liturgique et de la musique qui l'accompagne, se forme une nouvelle solidarité, de laquelle doit naître un peuple nouveau, un peuple qui se nomme lui-même peuple de Dieu, mais pour qui Dieu n'est autre que lui-même, et les énergies historiques qui se concrétisent en lui.

Revenons encore à l'analyse des valeurs qui sont devenues déterminantes dans la nouvelle conscience liturgique. On y

trouve d'abord la qualification négative de la notion d'institution et le fait de ne considérer l'Église que sous cet angle socio-logique - mais de plus, ce n'est même pas sous l'angle d'une sociologie empirique : c'est dans une perspective dont nous sommes redevables aux maîtres dits du soupçon. On voit qu'ils ont mené à bien un travail en profondeur et qu'ils ont réussi à marquer les consciences, d'une manière qui demeure efficace même là où on en ignore l'origine. Mais le soupçon n'aurait pu avoir une force aussi incendiaire s'il ne s'était accompagné d'une promesse dont la fascination est presque inéluctable: que l'idée de la liberté est une exigence propre de la dignité humaine. C'est pourquoi la question du vrai sens de la liberté doit être au cœur de la discussion. Ainsi, le débat sur la liturgie est ramené, de toutes ces questions de formes extérieures, à son centre : dans la liturgie, il s'agit en effet de la présence du salut et de l'accès à la vraie liberté. L'apport positif du nouveau débat est d'avoir mis ce centre en évidence.

En même temps, on a fait apparaître ce dont souffre vraiment la chrétienté catholique aujourd'hui. Si l'Église n'apparaît plus que comme institution, dépositaire du pouvoir et donc adversaire de la liberté, obstacle au salut, alors la foi vit en contradiction avec elle-même. Car d'une part elle ne peut échapper à l'Église, et d'autre part elle s'oppose fondamentalement à elle. C'est là le paradoxe véritablement tragique de cette tendance de la réforme liturgique. Car une liturgie sans Église est une contradiction en soi. Là où tous sont agissants pour que chacun devienne lui-même sujet, le sujet global qu'est l'Église disparaît, et avec lui l'actant véritable dans la liturgie. Car on oublie qu'elle devrait être *opus Dei*, et que c'est Dieu lui-même qui agit en premier : nous ne sommes sauvés que parce qu'il agit. Le groupe se célèbre lui-même, et, ce faisant, il ne célèbre rien du tout, car il n'est pas en soi une raison de célébrer. C'est pourquoi cette activité universelle se transforme en ennui. Car il ne se passe rien lorsqu'est absent Celui qu'attend la terre entière. Le passage à des buts plus concrets, tels qu'ils se reflètent dans la *Missa Nicaraguensis*, n'est ainsi qu'affaire de simple logique.

C'est pourquoi il ne faut pas hésiter le moins du monde à demander aux tenants de cette manière de penser : l'Église n'est-elle vraiment qu'une institution, une bureaucratie culturelle, un appareil au service d'un pouvoir ? Le ministère ordonné n'est-il que monopolisation de privilèges sacrés ? Si l'on ne réussit pas à dépasser ces conceptions jusque sur le plan affectif et, du fond du cœur, à revoir autrement l'Église, on ne

renouvelle pas la liturgie, mais les morts enterrent les morts et appellent cela une réforme. Et bien entendu, il n'y a pas non plus alors de musique d'Église, puisque son sujet, l'Église, a disparu. Il n'y a même plus lieu de parler de liturgie, puisque celle-ci présuppose l'Église. Ce qui reste, ce sont des rituels de groupes se servant plus ou moins adroitement de moyens d'expression musicaux. Si la liturgie doit survivre ou être renouvelée, il est élémentaire de redécouvrir l'Église. J'ajoute ceci : si l'aliénation de l'homme doit être surmontée, si ce dernier doit retrouver son identité, il est indispensable qu'il retrouve l'Église, une Église qui n'est pas une institution ennemie de l'homme, mais qui est ce nouveau « nous » où le « moi » peut trouver son assise et sa demeure.

Il serait salutaire de relire à fond à ce propos un petit livre dont Romano Guardini, ce grand pionnier du nouveau liturgique, a fait la conclusion de son œuvre littéraire au cours de la dernière année du Concile (16). Il soulignait lui-même qu'il avait écrit ce livre dans une préoccupation pleine d'amour pour l'Église, dont il connaissait très bien l'humanité et les dangers qui la menaçaient. Mais il avait appris à découvrir dans cette humanité de l'Église le scandale de l'incarnation de Dieu; il avait appris à voir en elle la présence du Seigneur qui a fait d'elle son Corps. C'est seulement s'il en est ainsi que Jésus-Christ nous est contemporain. Et c'est seulement s'il nous est contemporain qu'il existe une véritable liturgie: pas un simple souvenir du mystère pascal, mais sa vraie présence. Et, une fois de plus, c'est seulement dans ce cas que la liturgie est participation au dialogue trinitaire entre le Père, le Fils et le Saint-Esprit; ainsi seulement elle n'est pas notre « faire », mais *opus Dei* : action de Dieu sur nous et avec nous. C'est pourquoi Guardini a souligné avec insistance que dans la liturgie il ne

(16) R. Guardini, *L'Église du Seigneur. Méditations*, Würzburg, 1965, Guardini y prend aussi position (p. 17 s.) à propos du processus d'« ouverture » qui est alors en marche. Il salue ce processus tout en lui assignant son critère interne: « ... il ne faut pas que ce qui se passe en ce moment conduise à un nivellement ou à une édulcoration de l'Église: il faut au contraire que demeure clairement consciente l'idée que l'Église est Mystère et Roc » (p. 18). Il commente brièvement ces deux notions et ramène la notion de « roc » à celle de vérité, d'où s'ensuit pour l'Église le devoir d'« être inébranlable, malgré tous ses liens temporels, dans la distinction du vrai et du faux » : « seules en effet la vérité et l'exigence de vérité dénotent une vraie prise en considération (de l'homme), alors que le laisser-aller et le laxisme sont une faiblesse qui n'ose plus imposer à l'homme la majesté du Dieu qui se révèle; c'est au fond un mépris de cet homme ... » Il faudrait relire aussi à ce propos la *Méditation sur l'Église* d'Henri de Lubac, récemment rééditée (Paris, 1985).

s'agit pas de *faire* quelque chose, mais qu'il s'agit *d'être*. L'idée selon laquelle une activité généralisée serait la valeur centrale de la liturgie, est l'antithèse la plus radicale qu'on puisse imaginer de la conception guardinienne de la liturgie. En réalité, non seulement cette activité généralisée n'est pas la valeur fondamentale de la liturgie, mais elle n'a, comme telle, absolument rien d'une valeur (17).

Je m'interdis de continuer à approfondir cette question: nous devons concentrer nos efforts sur la recherche d'un point de départ et de critères permettant de trouver un rapport harmonieux entre liturgie et musique. Là encore, il est effectivement de grande portée de constater que le sujet propre de la liturgie est l'Église, c'est-à-dire la *communio sanctorum* de tous les lieux et de tous les temps. Une première conséquence de cela, comme Guardini l'a montré de manière pénétrante dans un de ses premiers essais (*Liturgische Bildung*), est de soustraire la liturgie à l'arbitraire du groupe ou de l'individu (fût-il membre du clergé ou spécialiste) : c'est ce que Guardini appelait son objectivité et sa positivité (18). Mais ce n'est pas tout : la conséquence principale, ce sont les trois dimensions ontologiques de la vie de la liturgie : le cosmos, l'histoire et le mystère. La référence à l'histoire inclut un développement, c'est-à-dire l'appartenance à quelque chose de vivant, qui a un commencement, se poursuit, demeure présent sans être achevé, mais ne vit qu'en continuant à se développer. Bien des choses meurent, bien d'autres sont oubliées et réapparaissent plus tard d'une manière nouvelle, mais le développement signifie toujours participation à un commencement ouvert sur l'avenir. Nous touchons ici à une deuxième catégorie, qui tire sa signification particulière de la relation de la liturgie au cosmos : la liturgie ainsi conçue vit fondamentalement sur le mode de la participation. Nul n'est son créateur premier et unique : pour chacun, elle est participation à quelque chose de plus grand, qui le dépasse, mais c'est ainsi que chacun est agissant, justement parce qu'il reçoit. Enfin, la relation de la liturgie au mystère signifie que le point de départ de l'action liturgique n'est jamais en nous-mêmes. C'est la réponse à une initiative qui vient d'en-haut, à un appel et à un

(17) Sur la manière dont Guardini comprend la liturgie, j'ai essayé d'en dire plus dans mon essai *De la liturgie à la christologie*, in J. Ratzinger (sous la direction de), *Wege zur Wahrheit. Die bleibende Bedeutung von R. Guardini*, Düsseldorf, 1985, p. 121-144.

(18) R. Guardini, *Liturgische Bildung*, Rotenfels, 1923 ; nouvelle édition augmentée sous le titre *Liturgie und liturgische Bildung*, Würzburg, 1966.

acte d'amour qui est un mystère. Les problèmes sont faits pour être expliqués ; le mystère, pour sa part, ne se révèle pas dans une explication, mais seulement dans une acceptation, dans un «oui» que, même aujourd'hui, nous pouvons sans crainte appeler obéissance, à la suite de la Bible.

Nous voici parvenus à un point qui est de grande importance pour aborder l'aspect artistique. Car la liturgie de groupe n'est pas cosmique : elle vit de l'autonomie du groupe. Elle est dépourvue d'histoire, elle se caractérise justement par l'émancipation hors de l'histoire et par l'auto-fabrication, même si l'on travaille avec des pièces de rechange historiques. Et elle ne connaît pas de mystère, puisque tout y est expliqué et doit y être expliqué. C'est pourquoi le développement et la participation lui sont aussi étrangères que l'obéissance où se déploie une signification qui dépasse ce qu'on peut expliquer. A la place de tout cela apparaît la créativité, où l'autonomie de l'homme émancipé cherche sa propre confirmation. Une telle créativité, qui voudrait être le mode de fonctionnement de l'autonomie et de l'émancipation, s'oppose de ce fait strictement à toute participation. Elle se caractérise par l'arbitraire comme forme nécessaire du refus de toute forme ou norme préexistante ; l'impossibilité de répéter, car la répétition serait déjà une forme de dépendance; l'artificiel, puisqu'il doit s'agir d'une pure création humaine. Mais ainsi, on voit qu'une créativité humaine qui refuse d'être réception et participation est intrinsèquement absurde et fautive, parce que l'homme ne peut être lui-même qu'en recevant et en participant. Elle est une fuite hors de la condition humaine, et par conséquent un mensonge. C'est pour cette raison que, là où la perte de la foi en Dieu pousse à la contestation d'une rationalité préexistante de l'être, il se produit une décadence culturelle.

Résumons ce que nous avons découvert jusqu'ici, pour être ensuite en mesure d'en tirer les conséquences touchant le point de départ et l'aspect fondamental de la musique d'Église. Nous avons mis en évidence que le primat donné au groupe provient d'une compréhension de l'Église comme institution, fondée elle-même sur une idée de la liberté inconciliable avec l'idée et la réalité de l'institution, et désormais incapable de percevoir la dimension du mystère dans la réalité de l'Église. La liberté est comprise à partir des deux idées directrices d'autonomie et d'émancipation. Elle se concrétise dans l'idée de créativité, laquelle, sur cette toile de fond, devient la stricte antithèse de l'objectivité et de la positivité inhérentes à la liturgie ecclésiale. Le

groupe est contraint de se réinventer lui-même à chaque fois, c'est la condition de sa liberté. Nous avons vu, en même temps, qu'une liturgie digne de ce nom est complètement à l'opposé de cela. Elle s'oppose à un arbitraire anhistorique, qui ne connaît pas de développement et se meurt par conséquent dans le vide ; elle s'oppose à un refus de la répétition qui est aussi exclusivisme et perte de la communication au-delà des regroupements particuliers ; elle ne s'oppose pas à la technique, mais à l'artificiel où l'homme se fabrique son antimonde et écarte la création de Dieu de ses yeux et de son cœur. Ces oppositions sont claires ; est également claire, à l'origine, la justification de la pensée de groupe à partir d'une idée de la liberté conçue de façon autonome. Mais il faut maintenant poser la question positive de la conception anthropologique qui sert de base à la liturgie telle que l'entend la foi de l'Église.

3. **Le modèle anthropologique de la liturgie ecclésiale**

Deux paroles bibliques fondamentales nous offrent une clef pour répondre à notre question. Saint Paul a forgé la notion de *logikè latreia* (Romains 12, 1), notion difficile à traduire dans nos langues modernes parce qu'un véritable équivalent du concept de *Logos* nous fait défaut. On pourrait traduire par « *culte divin dans l'Esprit* » et renvoyer par là à ce que dit Jésus sur l'adoration en esprit et en vérité (Jean 4, 23). Mais on pourrait aussi traduire par « *culte divin marqué par la Parole* », en admettant alors, évidemment, que la « Parole » au sens de la Bible (et aussi au sens des Grecs) est plus que le langage, le discours, qu'elle est une réalité créatrice. Elle est d'ailleurs plus que simple pensée et simple esprit : elle est l'esprit qui s'interprète et se communique. Le rapport de la liturgie chrétienne à la parole, sa rationalité, sa compréhensibilité et sa sobriété ont toujours dérivé de là pour être donnés comme loi fondamentale à la musique liturgique. Et ce serait tomber dans une interprétation étroite et fautive que d'entendre par là une relation rigide de toute musique liturgique à son texte et de vouloir poser en principe général que le texte doit être compréhensible. Car la Parole au sens biblique est plus qu'un « *texte* », et la compréhension va plus loin que l'intelligibilité banale de ce qui saute aussitôt aux yeux et qu'on peut réduire à la rationalité la plus superficielle. Ce qui est vrai, en revanche, c'est que la musique, quand elle sert à

adorer « *en esprit et en vérité* », ne peut être ni extase rythmique, ni suggestion ou étourdissement sensuel, ni euphorie émotionnelle subjective, ni divertissement superficiel, mais qu'elle est ordonnée à un message, à une parole englobante, de nature spirituelle et raisonnable au sens le plus élevé du mot. En d'autres termes, la vérité est que cette musique doit correspondre de l'intérieur, au sens large, à cette parole, et qu'elle doit la servir (19).

Mais cette première parole biblique nous conduit d'elle-même à un autre texte qui est le vrai texte de base dans la Bible pour la question culturelle qui nous occupe : dans ce texte, on nous dit plus précisément ce qu'est la « Parole » et son rapport à nous. Je pense à la phrase du Prologue de Saint Jean : « le Verbe (la Parole) s'est fait chair, il a planté sa tente au milieu de nous, et nous avons vu sa gloire » (Jean I, 14). La Parole, le Verbe auquel se réfère le culte chrétien, n'est pas d'abord un texte, mais une réalité vivante : c'est un Dieu qui est un sens qui se communique, et qui se communique en se faisant homme. Cette incarnation est désormais la Tente sacrée, le point de référence de tout culte qui contemple la gloire de Dieu et qui lui rend honneur. Ces affirmations du Prologue de Saint Jean ne sont pas tout encore. On se méprend encore sur elles tant qu'on ne les lit pas avec le discours d'adieu où Jésus dit aux siens : « Je pars et je reviens vers vous. En m'en allant, je reviens. Il est bon que je parte, car c'est seulement ainsi que vous pouvez recevoir l'Esprit » (14, 2 s ; 14, 18 s ; 16, 5 s., etc.). L'incarnation n'est que la première partie du mouvement. Elle ne prend tout son sens et ne devient définitive que dans la croix et la résurrection : de la croix, le Seigneur attire tout à lui et introduit la chair, c'est-à-dire l'homme et tout le monde créé, dans l'éternité de Dieu.

A ce mouvement est ordonnée la liturgie. C'est lui qui, pour ainsi dire, est le texte de base auquel se rapporte toute musique liturgique ; par rapport à lui, elle doit se déterminer de l'intérieur. La musique liturgique est une conséquence de l'exigence et du dynamisme de l'incarnation du Verbe. En effet, elle signifie que, même au milieu de nous, la Parole ne peut être un simple discours. Il est sûr que les signes sacramentels sont le mode principal sous lequel se continue l'action de l'incarnation. Mais ces signes sont déracinés s'ils ne sont immergés dans

(19) Pour une juste compréhension de la *logikè latreia* paulinienne, cf. surtout H. Schlier, *Der Römerbrief*, Fribourg-en-Brisgau, 1977, p. 350-358, surtout 356 s.

une liturgie qui ne suit pas, dans sa totalité, la diffusion de la Parole dans la corporéité et au niveau de tous nos sens. C'est de là que provient, à l'inverse de ce qui se passe dans les cultes juif et islamique, le droit fait aux images, et même leur nécessité (20). Et de là provient aussi la nécessité de faire appel à ces zones plus profondes de la compréhension et de la réponse, qui ouvrent leurs portes dans la musique. L'acte par lequel la foi se fait musique fait partie de l'acte par lequel le Verbe se fait chair. Mais lorsque la foi se fait musique, ce processus est en même temps, d'une manière toute singulière, ordonné au tournant interne de l'événement d'incarnation que j'ai essayé d'évoquer précédemment : si le Verbe se fait chair, par la croix et la résurrection c'est la chair qui devient le Verbe. Les deux se compènètrent. Dieu ne revient pas sur l'incarnation, mais celle-ci ne devient définitive qu'au moment où, en quelque sorte, le mouvement s'inverse : la chair elle-même devient logos, mais c'est cela même qui engendre une unité nouvelle de tout le réel, unité si importante pour Dieu qu'il la paya de la croix de son Fils. Quand la Parole se fait musique, il y a bien passage aux sens, incarnation, annexion de forces en-deçà et au-delà du rationnel, captage de l'harmonie cachée de la création, révélation du chant qui sommeille au fond des choses. Mais alors, cette transformation en musique est aussi elle-même le tournant du mouvement: elle n'est pas seulement incarnation du Verbe, mais aussi spiritualisation de la chair. Le bois et le cuivre deviennent son, l'inconscient et l'insoluble se muent en harmonie empli d'ordre et de sens. Il se produit un passage à la corporéité qui est passage dans l'ordre de l'esprit, et une spiritualisation qui est incarnation. L'incarnation au sens chrétien est toujours en même temps spiritualisation, et la spiritualisation chrétienne est incarnation dans le corps du logos qui s'est fait homme.

4. Conséquences pour la musique liturgique

a. Principes

Dans la mesure où ces deux mouvements s'imbriquent dans la musique, elle sert au plus haut degré et de manière irremplaçable à accomplir cet Exode intérieur qu'est et veut toujours être

(20) Cf. sur ce sujet le travail de fond de Chr. Schönborn, *L' Icône du Christ*.

la liturgie. Ce qui signifie que la musique liturgique est adaptée dans la mesure où elle répond intérieurement à ce schéma anthropologique et théologique fondamental. Pareille déclaration semble à première vue très éloignée de la réalité concrète. Mais elle se concrétise aussitôt si nous considérons les modèles opposés de musique cultuelle que j'ai déjà indiqués brièvement. Pensons d'abord par exemple au modèle religieux dionysiaque et à sa musique, que Platon a étudiée à partir de son point de vue religieux et philosophique (21). Nombreux sont les types religieux où la musique est ordonnée au délire et à l'extase.

Pour que l'humanité dépasse ses limites - désir qui polarise la soif d'infini propre à l'homme -, il faut recourir à la folie sacrée, au déchaînement du rythme et des instruments. Ce genre de musique abat les barrières de l'individualité et de la personnalité; l'homme s'y libère du poids de son être conscient. La musique devient extase, libération hors du moi, fusion dans le tout. Nous assistons aujourd'hui au retour profanatoire de ce genre de musique avec le rock et la musique « *pop* », dont les festivals constituent un anticulte de même veine : désir de destruction, suppression des barrières du quotidien et illusion de salut dans la libération hors du moi, dans l'extase déchaînée par le bruit et la masse humaine. Il s'agit de pratiques de délivrance, apparentées dans leur forme à la délivrance par la drogue et fondamentalement opposées à la foi dans le salut chrétien. Il est donc parfaitement logique que dans ce domaine se diffusent aujourd'hui des cultes et des musiques sataniques de plus en plus nombreux, dont on n'a pas encore assez pris au sérieux la dangereuse puissance de dislocation et de dissolution délibérées de la personne (22). Le combat livré par Platon entre musique

(21) Cf. J. Ratzinger, *La fête de la foi*, Einsiedeln, 1981, p. 86-111 ; A. Rivaud, *Platon et la musique*, in *Revue d'histoire de la philosophie*, 1929, p. 1-30.

(22) Ces éléments, auxquels on prête bien trop peu d'attention, sont exposés dans les écrits de Bob Larson, ancien disque-jockey et dirigeant d'un groupe de rock : *Rock and Roll. The devils diversion*, 1967 ; *Rock and the Church*, 1971 ; *Hippies, Hindus and Rock and Roll*, 1972. Pour ce qui concerne des musiques plus inoffensives issues du jazz et de la musique « *pop* », mais tout aussi opposées par nature à la liturgie, cf. H.J. Burbach, *Sacro-pop*, in *Communio* (éd. allemande), 1974, n° 1, p. 91-94: « *Le "sacro-pop" qui se donne des airs d'avant-garde est le produit d'une culture de masse de nature dirigiste, qui reproduit le goût facile d'un public de consommateurs peu exigeants* » (p. 94). Du même, *Aufgaben und Versuche*, in *Geschichte der katholischen Kirchenmusik II* sous la direction de R.G. Fellerer, Kassel, 1976, p. 395-405. On trouve page 404 cette appréciation résumée : « *Il s'agit d'une musique qui tend, surtout par son rythme, à une liquidation de plus en plus poussée de l'individu, et cela dans un monde en passe de devenir totalement administratif par la concentration de puissances toujours plus*

apollinienne et musique dionysiaque n'est pas notre combat car Apollon n'est pas le Christ. Mais la question qu'il a posée nous concerne d'une manière toute particulière. Sous une forme encore impossible à pressentir pour la génération précédente, la musique est devenue aujourd'hui le véhicule d'une contre-religion et le théâtre du discernement des esprits. La musique rock cherche un salut par le biais de la libération de toute personnalité et de la responsabilité qui est la sienne : par conséquent, elle se range très précisément parmi les conceptions de la liberté de type anarchiste qui dominent aujourd'hui à l'Ouest de manière moins cachée qu'à l'Est; mais c'est justement pour cette raison qu'elle s'oppose fondamentalement à l'idée chrétienne du salut et de la liberté, qu'elle en est l'exacte antithèse. Ce n'est pas pour des raisons esthétiques, ni par esprit borné de restauration, ni par immobilisme historique, mais c'est pour des raisons de fond qu'une musique de ce genre doit être exclue de l'Église.

Nous pourrions concrétiser davantage notre question en poussant plus loin l'analyse du fondement anthropologique des différents types de musique. Il y a la musique d'agitation politique, qui met l'homme en mouvement pour tel ou tel objectif collectif. Il y a la musique sensuelle qui introduit l'homme à l'érotisme ou débouche d'une autre manière sur des sentiments de nature sensuelle. Il y a la simple musique de variétés, qui n'a rien à dire de particulier, mais veut simplement briser le poids du silence. Il y a la musique rationalisante où les sons ne servent qu'à des échafaudages intellectuels, mais qui ne parvient pas à pénétrer vraiment l'esprit et les sens. On pourrait y ranger bien des chants catéchétiques desséchés, bien des chants modernes fabriqués par des commissions. La musique composée en fonction du culte du Verbe fait homme et élevé sur la croix, vit d'une synthèse autre, plus large et plus étendue, une synthèse d'esprit, d'intuition et de résonances sensibles. On peut dire que la musique occidentale, du chant grégorien à Bruckner et au-delà, en passant par la musique des cathédrales et la grande polyphonie, par la musique de la Renaissance et de l'époque baroque, provient de la richesse interne de cette synthèse et l'a déployée en une palette complète de possibilités. On ne trouve pareille grandeur qu'ici, parce qu'elle ne pouvait se développer que sur un

fondement anthropologique qui liait le spirituel et le profane en une suprême unité humaine. Elle se dissout dans la mesure où cette anthropologie disparaît. La grandeur de cette musique est pour moi la confirmation la plus immédiate et la plus évidente que nous offre l'histoire de l'image chrétienne de l'homme et de la foi chrétienne dans le salut. Celui qui est vraiment atteint par elle, sait en quelque sorte, au plus intime de lui-même, que la foi est vraie, même s'il a besoin de cheminer longtemps encore pour ratifier cette intuition avec son intelligence et sa volonté.

Cela signifie que la musique liturgique de l'Église doit être ordonnée à l'intégration de l'humanité telle que nous la présente la foi en l'incarnation. Un tel salut requiert plus de peine que celui qu'offre la drogue. Mais cette peine est la fatigue de la quête de la vérité elle-même. D'une part, elle doit intégrer les sens dans l'esprit, répondre à l'impulsion du *sursum corda*. D'autre part, elle ne recherche pas une pure spiritualisation, mais l'intégration du sensuel et du spirituel, afin que l'un et l'autre deviennent, l'un dans l'autre, réalité personnelle. L'esprit n'est point avili lorsqu'il assume les sens, mais c'est toute la richesse de la création qui est reconduite à lui. Et les sens ne sont point privés de leur réalité lorsqu'ils sont pénétrés par l'esprit, mais c'est ainsi seulement qu'il leur est donné d'avoir part à l'infini. Tout plaisir sensuel est étroitement délimité et n'est finalement pas capable de croissance, car l'acte sensuel ne peut dépasser la mesure qui lui est assignée. Celui qui en attend la délivrance est déçu — on dirait aujourd'hui « frustré ». Mais par l'intégration dans l'esprit, les sens reçoivent une profondeur nouvelle et débouchent sur l'infini de l'aventure spirituelle. Ce n'est que là qu'ils deviennent pleinement eux-mêmes. Mais cela présuppose que l'esprit ne reste pas fermé lui non plus. La musique de la foi recherche dans le *sursum corda* l'intégration de l'homme, mais il ne trouve pas cette intégration en lui-même: il ne la trouve qu'en se dépassant lui-même dans le Verbe fait chair. La musique sacrée qui est prise dans ce mouvement purifie et élève l'homme. Mais ne l'oublions pas: cette musique n'est pas l'œuvre d'un instant, elle est participation à une histoire. Elle n'est pas réalisée par un individu, mais seulement sur le mode relationnel. Et de fait, ce qui s'exprime en elle, c'est aussi l'entrée dans l'histoire de la foi, l'être-ensemble de tous les membres du Corps du Christ. Ce qu'elle laisse derrière elle, c'est une joie qui est la forme la plus haute de l'extase, une joie qui n'étouffe pas la personne, mais l'unifie et ainsi la libère. Elle nous

grandes. La musique devient idéologie. Elle guide, conduit, filtre et combine ce qui n'est au départ qu'un flot d'impressions sans but. Elle le canalise dans des modèles d'expériences stéréotypées.

fait pressentir ce qu'est une liberté qui ne détruit pas, mais rassemble et purifie.

b. Remarques sur la situation présente

La question du compositeur est maintenant sans aucun doute: comment fait-on cela ? Fondamentalement, les grandes œuvres de la musique d'Église ne peuvent être que reçues comme des présents, car le dépassement du moi qui est en jeu est au-delà des capacités humaines, alors que la frénésie des sens est un produit fabricable par les mécanismes bien connus de beaux indicateurs. Intrinsèquement, la musique liturgique doit répondre aux exigences des grands textes liturgiques : *Kyrie, Gloria, Credo, Sanctus, Agnus Dei*. Cela ne signifie pas qu'elle doit rester rivée au texte, ainsi que je l'ai déjà dit. Mais elle trouve dans l'orientation interne de ces textes une direction sur le message qu'elle doit transmettre. Le deuxième panneau indicateur est la référence au chant grégorien et à Palestrina. Cette référence ne signifie pas non plus que toute musique d'Église doive être une imitation de cette musique. Sur ce point, il y a eu effectivement beaucoup d'étroitesse d'esprit dans le renouveau de la musique d'Église au siècle dernier et dans des documents pontificaux qui s'appuyèrent sur lui. Pour bien comprendre ce dont il s'agit, il faut voir là simplement des modèles qui sauvegardent l'orientation à suivre. Mais ce que la métamorphose créatrice peut faire surgir de cette orientation, cela ne peut être fixé d'avance.

Une question demeure: à vues humaines, est-il possible d'espérer que de nouvelles possibilités créatrices soient encore ouvertes dans ce domaine ? Et comment passer à la réalisation ? Il n'est pas difficile de répondre à la première question : si cette image de l'homme est inépuisable, à la différence de toute autre, alors elle ouvre aussi à l'expression artistique des possibilités

toujours nouvelles, et ceci d'autant plus qu'elle détermine avec plus de dynamisme l'esprit d'une époque. Mais là est justement la difficulté de la deuxième question. Notre époque est marquée par un large recul de la capacité de la foi à laisser son empreinte dans la vie publique. Comment peut-elle être créatrice ? N'a-t-elle pas été reléguée partout au rang d'une sous-culture ? On pourrait répondre à ceci que, selon toute probabilité, l'Afrique, l'Asie et l'Amérique latine sont le théâtre d'un nouveau printemps de la foi, dont peuvent aussi surgir de nouvelles formes culturelles. Mais dans le monde occidental lui-même, le mot «*sous-culture*» ne devrait pas nous effrayer. Dans la crise culturelle que nous traversons, une nouvelle purification et unification culturelle ne peut surgir que d'ilots de recueillement spirituel. Dans les communautés vivantes où la foi opère de nouvelles percées, on constate aussi que se reforme une culture chrétienne, que l'expérience communautaire donne une inspiration et ouvre des chemins jusque là invisibles. Au demeurant, J.F. Doppelbauer a fait remarquer, à juste titre, qu'il n'est ni rare ni fortuit de constater que la musique d'Église a le caractère d'une œuvre tardive, présupposant des mûrissements préalables (23). Un rôle important est aussi joué par ces préalables que sont la piété populaire et sa musique, ainsi que la musique spirituelle au sens large, qui doit toujours être prête à des échanges fructueux avec la musique liturgique. Ces genres musicaux sont fondés et purifiés de l'intérieur par elle, tout en préparant aussi de nouveaux genres de musiques liturgiques. Ce qui arrive alors à maturité, à partir de ces formes plus libres, peut entrer dans le culte divin commun à l'ensemble de l'Église. C'est là aussi le domaine où le groupe peut tester sa créativité, en espérant en faire naître quelque chose qui pourra être le bien commun de l'ensemble (24).

(23) J.F. Doppelbauer, *Die geistliche Musik und die Kirche*, in *Communio* (éd. allemande), 5/84, p. 457-466.

(24) Sur les fondements théologiques et musicaux de la musique d'Église, seulement esquissés ici, il est important de consulter J. Overath, *Kirchenmusik im Dienst des Kultes*, in *Communio* (éd. allemande), 4/84, p. 355-366 ~ on trouve un large panorama d'idées chez P. W. Scheele, *Die liturgische und apostolische Sendung der Musica sacra*, in «*Musica sacra, Zeitschrift des al/g. Ciicilienverbandes für die Länder deutscher Sprache*», n° 105 (1985), p. 187-207.

Liturgie, musique et cosmos

Au terme de mes réflexions, je voudrais citer un bel apologue du Mahatma Gandhi, que j'ai découvert récemment dans un almanach. Gandhi indique les trois espaces de vie du cosmos et note que chacun de ces espaces donne lieu à un mode d'existence particulier. Dans la mer vivent les poissons, et ils sont muets. Les animaux sur la terre crient ; mais les oiseaux, dont l'espace vital est le ciel, chantent. A la mer appartient en propre le silence, à la terre le cri, et au ciel le chant. Mais l'homme est participant des trois ; il porte en lui la profondeur de la mer, la pesanteur de la terre et la hauteur du ciel, et c'est pourquoi leurs trois caractéristiques sont aussi les siennes: le silence, le cri et le chant.

Je voudrais ajouter ceci: nous voyons aujourd'hui un homme sans transcendance auquel ne reste que le cri, parce qu'il ne veut plus être que terrestre et tente même de changer le ciel et la mer profonde, pour en faire sa terre. La vraie liturgie, celle de la communion des saints, le restitue tout entier à lui-même. Elle lui enseigne à nouveau le silence et le chant en lui ouvrant les profondeurs de la mer, et, en lui apprenant à voler, lui donne accès à l'être des anges; en élevant le cœur de l'homme, elle fait à nouveau résonner en lui le chant enseveli. Et nous pouvons même dire à l'inverse: la vraie liturgie se reconnaît au fait qu'elle nous libère de l'activisme universel et nous restitue la profondeur et la hauteur, le silence et le chant. La vraie liturgie se reconnaît au fait qu'elle est cosmique et non réduite au groupe. Elle chante avec les anges. Elle se tait comme se tait l'attente des profondeurs de l'univers. Et c'est ainsi qu'elle délivre la terre.

Cardinal Joseph RATZINGER

(traduit de l'allemand par Jean-Pierre Batut)

(titre original : « Liturgie und Kirchenmusik »)

Joseph Ratzinger, né en 1927, prêtre en 1951. Cardinal-archevêque de Munich en 1977. Nommé préfet de la sacrée congrégation pour la doctrine de la foi en 1981. Parmi ses dernières publications en français : *La mort et l'au-delà (Court traité d'espérance chrétienne)*, coll. « Communio », Fayard, Paris, 1979 ; *les principes de la théologie catholique*, Téqui, 1985 ; *Entretien sur la foi*, Fayard, Paris, 1985.

Marguerite LÉNA

Notes sur le pardon

EN 1843, Kierkegaard portait sur son temps un diagnostic qui vaut aussi pour le nôtre : « *Il est assez présomptueux pour dédaigner les larmes de la tragédie, mais il est aussi assez présomptueux pour vouloir se passer de la miséricorde* ». Et il ajoutait: « *Si on ôte ces deux choses, qu'est-ce donc que la vie humaine? Qu'est le genre humain?* » (1).

De fait, la tragédie antique fut la grande école de compassion du monde grec. Par l'horreur du spectacle tragique, comme par l'étrange douceur de la réconciliation qu'il opère, le mal est nommé, contemplé et comme absous dans la douloureuse sagesse de la Nécessité. Mais le grand Pan est mort, et de quel poids pèse aujourd'hui la compassion tragique devant Auschwitz et le Goulag? L'éducation de la conscience par le théâtre - l'éducation «esthétique» - convient à la culpabilité hellénique, païenne, mais bute sur la culpabilité de l'homme moderne, trop intérieure pour s'offrir en spectacle, trop secrètement désespérée peut-être pour se suffire de l'absolution tragique. Nos mass-media ne peuvent le plus souvent que mimer, de manière dérisoire, dans les images de douleurs trop distantes, ou trop proches, de terreurs trop réelles, ou trop irréelles, la *catharsis* qu'opérait la compassion antique.

Mais si notre temps dédaigne « *les larmes de la tragédie* », il se détourne aussi de la miséricorde, et de cette grande école de repentir et de pardon que fut, pendant des siècles, la contemplation de la passion douloureuse et glorieuse du Seigneur. Dieu est mort, nous dit-on, et qu'avons-nous à faire de la miséricorde? Miséricorde, amenuisement débilisant de l'âme, molle complicité de la victime à son bourreau, faiblesse qui émousse l'acier tranchant du dur combat pour le droit. Il y a longtemps qu'en France les

(1) Kierkegaard, *Ou bien. ... Ou bien*, Gallimard, Paris, 1973, p. 114.

crucifix ont quitté les cours d'assises, que la justice des hommes a chassé la miséricorde de Dieu.

Et nous voici dans un monde qui n'a plus guère de place pour la compassion, et moins encore pour le pardon. Ma question est alors : ce monde, qui a rejeté la *paideia* antique de la tragédie, et la matrice chrétienne, ecclésiale, de la miséricorde, ce monde peut-il encore être éducateur? Ce partage de notre commune humanité, en quoi consiste toute éducation, est-il encore possible si la miséricorde n'est plus le signe et le garant de l'alliance qui, « de génération en génération », tisse notre histoire ? La miséricorde est un des huit noms chrétiens du bonheur, et nous avons reçu, avec le *Magnificat* de Marie, les mots pour célébrer cette alliance de miséricorde que Dieu a faite avec nous pour toujours. Mais l'Eglise a reçu aussi, au soir de Pâques, la mission de pénétrer activement l'histoire humaine de ces énergies divines du pardon : « Recevez l'Esprit Saint. Les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez » (*Jean* 20, 22-23). Educatrice du sens du pardon, dispensatrice du sacrement du pardon, mère de miséricorde, l'Eglise transfigure la complicité des pécheurs en une communion des saints.

MAIS que signifie « éduquer le sens du pardon »? S'il est un point où le modèle humaniste et maïeutique de la pédagogie échoue radicalement, c'est bien là. On peut former le sens du beau, ou le sens de la vérité, car ils sont déjà virtuellement présents dans l'enfant, concrets à l'âme; on n'a qu'à les éveiller et à les développer. Mais il en va tout autrement du sens du pardon. En rigueur de termes, il ne s'agit plus ici d'éveil, mais de nouvelle création. Et créer est l'affaire de Dieu. Si bien qu'entre l'éducation, conduite humaine et affaire d'homme, et le sens du pardon, il n'y a pas de commune mesure. On est là à ce seuil mystérieux où cesse l'action de l'éducateur, où commence l'action de Dieu. Car le pardon, c'est la surprise de Dieu, la fécondité de grâce jaillie de la stérilité de l'acte pécheur, déjà marqué par la mort. C'est la création non seulement continuée, mais aujourd'hui même commencée à neuf, et cela aussi bien en celui qui est pardonné, qu'en celui qui pardonne. Pardon, mouvement immobile, fleuve qui reflue vers sa source pour la purifier ; sens du pardon, sens du « *toucher de l'amour éternel sur les blessures les plus douloureuses de l'existence* » (2), qui les change

en plaies glorieuses. De même que c'est la lumière du jour qui, en se posant sur nos yeux, éveille le sens de la vue, c'est le pardon de Dieu posé sur nos actes qui éveille en nous le sens du pardon: on n'a le sens du pardon que si on est pardonné, et en ce domaine, plus que partout ailleurs, nous ne serons jamais que des éducateurs éduqués.

Mais éduqués par une longue histoire. De la parole de Dieu à Abraham : « Y a-t-il rien de trop merveilleux pour Yahvé ? » (*Genèse* 18, 11) à la parole de l'ange à Marie : « Rien n'est impossible à Dieu ! » (*Luc* 1, 37), toute l'histoire sainte est une divine école de la possibilité, un retournement têtu de l'entropie du péché en promesse de vie, une conversion du désespoir en espérance. Pour s'en convaincre, il suffit de lire le récit symbolique que fait le prophète Ezéchiel de l'éducation du peuple d'Israël par Dieu. C'est d'abord l'histoire de la naissance du peuple dans un monde dur, sans compassion pour la faiblesse, un monde de la « *Geworfenheit* », où le premier acte d'être - la naissance - est déjà un rejet, et ne se laisse décrire que par une succession de négations : « A ta naissance, au jour où tu vins au monde, on *ne* te coupa *pas* le cordon, on *ne* te lava *pas* dans l'eau pour te nettoyer, on *ne* te frota *pas* de sel, on *ne* t'enveloppa *pas* de langes. *Nul* n'a tourné vers toi un regard de pitié pour te rendre un de ces devoirs, par compassion pour toi » (*Ezéchiel* 16, 4-5). Monde sans pitié, naissance vouée à la mort: « Tu fus jetée en pleine campagne, par dégoût de toi, au jour de ta naissance » (16, 5). Mais, en contraste absolu avec cette déréliction, survient l'élection : « Je passai près de toi et je te vis, te débattant dans ton sang. Je te dis, quand tu étais dans ton sang : Vis ! » (16, 6). L'éducation d'Israël commence exemplairement avec la compassion divine pour la faiblesse, mais celle-ci n'est pas encore le pardon, seulement sa condition de possibilité. Viennent alors les dons de l'Alliance, cette humanité de gloire et de grâce reçue par Israël, qui rayonne en royauté : « Tu fus renommée parmi les nations pour ta beauté, car elle était parfaite, grâce à la splendeur dont je t'avais revêtue: (16, 14). Mais viennent aussi les tentations d'appropriation jalouse des dons reçus, et de leur prostitution aux idoles : « Tu as pris *tes* fils et tes filles que tu m'avais enfantés ... tu as égorgé *mes* fils et tu les as livrés pour les faire passer par le feu » (16, 20-21). Alors tarit la bénédiction de la vie, gage de l'Alliance; alors paternité et

(2) Jean-Paul II, encyclique *Dives in misericordia*, 30 nov. 1980, § 8.

maternité, ces seigneuries de la vie communiquée, s'inversent dans le culte de la mort.

Monde du refus, monde qui aliène les signes de la promesse et oublie le Donateur ses dons. Monde sans intériorité ni pudeur; monde lui-même promis à la destruction : « Je vais rassembler tous les amants à qui tu as plu ... je te livrerai entre leurs mains ; ils nivelleront ton tertre et démoliront tes hauteurs, ils t'arracheront tes vêtements et te prendront tes parures, ils te laisseront toute nue. Puis ... ils te lapideront » (16, 38..40). Un monde ainsi mis sous le signe de la mort ne peut se faire éducateur, faute d'avenir; un monde dont la nudité est découverte ne peut exercer de fonction paternelle ou maternelle ; un monde sans mémoire du Donateur dans le don ne peut que prostituer, et non plus transmettre, ce qu'il a reçu.

MAIS si nous sommes sans mémoire, si le péché met en nous l'oubli, Dieu, lui, se souvient : « Je me souviendrai de mon alliance avec toi au temps de ta jeunesse ». Si nous sommes sans avenir autre que barré du signe de la mort, à Dieu tout est possible, et le temps s'ouvre à l'éternel: « J'établirai en ta faveur une alliance éternelle » (16, 60). Loin d'oublier le péché, ce qui fait injure au pécheur, Dieu se souvient d'une mémoire plus ancienne que le péché, aussi ancienne que la grâce. Dans sa mémoire, nous trouvons la mémoire : « Et toi, tu te souviendras de ta conduite et tu en rougiras ». Alors, dans cette mémoire purifiée, recréée, l'avenir s'ouvre à une nouvelle fécondité, à une nouvelle maternité : « Tu accueilleras tes sœurs, les aînées avec les cadettes, et je te les donnerai pour filles » (16, 61). Alors renaît l'intériorité avec le silence qui la préserve, silence de confusion, pudeur restaurée de la conscience, honte encore, mais si proche déjà de l'adoration : « afin que tu te souviennes et que tu sois saisie de honte, et que, dans ta confusion, tu sois réduite au silence, quand je te pardonnerai tout ce que tu as fait » (16, 63).

LE Sermon sur la montagne, en *Matthieu 5*, permet de mesurer le temps qu'il a fallu avant que la *paideia* divine du pardon passe, si on peut dire, du registre théologique au registre anthropologique, de l'agir divin aux actes de l'homme : « Vous avez entendu qu'il a été dit: "Tu aimeras ton prochain et tu haïras ton ennemi". Eh bien, moi je vous dis :

16.

aimez vos ennemis et priez pour ceux qui vous persécutent, afin de devenir fils de votre Père qui est aux cieux » (Matthieu 5, 43-45). Ce délai requis pour que le geste de Dieu vis-à-vis de l'homme se fasse pleinement geste de l'homme vis-à-vis de son prochain, pour que le pardon nous entre dans la chair en même temps que notre filiation au Père des cieux, n'a en réalité rien d'étonnant. Ce qui est étonnant, c'est bien plutôt le contraire : qu'il nous soit demandé et donné de pardonner à nos ennemis. Et, plus encore : que, par un étrange renversement, Dieu se mette en quelque sorte à notre école, et veuille apprendre de nous la mesure du pardon qu'il nous donne:« Pardonne-nous nos offenses comme nous pardonnons à ceux qui nous ont offensés». Pareil retournement n'est possible que si la parole divine du pardon prend chair en notre chair.

C'est bien ce qui advient dans le Verbe de Dieu. Lorsque les scribes crient au blasphème parce que Jésus remet au paralytique ses péchés, lorsque les convives de Simon le Pharisien s'interrogent devant le pardon répandu sur la pécheresse, ils ne font que tirer les conséquences de l'expérience d'Israël : pardonner, comme créer ou sauver, est un verbe dont Dieu seul est sujet. Qu'est-ce en effet que pardonner à un homme, sinon lui remettre *réellement* sa faute? Qu'est-ce que lui demander pardon, sinon attendre de lui qu'il nous remette *réellement* notre faute? Pouvoir exorbitant, demande exorbitante. Qui de nous en est capable?

Pourtant, si nous ne savons pas nous pardonner les uns les autres, nous savons nous offenser les uns les autres. Nous savons nous offenser délibérément : c'est la malveillance du mal. Mais même le mal commis volontairement déborde le plus souvent la conscience que nous en prenons, l'intention que nous en avons: c'est l'opacité du mal, sa complicité avec les ténèbres, qui en redouble le mystère en introduisant entre le coupable et sa victime une disproportion déconcertante ; car la malignité du mal est plus sensible à celui qui le subit qu'à celui qui le commet. « *On n'a l'expérience du bien qu'en l'accomplissant. On n'a l'expérience du mal qu'en s'interdisant de l'accomplir, ou, si on l'a accompli, qu'en s'en repentant* », écrit S. Weil (3). Certes, de cette boue nocturne de la conscience coupable, peut éclore parfois l'humble lumière du repentir, attente et quête de pardon. Mais nul ne peut se pardonner à soi-même. C'est pourquoi le pardon ne peut commencer

(3) Simone Weil, *La pesanteur et la grâce*, Pion, Paris, 1948, p. 82.

qu'à l'initiative de la victime : « Je te pardonne » est la parole qui apprend au coupable sa faute et qui vient au-devant du repentir, tout comme la parole de Yahvé à Jérusalem non point réveille, mais crée en elle la mémoire de ses adultères. De surcroît, non seulement la victime peut seule briser le cercle infernal qui va du mal commis au mal subi, de la souffrance à la haine et de la haine à la vengeance, mais elle en a peut-être seule le droit : qui sommes-nous, pour pardonner aux bourreaux des autres, et que vaut ce pardon ? De quel droit pardonner Auschwitz, nous qui n'étions pas à Auschwitz ?

MAIS existe-t-il une victime assez innocente pour n'être aucunement complice de son bourreau ? « *Tout le mal, écrit P.-M. Hasse, c'est que le mal en frappant l'innocent lui fait perdre son innocence* » (4). Le plus souvent, entre le coupable et l'innocent, le mal commis crée cette complicité minimale qui transforme l'agressé d'aujourd'hui en agresseur virtuel de demain. Il y a donc, répondant au cercle vicieux du mal, un « cercle » de la miséricorde : Dieu seul peut pardonner le mal, mais c'est seulement par les victimes du mal que le pardon peut entrer dans le monde. Mais si le cercle du mal est infernal, celui de la miséricorde est divin. Il dessine l'anneau de l'Alliance nouvelle et éternelle : Dieu, le grand Pardonneur, comme l'appelle Julien Green, se met en situation de victime et recueille en son Verbe fait chair, pour la convertir en miséricorde, toute la misère du mal.

Au moment d'être livré et d'entrer librement dans sa passion, Jésus prend d'avance, anticipe, en son propre corps, la malédiction de la Croix, et la retourne en Eucharistie : « Prenant le pain, il rendit grâces, le rompit et le leur donna en disant : "Ceci est mon corps" ». Il prend le geste originel de notre péché, la captation jalouse des bienfaits reçus, et le retourne en don sans réserve : « mon corps livré », « mon sang répandu ». Il prend le geste originel de notre révolte, l'« être-contre » de la volonté rebelle, et il en fait 1 « être-pour » de l'identité filiale et fraternelle : « pour vous et pour la multitude ».

(4) Pierre-Marie Hasse, *Le mémorial de l'Éternel*, Critérian, Limoges, 1983, p. 33.

Vient alors l'heure de la Croix, où Dieu fait homme et victime de l'homme pardonne à l'homme le péché contre l'homme et le péché contre Dieu. Jaillies du cœur ouvert, les eaux du pardon se mêlent au sang injustement répandu du Fils de l'Homme pour former un seul fleuve de miséricorde. Dans ce pardon unique et décisif, nous entrons chacun, et toute l'histoire humaine. Nous y entrons comme victimes, avec Celui qui est le seul Innocent, et nous pouvons redire en lui la prière qui sauve le bourreau : « Père, pardonne-leur ». Mais nous y entrons aussi comme bourreaux, non plus locuteurs de cette parole, mais ses bénéficiaires. Et, par cette prière, nous apprenons que nous ne sommes jamais purement bourreaux, mais toujours en même temps victimes : « ils ne savent pas ce qu'ils font ». Alors nos yeux s'ouvrent, un sens nouveau s'éveille dans la contemplation de celui que nous avons transpercé. Le Christ crucifié et ressuscité crée en nous, d'un seul geste, le sens du pardon reçu et le sens du pardon donné. Désormais nous pouvons nous demander et nous accorder pardon les uns aux autres. Et cela non seulement dans l'étroit registre des fautes personnellement commises, des injustices personnellement subies, mais aux dimensions du Corps du Christ, qui sont celles mêmes de l'histoire. Car en Lui nous sommes membres les uns des autres, et « être membre est n'avoir de vie, d'être et de mouvement que par l'esprit du corps et pour le corps » (5).

BIEN plus : nous pouvons désormais sans crainte faire pleinement nôtre la prière de Jésus-Christ, dire en lui les mots du Notre Père : « Pardonne-nous nos offenses comme nous pardonnons à ceux qui nous ont offensés ». Ce qui devrait nous effrayer et nous condamner, ce retournement redoutable de la mesure divine du pardon en notre mesure humaine, devient le lieu même du surcroît de la grâce, de ce 77 fois 7 fois où s'épuise notre arithmétique. Car, dans le Notre Père, c'est l'Esprit de Jésus qui murmure en nous « Abba », c'est lui qui forme en nous les mots de la demande, et qui l'exauce en la formant. Nous n'avons rien à craindre : chaque fois que nous disons le Notre Père, le pardon que nous accordons à nos frères, mesure du pardon que Dieu nous donne, est lui-même un don sans mesure de l'Esprit.

(5) Pascal, *Pensées*, éd. Brunshvicg, n° 483.

Une éducation s'achève lorsque celui qui a été éduqué devient capable d'être éducateur à son tour. Il en fut ainsi des apôtres après la Résurrection, le soir de Pâques, au Cénacle, ou encore un matin, au bord du lac de Tibériade. Jésus les avait longuement formés au sens du pardon par son enseignement, il les avait incorporés à sa passion pour répandre sur eux la plénitude de son pardon. Il les constitue désormais éducateurs et dispensateurs de la miséricorde : « Ceux à qui vous remettrez les péchés ils leur seront remis, ceux à qui vous les retiendrez ils leur seront retenus » (*Jean* 20, 23); « Pais mes brebis » (*Jean* 21, 17). L'Église, sacrement du pardon, présence du grand Pardonneur au cœur de notre histoire, ne peut reposer sur une autre pierre que sur un grand pardonné.

Marguerite LÉNA, s.f.x.

Marguerite Léna, née en 1939. Membre depuis 1961 de la communauté apostolique Saint-François-Xavier. Agrégée de philosophie en 1963. Professeur de philosophie à l'Institution Sainte-Marie de Neuilly. Membre du bureau de rédaction de l'édition en langue française de *Communio*. Publications: outre de nombreux articles dans *Axes* et *Communio*, un livre : *L'esprit de l'éducation*, Paris, Fayard, collection « Communio », 1981, 271 p.

Georges CHANTRAINE

Saint Ignace et la Réforme

B IEN des saints fortifièrent l'Église contre ce que la Réforme tentait de défaire en elle : un saint laïc (Thomas More) ou une femme, docteur de l'Église (Thérèse d'Avila). Après avoir aidé son souverain Henri VIII à réfuter Luther dans son *De septem sacramentis*, Thomas More entreprit lui-même de réaffirmer la foi catholique, encourageant en outre son ami Erasme à le faire. Enfin, il défendit contre son souverain la primauté du Pape jusqu'à subir la décapitation. Après sa vision de l'enfer, Thérèse d'Avila voulut réformer le Carmel. Elle vit aussi que c'était pour s'opposer aux « luthériens ». Parmi les saints et tant d'autres qui illustrèrent la Réforme catholique, on peut accorder une place particulière à Ignace de Loyola. On le reconnaît d'ordinaire à l'ordre qu'il fonda : certains de ses fils participèrent activement à la reconquête de l'Allemagne protestante, dans le temps où d'autres portaient l'Évangile au monde nouveau. Mais l'homme, qui toujours s'effaça derrière son œuvre, mérite de n'être pas oublié. On voudrait montrer ici ce qui, dans la grâce reçue par Ignace, est capable de transformer de l'intérieur la théologie de Luther.

On ne suppose pas pour autant que saint Ignace soit une sorte d'anti-Luther, mais on estime que sa grâce est telle qu'elle permet de restaurer le don que Luther avait reçu pour l'Église, de discerner en quoi Luther l'a mal reçu et de le mener à son accomplissement. Pour autant, la grâce de saint Ignace ne se limitera pas au temps de ce qu'on a appelé la « Contre-Réforme ». Puisque le luthéranisme existe toujours, la grâce d'Ignace demeure active pour transfigurer ce qui, du luthéranisme, demeure étranger à la grâce et à la vérité du Christ. Pareille affirmation présuppose la communion des saints ; les grâces des enfants de Dieu communiquent entre elles dans le Christ, de telle sorte que l'un peut recevoir la charge de mener à bien une mission confiée à un autre défaillant.

1. Une antithèse complète

Commençons par ce qui est le plus apparent : chez Luther, la séparation d'avec l'Eglise de Rome, assimilée à la Babylone de l'Apocalypse, la négation du sacrement de l'ordre et le rejet de la vie religieuse; chez Ignace, le vœu spécial d'obéissance au Vicaire du Christ pour ce qui est des missions, et la fondation d'un ordre de clercs réguliers, c'est-à-dire de prêtres qui sont aussi des religieux. L'antithèse est complète. Sans en vouloir diminuer la force, remarquons-en la forme historique. Luther visait en critiquant Rome son centralisme excessif, en critiquant le sacerdoce l'habitude d'ordonner des prêtres uniquement pour le service de messes fondées, et en critiquant la vie religieuse l'absence de vocations. Mais il dépassa son but en rejetant Rome, le sacerdoce et la vie religieuse. Ignace, lui, n'avait pu, à cause de l'Inquisition, poursuivre son ministère laïc ; il avait dû faire de la théologie et devenir prêtre. Comme le plus grand service de Dieu réclamait la pauvreté effective autant que spirituelle, la chasteté allant de soi, le groupe de ses compagnons s'engagea à travailler dans la vigne du Seigneur dans l'obéissance au Pape et à son supérieur, qui fut Ignace lui-même.

2. Une expérience tronquée de la Croix

Au service de quelle expérience fondatrice ces deux formes historiques sont-elles mises? C'est, chez Luther, l'expérience du pardon de Dieu, centrée au départ sur la confession sacramentelle. C'est, chez Ignace, la mission : être envoyé par Dieu à travers son représentant sur la terre, par excellence le « Vicaire du Christ », et, avec toute son initiative humaine, accomplir le dessein divin de sauver le monde.

L'expérience de Luther est, au sens fort, critique: il est sous le jugement du Dieu qui condamne et pardonne. Ce qui se thématise chez lui par le couple loi-évangile : c'est par la loi que Dieu condamne l'homme pécheur et par l'évangile qu'il lui pardonne. Le Christ est, lui seul, sauveur. Seul, en effet, il peut prendre sur lui la condamnation de l'homme par la loi sans pourtant être pécheur, puisqu'il est aussi celui qui pardonne. Comment peut-il prendre sur lui cette condamnation? En devenant homme : c'est ainsi en effet qu'il « est fait péché », car l'homme sous la loi n'est que péché. Cependant, étant Dieu, il demeure innocent et la puissance divine triomphe à la Croix de la puissance du péché, de la mort, de la loi et du diable. Il est *simul iustus et peccator*. Il est *pour nous*. Son acte rédempteur n'est effectif

qu'en nous. Aussi la foi *est-elle* l'acte du Christ *en nous* : *fides Christi*. Elle seule est salvifique, non seulement sans les œuvres antérieures à la conversion - ce qui va de soi -, mais même sans les œuvres de la charité, qui ne font que découler de la foi.

Tout cela pourrait s'entendre de manière catholique, comme venant d'un disciple rigoureux - et sourcilleux - de saint Paul. Seulement, l'idée que Luther se fait du péché et de la liberté traverse son interprétation de saint Paul et finit par la fausser en obscurcissant, aux yeux mêmes de Luther, le pardon divin. Le péché ne se limite pas à un acte mauvais, détournant l'homme de Dieu; il est, en tout acte mauvais, l'attachement de l'homme à lui-même, la volonté qu'a l'homme de se prendre pour fin, pour Dieu, de s'idolâtrer; c'est le péché interne. Ici-bas, l'homme, même croyant, n'en est pas délivré. Son arbitre reste « serf », captif du péché interne. Adhérent au Christ par la foi, l'homme demeure en ce sens pécheur: il est *simul iustus et peccator*. Pour demeurer dans la foi, il doit lutter contre le péché interne qui le pousse à l'incrédulité, forme de l'idolâtrie propre au croyant. L'incrédulité a une forme christologique: elle prend le Christ pour le législateur, alors qu'il est l'auteur de l'Évangile ; elle le prend pour Satan qui assure l'homme de la damnation. Pour surmonter cette tentation rémanente d'incrédulité et de blasphème, le chrétien doit croire que le Christ est mort pour lui et répéter dans la tentation : « Tu es mort pour moi. Je suis ton péché et tu es ma justice ». C'est la foi « *appréhensive* », car elle saisit le Christ mort pour moi (on l'appelle aussi « *fiduciale* » ou « *spéciale* »).

Une telle idée de l'homme pécheur a pour effet de surdéterminer la christologie : le Christ peut bien être le seul sauveur, il ne réussit pas à sauver ici-bas tout l'homme, qui demeure pécheur. D'autre part le Christ comme homme est lui-même sous la loi, de telle sorte que dans cet abaissement même n'est pas contemplée l'attitude filiale de Jésus. Mais cette ultime conséquence de l'idée de péché interne est aussi la conséquence de l'idée de liberté: pour Luther, est libre qui peut ce qu'il veut. Seul dès lors le Tout-Puissant est libre. Si l'homme l'était, il serait Dieu. Dans sa relation à Dieu (*coram Deo*), il *ne* peut donc pas être libre sinon par la foi, par l'acte du Christ en lui.

L'Église romaine est, aux yeux de Luther, infidèle à l'Évangile, essentiellement parce qu'elle n'admet pas la « *foi appréhensive* ». L'organisme sacramentel est le moyen ordinaire de l'écartier dans la pratique. Ne sont des sacrements chrétiens que le

baptême - auquel Luther admet les enfants en raison de la communion des saints - et que la Cène, qui est mémorial réel (et non simple souvenir) de l'acte rédempteur du Christ, mais qui n'est pas offrande par l'Eglise du Corps du Christ. De plus, le Pape est la clé de ... voûte de l'interprétation humaine - donc diabolique - de l'Évangile. On ne peut à la fois lui reconnaître un rôle d'origine divine et croire dans le Dieu de Jésus-Christ. Enfin, comme institution, non comme charisme particulier et rare, la vie religieuse s'oppose à la volonté divine que l'homme et la femme soient féconds. Elle est contre nature.

A partir d'une expérience du pardon, cette théologie aboutit à une réinterprétation complète de la Révélation ; bien plus, elle prétend fournir la clé de son interprétation authentique et, pour autant, elle se substitue à la Tradition de l'unique Eglise du Christ. Pareil aboutissement met en évidence *a contrario* l'ampleur ecclésiale de la grâce offerte par Dieu à Luther. L'expérience première du pardon est une expérience du Christ en croix (au sens objectif et subjectif). Elle n'a pas pris dans sa théologie toute sa dimension christologique au moins pour deux raisons : l'idée de péché interne et celle de liberté, la seconde déterminant la première.

3. Les puissances naturelles

Saint Ignace n'a pas voulu réfuter Luther. Il s'est efforcé de recevoir docilement la grâce de Dieu et de la déployer autant que possible dans l'histoire de son temps au profit de l'Église. C'est précisément ainsi qu'il nous a fourni le moyen de donner à l'expérience de Luther toute sa dimension christologique.

Le *coram Deo* est tout autant affirmé : l'homme n'est pas fait pour le bonheur, mais pour Dieu, « pour le louer, le vénérer et le servir et ainsi sauver son âme » (*Exercices spirituels*, 23). Ce principe comporte une double conséquence : la mesure de l'action humaine est déterminée par son rapport à la fin ; et cette mesure, pourtant inscrite dans la raison des choses, n'est pas gardée par le seul usage droit des puissances naturelles, mais grâce à la disponibilité à Dieu, à la disposition active de laisser Dieu déterminer ce qui convient davantage à sa gloire, ce qu'Ignace appelle l'« *indifférence* ».

Ignace a en commun avec Luther le principe, qui est la gloire de Dieu. Il se distingue de lui par l'usage des puissances naturelles, par l'« *indifférence* » et par le discernement des esprits.

Luther ne fait pas confiance aux puissances naturelles dans la relation avec Dieu (*coram Deo*) ; il ne leur fait confiance que dans le gouvernement du monde ; il distingue dès lors deux règnes, qui sont gouvernés selon deux régimes ou logiques différentes et même antithétiques. Pour Ignace comme pour toute la tradition chrétienne, les puissances naturelles ne sont pas entièrement corrompues, mais purifiées et surélevées par la grâce ; elles sont utilisées dans la prière. Elles y sont mises au service de Dieu : *petere id quod volo*, demander (à Dieu) ce que je veux, car ma décision est toujours offerte à Dieu pour qu'il daigne la recevoir, s'il lui plaît et selon qu'il lui plaît. Ainsi, l'alliance du libre arbitre et de la grâce est toujours présupposée et mise en œuvre par Ignace. C'est la raison pour laquelle les *Exercices spirituels* déploient en quatre semaines ou quatre temps l'histoire de la liberté de Dieu et de l'homme.

Luther est comme saisi par la Croix de telle sorte que la liberté s'articule selon la dialectique de la loi et de l'évangile, dans laquelle les moments de la liberté - avant et après la conversion - sont purement formels, non historiques (le rapport entre l'Ancien et le Nouveau Testament est absorbé par la dialectique entre loi et évangile). La conséquence en est que Luther ne parvient pas à distinguer entre l'expérience du Christ et celle du chrétien : il attribue au chrétien d'être *simul iustus et peccator*, alors qu'en rigueur de termes, seul le Christ l'est. Objectivement et non subjectivement, il a pris sur lui le péché des hommes.

Les *Exercices* permettent de distinguer et obligent à le faire. En première semaine, la méditation de l'enfer a pour objet de faire sentir « *la tendresse et la miséricorde* » que le Christ a eues pour moi jusqu'à présent, puisque je ne suis pas en enfer, étant toujours en vie. Le pécheur que je suis est donc déjà pardonné ; il est prévenu par la miséricorde divine et, pour autant, il lui est impossible d'être *simul iustus et peccator*. S'il peut l'être, c'est par grâce, avec le Christ, en partageant les souffrances et les humiliations de son Sauveur, parce que celui-ci les lui offre comme étant la vérité de l'élection faite par le retraitant au terme de la deuxième semaine. Ainsi, le caractère unique de l'acte salvifique détermine certes la pensée de Luther comme celle de saint Ignace, mais selon deux logiques différentes : l'extériorité logique et spirituelle - la transcendance - de l'acte salvifique par rapport à tout acte de liberté humaine, est pensée par Luther selon l'opposition de la loi et de l'évangile, qui fait le vrai théologien ; elle se marque dans les *Exercices* par la distinction

entre la première et la troisième semaine, car c'est précisément en raison d'une telle extériorité, ou plus concrètement de la miséricorde prévenante de Dieu que l'acte salvifique est principe de l'appel du Christ et de la réponse du chrétien (deuxième semaine), comme du don eucharistique que le Christ fait au chrétien de son corps livré pour nous (troisième semaine).

C'est donc parce que l'acte du médiateur est unique qu'il est principe d'actes qui, sans rien lui ajouter, sont eux aussi des actes salvifiques. Et c'est parce que la Croix est logiquement et spirituellement antérieure à tout acte de liberté que seul le Christ a porté tout le poids du péché et qu'il accorde comme une grâce, à qui le suit, de le porter avec lui. Tout ce que Luther a senti et reçu comme grâce se trouve ici conservé, en étant disposé selon les moments constitutifs de la liberté de Dieu et de l'homme.

Mais cela implique une contemplation plus objective de la Croix. Luther arrête le regard sur l'acte du Christ qui meurt pour nous. Et il croit percevoir dans sa conscience les tourments de l'enfer. Ignace poursuit la contemplation de la Croix jusqu'au samedi saint, jusqu'à l'état livré du Christ, quand tout est accompli. Au fond, pour Luther, le samedi saint ne représente rien. Il n'a pas médité le silence du Logos. C'est la raison pour laquelle sa logique demeure anhistorique et n'est pas vraiment spirituelle. Tel est le vrai défaut qui est au fond du *simul iustus et peccator*.

Il en résulte que le sensible n'est pas transfiguré comme il l'est par la Résurrection. Celle-ci, quoique chantée avec jubilation et lyrisme par Luther, reste abstraite. La vie consacrée ne lui apparaît pas dès lors, malgré Paul (1 *Corinthiens* 7, 7) comme une grâce du Nouveau Testament et la présence réelle n'est pas telle que le pain et le vin soient transsubstantiés.

4.L' « indifférence »

Dès le principe et fondement, une seconde différence apparaît: l'« indifférence ». Cette disposition s'apparente à l'*apatheia* qu'un stoïcisme chrétien développa au XVI^e siècle et à la *Gelassenheit* de la mystique allemande, que Luther connut à travers la *Theologia Deutsch*. Mais elle n'a pas le volontarisme sur fond de nécessité ou de fatalisme caractéristique de la première, puisqu'elle est docilité à Dieu, ni la passivité de la seconde, puisqu'on se rend indifférent. Elle suppose l'absolue priorité de l'action divine, mais de telle manière que l'homme *puisse se disposer à laisser agir Dieu seul*

et qu'au moment même où Dieu seul agit, l'homme agit avec lui: + Le créateur agit immédiatement avec la créature et la créature avec son Créateur et Seigneur» (Exercices spirituels 15). C'est très précisément cette action immédiate qui demande l'« indifférence » (ibid.).

Cela signifie deux choses essentielles. D'une part, la démarche de la liberté déployée en quatre semaines est entièrement suspendue à une telle action, c'est-à-dire à la disposition souveraine que Dieu a de sa créature et corrélativement à l'absolue disponibilité de la créature à son « Créateur et Seigneur ». Et d'autre part, l'homme peut connaître cette volonté de Dieu. Il doit veiller à distinguer soigneusement une telle action divine d'avec l'action des causes secondes (c'est-à-dire de ses puissances naturelles et des esprits bons ou mauvais) et, par conséquent, ce qu'il connaît grâce à la première d'avec ce qu'il connaît grâce à la seconde. La première action et la première connaissance ressemblent à celle de Dieu dans l'homme qui croit et à la foi selon Luther. Seulement, une telle « expérience » demeure intérieure à la foi commune, sans qu'elle doive être une « foi appréhensive ». Corrélativement, l'homme qui la fait répond « oui » librement à Dieu et toute son histoire spirituelle se concentre en ce « oui » qu'elle déploie. C'est dans ce « oui » que l'homme devient vraiment personne, accueillant la mission que Dieu lui donne et se détermine pour un état de vie, le mariage ou la vie consacrée. Le « oui » chez Luther n'a pas ce caractère absolument singulier. Il reste général, forme valable pour tous les chrétiens. Il ne détermine pas un état de vie. La vocation (*Beruf*), c'est la profession.

5. Le discernement des esprits

Chez Ignace, ce mode de choix de la volonté divine ne dévalorise nullement les deux autres, qui se font soit selon le discernement des esprits, soit selon la droite raison: au contraire, il les soutient. Ignace comme Luther sait, à la suite de saint Paul, que l'esprit de ténèbres peut se transfigurer en ange de lumière; il connaît comme Luther la tentation *sub specie boni*, sous l'apparence du bien; il le comprend lui aussi comme un combat entre le Christ et le diable (cf. les deux étendards). Mais il n'imagine pas que le chrétien puisse confondre le Christ avec Satan, car le chrétien a le moyen de démasquer le mauvais d'après la fin à laquelle il veut le mener et d'après la paix, la tranquillité d'âme qu'il conserve ou qu'il perd. Pour Luther, la *fides apprehensiva*

Saint Ignace et la Réforme

est la seule arme du chrétien contre Satan ; pour Ignace, les règles de discernement permettent, selon que l'âme va de bien en mal ou de mieux en mieux, non seulement de s'affranchir de l'action du Mauvais, mais encore de s'en servir en vue de connaître la volonté de Dieu.

La liberté, qui chez Luther n'est pas entière, est tragique. Sans être moins engagée dans le drame de la Rédemption, elle possède chez Ignace cette « plérophorie » (chère à Luther) dont l'humour est le signe. Elle ignore cette sourde agressivité de l'homme contre lui-même, qui peut se retourner contre Dieu dans un athéisme militant ou pratique. Elle n'exige pas que sans cesse l'évangile soit purifié de tout ce que les hommes y mêlent d'eux-mêmes en le transmettant. Elle est capable de discerner ce qui, dans cet humain, vient de l'Esprit qui unit l'Époux et l'Épouse. Et il ne lui paraît pas contraire à elle-même d'être prête à soumettre son jugement à celui de l'Église hiérarchique, « pour toucher juste en tout » (*Exercices spirituels*, 365). C'est que l'Esprit qui l'anime, étant celui du Verbe Incarné, l'amène à se réaliser dans les réalités concrètes, les plus simplement humaines : telle est la vérité de la *theologia Crucis*, qui chez Luther est demeurée dangereusement abstraite, parce qu'au fond elle est trop désirée humainement. L'« indifférence » préserve Ignace d'aller au devant de la Croix parce que dans la Croix serait le ressort du dessein divin du salut. La Croix est accueillie et embrassée si telle est la volonté de Dieu et pour autant qu'il plaise à la divine majesté de *me* la donner (cf. *Exercices spirituels* 98, 155). Seule compte la volonté de Dieu telle qu'elle détermine *mon* histoire et non pas selon une loi théologique, forcément générale même si elle est exacte.

GRACE à quoi donc le don propre de saint Ignace demeure-t-il, aujourd'hui encore et pour longtemps, actif afin de transfigurer ce qui, du luthéranisme, demeure étranger à la grâce et à la vérité du Christ? Par le moyen des puissances naturelles, de l'« indifférence » et du discernement des esprits. C'est en effet grâce à ces trois « moyens » que la relation de l'homme avec Dieu (*coram Deo*) est effectivement centrée sur la Croix du Christ, unique Sauveur, de telle manière que l'homme ne soit pas dans la situation de se prendre pour le Christ, mais reçoive de l'intérieur des mystères du Christ le déploiement de sa liberté et choisisse la mission que Dieu seul a voulu lui confier.

Georges CHANTRAINE, s.j.

Kenneth L. SCHMITZ

Présence concrète

« **H**OMMES de Galilée, pourquoi restez-vous ainsi à regarder le ciel ? Ce Jésus, qui vous a été enlevé vers le ciel, vous reviendra de la même manière » (*Actes* 1, 11). A la fête de l'Ascension, nos pensées se tournent d'abord vers l'absence, plutôt que vers la présence : nous attendons la fête de la Pentecôte avec la venue de l'Esprit Saint. Mais l'absence de l'Ascension est la présence dans l'absence, dans l'absence d'un Dieu qui n'abandonne pas sa création, ne serait-ce qu'un seul instant. Voilà qui nous conduit à réfléchir à un sens spécifique de la *présence concrète* qui constitue une part essentielle de la foi de l'Église catholique. Cette présence concrète anime la piété centrée sur la présence réelle du Christ dans l'Eucharistie. Elle donne vie aux sacrements et à toute la liturgie de l'Église. Et c'est cette présence même qui est la racine de la communauté que tous les chrétiens sont appelés à construire, - et parmi eux, nous, ici à *Communio* (1).

Il s'avère cependant difficile, voire impossible, de formuler la signification de cette présence, si familière aux catholiques. L'Église nous offre plusieurs voies — la prière, la parole, les sacrements et la liturgie — qui mènent à la Voie Unique vers cette présence réelle sur laquelle et dans laquelle une communauté authentique pourra surgir et s'élever. C'est un chemin intérieur ; mais tous les chemins intérieurs ne conduisent pas à cette présence concrète. Les sociétés dans lesquelles nous vivons sont, dans une très large mesure, le produit d'abstractions : lois scientifiques, méthodes impersonnelles de production,

(1) Cet exposé a été fait lors de la réunion internationale des revues *Communio*, qui s'est tenue en 1987 aux Pays-Bas, et comme chaque année du jeudi de l'Ascension au dimanche suivant (N.d.l.R.).

contraintes du marché, procédures bureaucratiques, campagnes publicitaires de masse ... Je suis convaincu que nombre de ces éléments généraux et abstraits sont nécessaires en l'état actuel des choses pour atteindre ne serait-ce qu'un minimum de justice sociale. Néanmoins, le sens catholique de *présence concrète* se détache sur le fond de ce monde plutôt abstrait.

1. Le chemin de la subjectivité

Rappelons très brièvement quelques aspects d'un passé récent qui vous sont assez familiers pour ne nécessiter qu'une indication schématique de ce que j'ai à l'esprit. Dans l'histoire subtile et nuancée de la pensée moderne, je ne retiendrai qu'un fil, le plus important car il tisse une grande partie du canevas et du motif de la tapisserie constituée par la vie actuelle. On lui a donné plusieurs noms, mais pour mon propos je l'appellerai « subjectivité » (1 bis).

Il suffit de mentionner de façon succincte l'accent mis sur le moi si souvent présent dans les œuvres maîtresses de Descartes et de Locke (2); d'évoquer les attaques contre le concept du moi, orchestrées par David Hume à partir de ce qu'il considérait comme les limites de l'expérience humaine (3), et de rappeler l'avertissement de Kant à propos du moi: limité mais absolument autonome (4). Il suffit également de mentionner simplement la culture intérieure de l'imagination (chez Rousseau et Kant parmi les philosophes, comme chez de nombreux romanciers et poètes du XVIII^e siècle) (5), et (au XIX^e) l'importance donnée à l'action humaine (par Fichte et Marx) (6) et à la

volonté (par Schopenhauer et Nietzsche) (7). Le début de la fascination moderne, encore isolée, pour le moi - alors coulé dans le moule ontologique d'un objet - en tant que quelque chose *ayant* ses propres idées, (*res cogitans*), ouvrit la voie à un concept plus large de la conscience. Ce concept élargi contribua, en même temps, à développer la compréhension naissante du moi et à y inclure la relation aux objets («intentionnalité»), peut-être au prix d'un «divorce» entre le monde extérieur des choses («objectivité») et le monde intérieur de la conscience («subjectivité»). Finalement, dans le sillage des Lumières, l'horizon du soi-disant discours significatif («scientifique», «rationnellement acceptable») fut amené à se rapprocher sensiblement du cœur du problème: les inquiétudes premières de l'homme et celles qui leur sont liées.

Si ce développement de la subjectivité fut l'œuvre de forces majeures œuvrant au sein de la société européenne de ces derniers siècles, ce n'est cependant pas le jeu du hasard si l'on attribue au *Discours* de Descartes l'origine symbolique de ce mouvement. On connaît bien la petite pièce surchauffée dans laquelle il s'enfermait lorsqu'il se livrait à sa prodigieuse méditation; il s'éloignait provisoirement du monde; il se retirait dans les profondeurs du moi, loin du désordre des sens et de la fiction des images, pour s'élever en esprit à la possession claire et distincte des idées dans lesquelles il affirmait trouver un refuge certain et fiable sur le roc de la subjectivité humaine, dont même la pire des tromperies ne pourrait lui faire lâcher prise. (On pourrait dire plutôt que Descartes était assez médiéval, peut-être même assez catholique pour arc-bouter ce roc contre un autre, contre le Dieu qui ne peut jamais tromper. Dans la suite, toutefois, de nombreux penseurs «éclairés», au cours du siècle suivant, et d'«humanistes», dans le nôtre, n'éprouvèrent plus le besoin de s'appuyer contre ce second roc; ou ils ne sentaient plutôt que le fardeau de son poids qui, craignaient-ils, les empêcherait de se tenir debout, comme des adultes, sur leurs deux pieds.)

La voie de la subjectivité est d'ailleurs un retour au centre même de l'homme, un processus de réflexion dans le moi humain, sous sa forme individuelle (par exemple, le libéralisme) ou sous sa forme sociale (par exemple, le collectivisme). Alors,

(1 bis) Voir « The Authority of Institutions: Meddling or Middling », dans *Communio, International Catholic Review*, XIII, 1, printemps 1985, p. 12 : « Ce qui distingue le principe moderne de la subjectivité est l'unicité interne s'extériorisant elle-même ».

(2) Par exemple, cf. Descartes, *Discours de la méthode*, 4^e partie, ou Locke, *Essai sur l'entendement humain*, II, ch. 27, par. 9 s., 16 s., 23 s.

(3) Cf. *Traité de la nature humaine*, I, 4, par. 6.

(4) Cf. Qu'est-ce que les Lumières? *Critique de la Raison Pure*, Préface de la 2^e édition, p. VII s. et *Fondements de la métaphysique des mœurs*.

(5) Rousseau, *Confessions*, passim. Kant, *Critique de la Raison Pure*, section sur le schématisme (A 137/B 176), Critique du Jugement, remarque générale suivant le par. 22.

(6) Fichte, *Doctrine de la Science*, I, 1; Marx (et Engels), *Idéologie Allemande*, 1^{re} partie.

(7) Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, I, livres II et IV, avec les additions correspondantes; Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, IX, n° 259 et *la Volonté de Puissance*.

cette lame de fond tenace a reçu des interprétations diverses durant ces quatre derniers siècles : elle trouve son expression dans l'idéalisme et l'empirisme aux XVIIe et XVIIIe siècles, dans le rationalisme, le romantisme et l'esprit révolutionnaire aux XVIIIe et XIXe siècles, et dans notre propre siècle - pour n'en citer que quelques formes - dans la phénoménologie, l'existentialisme, la déconstruction, et même dans les tournures linguistiques. Chacune de ses expressions, à sa manière, offre une interprétation de cette tendance notable de la pensée et de la vie moderne. Même les attaques des matérialistes contre le concept même d'esprit, et celles des behavioristes, des positivistes et des sceptiques contre celui du moi confirment l'intérêt porté à la subjectivité.

En effet, on a prêté une grande attention aux questions individuelles et collectives du moi humain au cours de ces derniers siècles, en tout cas suffisamment pour qu'on puisse y voir l'un des poinçons de la «modernité». Naturellement, ce genre de généralisation rapide schématise inévitablement une situation subtile et complexe. Néanmoins, on constate une nette tendance anthropocentrique : beaucoup parmi nous se découvrent, individuellement et collectivement, les êtres les plus intéressants de l'univers - plus fascinants que la nature ou que Dieu. Cette absorption en soi-même, de plus en plus répandue, est le mobile commun de deux mouvements : l'un vers l'extérieur (l'« objectification »), l'autre vers l'intérieur (la « subjectification »).

DANS une analyse incisive de la situation de l'Église américaine, David Schindler parle d'un mouvement double d'extraversion et d'introverson dans la société américaine, et il relie ce mouvement double à une conception éclairée du moi humain autonome (8). A la génération précédente, le romancier anglais C.P. Snow donna cours à l'image de deux cultures qui co-existent dans la société moderne : une culture fondée sur la science et la technologie, et une culture fondée sur les lettres et les arts (9). Et, de fait - pour reprendre l'image de la tapisserie de la vie moderne - nous pourrions parler de deux brins qui se seraient détachés du fil commun de la subjectivité. Ces brins ont tendance à rester parallèles et à

(8) Dans *Communio*, édition nord-américaine (à paraître).

(9) *The Two Cultures* (1959) et *A second Look* (1964), Cambridge U. P., 1964.

attirer des groupes différents de la population ; ils demeurent le plus souvent indifférents l'un à l'autre, parfois dans une juxtaposition inconfortable, mais jusqu'à présent rarement en conflit déclaré. Dans son essai, « L'étincelle et le miroir », Marguerite Léna (10) ajoute une autre dimension à ce mouvement double et le représente symboliquement par les personnages de Prométhée et de Narcisse. Car il est important de reconnaître que le Prométhée nietzschéen, tout autant que le Narcisse contemporain, est absorbé dans le moi - qu'il s'agisse d'humanité collective ou individuelle : l'un de façon extravertie, l'autre intravertie.

Pour employer le langage de C.P. Snow, on peut observer dans la culture scientifique et technique un mouvement d'extraversion vers la connaissance toujours plus détaillée de notre environnement et des mécanismes physiologiques en action dans le comportement humain, de sorte que le dedans même de l'homme se retourne vers l'extérieur comme un gant. De plus, comme l'exprime Marguerite Léna, la connaissance qu'on en acquiert a tendance à renforcer le penchant prométhéen. L'idéal de la maîtrise parfaite se trouve très certainement affaibli à l'heure actuelle par des pannes techniques. En outre, on commence à soupçonner qu'en fin de compte l'environnement peut ne pas se soumettre au contrôle technologique complet. Néanmoins, de fortes influences se font encore sentir dans notre société et luttent pour acquérir un contrôle toujours accru des sphères extérieures et intérieures de l'existence. Bien sûr ce *technologisme* a ses propres philosophies, comprenant : le positivisme qui s'attaque à toutes les « prétentions » métaphysiques à l'existence d'une sphère qui se situe au-delà de toute manipulation ; l'instrumentalisme qui confond vérité et maîtrise technique ; et les idéologies révolutionnaires qui dénoncent tous les ordres sociaux existants, au nom d'une rationalité utopique.

L'importance donnée à la subjectivité est également la voie générale dans laquelle s'est engagée la culture des lettres, la seconde culture. Dans certaines versions, elle explore la subjectivité humaine avec la passion auto-hypnotique de Narcisse. Dans d'autres, elle recherche dans la subjectivité plus un refuge contre un monde externe dans lequel ce qui est humain se trouve de plus en plus menacé. Et, de fait, ce retrait dans le soi humain, individuel ou collectif, devient plus séduisant, d'autant que ce qui n'est pas soi — je veux dire le monde de la nature —

(10) Dans *Communio*, édition nord-américaine, XIII, n° 1, printemps 1986, 4-17.

est complètement livré à une explication objective, fonctionnelle ; il est ainsi vidé de toute spiritualité et devient un « monde externe » plutôt creux, un monde de vastes espaces, dans lequel la technologie scientifique augmente les distances et gagne son genre particulier de victoire en les réduisant à rien. Ce retrait peut se retourner alors vers la subjectivité, avec la détermination de tout mettre en œuvre pour conserver ces biens intangibles qui ne veulent pas se laisser transformer en produits, fonctions ou fétiches : des biens comme la liberté, la beauté et l'amitié.

Jusqu'à présent j'ai rappelé la double voie de la subjectivité, si souvent suivie ces derniers temps. C'est d'abord par un retournement sur soi-même (subjectification), avec, pour commencer, une perception du moi en tant que chose (Descartes). Mais, en même temps, ce mouvement traduit le monde en un monde d'objets destinés au sujet humain (objectification). Dans sa forme technologique, l'objectification est le pouvoir de connaissance au service de la subjectivité humaine. Ce double dessein de subjectification et d'objectification constitue la source d'une certaine unification des notions de sujet et d'objet, qui réduit le sens des réalités à une préoccupation exclusive des intérêts humains immédiats. Paradoxalement cependant, et simultanément, le processus d'objectification s'accompagne de plus en plus d'un processus de subjectification dans lequel se creuse l'abîme entre le monde « extérieur » des objets d'une part, et le monde « intérieur » de la subjectivité de l'autre. Comme dans la plupart des affaires humaines, ces processus jumelés ne sont ni totalement bons, ni entièrement mauvais. Au mieux, la double culture de la subjectivité dans son mouvement vers l'extérieur peut contribuer à rendre à l'homme sa charge perdue de régisseur de la nature, et, dans son mouvement vers l'intérieur, peut lui fournir des matériaux pour se connaître lui-même. Ce serait toutefois une erreur de penser (comme semblent l'avoir fait Descartes et Francis Bacon) que la culture de la subjectivité est totalement innocente : elle peut nous conduire en effet facilement vers Prométhée ou vers Narcisse.

2. Le chemin de la Présence concrète

Kierkegaard était conscient de cette perte d'innocence; c'est pourquoi il occupe une niche spéciale dans l'histoire de la subjectivité. Bien sûr il semble ne pas avoir su apprécier la réalité

religieuse de l'institution, et peut-être même du sacrement. De plus, il n'acquiesce jamais un sens authentique de la communauté ; au contraire il s'arrêta aux rapports d'intersubjectivité, que l'on prend souvent pour la communauté elle-même. Néanmoins, il approfondit considérablement le sens moderne de la subjectivité. En fait, son génie réside dans sa façon de comprendre le retour au sujet. Sa quête d'intériorité - reconnue indispensable pour la prière - et l'accent mis sur la passion intérieure pour la subjectivité, il s'y lança dans le contexte moderne de la solitude du moi. Mais le but de ce retournement vers l'intérieur diffère radicalement du dessein de la réflexion que l'on trouve chez Descartes, Locke, Hume, Kant ou Fichte. En revanche, dans le contexte moderne de la subjectivité, Kierkegaard indique un chemin totalement différent de celui foulé par Descartes et ses successeurs. C'est un chemin plus ancien que celui de la subjectivité moderne. Car Kierkegaard ne recherche pas les entrailles du moi humain, mais la présence même de Dieu. Il veut, de toute sa passion intérieure, se tenir devant Dieu ; c'est pourquoi il évoque l'ancienne voie de *l'intériorité* chrétienne, entrelacée avec la forme moderne d'une *subjectivité* réfléchie.

Vous vous rappelez ce sentier plus ancien, foulé par Origène, saint Bernard de Clairvaux, saint Bonaventure, et bien d'autres, anonymes pour la plupart, qui passèrent leur vie en prière. Qu'il suffise de se remémorer, par exemple, les *Confessions* de saint Augustin (11) :

« Exhorté ainsi à retourner à moi-même, je pénétrai dans mes profondeurs, avec Vous comme guide; et, si je pus le faire, ce fut parce que Vous étiez mon soutien. Je rentrai en moi-même, et, avec le regard de mon âme, tout simplement, je vis Votre Lumière immuable rayonnant sur ce même regard de mon âme, sur mon esprit. Ce n'était pas la lumière de tous les jours que voit l'œil de chair.»

La prière, alors, sous toutes ses formes est le moyen pour nous d'entrer en nous-mêmes pour nous tenir devant Dieu dans ce large « *espace de beauté* » (dont parle le poète médiéval) (12) et qui est notre pays natal. Rappelez-vous la prière du premier chapitre du *Proslogion* de saint Anselme. Se tournant vers nous, il recommande (13):

(11) *Confessions*, VII, 10 s.

(12) *Piers Plowman*.

(13) *Proslogion*.

« Allons, debout, homme de peu ; délaisse tes occupations pour un instant ; fais taire, quelque temps, les pensées qui te troublent. Ecarte, pour le moment, le fardeau de tes soucis, et mets de côté ton rude labeur. Fais un peu de place pour passer un court moment avec Dieu ; et repose-toi quelques instants en Lui. Entre dans la chambre intérieure de ton esprit ; chasse tout ce qui n'est pas Dieu et tout ce qui ne peut t'aider à le chercher ; ferme ta porte et mets-toi à sa recherche. (Et se tournant vers Dieu il prie) ... Laisse-moi regarder ta lumière, même de loin, même du fond de l'abîme. Apprends-moi à te chercher, et révèle-toi à moi, quand je te cherche, car je ne puis te chercher si tu ne me l'apprends, ni te trouver si tu ne te révèles toi-même. Laisse-moi te chercher, poussé par un ardent désir, laisse-moi désirer te rencontrer tout au long de ma quête ; laisse-moi te trouver dans l'amour, et t'aimer en te trouvant... Seigneur, je n'essaie pas de percer ta sublimité, je ne mesure nullement ma capacité de compréhension à cette aune ; mais j'aspire à comprendre un peu ta vérité ; mon cœur la croit et l'aime. Je ne cherche pas à comprendre ce que je peux croire, mais je crois afin de comprendre. C'est aussi la raison pour laquelle je crois, — à moins de croire, je ne comprendrais pas. »

Cette voie intérieure n'est pas le chemin vers un moi irréformable ni vers la certitude de posséder à soi seul la vérité. Néanmoins, elle intègre la recherche de la connaissance de soi-même dans la louange de Dieu. Parlant de la prière, saint Augustin dit à Proba (*Epître* 130) que nous prions pour débrouiller l'écheveau emmêlé de nos intentions (14) :

(Nos prières, Dieu les connaît) avant même qu'elles soient formulées, (mais, une fois exprimées, elles se font connaître à *nous en présence de Dieu*) ... Il nous faut employer des mots pour nous rappeler de réfléchir attentivement à ce que nous demandons, et non avec l'idée de donner des consignes au Seigneur ou de Le persuader d'agir.» (Les mots en italiques ne l'étaient pas à l'origine.)

C'est-à-dire, nous déposons nos espoirs devant Dieu pour qu'il les ajuste et les réaligne, en lui demandant d'y appliquer son jugement.

« *Se tenir devant Dieu, en présence de Dieu* » : c'est une présence particulière. Il va sans dire qu'il ne s'agit pas de se tenir en face de quelqu'un semblable à soi. Et ce n'est certainement pas le simple être à portée de soi (*Anwesenheit*), si vigoureusement critiqué par les plus récents philosophes. On pourrait dire que

l'on reproche au mot « présence » de faire partie d'une métaphysique démodée et de n'être qu'un préjugé « ontique » ; mais ce même mot, dans un contexte de prière, prend une signification plus profonde. *Praesens*, en latin, a plusieurs sens, bien sûr, mais deux d'entre eux sont particulièrement évocateurs pour notre thème actuel. « Etre présent à quelque chose » peut signifier être devant cette chose, c'est-à-dire face à face ; et, d'autre part, en avoir la charge, comme le Christ préside à toute la création. Et puis, quand, dans la prière, nous sortons de nous-mêmes pour nous tenir dans ce large « *espace de beauté* » devant Dieu, nous sommes à la fois présents à Dieu et *en Sa* présence. Cette dernière présence - un prêt de Dieu à sa création, et, dans sa grande miséricorde, à ceux qui essaient de suivre le Christ - cette présence est la racine du caractère distinctif d'un sens particulier du *concret*.

CE sont mes études sur le Moyen Age catholique qui me firent prendre la mesure de ce sens particulier du mot concret. La signification médiévale de cette notion de concret est inséparable d'une certaine ambiance de « terroir », dûe très probablement en partie à l'importance de la terre dans l'évaluation de la fortune, de la position et du pouvoir au sein de cette société, et à des techniques moins sophistiquées qui restaient, dans leur ensemble, au niveau des artisans et des paysans. Mais le sens vraiment chrétien du concret au Moyen Age émane également de deux autres facteurs. Le premier est une sensibilité religieuse, généralisée, à la Providence divine : on la trouve aussi bien dans la société juive et musulmane que dans la société chrétienne ; c'est-à-dire que la terre appartient au Seigneur. Mais l'élément constitutif le plus fondamental et spécifique de ce sens du concret prend racine dans la naissance, la vie, la crucifixion, la mort et la résurrection de l'homme-Dieu ; en un mot, le sens proprement chrétien du concret est *incarnationnel* (inséparable de l'Incarnation). Ainsi, le mobile central des fêtes de Noël et du *Corpus Christi* est la célébration de la présence corporelle de Dieu. D'ailleurs, ce sens du concret demeure vivant à chaque âge et résiste à tout changement de mentalité survenant dans l'Eglise. Car, lorsque nous nous mettons en présence de Dieu, nous nous mettons en présence de la divinité pleinement humaine. La présence de Dieu à et en sa création n'est pas, alors, la présence confuse plus ou moins latente dans le mythe, ni seulement la présence biblique de la puissance

(14) Texte dans *CSEL*, vol. 44, 60-63.

créatrice du Seigneur de l'univers; le sens spécifiquement chrétien du concret découle de la présence de Dieu à ses créatures, et parmi elles, du Père, dans et par son Fils à la fois divin et humain et dans l'Esprit Saint.

Ce sens distinctif du concret justifie une réflexion approfondie. Dans la pratique, le concret est opposé à l'abstrait avec généralement une connotation péjorative vis-à-vis de ce dernier ; on reconnaît par exemple que la jeune esclave thrace a prononcé des paroles de bon sens lorsqu'elle a demandé à Thalès de quitter les nuages, au propre et au figuré, et de redescendre sur terre où se vit la vie réelle. Être concret signifie alors tirer des leçons de l'expérience : « garder les yeux ouverts », « savoir comment va le monde », et dans quelques cas même « posséder la prudence du serpent ». Tel est le sens né de l'expérience du concret (*expérientiel*) : sentir et apprendre comment vont « réellement » les choses, ou comment elles semblent aller.

Mais l'abstraction revêt plusieurs formes, tout comme les niveaux correspondants de la réalité et de sa perfection. Dans les milieux cultivés, le concret est parfois identifié au *donné*, aux *données*; et être concret signifie alors « tenir compte des faits », à la manière de la recherche scientifique. Tel est le sens *empirique* du concret. Mais il faut dire aussi qu'être concret peut vouloir dire prêter attention aux observations sensorielles à la façon des sciences exactes; et c'est le sens *expérimental* du concret. On pourrait même ajouter à ces divers aspects du concret la position philosophique de *l'empirisme* bien que les présuppositions qui en constituent le fondement me paraissent manifestement abstraites, et assez souvent arbitraires. Ces deux derniers sens, l'expérimental et l'empirisme, nés dans le contexte d'une préférence nominaliste prédominante, voulaient désigner le réel comme ce qui est individuel, particulier ou même atomistique; et les deux premiers, l'expérientiel et l'empirique, se trouvent souvent contaminés aujourd'hui par cette même tendance.

Mais aucun d'entre eux ne nous donne le sens spécifique du concret auquel nous conduit la prière chrétienne. En effet, les sens précités - l'expérientiel, l'empirique, l'expérimental, et surtout l'empirisme - ont tendance à identifier le concret au *particulier*, et à considérer que l'on a atteint le concret quand il y a coïncidence entre l'observation générale et des *faits ponctuels*. Être concret, alors, consiste à pouvoir étayer les généralisations - règles, lois, formules ou théories - sur des détails.

D'autre part, le concret auquel nous conduit la prière chrétienne ne réside pas dans la particularité ou dans un ensemble d'observations isolées ; être concret dans la prière ne consiste pas à pouvoir confirmer des abstractions; et ce n'est pas non plus le rôle principal du concret de servir nos recherches de généralisations. Dans un passé récent, des philosophes ont souvent dénoncé les raisonnements fallacieux dûs à une mauvaise appréciation du concret, mais il y a également les faux raisonnements fondés sur une « abstraction méconnue »; et l'une des inversions les plus courantes dans l'épistémologie moderne consiste à appeler concret ce qui a été façonné en vue de la poursuite de généralisations abstraites. Ainsi, le caractère d'évidence donné à des termes comme « le donné », « les données des sens », « les faits », ou comme « l'état actuel des choses » repose sur des abstractions préalables et *les sert*. Dans ce rôle précis ces abstractions peuvent rendre de grands services, en science et en technologie, en politique et en organisation ; elles peuvent même contribuer à affiner la compréhension du sacré. Mais, dans la vie religieuse, ces caractérisations abstraites doivent rester secondaires; en effet, lorsqu'elles revendiquent la primauté, elles servent mal cette foi qui - tout en s'intéressant à l'évidence - constitue cependant l'évidence de l'invisible.

Le concret *incarnationnel* n'est donc pas une simple accumulation de faits empiriques au service de la généralité. Il n'est ni fait ni loi, et se situe un peu entre les deux, à la fois plus consistant, plus dense, plus riche et plus libre. C'est l'existence même des créatures, mais une existence prêtée par leur créateur, une existence qui participe plus ou moins à la plénitude divine, et donne à toutes choses une profondeur et une intériorité qui ne leur appartiennent pas en propre. Ce n'est pas essentiellement vers la science que nous nous tournons pour éveiller ce sens du concret, cependant, mais vers la poésie, et pas n'importe quelle poésie non plus.

3. La voix du poète

H.O. Taylor remarqua il y a longtemps que la poésie chrétienne avait introduit une certaine immodération dans la poésie

classique tardive, un certain excès, non seulement dans les images et les idées, mais dans les rythmes et les formes (15). Mais le sentiment chrétien est bien plus qu'un enthousiasme de novice; c'est l'élan d'une espérance. Ainsi, un poète anglais du siècle dernier peut-il écrire, dans un mouvement semblable (16):

« Le monde est chargé de la splendeur de Dieu./ Il s'embrase, comme rayonnant des reflets du métal ;/ Il se prépare à la grandeur, broyé comme l'huile qui s'écoule ... /Et jamais cependant, la nature ne s'épuise ;/ Vit encore la précieuse fraîcheur enfouie au fond des choses ;/Et, si les dernières lueurs ont quitté l'occident assombri,/ A l'orient de l'horizon terne, oh, éclate le matin -/Car l'Esprit Saint sur le monde courbé/plane, le cœur chaud et les ailes brillantes. »

Et le même poète chante aussi (17) :

« Gloire à Dieu pour tout ce qui miroite -/ Pour les cieus bicolores comme un bovin tacheté ;/ Pour ces grains de beauté scintillant sur la truite qui nage;/ La teinte éclatante, feu et charbon, des châtaignes au sol ; les ailes des pinsons ;/ Le paysage fragmenté, morcelé - plissé, en friche ou en sillons ;/ Et tous ces alizés qui vous entraînent, vous empoignent, vous balaient/Toutes ces choses contraires, originales, rares, étranges ;/Tout ce qui est changeant, moucheté (qui sait comment?)/ A la fois de vif et de lent; de doux et d'acide, d'obscur et de brillant ; /Il crée sans fin, Celui dont la beauté est au-delà du changement : /Louange Lui soit rendue.»

Il ne faut pas voir dans ces lignes les délices éphémères de la beauté fragile des choses. Le poète chante la splendeur, la gloire et la louange, dans lesquelles - il ne le sait que trop - il y a place pour la Croix. Il ne chante donc pas inspiré par un petit bonheur fragile, oublieux de la souffrance, mais avec confiance en la victoire de l'amour de Dieu (*con-fide*).

On a dit de Virgile qu'il « *connaissait mieux que tout autre (païen) "les larmes des choses"*; sunt lacrimae rerum, *ce signe de compassion latente ... face au rude fardeau de l'humanité* » (18). Dans un tout autre esprit que celui du poète chrétien cité plus haut, voici quelques lignes d'un autre poète anglais, écrites juste avant la première guerre mondiale. Il ne s'agit pas, bien sûr,

d'un Virgile contemporain, mais il compose une élégie plaintive sur la fragilité des choses mortelles, plus ou moins influencé par l'humeur néo-païenne de certains de ses maîtres et amis. Le poème est hanté par la nostalgie d'une sorte de « Royaume de l'art » platonique, et ne manque pas d'une touchante tristesse devant la mort inévitable des objets familiers (19) :

« J'ai tant aimé : si fièrement empli mes jours de l'éclat de la louange divine ... /Et de tous ces noms chéris dont usent les hommes pour tromper le désespoir,/ Pour les courants confus et troubles qui entraînent/Nos cœurs au hasard des ténèbres de la vie./ ... (Il livre son testament.) J'ai aimé tout cela:/ Les soucoupes et les tasses blanches, rutilantes de propreté,/Bordées d'un filet bleu ; et la poussière duveteuse et féérique ;/ Les toits mouillés, sous la lumière des réverbères ... (Et bien d'autres choses) /La bénédiction de l'eau bouillante; le contact des fourrures; La froideur/ Mortelle du fer ... (et d'autres encore) ... /Ce furent tous mes amours. Et ils passeront.../Et ni ma passion, ni mes prières n'ont le pouvoir/De les retenir pour moi par-delà les portes de la Mort./Ils se porteront déserteurs, se détourneront au souffle de la trahison,/ Briseront le lien précieux que nous avons tissé, et livreront la foi en l'Amour/ Et l'alliance sainte à la poussière. /Mais ce que j'ai connu de meilleur,/S'arrête, et change, se brise, vieillit. .. et meurt./ Rien ne demeure.»

Je trouve ces lignes profondément émouvantes car éternellement humaines. La typologie des choses aimées revêt deux sens : d'une part, leur aspect familier et concret, mais aussi leur caractère unidimensionnel ou, plutôt, uni-directionnel : car elle ne considère les choses que dans leur relation au poète et aux autres qui, comme lui, aiment et se voient trahis :

« Oh, mes amours ; oh perfide, une fois encore/ Cet ultime présent que je vous laisse : lorsque les hommes sauront, et que les derniers amants, de très loin,/Vous rendront hommage, « Tout cela était bien digne d'amour »; dites : "Il a aimé".»

Ces vers sont poignants certes, mais je crois que le regard du poète chrétien est plus aigu, plus profond. Dans un autre poème, il oppose l'objet fini, considéré seul et en lui-même, à ce même objet fini considéré comme créature soutenue par la présence de Dieu (20):

(19) Rupert Brooke, « The Great Lover », dans *The Collected Poems of Rupert Brooke, with a Memoir*, ed. par E. Marsh, Londres, Sidgwick & Jackson, 1931. La référence au platonisme vient de la dernière note dans le journal de Brooke. Cf. C. Hassall, *Rupert Brooke : A Biography*, Londres, Faber & Faber, 1964, p. 534. (20) G.M. Hopkins, « Inversnaid », *loc. cit.*

(15) *The classical Heritage of the Middle Ages* (1901), Harper, New York, 1958.

(16) Gerard Manley Hopkins, s.j., « Gad 's Grandeur », dans *Poems of G. M. Hopkins*, Oxford U.P., 1967 (4).

(17) « Pied Beauty », *loc. cit.*

(18) *Op. cit.* (note 15), *ibid.*

« Tout objet mortel ne fait qu'une seule et même chose : / Extérioriser cette vie intérieure que chacun porte en soi ; / nos moi — se suffisent à eux-mêmes; moi, on le dit, on l'écrit, / On crie *Ce que je fais, c'est moi : c'est pour cela que je suis venu au monde.* / (Mais le chrétien, chez le poète, ne peut rester silencieux :) Je dirai plus : le juste agit dans la justice ;/ Il demeure dans la grâce et toutes ses actions demeurent dans la grâce;/ Il agit sous le regard de Dieu tel qu'il est au regard de Dieu —/ Le Christ — car le Christ/ beau dans ses membres, beau dans le regard qui n'est pas le sien, / œuvre en tout lieu/ Pour le Père, sous les traits du visage des hommes. »

Non pas que le poète néo-païen se montre sensible à la souffrance du temps qui passe et de la mort, alors que le poète chrétien y demeure insensible. Au contraire, ce dernier en reconnaît le prix. Car (dans un autre poème) il lance un appel au monde et en reçoit deux échos, l'un de plomb, l'autre d'or. Le premier, de plomb, est l'écho de ce néopaganisme de fin de siècle qui s'évertue à célébrer la finitude que ne touche pas la grâce. Dans son angoisse, le poète lance son appel au monde (21):

« Comment retenir ... ? - N'y a-t-il pas un être, n'y a-t-il personne, ne connaît-on rien nulle part, nœud, broche, tresse, attache, dentelle, loquet ou clef - pour retenir la beauté, l'empêcher, la beauté, la beauté, la beauté, ... de se désagrèger? ... Agis, oui, fais ce que tu peux. /La sagesse humaine conduit au désespoir:/ qu'il vienne puisque, non, on ne peut rien faire/Pour tenir en respect/ Les démons vieux comme le monde/ ... que vienne le désespoir/ Le désespoir, désespoir, désespoir, désespoir. »

Mais un autre écho nous revient :

« Oui, mais ... /Il existe une clef, oui, j'en connais une (un silence);/ Seulement elle n'est pas dans la vision du soleil,/Ni près de son embrasement, ... / Oui, je peux vous parler de cette clef car je connais le lieu,/Où ce qui a du prix et nous échappe, ce qui est nouveau et nous fuit, ce qui nous semble doux et s'évanouit, se délite,/ se défait, et meurt, et bientôt disparaît, ... / ... ce qui n'est que trop enclin à s'enfuir,/ Plus jamais ne s'enfuira, retenu par la vérité la plus attachante/ au meilleur de son être et au charme de sa jeunesse : Immortalité, oh, jeunesse/ ... (Cependant nous pouvons agir dès à présent:) Rends la beauté, la beauté, la beauté, rends la beauté à Dieu, qui est la beauté même et donateur de beauté. / Vois ; pas un cheveu, pas un cil, pas le moindre cil n'est perdu; chaque cheveu/- oui, chaque cheveu de ta tête est compté. / Car ce que nous défigurons en toute liberté fait l'objet de plus

d'attention et de tendresse/ Plus de tendresse que nous ne pourrions lui en témoigner./ de bien plus d'amour (et nous, nous l'aurions rejeté), d'un amour plus pur, plus chaleureux. - Mais cette clef, où la trouver? Dites-nous, où la trouver? - Au-delà. - Oui, il nous faut aller au-delà. Il nous faut poursuivre, encore poursuivre, -/ Plus loin, encore plus loin, toujours plus loin,/ Vers l'au-delà. »

Telle est la réalité chrétienne du concret : la réalité la plus profonde, au cœur des créatures, est imprégnée de la présence transcendante de Dieu. Ce n'est pas encore le face-à-face avec Dieu, auquel nous aspirons, mais une présence-dans-l'absence plus totale et plus réelle que toute autre présence dans le monde. C'est un au-delà qui brûle d'un amour jaillissant des profondeurs du monde, et en constitue le cœur même (22).

4. La présence concrète

Le terme « présence concrète » peut paraître un pléonasme ; mais ce ne serait redondance que si le terme « présence » avait un sens évident et uniforme et signifiait simplement « être là ». Il peut au contraire indiquer la nuance qui va du totalement présent au tout-sauf-absent, le « simplement présent ». Notre monde contemporain plutôt abstrait se meut parmi les pâles présences des mass-médias - fantômes fugitifs qui passent sur nos écrans de cinéma, télévision et vidéo : si, après un reportage télévisé « en direct » d'un événement éloigné, on demandait au téléspectateur s'il était présent, il répondrait en hésitant: « Non, pas vraiment. (Une pause) Mais, naturellement, je l'ai vu. » Marcel aurait pu traiter trop rapidement ces phénomènes de « pseudo-présences » ; mais ils sont pour le moins ambigus, et dangereusement ambivalents : ils servent la promotion habituelle de la « personnalité » du jour, dans le domaine du spectacle, et de l'« image » racoleuse, dans le champ de la politique.

L'adjectif « concret », alors, vient renforcer *l'ultime* réalité de la présence de Dieu face aux autres formes de présence, inférieures, fabriquées. Là aussi les non-chrétiens, et même de nombreux chrétiens non-catholiques, peuvent trouver embarrassant ce sens de présence concrète : il leur manque peut-être

(21) G.M. Hopkins, « The Leaden Echo and the Golden Echo », *loc. cit.*

(22) Cf. l'étude de Hopkins faite par Hans-Urs von Balthasar, *La Gloire et la Croix. Les aspects esthétiques de la révélation*; II, Styles, **, Aubier, Paris, 231-276, surtout le début.

simplement l'expérience de la vie liturgique et sacramentelle des catholiques et l'expérience fondamentale de la présence positive à l'origine des convictions catholiques sur la sainteté de la vie, la fidélité aux vœux, et la légitimité d'une Eglise enseignante réelle et actuelle.

Avec tout cela, il n'est pas facile de trouver un terme exact pour nommer ce trait insaisissable de la vie et de la spiritualité catholiques — ce sens de présence concrète positive. Sa principale composante est certainement la présence de Dieu qui est 1 simplicité pure. Mais c'est une présence concrète à cause de 1 relation de la créature à Dieu. D'autre part, dans les créatures, quelque chose est concret, d'abord dans la mesure où elle est complexe. Cependant, la créature n'est pas complexe simplement comme convergence ou intersection de propriétés universelles, bien que cela s'accorderait avec l'étymologie du mot. Une chose est concrète, non seulement parce qu'elle est composite, mais parce que son caractère complexe ou composite possède une unité originale qui lui donne sa propre *intégrité*. Les abstractions proviennent des créatures ; mais c'est justement parce qu'une créature est concrète qu'elle est, en fin de compte, unique dans sa simplicité (*ens unum simpliciter*), absolue selon sa propre nature (*esse absolutum*), complète dans sa totalité, et cependant richement complexe, subtilement nuancée, avec de nombreux aspects et rapports divers. Une chose est donc concrète dans la mesure où son intégrité dépasse sa complexité ; que son caractère composite prend le pas sur ses processus de composition. Et puis cette priorité ontologique fournit une clef à la notion de concret. Car la priorité de l'intégrité sur la complexité suggère un rapport étroit entre la *singularité* et le concret. Néanmoins, une telle association peut engendrer un malentendu car le fait d'être concret ne réside pas simplement dans l'existence singulière de chaque chose prise individuellement. Après tout, les environnements, contextes et communautés ont aussi leur intégrité. Et cependant une certaine qualité de singularité est liée au concret.

Ce concret, on l'associe souvent, également, à la solidité, voire parfois à la permanence. Et, en fait, il me semble que, dans un sens, la durée de la terre elle-même - *cette* terre, même transformée et renouvelée - est inscrite dans l'amour de Dieu et dans notre espérance. Du moins, il n'est pas saugrenu de croire que cette poussière dont nous sommes faits — tout comme d'ailleurs le Christ — puisse être marquée de la même présence concrète, et touchée par le concret de l'incarnation.

Naturellement, ce concret, avec ce qu'il suggère de solidité, n'entraîne pas la permanence de chaque chose prise individuellement ; sinon, chaque objet singulier ne cesserait jamais d'être, alors qu'en fait l'herbe des champs est jetée au feu et que des choses très définies sont appelées à disparaître.

Toutefois, si le concret fait ressortir la singularité de l'existence sans garantir la permanence, il ne se réduit pas non plus simplement au statut d'être *unique*. La différence abonde. Il y a bien longtemps, Cicéron utilisait le terme « *persona* » pour désigner la totalité des traits par lesquels chaque être humain différait des autres (23) ; et actuellement on nous dit que les empreintes digitales de chacun sont différentes. Même dans la nature, nous apprenons qu'il n'existe pas deux mêmes flocons de neige. Mais, tandis que chaque créature est indubitablement différente des autres et, par là même, unique, et que l'Eglise enseigne couramment que chaque être humain est unique, ce n'est pas ce fait d'être unique qui rend concret. Il s'agit plutôt d'une simple différence, et nous ne savons rien de plus sur ce que signifie être unique, ni sur la nécessité de le rester.

CETTE qualité d'être unique revêt un sens plus profond cependant quand on en revient à la présence de Dieu dans et à la créature. Car, *alors*, la complexité de la chose s'ajoute à une inépuisable plénitude, richesse, intériorité et profondeur. *Alors*, il n'y a pas dans l'être de la chose-en-tant-que-créature d'émondage comme dans le processus d'abstraction, pas de décompensation dans son être ; mais, au contraire, un peu plus d'épaisseur, une condensation, une densité, une profondeur infinie. C'est le manque de profondeur qui est si frappant, si fastidieux, si désolant dans de nombreux propos actuels sur la subjectivité et l'intériorité du moi. Aucune surprise ne vous guette, et il n'y a pas à en attendre; tout est travail, et il ne reste pas d'innocence pour le jeu. L'excès dont font preuve parfois la sainteté chrétienne ou la poésie chrétienne, dénote une certaine abondance qui se situe au-delà de toutes les structures formelles définies: une certaine trans-formalité, une trans-finitude, une trans-subjectivité.

(23) *De Officiis*, I, I 07 s.

Pour le chrétien, ces libertés naissent de la relation transcendente de toutes les créatures avec Dieu : leur esse est ad-esse Deum. Par le mot « créature », nous désignons l'être limité et fini; mais aussi plus que cela. Car, être *limité* (dans le sens grec de l'Antiquité), ce n'est pas de ce fait être *fini*, puisque ce dernier terme a un sens clairement négatif. Mais être fini (selon les différents sens de Spinoza, Hegel et Heidegger), ce n'est pas encore être une *créature*. Car être une créature (dans le sens catholique développé dans cet essai), c'est être une présence positive, concrète, et /'être de telle manière que *dans sa plénitude*, la créature est plus qu'un mode, plus qu'une chose en soi, plus qu'un être déterminé : c'est vivre dans la présence fertile du Dieu trinitaire (24).

Le secret divin de la révélation chrétienne, alors, c'est que la plénitude de l'existence des créatures ne consiste pas simplement dans le fait d'être des créatures. C'est pourquoi - d'une manière toute différente des Grecs antiques et de leur sens de la mesure - nous sommes appelés à dépasser en quelque sorte le «proprement» humain. Cet abandon est à la fois la gloire de la Foi, même si sa perversion est le plus grand danger qui la menace. C'est dans cette abondance divine, et dans le fait que nous y sommes définitivement attachés, que nous découvrons le *mystère des créatures*. Je ne parle pas ici du mystère de Dieu; car s'il est la source de tout mystère, il n'est pas en lui-même identique au mystère des choses et des personnes créées. En fait, chaque mystère chrétien jette le trouble non par les ténèbres de l'absence, mais par la présence d'une lumière trop brillante. Contrairement aux mystères naturels, qui nous confrontent également à notre ignorance, les mystères chrétiens sont des mystères de lumière. Si l'on ne considère les choses qu'en elles-mêmes, on n'y trouve pas ce genre de mystère ; il n'y a aucun mystère de lumière positif, inépuisable. Mais, si les choses sont présentes à et dans et par une présence qui les dépasse largement — plus loin, toujours plus loin, jusqu'où? - alors il y a même en elles un mystère inexhaustible.

(24) Hegel nous lance ici le défi le plus dangereux, et pour distinguer adéquatement sa position de celle de la « *présence concrète* », il faudrait examiner en détail deux points :

1) La transition de la catégorie de limite à celle de finitude dans la Science de la Logique; et
2) L'usage architectonique qu'il fait de la Trinité économique à travers son œuvre, et tout spécialement dans ses *Cours sur la Philosophie de la religion*. Le caractère essentiellement négatif du fini dans sa pensée, le caractère abstrait de sa Trinité immanente, et le rejet de la doctrine traditionnelle de la création ex nihilo le mènent à concevoir la concrétude comme « *être en soi et pour soi* » plutôt que comme un don.

A INSI, nous en arrivons enfin à la caractéristique la plus centrale de cette mystérieuse présence concrète, car au moins un élément essentiel n'a pas encore été évoqué :

chaque chose créée a une valeur, elle a une « valeur » *dans l'absolu*, non parce qu'elle est *simpliciter*, mais en raison de la présence de Dieu à et *en* elle. C'est la qualité distinctive de chaque chose. Les auteurs médiévaux auraient dit : *dignitas, integritas, bonitas*. Pour jouer sur le terme *dignitas* à leurs yeux il pourrait signifier « principe » et « source », et dans ce sens il exprime bien la relation transcendente et originale de la créature à Dieu. Car le sens spécifique du concret chrétien réside dans la valeur irremplaçable de chaque chose finie - sa *dignité*, sa valeur, pas uniquement en tant qu'être fini, mais précisément en tant que *créature*.

La dignité de la créature est issue de la présence de Dieu qui lui est intimement liée; et cette intimité, c'est l'amour même de Dieu pour chaque créature, amour qui lui confère cette dignité. Aucun discours sur l'autonomie, la liberté, le temps qui passe et l'indépendance ne peut doter les êtres humains et le monde de *cette* dignité absolue. La présence de Dieu est un amour créateur qui donne de la valeur à la créature au-delà de son caractère de chose, au-delà de sa finitude, et au-delà de sa propre valeur, car on a payé pour la « racheter » un prix infini ; et pourtant c'est le même amour qui fonde la vraie valeur et l'intégrité de la créature dans son être propre : *dignitas, integritas, bonitas*. Chaque être créé possède une grande valeur, il est, littéralement, sans prix ; pour le poète il s'agit de « *la plus précieuse fraîcheur cachée au fond des choses* ». Paradoxalement, c'est une valeur qui n'appartient qu'à elle, même si elle continue à la recevoir totalement d'un autre. Pour résumer : dans la présence transcendente, et pourtant concrète, des créatures à Dieu, leur complexité est élevée à un mystère fertile, leur singularité devient leur intégrité, et leur qualité d'être uniques proclame la valeur que l'amour de Dieu leur confère. Si l'institution de l'Église forme pour ainsi dire le squelette de cette présence concrète, les sacrements en constituent les nerfs.

Très proche de toutes les créatures, la présence de Dieu aux êtres spirituels atteint une proximité inimaginable, et aux êtres humains une intimité incarnationnelle. C'est une présence on ne peut plus concrète, enracinée dans l'unité hypostatique de l'homme et de Dieu dans la seconde personne de la Sainte Trinité. La Trinité tout entière revêt la nature et l'histoire pour nourrir cette présence ; de sorte que l'accent moderne mis sur la

subjectivité a le potentiel nécessaire pour mettre en valeur le sens du concret, dans la mesure où la subjectivité est transformée au sein d'une anthropologie chrétienne. Car la singularité dans laquelle l'être humain individuel est aimé pour lui-même est, une fois encore, non une simple particularité, non un exemple d'une espèce plus générale d'amour, mais l'amour qui s'adresse à l'être humain singulier dans sa singularité.

Cependant, cette singularité même n'est ni extérieure ni en opposition à un certain fond commun, et ce serait regrettable si l'accent que je mets sur la présence concrète devait laisser cette impression. Car, alors, la foi comme la communauté ne pourraient être qu'irrationnelles. Mais, naturellement, le concret incarnationnel contient en lui-même la présence la plus universelle, la présence divine, fondement de toute la communauté, source de tout ce qui est unique et de tout ce qui est partagé, et Seigneur de la singularité comme de l'universalité. Ce fut déjà reconnu dans l'universalisme des passages d'Isaïe, et explicitement dans les orientations chrétiennes exprimées dans les *Epîtres aux Galates* (3, 27-28) et *aux Corinthiens* (I, 12-13). Nous le voyons aussi dans la façon dont l'Eglise a embrassé diverses cultures - pas toujours facilement ni volontiers (25). Et nous le voyons également dans sa poursuite d'une compréhension partagée, quand elle cherche à réaliser cette « liberté parfaite » dont parle Saint Paul. C'est cet universalisme foncier, étroitement lié à la présence concrète, qui constitue le fondement de la famille humaine et sur lequel - dans la présence de la Trinité - nous sommes appelés à bâtir *Communio*.

Kenneth L. SCHMITZ

(traduit de l'anglais par Mireille de Maistre)

(25) Cf. Hans-Urs von Balthasar, « Life and Institution in the Church », dans *Communio*, édition nord-américaine, XII, I, printemps I 985, 24 ss.

Kenneth L. Schmitz est professeur de philosophie à Trinity College, Toronto (Canada), cofondateur, ancien directeur et membre du comité de rédaction de l'édition américaine de *Communio*.

Et pourquoi pas un abonnement de soutien ?

André FROSSARD

Qu'est-ce qu'un « crime contre l'humanité » ?

Communio: Votre dernier livre (1), est lié au procès Barbie, où vous avez été appelé à témoigner.

André Frossard : C'est à la demande de la partie civile et plus précisément, de Nicole Gompel, la fille du professeur Gompel qui est mort à Lyon, au fort Montluc ...

... Où vous vous trouviez vous-même enfermé dans la « baraque aux juifs ».

J'avais été arrêté comme résistant, et on m'avait mis là parce qu'il n'y avait pas de place ailleurs, encore que le fait d'être juif ait figuré en première place dans l'acte d'accusation. Mais j'ai été arrêté en tant que résistant et non en tant que juif.

Et combien de temps y êtes-vous resté ?

Environ neuf mois, du 10 décembre 1943 jusqu'en août 1944.

Et sur les 79 détenus que nous étions, 72 ont été massacrés ; les sept autres ont été mis dehors, dont moi. Un miracle ...

Le professeur Gompel est-il mort avant ?

Oui, il est mort à mes pieds, des suites de la torture : il fut martyrisé par la Gestapo. On ne sait pas s'il fut arrêté comme juif ou comme résistant. Sans doute les deux.

Vous avez donc suivi ce procès très attentivement.

Bien sûr, et à la lecture des différentes déclarations, il m'est apparu que la notion de « crime contre l'"humanité" » n'était pas claire et que le procès s'égarait. La notion de crime contre l'humanité date du procès de Nuremberg, où elle fut employée pour la première fois. En réalité, tout crime offense gravement l'humanité, quelle que soit la victime. Mais si l'on a forgé une expression spéciale, c'est qu'il y avait quelque chose de précis à

(1) André Frossard, *Le crime contre l'humanité* (Robert Laffont, Paris, décembre 1987).

désigner. Le tribunal de Nuremberg a distingué le crime de guerre et le crime contre l'humanité, qui en est une sorte variante, ne concernant que des civils, indépendamment des faits de guerre : déportation de populations civiles, massacres ou encore meurtre des handicapés, expériences sur des êtres vivants. Finalement, en ce qui concerne la déportation de populations civiles, cette notion fut juridiquement retenue pour les juifs et les tziganes. Mais jamais, en France, on n'avait eu l'occasion de juger selon ce chef; Barbie fut le premier cas. Et s'ouvrit alors un grand débat entre la Cour de Lyon, qui reprenait la définition de Nuremberg, et les associations de résistants qui voulaient étendre la définition en y incluant le meurtre des résistants par les Allemands. Ils ont obtenu gain de cause auprès de la Cour, si bien qu'on aboutit à quelque chose de vague: le crime de guerre associé à toute politique d'hégémonie ... A mon avis la notion est trop étendue et perd de sa force.

Et que proposez-vous ?

Une définition plus simple. Il y a crime contre l'humanité quand on tue quelqu'un du seul fait qu'il est né, qu'il est né juif, par exemple, qu'il est né contre la doctrine. Réfléchissez : un résistant a choisi d'entrer dans la résistance. Un juif n'a pas choisi de naître juif; quand bien même il trahirait, renierait père et mère, rien ni personne ne peut le laver du « crime » de sa naissance : exister. Il ne peut se libérer de cette charge qu'en mourant le plus tôt possible.

C'est ce que vous avez développé devant le tribunal ?

Oui, mais cela n'a pas été retenu ... Pourtant, je crois qu'il faut distinguer les différentes dimensions qui caractérisent, à mon sens, le crime contre l'humanité. En plus de la dimension morale et métaphysique qui caractérise tout meurtre, il y a quelque chose de blasphématoire, de sacrilège. Quel sens cela peut-il avoir d'aller chercher des enfants, au fin fond de la campagne, de les acheminer en train, à travers toute l'Europe, jusqu'à Auschwitz, pour les tuer, parce qu'ils sont juifs! Cela n'a plus rien à voir avec la guerre !

Et ce n'est pas un détail, n'en déplaise à M. Le Pen.

En effet, ce n'est pas un détail, car en incluant le meurtre d'enfants juifs dans le malheur des temps, M. Le Pen crée un amalgame avec les conséquences fâcheuses des opérations militaires. Le nazisme en sort blanchi. A la limite, Hitler devient lui aussi une victime de l'époque : il fut « obligé » de se suicider parce que

Qu'est-ce qu'un « crime contre l'humanité » ?

l'armée rouge était là ... Non, le crime contre l'humanité ne peut pas être compris dans le malheur des temps; c'est un crime contre la morale, contre la conscience humaine, contre Dieu. C'est Lui le premier offensé. Dans tout crime, Dieu est offensé. Mais là, Il l'est délibérément.

Pourquoi, selon vous, cet acharnement contre les juifs ? Quel est le sens de l'antisémitisme ?

Parce que c'est le peuple du Père. C'est par eux que le Dieu Père et créateur de l'homme est entré dans l'histoire de l'humanité. Le juif est le premier témoin du Père ; il devient la première victime. Ensuite viennent les chrétiens qui ont reçu cet héritage spirituel (2). Je parle des chrétiens sincères (3). On essaya d'abord de les corrompre et de les avilir avant de les tuer. Le but étant d'expulser Dieu, d'extirper le Dieu judéo-chrétien de la conscience humaine. Le génocide est en réalité une tentation déicide.

Vous en avez donné ailleurs (4) une explication extrêmement claire et pertinente, me semble-t-il. je cite : « En Allemagne, une voix rauque pareille au craquement du cor fait surgir de la forêt germanique une mythologie de la race et du sang, du peuple aryen élu par la nature (...). Le peuple élu par la nature aura naturellement pour premier ennemi le peuple élu par Dieu, dont la caractéristique essentielle, cause profonde des persécutions qu'il subit depuis des siècles, est d'être un peuple sans idoles. Ce nouveau paganisme finira par exiger des sacrifices humains. L'aryen type, qui s'idolâtre lui-même et qui n'existe que dans ses rêves, ne pourra supporter la vue du juif, témoin de la réalité divine, et il va le tuer. »

Dès le début de son histoire, le juif est cause de scandale parmi les autres peuples. D'abord, par la révélation, il n'adore qu'un seul Dieu, alors que les païens en avaient une multitude. Ensuite, le Dieu créateur lui a donné pouvoir sur la nature. Il n'y a donc plus de divinités dans les bois, dans les rivières, etc.

(2) Voir le très beau livre de J.-M. Garrigues, *L'unique Israël de Dieu* (Critérion, Limoges, 1987), où l'auteur commente et développe la formule de Pie XI : « Nous sommes (nous les chrétiens) spirituellement sémites » par cette autre formule : « Nous chrétiens, nous participons intégralement à l'identité juive par héritage religieux » (p. 15) (N.d.l.R.).

(3) On pense à Marcel Callo, ce jociste récemment béatifié par Jean-Paul II. Requis pour le STO, il organisa avec d'autres chrétiens, séminaristes et jocistes, la vie spirituelle de ses compagnons dans le camp de travail de Zelle Melhis en Thuringe. Il est arrêté en avril 1944 parce que « trop catholique », et par là considéré comme ennemi de l'État et du peuple allemand. Il mourra à Mathausen.

(4) André Frossard, « *N'oubliez pas l'amour* » : *La passion de Maximilien Kolbe*, Robert Laffont, Paris, 1987, p. 166-167.

Ce début de rationalisme rendait le peuple juif antipathique aux autres. Enfin, ce peuple prétendait que Dieu avait créé l'homme à son image et à sa ressemblance. Cette dignité le rendait donc rebelle par nature à tout despotisme, troisième cause de scandale. On retrouve ces griefs-là, surtout le premier et le troisième, dans le paganisme hitlérien. Face au peuple idolâtre, le juif ne croit à rien qu'à Dieu, même quand il ne croit pas. Les autres peuples furent tous plus ou moins idolâtres ; le juif ne respecte aucune idole. Je me rappelle qu'à Montluc, un juif m'a dit un jour : « Mon argent, je le tu-toie ». Un non-juif ne se permet jamais ce genre de familiarité.

Pourtant, l'Ancien Testament n'est qu'une longue histoire d'amour et d'infidélité entre Dieu et son peuple, celui-ci cédant souvent à la tentation idolâtrique. Rappelez-vous le veau d'or ...

Effectivement, de temps en temps ils vont chercher le veau. Mais c'est un chantage qu'ils exercent contre Dieu, en toute connaissance de cause. « Tu ne viens pas? Qu'on amène le veau ... » C'est pour forcer Dieu à se manifester, à manifester sa protection. S'Il ne répond pas à la prière, alors le veau ... Quelles que soient les infidélités du peuple juif, il garde une trace de cette élection primitive et primordiale qui fait de lui l'adorateur d'un seul Dieu. C'est un peuple sans idoles.

Mais revenons à la notion de crime contre l'humanité. Dans le cas de la persécution des juifs, c'est flagrant. Mais ne peut-on pas l'étendre aux victimes des régimes totalitaires ? Le paradoxe est qu'au tribunal de Nuremberg siégeait parmi les alliés l'URSS. Or, avant l'instauration du nazisme en Allemagne, si vous étiez fils de bourgeois en URSS, ou fils de koulak ...

... Si vous étiez communiste aussi ...

... Eventuellement, on vous faisait payer votre naissance.

Ce n'est pas pareil. Il s'agissait alors, comme à la révolution française ou comme dans le cas des massacres des Arméniens, d'un ouragan de violence, d'une fureur meurtrière épouvantable. Mais ce n'était pas le fruit d'un système. En URSS, on voulait supprimer le capitalisme et à l'occasion ceux qui s'y opposaient, disait-on. Le massacre n'était pas la doctrine.

La doctrine prétend tout de même imposer une autre réalité qui est fautive ; pour cela, elle tente de recréer le monde, l'homme surtout, pour qu'il ne soit plus à l'image et à la ressemblance de Dieu. Finalement, c'est aussi Dieu qui est visé. Et Soljenitsyne montre bien que les camps les plus durs étaient bien des camps d'extermination.

Peut-être. Je connais mal la question. Il est très possible que, de ce côté-là aussi, il y ait crime contre l'humanité.

Au fond, le meurtre d'Abel par Caïn n'est-il pas non seulement le premier crime, mais aussi le premier « crime contre l'humanité » ?

On peut le dire, parce que c'est Dieu qui est visé : le sacrifice d'Abel avait été accepté, il était agréable à Dieu et pas celui de Caïn. En tuant l'adorateur de Dieu, Caïn tente d'atteindre Dieu. En ce sens, ce crime est exemplaire, car il comprend toutes les catégories et il est sacrilège. Notez que l'antisémitisme reproche aux juifs de nous avoir donné le Père ; mais il leur reproche aussi de nous avoir donné le Fils, d'avoir donné le Christ au monde. Quand on pense à l'antisémitisme qui régnait en France au moment de l'affaire Dreyfus, je me demande si ce que ces bons catholiques reprochaient, c'était d'avoir condamné Jésus-Christ ou de nous l'avoir donné. Je ne suis pas sûr de la réponse ... En tout cas, dans le « crime contre l'humanité », c'est Dieu qui est visé. Comme on ne peut pas détruire Dieu, on détruit son œuvre, en le visant *Lui*, pour lui ôter une âme qui adore. C'est le principal de ma démonstration.

Est-ce que la leçon a été retenue ou croyez-vous que cela puisse se reproduire ?

Oh, il ne faut jamais jurer de rien ; et cela peut prendre toutes sortes de formes, partout où il y a mépris de l'homme en tant qu'image non respectée de Dieu.

Donc le danger ne vient pas que des régimes totalitaires. Il est également présent dans les démocraties.

Bien sûr. Prenez le cas des manipulations génétiques : on réduit l'homme à un assemblage de molécules où il n'y a pas d'image de Dieu. Quand on dit que tout est subjectif (5), à chaque fois qu'on perd les notions objectives du bien et du mal, on n'est pas loin de produire des crimes contre l'humanité. C'est l'image de Dieu qu'on tente d'obscurcir.

Je ne peux m'empêcher de citer ce que disait récemment le cardinal Lustiger, intervenant à Radio Notre Dame à propos d'une

(5) C.S. Lewis, « *L'abolition de l'homme* » Critérian, Limoges, 1986. Cf. Toute la démonstration de Lewis sur la référence nécessaire à l'objectivité des valeurs et plus spécialement le chap. 3: « Car le pouvoir de l'homme de faire ce qui lui plaît, c'est bien on l'a vu, le pouvoir qu'ont certains hommes de faire des autres ce qui leur plaît » (p. 144).

proposition de l'association APEH (6) : « Je ne connais dans l'histoire récente de l'humanité que les pires barbaries qui ont osé soustraire à la condition humaine et à la nature humaine des êtres humains. Définir qui est homme n'appartient pas à l'homme. C'est la seule condition pour que le droit existe. Nous avons le droit absolu et le devoir non moins absolu d'accorder la dignité humaine à tous nos semblables quels qu'ils soient, même s'ils sont vieillards agonisants, même s'ils sont défigurés par le malheur, même s'ils sont blessés dans leur corps ou dans leur âme. A partir du moment où l'homme se fait juge de qui est homme, il commence à se conduire de façon inhumaine. J'estime donc que nous sommes là devant un cas de barbarie légale. Elle est indigne de notre pays, elle est indigne de notre civilisation. »

A votre avis, comment lutter contre ce danger?

En défendant la personne comme image de Dieu. C'est résister, une image de Dieu. Elle peut dire non. La personne est le premier ennemi des systèmes. Dans le tableau de Brueghel qui représente la construction de la tour de Babel, la tour écrase les personnes, et c'est pourquoi Dieu la détruit, car Il aime les personnes, Lui. La chose à sauver, c'est la conscience. Que personne ne renonce à sa conscience personnelle au profit d'un système, d'un parti ou d'un homme. C'est comme ça qu'on fait les Barbie. En échange de votre conscience, le système vous donnera un pouvoir exorbitant sur votre voisin. L'Europe s'était libérée du christianisme et elle a ramené Moloch, mangeur de petits enfants. Depuis l'Incarnation, il n'y a pas grand chose de nouveau : ou c'est le grand accueil ou c'est le grand refus, mais alors dans ce cas règnent les divinités cannibales. Pensez, les enfants d'Izieux, le petit marchand de rissoles qu'on a raflé sur le port de Corfou pour le transporter jusqu'à Auschwitz ... Les systèmes vivent de sacrifices humains.

André FROSSARD

(propos recueillis par Corinne Marion)

André Frossard, né en 1915 dans un milieu athée, est brutalement converti au catholicisme à l'âge de vingt ans. Elu à l'Académie française. Parmi ses derniers ouvrages, citons : *Dieu existe, je L'ai rencontré; Il y a un autre monde; Les trente-six preuves de l'existence du diable : « N'ayez pas peur » (Dialogue avec Jean Paul II), Robert Laffont, 1982 ; L'évangile selon Ravenne, ibid., 1985; La passion de Maximilien Kolbe, ibid., 1987.*

(6) Association pour la Prévention de l'Enfance handicapée; proposition qui a suscité une réprobation quasi unanime. L'intervention du Cardinal Lustiger est citée dans *Paris Notre-Dame* n° 192.

Hervé et Marie-Clotilde SEURAT

Nos enfants adoptés : un don de Dieu

Communio : Hervé et Marie-Clotilde, vous êtes mariés depuis dix ans et vous êtes ce que l'on appelle un couple stérile. Pouvez-vous nous dire comment s'est passée pour vous la découverte de la stérilité de votre couple ?

M.-C. : Nous avons appris très rapidement après notre mariage que nous ne pouvions pas avoir d'enfant, à cause de la stérilité de mon mari. Deux possibilités se présentaient alors : l'insémination artificielle avec le sperme d'un autre homme que mon mari, ou l'adoption.

Après réflexion, la première solution m'est apparue contraire à notre mariage, car elle aurait rompu le dessein commun de notre couple ; je veux dire que sa stérilité était aussi la mienne. Je sentais que je lui aurais été infidèle en acceptant l'insémination artificielle hétérologue, c'est-à-dire en acceptant d'être féconde par la fécondité d'un autre homme que lui. Cela m'apparaissait un peu comme un adultère. De plus, je pense que cela aurait introduit dans notre famille un mensonge, dans la mesure où il doit être difficile de dire la vérité à l'enfant ainsi conçu et à l'entourage.

Ayant écarté cette première solution, nous avons commencé les démarches auprès de la DDAS pour adopter un enfant. C'était prendre un chemin long et hasardeux, car le fait d'entreprendre des démarches pour adopter n'assure pas qu'un enfant soit effectivement confié au couple demandeur. Mais après tout, la possibilité de concevoir un enfant de sa chair n'assure pas qu'il y ait effectivement une naissance.

Ce choix révèle, autant qu'un désir d'enfant, une certaine conception de la vie. Car enfin, tous les couples stériles ne choisissent pas d'adopter l'enfant d'un autre.

M.-C. : En effet, notre choix a été profondément influencé par notre conversion à la foi catholique ; même si je suis personnellement issue d'une famille catholique pratiquante, nous avons redécouvert la foi à travers notre Eglise locale, et nous avons entrepris dans notre paroisse une démarche néocatéchuménale (1).

Ainsi, le motif essentiel qui m'a poussée à vouloir adopter un enfant, ce n'a pas été le désir de combler un manque créé par l'impossibilité de concevoir un enfant. Mais, ayant trouvé la vie dans le christianisme, j'avais le désir de donner cette vie. Sans l'expérience radicale de l'amour de Dieu que j'ai faite dans le christianisme, je sais que je n'aurais pas eu la force d'adopter. J'aurais été incapable de prendre un tel engagement vis à vis d'un enfant.

Lorsque *l'instruction* romaine sur le *Don de la vie* est parue, beaucoup ont estimé que l'Eglise faisait fi de la souffrance des couples stériles. Le document est apparu comme coercitif, hostile au désir des médecins de venir en aide aux couples stériles. Vous qui avez vécu cette expérience douloureuse, quelle a été votre réaction à la lecture de ce texte ?

M.-C. : Je voudrais d'abord vous donner ma réaction de médecin. Car les couples stériles ne sont pas les seuls à avoir été présentés comme des « *victimes* » de ce texte.

Dans mon métier, je suis confrontée souvent aux problèmes de l'euthanasie, du diagnostic prénatal en vue de proposer aux femmes un avortement thérapeutique. Les questions bioéthiques sont donc d'une actualité quotidienne pour nous, et c'est vrai que, pour beaucoup, l'Eglise n'a pas grand-chose à voir avec tout cela. Pourtant, ces questions dépassent la compétence des seuls médecins.

Le rôle de la médecine est de soigner, de guérir quand cela est possible. Mais son rôle s'arrête quand elle a utilisé tous les moyens à sa disposition et que, malgré ses efforts, elle ne parvient pas à guérir le malade. Elle n'a pas à résoudre le problème de la souffrance en la supprimant par l'avortement, l'euthanasie ou les moyens techniques évoqués dans le document romain. La

médecine ne pourra jamais faire éviter la mort et tout ce qui en porte la marque. La science nous trompe quand elle nous laisse penser, que grâce à ses moyens, elle peut tout résoudre, sans prendre en compte la dimension spirituelle. Bien sûr, la recherche contre la stérilité doit être poursuivie et même encouragée ; mais en disposant de l'avenir du malade, en voulant accéder à une maîtrise totale, la médecine outre-passe son rôle.

C'est là qu'intervient ce que vous aimez appeler la « *parole prophétique de l'Église* ».

M.-C. : Oui. Car elle, elle prend en compte la dimension spirituelle de l'homme. Bien sûr, ce n'est pas toujours facile à comprendre, mais l'intuition que j'avais s'est trouvée confortée à la fois par cette parole de l'Église, qui m'a poussée à aller plus loin, et par la réflexion commune avec les catéchistes du néocatéchuménat et les frères de la communauté : le document romain souligne que la communauté des croyants est appelée à éclairer et à soutenir la souffrance de ceux qui ne peuvent pas réaliser un désir légitime de paternité-maternité.

Grâce à cet engendrement à la foi, j'ai pu à plusieurs reprises prendre position dans mon travail, et c'était dans le sens indiqué par ce document. Je me réjouis d'être ainsi en communion avec l'Église qui m'encourage, car il n'est pas toujours facile d'aller à contre-courant de ce que pense la majorité.

C'est pourquoi je voudrais, en tant que médecin, remercier l'Église pour le service qu'elle nous rend, en tenant son rôle prophétique de discernement et en exprimant publiquement sa pensée sur ces problèmes de la bioéthique (2).

Si, par exemple, vous aviez pu obtenir des enfants par un des procédés décrits dans le document romain, et qui vous aurait permis de pallier votre stérilité, pensez-vous que vous seriez plus heureux que vous ne l'êtes maintenant ?

H. : Non. Je n'aurais pas pour autant été guéri de ma stérilité, ni de la blessure profonde qui en résulte. C'est en découvrant l'amour de Dieu pour moi que j'ai été guéri, que j'ai accepté ce manque, cette souffrance, que j'ai accepté mon histoire.

Vous n'êtes donc pas blessés par le refus par l'Église de la FIVETE homologuée. Pourtant, si un couple qui s'aime ne peut

(1) Le chemin néocatéchuménal est un mouvement d'Église qui existe depuis une vingtaine d'années sur les cinq continents. Intégré à la pastorale de la paroisse, il « *se propose d'aider les baptisés à comprendre, apprécier et soutenir l'incalculable chance du sacrement du baptême au moyen d'un itinéraire d'évangélisation, de catéchèse et de participation à la vie liturgique, progressif et intensif qui en quelque sorte se réfère à l'ancien catéchuménat* » (Jean-Paul li, 16 mars 1980).

(2) Antérieurement d'ailleurs à la publication de ce document, j'avais été contente du « *Message* » adressé par le cardinal Lustiger le 20 novembre 1986 « *aux responsables, médecins et soignants* ».

avoir d'enfant par l'union conjugale, pourquoi ne pourrait-il avoir recours à cette technique ? L'amour de ce couple et la pureté de ses intentions ne peuvent-ils justifier le moyen employé ?

H. : Il y a une différence entre les actes et les intentions. Il ne s'agit pas de faire semblant. Il est très important de poser des actes et que ces actes soient authentiques.

Quel est alors le critère d'authenticité ?

H. : Deux passages du document nous paraissent très importants : « *La Fivete homologue remet la vie et l'identité de l'embryon au pouvoir des médecins et des biologistes et instaure une domination de la technique sur l'origine et la destinée de la personne humaine. Une telle relation de domination est, de soi, contraire à la dignité et à l'égalité qui doivent être communes aux parents et aux enfants* ». Et plus loin : « *Dans la Fivete homologue, la génération de la personne humaine est objectivement privée de sa perfection propre, celle d'être le terme et le fruit d'un acte conjugal dans lequel les époux peuvent devenir coopérateurs de Dieu pour le don de la vie à une autre nouvelle personne* ».

Au centre du débat se trouve la question de savoir qui est à l'origine de la vie: Dieu ou l'homme? Les techniques actuelles mettent l'homme au centre, alors que l'enfant est un don de Dieu.

Qui peut connaître le dessein de Dieu sur un couple stérile ?

La Bible est parsemée de couples de ce genre. Dieu a fait une histoire magnifique avec chacun d'eux, et il veut la renouveler avec chaque couple stérile. Le problème de notre société actuelle est que la vie n'est plus reconnue comme un don: c'est une chose que l'on produit, comme un bien de consommation.

Vous n'avez donc pas eu l'impression d'avoir été frustrés par Dieu de votre maternité et de votre paternité ?

M.-C. : Non. Certes, Dieu ne m'a pas permis de connaître la maternité physique qui fait que l'on engendre de sa chair un nouvel être humain et qu'on le met au monde.

Mais après la naissance commence une seconde forme de maternité: la mère, avec son mari, doit éduquer l'enfant jusqu'à ce qu'il devienne adulte et quitte sa famille. Par l'adoption, je vis cette maternité-là au même titre qu'une femme qui a enfanté.

H. : J'ai la même conviction de vivre pleinement la paternité avec nos trois enfants. Cette certitude me vient du fait que j'ai

découvert que Dieu m'aimait en permettant dans ma vie cet événement de la stérilité. C'est le moyen qu'il a pris avec moi pour me faire comprendre beaucoup de choses, en particulier que c'est lui qui est à l'origine de la vie et qu'il me voulait un peu plus humble.

Le Document m'a aidé à comprendre que cette intuition était juste : en présentant la vie comme un don, il nous a fait accepter notre stérilité même comme un don. Dire cela peut paraître inacceptable pour qui ne croit pas au Christ, mais comprenez bien : dans mon optique, être marié, avoir des enfants, cela allait de soi ; c'était un dû. Mais qui aurait ainsi une dette envers l'homme?

En réalité, l'important n'est pas d'avoir de sa chair autant d'enfants qu'on veut: on peut être fécond et parfaitement malheureux ; on peut avoir mis des enfants au monde et se suicider.

C'est parce que je voyais, dans cet événement, un signe du projet d'amour que Dieu avait sur moi, que j'ai accepté cette souffrance sans en garder ni amertume ni frustration, et que j'ai pu goûter à travers l'adoption la plénitude de la paternité.

Comment avez-vous vécu cette paternité « donnée » avec vos enfants adoptifs ?

H. : Nous avons tenu à dire à Aude et Samuel la vérité de leur histoire : c'est-à-dire qu'ils avaient eu chacun un autre papa et une autre maman qui les avaient mis au monde, et envers qui ils devaient être reconnaissants pour ce don inestimable de la vie. Nous leur avons expliqué que leurs parents n'avaient pas pu les garder pour des raisons que nous ignorons, et que Dieu nous les avait donnés pour les aimer et les élever. Ainsi, Aude surtout parce qu'elle est plus grande, sait qu'elle a deux mamans et que l'une ne supplante pas l'autre.

M.-C.: Un jour qu'Aude était fâchée, elle m'a dit : « tu n'es pas ma vraie maman ». Je lui ai répondu que je ne suis pas celle qui lui a donné la vie, mais celle que Dieu lui a donnée pour l'aimer et l'élever, et qu'à ce titre je suis sa vraie maman. Cette assurance de ma légitimité de mère est très importante, car elle me permet d'être libre par rapport à eux et d'être en vérité.

H. : Je crois qu'on ne peut dire à l'enfant que ce que l'on vit profondément. Ayant accepté ma stérilité et ayant vécu l'adoption comme un don, nous avons pu dire à Aude et Samuel leur situation exacte par rapport à nous.

Mais notre paternité et notre maternité ne s'arrêtent pas là. Parce que j'ai fait profondément l'expérience que Dieu avait un

dessein d'amour sur moi, à travers ma stérilité, j'ai demandé le baptême pour Aude et Samuel. Le don de la vie n'est pas seulement le don de la vie physique. Par l'adoption, qui est le moyen que Dieu a choisi pour me faire participer à sa propre paternité, je suis devenu, avec ma femme, un coopérateur du dessein de Dieu sur mes enfants, afin qu'eux aussi découvrent Dieu comme leur véritable père.

Hervé et Marie-Clotilde SEURAT
(propos recueillis par Marie-Hélène Congourdeau)

Hervé et Marie-Clotilde Seurat, mariés en 1977. Lui est cadre de gestion dans une Compagnie pétrolière. Elle est pédiatre dans un service hospitalier de réanimation cardiaque, en assurant son travail à mi-temps. Trois enfants adoptés (six, trois et un an).

Collection COMMUNIO-FAYARD

déjà parus

1. Hans-Urs von BALTHASAR : CATHOLIQUE
2. Jean DANIELOU: CONTEMPLATION, CROISSANCE DE L'ÉGLISE 3. Joseph RATZINGER: LE DIEU DE JÉSUS-CHRIST
4. Dirigé par Claude BRUAIRE: LA CONFESSION DE LA FOI
5. Pierre VAN BREEMEN, s.j. : COMME LE PAIN ROMPU
6. Paule-Elisabeth LABAT, o.s.b.: PRÉSENCES DE DIEU
7. Karol WOJTYLA : LE SIGNE DE CONTRADICTION
8. André MANARANCHE, s.j. : LES RAISONS DE L'ESPÉRANCE
9. Joseph RATZINGER: LA MORT ET L'AU-DELA
10. Claude BRUAIRE: POUR LA MÉTAPHYSIQUE
11. Faits et documents: LE DOSSIER KUNG
12. Henri de LUBAC, s.j. : PETITE CATÉCHÈSE SUR NATURE ET GRACE
13. Hans-Urs von BALTHASAR : NOUVEAUX POINTS DE REPÈRE
14. Collaborateurs de COMMUNIO: L'EUCCHARISTIE
15. Dirigé par Claude BRUAIRE: LA MORALE, SAGESSE ET SALUT
16. Marguerite LÉNA : L'ESPRIT DE L'ÉDUCATION
17. Claude DAGENS: LE MAITRE DE L'IMPOSSIBLE
18. Jean-Luc MARION: DIEU SANS L'ÊTRE
19. André MANARANCHE, s.j. : POUR NOUS LES HOMMES LA RÉDEMPTION
20. Rocco BUTTIGLIONE: LA PENSÉE DE /CAROL WOJTYLA
21. Pie"e VAN BREEMEN, s.j. : JE TAI APPELÉ PAR TON NOM
22. Hans-Urs von BALTHASAR: L'HEURE DE L'ÉGLISE
23. André LEONARD : LES RAISONS DE CROIRE

Chez votre libraire