

Revue Catholique Internationale
COMMUNIO

l'Église

*« Je pense que l'Église est la seule chose qui rende supportable
le terrible univers où nous vivons; et la seule chose qui rende
l'Église supportable est qu'elle représente le corps même du Christ,
ce corps qui nous nourrit. »*

Flannery O'CONNOR, *L'habitude d'être* (tr. fr. G. Rolin, Paris, 1984, p. 79).

A nos lecteurs

Avec ce numéro sur l'Église, l'édition en français de Communio inaugure son douzième tome annuel.

A compter du 1^{er} janvier 1987 est appliqué un nouveau tarif d'abonnement et de vente au numéro en librairie.

L'augmentation répercute strictement l'évolution des coûts et frais. La hausse a été bien supérieure au taux officiel d'inflation, notamment en ce qui concerne les affranchissements. Il ne s'agit là que d'assurer l'équilibre des comptes et donc la survie de la revue.

Les années précédentes, nous n'avons délibérément pas suivi les hausses, parce que la situation de trésorerie et la fidélité des abonnés et lecteurs (qui ne s'est jamais démentie) ne le justifiaient pas, et parce que l'association à but non lucratif qui publie la revue n'entend pas faire de bénéfices ni se lancer dans des investissements purement commerciaux.

L'avance prise est néanmoins pratiquement annulée par les augmentations successives, et c'est pourquoi il est devenu nécessaire, au vu des évaluations prévisionnelles, de procéder à un ajustement qui permette d'atteindre un «point mort» dès 1987.

Nous ne nous dissimulons pas le sacrifice, voire la gêne, que cela peut imposer à certains, bien que Communio demeure comparativement accessible. C'est pourquoi notre secrétariat est prêt à appliquer le tarif réduit à chaque fois que ce sera simplement utile. Nous savons que la solidarité qui se manifeste à travers les abonnements de soutien et de parrainage permettra de compenser l'effort consenti.

Communio n'a absolument pas d'autre ressource. Il revient aux uns et aux autres de marquer si la revue leur rend service, soit en n'hésitant pas à demander une réduction, soit en aidant ceux qui en ont besoin à la recevoir.

Nous entendons, bien sûr, poursuivre sur le chemin tracé et ouvert, dans une fidélité sans complexe d'infériorité ni de supériorité, sans obsession des clivages ni des modes, pour tenter de refléter quelque chose des richesses de la catholicité.

La disparition brutale de Claude Bruaire laisse un vide et une dette que nous n'avons pas fini de mesurer. Lui-même en sourirait sans doute et ne voudrait pas que nous nous taisions. Tout continue de nous inciter à chercher et témoigner. L'entrée de deux nouveaux membres au comité de rédaction (le P. Patrick Le Gal et M. Olivier Boulnois) en est un gage. Chaque numéro de Communio s'efforcera d'en être une preuve.

J.D.

Editorial

Yves-Jean HARDER : **Un mystère de visibilité**

5

L'Église n'est pas Dieu, ni le Christ. Une inadéquation essentielle sépare en elle sa visibilité de son invisibilité, alors que le Christ les réunissait parfaitement en lui. C'est pourquoi nous devons apprendre à ne jamais penser l'Église comme si elle n'était qu'invisible ou que visible. Toute la vie chrétienne se joue sur cette tension, dans cette marge.

Problématique

Walter KASPER : **L'Église comme communion : un fil conducteur de l'ecclésiologie de Vatican II**

15

Le Concile Vatican II a profondément modifié la compréhension que l'Église a de son unité. Renonçant au modèle dominant durant le second millénaire — unité par uniformisation hiérarchique —, il revient au modèle utilisé durant le premier millénaire : l'unité de l'Église est une communion. Communion entre Églises locales, communion du « peuple de Dieu », communion icône de la Trinité. La pensée de la communion sera, à l'avenir, la seule réponse correcte à la tentation communiste.

Peter WALTER : **La communion au concret (les évêques allemands sur le rôle des laïcs dans l'Église et dans le monde)**

32

Présentation du document par lequel les évêques allemands reprennent le travail du Synode extraordinaire de 1985, et préparent celui de 1987 sur « les laïcs ». La théologie du laïcat n'est pas une question régionale. Le document est l'oeuvre d'une Église locale soucieuse de donner à la communion ecclésiale un visage concret. Il s'agit de l'essence de l'expérience ecclésiale, car, au fond, tous sont des laïcs, comme membres de l'unique *laos tou Theou*, « peuple de Dieu ».

Hans-Urs von BALTHASAR : **L'unité de l'ancienne et de la Nouvelle Alliances.**

40

Les chrétiens ne peuvent pas plus se comprendre sans les juifs que le Nouveau Testament sans l'Ancien. Mais la réunion des uns aux autres, seul le Christ peut l'accomplir, et toujours par sa Croix.

Jean-Guy PAGE : **Les fondements théologiques de la mission du laïc**

44

Le fondement de la mission du laïc est sa participation au sacerdoce du Christ et à sa triple fonction prophétique, liturgique et royale.

Jean GAUDEMET : **Les laïcs dans les premiers siècles de l'Église**

61

La distinction entre clercs et laïcs ne remonte pas à la primitive Église ; elle s'est dégagée progressivement à partir du III^e siècle. Écartés tout d'abord des seules fonctions liturgiques, les laïcs le furent ensuite de l'administration de l'Église, de l'enseignement et de la gestion du patrimoine ecclésiastique. Les responsabilités de cet état de fait sont pour le moins partagées.

Hubert Le BOURDELLES : **Pouvoir charismatique et pouvoir institutionnel : le modèle de l'Église primitive**

76

Les Églises chrétiennes de l'époque primitive ont été aussi bien institutionnelles que charismatiques, car l'Esprit ne souffle pas dans le vide, mais anime précisément une institution.

Attestation

Derrick de KERCKHOVE : **Passion et précision : la foi en l'Église - de Marshall McLuhan**

82

Marshall McLuhan (1911-1982) fut un catholique converti. Sa vie, mais aussi son travail théorique furent dominés par la recherche de la parole dans la Parole. Car si nous avons tout l'équipement technique approprié pour entendre la Parole, il nous manque souvent de savoir nous régler sur la bonne fréquence. L'Église seule fait connaître cette fréquence, et l'on y entre pour obtenir une bonne réception, une meilleure qualité d'écoute.

Signets

René HABACHI : **La parole**

101

La relation est le système nerveux de l'univers : elle traverse tous les degrés du créé, de la matière à l'homme en passant par le vivant. Mais seul l'homme peut exprimer cette relation par le langage, il est alors le relais privilégié entre la création et Dieu qui lui parle par son Verbe. Car si la relation abonde dans la création (et s'épanouit en l'homme), c'est qu'elle surabonde en Dieu-Trinité qui est amour.

Jean-Marie FIORI : **Figurer le sacré**

120

La peinture figurative religieuse exalte les moments historiques de l'Incarnation pour en tirer la substance éternelle. Mais ici l'essentiel reste caché : seuls verront ceux qui croient.

Henri VEYSSEYRE : **Sur les routes de l'exil**

125

Musique avec des paroles, ensemble — pour une fois.

Yves-Jean HARDER

Un mystère de visibilité

TOUT ce qui est révélé de Dieu se dit dans l'Église, par

l'Église. Je crois l'Église, je crois ce qu'elle me dit quand elle parle de Dieu, un et trine, de son Fils unique, Jésus-Christ, qui s'est fait homme. Par cette foi, moi aussi je fais l'Église. La foi de l'Église s'est offerte à moi avant même que je puisse en prendre connaissance, que je puisse la comprendre et l'aimer, pourtant elle n'est pas autre chose que mon acte de foi personnel, considéré dans sa singularité absolue. La foi de l'Église est la foi anticipée de tous les fidèles qui constituent l'Église : dans l'Église, je me précède en quelque sorte moi-même, je découvre que je vivais une vie cachée dans le Christ avant même de pouvoir en apprécier l'importance.

Ainsi croire de la foi d'Église en Jésus-Christ mort et ressuscité, adhérer au *Credo*, n'est pas m'intégrer à un groupe étranger qui se montrerait particulièrement ouvert, accueillant ; c'est, au contraire, trouver ma place propre, insubstituable, qui donnait son sens, de toute éternité, à mon être le plus intime, mais également, de toute éternité, recelait le sens de cette réalité qu'est l'Église. On ne découvre pas l'Église comme une nouveauté, mais on ne fait que la retrouver. Le mot de Platon, que toute connaissance est réminiscence, s'applique exactement à la connaissance qui est dispensée dans l'Église : connaître le Dieu qu'annonce l'Église, c'est reconnaître que je ne connaissais que Lui parce que j'étais connu de Lui.

L'Église me fait voir Dieu ; pourtant « Dieu, nul ne l'a jamais vu » (*Jean* 1, 18). Qu'est-ce à dire ? *Voir* Dieu signifie en fait accepter d'être vu par Dieu, de vivre sous son regard. L'acte de foi, constituant l'Église et constitué par elle, n'est ni l'acte isolé de l'individu qui affirme l'existence de Dieu — on n'a pas besoin de l'Église pour reconnaître un Être suprême —, ni seulement l'acte de Dieu qui me regarde et m'aime — Dieu m'a aimé avant

que je fasse Église — : il est l'acte par lequel je soumetts ma propre reconnaissance de Dieu à ma reconnaissance par Dieu. Croire dans l'Église, ce n'est pas seulement croire que Dieu existe, c'est surtout croire que je suis choisi par Dieu : l'Église est le lieu même de cette élection. L'Église (*ekklesia*) n'est pas faite de fidèles ou de croyants, elle est faite d'appelés (*ekklētoi*). La foi n'est une foi d'Église que dans la mesure où elle est action de grâce, car croire en Dieu, c'est rendre à Dieu la grâce qu'Il nous a faite en nous aimant ; c'est un acte qui trouve sa source dans l'acte même de Dieu. Ce n'est pas nous qui disons : « Abba, Père », c'est l'Esprit qui le dit en nous (*1 Corinthiens* 8,15). Nous ne connaissons Dieu que si l'Esprit nous appelle et nous rassemble en une communion d'amour. « Et nous, nous avons reconnu l'amour que Dieu a pour nous, et nous y avons cru. Dieu est Amour : celui qui demeure dans l'amour demeure en Dieu et Dieu demeure en lui » (*1 Jean* 4, 16).

Dieu se voit en nous quand nous l'aimons, car nous devenons alors le miroir de sa Gloire ; mais Dieu, personne ne l'a jamais vu. Ainsi, lorsque l'Église nous fait voir Dieu, la seule chose qui au sens strict soit visible, est l'Église. Il ne faut pas confondre la visibilité visible de l'Église et la visibilité invisible de Dieu. La première n'a de sens que si elle s'efface devant la seconde. Le visible doit se rendre lui-même invisible pour faire voir l'invisible. Telle est la tâche absolue de l'Église, tel est son Mystère. Faute de le comprendre, on risque de passer à côté de l'essentiel, qu'on refuse l'Église ou qu'on se réclame d'elle.

Par conséquent, deux erreurs opposées sont à éviter : la première est de penser que l'invisibilité de Dieu est visible sans que soit visible une réalité, différente de Dieu, mais intimement associée à lui, qui a pour mission de le faire voir. Il s'agit de l'illusion d'une connaissance de Dieu par l'homme qui ne serait pas précédée d'une connaissance de l'homme par Dieu. La tour de Babel montait jusqu'aux cieux, mais la Jérusalem céleste en descend. L'Église est le signe de cette antériorité du dessein de Dieu, et ce signe doit être visible pour que Dieu puisse chercher l'homme et que l'homme puisse le trouver.

L'autre erreur n'est pas moins redoutable : elle consiste à penser que la visibilité de l'Église suffise à elle seule à faire voir l'invisibilité de Dieu. Il suffirait donc de rendre l'Église plus visible pour que Dieu soit visible de tous et de partout. Sans contredire l'affirmation de la nécessaire visibilité de l'Église, on

peut soutenir que c'est bien plutôt le contraire qui est vrai : Dieu n'est visible que si la visibilité de l'Église est d'une nature telle qu'elle s'efface devant l'invisible visibilité de Dieu. La véritable gloire de l'Église ne peut être associée à son triomphe temporel.

De cette double erreur dérivent deux dangers qui menacent originellement l'Église, parce qu'ils s'enracinent dans une mécompréhension de son origine, deux dangers parallèles qui s'appellent mutuellement : l'anticléricalisme et le cléricalisme.

L'ÉGLISE, dans sa totalité diversifiée, affirme Dieu, ou

plutôt, Dieu s'affirme en elle. Elle est tout entière théologie, discours sur Dieu et parole de Dieu aux hommes. C'est Dieu qui parle de lui et des relations que son dessein crée pour se réaliser. Mais l'Église n'est pas toute la parole de Dieu, qui ne s'épuise qu'en Dieu même, en ce Fils au Corps duquel l'Église est étroitement unie. L'histoire même de l'Église, sa croissance, serait inconcevable sans ce décalage entre la parole de Dieu, telle qu'elle se dit en Église, et le Verbe coéternel au Père. L'Église ne peut dire un seul mot de Dieu sans faire voir que ce mot lui a été soufflé — quelle que soit la manière dont le souffle s'est produit. Elle dépend directement de la révélation de Dieu en Jésus-Christ dont l'Incarnation est la source de toute parole véridique sur la Parole.

L'Église n'est donc théologie que dans la mesure où elle est christologie, car Dieu ne se dit en l'Église que par le Fils, dans la force de l'Esprit. « Nul ne vient au Père que par moi. Si vous me connaissez vous connaîtrez aussi mon Père » (*Jean* 14, 6-7). L'affirmation de Dieu et de Jésus-Christ est ce qui confère à l'Église sa visibilité : parler de Dieu ne peut passer inaperçu. Mais parler de Dieu aux hommes suppose un discours qui, s'il a un objet singulier, n'en doit pas moins respecter les règles communes de tout discours pour pouvoir se faire entendre. Si la parole vient de Dieu, la voix qui donne un corps à cette parole n'est autre que celle des hommes qui composent l'Église et qui n'ont pas tous une bouche d'or. Le rapport entre le visible et l'invisible au sein de l'Église peut aussi s'exprimer en termes d'audition : la voix bien audible de l'Église ne se fait entendre que pour donner à entendre l'inaudible. Mais, ici encore, au sens strict, quand l'Église parle de Dieu, on n'entend que l'Église.

La parole de Dieu échappe donc à l'Église, doublement. D'abord parce que cette parole lui est donnée par un Autre ; elle

a reçu pour mission de la conserver et de la répandre, mais ce serait lui faire violence que d'y prétendre ajouter la moindre invention. Elle lui échappe aussi pour une raison inverse : l'Église n'est pas maîtresse des intonations de sa voix, ni de l'effet qu'elle produit sur ceux qui l'entendent. Il est impossible de décider si les hommes, du dehors ou du dedans, entendent seulement la voix de l'Église ou entendent aussi la parole de Dieu.

Cette ambiguïté n'est pas tragique, car elle est la condition de possibilité d'une Église qui soit parole de Dieu confiée aux hommes pour les hommes ; mais il est essentiel d'en prendre conscience si l'on veut éviter les deux dangers que nous avons nommés tout à l'heure. Théologie et christologie, le discours de l'Église est aussi ecclésiologie, car, en disant Dieu et le Christ, l'Église ne peut faire autrement que de laisser entendre sa voix, dans tous ses registres, y compris le silence. L'Église fonde donc une ecclésiologie dans la mesure même où elle est théologie. Mais l'ecclésiologie n'est qu'un effet dérivé et second de la théologie, parce qu'il n'y a pas d'affirmation de Dieu sans un sujet qui l'affirme, et que l'Église s'affirme elle-même en affirmant Dieu. L'ecclésiologie est donc, dans un premier sens, « discours de l'Église » (sur Dieu). Elle ne peut devenir « discours sur l'Église » que parce que Dieu lui-même parle de l'Église et des relations de cette Église à son Fils et à son Esprit. Le discours de l'Église sur elle-même est réflexion sur la parole de Dieu et sur la structure que cette parole lui donne. Dans un cas comme dans l'autre, l'ecclésiologie est subordonnée à la théologie.

QUE signifie, dès lors, *parler de l'Église* ? *L'Église*, comme on l'a vu, n'a pas vocation à parler d'elle-même, mais de Dieu. On peut donc se demander si parler de l'Église, ce n'est pas prendre le risque de ne pas parler de Dieu. En effet, il n'est pas nécessaire de croire à l'invisible pour parler de l'Église. L'incroyant ou l'agnostique, s'il ne voit pas Dieu, voit néanmoins l'Église et a quelque chose à dire sur elle, sur sa visibilité. Il peut notamment juger qu'elle est trop visible et que le pouvoir qu'elle étend sur le monde visible est illégitime, parce qu'il ne vient pas de ce monde. Il peut aussi lui reprocher l'insuffisance de sa présence dans le monde, s'il lui semble que cette présence est indispensable à la survie du monde.

Tels sont les discours sur l'Église que peuvent produire les sociologies positivistes, ou les théories politiques, et il serait vain

de vouloir leur dénier une part de vérité. On peut même affirmer qu'un aspect essentiel du mystère de l'Église repose sur ce que les hommes disent d'elle, de sa visibilité. Dieu s'est livré aux hommes dans sa Parole incarnée ; Il a accepté d'être jugé et condamné par les hommes. « Qui suis-je, au dire des gens ? » (*Luc* 8, 27). De même, les hommes à qui Il a confié la mission de transmettre et de répandre cette Parole, doivent pouvoir être jugés et condamnés par les hommes. « Le serviteur n'est pas plus grand que son maître » (*Jean* 15, 20).

Il y a toutefois une différence capitale entre la soumission au temporel du Dieu visible en Jésus-Christ et la soumission au temporel, au jugement temporel, de l'Église visible. Le jugement rendu par les hommes contre Jésus-Christ était le jugement inspiré par le péché contre le juste, alors qu'en jugeant l'Église, les hommes jugent des hommes qui sont, comme eux, des pécheurs. Si donc l'Église doit encourir la condamnation des hommes, ce n'est pas seulement pour s'identifier aux souffrances de son fondateur, victime d'une condamnation injuste, mais aussi parce qu'il arrive que cette condamnation soit juste. L'Église ne peut pas se prévaloir de l'invisible de la même manière que le Christ, dont la visibilité était totalement adéquate à l'invisibilité. L'Épouse est soumise à l'Époux, elle ne lui est pas encore parfaitement assortie, et son élévation, qui suppose l'élimination de tout le péché qui est en elle, est l'oeuvre de l'Époux. En attendant ce jour, qui consacrerait la sainteté de l'Église en supprimant sa visibilité, l'Église doit renoncer à être la seule détentrice de l'ecclésiologie, tout en se réservant l'authenticité de la théologie et de la christologie.

Il est donc inévitable qu'on parle de l'Église, de sa visibilité, à l'extérieur de l'Église. Cela appartient à l'essence même de sa visibilité. N'est visible que ce qui se présente comme un objet extérieur en face d'un sujet. Si le sujet était intérieur à l'objet, c'est-à-dire si tous les hommes étaient membres de l'Église, la visibilité de l'Église serait devenue inutile, l'oeuvre de Dieu serait accomplie.

La visibilité de l'Église signifie que l'Église est le signe qui doit devenir universel dans le Christ ; elle fonde donc un rapport unique, exemplaire entre l'ensemble des hommes que Dieu aime, et le petit nombre de ceux qui forment son peuple dans son Église. Quand l'Église se manifeste, elle se tourne aussi bien vers la communion de ses fidèles que vers l'universalité des hom-

mes, *urbi et orbi*. L'universalité est spirituellement comprise dans la communion, mais la communion est temporellement, numériquement, incluse dans l'universalité. Par conséquent le salut que l'Église transmet au monde suppose une ouverture à l'altérité : l'autre, même s'il se trompe sur Dieu, peut du moins avoir une vérité sur l'Église.

Une ecclésiologie anticléricale n'est donc pas une absurdité, comme le serait une théologie athée. Il faut se garder de confondre les deux. La première peut fort bien être vraie : Renan est parfois un bon historien de l'Église. La seconde, selon notre foi, ne l'est jamais. Le chrétien ne doit jamais accepter qu'on dise du mal de Dieu, parce que c'est attribuer à Dieu ce qui ne lui convient pas. Le blasphème est le péché le plus grave parce que non seulement il s'oppose à la confession de la foi et à l'ordre de la charité, mais de plus il refuse les grâces qui pourraient le faire pardonner. En revanche, le chrétien doit parfois accepter qu'on dise du mal de l'Église, parce que celle-ci, dans son aspect visible, temporel, terrestre, n'est pas toute sainte.

Est-ce à dire qu'il ne faille pas défendre l'Église contre les attaques dont elle est la victime ? Certes non. Mais les règles de la défense temporelle sont soumises au temporel lui-même : l'Église ne peut pas, quand il s'agit de sa visibilité extérieure, tirer parti de l'intériorité divine qui l'anime ; elle éprouve ainsi « *le mystérieux assujettissement de l'éternel même au temporel* », dont parle Péguy (*Notre jeunesse*, Pléiade, I, p. 597). Or, lorsqu'on sait que la meilleure défense temporelle est l'attaque, on peut hésiter avant de retourner le crucifix pour en faire une épée, de crainte que cette épée ne ressemble à celle que dégainait un disciple lors de l'arrestation de Jésus : « Rengaine ton glaive ; car tous ceux qui prennent le glaive périront par le glaive » (*Matthieu* 26, 52).

MAIS le discours sur l'Église qui la décrit et la juge de l'extérieur comme un objet offert à son regard peut bien être pertinent, il n'en manque pas moins l'essentiel de l'Église. Il peut être vrai, mais il est seulement vrai dans son ordre. Pour que l'Église ait pu entrer dans cet ordre, il a fallu qu'elle subisse au préalable une opération qui la transforme en un élément de la structure que ce discours étudie et comprend. Avant de parler de l'Église, le savoir positif doit la plonger dans un bain qui lui confère les caractéristiques d'un objet d'expérience. Une fois cette réduction réalisée, on peut

admettre sans peine toutes les conclusions qui en sont tirées. Mais cette réduction elle-même demeure problématique ou arbitraire car elle bouleverse les véritables relations d'ordre de la réalité qu'elle étudie : elle considère les fondements comme une structure superficielle.

Pour la science politique, l'Église est une force politique ; par conséquent la théologie de l'Église est un instrument de pouvoir — qu'on le critique comme Voltaire ou qu'on l'approuve comme Maurras. Pour la sociologie, l'Église est une composante structurelle de la société, qu'elle soit associée à la richesse de la bourgeoisie ou à la pauvreté du Tiers monde ; la théologie n'intervient qu'à titre d'idéologie, de représentation abstraite qui traduit dans la pensée une union qui s'est faite dans la réalité économique et sociale. De même, la psychanalyse ne voit dans l'Église qu'une instance morale favorisant la censure des représentations émanant des pulsions ; la théologie n'est qu'une rationalisation de ces mécanismes dont le sens est à chercher dans une économie libidinale.

Dans tous ces cas, ce pour quoi l'Église se donne, témoignage de Dieu révélé en Jésus-Christ, est soit passé sous silence, soit considéré comme une illusion. Le principal devient secondaire, selon une déformation de la pensée qui s'appelle *hysteronjproteron* (1). Les sciences humaines, tout en montrant que l'Église n'est pas une absurdité puisqu'elle a sa raison d'être dans un équilibre humain, lui dénie pourtant le seul sens qui puisse la justifier à ses propres yeux. Ces sciences, dans leur impartialité impersonnelle, passent à côté de la réalité de l'Église avec plus de facilité que l'anticléricisme traditionnel, qui avait au moins compris que le problème était de croire ou de ne pas croire en ce Dieu qu'annonce l'Église.

On pourrait remarquer que cette impuissance à rendre compte de l'essentiel ne caractérise pas seulement le discours sur l'Église, mais, plus généralement, le projet même d'une science qui prétend parler de l'homme en refusant la question : « Qu'est-ce que l'homme ? » De fait, l'Église n'est pas la seule victime du nivellement statistique ou structuraliste. Mais elle en est peut-être la victime exemplaire. Ce n'est pas par pure coïncidence que la même pensée, ou le même type de pensée, développe une anthropologie sans homme et une ecclésiologie sans Église. Non que l'humanisme soit nécessairement chrétien. On pourrait même

(1) Terme de logique désignant l'inversion de l'ordre entre deux termes.

soutenir le contraire : l'injonction « connais-toi toi-même ! », promise à une féconde postérité philosophique, était inscrite sur le temple d'Apollon à Delphes. Toutefois l'homme-Dieu dont le Corps vit par l'Église, dans l'Église, révèle l'homme tout en révélant Dieu. Croire d'une foi d'Église, ce n'est pas seulement croire que le Christ est « l'Image visible du Dieu invisible » (*Colossiens* 1, 15), c'est aussi croire que la plénitude de l'homme est accomplie en Christ : *ecce homo*. Le visage souffrant de l'innocent injustement condamné est le visage de l'homme. Il existe une profonde analogie entre le *pathos* de l'homme, en lequel il s'apparaît à lui-même dans son intimité la plus propre, et la vocation de l'homme à prendre une place unique dans l'intimité de l'Église. Il suffit, pour s'en convaincre, de lire les *Confessions* de saint Augustin. C'est cette intimité, ce secret, qu'on ne peut pénétrer de l'extérieur ; car le fait même de la pénétrer nous introduit à l'intérieur.

Ainsi parler de l'Église, ne parler que de l'Église, comme le font les savoirs positifs, c'est manquer la vérité de l'Église, c'est donc ne pas parler de l'Église. Comment expliquer une telle contradiction suscitée par l'Église : on la voit et on ne la voit pas ? C'est que l'Église est le *signe* de Dieu parmi les hommes. Comme tous les signes, elle est une réalité à la fois double et une : on peut distinguer en elle la matérialité de la trace et le contenu spirituel, mais ces deux aspects sont étroitement unis. De même qu'un homme de langue française ne peut dissocier le concept empirique de « chien » du son prononcé «chien », de même le croyant ne peut dissocier la présence de l'Église de la manifestation de Dieu. On peut bien proposer une description de la langue qui ne prendrait pas en compte la signification : il ne s'agirait même pas de phonétique (qui analyse des structures discriminantes au point de vue de la signification) mais de pure phonologie. De même, on peut voir le signe de l'Église sans voir qu'il est signe. Ce serait comme entendre une langue non seulement sans la comprendre, mais sans même savoir qu'elle est une langue, qu'elle a une signification qui renvoie à autre chose qu'elle-même.

C'est donc à l'Église qu'il faut appliquer l'adage herméneutique paulinien : « La lettre tue, l'Esprit vive » (*2 Corinthiens* 3, 6). Comme simple organisation matérielle, placée sous le regard de tous, à portée de la main de tous, l'Église est lettre morte. L'Esprit seul permet de déchiffrer le sens qu'elle renferme et d'éclairer sa visibilité. Ainsi l'Église fait signe vers Dieu, qu'elle manifeste, mais, réciproquement, seul Dieu, par son Esprit, ou-

vre les yeux des hommes pour leur permettre de reconnaître en l'Église son Église. Si Dieu est le sens de l'Église, il est aussi celui qui permet de reconnaître ce sens. L'Église est prise dans un cercle qui est typiquement un cercle herméneutique : pour la comprendre, il faut déjà l'avoir comprise. La compréhension précède toujours la compréhension. Or, la compréhension de l'Église n'est autre que la foi. « C'est par la foi que nous reconnaissons que le monde a été formé par la parole de Dieu, en sorte que les choses que l'on voit n'ont pas été faites de choses visibles » (*Hébreux* 11, 3). Ce qui est vrai du monde est vrai, *a fortiori*, de l'Église. C'est pourquoi l'Église suppose nécessairement la foi des Ancêtres qui nous ont précédés. Abraham « attendait la cité aux solides fondements, dont Dieu est l'architecte et le constructeur » (*Hébreux* 11, 10).

Mais l'Église n'est pas un signe comme les autres. Dieu n'est pas seulement désigné par l'Église, il n'est pas non plus uniquement la lumière qui permet de l'interpréter, il est aussi son fondateur. L'Église conduit au Père, est éclairée par l'Esprit, est instituée par le Fils. L'Église fait signe vers Dieu, mais Dieu a fait le signe de l'Église, et Dieu, qui communique sa grâce et son amour, fait signe à travers l'Église. Le signe de l'Église n'est pas une convention arbitraire, une simple association contingente, car le signifiant émane directement du signifié : ceux qui sont appelés à constituer ce signe, à témoigner, sont choisis par Dieu pour être ses serviteurs. L'Église renvoie à Dieu, mais inversement, Dieu renvoie à l'Église : c'est le lieu qu'il indique à tous ceux qui veulent le chercher et le louer en vérité.

LE mystère paradoxal de l'Église repose sur son effacement devant celui qu'elle désigne et, en même temps, sur sa permanence fondée en Dieu même. Parce qu'elle est un signe, quelque chose de sa matérialité doit disparaître, mais parce qu'elle est une institution divine, quelque chose de sa matérialité demeure à jamais. Comme signe spécifique, l'Église a nom *sacrement*. Sa visibilité n'est pas seulement renvoi à l'invisibilité de Dieu, elle est une réalité autonome et subsistante.

Le sacrement réalise ce qu'il signifie. Ainsi le mystère de l'Église n'est pas qu'elle soit invisible, mais qu'elle soit visible. Cette proximité de l'Église — la banalité des hommes qui la composent, la quotidienneté de ses rites, la simplicité de ses gestes, la familiari-

té des matières qu'elle utilise — est plus incompréhensible que l'éloignement extraordinaire du sacré. Car c'est dans l'humilité que Dieu se cache, se manifeste.

Yves-Jean HARDER

Yves-Jean Harder, né en 1960. École Normale Supérieure (1981), agrégé de l'Université (1983), chargé de cours à l'Université de Strasbourg II.

Pensez à votre réabonnement ! Merci

Walter KASPER

L'Église comme communion

Un fil conducteur dans l'ecclésiologie de Vatican II

I.

Communauté et communion sont une réalité humaine originale, et sont le terme d'un désir aussi ancien que nous. Nous lisons à la première page de la Bible qu'« il n'est pas bon que l'homme soit seul » (*Genèse* 2, 18). La philosophie ancienne, parallèlement, définissait l'homme comme animal social ou communautaire, *zôon politikon*: en sa chair comme en son esprit, il est toujours renvoyé à d'autres que lui ; ce n'est que dans la *polis*, dans la coexistence avec d'autres, qu'il peut atteindre à la plénitude de son humanité.

Les hommes sont aujourd'hui plus proches les uns des autres, apparemment, qu'ils ne l'ont jamais été. Et pourtant, le danger d'isolement et le besoin de solitude n'ont peut-être jamais été aussi grands. La société contemporaine est une immense accumulation d'individus, mais n'est pas un tout organique. A l'individualisme moderne, le collectivisme n'est sans doute pas une solution ; individualisme et collectivisme sont deux extrêmes qui se rejoignent sur un point : l'un et l'autre laissent l'individu seul. L'un et l'autre donc ignorent ce que, comme personnes, nous sommes essentiellement : des êtres qui ne peuvent trouver bonheur et paix que dans la relation interpersonnelle, dans une communauté de valeurs et de buts, dans l'échange et le don.

Il n'est pas étonnant qu'après l'effondrement du monde bourgeois et de son individualisme — la première guerre mondiale — on ait vu surgir à la fois des systèmes collectivistes et,

singulièrement dans les jeunes générations, une aspiration à redécouvrir communauté et communion. En des circonstances différentes, nous rencontrons aujourd'hui de semblables désirs. La participation, la solidarité, le petit groupe, ou « groupe de base », servent d'alternatives magiques pour refuser les institutions, leur raideur et leur mécanisme. Toutes les grandes institutions, donc parmi elles l'Église comprise comme institution, souffrent aujourd'hui d'une crise de crédibilité : c'est pourquoi beaucoup parlent plus volontiers de « communauté » que d'Église.

En analysant le premier « mouvement de jeunes » successif à la première guerre mondiale, des théologiens et des pasteurs apprirent à connaître le « besoin communautaire » de la jeune génération et à lui faire porter des fruits pour un renouvellement de la conscience ecclésiale. Ils comprirent que l'Église, comme communion dans la foi et dans les sacrements, répondait aux questions du temps. Romano Guardini écrivait alors : « *Un événement religieux auquel nous ne pouvons rester inattentifs survient : l'Église grandit dans les âmes* » (1).

Cette « croissance de l'Église » — jointe au nouveau bibli- que, liturgique, patristique et pastoral de la première moitié du siècle — fut la présupposition historique du second concile du Vatican (*), et de son renouvellement ecclésiologique (2). Une idée directrice de l'ecclésiologie du concile, son idée directrice plutôt, est celle de *communio* (3). De la sorte, le concile s'est montré

(1) R. Guardini, *Vom Sinn der Kirche* (1922), Mainz, 1955, 19.

(*) Les textes conciliaires sont cités avec les abréviations suivantes :

LG: *Lumen Gentium*

DV: *Dei Verbum*

GS: *Gaudium et Spes*

AG: *Ad Gentes*

UR: *Unitatis Redintegratio*

AA: *Apostolicam Actuositatem*

PO: *Presbyterorum Ordinis*

OE: *Orientalium Ecclesiarum*

CD: *Christus Dominus*

NAE: *Nostra Aetate*

(2) En plus des recherches bibliques et historiques citées notes 8 et 15, voir Y. Congar, *Chrétiens désunis* (Unam Sanctam 1), Paris, 1937; H. de Lubac, *Catholicisme, Les aspects sociaux du dogme* (Unam Sanctam 3), Paris, 1937; M.J. Le Guillou, *Mission et Unité, les exigences de la communion* (Unam Sanctam 33), Paris, 1960; J. Hamer, *L'Église est une communion* (Unam Sanctam 36), Paris, 1962.

(3) Voir les commentaires du secrétaire de la commission théologique au concile, G. Philips, dans *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*, Paris 1966, tome I, 7, 59; tome II, 24 s., 54, 159 et passim; du même, *LThK Vat. II*, tome I, 139, et Grillmeier, *ibid.*, 161.

attentif à une des plus profondes interrogations du temps, l'a purifiée à la lumière de l'évangile, et y a répondu en excédant les mesures de tout questionnement et de toute quête simplement humaine. Dans le même temps, dans la vie de l'Église, de nouvelles formes de responsabilité communautaire sont apparues : l'idée de « participation active » a largement débordé le domaine de la liturgie... *L'expérience de l'Église est à nouveau l'expérience d'une communion*.

Vingt ans après le concile, l'enthousiasme semble dissipé. La déception a cours, parfois l'amertume. Pour les uns, le concile est allé trop loin, pour les autres il n'est pas allé assez loin. Les uns craignent une « restauration », les autres l'espèrent. Je ne puis me ranger ni parmi les prophètes de gauche, ni parmi ceux de droite. Il n'y a pour l'Église qu'un seul chemin en direction de l'avenir : le chemin tracé par le concile. C'est le chemin tracé pour nous par l'Esprit.

Il faudrait être sourd et aveugle pour ne pas comprendre que la grande question qui inquiète de nombreux jeunes, et les meilleurs, est substantiellement la même qui surgit entre les deux guerres. Et dans les critiques les plus acerbes portées contre l'Église, l'on discerne une nostalgie cachée, ou l'amour blessé d'un idéal auquel l'Église, parce que faite de pécheurs, ne peut correspondre, alors même qu'elle le doit. De ce fait, les textes conciliaires, et leur ecclésiologie de communion, ne sont absolument pas dépassés. *L'on pourrait même dire que leur réception commence à peine*. Il n'y a pour nous, à proprement parler, qu'une alternative : ou bien la communion, comme accomplissement gracieux de l'homme, ou bien l'utopie communiste (4). Interroger le concile sur le sens de la communion est donc d'actualité.

II.

Lire les textes du concile pour leur poser cette question (5) réserve des surprises. L'on observe d'une part que, si le concept de communion y est central, le vocabulaire lui-même hésite. A

(5) H.-U. von Balthasar, « Un programme : *Communio* », dans *Communio*, I, 1, septembre-octobre 1975, 2-16, repris dans *1975-1985: tables et index*, 6-19, cit. p. 10.

(6) Contributions importantes sur le concept de communion à Vatican II : O. Saier, « *Communio* » in *der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. Eine rechtsbegriffliche Untersuchung* (Münchener Theol. Stud., 3 Abt., Volume 32), München, 1973; H. Rossi, *Die Kirche als personale Gemeinschaft. Der kommunidre Charakter der Kirche each den Dokumenten und Akten des Zweiten Vatikanischen Konzils* (Grenzfragen zwischen Theol. und Phil., Volume 25), Köln, 1976.

côté du terme de *communio/communion*, nous rencontrons une série d'autres notions : communauté, société et d'autres. Et le concept de communion a lui-même, dans les textes conciliaires, des niveaux de sens différents : nous avons affaire ici à une conceptualité en voie d'élaboration. Et ce fait de langue manifeste que le concile a soulevé une problématique qu'il ne pouvait épuiser, et qu'il nous a transmise comme tâche. Deuxième surprise, plus considérable : lorsqu'il est question de communion dans les textes conciliaires, ce n'est pas principalement pour poser les questions qui, dans les turbulentes discussions de l'après-concile, ont échauffé les esprits — il ne s'agit pas des structures de l'Église. La communion y désigne d'abord la « cause » ou « chose » - même de l'Église, sa *res*. *La communion n'est pas la structure de l'Église, mais son essence* ; le concile dit : son mystère. Et s'il y eut « remise à jour » à l'occasion du concile, ce fut, après trois siècles de discussion obnubilée par la figure visible et hiérarchique de l'Église, de remettre sous nos yeux ce mystère de l'Église que seule la foi peut percevoir. Ce n'est pas par hasard que la première partie de la constitution sur l'Église s'intitule : « *De Ecclesiae mysterio* ».

Manifestement, ce titre rendait un son inhabituel à l'oreille de certains pères conciliaires. Et la commission théologique dut préciser que le « mystère » n'était pas quelque chose d'incompréhensible et d'abstrus, mais une notion biblique fondamentale (6). Il s'agit là d'une réalité transcendante rendue manifeste. — Ultimement, comme le dit le premier chapitre de *Lumen Gentium*, le « mystère » est, sur le visage de l'Église et dans sa prédication, le resplendissement de la gloire de Dieu. Le début de la constitution sur l'Église le décrit en termes de communion, de trois points de vue.

Lumen Gentium 2 dit tout d'abord, en langage biblique, que le Père éternel, selon son décret éternel, nous a créés et appelés à avoir part (*ad participandam*) à la vie divine. La constitution sur la révélation décrit cette participation comme « relation personnelle », *societas* (D V 1 et 2), tandis que le décret sur l'évangélisation parle de la même réalité comme d'une paix et d'une communion, *pax et communio* (AG 3). La constitution pastorale ajoute que la dignité de l'homme, et la vérité de son huma-

nité, résident éminemment en cette communion (GS 19). Deuxièmement, la constitution sur l'Église dit que la communion en laquelle culmine toute l'histoire du salut est réalisée de manière unique en Jésus-Christ (LG 2s.). Il est l'unique médiateur, en qui Dieu prend la nature humaine pour que nous soyons participants de la nature divine (AG 3). Troisième affirmation enfin : ce qui est advenu une fois pour toutes en Jésus-Christ est poursuivi par l'Esprit, qui habite dans l'Église et dans le cœur des croyants (LG 4, 48), et étendu par lui à des dimensions universelles (AG 4). *La communion avec Dieu fonde la communion de l'Église*; l'Esprit maintient l'Église « dans la communion et dans le service », *in communione et ministracione* (LG 4, AG 4); la communion est son oeuvre.

Le mystère de l'Église est donc celui de notre accès au Père par le Christ dans l'Esprit. La réalité ecclésiale de la communion est rendue possible et portée par la communion des personnes divines. Comme le dit le concile, qui reprend ici l'évêque martyr Cyprien, elle est participation à la communion trinitaire elle-même (LG 4, UR 2) (7). *En tant que communion, l'Église est une icône de la Trinité*.

À première vue, ces thèses fondamentales du concile semblent loin des interrogations humaines dont nous sommes partis. Mais ce n'est qu'une apparence. Le concile y dit en effet que ce n'est pas l'Église qui constitue la réponse aux désirs de communion qui meurent l'homme : et que ce désir ne peut s'accomplir qu'au-delà de toute réalité humaine, dans l'auto-communication de Dieu, dans la communion avec lui — le désir qui sourd du cœur de l'homme est si profond et si grand que Dieu seul est assez grand pour lui répondre. Dieu seul est la réponse ultime aux questions que l'homme est pour lui-même (GS 21). La question sur l'Église est donc subordonnée à la question sur Dieu. De la sorte, les problèmes ecclésiologiques de structures n'ont pas leur fin en eux-mêmes : il s'agit là de moyens. Ces structures doivent aider à ce que, dans l'athéisme qui caractérise notre temps, l'Église soit perçue de façon plus évidente comme *sacrement*, c'est-à-dire comme signe et instrument de notre communion avec Dieu, et de la communion des hommes entre eux.

(6) Cf. *Constitutionis Dogmaticae Lumen Gentium Synopsis Historica*, éd. G. Albergio-F. Magistretti, Bologna, 1975, 436s. Sur l'Église comme mystère et sacrement, cf. W. Kasper, « Die Kirche als universales Sakrament des Heils », in *Glaube ein Prozess. Christsein nach dem Vatikanum II* (Festschrift für K. Rahner), éd. E. Klingner et K. Wittstadt. Freiburg-Basel-Wien. 1984. 221-239.

(7) Cf. Cyprien, *De oratione dominica* 23, PL 4, 553. Voir G. Philips, *L'Église et son mystère*, op. cit., tome 1, 91-93 ; *La Santissima Trinidad fuente de salvacion en la Constitution sobre le Iglesia*, Salamanca, 1968 ; N. Silanez, « *La Iglesia de la Trinidad* ». *La Santissima Trinidad en el Vaticano II: Estudio genético-teológico*, Salamanca, 1981.

Le renouvellement de sa dimension spirituelle, de son mystère, est la perspective principale de l'Église, vingt ans après le concile. Tout n'est pas fait. Même le nouveau Code de Droit Canon, dans sa description de l'« entière communion » avec l'Église, oublie le chapitre 14 de *Lumen Gentium*, et se cantonne dans des critères institutionnels, sans mentionner la fonction de l'Esprit Saint... (8). La réception du concile ne fait que commencer !

Nous n'avons encore traité de la théologie conciliaire de la communion que sous un premier (mais fondamental) aspect. Nous devons maintenant passer au sens que revêt la communion dans l'Écriture et dans la tradition — il a trouvé un écho puissant dans les textes conciliaires. Ici encore, la *communio* ne décrit pas les rapports des chrétiens entre eux, ou les rapports des églises locales entre elles. Le premier sens du terme est, en effet, celui de *participation* aux biens du salut donnés par Dieu : la communion est le fait d'avoir part à l'Esprit Saint, à la vie nouvelle, à la charité, à l'évangile, et avant tout à l'eucharistie (9). Tel est le sens originel de la « communion des saints », telle qu'on en trouve mention depuis le quatrième siècle dans le symbole des apôtres (10). Ce sens a perduré jusqu'à nous : ce n'est pas pour rien que l'expression qui désigne le plus couramment la réception de l'eucharistie est celle de « communion ». La constitution sur la liturgie confirme cet usage (SC 55). Le décret sur l'oecuménisme va au-delà : il parle de *communio eucharistica* (UR 22) pour désigner, non seulement la réception de l'eucharistie, mais encore la communion entre eux des participants à la célébration eucharistique.

Ce sens est attesté chez Paul. En *1 Corinthiens* 10, 16s., nous lisons : « Le pain que nous rompons n'est-il pas communion au

(8) Voir H. Müller, « *Communio als kirchenrechtliches Prinzip im Codex Juris Canonici von 1983 ?* » in *Im Gespräch mit dem Dreieinen Gott. Elemente einer trinitarischen Theologie*, Festschrift für W. Breuning, éd. W. Bühnke et H. Heinz, Düsseldorf, 1985, 495s.

(9) Cf. H. Seesemann, *Der Begriff Koinônia im NT*, Giessen, 1933 ; F. Hauck, art. *koinônia*, ThWNT III, 797-811 ; P.C. Bori, *Koinônia. L'idea della comunione nell'eclesiologia recente e nel nuovo Testamento*, Brescia, 1972.

(10) J.R. Geiselman, *Die theologische Anthropologie Johann Adam Mdhlers. Ilir geschichtliche Wandel*, Freiburg-im-B., 1955, 56-105 ; W. Elert, *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alien Kirche hauptsdchlich des Ostens*, Berlin, 1954.

corps du Christ ? Il y a un seul pain. C'est pourquoi le grand nombre que nous sommes ne forme qu'un seul corps, car nous avons tous part à ce seul pain ». Augustin parle de l'eucharistie comme « *signe de l'unité et lien de la charité* » (11). Le dernier concile a repris ce mot (SC 47), et fondé la communion ecclésiale sur la communion eucharistique. LG 7 le dit explicitement : « *En rompant le pain eucharistique, nous recevons vraiment part au corps du Seigneur, et entrons en communion avec lui, et en communion les uns avec les autres* » (cf. LG 3, UR 2, AA 8, PO 6). L'eucharistie est donc le point culminant de la communion ecclésiale (LG 11, AG 9). Comme telle, elle n'est pas l'unique lieu de cette communion : les autres sacrements le sont aussi, en tant qu'ils contribuent à bâtir le corps du Christ (SC 59, LG 11). D'autre part, le concile parle de la Parole et du sacrement comme de deux *tables* d'égale importance (SC 51, DV 21). De la façon la plus traditionnelle qui soit, le concile rejoint ici un point de vue réformé essentiel, en définissant l'Église comme *creatura verbi* (LG 2, 9, DV 21-26) (12). La lettre apostolique *Evangelii nuntiandi* de Paul VI (1975) a élargi et approfondi ce point de vue de façon considérable.

En renouant ainsi avec la plus ancienne tradition biblique et patristique, le concile dépasse les problématiques rétrécies nées de la seconde polémique eucharistique, au XI^e siècle, et de la polémique anti-protestante, après le XVI^e siècle. Le concile ne comprend plus l'Église comme une réalité d'abord sociale et hiérarchique. Mais il a fallu tout le renouveau biblique et patristique de la première moitié de notre siècle pour que l'on reprenne nettement conscience du mode sur lequel l'Église existe : à savoir, la communion à la Parole et au sacrement, essentiellement l'eucharistie, dont la célébration unit en une même liturgie l'ordre de la Parole et celui du sacrement (SC 56).

Résumons. De même que la confession trinitaire de la foi dit le tout, de même l'eucharistie re-présente-t-elle le tout du mystère du salut (14). En tant que communion eucharistique, l'Église n'est pas seulement image de la communion trinitaire : elle est sa re-présentation. Elle n'est pas seulement signe du salut

(12) Augustin, *In Joann.*, tr. 26, C.6, n.6, PL 35, 1613.

(13) Cf. O. Saier, *op. cit.*, 48s.

(14) Cf. de Lubac, *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Age*, Paris (2, 1949) et A. Gerken, *Theologie der Eucharistie*, München, 1973, 111s.

(15) Cf. W. Kasper, « *L'unité de l'eucharistie* », dans *Communio*, X, 3, mai-juin 1985, 40.

et moyen de salut : elle est aussi un fruit du salut (15). Le désir de communion est en l'homme une « protoquestion ». La communion eucharistique de l'Église y répond en surabondance.

Le renouveau biblique et liturgique dont le concile témoigne a porté d'amples fruits dans la vie de l'Église après le concile : nous ne pourrions pas en être trop reconnaissants ; et il ne saurait être question de porter un jugement unilatéralement négatif sur les vingt dernières années. Cela ne doit pourtant pas nous empêcher de garder les yeux ouverts sur les problèmes et les obstacles qui s'opposent à une pleine réception de l'ecclésiologie conciliaire. Le renouveau biblique et liturgique, en effet, a souvent été délié de son contexte nécessaire, de la communion ecclésiale — l'individualisme et le subjectivisme de l'Occident moderne, que ces renouveaux voulaient dépasser, a souvent fait main basse sur eux... Dans l'interprétation de la Parole, l'interprétation individuelle a souvent été opposée à l'interprétation ecclésiale. Cela a provoqué une profonde crise dans la méthode théologique ; et (à côté sans doute de bien d'autres facteurs), cette crise a eu ses répercussions dans le domaine de la prédication, et dans celui de la vie de foi. Souvent, la liturgie a été comprise comme fête de la communauté par elle-même, comme auto-rassemblement de la communauté, plus que comme sa naissance dans la communion au corps du Christ — plus comme « repas de Jésus » que comme repas du Seigneur. La dimension de l'adoration et du sacrifice ne pouvaient qu'en être appauvries. Et en contexte œcuménique, cela menait à écarter la communauté célébrant l'eucharistie de la communion universelle de l'Église.

Ces problèmes sont ici pour nous rappeler, encore, que la réception du concile ne fait que commencer. Découvrir que l'Église est communion, y réaliser la communion, voilà une tâche qui exige beaucoup de nous. Nous pouvons exprimer ainsi la seconde perspective fondamentale de l'Église d'aujourd'hui : nous devons nous pencher toujours plus sur les *sources* qui font vivre l'Église : la Parole et les sacrements. La communion de l'Église ne vient pas « d'en bas ». Elle est grâce et don, participation commune à une unique vérité, à une unique vie et à une unique charité, que Dieu nous communique en Jésus-Christ, dans l'Esprit.

(15) Cf. O. Saier, *op. cit.*, 36s.

IV.

La communion avec Dieu conduit à la communion des chrétiens entre eux. Celle-ci se réalise concrètement dans la communion entre elles des Églises locales que fait naître l'eucharistie. C'est à son propos que « communion », « *communio* », est dans les textes conciliaires un terme technique.

Le concile est conscient d'utiliser ici un concept fondamental, et de décrire une réalité fondamentale de l'Église (16), en honneur jusqu'à aujourd'hui dans les Églises d'Orient (*Nota praevia* 2). C'est pourquoi ce concept joue un rôle particulier dans le décret sur les Églises d'Orient (*OE* 13) et dans le décret sur l'œcuménisme (*UR* 14 s.). Interpréter l'unité de l'Église comme unité de communion, ou unité dans la communion, était la clef d'une ouverture œcuménique. L'on pouvait, en effet, distinguer à l'aide de la notion de communion, la communion plénière, telle qu'elle est dans l'Église catholique, et la communion incomplète qui règne entre l'Église catholique et les autres Églises ou communautés ecclésiales. Le concept de communion a cependant une importance tout aussi grande pour interpréter la réalité intrinsèque de l'Église catholique. Le concile attache, par exemple, une valeur importante à la communion entre « vieilles » et « jeunes » Églises (*AC* 19s., 37s.). Le concile déclare, et ceci est capital : *l'Église catholique est constituée d'Églises locales, et subsiste en elles* (*LG* 23).

Cette formule montre comme aucune autre quelle césure, dans l'histoire de l'Église et de la théologie, la reprise du concept de communion a introduite. Le recours au premier millénaire et à son ecclésiologie de communion permet, en effet, de prendre congé de l'ecclésiologie du second millénaire et de son usage unilatéral de la notion d'unité — et donc de supprimer une cause majeure de division entre Église catholique et Églises d'Orient (17). Comprendre l'unité de l'Église comme communion permet le déploiement d'une pluralité légitime — celle des Églises locales — au sein de l'unité d'ordre supérieur qu'engendrent la même foi, les mêmes sacrements, et les mêmes ministères. L'Église s'ouvre ainsi le chemin du troisième millénaire.

(16) Voir L. Hertling, *Communio und Primat* (Mis. hist. Pont. VII, 9), Roma, 1943, et W. Elert, *op. cit.*

(17) Sur ce développement, voir Y. Congar, « De la communion des Églises à une ecclésiologie de l'Église universelle », in *L'Episcopat et l'Église universelle*, éd. Y. Congar et B.D. Dupuy (Unam Sanctam 39), Paris, 1962, 229-260.

L'ecclésiologie de communion commande une des questions les plus débattues au concile et après lui : celle de la collégialité de l'épiscopat (18). C'est la « face extérieure ministérielle » de l'unité par mode de communion. Nous ne pouvons entrer ici dans tous les débats suscités par la collégialité, ce n'est d'ailleurs pas nécessaire. Examinons l'aspect qui concerne le plus immédiatement le principe de communion : la doctrine de la *communio hiérarchique*. Quel est le sens de ce terme difficile ?

Fournir un éclaircissement force à remonter au-delà. On sait que le concile a affirmé la sacramentalité de l'épiscopat (LG 21), et ainsi fondé le pouvoir pastoral « de juridiction » dans le pouvoir sacramental de l'« ordre ». LG 21 ajoute alors que les pouvoirs, *munera*, confiés avec l'ordination épiscopale ne peuvent être exercés, *exerceri*, qu'en communion hiérarchique avec la tête et les membres du collège des évêques (cf. LG 22, CD 4). La *Nota praevia 2* précise le sens de ces mots. Elle distingue entre pouvoirs (*munera*) et charges (*potestates*). Les pouvoirs sont conférés par l'ordination, mais ne s'actualisent dans des responsabilités pastorales particulières que par une « détermination » d'ordre juridique. Le concept de communion hiérarchique est aussi appliqué de manière analogue pour comprendre la relation du prêtre à l'évêque et au presbyterium (PO 7, 15).

Le concept de communion hiérarchique permet ainsi d'intégrer la fonction épiscopale dans l'Église universelle — concrètement dans la communion avec le pape et le collège des évêques. Et il permet d'intégrer le presbytérat dans l'Église particulière — concrètement dans la communion avec l'évêque et le presbyterium. Cette intégration advient de telle manière que la vieille distinction de *l'ordre* et de la *juridiction* y réapparaît de façon nouvelle. Le concept de communion hiérarchique recouvre ainsi un compromis — une certaine juxtaposition de l'ecclésiologie « sacramentelle » de communion et de l'ecclésiologie « juridique » d'unité le montre. On a pu dire que deux ecclésiologies étaient représentées dans les textes du concile (19).

(18) Cf. K. Rahner-J. Ratzinger, *Episkopat und Primat* (quaestiones disputatae 11), Freiburg-Basel-Wien, 1961 ; W. Bertrams, *De relatione inter episcopatum et papatum*, Roma, 1963 ; J. Colson, *L'épiscopat catholique : Collégialité et primauté dans les trois premiers siècles* (Unam Sanctam 43), Paris, 1963 ; Y. Congar, *La collégialité épiscopale* (Unam Sanctam 52), Paris, 1965 ; du même, *Ministères et communion ecclésiale*, Paris, 1971 ; U. Betti, *La domina sull'episcopato del capitolo III della costituzione dogmatica Lumen Gentium*, Roma, 1968. Voir aussi G. Ghirlanda, « *Hierarchica communio* ». *Significato della formula nella Lumen Gentium*, Roma, 1980.

(19) Voir surtout A. Acerbi, *Due ecclésiologie. Ecclésiologia giuridica ed ecclésiologia di comunione nella « Lumen Gentium »*, Bologna, 1975.

Le compromis en question a rendu service au concile : il a permis que la minorité tombe d'accord avec la constitution sur l'Église. Mais cela ne peut suffire, et met en lumière un problème réel. Le principe catholique de tradition vivante nous interdit, d'autre part, d'annuler purement et simplement la tradition ecclésiologique du second millénaire — une synthèse créative entre cette ecclésiologie et celle du premier millénaire est ce qui est demandé de nous (20). Cette synthèse n'est accomplie que de façon superficielle par le dernier concile, et l'on ne peut s'en contenter. Ce n'est d'ailleurs pas la fonction des conciles de fournir des synthèses théologiques... Un concile précise des « données cardinales » ; il appartient à la théologie qui le suit d'en élaborer la synthèse. Ainsi, le dernier concile nous offre, avec le concept de communion hiérarchique, une mission théologique. L'accomplissement d'une telle mission ne peut qu'avoir des conséquences pratiques considérables : pour la réalisation de la collégialité dans sa relation au primat du pape, pour l'organisation des conférences épiscopales, en général pour l'expérience du « pluralisme » dans l'Église. Toutes ces questions, vingt ans après le concile, sont encore controversées, ouvertes. Une réponse aux problèmes posés ne sera possible que grâce à un approfondissement de l'essence d'une unité par mode de communion. Le concept de communion n'est pas univoque. Autre est l'ecclésiologie eucharistique orthodoxe, autre l'interprétation anglicane de la « *community* », autre le modèle congrégationaliste de l'unité, autres les représentations de l'unité de l'Église que fournit le Conseil Œcuménique des Églises (21). Quelle sera une ecclésiologie de communion spécifiquement catholique ?

Selon le témoignage de l'Écriture, et selon l'interprétation qu'en donne la tradition de l'Église, l'unité est un trait essentiel de l'Église. L'Église est « *une, sainte, catholique et apostolique* », et transcende ainsi toutes les différences de peuples, de cultures, de races, de classes et de sexes. Par rapport au Dieu unique, à l'unique médiateur qu'est Jésus-Christ, de telles différences ne peuvent jouer de fonction décisive. Cette unité fonde universalité et catholicité, propriétés que nous avons le droit, aujourd'hui, de souligner tout particulièrement. En effet, les particula-

(21) Cf. W. Kasper, « Hermeneutische Prinzipien zur Auslegung des Vatikanum II », à paraître dans le *Festschrift F. Bäckle*.

(22) Voir J. Hamer, *op. cit.*, 207s.

rismes culturels, quelque importants qu'ils soient, méritent moins l'attention que l'égalité transculturelle de tous les hommes, et que l'unité de la condition humaine. Et il est surprenant que, dans l'Église contemporaine, les différences socio-culturelles soulèvent plus d'enthousiasme que l'unité — ce qui autorise conflits et tensions stériles, auxquels se mêlent souvent de nettes revendications nationalistes, ou des opinions de classe. Un nouveau particularisme se développe. Le « *complexe anti-romain* » est sa forme courante (22).

Ces tendances centrifuges ont un fond de légitimité. L'unité et l'universalité de l'Église ne sont pas un système exsangue, abstrait, uniformisant, et finalement totalitaire. Dieu ne sauve pas des abstractions, mais des hommes de chair et de sang (23). L'unique Église se rend concrète, elle s'inculture, il faut même dire qu'elle s'incarne, dans le temps et l'espace. Ce n'est qu'ainsi qu'elle atteint la plénitude de son unité. Et c'est pourquoi *l'Église universelle n'existe que dans les Églises particulières, et par elles* (LG 23) ; elles la représentent, et elle se réalise en elles ; elle agit en elles et subsiste en elles (CD 11). Donc, pas plus que l'Église universelle n'est une addition ou une confédération d'Églises particulières qui lui préexistent, pas plus les Églises particulières ne sont une subdivision administrative de l'Église universelle. *Église universelle et Églises particulières s'impliquent mutuellement, il règne entre elles un rapport d'inhabitation réciproque*. C'est pour cette raison qu'il appartient essentiellement à l'Église d'avoir deux pôles. Cette structure elliptique — pôle épiscopal, pôle papal — est de droit divin. Cette unité bipolaire est le fondement de la communion de l'Église. La communion, lien à l'évêque et lien avec le successeur de Pierre, est ainsi unité dans la catholicité et catholicité dans l'unité.

Si l'on prend au sérieux le fait que l'Église est icône de la Trinité, on peut aller un peu plus loin : de même que la trinité des personnes n'annule pas l'unité de leur nature, mais en est le mode concret de subsistance, de telle sorte que l'unique nature divine n'existe que dans la relation qui unit le Père, le Fils et l'Esprit, de même (analogiquement) l'unique Église n'existe-t-elle que dans et par les Églises locales. La confession de foi

(22) Cf. H.-U. von Balthasar, *Le complexe anti-romain*, Paris, 1976.

(23) Cf. *Ad Gentes* 9 : « Aussi tout ce qu'on découvre de bon semé dans le cœur et l'âme des hommes ou dans les rites particuliers et les civilisations particulières des peuples, non seulement ne périt pas, mais est purifié, élevé et porté à sa perfection... »

trinitaire est la forme concrète du monothéisme chrétien (24) : de même, la communion des Églises particulières concrétise et réalise l'unique Église universelle. Communion, l'Église est image de la Trinité. L'unité dans la pluralité, et la pluralité dans l'unité, telles que le modèle trinitaire les donne à penser, permettent d'interpréter sa réalité mieux qu'un modèle d'unité monolithique ne le ferait (25).

Il n'est évidemment pas possible de faire plus en ce cadre qu'indiquer les conséquences d'un tel point de vue sur les rapports de l'épiscopat et du primat, du pouvoir d'ordre et du pouvoir de juridiction, et sur l'intelligence et la réalisation de la collégialité. Contentons-nous de poser que ce modèle de pensée permet de distinguer entre une *pluralité*, qui comme telle est une richesse, et un *pluralisme* destructeur d'unité. Quelle peut être alors la perspective de l'Église ? Plus de collégialité, de dialogue, de responsabilité partagée ; plus de transparence dans les processus d'information ; une pratique plus chrétienne de la décision. Là encore, les attentes soulevées par Vatican II n'ont pas toutes été comblées. La réception du concile en est à son commencement !

V.

L'on a dit souvent que Vatican II n'était lui-même qu'un commencement — Karl Rahner a même parlé de « *commencement d'un commencement* ». Cela apparaît avec évidence lorsque l'on passe à une quatrième dimension de la communion, qui est la communion des fidèles entre eux, *communio fidelium* (LG 13, UR 2, AA 18). Ce quatrième sens est organiquement lié aux précédents. Nous avons déjà dit que la communion des Églises et la collégialité de l'épiscopat reposent sur la communion fondamentale qui est l'essence de l'Église, le peuple de Dieu lui-même. Les textes conciliaires en parlent cependant peu souvent de façon explicite. En fait, ce sens du mot *communio* n'est traité de façon profonde que dans la doctrine, renouvelée par le concile, du sacerdoce commun des baptisés (LG 10), et dans son complément, la doctrine de la participation active, *actuosa participatio* (SC 14, et *passim*), qui n'est pas un simple problème de liturgie, et concerne toute la vie de l'Église. L'on voit alors l'importance que revêt la théorie du « sens de la foi », *sensus fidei*,

(25) Cf. W. Kasper, *Le Dieu des Chrétiens* (Cogitatio Fidei 128), Paris, 1985, 337-454.

(26) Cf. B. Forte, *La Chiesa-Icon della Trinità. Breve ecclesiologia*. Brescia, 1984.

ou *sensus fidelium* (LG 13, 35, GS 43, AA 2s.) — aspect que le nouveau Code de Droit Canon, infortunément, passe sous silence (26). Cet aspect d'une ecclésiologie de communion permet de dépasser la représentation de l'Église comme « société inégale », *societas inaequalis*. L'« ensemble » de l'unique peuple de Dieu précède la division des charismes, des ministères et des services.

Il n'est pas de domaine où les choses, depuis le concile, soient allées plus vite. Des instances de « co-responsabilité » se sont multipliées : conseils pastoraux, conseils presbytéraux, synodes diocésains, synode des évêques. L'intérêt des laïcs, et leur disposition à partager la responsabilité dans l'Église, est peut-être le trait le plus remarquable, et le plus important, de l'époque post-conciliaire. Ce n'est pas en vain que, dans *Evangelii nuntiandi*, Paul VI nommait les communautés de base authentiquement chrétiennes un espoir pour l'Église universelle (EN 58). L'ecclésiologie de communion nous dit qu'il n'y a pas, dans l'Église, juxtaposition de membres actifs et de membres passifs. L'Église en est tout entière le sujet. Et tous dans l'Église en sont sujets (27).

Et pourtant, *corruptio optimi pessima* ! Rien n'est pire que l'échec du meilleur. Et il n'y a pas d'aspect de l'enseignement conciliaire qui ait été l'objet de contresens aussi radicaux. L'on a pris le peuple de Dieu, *laos tou Théou*, pour une nation au sens politique du terme, *dèmos*, pour exiger une « démocratisation » de l'Église. Puis, l'on a pris *peuple* au sens de « couches défavorisées de la population », pour l'opposer à *l'establishment*. Or, l'expression de « peuple de Dieu », au sens du concile, ne désigne pas les laïcs, ou la base, en opposition à la hiérarchie, mais le tout organique et structuré de l'Église, le peuple rassemblé autour de l'évêque et uni à ses pasteurs, comme dit Cyprien. La foi des croyants et l'enseignement de l'Église doivent donc être conçus comme strictement corrélatifs.

Qui ne connaît les tensions, voire les conflits, qui sont nés ici... La contestation ouverte n'est pas la pire des choses : elle

(26) Voir Müller, *op. cit.*

(27) H.J. Pottmeyer, « Kontinuität und Innovation in der Ekklesiologie des H. Vatikans », in *Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum*, éd. A. Albergio, Y. Congar et H.J. Pottmeyer, Düsseldorf, 1982, 89-110. H. Legrand, « Die Entwicklung der Kirchen als verantwortliche Subjekte. Eine Anfrage an das II Vatikanum », *ibid.*, 141-174.

met toujours en oeuvre une forme de dialogue et de communication — pas nécessairement la meilleure, certes... Plus graves sont le manque à communiquer, l'indifférence réciproque, la dérive qui sépare les uns des autres. Nous avons aujourd'hui à affronter ce phénomène-là. L'on a souvent l'impression d'un dialogue de sourds : il suffit d'en avoir un peu l'expérience pour connaître à l'avance les réponses mécaniques faites par les uns aux autres, à la manière de moulins à prière. Paradoxe, toutefois : les groupes qui, dans l'Église semblent manifester le plus de désintérêt ou d'hostilité pour l'Église tiennent néanmoins à demeurer dans l'Église. Ce fait permet un espoir. Il appelle, en tout cas, une pastorale responsable.

Grande idée de Vatican II, la communion achoppe sur le point de la communication des fidèles. La première tâche de la hiérarchie, dans son service de l'unité, me paraît consister dans une remise en oeuvre du dialogue et de la communication, *et dans la présentation la plus argumentée possible de l'enseignement de l'Église*. L'idéal de la communion n'est pas l'absence de tensions. Toute vie est un mouvement qui implique des tensions, comme l'a montré J.A. Möhler ; et là où finissent ces tensions, là règne la mort (28). Mais nous voulons une Église vivante. Il faut donc distinguer les tensions fécondes, dans lesquelles les pôles s'appellent l'un l'autre, des contradictions en forme d'exclusion logique. Mais dans l'Église, comme Möhler l'a encore montré, nul ne peut être à lui seul le tout. « *Seuls tous peuvent former le tout, et l'unité de tous ne peut être qu'une totalité. Telle est l'idée qui préside à l'existence de l'Église catholique* » (29). En ce sens, l'édification de communautés d'Église vivantes, et où se vive la communion des prêtres et des laïcs, est une quatrième perspective ouverte par le concile, et à faire nôtre.

VI.

L'Église n'existe pas pour elle-même. Il nous faut donc, pour conclure, parler brièvement d'une dernière dimension du concept de communion. Nous revenons ici à ce que nous disions au début de ces lignes sur la question originaire et le

(29) J.A. Möhler, *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus*, éd. J.R. Geiselman, Darmstadt, 1957.

(30) *Op. cit.*, 237.

désir originaire que la communion suscite en l'homme. Nous avons dit que l'Église, comme communion universelle et sacramentelle, répond de façon surabondante à ces questions. Il s'ensuit que la communion ecclésiale est type et modèle d'une communion entre les hommes et entre les peuples (AG 11, 23, GS 39, NAE 1), ainsi que d'une communion entre hommes et femmes, et entre riches et pauvres. Selon la belle idée d'Irénée de Lyon, Dieu veut, par la communion de l'Église, tout renouveler en Christ (LG 2), et préparer ainsi le Royaume définitif où Dieu sera « tout en tous » (1 Corinthiens 15, 28). Ainsi, l'Église peut et doit être sacrement, c'est-à-dire signe et agent efficace, qui serve à l'unité et à la paix du monde. Nous ne pouvons partager le pain eucharistique sans partager aussi notre nourriture de tous les jours. L'engagement pour la justice, la paix et la liberté des hommes et des peuples, et pour une « civilisation de l'amour » est une perspective de fond pour l'Église d'aujourd'hui. Comme unité par voie de communion, comme *unité dans une diversité réconciliée*, l'Église est peuple messianique, signe universel de salut (LG 9).

Dans ce contexte, le concile ne parle assurément pas de « *communio* », mais de « *societas* », de « *communitas* », et autres notions semblables : le concept de communion y est ordinairement employé dans son sens théologique fort. La communion que l'Église *donne* et qu'elle-même *est* transcende la réalité des sociétés seulement humaines. *Une société humaine a toujours la mort pour dernière limite*. Et les hautes utopies qui rêvent d'un royaume humain de liberté et de justice ne peuvent rendre justice aux victimes et aux morts du passé — une utopie ne peut fonder une espérance universelle (30). Mais la communion de l'Église donne à espérer par-delà la mort. Elle seule peut accomplir ce que notre cœur désire. Ainsi est-elle communion des saints, communion de l'Église de la terre et de l'Église du ciel (LG 50s.), unique réponse définitive au désir d'une vie qui ne passe pas, et d'un amour que rien ne brise.

Comprendre que l'Église est communion, réaliser cette communion à une profondeur plus grande, voici qui n'est pas un

(30) Voir H. Peukert, *Wissenschaftstheorie-Handlungstheorie-Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Statut theologischer Theoriebildung*, Düsseldorf, 1976.

simple programme de réformes ecclésiastiques. La communion est une bonne nouvelle et une promesse adressées à l'homme d'aujourd'hui. Le dernier concile nous en a confié la mission. *Nous sommes aux premiers jours de cette mission.*

Walter KASPER

(traduit de l'allemand par Jean-Yves Lacoste)
(titre original : *Kirche als communio-fiberlegungen zur ekklesiologischen Leitidee des II Vatikanischen Konzils*)

Walter Kasper, né en 1933 à Heidenheim/Brent, professeur de théologie dogmatique à l'université de Tübingen. Membre de la Commission Théologique Internationale. Membre du comité de rédaction de *Communio* en langue allemande. Principales publications: *Einführung in den Glauben* (1972), tr. fr., *Jésus le Christ*, Cerf, Paris, 1980 ; *Der Gott Jesu Christi* (1982), tr. fr., *Le Dieu des chrétiens*, Cerf, Paris, 1985.

VIENT DE PARAÎTRE
numéro spécial hors série
tirage limité

TABLES ET INDEX
1975-1985

des dix premières années de l'édition
de *Communio* en français
avec

l'article programme d'Hans-Urs von Balthasar
un répertoire alphabétique de tous les auteurs
un index thématique de toutes les questions
traitées dans la revue depuis ses débuts.

Un volume de 96 pages
un instrument de travail irremplaçable

disponible exclusivement au secrétariat de la revue
(28, rue d'Auteuil, F 75016 Paris) :
60 FF (ou leur équivalent) franco.

Peter WALTER

La communion au concret

Les évêques allemands sur le rôle des laïcs dans l'Église et dans le monde

LE Synode extraordinaire de 1985 s'est saisi d'un maître-mot du second Concile du Vatican pour tenter à nouveau de l'enraciner dans la conscience ecclésiale : l'idée de l'Église comme communion (voir le Document final du Synode, II, C). En effet, il ne s'agit pas là d'un concept théologique parmi d'autres, mais d'une idée directrice, qui a fait la dynamique du Concile, et que l'on perçoit à l'oeuvre dans l'ambiance de renouveau qui caractérise les années 60. Après vingt ans, beaucoup de cette dynamique et de cette ambiance s'est envolé. Les textes conciliaires ne sont plus familiers à beaucoup de monde, et le train-train ecclésial, malgré la bonne volonté des parties en présence, tient souvent un autre langage. Il était donc urgent qu'on fasse mémoire du Concile et de ses concepts directeurs. Mais le Document final du Synode de 1985 n'existe, lui aussi, que sur du papier, et ses suggestions doivent devenir pour l'Église expérience quotidienne.

La catégorie de *communio* sert au Synode à décrire l'unité fondamentale de l'Église et la pluralité légitime qui y a lieu, et à distinguer celle-ci d'un vague pluralisme. Le Synode reconnaît en cette catégorie la tradition vivante des Églises d'Orient, et y voit la base de la collégialité épiscopale, telle qu'elle fut exposée à Vatican II. Un jeu de mots sert dans le Document final du Synode à rendre clair qu'il ne s'agit pas là seulement d'une description juridique des rapports des évêques entre eux et avec le pape, d'un partage et d'une limitation de compétences, la *collegialitas effectiva*, mais avant tout de *l'affectus collegialis*, qui est « l'âme de la collaboration entre évêques au plan régional,

national et international » (II, C, 4). Les conférences épiscopales sont un aspect très concret de la collégialité épiscopale. Il restera à éclairer leur signification théologique selon la conception d'ensemble offerte par le Synode.

Ce n'est évidemment pas seulement entre évêques que l'Église est communion... Structure fondamentale et idée centrale, la communion doit devenir réalité en tout domaine. Le Synode parle de la relation des évêques aux prêtres, diacres et religieux, et de la collaboration entre clercs et laïcs, où un style nouveau s'est développé depuis le Concile. La disponibilité avec laquelle de nombreux laïcs prennent des engagements au service de l'Église est citée comme un des « meilleurs fruits du Concile » (II, C, 6). Le Synode parle aussi, en ce contexte, de la contribution des femmes et des jeunes à la vie de l'Église. Il parle enfin des « communautés de base », comme lieux concrets dans lesquels l'Église réalise son être de communion. Elles sont « *la véritable expression de la communauté déjà existante et l'instrument qui sert à édifier une communauté plus forte encore* ». Le Synode se rattache à une formule d'*Evangelii Nuntiandi*, et décrit les communautés de base comme « *une grande espérance pour la vie de l'Église* » (*ibid.*, cf. *Ev. Nun.* 58). Le Synode se tourne enfin vers la dimension œcuménique du principe de communion, et rappelle les devoirs donnés à l'Église, en matière œcuménique, par Vatican II.

Le prolongement et l'approfondissement du principe de communion ont leurs conséquences concrètes : presser l'achèvement du droit canonique des Églises d'Orient ; éclaircir théologiquement la fonction des conférences épiscopales ; étudier la validité du principe de subsidiarité en domaine ecclésial. Ces tâches peuvent sembler ternes. Mais elles manifestent que le principe de communion, pour le Synode, n'est pas un idéal à distance des faits, mais qu'il y va d'une traduction dans la vie quotidienne de l'Église du leitmotiv théologique du Concile. Et d'autres conséquences se profilent, autres que celles nommées par le Synode.

Il est vraisemblable que le Synode extraordinaire de 1985 n'a pas voulu anticiper sur le prochain Synode ordinaire, qui sera tenu en 1987, et qui traitera de la vocation et de la mission des laïcs dans l'Église et dans le monde. Sur ce thème (qui est celui à propos duquel la plupart des gens font ou ne font pas l'expérience de l'Église en son être de communion), le Synode de 1985 est fort concis. Mais que le concept théologique de com

munion soit remarquablement approprié à traiter ce thème, voici ce que montre le document préparatoire au prochain Synode publié par les évêques allemands (publié dans la *Herder-Korrespondenz* 40, 1986, p. 323-331).

Qui chercherait dans un document des propositions et injonctions pratiques pour «améliorer» la situation des laïcs dans l'Église, ou un catalogue de besoins urgentes, à l'intention de l'«Église ministérielle» ou à celle des laïcs, serait déçu. Le document emprunte en effet la voie laborieuse de la réflexion théologique — mais c'est un chemin sur lequel l'effort est récompensé...

LE premier acquis du document est de réintroduire, à côté du concept de communion, un second concept-clef de Vatican II, celui de *mission*, et de préciser la situation des laïcs par le jeu dialectique de l'un et de l'autre. Cela ne vaut d'ailleurs pas seulement des laïcs : car «*communion et mission sont... les opérations fondamentales de tous ceux qui sont l'Église... La différenciation des dons et des services, qui est le présent de l'Esprit à l'Église, sert tout autant à l'accomplissement de notre responsabilité dans l'Église (la communion) qu'à notre envoi vers l'extérieur, à la mission*», (p. 323).

En déployant le double aspect de la communion et de la mission, le document des évêques allemands s'approprie donc la perspective de *Lumen Gentium* : «*Ne pas voir dans l'Église une addition de blocs existant chacun à part (Église hiérarchique et laïcat, « séculiers » et « réguliers »), mais ramener les distinctions à la vocation commune de tous, et les interpréter d'après elle*» (*ibid.*). Un même don et une même tâche sont proposés à tous les membres de l'Église avant toute différenciation. Le reconnaître est le moyen d'éviter les polarisations nuisibles qui ont eu lieu dans l'immédiat après-Concile. «*Il doit être évident que c'est seulement sur le fond d'une vocation commune que naissent les divers charismes et leur différence qualitative, les tâches et services particuliers, et parmi eux le ministère hiérarchique*» (p. 324).

Une interprétation de *Lumen Gentium* 31 permet au document de sortir d'une description du laïcat par notes négatives (ceux qui n'exercent pas de ministère, ceux qui n'appartiennent pas à un institut religieux). Et si l'on quitte l'usage occidental courant (laïc = membre du *laos tou Théou*, du peuple de Dieu),

alors il devient patent que «*tout ministre et tout religieux, dans l'Église, mérite l'honneur d'être appelé laïc*» (*ibid.*).

Lorsqu'ils parlent des laïcs au sens restreint du terme (de ceux donc dont le caractère spécifique, selon le Concile, est l'existence « dans le siècle », *indoles saecularis*), les évêques allemands mettent en garde contre toute compartimentation simplificatrice : aux uns les responsabilités mondaines, aux autres les missions spirituelles. Le service du laïc, comme celui du clerc et du religieux, fait partie de l'unique mission de l'Église, *ad intra et ad extra*. Il demeure que «*la mission de l'ensemble du peuple de Dieu dans le monde (...) revient prioritairement aux laïcs, dont l'action n'a pas le caractère d'une vocation et d'une mission spéciale, comme c'est le cas de la mission à l'intérieur de l'Église*» (*ibid.*).

DANS la seconde partie du document, où les évêques considèrent la situation des laïcs à l'intérieur de la communion ecclésiale, ils soulignent d'abord que la participation des laïcs «*au tout de l'activité salvifique de l'Église, et donc leur contribution à l'édification de sa communion... n'est pas un substitut de l'activité des ministres... mais appartient authentiquement et originellement à leur être de baptisés et de confirmés*» (p. 325).

La participation des laïcs, selon les impulsions du Concile, s'est d'abord réalisée, au moins en Allemagne, dans le domaine de la liturgie. Le service divin, on en a pris conscience, n'est pas seulement l'affaire du prêtre, mais tous concourent à la célébration de la fête liturgique, ceux qui prennent part à sa préparation et à son déroulement tout aussi bien que ceux qui la «concèlèbrent» par leur seule présence. Le document épiscopal fait aussi mention de la catéchèse sacramentelle comme d'un champ important de l'activité des laïcs. Et il nomme d'autres domaines qui appellent une nouvelle prise de conscience et une plus forte participation de tous à la vie de l'Église. Les évêques parlent d'abord de la famille comme d'un espace vital dans lequel réaliser la communion ecclésiale. Ils reconnaissent assurément les considérables difficultés qui s'y rencontrent. Mais ils encouragent les familles à reconnaître et assumer en ces situations une provocation adressée à la foi, et à trouver, selon les formes adaptées au temps, une spiritualité de l'existence familiale.

Un autre élément essentiel, d'après *Lumen Gentium* 37, est la participation de tous aux décisions, par l'expression d'opinions et de conseils, en une dynamique où tous les membres de l'Église sont tenus de se prêter mutuellement une oreille attentive. « *Que les laïcs aussi aient compétence en ce dialogue, cela n'est pas la conséquence d'une faveur qui leur serait faite, et ne représente surtout pas l'imitation par l'Église d'un modèle séculier du partage des responsabilités : cette participation tire son origine des dons faits par l'Esprit à chacun, ainsi qu'à la dignité d'envoyés, dans l'Église et dans le monde, qui est commune à tous les chrétiens* » (p. 326). Les évêques n'abordent pas la question du *pouvoir de décision*, qui n'est pas le *pouvoir de conseil* donné aux laïcs, et ne demandent pas en quels domaines, et pour quelles raisons, l'Église doit parvenir à des règlements différents. Mais ils reconnaissent que « *la participation de tous à l'unique mission de l'Église ne peut porter ses fruits, trouver sa juste mesure et son efficacité, que réglée de façon institutionnelle* » (*ibidem*). Implication qui n'est pas minime : l'idée de communion ecclésiale doit-elle se réaliser concrètement, ou en rester au stade de bonnes intentions ? Les évêques allemands plaident pour que les impulsions du Concile — qui n'ont pas toutes été enregistrées dans le nouveau Code de Droit canon — soient ressaisies, pour que des possibilités nouvelles restent ouvertes, « *sans contraindre à des règlements généraux concrets (...) et pour rendre possible une communication à tous niveaux entre ministres et laïcs, et que celle-ci emprunte des chemins multiples* » (p. 327).

Troisième conséquence d'une telle détermination de l'identité du laïc : sa coopération au ministère pastoral. « *La transmission de la foi et sa réalisation en des communautés vivantes n'est guère pensable, aujourd'hui, sans l'intervention des laïcs. Cela ne fait que concrétiser la responsabilité originelle de tous les baptisés et confirmés à l'égard de la foi et du salut de leurs frères* » (*ibidem*). De cette collaboration universelle et fondamentale, le document détache un certain nombre de participations occasionnelles ou à temps plein à l'activité pastorale, et les évêques en précisent les conditions : les laïcs actifs comme « *assistants pastoraux* » ne doivent pas apparaître comme des *ersatz* de prêtres, et l'engagement « *professionnel* » de certains dans l'Église ne doit pas obnubiler la responsabilité de tous, pas plus que l'engagement dans le monde ne doit laisser à l'arrière-plan l'engagement en Église.

Les évêques renvoient ensuite aux associations de laïcs et à leurs tâches spécifiques, et à côté de l'Action catholique classique et des organisations spirituelles, ils font aussi mention de « *formes de communautés liées aux lieux, dont le meilleur terme de comparaison est constitué par les "communautés de base" du Tiers-Monde* ». Toutes ces modalités de la communion doivent demeurer ouvertes les unes aux autres, et se rendre mutuellement fructueuses « *afin qu'un témoignage de communion fidèle à l'Esprit et aux "signes des temps" soit rendu aujourd'hui* » (p. 328).

Les évêques ne ferment pas les yeux devant le problème soulevé par la participation des femmes à la vie de l'Église. Ils voient dans le féminisme « *un symptôme de crise qui ne peut laisser inattentif* », et qui ne peut se réduire à la question de l'accès des femmes au ministère ordonné. (Les évêques plaident, en revanche, pour une reconsidération des normes qui réservent aux hommes les « *ministères institués* » de lecteur et d'acolyte). Les évêques font mémoire des divers appels émanant de l'Église et demandant le « *dépassement de l'inégalité pratique et juridique de l'homme et de la femme dans la société* », et surtout demandant « *quelle expression la mission et la vocation des laïcs trouve et doit trouver dans la femme* » (*ibid.*). Ils signalent qu'il y a plus à faire en ce domaine que ce qui a été fait jusque là : « *Que ce soit dans les organismes de conseil et de codécision ou dans le service pastoral, l'empreinte féminine pourrait dès aujourd'hui se faire ressentir plus vivement... Il faut aussi souhaiter une participation accrue de femmes dans la formation des adultes, dans la recherche et dans l'enseignement* » (*ibid.*).

Comme le document final du Synode extraordinaire, le document des évêques allemands conclut son exposé de la communion par son aspect œcuménique. La dynamique œcuménique constitue, comme le Concile le disait très précisément (cf. *Apostolicam Actuositatem* 27), un champ capital de l'apostolat des laïcs. Les évêques, on le comprend, ne s'occupent pas là des groupes de pression œcuménique qui prétendent réaliser l'unité de l'Église sur leur propre initiative, mais de la rencontre concrète des autres confessions, du dialogue et du témoignage commun que peuvent rendre des chrétiens de confessions séparées. Le document ne mentionne pas l'expérience spécifique des « *mariages mixtes* », pas plus qu'il n'en faisait mention à propos de la famille.

EN sa troisième partie, consacrée à la communion en tant que mission, le document dit clairement que le « caractère séculier » de l'expérience laïque n'est pas une composante extérieure à la mission de l'Église, mais « appartient à la constitution intrinsèque de l'Église, et donc à l'identité ecclésiale des laïcs » (p. 329).

Plus sans doute qu'au temps du Concile, la réalité du « monde » nous apparaît désormais selon toutes ses facettes. Le monde est aussi « monde s'affirmant lui-même et se proposant comme adversaire de Dieu » (*ibid.*). « Ici, le succès n'appartient pas au conformisme, mais au témoignage rendu à contre-courant. C'est ici que l'Église est appelée à être la communauté de ceux qui n'attendent pas leur salut d'eux seuls ou des circonstances, mais de Dieu seul en Jésus-Christ, et à rendre son témoignage en dépit des habitudes du monde » (p. 330). La rencontre de l'Église et du monde, selon les évêques, tient en une courte formule : « dialogue et martyre » ; et ils en tirent les conséquences quant à une spiritualité de l'expérience laïque : il faut faire face aux provocations du temps, redécouvrir la tâche spirituelle du « discernement des esprits », et rendre les chrétiens capables d'être les guides spirituels de leurs frères.

Le document conclut en soulignant la relative autonomie des réalités mondaines, dont parlait le Concile (*Gaudium et Spes* 36). « La connaissance des réalités créées et historiques n'est pas déductive, nous ne pouvons pas y parvenir à la seule lumière de l'évangile et de son interprétation croyante. Il y faut tout d'abord faire l'expérience de ce monde. La compétence immédiate que donne l'expérience et la compétence que donne la foi ne se laissent pas remplacer l'une par l'autre, même si l'une et l'autre ont leur fondement ultime dans la Parole que Dieu lui-même est, et par laquelle Il a tout créé » (p. 331). Les questions concrètes se prêtent donc à des solutions et à des conséquences pratiques diverses. Et le magistère, pour autant que la foi ne lui fournit par avance aucune solution claire et distincte, ne peut rien trancher en ce domaine d'une façon qui lie notre assentiment. C'est une tâche spirituelle de la plus haute importance que de sauvegarder le pluralisme légitime de l'engagement chrétien dans le monde. « La possibilité d'endurer les tensions qui en surgissent est un test essentiel pour l'Église : c'est ainsi qu'elle se manifeste comme communion, c'est-à-dire comme unité dans et malgré la diversité, c'est ainsi qu'une telle communion peut vivre » (*ibid.*).

IL reste à espérer que les impulsions théologiques, spirituelles et pastorales fournies par le document des évêques allemands, pour la préparation du prochain Synode, fécondent la discussion et aient leurs conséquences pratiques dans la vie de l'Église. La « théologie du laïc » n'est pas une question régionale, et ne se prête pas à des réponses régionales — le document le montre assez. En pensant la *communio* et la *missio* comme les structures fondamentales de l'Église, c'est toute l'ecclésiologie que les évêques allemands mettent en jeu.

L'avenir de l'Église, et de sa crédibilité, dépend de ces questions. Mais les solutions, ici, ne sont pas produites par décret : elles ne sont cherchées et vécues que dans l'expérience de confiance réciproque et de vie partagée qui constitue la communion de l'Église.

Peter WALTER

(traduit de l'allemand par Jean-Yves Lacoste).
(Titre original : « Communio konkret :
Die deutschen Bischö

Peter Walter, né en 1952, docteur en théologie (Université Grégorienne), prêtre du diocèse de Cologne, assistant à la Faculté de Théologie Catholique de l'Université de Tübingen. Prépare une thèse d'habilitation sur l'herméneutique théologique d'Erasmus. A publié *Die Frage der Glaubensbegründung aus innerer Erfahrung auf dem I Vatikanum* (Tübingen Theologische Studien, 16).

Hans-Urs von BALTHASAR

L'unité de l'Ancienne et de la Nouvelle Alliances

LE paysage autour de ce problème — la question du rapport entre Israël et l'Église — est tourmenté, et la moindre raison n'en est pas la persécution des Juifs par l'Église, que le cardinal Lustiger a stigmatisée comme la préhistoire d'Auschwitz. Malgré les catastrophes inexcusables, le théologien qui s'inspire du Nouveau Testament doit garder l'esprit lucide. Il ne doit pas perdre de vue qu'en face de ce schisme primitif dans l'alliance avec Dieu, il se trouve devant un mystère, et savoir que sur ce mystère il ne peut penser et parler que d'une manière approximative. Nous tenterons, en gardant cela dans la mémoire, de formuler quelques propositions concernant ce problème.

DIEU a conclu avec l'humanité non pas plusieurs alliances, mais une alliance : en Noé avec toute la création, en Abraham avec un peuple, mais alliance qui contient le germe du salut pour tous les peuples, ce qui est répété par les prophètes (par exemple *Isaïe* 49, 6) et, après maintes nouvelles conclusions de l'alliance (Ezéchias, Néhémie), devra aboutir à un achèvement. Car la Loi sera écrite dans les coeurs (*Jérémie* 31, 31-34 ; *Ezéchiel* 36, 26s), et la « descendance d'Abraham » (au singulier ! *Galates* 3, 16), le « fils de David » (*Matthieu* 22, 41s.) achèvera l'alliance. Cet accomplissement de l'alliance et de toute l'histoire d'Israël, les chrétiens l'ont reconnu en Jésus de Nazareth, des « milliers de Juifs » aussi (*Actes* 21, 20), non sans doute la majorité, car elle ne se représentait pas cet accomplissement comme un accomplissement spirituel, mais comme une transformation du monde terrestre. Il a existé un judéochristianisme qui voyait en Jésus un prophète éminent (comme plus tard Mahomet) ; il disparut, mais célèbre souvent aujourd'hui sa résurrection dans les livres de juifs sur Jésus. Depuis la conversion de Paul, l'incompatibilité du *oui* et du

non est devenue inévitable. Mais il reste important pour Paul qu'on ne peut renoncer à l'histoire de l'alliance depuis Abraham ; on comprend très bien que l'archevêque de Paris, malgré sa conversion au christianisme, insiste sur la légitimité de son judaïsme : il est un homme qui (comme Paul ou Jacques) a trouvé son Messie. Mais si Paul (en *Romains* 11) décrit Abraham (le père de tous les croyants, juifs et païens : *Romains* 4, 16 s.) comme « l'olivier franc », sur lequel sont greffés les « rameaux sauvages » des païens, il ne dira pourtant jamais que le Christ a été greffé sur Abraham ; d'autant plus que le Christ sait ce que Moïse a écrit de lui (*Jean* 5, 46), et qu'Abraham « a exulté à la pensée de mon Jour » (8, 56). Paul n'en est pas moins convaincu que Dieu, à cause de « l'aveuglement » (*Romains* 11, 8) de nombreux juifs n'est pas devenu infidèle à l'alliance avec eux, car « ses dons sont sans repentance » (*Romains* 11, 29). C'est pourquoi ni Paul ni Pierre n'abandonnent les juifs au désespoir, ils les saluent plutôt comme des « frères ». Paul souhaiterait, s'il pouvait les sauver, être à leur place « anathème, séparé du Christ » (*Romains* 9, 3). Pierre les excuse de la crucifixion du Christ (« Vous avez agi par ignorance ») et les exhorte à deux choses : ils doivent attendre le Messie qui reviendra pour eux aussi à la fin des temps, mais en même temps se convertir et faire pénitence (*Actes* 3, 19). Pierre ne pense donc pas qu'il y a deux formes de rédemption : l'une pour les chrétiens (la foi au Christ et le baptême), et l'autre pour les juifs (foi dans le Messie à venir, sans obligation de s'unir à l'Église).

KARL Barth a plus particulièrement insisté sur l'idée qu'il n'y a qu'une alliance avec Dieu, dont font partie les juifs comme les chrétiens (*Dogmatique Ecclésiastique*, II/ 1). On a tout à fait le droit d'adhérer à cette opinion et d'affirmer dès lors que parler, d'« Ancienne Alliance » et de « Nouvelle Alliance » (comme s'il y avait deux alliances) prête du moins à méprise. Barth pense que les deux malfaiteurs crucifiés, l'un tourné vers le Christ, l'autre détourné de lui, symbolisent les peuples des chrétiens et des juifs : cette idée peut être comprise comme une image parlante (et pas plus) ; il est essentiel que les mains crucifiées de Jésus soient étendues vers les deux peuples. D'après Barth, cela signifie plus précisément qu'à la Croix toute la justice et toute

la miséricorde de Dieu se déploient, le côté de la justice étant alors éclairé plus par les juifs, celui de la miséricorde plus par les chrétiens et leur Église. Nous pouvons laisser cela en suspens ; mais cela signifierait certainement que les souffrances du peuple juif, à travers les millénaires, constituent une forme de la participation à la passion rédemptrice divine pour le monde, ce que peut parfaitement donner à entendre la prophétie du serviteur de Dieu souffrant pour les autres en Isaïe 53. Il est bien possible que de nouveaux nuages d'antisémitisme (cette fois-ci provenant de l'Islam) s'amassent sur la terre d'Israël, dont personne ne peut dire (pas même un juif) si elle signifie quelque chose théologiquement, mais les chrétiens devraient se garder de l'antisémitisme une fois pour toutes, au moins comme pénitence pour la monstrueuse injustice qu'ils ont infligée à ce peuple qui appartient toujours à Dieu. De l'autre côté, aucun irénisme dans lequel on se tend la main par-dessus la Croix du Christ, n'est souhaité des chrétiens. Il y a parmi eux des mouvements qui vont jusqu'au reniement de leur Seigneur, qui est le Christ. Qu'un autre que lui puisse guérir la déchirure que son existence a créée dans le peuple élu, je ne le crois pas. Il a parlé d'un « bannissement » définitif pour le temps de ce monde, supprimer ce bannissement — quelle que soit la forme qu'il puisse avoir ou revêtir de nouveau — n'est pas notre affaire, pas plus que celle des juifs.

C'EST avec respect que nous devons considérer ces juifs qui, dans un état d'esprit authentique, attendent leur Messie. Ils peuvent tenter de l'attendre, selon des mélanges de leurs traditions préchrétiennes qui peuvent revêtir les formes les plus différentes, formes qui nous paraissent étranges et dont nous croyons voir le caractère périmé. Ce n'est pas à nous de leur donner des leçons à ce sujet, ni même seulement de porter des jugements sur eux. Un jugement ne nous appartiendrait que là où des juifs, doutant de la venue du Messie, penseraient devoir prendre en main eux-mêmes la construction de son Royaume (« *C'est déjà ici sur terre que nous voulons construire le Royaume des cieux* », écrivait Heine) et iraient ensuite jusqu'à ébaucher des totalitarismes athées qui sont plus des royaumes d'enfer que des royaumes du ciel. De telles créations forment ensuite une entité politique purement terrestre contre laquelle l'humanité doit se mettre en garde, car elle opprime les consciences et tente de s'étendre. C'est ainsi qu'à partir

d'attentes authentiquement religieuses prennent naissance des messianismes sécularisés qui parfois, sous les meilleures « *avant-dernières raisons* » (Guardini), constituent une trahison envers ce qui est bibliquement vraiment dernier ; ils se mènent peut-être eux-mêmes *ad absurdum*, mais ne peuvent pas être considérés comme un règne approuvé par Dieu (*Romains* 13). À l'Israël pieux et croyant d'aujourd'hui — et il n'est question ici que de lui seul — peut-on attribuer après le Christ une fonction de salut, autre que celle de donner au monde l'exemple d'une attente patiente du retour du Messie ? Cela me paraît douteux. Pourtant, on ne doit pas sous-estimer un tel témoignage, car il reste un avertissement durable adressé à la chrétienté : il lui fait comprendre que le christianisme n'est pas concevable et ne pourra jamais vivre sans la participation d'Israël (« le salut vient des juifs » — *Jean* 4, 22) et que, s'il s'invente un autre « Ancien Testament » — par exemple une religion africaine des ancêtres ou les *Upnishads*, ou des choses de ce genre —, il périra inévitablement : que l'on pense aux « chrétiens allemands » de Hitler.

Hans-Urs von BALTHASAR

(traduit de l'allemand par Robert Givord)

(titre original : « Die Einheit des Alt- un Neutestamentlichen Bundes »)

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. Co-fondateur de l'édition allemande de *Communio*. Sa dernière bibliographie, arrêtée en 1977, compte 90 pages dans *Il filo d'Ariana attraverso la mia opera*, Jaca Book, Milan, 1980. Derniers ouvrages parus en français : *Nouveaux points de repère*, coll. « Communio », Fayard, 1980 ; *Aux croyants incertains*, coll. « Le Sycomore », Lethielleux, Paris, 1980 ; *La Gloire et la Croix, Métaphysique*, t. 2 et 3, Aubier, Paris, 1982 et 1983 ; *Jésus nous connaît-il ? Le connaissons-nous ?* Centurion, Paris, 1984 ; *La vérité est symphonique*, S.O.S., Paris, 1985. Vient de paraître dans la collection « Communio » (Fayard) : *L'heure de l'Église*.

Jean-Guy PAGE

Les fondements théologiques de la mission du laïc

RIEN de plus utile dans un exposé que d'en préciser l'objectif dès le point de départ. Cela revient, en termes très concrets, à définir le sens des mots qui composent son titre, en l'occurrence, les fondements théologiques de la mission du laïc.

Il s'agit d'abord de *la mission du laïc*. Comme le mot « laïc » est pris ici dans son sens chrétien traditionnel, et non dans le sens quelque peu péjoratif qu'il a acquis au sein de la société moderne sécularisée, il devient clair qu'il vise celui qui, par le baptême, est devenu membre du peuple de Dieu de la nouvelle alliance, participant par le fait même à la fonction prophétique, liturgique et royale du Christ, et qui exerce cette fonction, dans l'Église et dans le monde, tout en restant dans la condition séculière. Cela distingue nettement les laïcs des ministres et des religieux qui, tout en demeurant fondamentalement des laïcs au sens premier du terme, c'est-à-dire des membres du peuple (*laos*) de Dieu, voient, dans le cas des ministres, leur participation fondamentale au sacerdoce du Christ reprise en profondeur par un autre sacrement, l'ordre, et orientée vers un service particulier de leurs frères et sœurs en Église et en humanité ou choisissent, dans le cas des religieux, de mettre l'accent davantage sur le caractère eschatologique de la vocation chrétienne que sur son aspect d'engagement dans le monde pour ramener la création à Dieu dans le Christ. Ce sens précis du terme « laïcs », avec déjà une certaine ouverture sur leur mission spéci-

fique dans l'Église et dans le monde, est celui de la constitution dogmatique *Lumen gentium* de Vatican II en son paragraphe 31 (1).

Le terme « laïcs » étant précisé et étant acquis aussi que le présent exposé traitera de leur mission dans l'Église et dans le monde, il faut faire un pas de plus et bien saisir que cet exposé ne vise pas un objectif immédiatement pastoral, mais un objectif dogmatique. Il s'agit d'établir les *fondements théologiques* de cette mission des laïcs et non de définir leurs tâches pastorales de façon détaillée. Il n'y a pas d'opposition entre les deux objectifs, au contraire, mais ils demeurent tout de même différents et l'espace qui m'est alloué ne me permettra que de poursuivre le premier de ces objectifs. Je dois d'ailleurs préciser que je ne pourrai même pas en faire une étude exhaustive : je me contenterai de rechercher les fondements théologiques de cette mission des laïcs dans le Nouveau Testament et de fournir quelques indications sur la façon dont le concile Vatican II a utilisé ces données néotestamentaires, particulièrement dans la constitution sur l'Église *Lumen gentium* (2).

1. Mission du laïc et sacerdoce

Selon la constitution *Lumen gentium*, qui trouve son inspiration sur ce point comme sur beaucoup d'autres dans le Nouveau Testament, le fondement théologique premier de la mis-

(1) Pour un commentaire de cette définition du « laïc », cf. E. Schillebeeckx, « La définition typologique du laïc chrétien selon Vatican II », dans *Vatican II, La constitution dogmatique sur l'Église: l'Église de Vatican II*, Paris, éd. du Cerf, 1966, tome III, coll. « Unam Sanctam », n° 51, p. 1013-1033 ; aussi H. Heimerl, « Concepts de laïc dans la Constitution sur l'Église de Vatican II », dans *Concilium*, n° 13, 1966, p. 117s. ; *id.*, *Kirche, Klerus und Laien*, Vienne, éd. Herder, trad. fr. *L'Église, les clercs, les laïcs*, Paris, Marne, 1966 ; G. Thils, *Les laïcs dans le nouveau code de droit canonique et au IP concile du Vatican*, « Cahiers de la Revue Théologique de Louvain », n° 10, Louvain-la-Neuve, 1983. On pourra aussi consulter A. Barruffo, « Laïc », dans *Dictionnaire de la vie spirituelle*, Paris, éd. du Cerf, 1983, spécialement p. 614-615 ; Y. Congar, « Vocabolario e storia del laicato », dans *I laici e la missione della Chiesa, Milan*, 1963 ; *id.*, « Laïc et laïcité », dans *Dictionnaire de spiritualité*, tome IX, col. 79-103 ; I. de la Potterie, « L'origine et le sens primitif du mot "laïc" » dans I. de la Potterie et S. Lyonnet, *La vie selon l'Esprit, condition du chrétien*, Paris, Cerf, 1965, p. 13-29 ; H. Strathmann, « Laos », dans G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart, trad. angl. *Theological Dictionary of the New Testament*, éd. Eerdmans, 1979, vol. IV, p. 29-57.

(2) Les textes de Vatican II seront cités à partir de la traduction française qu'on trouve dans *Concile œcuménique Vatican II: constitutions, décrets, déclarations*, Paris, Centurion, 1967.

sion du laïcat, c'est la participation de celui-ci au sacerdoce du Christ et à sa triple fonction prophétique, liturgique et royale (3). Pour bien comprendre donc ce fondement ultime de la mission du laïcat, il faut dire quelques mots de la notion de sacerdoce et surtout de sa réalisation parfaite en Jésus-Christ, pour ensuite saisir comment le Christ peut continuer dans l'Église et en chacun de ses membres sa fonction sacerdotale et les tâches qui lui sont inhérentes.

— Le sacerdoce du Christ

Dans toutes les religions, le prêtre ou celui qui en tient lieu, même s'il ne porte pas spécifiquement ce titre, apparaît comme un médiateur entre la divinité et l'humanité (4). Il est celui qui transmet aux hommes les messages de la divinité et qui, spécialement par le sacrifice, les fait accéder à une certaine communion avec elle ; il est également celui qui fait remonter vers la divinité les hommages et les demandes des hommes. Si, dans plusieurs religions, cette fonction, comme le sacré dont elle apparaît pour ainsi dire la gardienne, demeure souvent plutôt en marge de l'existence quotidienne et profane des humains, dans le christianisme et tout d'abord dans le Christ lui-même, elle opère la rencontre la plus profonde qui soit entre Dieu et l'existence de l'homme en toutes ses dimensions.

Jésus, après les prophètes de l'Ancien Testament et de façon au moins aussi, sinon plus radicale qu'eux, s'est opposé à un culte formel qui prétend honorer Dieu par certains actes, mais qui ne se rend pas jusqu'à une existence qui tombe tout entière, en tous ses moments, sous la coupe d'une obéissance amoureuse au

(3) Après que l'affirmation générale de cette participation ait été énoncée dans le paragraphe 31 de la Constitution, elle est explicitée suivant le triple schéma des fonctions liturgique, prophétique et royale aux paragraphes 34, 35 et 36.

(4) Cela est démontré par les études de phénoménologie ou d'histoire de la religion. V.g. G. van der Leeuw, *La religion dans son essence et dans ses manifestations*, Paris, Payot, nouv. éd. 1970, spécialement p. 210-216; M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1968, *passim*; J. Wach, *Sociology of Religion*, The University of Chicago, Press, trad. fr. *Sociologie de la religion*, Paris, Payot, 1955, p. 324-334 ; J.B. Noss, *Man's Religions*, New York et Londres, éd. Macmillan et Collier Macmillan, 5^e éd., 1974, cf. « Priesthood » dans l'Index ; *Christus, manuel d'histoire des religions*, dir. J. Huby, Paris, Beauchesne, 1947, cf. « Sacerdoce » dans l'Index alphabétique.

Père (5). Ce qui constitue le Christ prêtre, c'est, comme l'a bien vu *l'épître aux Hébreux*, le fait que, dans son être humain uni à la Personne du Fils de Dieu, il récapitule toute l'humanité et même toute la création et qu'il les consacre en lui, comme « principe », à son Père par son incarnation, sa vie et sa mort : sa résurrection est la reconnaissance, l'acceptation par le Père, de ce culte total. Son incarnation est, pour ainsi dire, l'accomplissement de la fonction royale de son sacerdoce : consécration de l'humanité et de la création à Dieu ; sa mort en croix est l'accomplissement de sa fonction liturgique : sacrifice de sa propre vie pour le salut de ses frères ; son existence et son ministère de la parole sont l'accomplissement de sa fonction prophétique : dévoilement de l'amour de Dieu aux hommes et appel à y répondre par l'amour (6).

— L'Église, corps du Christ

Or, le Nouveau Testament atteste de façon claire que l'Église et chacun de ses membres participent à ce sacerdoce du Christ et à sa triple fonction. Avant de traiter de cette participation dans ses paragraphes 34-36, la constitution *Lumen gentium*

(6) Cf. v.g. *Matthieu* 15, 1-20 ; 16, 24-28 ; 21, 10-17 ; 22, 34-40 ; *Marc* 7, 1-13 ; 8, 34-38 ; 11, 15-19 ; 12, 28-34 ; *Luc* 9, 23-27 ; 10, 25-28 ; 19, 45-48 ; 20, 39-40 ; *Jean* 2, 13-16. Pour l'exégèse de ces textes, cf. R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, Munich, 1962, trad. fr., *Le message moral du Nouveau testament*, Le Puy-Lyon, éd. X. Mappus, 1963 ; et *Das Evangelium nach Markus*, Düsseldorf, éd. Patmos, 1966, coll. « Geistliche Schriftlesung », trad. fr., *L'évangile selon Marc*, Tournai, Desclée, 1973, coll. « Parole et prière ».

Pour les prophètes de l'Ancien Testament, cf. *Isaïe* 29, 13 ; 56, 7 ; *Jérémie* 7, II ; *Deutéronome* 6, 4-5 ; *Lévitique* 19, 18 ; *I Samuel* 15, 22 ; *Amos* 5, 21-25 ; *Osée* 6, 6.

(7) Contentons-nous d'illustrer ces affirmations par des références à la seule *Lettre aux Hébreux*, qui demeure le texte le plus explicite et le plus capital du Nouveau Testament par rapport au sacerdoce du Christ, sans qu'il soit toujours possible de répartir aussi strictement ces références entre les diverses fonctions sacerdotales du Christ.

Les premiers versets (1-3) du chap. 1 décrivent le Christ comme l'exégète, le prophète du Père. Les versets 9 à 18 du chap. 2 affirment qu'il récapitule l'humanité en lui et la réconcilie ainsi en principe avec Dieu (cf. aussi *Ephésiens* 1, 10 et *Colossiens* 1, 15-20). Du chap. 4, v. 14, au chap. 5, v. 10, on attribue au Christ le titre de grand-prêtre et on souligne que c'est particulièrement par ses souffrances et par sa mort qu'il a ramené ses frères à l'obéissance au Père. A partir du chap. 7 jusqu'au chap. 10, v. 18, la lettre montre la supériorité du sacerdoce du Christ et de son sacrifice sur le sacerdoce et sur les sacrifices de l'ancienne alliance : ce que la lettre insinue, c'est que seul le Christ peut être dit prêtre ; il est l'unique prêtre et son sacrifice, unique lui aussi, est le seul qui soit agréé par Dieu et qui purifie les hommes. Cette doctrine est comme résumée dans les versets 5 à 9 du chap. 10 qui reprennent certains passages du *psaume* 40 et les appliquent à l'incarnation, à l'existence et à la mort de Jésus.

Pour une excellente exégèse de ces textes, cf. A. Vanhoye, *Prêtres anciens, prêtre nouveau selon le Nouveau Testament*, Paris, Seuil, 1980, 2^e partie, p. 79-263 ; aussi *Le*

commence, aux paragraphes 32-33, par rappeler la doctrine développée surtout par saint Paul dans sa *Première lettre aux Corinthiens* (ch. 12, surtout v. 12-31), dans sa *Lettre aux Romains* (12, 4-8), dans la *Lettre aux Éphésiens* (4, 4-16 ; 5, 21-32) et dans la *Lettre aux Colossiens* (1, 24 ; etc.) à propos de l'Église, corps du Christ. Pour Paul, il existe entre le Christ et les chrétiens une union à la profondeur de laquelle n'atteint aucune union naturelle, l'union entre l'époux et l'épouse dans l'enfant demeurant cependant l'image la plus évocatrice de cette union du Christ et des chrétiens. Si cette union implique un rapport d'ordre ontologique avec l'humanité, le corps du Christ, vertu de l'Incarnation, elle est scellée par le don de son Esprit que le Christ fait à ses frères, de sorte que sa relation avec eux est à l'image de la relation du Père et du Fils dans l'Esprit Saint au sein de la Trinité et constitue une certaine participation à celle-ci (cf. *2 Pierre* 1, 4). Ainsi l'Église peut-elle à juste titre être appelée « corps du Christ » sans que pour autant l'on verse dans une fausse identification entre la personne du Christ et celle de chaque chrétien (7).

Suivant l'analogie que saint Paul institue avec le corps biologique dans sa *Première lettre aux Corinthiens*, dans la *Lettre aux Romains* et dans *Éphésiens* (4, 4-16), la constitution *Lumen gentium* (32) décrit l'Église comme un corps dans le Christ, corps formé comme le nôtre de membres divers ayant des fonctions différentes, mais corps qui forme une unité à la réalisation toujours plus parfaite de laquelle chacun des membres contribue en vertu des charismes particuliers que l'Esprit lui octroie. Ce corps

ministère sacerdotal, rapport de la Commission internationale de théologie, Paris, Cerf, 1971, ch. IV, p. 39-54 ; A. Feuillet, *Le sacerdoce du Christ et de ses ministres*, éd. de Paris, 1972, spécialement les chap. I-III ; A. Gelin, « Le sacerdoce du Christ d'après l'Épître aux Hébreux », dans *Études sur le sacrement de l'Ordre*, Paris, Cerf, 1957, coll. « Lex orandi », n° 22, p. 43-75 ; J. Lécuyer, *Le sacerdoce dans le mystère du Christ*, Paris, Cerf, 1957, coll. « Lex orandi », n° 24, spécialement 1^{re} et 2^o parties ; O. Cullmann, *Christologie du Nouveau Testament*, Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1966, p. 74-94 ; A. George, « Le sacerdoce de la nouvelle alliance dans la pensée de Jésus », dans *La tradition sacerdotale*, Le Puy-Paris, éd. X. Mappus, 1959, p. 65-72 ; P. Grelot, *Le ministère de la nouvelle alliance*, Paris, Cerf, 1967, coll. « Foi vivante », n° 37, p. 46-59 ; H. Bouëssé, *Le sacerdoce chrétien*, Bruges, DDB, 1957, chap. I-IV, surtout p. 71-104 ; J. Colson, *Ministre de Jésus-Christ ou le sacerdoce de l'Évangile*, Paris, Beauchesne, 1966, p. 79-117 ; P.-E. Langevin, « Le sacerdoce du Christ dans le Nouveau Testament », dans *Le prêtre hier, aujourd'hui, demain*, Montréal, Fides, 1970, p. 63-79 ; G. Schrenk, art. « *Iereus et Archiereus* » dans T.W.N.T. (Kittel), vol. III, trad. angl., p. 257-283, spécialement p. 274-283.

(7) J'ai longuement exposé cette doctrine, avec toutes les nuances exigées, dans *Qui est l'Église ? tome II --- L'Église, corps du Christ et communion*, Montréal, Bellarmin, 1985 (2^e tirage), spécialement p. 13-116. On trouvera là une abondante bibliographie sur le sujet.

se trouve participer à la mission de sa tête, le Christ : la mission de l'Église se confond avec celle du Christ, elle la prolonge et chacun des membres de l'Église est appelé à y apporter sa contribution (33). La Constitution souligne encore que ce sont les sacrements de baptême et de confirmation qui députent les chrétiens à cet apostolat (8), l'eucharistie entretenant et développant en eux la charité qui doit en être l'âme.

- La participation des baptisés au sacerdoce du Christ

Mais le Nouveau Testament élabore dans une autre direction la doctrine qui vient d'être évoquée. Il décrit cette Église, corps du Christ, comme formant aussi et par le fait même dans le Christ un temple où Jésus continue à exercer son office sacerdotal. Et ainsi l'Église, corps et temple dans le Christ, devient-elle une « sainte communauté sacerdotale », suivant l'expression de la *Première lettre de Pierre* (2, 5).

Selon *l'Évangile de Jean* (2, 19-22), Jésus identifie son humanité, son corps, au nouveau temple de Dieu qui doit remplacer celui de l'ancienne alliance. Cette doctrine, sous-jacente au récit de la purification du temple dans les trois *Synoptiques* (*Matthieu* 21, 12-17 ; *Marc* 11, 15-19 ; *Luc* 19, 45-48) (9), rejoint celle de *l'Épître aux Hébreux* (8,2 ; 9, 1-11 ; 9, 24 ; 10, 19-20) (10). Mais, et *Jean* et la *Lettre aux Hébreux* nous ouvrent à une interprétation encore plus large, peut-on dire : celle que Paul et la *Première lettre de Pierre* présentent de façon plus explicite, à savoir que ce corps-temple du Christ inclut tous les chrétiens. « Vous êtes le temple de Dieu », proclame Paul aux chrétiens de Corinthe (*1 Corinthiens* 3, 16-17 ; *2 Corinthiens* 6, 16) ; et la *Lettre aux Éphésiens* (2, 20-22) comparera le corps du Christ qui est l'Église à une « construction » dont « Jésus lui-même est la pierre maîtresse » (11), cette construction « s'élevant pour former un temple saint », une « demeure de Dieu ». Mais c'est finalement la *Première lettre de Pierre* (2, 4-10) qui développe de la façon la plus complète cette analogie. Reprenant

(8) On sait qu'en grec et dans l'esprit du Nouveau Testament « mission » et « apostolat » sont synonymes.

(9) Cf. R. Schnackenburg, *Das Evangelium nach Markus*, tr. fr. *L'évangile selon Marc*, tome II, p. 147-150.

(10) Cf. sur ce point A. Vanhoye, *Prêtres anciens...*, p. 216-220.

(11) Soit la pierre de base, soit plutôt la pierre du sommet, la clé de voûte. Cf. *TOB*, sur ce texte, p. 573, note -w-.

l'idée que le Christ est la pierre de base, en ayant soin de souligner qu'il s'agit d'une « pierre vivante », cette lettre affirme que les baptisés constituent à leur tour autant de « pierres vivantes » et sont « édifiés en maison spirituelle », en temple, formant également un « organisme sacerdotal » dont la charge consiste à « offrir des sacrifices spirituels acceptables à Dieu » dans ce temple. Deux idées, naturellement corrélatives, sont donc entremêlées ici : celle du temple et celle de l'organisme sacerdotal, du « sacerdoce royal » et de la « nation sainte », pour reprendre les termes d'*Exode* 19, 5-6 que cite d'ailleurs le texte de la *Première Lettre de Pierre*.

On ne sera pas étonné qu'après cela l'*Apocalypse* n'hésite pas, en trois endroits (1, 6 ; 5, 10 ; 20, 6), à accorder aux chrétiens le titre de « prêtres ». Ils sont en effet, dans le Christ temple et prêtre de Dieu, ceux qui offrent à ce Dieu des « sacrifices spirituels » (1 *Pierre* 2, 5), c'est-à-dire le « culte spirituel et véritable », le « culte en esprit et en vérité » que Jésus prédisait à la Samaritaine (Jean 4, 23), culte qui consiste, comme le dit l'*Épître aux Romains* (12, 1) à « offrir leurs corps (c'est-à-dire leurs personnes) en sacrifice vivant, saint et agréable à Dieu » (12).

2. Les trois fonctions de la mission sacerdotale des chrétiens

Dans le sacerdoce du Christ, on a traditionnellement discerné trois fonctions : la fonction prophétique ou proclamation du message de Dieu, la fonction liturgique ou offrande du sacrifice de sa vie et la fonction royale ou retour de la création à Dieu, consécration du monde. Les fidèles qui participent au sacerdoce du Christ participent, par le fait même, aux trois fonctions de ce sacerdoce : la tradition chrétienne l'a maintes fois affirmé et la constitution

(12) Sur tout cela, cf. A. Vanhoye, *Prêtres anciens...*, p. 269-294 et 307-340. Sur cette question du sacerdoce des fidèles, parmi une abondante bibliographie, cf. P. Dabin, *Le sacerdoce royal des Fidèles dans la tradition ancienne et moderne*, Bruxelles-Paris, Ed. univ. et DDB, 1950 ; L. Cerfaux, « Regale sacerdotium », dans *Recueil Lucien Cerfaux*, Gembloux, Duculot, 1954, tome II, p. 283-315 ; J. Colson, *Ministre de Jésus-Christ...*, chap. I, IV et V ; Y. Congar, *Le mystère du temple*. Paris, Cerf, 1963, coll. « Lectio divina », n° 22 II^e partie, chap. II ; J. Coppens, « Le sacerdoce royal des fidèles », dans *Au service de la parole de Dieu*, Gembloux, Duculot, 1968, p. 65-75 ; E. Cothenet, « Le sacerdoce des fidèles d'après la *la Petri* », dans *Esprit et vie*, 79^e année (8^e série), n° 11 (13 mars 1969), p. 169-170 ; J. Lécuyer, *le sacerdoce dans le mystère du Christ*, III^e partie : « Le sacerdoce des fidèles », p. 171-275 ; *Le ministère sacerdotal*, rapport de la Commission intern. de théologie, chap. III ; H. Bouessé, *Le sacerdoce chrétien*, chap. VII ; E. Schiffler Fiorenza, *Priester für Gott*, Münster, 1972.

Lumen gentium reprend cette affirmation. Aux deux endroits où elle affirme cette participation, soit en ses paragraphes 11 et 12 et 34, 35 et 36, la constitution commence par décrire la fonction liturgique pour ensuite passer aux fonctions prophétique et royale. Cette inversion de l'ordre habituellement suivi est probablement indicative de deux choses : elle peut premièrement rappeler que la proclamation orale de l'évangile et le travail pour retourner le monde à Dieu puisent avant tout leur efficacité dans la relation au Christ que fondent ou qu'entretiennent les sacrements et qu'ils ne peuvent avoir de portée réelle et durable s'ils ne sont appuyés sur une vie entièrement consacrée à Dieu ; l'inversion nous incite aussi à ne pas trop appuyer sur la distinction des fonctions qui, si vraie qu'elle soit, n'en efface pas pour autant leur compénétration. Je suivrai l'ordre adopté par *Lumen gentium* (13).

— La fonction liturgique ou sacrificielle

Lorsqu'elle traite de cette fonction, la constitution *Lumen gentium* vise deux éléments primordiaux qui présentent un rapport dialectique : la participation aux sacrements du Christ et de l'Église et l'offrande totale à Dieu de l'existence personnelle de chaque chrétien.

L'affirmation du Nouveau Testament relative à la participation des chrétiens au sacerdoce de leur Seigneur est toujours faite, implicitement ou explicitement, dans une optique sacramentelle. Le texte le plus explicite sur ce sujet, celui de la *Première lettre de Pierre*, ne mentionne pas directement le baptême comme source de la participation au sacerdoce du Christ, mais les commentateurs admettent généralement que, sans constituer pour autant une homélie baptismale, cette lettre comporte des allusions au sacrement du baptême, allusions dont la plus nette est celle du chapitre trois, versets 21-22. On doit se souvenir, par ailleurs, que *Romains* 12, 1 se situe dans une épître où se trouve une claire référence au baptême comme immersion dans la mort

(13) Sur les trois fonctions du sacerdoce des baptisés, cf. Y. Congar, *Jalons pour une théologie du laïc*, Paris, Cerf, 1954, 3^e éd., coll. « Unam Sanctam », n° 23, chap. IV-V-VI ; G. Philips, *L'Église et son mystère au deuxième Concile du Vatican*, Paris, Desclée, 1966, tome I, p. 150-167 ; tome II, p. 31-52 ; *id.*, *Le rôle du laïc dans l'Église*, Tournai, Casterman, 1957, chap. IV ; *id.*, *Pour un christianisme adulte*, Tournai, Casterman, 1963, chap. III, IV, V et IX ; J.-G. Pagé, *Qui est l'Église ?*, tome III, p. 182-190 ; *id.*, *Une Église sans laïcs ?* Montréal, Bellarmin, 1980, p. 44-54.

et la résurrection du Christ (chap. 6, 1-14). On doit aussi reconnaître que le « culte en esprit et en vérité » de *Jean* 4, 23 n'est certes pas sans lien avec la renaissance dans l'eau et l'Esprit dont il est question au chapitre trois du même évangile : d'ailleurs, le verset 14 du chapitre quatre annonce une eau qui doit « jaillir en vie éternelle ». De plus, le nouveau temple de Dieu du chapitre deux, versets 19-22, c'est le corps du Christ transpercé du chapitre dix-neuf, verset 34 : de ce corps transpercé coulent l'eau et le sang qui sont à la fois les symboles du don de l'Esprit, ainsi que le prédisait déjà le chapitre sept, versets 37-79 (cf. aussi 19, 30), et les symboles du baptême et de l'eucharistie (14). Il est clair enfin qu'aussi bien la *Première aux Corinthiens* que l'*Épître aux Ephésiens* établissent un lien entre le temple-corps du Christ et le baptême (*1 Corinthiens* 12, 13 ; *Ephésiens* 4, 4-6), et même l'eucharistie (*1 Corinthiens* 10, 16-17). C'est pourquoi la constitution *Lumen gentium* (§ 10) est tout à fait justifiée d'affirmer, en faisant référence à plusieurs textes du Nouveau Testament qui servent de base à notre étude, que « les baptisés, en effet, par la régénération et l'onction du Saint-Esprit, sont consacrés pour être une demeure spirituelle et un sacerdoce saint, pour offrir, par toutes les activités du chrétien, autant de sacrifices spirituels, et proclamer les merveilles de celui qui des ténèbres les a appelés à son admirable lumière (cf. *1 Pierre* 2, 4-10). C'est pourquoi tous les disciples du Christ, persévérant dans la prière et la louange de Dieu (cf. *Actes* 2, 42-47), doivent s'offrir en victimes vivantes, saintes, agréables à Dieu (cf. *Romains* 12, 1)... ».

On peut donc dire sans hésitation que le baptême constitue la porte d'entrée dans le temple de Dieu qu'est le corps du Christ, l'Église ; qu'il est aussi le moyen voulu par Dieu pour que les hommes soient greffés à la vraie vigne (cf. *Jean* 15, 1s) et deviennent membres du corps unique aux fonctions multiples (cf. *1 Corinthiens* 12, 12s. ; *Ephésiens* 4, 4-13). Il est aussi le sacrement qui, par une onction ou sceau de l'Esprit (cf. *2 Corinthiens* 1, 21-22 ; *Ephésiens* 1, 13 ; *1 Jean* 2, 20 et 27), confère une participation à la consécration sacerdotale du Christ (15). La

(16) C'est là une interprétation générale chez les Pères de l'Église et encore assez fréquente chez les commentateurs modernes de saint Jean.

(17) Jésus est perçu par la tradition chrétienne, telle qu'elle s'exprime de façon particulière dans le Nouveau Testament, comme le *Christ*, c'est-à-dire le Messie ou l'Oint, le consacré de Dieu et à Dieu. L'Ancien Testament connaît deux types de consécration : celle, plus extérieure, des prêtres et des rois par l'huile sainte et celle, plus intérieure, des prophètes par l'Esprit de Dieu. Il reste que la consécration des prêtres et, de façon plus manifeste encore, celle des rois font de ceux-ci des instruments de l'Esprit de Dieu (cf.

constitution *Lumen gentium* souligne au moins à deux reprises ce caractère consécraire du baptême : lorsqu'elle dit, au paragraphe 11, que « les fidèles incorporés à l'Église par le baptême ont reçu un caractère » - le mot latin qui traduit le grec *sphragis*, sceau (16) - « qui les délègue pour le culte religieux chrétien » et lorsqu'elle ajoute, au paragraphe 34, que « les laïcs reçoivent, en vertu de leur consécration au Christ et de l'onction de l'Esprit, la vocation admirable et les moyens qui permettent à l'Esprit de produire en eux des fruits toujours plus abondants ».

La constitution *Lumen gentium* (§ 11) explique brièvement comment la participation des fidèles au sacerdoce du Christ trouve un lieu particulier de ressourcement et d'exercice en

1 Samuel 10, 1 et 10 ; 16, 13 ; *Siracide* 45, 15-18).

Le Nouveau Testament présente Jésus comme « oint dans l'Esprit Saint » : *Luc* 4, 18 ; *Actes* 10, 38 (aussi 2, 36 ; 4, 26-27). Cette consécration est liée au mystère même de l'Incarnation : le Fils de Dieu, en s'unissant à une nature humaine, lui communique l'Esprit du Père qui est aussi son Esprit. C'est ce qui constitue le Christ véritable et unique prêtre de la nouvelle alliance, comme le dit clairement *Hébreux* 10, 5-10 (cf. aussi *Jean* 10, 36). Cf. les interprétations de C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux*, Paris, Gabalda, 1953, tome II, p. 136 et de A. Feuillet, *Le sacerdoce du Christ...*, p. 26-33. L'onction de l'humanité de Jésus par sa Personne divine de Fils et par l'Esprit Saint est la source de son sacerdoce et des fonctions liturgique, prophétique et royale qui lui sont liées, comme le fait apparaître une lecture en profondeur de l'Évangile de Jean (cf. v.g. 6, 27) et de *L'Épître aux Hébreux*. Par cette onction, le corps du Christ, son humanité, est sanctifié : il devient l'instrument qui lui permet d'exécuter le plan du Père, de « faire sa volonté » (*Jean*) et d'offrir le sacrifice qui sanctifie ses frères une fois pour toutes (cf. *Hébreux* 10, 10 ; aussi 2, 10-11 ; 4, 14-16 ; 5, 5-10 ; 7, 15-28 ; 9, 11-28). C'est également cette double onction qui permet au Christ d'être, par sa parole et par ses gestes d'homme, celui qui transmet à ses frères le message du Père et qui fait retourner vers le Père l'activité humaine et la création tout entière.

Bien sûr, le chrétien ne peut participer à l'onction toute particulière que constitue l'assomption d'une humanité concrète par la Personne du Fils de Dieu : cela est propre et exclusif au Christ. Mais le chrétien peut participer à l'onction dans l'Esprit Saint qui découle de cette première consécration, onction dans l'Esprit Saint, don de l'Esprit Saint aux hommes, qui est le but même de l'Incarnation. Ce don de l'Esprit du Père et de son Esprit que Jésus octroie aux hommes est décrit dans le Nouveau Testament soit comme une force interne qui rend le chrétien fils adoptif du Père et capable de vivre comme un tel fils (cf. *Jean* 3, 5-6 ; 1, 12-13 ; 4, 14 ; 6, 57 ; 7, 37-39 ; 10, 10 ; 14, 1-31 ; 17, 1-3. 21-23 ; *Romains* 5, 5 ; 8, 14-17 ; *Galates* 4, 6-7 ; *Ephésiens* 5, 1 ; *Matthieu* 5, 48 ; 2 *Timothée* 1, 7), soit comme une onction ou un sceau qui fait du chrétien un être consacré à Dieu, un prêtre, en qui le Christ continue sa propre consécration (*Jean* 17, 19 ; 2 *Corinthiens* 1, 21-22 ; *Ephésiens* 1, 14 ; 4, 4-30 ; *1 Pierre* 2, 5 et 9 ; *1 Jean* 2, 20 et 27 ; *Apocalypse* 1, 6 ; 5, 10 ; 20, 6).

Sur ce rôle de l'Esprit dans le Christ, dans l'Église et dans chaque chrétien, cf. H. Mühlen, *Una mystica persona. Eine Person in vielen Personen*, Paderborn, F. Schöningh, 1964, trad. fr. *L'Esprit dans l'Église*, Paris, Cerf, 1969, 2 vol., coll. « Bibliothèque œcuménique », n^{os} 6 et 7 ; Acad. intern. des sc. relig., *L'Esprit Saint et l'Église*, Paris, Fayard, 1969 ; L. Bouyer, *Le Consolateur*, Paris, Cerf, 1980 ; J.-G. Pagé, *Qui est l'Église ?*, tome II, p. 78-95. Il faut mentionner de façon spéciale la lumineuse encyclique de Jean-Paul II, *Dominum et vivificantem*, du 18 mai 1986.

(14) Cf. J. Galot, *La nature du caractère sacramentel*, Paris-Louvain, DDB, 1958, surtout p. 22-41.

chacun des autres sacrements. Nous n'avons pas le temps de reprendre cela en détail ici. Qu'il nous suffise de nous arrêter un moment au sacrement qui constitue la «source» par excellence où s'abreuve le sacerdoce des baptisés et le «sommet» de son exercice : l'eucharistie. Parce que l'eucharistie est le sacrement qui les met, plus que tous les autres, en communion avec le mystère pascal de Jésus qui fut l'acte où culmina l'exercice de son sacerdoce, elle permet aux chrétiens d'unir continuellement l'oblation de leurs personnes et de leurs vies à celle que le Christ fit «une fois pour toutes» sur la croix (cf. *Hébreux* 7, 27 ; 9, 12 ; 10, 10 ; également 9, 26 et *1 Pierre* 1, 19-20) et qu'il ne cesse de présenter à son Père (cf. *Hébreux* 7, 25 ; 8, 1-2 ; 9, 24s. ; *Romains* 8, 34 ; *1 Jean* 2, 1). C'est là donc que les chrétiens réalisent à son plus haut point leur participation au sacerdoce du Christ, offrande dans le Christ et avec lui de leurs «personnes en sacrifice vivant, saint et agréable à Dieu» (*Romains* 12, 1 ; cf. *1 Pierre* 2, 5). C'est là aussi que, par l'union au corps du Christ, ils peuvent, par leur collaboration à l'action de l'Esprit, faire passer en eux les dispositions ou sentiments (cf. *Philippiens* 2, 5) sacerdotaux du Christ qui animeront alors leur existence quotidienne.

Ce qui nous amène à examiner le deuxième volet de la fonction liturgique du sacerdoce des baptisés, à savoir le rayonnement sur leur existence de tous les jours de la consécration de leurs personnes au Père. Toute la vie de Jésus fut une vie sacerdotale, c'est-à-dire une vie au service de Dieu et des hommes ; il doit en être de même du chrétien à la suite de Jésus et en Lui. La vie du chrétien doit exprimer en des actes concrets sa qualité profonde de fils et de prêtre de Dieu, cette vie doit pour ainsi dire découler de cette qualité. C'est pourquoi *Lumen gentium* (§ 34) pointe, comme fruits de «leur consécration au Christ et de l'onction de l'Esprit Saint» et comme «offrandes spirituelles agréables à Dieu par Jésus-Christ» (*1 Pierre* 2, 5), «toutes leurs activités, leurs prières et leurs entreprises apostoliques, leur vie conjugale et familiale, leurs labeurs quotidiens, leurs détente d'esprit et de corps, s'ils sont vécus dans l'Esprit de Dieu, et même les épreuves de la vie». Rien dans la vie du chrétien ne doit échapper à l'emprise du Christ. En conséquence du sceau baptismal, le chrétien devient pour ainsi dire «un autre Christ», non en vertu d'une identification au Christ qui annihilerait sa personnalité et lui enlèverait toute initiative, mais en vertu d'une union amoureuse où son être est comme pénétré par celui du Christ et agi par son Esprit dans le plus grand respect de

sa personnalité et de sa liberté : de sorte que se laisser pénétrer ainsi par le Christ et agir par son Esprit, loin de constituer une aliénation, devient la source la plus féconde de l'épanouissement personnel (17). On peut entrevoir les conséquences éminemment pratiques pour la vie personnelle et la vie communautaire d'une telle conception de l'être chrétien, la seule d'ailleurs qui soit parfaitement conforme aux données du Nouveau Testament. Ajoutons simplement que, dans cette optique, la mort du chrétien, à la suite de celle du Christ et en union avec elle, devient le sceau de sa vie, l'acte qui clôt une existence toute consacrée à Dieu et ouvre définitivement un être à la communion avec ce Dieu.

- La fonction prophétique

Lumen gentium (§ 12 et 35) pose elle-même un lien étroit entre la fonction liturgique du sacerdoce baptismal et sa fonction prophétique. La constitution voit cette dernière fonction s'exercer de trois façons diverses et complémentaires : d'abord par le témoignage de la vie, puis par l'annonce explicite de l'évangile, enfin par les charismes qui contribuent à l'édification du peuple de Dieu. Il n'est pas possible de développer ici ces trois volets de la fonction prophétique des fidèles. Contentons-nous de souligner, en premier lieu, le lien qui doit exister entre le témoignage de la vie et l'annonce de l'évangile. La constitution exprime ainsi ce lien : «...les laïcs deviennent les hérauts puissants de la foi en ce qu'on espère (cf. *Hébreux* 11, 1) quand ils unissent, sans hésitation, à une vie animée par la foi la profession de cette même foi. Cette action évangélistique, c'est-à-dire

(17) Saint Paul exprime ce mystère en utilisant les expressions ou images suivantes : «être du Christ» (*1 Corinthiens* 3, 23 ; 15, 23 ; *2 Corinthiens* 10, 7), «appartenir au Christ» (*Romains* 8, 9 ; *Galates* 3, 29 ; 5, 24), «revêtir le Christ» (*Romains* 13, 14 ; *Galates* 3, 27), «le Christ est la vie des chrétiens» (*Philippiens* 1, 21 ; *Galates* 2, 20 ; *Colossiens* 3, 4), «les chrétiens sont dans le Christ» (164 fois dans l'ensemble du corpus paulinien dont 35 fois en *Éphésiens*), «faire un seul être avec le Christ» (*Romains* 6, 5 ; 3, 28), sans parler de l'expression «former un seul corps avec le Christ» si fréquente chez lui.

J'ai cherché à montrer comment cette union au Christ, qui reproduit ou prolonge en quelque manière l'union du Fils au Père, loin d'être une aliénation, est la source de la plus grande libération de la personnalité : «L'amour : don de l'être, de l'avoir et du pouvoir», dans *Regarde et tends l'oreille*, Montréal, Bellarmin, 1986, p. 25-33 ; «Spiritualité de la coresponsabilité», *ib.*, p. 141-153 (cf. aussi «Prendre au sérieux sa dignité de baptisé», dans *L'Église canadienne*, vol. XVII, n° 2, 15 sept. 1983, p. 45-50) ; *Foi ou liberté?*, Montréal, Bellarmin, 1977, surtout chap. I : «Autorité, loi et liberté dans l'Église» et l'épilogue.

cette annonce du Christ faite et par le témoignage de la vie et par la parole, prend un caractère spécifique et une particulière efficacité du fait qu'elle s'accomplit dans les conditions communes du siècle » (§ 35). La constitution sent ici le besoin de souligner la valeur évangélisatrice particulière du mariage chrétien. Elle s'exprime alors ainsi : « Dans cet ordre de fonctions apparaît la haute valeur de cet état de vie que sanctifie un sacrement spécial, à savoir la vie du mariage et de la famille. Le terrain d'exercice et l'école par excellence de l'apostolat des laïcs se trouvent là, dans la famille où la religion chrétienne pénètre toute l'organisation de la vie et la transforme chaque jour davantage. Là, les époux trouvent leur vocation propre : être l'un pour l'autre et pour leurs enfants témoins de la foi et de l'amour du Christ. La famille chrétienne proclame hautement à la fois les vertus actuelles du royaume de Dieu et l'espoir de la vie bienheureuse » (§ 35).

Évidemment, les nouveaux modes de vie, véhiculés avec une force particulière par les mass médias, et les questionnements profonds que connaît l'institution matrimoniale et familiale dans notre société ne contribuent pas à favoriser cette conception chrétienne du mariage : mais ils peuvent constituer un défi de plus que doivent relever dans la foi ceux à qui il revient d'en faire éclater le bien-fondé.

Toujours à l'intérieur de la fonction prophétique du sacerdoce des baptisés, la constitution parle également de ce qu'elle nomme « le sens surnaturel de la foi » (§ 12). Vatican II désigne par là une réalité dont l'Église a toujours eu vive conscience, à savoir que l'Esprit Saint garde l'ensemble de la communauté chrétienne fidèle à l'enseignement de Jésus par une action dans le cœur de chaque baptisé. La constitution se réfère ici, comme appui scripturaire de son affirmation, au texte de la *Première lettre de Jean*, chapitre deux, versets 20 et 27, où il est question d'une « onction » reçue du Christ par tous les chrétiens, onction qui « enseigne sur tout » et permet de « demeurer dans le Christ ». Ce texte doit être mis en relation avec certains passages du discours d'adieu dans *l'Évangile selon Jean* (spécialement 14, 26 et 16, 13) où la fonction de faire pénétrer les croyants dans toute la profondeur et la vérité des paroles de Jésus est attribuée à l'Esprit Saint. Le texte de l'épître johannique ne doit pas être interprété comme l'affirmation d'une illumination personnelle et intérieure par l'Esprit qui supprimerait la nécessité d'un enseignement extérieur de l'Église : au verset 24 du même chapitre,

l'épître établit au contraire un lien entre deux stabilités, la stabilité ou demeure dans le Père et le Fils et la stabilité ou demeure dans le « message entendu dès le commencement », c'est-à-dire le message transmis par les apôtres et ceux qui ont prolongé leur action. Encore aujourd'hui, l'Esprit agit et dans le corps des évêques pour que ceux-ci transmettent toujours à l'Église l'authentique message de Jésus, et dans le corps des fidèles pour que ceux-ci accueillent cette parole, l'appliquent dans leur vie et la fassent rayonner par leur apostolat. Cette action de l'Esprit n'est cependant pas automatique et elle respecte la liberté des cœurs où elle s'exerce : ce qui peut expliquer entre autres des retards dans l'établissement d'un consensus parfait entre l'enseignement officiel de la hiérarchie et l'adhésion de tout le peuple croyant à cet enseignement.

— La fonction royale

Nous abordons, avec le thème de la fonction royale, le domaine le plus vaste où doit s'exercer le sacerdoce baptismal et celui qui est le plus spécifique au laïcat. Il me faudra forcément ici traiter le sujet pour ainsi dire à vol d'oiseau et me contenter de signaler quelques jalons importants du point de vue strictement théologique, plus exactement dogmatique. Rappelons que la constitution *Lumen gentium* touche ce sujet dans son paragraphe 36 et, d'une certaine façon aussi, au paragraphe 37.

La fonction royale est ce pouvoir qui revient au Christ, en raison même de l'incarnation et de son achèvement dans la rédemption, d'harmoniser la création, les valeurs naturelles ou profanes, et la grâce ou l'appel des hommes à la filiation adoptive. Une vision de foi chrétienne qui cherche à pénétrer le dessein ou mystère de Dieu, selon une expression que l'on retrouve particulièrement dans les *Épîtres aux Ephésiens* et *aux Colossiens* (18), une telle vision découvre que la création a été pensée par le Père dans son Fils qui est son Verbe (*Jean*, 1s.), son Image (*Colossiens* 1, 15), « l'expression de son être » (*Hébreux* 1, 3) et qu'elle a été voulue dans l'Esprit d'amour (19).

(18) Particulièrement *Ephésiens* 1, 3-23 ; 3, 1-21 ; *Colossiens* 1, 9 à 2, 5.

(19) Saint Irénée parle du Fils et de l'Esprit comme des deux mains par lesquelles Dieu a façonné la création. Cf. *Contre les hérésies*, tome IV (éd. « Sources chrétiennes », n° 100, Paris, Cerf, 1965), préf., 4 (p. 391) ; 7, 4 (p. 465) ; 20, 1 (p. 627) ; tome V (n° 153, 1969), 1, 3 (P. 27-29) ; 6, 1 (p. 73) ; 28, 4 (p. 361).

On doit même reconnaître que cette création est voulue en prévision de l'incarnation rédemptrice du Fils (*Ephésiens* 1, 10 ; *Colossiens* 1, 15-20 ; *1 Pierre* 1, 18-20) (20). Ce qui permet d'affirmer à la fois la distinction et la mutuelle ordination de la création et de l'adoption filiale (21).

Or, ce que le Christ a fondé, en principe et d'une façon définitive, par son incarnation rédemptrice, doit être parachevé et accompli par l'Église, par les chrétiens, à travers l'histoire jusqu'à la plénitude du règne de Dieu (cf. *1 Corinthiens* 15, 27-28). Le Christ par son Esprit continue et achève son oeuvre par l'intermédiaire des membres de son corps (22). C'est cela la fonction royale des baptisés : consacrer le monde temporel ou profane, c'est-à-dire l'ordonner à sa fin ultime qui est la filiation adoptive communiquée aux hommes et, préalablement, le libérer de l'esclavage auquel le soumet le péché des hommes (cf. *Romains* 8, 19-22), et cela dans le souverain respect de sa bonté native et de sa consistance propre qui découlent du fait qu'il est sorti des « mains de Dieu ». Je dirais que c'est là la description théologique fondamentale de la fonction royale du sacerdoce des chrétiens telle que nous la présente *Lumen gentium*. Et la constitution souligne bien que, si cette fonction revient à tous les baptisés, « les laïcs ont la première place dans son accomplissement » en raison de leur « activité » particulière dans le monde profane et de « leur compétence dans les disciplines » qui le concernent. Il ne m'est pas possible de détailler davantage ici les différents champs où les laïcs peuvent exercer cette fonction, ni les modalités diverses que cet exercice peut revêtir.

Qu'il me suffise d'ajouter que la fonction royale du sacerdoce des baptisés trouve aussi à s'exercer au sein même de la communauté chrétienne dans le domaine de cette activité qu'on caractérise par le nom de gouvernement ou direction de l'Église, ou ce qu'on désigne de façon plus commune par le nom d'action pastorale ou de pastorale tout court. Il n'y a malheureusement pas lieu, ici encore, d'en dire beaucoup sur le sujet. Le champ de cette activité pastorale des laïcs au sein même de la communauté

(21) Cf. J.-G. Pagé, *Qui est l'Église?*, tome I, p. 151-188.

(22) Ce grand principe chrétien est sous-jacent à une bonne partie du paragraphe 36 de *Lumen gentium*. Cf. aussi *Gaudium et Spes*, 1^{re} partie, chap. III.

(23) Il faudrait ici faire la distinction entre ceux qui appartiennent au corps du Christ de façon explicite et ceux qui ne lui appartiennent que de façon implicite. Dans les premiers, l'Esprit agit entre autres à travers les médiations de la Parole, des sacrements et des divers charismes qui contribuent à l'édification de l'Église ; dans les seconds, il agit plus mystérieusement et à travers des médiations plus profanes.

chrétienne ou en son nom est très vaste ; il s'étend, en principe du moins, presque autant que celui de l'activité pastorale des ministres et des religieux : aucune fonction pastorale ne peut être fermée aux laïcs, sauf celles qui requièrent le pouvoir spirituel que transmet le sacrement de l'ordre. Le paragraphe 37 de *Lumen gentium* cherche surtout à fonder cette coresponsabilité pastorale des laïcs et à décrire dans quel climat spirituel elle doit s'exercer. La vie de l'Église depuis la fin du concile a permis, suscité même, un exercice varié de cette coresponsabilité ; on peut prévoir que, sous l'action de l'Esprit et sous la pression des événements et des changements sociologiques, cette coresponsabilité ira en se développant dans l'avenir. Cela ne peut se faire sans certains heurts, puisqu'on doit bousculer de vieilles habitudes du clergé, secouer une apathie des laïcs parfois entretenue par le clergé et assurer le respect de la spécificité des charismes que l'Esprit confie à chacun dans l'Église, y compris évidemment le charisme du ministère sacerdotal. Mais on peut, justement en vertu de la confiance absolue qu'on doit avoir en cet Esprit, cultiver un sain optimisme : l'Église pourra retrouver cet élan qui aux origines animait tous ses membres au service de la mission, sans que pour autant on méconnaisse le rôle propre des apôtres et de ceux qui ont pris d'une certaine façon leur relais.

ET voilà que l'analyse des fonctions du sacerdoce baptismal et en particulier du laïcat nous amènerait naturellement à camper en vis-à-vis les fonctions complémentaires du sacerdoce des ministres. Nous ne pouvons développer ce thème. Qu'il suffise de l'évoquer et de rappeler que chacune de ces deux participations, essentiellement différentes, au sacerdoce du Christ, celle des laïcs et celle des ministres, sont en rapport dialectique (23) et jouissent chacune d'une priorité propre. La participation des laïcs au sacerdoce du Christ en vertu du baptême est première dans le sens qu'elle constitue le fondement même de l'Église, famille des filles et des fils adoptifs de Dieu : et son exercice, loin de se terminer dans le royaume eschatologique, y connaîtra son plein épanouissement. La participation particulière au sacerdoce du Christ qui échoit aux ministres n'a de sens que pour ce temps de l'histoire où la fonction du Christ chef et époux de son Église doit être médiatisée sacramentellement en certains membres de l'Église

(23) Cf. *Lumen gentium*, par. 10, alinéa 2.

(24) : et, sous cet aspect, cette participation jouit d'une certaine priorité dans le sens qu'elle est nécessaire pour qu'une communauté particulière appartienne de façon parfaite à l'Église de Jésus et dans le sens aussi qu'elle constitue ainsi comme le fondement, la source du sacerdoce des baptisés. De toute façon tous, au sein même de la diversité de leurs charismes, ont été « choisis pour servir en présence du Seigneur » et pour constituer « le peuple qu'il rassemble afin qu'il (Lui) présente partout dans le monde une offrande pure », comme nous le font dire les prières eucharistiques.

Jean-Guy PAGE

(24) Ce qui ne signifie pas que le chrétien qui fut appelé par le Christ à cet office perd dans le royaume toute marque de ce qui fut sa façon à lui de servir l'Église et d'être chrétien.

Jean-Guy Pagé est né à Montréal (Québec) en 1926. Prêtre depuis 1952 et docteur en théologie de l'Université Grégorienne, il est actuellement professeur titulaire à l'Université Laval. En plus de nombreux articles dans diverses revues, il a publié : *Réflexions sur l'Église du Québec* (1976); *Foi ou liberté ?* (1977) ; *Qui est l'Église ?* (3 tomes : 1977 et 1979) ; *Une Église sans laïcs ?* (1980).

Il y a ceux qui pourraient s'intéresser à *Communio* et ceux qui voudraient lire la revue : transmettez des adresses pour des spécimens gratuits et offrez des abonnements de parrainage, voir page 131.

Jean GAUDEMET

Les laïcs dans les premiers siècles de l'Église

« **IL** reste aux laïcs l'obligation d'obéir, non l'autorité de commander ». Ainsi s'exprimait l'un des plus grands papes du Moyen Âge, bon juriste de surcroît, Innocent III lors du Concile œcuménique tenu au Latran en novembre 1215 (c.44). Quelque trois-quarts de siècle plus tôt, une Collection de décisions canoniques qui servait en fait de Code à l'Église latine, connue sous le nom de « Décret de Gratien », reproduisait un texte, d'origine inconnue, mais qui traduisait bien la mentalité de l'époque, affirmant qu'il y avait « deux genres de Chrétiens », les clercs et les laïcs... « A ceux-ci il est permis d'avoir des biens... il leur est concédé de se marier, de cultiver la terre, d'être juge, avocat, de déposer leur offrande sur les autels, de payer la dîme; ainsi pourront-ils être sauvés, si du moins, en faisant le bien, ils évitent de commettre des fautes » (cause 12, quaestio 1, c.7).

Cette image, quelque peu schématique et simplifiée, n'est cependant pas fautive. Une dualité fondamentale s'est peu à peu inscrite dans la société chrétienne. Qu'en était-il dans les premiers siècles de son histoire ? C'est ce que l'on voudrait rechercher ici (1).

LE mot de « laïc » est d'origine grecque. Le « laos » c'est le peuple. Dans les papyrus d'époque hellénistique, dans les traductions grecques faites au II^e siècle (2) de textes bibliques, « laicos » est employé comme adjectif pour qualifier

(1) Le livre récent d'Alexandre Faivre, *Les laïcs aux origines de l'Église*, Paris, 1984, donnera une information plus complète. On y trouvera la bibliographie du sujet particulièrement riche depuis une trentaine d'années (alors qu'en 1925, le *Dictionnaire de Théologie catholique* ignorait le mot « laïc »).

(2) « Laos » ne figure pas dans la Septante (II^e-I^{er} s. a. J.C.).

quelque chose de commun, d'ordinaire, par opposition à une chose consacrée (par exemple du pain, 1 Samuel 21, 4-5, ou un territoire, Ezéchiel 48, 15, texte que commentera saint Jérôme, *In Hiezechielem*, XIV, 48, 13-15 : « Profane et laïc, c'est-à-dire vulgaire, là où il sera possible à chacun d'habiter »).

Lorsqu'il apparaît pour la première fois dans la langue chrétienne, vers 95 avec la *Lettre de Clément de Rome à l'église de Corinthe*, « laïc » est encore utilisé comme adjectif pour qualifier « l'homme laïc » ou « les choses laïques ». L'emploi de *laïcus* comme substantif, mis en parallèle avec le mot de « cleros » ou *clerus*, n'est pas attesté avant la fin du II^e et mieux au III^e siècle avec la « Tradition Apostolique », attribuée à Hippolyte de Rome (début III^e siècle), Clément d'Alexandrie (mort en 215), Origène (mort en 253) et, en Afrique, Tertullien et Cyprien. Cet affermissement terminologique est le signe de l'instauration de nouvelles structures sociales. Mais, à s'en tenir ici encore au vocabulaire, ces structures ne sont, sans doute, pas encore très fermes et il serait imprudent de parler de statuts juridiques nettement dissociés. *Laïcus* cède en effet parfois la place à *plebeius* « appartenant à la plèbe, au peuple », lorsqu'il s'agit de désigner ceux qui ne sont pas des clercs.

Ce détour par le vocabulaire n'était pas inutile. La terminologie ne fournit qu'un signe. Mais elle a le mérite d'une certaine rigueur. Les mots ne sont pas employés sans motif dans des textes qui entendent fixer la discipline ou décrire avec précision une situation donnée. Le vocabulaire fournit d'autre part des repères chronologiques, qui font malheureusement trop souvent défaut dans les sources concernant les premiers siècles chrétiens.

C'EST vers ces données institutionnelles qu'il nous faut cependant maintenant nous tourner. Que la première communauté chrétienne, telle qu'elle apparaît dans les *Actes des Apôtres*, n'ait pas dissocié des clercs et des laïcs, est une évidence. Ici encore le vocabulaire (ou plus exactement l'absence de termes spécifiques) en fournit la preuve. « La multitude des croyants » forme une communauté. On insiste sur l'unité profonde de ses membres, non sur des spécificités, des catégories. « Disciples », « croyants », « saints », tels sont les termes employés, non pas « clercs et laïcs », sans doute, « les dons » sont divers et les Épîtres mentionnent des « titres » et des « fonctions » : docteurs, prophètes, évangélistes, pasteurs, presbytres, diacres, évêques. Sans d'ailleurs établir de corrélation stricte

entre titres et fonctions. Il n'en demeure pas moins que des *Actes* aux Épîtres pastorales, les choses se sont déjà modifiées. L'idéal communautaire fait place à certaines diversifications. Certes il n'y a toujours ni « clercs » ni « laïcs ». Les mots sont inconnus et de même les statuts. Mais les fonctions se diversifient et toutes ne sont pas interchangeables.

Telle est encore l'idée dominante de la lettre de Clément, première, on l'a vu, à faire usage du terme de laïc. A une communauté perturbée, Clément prêche l'ordre et une certaine discipline. Le « troupeau du Christ » est en charge auprès de certains. Il a, comme dans l'armée, ses chefs, les presbytres. Cette hiérarchie naissante n'écarte pas la participation de tous aux fonctions liturgiques. Chaque chrétien a une fonction (*leiturgia*) à accomplir. Les choses cependant restent floues. D'abord parce que l'Épître de Clément envisage la communauté de Corinthe dans une constante référence vétéro-testamentaire. Il est difficile dans ces conditions d'apprécier exactement ce qu'est à ses yeux — ou ce que devrait être — la communauté néo-testamentaire. Mais aussi, et peut-être surtout, parce que jusqu'au début du III^e siècle le laïc n'a pas en face de lui « un clergé ». Ce n'est qu'avec le III^e siècle que commence à se dessiner l'image d'un laïc. Image imprécise et complexe, car les sources ne répondent pas à toutes nos questions et, d'autre part, elles laissent apparaître des diversités régionales. Pour ne rien dire de l'Égypte, de la Syrie-Palestine, de l'Asie Mineure ou de la Grèce, ce que l'on sait de l'Afrique du Nord n'est pas transposable en Italie, à Rome ou à Milan. Des communautés de Gaule ou d'Espagne, on ne sait presque rien. Il ne faudrait pas cependant parler d'un isolement des églises locales. Des relations existent. Mais elles sont rares et difficiles. Les « grandes persécutions » du III^e siècle ne les favorisent pas.

La discipline n'est d'ailleurs pas uniforme. Rome n'a ni les moyens, ni le désir de mener une politique centralisatrice et uniformisatrice. Des laïcs du III^e siècle, de leur place et de leur rôle dans la communauté, on ne sait qu'assez peu. Une donnée cependant est certaine. L'évangélisation a progressé. Les communautés sont plus nombreuses. Dans cette masse, tous n'ont pas la même ferveur. Autant de raisons qui rendent nécessaire plus d'« organisation » et qui dissocient davantage la foule laïque du petit groupe des clercs. On n'en veut pour preuve que le second édit de persécution de Dioclétien (303) qui vise spécialement « les chefs » des églises.

DEVANT cet accroissement du nombre des chrétiens, la diversité de leurs attitudes, de leur rôle dans la vie des communautés, une réflexion s'engage sur les composantes de l'Église. En Afrique, au début du III^e siècle, Tertullien, qui finira par rejoindre le courant montaniste, mais aussi, quelques décennies plus tard, l'évêque de Carthage, saint Cyprien, qui mourra victime de la persécution, disent ce que sont, à leurs yeux, clercs et laïcs et le rôle qui revient à chacun. Tertullien souligne les différences entre les clercs, qu'il désigne d'un terme emprunté à la langue latine des classifications sociales et de l'organisation administrative du terme d'« ordre » (*ordo*) (3) et les laïcs. Il tient cette distinction pour « constitutive » de l'Église. Mais dans le même passage (« *L'exhortation à la chasteté* », 7), Tertullien s'interroge : « *Est-ce que, laïcs, nous ne sommes pas prêtres ?* » Et il poursuit : « *Là où ne siège pas l'ordre ecclésiastique* (entendez : les clercs), *toi laïc, tu offres et tu baptises ; tu es, pour toi, seul prêtre* ». Outrance du polémiste sans doute, qui cède volontiers au péril de la rhétorique. Mais que de telles formules, provocantes, puissent être lancées, montre que les frontières sont parfois mal perçues. Ces « glissements » sont dénoncés par le même Tertullien, à propos des hérétiques : « *Ils chargent même les laïcs de fonctions sacerdotales* ». Comme on l'a montré (4), ce que dénonce ici le polémiste c'est la trop grande facilité avec laquelle les hérétiques confient de façon parfois très temporaire des charges sacerdotales à de simples laïcs. Nouvelle preuve des liens qui persistent entre le laïcat et le clergé.

Il n'en demeure pas moins qu'au III^e siècle l'organisation ecclésiastique distingue le clergé (avec ses trois degrés essentiels : diacres, prêtres, évêques) de la foule des laïcs.

Chez saint Cyprien cette distinction est claire. Évêque de Carthage, il correspond avec l'évêque de Rome et avec ses frères dans l'épiscopat africain. Il les retrouve dans les conciles où sont débattues en commun les affaires de l'Église, où sont posées des règles, sanctionnées des fautes. L'évêque est entouré de son *presbyterium*. Pasteur de tout le peuple, il guide les laïcs.

Distinction ne signifie pas exclusion. Des laïcs participent à la vie liturgique. Certains d'entre eux siègent dans les assemblées

(3) Le mot désigne et des groupes sociaux, surtout les plus élevés (sénateurs, chevaliers), et les « conseils municipaux » qui dirigent les cités.

(4) A. Faivre, *op. cit.*, 67-68.

conciliaires, et cette pratique persistera longtemps. Le concile de Tarragone en 516 fait obligation à l'évêque de convoquer aux synodes des laïcs qui se sont signalés par leur vertu et leur doctrine. L'année suivante, des laïcs sont invités à participer aux travaux du concile réuni à Epaone. À Orange en 529 des notables laïcs souscrivent les actes du concile. Ces laïcs furent certainement peu nombreux dans les assemblées conciliaires ; faute de procès-verbaux des réunions, on ignore quel fut leur rôle effectif tant dans les discussions (prise de parole) que dans les décisions (la pratique du vote et ses modalités restent inconnues).

Un point est certain, et il est d'importance : l'évêque était élu par la communauté, « par le clergé et le peuple », selon une formule qui persistera pendant de longs siècles. Là non plus il ne s'agit pas de votes avec bulletin individuel et décompte des voix. Les récits que nous avons conservés des élections épiscopales montrent que certains, dans le clergé et dans le peuple, jouent un rôle déterminant, proposent un candidat, louant ses mérites et ralliant à leur choix une masse qui acclame. Il n'en demeure pas moins que l'évêque est l'élu de son peuple. La consécration épiscopale, que lui confère le métropolitain assisté d'évêques de la région, fournissait d'ailleurs la possibilité de s'opposer à un choix malheureux.

En dehors de cette participation au choix de l'évêque, les laïcs sont souvent consultés pour des affaires importantes. Cyprien cependant, très conscient de ses prérogatives et de la distinction entre clercs et laïcs, fait appel aux laïcs dans les années de persécution que vit alors l'Église. Sa correspondance en offre de nombreux témoignages. Il est particulièrement frappant de le voir étudier « avec le peuple tout entier » les mesures à prendre à l'égard de ceux qui se sont cachés pour éviter la persécution. Si, en droit, l'évêque reste maître de la décision, il hésite à aller à l'encontre des sentiments de son peuple. Autre participation à la vie collective : chacun, clerc ou laïc, est appelé à contribuer aux besoins de la communauté : dépenses cultuelles, entretien des bâtiments, peut-être aussi aide aux clercs, à qui cependant il n'est pas interdit de travailler pour subvenir à leurs besoins, mais surtout assistance aux plus pauvres, aux veuves, aux orphelins, aux malades, aux prisonniers. Il existe une caisse, gérée par l'évêque et qu'alimentent les contributions des fidèles. Chacun reste juge de l'opportunité et du montant de ses versements. Mais par eux l'Église est assurée du nécessaire, tout en garantissant son indépendance.

Il y a plus important. Des laïcs ont été à la tête d'écoles prestigieuses. L'exemple d'Origène à Alexandrie, au début du III^e siècle, est bien connu. On sait aussi que des laïcs ont été appelés à prêcher dans les églises. Cet usage, admis par certaines églises d'Asie Mineure, est rejeté par l'évêque d'Alexandrie, Démétrius. Si la direction d'écoles, l'enseignement théologique à un haut niveau, la prédication sont, pour les laïcs, des situations assez exceptionnelles, il leur est demandé, et cela à tous et de façon très générale, de faire connaître le message évangélique et de travailler aux progrès de la communauté. La *Disdascalie des Apôtres*, composée vers 230 dans le patriarcat d'Antioche, fixe la mission de chacun dans l'Église, des divers degrés de clercs, mais aussi des veuves, des diaconesses, des simples laïcs. À ceux-ci il est demandé de « *remplir l'Église; ceux qui sont au dehors, convertissez-les... et faites-les entrer* » (II, 56, 4).

À ceux qu'ils ont ainsi conduits vers l'Église, ils enseignent l'essentiel du dogme et de la morale chrétienne pour les préparer au baptême. Ils témoignent pour les catéchumènes lors de l'examen pré-baptismal, disant les bonnes oeuvres qu'ils ont accomplies. À eux de les suivre pendant les années de préparation au baptême, de les assister et de les surveiller, de les instruire par la parole et par l'exemple. Enfin ces laïcs, vrais « pères » des catéchumènes (« parrains ») seront associés au couronnement de cette longue préparation lors du baptême de leurs « fils spirituels ». En cas d'urgence, le laïc peut d'ailleurs lui-même baptiser.

Mais les laïcs ne peuvent ni remettre les péchés, ni offrir le sacrifice eucharistique. Ainsi s'opère une distinction entre des fonctions accessibles aux laïcs et celles qui sont réservées aux clercs.

Les rites liturgiques en témoignent en même temps que, d'une certaine façon, ils la fondent. Un message célèbre dans la *Tradition Apostolique*, recueil canonico-liturgique du début du III^e siècle, distingue avec une grande netteté l'« institution », qui se fait seulement par des paroles (« *kathistasthai* ») et l'ordination par imposition des mains (« *cheirotomia* »). Celle-ci est faite pour les clercs qui offrent l'oblation et assurent les services liturgiques.

On n'en est donc plus à une répartition des fonctions selon les dons et les aptitudes. L'organisation de la communauté se précise, ses contours s'affirment. Les rites liturgiques fixent les statuts et les compétences. C'est ainsi, nous apprend le même

document, que le lecteur, qui peut être un simple laïc, est « institué » par la remise du livre. Il ne reçoit pas l'imposition des mains.

LE IV^e siècle marque à plus d'un titre le début d'une nouvelle période dans l'histoire de l'Église. Tout d'abord parce qu'après la « grande persécution de Dioclétien » au début du siècle, les tentatives de faire disparaître le christianisme par le fer et le sang vont cesser. En 313, Constantin et Licinius reconnaissent à chacun la liberté de professer la religion de son choix. Régime de liberté, dont les chrétiens sont les premiers bénéficiaires. Bientôt, la religion chrétienne est favorisée et, en 380, Théodose I en fait la religion d'État, lorsqu'il oblige « *tous les habitants de l'Empire à suivre la religion que Pierre a apportée aux Romains* ». Situation politique nouvelle, qui favorise la diffusion de la religion chrétienne. Les communautés peuvent s'afficher au grand jour ; elles jouissent d'avantages matériels, financiers, juridiques multiples. Sans cesse plus nombreuses, elles doivent et peuvent s'organiser. Or, c'est une autre nouveauté, cette organisation dont on ne saisissait que des bribes pour les II^e et III^e siècles, est désormais beaucoup plus facile à connaître. Les écrits des auteurs chrétiens, Pères de l'Église ou historiens, parfois même ceux d'auteurs païens, des textes législatifs nombreux d'origine ecclésiastique (canons conciliaires, et lettres de papes) ou séculière (constitutions impériales), fournissent une riche information. Si des nuances locales persistent, sur les points essentiels, l'organisation ecclésiastique (droit et pratique) est la même à travers toute l'Église. Il est désormais moins difficile de se faire une image de ce qu'est devenu le laïc.

Vers les années 380, les *Constitutions Apostoliques*, vaste compilation en huit livres, consacre le premier aux laïcs, avant de traiter des trois degrés du clergé. Elle emprunte ici à la *Disdascalie*, composée dans le patriarcat d'Antioche un siècle et demi plus tôt. Elle magnifie le laïc, à qui elle fait l'honneur d'ouvrir sa description de l'Église : « *Écoutez, vous aussi les laïcs, qui êtes l'Église élue de Dieu... Vous êtes l'Église catholique et sacrosainte, un sacerdoce royal, une sainte multitude, un peuple acquis, une grande Église, une épouse ornée pour le Seigneur Dieu* » (II, 26, 1).

En face de cette perspective grandiose et généreuse, d'autres témoignages proposent des classements. L'évêque de Césarée, Eusèbe (mort en 340), distingue « deux manières différentes de vivre dans l'Église du Christ. La première dépasse la nature... Celle des autres est moins sublime. Ils vivent chastement dans le mariage et se dévouent à la propagation du genre humain; ils s'occupent des affaires et de la milice, de l'agriculture et du commerce... Pour eux une heure est déterminée pour leurs exercices de piété et certains jours sont consacrés à l'instruction religieuse et à la lecture de la loi de Dieu ». Première ébauche de cette répartition de la société chrétienne en « ordres », qu'aimera le Moyen Âge. Déjà le pape Grégoire le Grand (590-604) distingue « les pasteurs, les continents, les gens mariés ».

Rare aux cours des premiers siècles, le terme de laïc devient d'usage fréquent. Il désigne un groupe important, le plus nombreux. Le droit fixe ses devoirs et ses prérogatives ; les moralistes enseignent ses règles de vie. On ne saurait ici retenir tous les canons conciliaires des IV^e et V^e siècles qui traitent du laïcat, ni tous les passages des décrétales, pontificales, ou des écrits des Pères grecs et latins.

Le terme de laïc n'est cependant pas sans laisser place à quelque équivoque. Si on le définit par opposition aux clercs, il inclut des groupes qui ont leur spécificité et une place spéciale dans l'Église : les moines, les vierges, les veuves. Les premiers constitueront rapidement un groupe distinct. Ce sont ceux que Grégoire désigne par le terme de « continents ». Les règles qu'ils suivent, malgré leurs différences, leur imposent en effet un genre de vie nettement distinct de celui des laïcs. Veuves et vierges consacrées constituent également des « ordres », qui ont une place spéciale dans la vie de l'Église.

Parfois l'ordonnance des cérémonies multiplie ces répartitions. L'évêque Victricius de Rouen nous fait connaître l'ordre dans lequel se succédaient les participants à la procession qui, vers 396, accueillait les reliques : « Prêtres, diacres, clercs inférieurs, moines, enfants, vierges, veuves, continents, vieillards, mères », et enfin « le peuple tout entier ».

Dans une acception étroite, les laïcs sont donc ceux qui n'ont dans l'Église aucune « qualification » particulière. Désormais les franges quelque peu imprécises, qui résultaient d'une participation des laïcs aux fonctions liturgiques, font place à des classifications plus nettes. Le III^e siècle avait connu des laïcs assumant l'enseignement, prêchant dans les églises, faisant les lectures. Au

cours du IV^e siècle le clivage entre clercs et laïcs devient plus rigide. Les sous-diacres, tenus pour laïcs par l'auteur de la *Tradition Apostolique* au début du III^e siècle, sont intégrés dans le clergé au cours du siècle suivant. Il en ira de même des lecteurs et des exorcistes. Au cours du IV^e siècle, en effet, se forment dans le clergé, des « ordres » inférieurs à la triade évêque, prêtre, diacre. Ce sont les futurs « ordres mineurs » : sous-diacres, acolytes, exorcistes, lecteurs. Ces divers degrés ne se rencontrent pas dans toutes les communautés. Leur constitution fut largement tributaire des besoins et aussi des ressources locales. Mais ces fonctions échappent désormais, et pour de longs siècles (5), aux laïcs. Reste le « portier », sorte de sacristain, chargé de veiller à la garde de l'église, d'assurer l'ordre pendant les offices, de faire accepter la place qui revenait aux diverses catégories de fidèles dans les cérémonies liturgiques, en particulier les pénitents. Il n'existait pas partout et, selon les églises, il s'agit d'un clerc (à Carthage à la fin du IV^e siècle ; une collection canonique arlésienne de la même époque fixe le rituel de son « ordination ») ou d'un laïc (sans doute à Rome).

Quant aux fossoyeurs (*fossores*), chargés d'ouvrir les galeries des catacombes, des fosses mortuaires et, plus généralement, de la garde des sépultures, eux aussi sont aux marges des clercs et des laïcs. Selon les lieux et les temps, ils furent considérés comme appartenant aux uns ou aux autres.

AINSI, sous quelques réserves mineures, le clivage est désormais net entre clercs et laïcs. Dans une société cléricale qui de plus en plus se hiérarchise, les laïcs, bien qu'ils représentent la grande masse (ou parce qu'ils la représentent), tendent à être considérés comme une catégorie inférieure : en face des clercs, « les simples laïcs ». Et cela, même s'ils comptent parmi les plus grands de l'État. Alors que Constantin, aux dires d'Eusèbe de Césarée, s'était tenu pour « évêque du dehors » (formule équivoque, qui suscitera une abondante littérature parmi les historiens modernes), quelques décennies plus tard, l'empereur Valentinien ^{1er} pour se débarrasser des sollicitations d'évêques orientaux, leur répond : « Je ne suis qu'un laïc et n'ai donc pas le droit de m'occuper de pareilles choses ». Vers la fin du IV^e siècle, l'évêque de Milan, Ambroise, s'insurge

(5) En 1972, les ministères d'acolyte et de lecteur ont été ouverts aux laïcs par le *motu proprio Ministeria quaedam*.

lorsque Valentinien II veut le faire juger par des laïcs : « *Quand as-tu ouï dire, très clément empereur, que dans une affaire de foi, des laïcs aient prononcé sur un évêque ?... Si un évêque doit recevoir des leçons d'un laïc, qu'en résultera-t-il ? Le laïc n'a plus qu'à discuter, l'évêque à écouter et à se faire l'élève du laïc* » (Lettre de mars 386).

Ce dont est convaincu Valentinien I^{er}, et ce que proclame fortement Ambroise de Milan, est confirmé par le droit et par les usages. L'une des plus graves sanctions qui puisse frapper un clerc est de le réduire à la « communion laïque ». Les canons conciliaires en donnent de multiples exemples. Et ce n'est pas par hasard si un concile romain de 595 réserve aux clercs et aux moines le service de la personne du pape, en interdisant d'y employer les laïcs.

De cette dissociation, le droit séculier prend vite conscience. La constitution de Constantin du 21 octobre 319, qui exempte les clercs des charges publiques (*Code Théodosien*, 16, 2, 2) croit encore nécessaire d'user d'une paraphrase : « *Ceux qui se consacrent au ministère de la religion pour le culte divin, c'est-à-dire ceux que l'on appelle clercs* ». L'empereur craint que, parmi ses fonctionnaires chargés d'appliquer cette disposition, dont la grande majorité est encore païenne, beaucoup ne sachent pas ce que sont les clercs. Il n'en demeure pas moins que lui fait parfaitement la différence et qu'il accorde aux clercs ce qu'il ne saurait concéder à tous les chrétiens.

SI les clivages sont nets, si les progrès du droit aiguisent les arêtes, cela ne signifie nullement que les laïcs soient aux marges de l'Église. Leur rôle reste grand. D'abord pour l'acte essentiel qu'est le choix d'un pasteur.

L'évêque est élu « par le clergé et le peuple ». Le pape Léon le Grand le rappelle à plusieurs reprises : « *Lorsqu'il s'agit d'élections épiscopales, on préfère à tous celui que l'accord du clergé et du peuple a demandé d'une façon unanime* » (Lettre 13, 446). Ailleurs, le pape précise « *que l'on exige la souscription des clercs, le témoignage des notables, le consentement de la curie et du peuple* » (Lettre 10, 445). Sans doute, le procès-verbal de l'élection d'Héraclius comme évêque d'Hippone, conservé par une lettre de saint Augustin (213, en 426), montre quel fut le rôle d'un évêque pour guider le choix des électeurs. Mais le principe électif est sauf. Célestin I^{er} le rappelle dans une

évêques de Viennoise (Lettre 4, 26 juillet 426) : « *Qu'aucun évêque ne soit imposé à ceux qui ne le veulent pas* ». Et des conciles du IV^e siècle (Ancyre, c.18 ; Antioche, c.18) envisageaient la situation fâcheuse d'évêques qui n'étaient pas acceptés par leur peuple.

Appelés à choisir l'évêque, les laïcs sont aussi consultés pour la désignation des prêtres et des diacres. Des lettres de saint Cyprien montrent l'évêque consultant les laïcs, demandant leur témoignage sur les candidats. La Lettre 38, « *adressée aux prêtres, aux diacres et aussi à tout le peuple* », rappelle que « *pour les ordinations de clercs... nous avons l'habitude de vous consulter d'avance et de peser avec vous les mœurs et les mérites de chacun* »

Habités à la vie des affaires, certains laïcs fournirent d'utiles conseils aux évêques pour l'administration du patrimoine ecclésiastique, dont ils avaient la charge. On en a au moins un témoignage indirect par les mesures prises pour réprimer l'indélicatesse de certains de ces administrateurs. Un concile tenu à Rome en 502 décide qu'« *aucun laïc, qu'il fût religieux ou puissant, ne pourra en aucune façon intervenir dans la gestion des biens ecclésiastiques. Car il est enseigné que ce n'est qu'aux seuls prêtres que la charge de disposer de ces biens a été confiée par Dieu* » (c.3) (6). D'autres conciles, dans des circonstances différentes, prirent des mesures analogues pour écarter les laïcs de la gestion des biens ecclésiastiques (Concile d'Antioche de 341, c.24 ; de Chalcédoine de 451, c.26 ; de Séville de 619, c.9 ; de Tolède de 633, c.48, etc.).

Dans l'Afrique du Nord romaine, depuis le III^e siècle jusqu'à la ruine de l'Église par l'invasion vandale (prise de Carthage en 439), la participation des laïcs à l'administration ecclésiastique prit une forme institutionnelle. Des membres importants de la communauté, qualifiés de *seniores laïci* ou de *seniores ecclesiae*, parfois même de « sénateurs », constituèrent au sein de la communauté un conseil laïc assistant l'évêque. D'autres assurèrent

(6) La portée de cette disposition est ramenée à de plus justes proportions lorsque l'on considère les conditions qui l'ont provoquée. Au concile de 502 avait été produit un décret, vieux d'une vingtaine d'années, émanant d'Odoacre, le chef hérule, qui s'était rendu maître de l'Italie et avait déposé l'empereur d'Occident en 476. Ce décret interdisait au pape de vendre des biens d'église. Cette intrusion dans les affaires ecclésiastiques fut vivement dénoncée par les évêques réunis en 502 qui déclarèrent ce décret sans valeur et voulurent pour l'avenir empêcher de telles interventions d'un laïc, « *fût-il puissant* » : la question de la gestion du patrimoine ecclésiastique figurait au premier plan des préoccupations conciliaires, le pape Symmaque était accusé, par ses adversaires, de dilapider les biens de l'Église romaine.

certaines tâches de caractère temporel, telles que la garde du trésor et l'entretien des bâtiments. Leur mode de désignation reste mal connu. Peut-être étaient-ils élus. L'ordre de préséance les mettait après les prêtres, mais avant les diacres. Ces laïcs s'inséraient donc à l'intérieur de la hiérarchie des clercs sans, bien évidemment, compter parmi les clercs.

Alors que les laïcs furent, en général, tenus à l'écart des organes judiciaires de l'Église, les *seniores* africains ont quelquefois été appelés à fournir des membres au tribunal. C'est à eux également qu'il revenait de se porter demandeurs devant les instances séculières pour défendre les droits de l'Église.

Autre témoignage important du rôle des laïcs dans la vie de l'Église : la conférence tenue à Carthage en 411 pour tenter de mettre fin au conflit qui, depuis un siècle, opposait les catholiques aux donatistes, fut présidée par un haut fonctionnaire impérial, le tribun et notaire Marcellinus, assisté de nombreux fonctionnaires laïcs dépêchés à cet effet. Sans doute, le fait qu'il s'agisse de fonctionnaires impériaux donne une coloration spéciale à ce laïcat. Il n'en demeure pas moins que c'est devant des laïcs, et avec l'approbation de saint Augustin, que se déroula un débat contradictoire portant sur des questions de foi et de discipline.

Si le cadre africain fut particulièrement favorable à cette participation laïque, on en peut donner des exemples pour d'autres régions. On a déjà dit que des laïcs avaient participé à des conciles. Cet usage persiste aux IV^e et V^e siècles. En Espagne, le concile d'Elvire, qui s'est tenu dans les premières années du IV^e siècle, eut lieu « *en présence des diacres et de tout le peuple* ». En 439, en Gaule, au concile de Riez, « *des curiales et des particuliers* » côtoient les prêtres et les diacres. Au concile de Rome de 495, on signale également la présence de personnes de haut rang. Des philosophes et des savants païens ont peut-être participé au concile de Nicée, où ils auraient plaidé pour Arius. Certains historiens anciens l'affirment. Leur témoignage, contesté par les uns, est admis par d'autres. Il est, en tout cas, certain que des fonctionnaires impériaux ont joué un rôle important aux conciles d'Ephèse et de Chalcédoine.

L'intérêt porté par les laïcs aux débats doctrinaux, surtout en Orient, est bien connu. Les controverses christologiques, les doctrines hérétiques sont suivies par des fractions très diverses de la population. Débats animés, où parfois l'argument dégénère en violence. Cette fièvre théologique met en péril l'ordre

public. Le *Code théodosien* a réuni six constitutions émises entre 386 et 404 dans un Titre (16,4) consacré à « *ceux qui débattent de questions religieuses* ». Dans ces textes, Théodose I^{er} et après lui Arcadius sévissent contre ceux qui discutent de religion sur la place publique. Les fonctionnaires impériaux sont menacés de révocation, s'ils participent à des réunions où l'on débat de théologie. De lourdes amendes frappent les maîtres dont les esclaves assistent à de telles réunions. Il en va de même pour les membres des corporations.

Ardeur intempestive, qui inquiète le pouvoir, gardien de la paix publique, mais qui ne pouvait manquer de préoccuper les autorités religieuses, gardiennes de l'orthodoxie. Sans doute, tous ne font pas preuve du même zèle parfois excessif. Saint Jean Chrysostome dénonce au contraire les laïcs qui trouvent de bonnes excuses pour se soustraire aux tâches pastorales : « *Je suis accablé de procès; je m'occupe des affaires publiques; j'exerce un métier; je suis un homme du siècle, ce n'est pas à moi de lire l'Écriture, mais à ceux qui ont dit adieu au monde...* ». A quoi le patriarche de Constantinople répond : « *Que dis-tu, homme ? N'est-ce pas ton affaire de révéler l'Écriture, sous prétexte que tu es pris par des tâches multiples ?* » D'un zèle abusif à une large indifférence, bien des nuances seraient à relever dans l'attitude des laïcs. Ne sont-elles pas de tous les temps ? Il n'en demeure pas moins que l'on observe une réserve croissante des autorités ecclésiastiques vis-à-vis de la participation des laïcs.

On a déjà signalé les mesures prises pour réserver au seul clergé la gestion du patrimoine ecclésiastique. Vers 380, en Syrie-Palestine, les *Constitutions apostoliques* (VIII, 32) autorisaient encore les laïcs à enseigner. Moins d'un siècle plus tard, le pape Léon le Grand rappelle à plusieurs reprises qu'en dehors des prêtres, personne, moine ou laïc, n'a le droit d'enseigner ou de prêcher. Mais, ici encore, la discipline varie selon les régions. Vers la fin du V^e siècle, en Gaule, les *Statuta ecclesiae antiqua* autorisent encore les laïcs à enseigner sous certaines conditions (c.38, éd. Munier). La faculté reconnue aux laïcs de baptiser en cas de nécessité persiste. Tertullien, Jérôme, mais surtout Augustin le rappellent à plusieurs reprises. L'évêque d'Hippone consacre de brefs développements pour justifier en théologien pareille solution. On sait d'ailleurs que cette possibilité est encore reconnue par le *Code de droit canonique* de 1983 (c.861, §2). Mais, pour le reste, l'administration de sacrements est réservée aux clercs. Les *Constitutions Apostoliques* (III, 10)

sont formelles : « *Nous interdisons aux laïcs d'usurper les fonctions sacerdotales quelles qu'elles soient.* »

L'Église primitive avait associé tous les membres de la communauté dans la fraction du pain eucharistique. Des laïcs étaient admis à distribuer la communion. Le c.19 d'un concile de Laodicée (peut-être en réalité une collection canonique orientale du milieu du IV^e siècle), le réserve aux ministres consacrés, seuls à être admis à l'autel. Mais il faudra attendre le concile dit « in Trullo » de 687 pour rencontrer la première interdiction générale faite aux laïcs de se donner la communion lorsqu'un évêque, un prêtre ou un diacre sont présents (c.58).

DES notes que l'on vient de rassembler, trois conclusions se dégagent.

1. Autant qu'on peut l'observer dans les textes qui nous sont parvenus, la distinction entre clercs et laïcs ne remonte pas à la primitive Église. Celle-ci ne connaît en notre sens ni clercs ni laïcs, mais des communautés de frères où charismes et dons répartissent des fonctions, dont certaines appartiennent à la constitution divine de l'Église. L'apparition d'un laïcat, liée à celle réciproque d'un clergé, est perceptible dans les textes aux dernières décennies du II^e siècle. Au III^e siècle, la dualité est plus nette. Elle apparaît aux yeux de l'historien quand ont crû les communautés, que les fonctions se diversifient (et que nos textes sont plus abondants). Les rites liturgiques rendent cette différenciation plus sensible, en même temps qu'ils la fondent et la justifient. L'ordination par imposition des mains est faite sur les évêques, prêtres et diacres en vue du service liturgique de la communauté.

2. Il n'en demeure pas moins que, du III^e au V^e siècle, un vaste champ est ouvert aux laïcs. Ils participent pleinement à la vie de la communauté, non seulement aux tâches administratives ou matérielles, mais aussi par l'enseignement et parfois la prédication. Ils préparent les catéchumènes, sont associés aux cérémonies baptismales, distribuent le pain consacré.

3. Cependant, dès la fin du IV^e siècle et plus nettement au VI^e, le dualisme clerc-laïc aboutit de plus en plus à réserver aux clercs non seulement les fonctions liturgiques, mais le *munus docendi*. En même temps qu'ils sont éloignés de l'autel, les laïcs se voient écarter de la gestion du temporel ecclésiastique. Début

d'une évolution qui ira en accusant davantage le fossé entre les « deux genres de chrétiens ».

On n'a pas ici à rechercher les causes de cette transformation. Elles sont multiples et chaque âge apportera les siennes. Pour l'époque que nous avons retenue, on ne saurait méconnaître certaines responsabilités des laïcs eux-mêmes, tantôt par leur passivité et leur indifférence pour les affaires de l'Église, tantôt par des appétits, des empiétements qui iront croissant avec les siècles et avec le développement du patrimoine ecclésiastique, source de tentations, toujours plus impérieuses. À quoi il faut ajouter que des communautés sans cesse plus nombreuses exigeaient une répartition des fonctions. Les rites de l'ordination, les charismes qu'ils confèrent firent des trois degrés du clergé les dépositaires des fonctions de sanctification, d'enseignement et de gouvernement. Et bientôt des formules juridiques donneront à ce clivage une raideur accrue (7).

Jean GAUDEMET

(7) On n'en donnera qu'un exemple. Dans une lettre aux évêques d'Apulie et de Calabre, le pape Célestin I^{er} écrivait en 429: « Il faut instruire le peuple et non le suivre ». Conseil qui se situait dans le cadre de l'instruction de masses récemment christianisées et qui distinguait très logiquement celui qui sait et celui qui doit apprendre. Au Décret de Gratien, la rubrique qui introduit ce texte (D.62, c.2) dit de façon très différente : « Le peuple ne doit pas aller en tête, mais suivre ». De l'enseignement, on est passé au gouvernement, du savoir à l'autorité, du sage conseil pour l'instruction à un ordre hiérarchique.

Jean Gaudemet, né en 1908, marié, quatre enfants. Professeur d'histoire du droit et de droit romain à Grenoble, Strasbourg, puis Paris. A enseigné l'histoire du droit canonique à l'Institut de Droit Canonique de l'Université de Strasbourg. Principales publications sur le thème ici traité : *L'Église dans l'Empire Romain*, Sirey, 1950 ; *Les institutions ecclésiastiques*, P.U.F., 1962 ; *Les sources du droit de l'Église en Occident du II^e au VII^e siècles*, Cerf, 1986.

Hubert Le BOURDELLÈS

Pouvoir charismatique et pouvoir institutionnel

Le modèle de l'Église primitive

UNE question revient sans cesse dans les communautés chrétiennes d'aujourd'hui, irritante, parce qu'elle est renvoyée sur chacun de nous de bien des manières inattendues. On peut la formuler pour l'essentiel comme suit : les fonctions d'autorité dans l'Église ne font-elles pas écran et barrage contre les fonctions charismatiques, inspirées par le libre Esprit, dont les représentants essaient de faire progresser une religion d'amour et de liberté ?

Le modèle historique depuis longtemps invoqué pour développer les réponses à cette question est celui des églises de saint Paul. Ce modèle paulinien a, en effet, été exalté à l'intérieur du protestantisme par le célèbre théologien et historien Harnack ou par le pasteur Sabatier, pour donner un exemple français plus littéraire et moins savant (1).

Il a été repris, après le Concile Vatican II, par des théologiens catholiques hostiles à l'autoritarisme traditionnel : Küng, Schillebeeckx, Boff, avec des développements divers (2).

C'est une très vieille attitude. Tertullien, au début du troisième siècle, se révoltait contre les évêques africains et contre

(1) Harnack, *Mission und Ausbreitung des Christentums*, 1902. A. Sabatier, *Religion d'autorité et religion de l'Esprit*, Paris, 1904.

(2) H. Küng, *Etre chrétien*, Paris, 1978, original allemand de 1974. Cette publication appartient à la deuxième période de l'auteur, qui a durci les positions affirmées dans un ouvrage beaucoup plus nuancé de sa première période : *L'Église*, Paris, 1968, original allemand de 1967. Ce premier ouvrage déroulait à propos de l'Église primitive une perspective variée, qui englobait le point de vue des Pères et des Commissions conciliaires de Vatican II.

l'évêque de Rome dont il condamnait l'indulgence à l'égard des pécheurs, en appelait à l'Église des « spirituels » représentée par les Apôtres et les Prophètes contre l'Église des évêques. Il se référait donc à l'Église primitive. En réalité, les historiens nous montrent bien qu'il prolongeait le prophétisme anatolien issu de Montan. Interférences entre un modèle du passé et un modèle contemporain, sur lesquelles on doit s'interroger.

Car l'on sait que, si un modèle historique du passé peut donner des leçons pour le présent, on court toujours le risque d'interpréter le passé à partir des problèmes du présent, puis de renvoyer l'image obtenue sur le présent, avec une désastreuse circularité. Si l'on veut un modèle du passé, qu'on commence par l'examiner avec les idées et les mots de son temps ! Aussi croyons-nous utile que le modeste analyste des mots et des idées que nous sommes, s'efforce de voir sans préjugé ce que fut le pouvoir dans les églises primitives, et plus particulièrement celles créées par Paul : charismatique ou institutionnel ?

Le mandat et la communion universelle dans le ministère missionnaire

Soyons clair, puisque, dans cette affaire, les confusions volontaires ou involontaires sont un danger redoutable. Les grands textes de Paul sur les fonctions dans l'Église chrétienne exaltent les dons de l'Esprit ou charismes (*Romains* 12, 6-8 ; *1 Corinthiens* 12, 8-11). On comprend que l'on doive en conséquence présenter les ministres des églises pauliniennes exerçant de manière diversifiée un don de science, ou de guérison, ou d'enseignement, etc., qui n'est pas d'origine institutionnelle, puisqu'il vient de l'Esprit. Qui pourrait soutenir le contraire ?

Mais cela nous autorise-t-il à suivre ceux qui affirment que Paul refusait les institutions cléricales, et s'en remettait à l'Esprit pour susciter des fonctions charismatiques ?

Certes, une telle vision des églises charismatiques de Paul a été défendue par Harnack, naguère, et, de nos jours, H. King l'a reprise à sa façon, en montrant cet apôtre choisi directement

E. Schillebeeckx, *le Ministère dans l'Église*, Paris, 1981, original néerlandais de 1980. Ce livre reste fidèle à la vision d'Harnack d'églises pauliniennes charismatiques, à côté du modèle de Jérusalem avec sa hiérarchie presbytérale. Discussion critique par P. Grellot, *Église et ministères*, Paris, 1983.

L. Boff, *Église : charisme et pouvoir*, Paris, 1985, original brésilien de 1981. Cet ouvrage vigoureux, mais inégal, met au service d'une théologie de la libération, et d'une ecclésiologie des communautés de base, une vision assez floue des églises pauliniennes.

par le Christ, sans être mandaté par une institution et un clergé (3).

Mais qui ne voit là une confusion entre les dons de l'Esprit nécessaires à l'exercice des fonctions et les fonctions elles-mêmes ?

Il est vrai qu'il n'est pas aisé de montrer les fonctions que Paul reconnaît dans la vie des églises qu'il supervisait. Pour ce faire, il ne faut pas oublier la carrière de l'Apôtre des Gentils et de ses collaborateurs, missionnaires itinérants dans l'Orient païen, mais aussi, et par le fait même, créateurs de communautés stables et localisées. Deux faits différents à bien considérer.

Paul dénomme une trilogie *d'apôtres, prophètes et docteurs* (1 Corinthiens 12, 28, avec variantes dans Ephésiens 2, 20 et 4, 11). On ne peut guère douter qu'il s'agisse d'un ministère itinérant, car l'église d'Antioche nommait ainsi ceux qu'elle envoyait en mission (Actes 13, 1) ; Paul les montre fondateurs d'églises chez les païens, et, bien plus tard, la *Didaché* (ch. 11 et 15) déclare que l'ordre des *prophètes et docteurs* itinérants a été remplacé par l'ordre des *épiscopos et diacones* résidents. Tel est donc à l'époque de Paul le ministère missionnaire qui a répandu le christianisme dans l'Orient païen.

Ministère charismatique ? Harnack (*Mission...*, p. 280 de la trad. fr.) affirmait avec insistance que ces itinérants n'étaient pas des fonctionnaires élus des communautés, mais des missionnaires soumis seulement à l'appel de l'Esprit, avec l'unique obligation institutionnelle d'être reconnus par les communautés, qui discernaient en eux les critères des véritables apôtres (2 Corinthiens 12, 12).

Mais il se présente deux objections dirimantes contre cette vision romantique, anti-cléricale et ultra-réformée de la mission chrétienne primitive. Disons tout d'abord que le missionnaire de ce temps n'est pas isolé dans sa fonction. Certes, on est apôtre par vocation personnelle (*Romains* 1, 1), le prophète ne peut parler que par l'Esprit qui lui est communiqué, le docteur ne peut enseigner que ce que l'Esprit lui a appris. Mais ce lien direct et individuel avec l'Esprit ne restreint pas la nécessité d'être en communion avec l'Église universelle, corps du Christ

(3) Tendance radicale, qui n'est pas d'aujourd'hui, ni même du XIX^e siècle. Car déjà Luther et ses amis avaient à combattre, sur leur aile gauche, contre la nomination anarchique dans les ministères chez les Anabaptistes au nom de la liberté charismatique. Luther maintenait un choix des pasteurs par la communauté ecclésiale. Cf. art. *Amt*, section 6, par Fagerberg, dans la *Theologische Realenzyklopädie*

(Ephésiens 2, 19). C'est pourquoi les *Actes des Apôtres* (ch. 13) montrent l'église d'Antioche envoyant des apôtres, Paul et Barnabé, en leur imposant les mains. On répondra que ce récit projette sur Paul des rites postérieurs, datant de l'époque de rédaction des *Actes*. Admettons l'objection. Mais alors comment comprendre pourquoi Paul se montre si soucieux de manifester sa communion avec les Apôtres de Jésus, ceux qu'il appelle les colonnes : Pierre, Jacques et Jean (*Galates* 2) ?

D'autre part, nous voyons Paul procéder lui-même à l'envoi en mission d'apôtres comme Timothée ou Tite avec des mandats explicites (cf. *Philippiens* 2, 19-24).

C'est donc que l'inspiration charismatique de ces missions anime une structure institutionnelle déterminée par un mandat d'apostolat donné par un dirigeant, et par les obligations découlant du respect de la communion avec l'Église universelle.

Les ministres résidents

Allons même plus loin. On ne saurait définir les églises de Paul uniquement par le mouvement et la mission, et ces églises, une fois fondées, n'ont-elles pas été dans la nécessité de se donner des institutions permanentes ?

Ceux-là mêmes qui défendent le plus la thèse de la liberté charismatique primitive ne peuvent éviter de reconnaître dans les églises pauliniennes une structure interne. Ainsi Küng admet que l'église de Philippiques est animée par des ministres résidents : *épiscopos* et *diacones* (*Philippiens* 1, 1). Assurément, on peut discuter pour savoir si ces titres représentent des fonctions différentes, d'un niveau hiérarchique différent, ce qui est la solution de Küng avec l'ensemble des commentateurs, ou bien les mêmes personnes avec des titres différents, solution de A. Lemaire (dans son livre, *le Ministère aux origines de l'Église*, Paris, 1971). Mais ces *épiscopos* et *diacones* n'en constituent pas moins une équipe d'animateurs permanents d'une communauté locale. N'est-ce pas là une institution ? A tel point que ces noms serviront ultérieurement à désigner des degrés de la hiérarchie ecclésiastique : les évêques et les diacres, lorsque cette hiérarchie se constituera au cours du II^e siècle.

L'unité du ministère dans l'Église primitive

Il y a plus encore. On a voulu opposer depuis longtemps, depuis l'école dialectique de Tübingen avec B. Bauer au début du XIX^e siècle) l'église de Jérusalem où s'était institué un ordre de *presbytres* autour de Jacques, le frère du Seigneur, et les églises pauliniennes sans hiérarchie autoritaire. Magnifique antithèse, où l'on découvrirait à l'avance l'opposition du monarchisme épiscopal et papiste, et de la liberté réformée. La vérité paraît bien différente. Si l'on ne doit pas nier l'opposition de l'église de Jérusalem, conservatrice et judaïsante, et des églises de Paul, plus ouvertes et hellénisantes, il s'en faut que les fonctions et le pouvoir y fussent radicalement opposés (4).

Il n'est pas impossible en effet de montrer une unité profonde dans les fonctions au sein de cette Église primitive. Partout, malgré la multiplicité déroutante des vocables qui peuvent les désigner, ces fonctions ne sont que les facettes de la même diaconie, du même ministère, du même service, pour employer le mot grec avec ses traductions latine et française. Qu'est-ce à dire ? Conformément à la tradition évangélique (*Matthieu* 10, 24 ; *Marc* 9, 35 ; *Luc* 22, 24), l'autorité dans l'Église n'est pas une autorité de grandeur, d'ambition et d'intérêt, mais une autorité de service. Elle n'en est pas moins une autorité structurée par les données institutionnelles suivantes : à Jérusalem comme autour de Paul, les fonctions ministérielles dépendent à la fois du choix ou de l'investiture qui sont du ressort des dirigeants ecclésiastiques, et de la proposition ou approbation qui sont manifestées par les fidèles (*Actes* 1, 26 ; 6, 5 et 6, pour Jérusalem, et textes déjà cités des *Épîtres* pour Paul), elles répondent d'autre part à la nécessité de la communion universelle de l'Église du Christ. Quel que soit le dosage de ces éléments, ni le récit des *Actes des Apôtres*, ni les *Épîtres* authentiques de Paul, ne justifient la vision romantique d'un ministère issu librement de la base, et auquel l'impulsion attribuée à l'Esprit servirait de caution dogmatique. Nulle part nous ne voyons le ministère présenté en dehors d'institutions relativement unitaires, et c'est la raison pour laquelle le rédacteur des *Actes des Apôtres* a prêté à Paul un discours d'adieu aux communautés d'Asie, où les mêmes ministres sont nommés *presbytres* par le rédacteur, et *épiscopos* par Paul (*Actes* 20, 17 et 28). Derrière la

(4) Le livre récent de R.E. Brown et J.P. Meier, *Antioch and Rome, New Testament cradles of catholic Christianity*, New York, 1983, fait le point sur ces oppositions sans préjugés dogmatiques ou idéologiques.

variation de vocabulaire, c'est le même ministère, la même institution, qui anime les églises.

L'Esprit et l'Église charismatique

Le romantisme théologique qui affirme que l'institution gêne le libre souffle de l'Esprit, et qui loue les églises pauliniennes d'avoir échappé à ce danger, est donc une rêverie inexacte. Avec des variations évidentes dans leurs modalités d'existence et leur terminologie, les églises chrétiennes de l'époque primitive ont été à la fois institutionnelles et charismatiques, car l'Esprit n'est pas celui qui souffle dans le vide structurel, mais celui qui anime l'institution. C'est lui qui suscite la vocation, c'est lui qui distribue les charismes diversifiés pour l'exercice du ministère, c'est lui que l'on appelle par la prière et le jeûne, en s'efforçant de discerner les véritables signes de l'Esprit, au sein d'une église organisée.

Le problème devrait être déplacé sur une autre époque, si l'on veut réfléchir à propos des causes d'une baisse de la tension spirituelle. Après l'époque des persécutions et des martyrs, lorsque l'Église chrétienne s'est répandue triomphalement dans le monde romain, n'y a-t-il pas eu un affaiblissement dans l'obéissance à l'Esprit, tendance que le monachisme naissant a tenté de combattre ?

Il serait utile de poser la question sur ce terrain. Faut-il accuser encore l'institution ou déclarer que l'Église a été victime de son succès quantitatif ou découvrir d'autres causes ? La réponse serait pleine d'intérêt pour tous ceux qui estiment, en prenant les précautions nécessaires, qu'un modèle historique comporte un enseignement pour notre temps ; pour ceux aussi qui veulent montrer les liens de l'Esprit et de l'Église qu'il anime.

Hubert Le BOURDELLES

Hubert Le Bourdellès, né en 1926. Marié, deux enfants, Études de lettres classiques. Professeur de latin à l'Université de Lille III. Principales publications : *L'Aratus latinus*, P.U.L. ; thèse en cours de publication sur *Le verbe impersonnel latin*. Divers articles, en particulier dans *Revue des Études Latines*, *Latomus*, etc.

Derrick de KERCKHOVE

Passion et précision : la foi en l'Église de Marshall McLuhan

« L'Église catholique ne dépend pas pour sa survie d'une sagesse ni d'une stratégie humaine. Les meilleures intentions du monde ne sauraient la conduire à sa perte. Elle est indestructible, même en tant qu'institution humaine. Il se peut qu'elle subisse à nouveau une terrible persécution, avec tout ce qui s'ensuit. Mais c'est peut-être ce dont elle a besoin. »

Marshall McLuhan, entretien avec Edward Wakin (1).

1. Précision

Cette affirmation est dure comme la pierre et elle est le fondement de la vie et de l'oeuvre de Marshall McLuhan. C'est bien plus qu'« un débris qui empêche tout de s'effondrer en ruine », comme T.S. Eliot l'a dit de ses rencontres avec la Vérité. La foi de McLuhan est un tout indivisible qui a façonné et inspiré sa pensée et son existence.

En préparant une émission de radio sur McLuhan avec le journaliste américain Tom Wolfe, je lui demandai quelle impression lui avait faite McLuhan lors de leur première rencontre, dans un restaurant chic de New York fréquenté par des célébrités. Wolfe réfléchit un moment, puis il me dit, sur le ton posé et méditatif qui lui est habituel : « *McLuhan se dirigea droit vers notre table, sans se laisser distraire le moins du monde par les personnalités bien connues qui nous entouraient. J'eus immédiatement l'intuition, sans pouvoir la cerner exactement, qu'il se déplaçait dans une sphère spirituelle. Un*

(1) « Future Church » (Edward Wakin interviews Marshall McLuhan), *U.S. Catholic*, janvier 1977, p. 6. Les références ultérieures à cet article sont indiquées ci-dessous par E.W.

peu plus tard, dans notre conversation, tout s'éclaircit : cet homme savait ce qu'il cherchait ».

« Un homme qui savait ce qu'il cherchait » : c'est le titre que je donnai à cette émission de radio. En effet, j'avais à maintes reprises perçu dans mes contacts avec McLuhan cette sensation de rencontrer une certitude. Ce n'est pas par des mots que McLuhan exprimait cette certitude. Nous n'avons que rarement abordé directement la question religieuse. Et pourtant aucune autre expérience, lecture ou conversation avec qui que ce soit n'a eu une influence plus déterminante sur ma propre foi que cette tranquille assurance de Marshall sur le sens réel et profond de la vie. C'était d'une force telle qu'aujourd'hui encore, je demeure convaincu que la transmission de la foi s'opère en de mystérieux contacts personnels, malgré les puissants moyens de communication auxquels l'Église a désormais accès pour l'évangélisation de masse.

Marshall tenait à rester discret sur sa personne et c'est peut-être la raison pour laquelle il ne parlait pas de sa foi à tout bout de champ. Mais il n'hésita jamais à la confesser lorsqu'il en avait l'occasion, que ce soit en public ou en privé. Les journalistes, les intellectuels ou les artistes qui venaient le voir lui demandaient souvent, d'un air incrédule : « *C'est vrai que vous êtes catholique ?* » Je l'entendais alors répondre : « *Mais oui, je suis catholique ; et de la pire espèce : converti* ». Ce qui laissait ses auditeurs encore plus déconcertés. Il n'avait manifestement aucun complexe à cet égard et s'amusait plutôt de l'effet produit par cette répartie toute prête, dont la fraîcheur renaissait à chaque fois de l'écart entre la subtilité des préoccupations des questionneurs et la simplicité humoristique de la réponse.

Bien sûr, la foi n'est jamais si facile à enfermer dans des mots, même dans les circonstances les plus favorables. Je me rappelle qu'un jour, surchargé de soucis, au milieu d'une séance de travail sur l'adaptation en français de son livre *From Cliché to Archetype*, j'ai posé à Marshall une des rares questions personnelles que je me sois jamais aventuré à lui présenter : « *Marshall, la foi, c'est quoi pour vous ?* ». Il me répondit tout de suite, comme si c'était évident : « *C'est être attentif. La foi, c'est être attentif non seulement aux clichés religieux, mais encore et surtout à ce qui fonde l'homme tout entier, à l'archétype. On trouve la foi en priant et en se faisant attentif* ».

Dans un des rares textes publiés à ce sujet, il a expliqué à Pierre Babin, au cours d'une interview sur « Media et liturgie »,

que « la prière personnelle et la liturgie sont aujourd'hui les seuls moyens (on devrait dire le seul, car ils sont inséparables) de se mettre sur la bonne fréquence, d'entendre le Christ, de mettre en jeu l'homme tout entier » (2). Plus loin, dans ce même entretien, il parle encore de « ce réglage sur la bonne fréquence ». Il veut dire par là que la possibilité de communication existe toujours, mais qu'il revient à l'homme de recevoir l'émission.

C'est ce qu'il a expliqué ailleurs en commentant l'énigmatique affirmation rapportée dans l'Évangile : « Celui qui a des oreilles, qu'il entende » (*Matthieu* 13, 9 ; *Marc* 4, 9 ; *Luc* 8, 8).

« Tout est dans l'Évangile : il faut se mettre sur la bonne fréquence. Mais la plupart des gens se servent de leurs oreilles pour écouter et non pour entendre. Écouter, c'est pour ainsi dire être attentif avec les yeux, autrement dit suivre le chemin dessiné par les mots. Mais ce n'est pas entendre, au sens d'être en communication. Le Christ lui-même fait la différence entre écouter et entendre. Les scribes écoutent. Ils s'attachent aux paroles écrites et objectent : "Il est écrit que... et tu dis que..." Mais ils ne comprennent rien. Leurs oreilles leur servent à écouter et non à entendre.

« C'est ce qui arrive fréquemment aujourd'hui : on peut avoir tout l'équipement adéquat et rester incapable de se régler sur la bonne fréquence.

« Le Christ se compare aussi au bon pasteur, dont les brebis connaissent la voix (3). Ceux qui ne la connaissent pas n'appartiennent pas au troupeau. C'est quelque chose qui revient constamment dans l'Évangile de Jean : "Ces gens-là ne sont pas avec moi, ils ne m'entendent pas. Si vous m'entendez, c'est parce que mon Père vous en fait le don, etc.": En d'autres termes, le Père a programmé certains de l'intérieur" pour qu'ils entendent le Christ. Cette idée se retrouve partout chez saint Jean : certains ont été donnés au Christ par le Père pour qu'ils l'entendent ; les autres ne font qu'écouter et n'arrivent pas à se régler sur la bonne fréquence ; ils ne comprennent rien. C'est un grand mystère ! ».

Je n'aurais pas cité intégralement ce passage peu connu s'il n'était pas une des très rares descriptions que Marshall ait faites

(2) Pierre Babin, *Autre homme, autre chrétien*, éd. du Chalet, 1977. Les références ultérieures à cet ouvrage sont indiquées ci-dessous P.B.

(3) Cf. *Jean* 10, 1-5.

de sa propre foi et s'il n'illustrait pas, en même temps, l'intérêt qu'il a toujours eu pour la qualité acoustique des media modernes.

Au XVII^e siècle, pour rendre compte des contradictions dans la pensée religieuse et profane de ses contemporains, Pascal avait montré qu'il existait deux voies d'accès à la compréhension et à la perception et qu'en général elles s'excluaient mutuellement. Il nommait l'une « l'esprit de géométrie » et l'autre « l'esprit de finesse », qu'il appelait aussi connaissance du « cœur ». La définition que donnait Pascal de la foi est bien connue : « C'est le cœur qui sent Dieu, et non la raison. Voilà ce que c'est que la foi : Dieu sensible au cœur, non à la raison » (éd. Lafuma, 424).

Une longue tradition philosophique nous met en garde contre nos émotions : ce n'est pas à elles que l'on peut faire confiance pour ordonner nos connaissances et nos expériences. Mais ce que Pascal voulait dire, alors que la métaphore du « cœur » renvoie aujourd'hui à quelque chose de sentimental, c'est que la connaissance du « cœur » n'est pas une perception émotive, ou du moins n'est pas ce qui est ressenti de façon purement passive, mais l'essence même de l'« entendement ».

Je n'ai jamais vu McLuhan se fier, fût-ce un instant, à « l'esprit de géométrie » (ou à la « raison ») pour quoi que ce fût qui réclamait l'entendement. Ce que Pascal désignait comme « esprit de finesse », il l'appelait simplement en anglais « perception ». Je n'ai aucune raison de croire qu'il n'éprouvait pas le plus profond respect pour la tradition théologique et les dogmes de l'Église. Mais je pense qu'en matière de foi, il ne s'y référait jamais sans s'efforcer d'en dégager la portée « perceptuelle » dans la vie chrétienne de tous les jours. C'est ce qui ressort de l'application qu'il fait de son idée-clé que « le medium est le message », à la compréhension de la Bible :

« Dire qu'en Jésus-Christ, le Verbe s'est fait chair, c'est une formulation théologique. C'est la représentation. Mais dire que le Christ atteint tous les hommes, les clochards, les mendiants et les ratés, c'est la réalité, à savoir une foule d'effets secondaires et cachés que nous ne percevons pas facilement. En vérité, ce n'est que lorsque le christianisme est une expérience vécue que le medium devient réellement le message. À ce niveau, la représentation et la réalité coïncident à nouveau. Cela vaut également pour la lecture de la Bible. Nous parlons souvent du contenu

des Écritures, en supposant que ce contenu est le Message. Mais c'est faux. Le véritable contenu de la Bible, c'est la personne qui lit la Bible. En lisant, certains entendent, d'autres pas. Tous ont accès à la Parole de Dieu, tous sont ce qu'elle contient; mais il n'y en a que quelques-uns qui perçoivent réellement le message. Ce message, ce ne sont pas les mots, mais l'effet que font ces mots. C'est la conversion ».

2. Conversion

Les convertis et la conversion occupent une place importante dans la vie de McLuhan. Son entrée officielle dans l'Église catholique, à l'âge de vingt-cinq ans, eut lieu à Cambridge, le Jeudi Saint de 1936. Mais sa conversion avait commencé bien avant. D'après ce que j'ai pu savoir, tout a vraisemblablement démarré chez un libraire d'occasion d'Edmonton, où McLuhan fouinait avec son ami de toujours, l'économiste Tom Easterbrook. Ce dernier m'a raconté que lorsqu'ils sortirent tous les deux, ils comparèrent ce qu'ils avaient acheté. Marshall avait pris un manuel d'économie et Easterbrook emportait, sans trop savoir pourquoi, *What's Wrong with the World ?* (« Qu'est-ce qui ne va pas dans le monde ? ») de Chesterton. Chacun regarda son livre, puis l'autre, et Easterbrook dit alors à Marshall, en lui tendant le Chesterton : « *Celui-ci ira mieux à ton genre de beauté. On fait l'échange ?* » Ils le firent. Marshall lut le livre aussitôt et entreprit de lire ensuite tout ce qu'il put trouver de Chesterton, d'Hilaire Belloc (4) et d'autres auteurs catholiques.

Comme il convient à la fois au cas de McLuhan et à la nature même du sujet, toutes les informations que j'ai pu recueillir sur cette conversion appartiennent à une tradition orale : des conversations avec son frère Morris, son fils Eric et le Père John Kelly.

(4) G.K. Chesterton (1874-1936; cf. les articles de C. d'Haussy, « [Un apologiste de choc : G.K. Chesterton](#) », *Communio*, III, 4, p. 84-91 et de J.-R. Armogathe, *Communio*, X, 5-6, p. 48-54) et Hilaire Belloc (1870-1953) sont deux écrivains anglais catholiques et non-conformistes. Ils étaient amis. Belloc était né catholique et français par son père. A la mort de celui-ci, en 1902, il prit la nationalité de sa mère anglaise. Chesterton se convertit en 1922. Tous deux poètes et auteurs prolifiques, ils ont réinventé un catholicisme joyeusement sans complexe, qu'ils ont illustré dans l'apologétique et par l'amour du paradoxe (N. d. T.).

Morris McLuhan m'apprit qu'ils avaient été élevés en bons baptistes, dans la hantise du Pape et de l'Église catholique, vue comme l'incarnation du Diable et le chemin le plus direct vers la damnation éternelle. Les plus proches voisins des McLuhan à Edmonton étaient catholiques et, d'après Morris, on veillait à ce que les enfants ne courent pas le risque de les voir de trop près.

Selon Morris, leur père était « *un brave garçon de la campagne qui s'était aperçu trop tard qu'il avait la vocation* ». Mais il réussit à en donner l'idée à Morris qui fit une licence de théologie à l'Emmanuel College de Toronto et exerça pendant vingt-cinq ans comme pasteur protestant.

De nombreux témoignages confirment que Marshall tenait de sa mère son énergie, sa curiosité intellectuelle et sa tendance à mal supporter les autorités établies, surtout quand elles étaient idéologiques. « L'Elsa McLuhan », comme l'appelle irrévérencieusement Easterbrook, avait une très forte personnalité et des dons pour le théâtre. Elle avait étudié l'art dramatique à Winnipeg et devint une prédicatrice renommée au Canada. Pendant la grande crise, elle fit des tournées dans l'Est aussi bien que dans l'Ouest, présentant sa conférence-spectacle devant d'innombrables assemblées dans les églises. Morris prétend que lorsqu'il était pasteur et invité à faire le sermon quelque part, il « *n'a pas trouvé une seule chaire où elle n'avait pas parlé et prêché* ». Elle avait une voix merveilleuse et Morris dit qu'elle savait déclamer l'Écriture d'une manière si prenante que ses deux enfants en ont été durablement impressionnés. Mais elle les incita aussi à lire des oeuvres littéraires, et tout particulièrement Marshall chez qui elle avait perçu et encouragé un intérêt croissant pour la puissance et la beauté du langage. Morris pense que, de fait, l'influence littéraire des poètes et d'écrivains du genre de Chesterton et Belloc a été plus décisive pour la conversion de Marshall qu'aucun argument théologique précis.

Au début de ses études à l'Université du Manitoba, à Winnipeg, Marshall s'intéressa au mouvement du Réarmement moral qui prenait de l'importance dans les années trente. Ce qui l'attirait, ce n'était cependant pas les aspects spectaculaires, comme les conversions publiques et les promesses solennelles, mais les arguments qu'il empruntait pour les débats universitaires contre les partisans du socialisme et des théories marxistes. Il se passionnait pour ces réunions contradictoires et Morris se rappelle que ses adversaires l'accusaient souvent d'adopter des positions catholiques. À l'époque, cela ne lui fit ni chaud ni froid, parce

que la foi ne le tracassait pas, et l'idée de se convertir encore moins.

Il y pensa un peu plus tard, pendant son séjour à Cambridge, quand il fit mieux connaissance avec les œuvres de Chesterton et aussi de saint Thomas d'Aquin, à travers les premiers écrits d'Étienne Gilson. Deux années de prière préparèrent sa conversion, mais la décision fut relativement soudaine. Eric raconte que, peu avant la Semaine Sainte en 1936, son père était avec des amis à Trinity Hall, à discuter avec eux, comme toujours, de religion. À un moment donné, un de ceux qui étaient là lui dit : « *Marshall, puisque tu ne peux pas t'empêcher de parler de tout ça, pourquoi ne pas te convertir ?* » Marshall le regarda et dit : « *Pourquoi pas, en effet ?* ». Quelques semaines plus tard, il devint catholique.

Il écrivit alors à son père, pour lui expliquer qu'il était resté troublé par le fait que, pendant toute la première partie de ses études au Canada, il n'avait en réalité pas la foi. Il disait qu'il avait prié deux ans, à genoux, avant de prendre la décision de devenir catholique. Et il espérait que ce choix ne blesserait pas son père dans ses inébranlables convictions baptistes. La réaction d'Herbert McLuhan fut modérée. Mais la mère éclata en sanglots et dit que son fils ne serait jamais président d'université.

L'interprétation que donne Morris de ce long cheminement est qu'en dehors des influences littéraires, ce sont la continuité de l'Église catholique et ses sacrements qui ont provoqué la conversion, et non les arguments apologétiques. McLuhan l'a lui-même confirmé à Edward Wakin :

« *Je ne suis pas du tout entré dans l'Église comme quelqu'un qui aurait assimilé la doctrine catholique. J'y suis entré à genoux. C'est la seule façon d'y entrer. Quand les gens commencent à prier, ils ont besoin de vérités, c'est tout. La porte d'entrée dans l'Église, ce n'est pas les idées et les concepts, et on ne sort pas parce qu'on n'est pas d'accord. Pour sortir de l'Église, il faut perdre la foi, ne plus y avoir part. On peut être sûr que ceux qui quittent l'Église ont cessé de prier. La participation active à la prière et aux sacrements de l'Église ne s'opère pas de manière intellectuelle. Tout catholique qui est aujourd'hui en désaccord avec l'Église est victime d'une illusion. On ne peut pas être intellectuellement pas d'accord avec l'Église. Ça ne veut rien dire. L'Église n'est pas une institution intellectuelle. C'est une institution surhumaine* » (5).

Il ne devrait surprendre personne que le premier texte que McLuhan ait jamais publié ait été un article intitulé : « *G.K. Chesterton, un mystique pratique* », paru dans la *Dalhousie Review* en 1936. Il y cite une phrase d'un roman de Chesterton, qu'il applique à l'auteur, mais qui pourrait tout aussi bien, quand nous la lisons maintenant, décrire son propre itinéraire : « *En un pas de géant, il était passé de la petite enfance à l'âge adulte et il n'avait pas connu cette crise de la jeunesse où la plupart d'entre nous deviennent vieux* ».

Et McLuhan commente : « *M. Chesterton lui-même est animé de cette surprise et de cette joie enfantines qu'une génération trop raffinée ne croit possible que chez les enfants. Et c'est à cette capacité et fraîcheur de perception qui sortent de l'ordinaire que nous pouvons attribuer son extraordinaire intuition des réalités* » (6).

Cette remarque à son tour me rappelle une conversation amicale avec le Père Kelly, pendant un déjeuner au Collège Saint-Michel de l'Université de Toronto. Marshall avait lancé une phrase énigmatique sur un point de religion, puis était sorti, et je me demandai ce qu'il avait voulu dire. Le Père Kelly eut un large sourire et déclara : « *Oh, vous savez, Marshall a une foi d'enfant* ¹ ». Cette sortie pleine d'indulgence amusée et admirative, le timbre même de la voix du Père Kelly, tout cela résonna dans mon esprit pendant des années. Le premier article de Marshall m'a fait plus tard comprendre que c'était un grand compliment.

3. L'alphabet et l'Église

McLuhan m'a dit un jour que ce qui l'avait le plus séduit chez Chesterton, c'était que les paradoxes importants ne le dépayaient pas et qu'il savait les manier de façon magistrale. Il a expliqué à Pierre Babin que les paradoxes sont parfaitement normaux en matière de religion. Pascal, lui aussi, avait cultivé des idées paradoxales sur l'homme, la religion et la foi. Il voyait dans les paradoxes la seule façon de se libérer des exigences étouffantes de la raison, de manière à ouvrir le chemin d'une compréhension plus profonde de problèmes complexes qu'il faut ré

(5) E.W., p. 11.

(6) *Dalhousie Review*, vol. 15, p. 456. Chesterton venait de mourir.

soudre en même temps. « Par opposition, disait McLuhan, l'orthodoxe, au sens étymologique du mot, se cantonne dans un seul point de vue » (7). Comme tout lecteur sérieux des Écritures, Pascal était conscient des innombrables contradictions qu'elles contiennent. Mais il discernait dans ces contradictions la force et non la faiblesse des Écritures. Dans une perspective qui n'est pas sans rappeler celle de McLuhan, il écrivait : « Ainsi, pour entendre l'Écriture, il faut avoir un sens dans lequel tous les passages contraires s'accordent. Il ne suffit pas d'en avoir un qui convienne à plusieurs passages accordants, mais d'en avoir un qui accorde les passages même contraires » (éd. Lafuma, 257).

Ceci revenait à rejeter la logique formelle et la stricte rationalité dans l'interprétation des Écritures. Et il y fallait alors une perception bien plus aiguisée du « cœur ». La foi de McLuhan ressemblait vraisemblablement à celle de Pascal en ce sens qu'ils étaient tous les deux trop exigeants pour accepter des vérités approximatives ou pour passer sur les contradictions afin d'arriver à une vision systématique. Ils avaient en commun la passion et la précision.

Pour Pascal, le plus grand paradoxe fut le fait que ses contemporains devenaient de plus en plus indifférents à leur salut personnel malgré l'extension sans précédent de tout ce qu'ils pouvaient savoir sur eux-mêmes. Comme nous le verrons dans un instant, ce paradoxe a été partiellement expliqué par McLuhan. Mais le grand paradoxe qu'a affronté McLuhan fut l'énigme posée par la relation de l'Église avec l'alphabet phonétique et avec l'imprimerie au long de son histoire. Il a confié à Pierre Babin qu'il était devenu catholique alors qu'il s'intéressait presque exclusivement à la Renaissance dans ses études :

« J'y ai pris conscience du fait que l'Église a été détruite ou disloquée à cette époque par un accident historique stupide, par la technologie. La culture médiévale basée sur le manuscrit permettait un style de communauté très différent de la communauté massive qui est apparue avec l'imprimerie. La révolution de Gutenberg a fait de chaque individu un lecteur... Le monde imprimé est visuel. Or l'œil n'est pas une force unifiante. Il porte à la fragmentation. Il permet à chacun d'avoir son point de vue et de s'y tenir... Avec le livre, on peut se retirer vers l'intérieur,

(7) P.B., p. 37.

au sens égocentrique et psychologique du terme, et non pas certes au sens spirituel : c'est, dans une large mesure, une fragmentation » (8).

Je ne voudrais pas que cet exposé soit trop technique. Je pense néanmoins que cette approche de McLuhan, et d'autres intuitions qui lui sont liées, peut nous permettre de comprendre l'histoire de l'Église catholique et notre propre situation de croyants aujourd'hui. Le problème peut être posé en termes simples : si la foi, telle que la décrit McLuhan, est bien une question d'entendement, alors la prédominance des formes visuelles dans la communication et tout particulièrement l'articulation scrupuleuse du sens en mots visualisés, comme c'est le cas de la parole imprimée, tout cela peut venir à constituer un réel danger pour la foi si la maîtrise du texte par l'explication à toute force en vient à exclure l'entendement et la perception du « cœur ».

Je ne prétends pas que tout un chacun est devenu lecteur acharné du jour au lendemain dès que la première bible est sortie des presses de Gutenberg. Mais je dis que l'imprimerie a rapidement modifié les formes de transmission et d'assimilation de la foi et que les effets de cette modification sont parvenus jusqu'aux couches les plus analphabètes de la population pendant les trois siècles qui ont précédé le constat de la « mort de Dieu » établi en passant par Nietzsche.

Je ne crois pas trahir la pensée de McLuhan en insistant de la sorte sur les effets de l'imprimerie pour les perceptions constitutives de la foi. Parmi les vingt questions qui précèdent un de ses articles les plus importants, on trouve celle-ci qui est au cœur du sujet : « Pourquoi l'homme occidental et l'Église catholique n'ont-ils aucune théorie de la communication et des mutations de mentalité dans le monde ? » (9).

McLuhan pensait qu'en apprenant à lire et à écrire, l'homme occidental ne s'était pas seulement privé peu à peu des bienfaits des échanges traditionnellement oraux dans la vie communautaire, mais qu'il s'était aussi dépouillé de l'usage de ses sens et qu'il avait remodelé ses méthodes de traitement de l'information de manière à la faire entrer dans des schémas abstraits et dépourvus de toute dimension sensorielle. Une telle évolution a

(8) P.B., p. 33 et 35.

(9) « Do Americans Go to Church to Be Alone? » (Les Américains vont-ils à l'église pour être seuls ?), *The Critic*, juin 1972.

gravement affecté les connaissances dogmatiques et, selon McLuhan, a provoqué des schismes encore béants. C'est ce qu'il a expliqué à Pierre Babin :

« Il est sûr que la possibilité pour chaque lecteur d'avoir exactement le même mot en face de soi à chaque instant a eu un effet considérable sur la doctrine. Chacun a pu ainsi y penser seul, le regarder sans cesse et inventer son point de vue particulier. Les choses ne se passaient pas ainsi dans l'ancienne tradition manuscrite, parce que l'opération était plus acoustique que visuelle, et que la transmission se faisait surtout oralement. Il en va de même pour la méthode scolastique de discussion, les quaestiones disputatae. Tout cela était oral. Or Luther et les premiers protestants étaient des hommes de l'École qui savaient lire. Ils ont transposé la méthode ancienne de la discussion scolastique dans le nouvel ordre visuel: ils ont ainsi utilisé la récente découverte de l'imprimerie pour creuser le fossé qui les opposait à l'Église romaine » (10).

Une des préoccupations constantes de McLuhan a été de comprendre la relation de l'Église non seulement avec l'imprimerie, mais encore avec l'invention de l'alphabet même. Il pressentait qu'il y avait eu un facteur déterminant au début de l'ère chrétienne avec le développement de la culture gréco-romaine. Mais je ne suis pas sûr qu'il soit parvenu sur ce point à une conclusion satisfaisante. La dernière fois que nous en avons parlé, il m'a dit que cela demeurait pour lui un grand mystère. À Pierre Babin toujours, il a dit :

« Permettez-moi de mentionner d'abord que l'Église a surgi quand l'écriture phonétique grecque faisait encore ses premiers pas. La culture gréco-romaine était encore au berceau quand l'Église s'est constituée. Bien sûr, il ne s'agit pas là d'un simple accident historique, mais d'une disposition providentielle. Pourtant, personne n'a étudié ce point dans l'histoire des religions. On considère que cela va de soi ; on ne mentionne même pas qu'il s'agit là, pour l'Église, d'un événement d'une importance exceptionnelle. J'ai cherché des documents autour de moi à ce sujet, mais il n'existe que très peu de choses, à peine quelques brefs articles ici ou là » (11).

McLuhan ajoute que « la culture grecque pré-platonicienne... était basée sur un usage magique de la parole ». Bien sûr, il

(10) P.B., p. 35-36.

(11) P.B., p. 36-37.

existait déjà dans le monde, et depuis longtemps, d'autres formes d'écriture. Mais McLuhan a souligné que c'est la phonétique, et non seulement n'importe quel alphabet, qui a provoqué la révolution psychologique dont est issu l'homme occidental.

J'ai passé ces six dernières années à poursuivre sans relâche dans cette voie. Les conclusions auxquelles j'arrive pour le moment sont en gros les suivantes. L'introduction de lettres correspondant aux sons vocaliques, ajoutées aux notations des consonnes que les Grecs avaient empruntées aux peuples sémitiques, a eu pour conséquence un renouvellement total du rapport au langage. Il semble que, tandis que les formes d'écriture précédant l'alphabet vraiment phonétique avaient essentiellement pour fonction de soutenir la mémoire, la nouvelle notation a introduit la possibilité de changer la nature de l'information, permettant ainsi aux écrivains et à leurs lecteurs d'inventer de nouvelles informations plutôt que de se contenter d'un savoir défini.

En termes techniques, disons que l'alphabet phonétique était bien plus qu'un système de stockage de l'information. Car il permettait aussi de la traiter. Quelle différence cela représentait-il par rapport aux formes sémitiques anciennes ? Tout simplement que l'usage de lettres déterminées permettait désormais de lire un texte grec sans aucune connaissance préalable de son contenu, alors qu'il est impossible, même aujourd'hui, de déchiffrer le Coran ou le Talmud dans leurs formes originales et en ignorant le sens transmis par les traditions.

C'est plus important qu'il n'y paraît, parce que cela veut dire que l'écriture pouvait dès lors être séparée du processus de communication d'un sens. Autrement dit, avec l'alphabet grec et tous ses dérivés, on pouvait commencer à manipuler le sens. Non seulement en manipulant l'auditeur, comme c'est le cas dans la communication orale, mais à distance, pour ainsi dire, depuis son bureau ou sa cellule, en triturant le système de signes utilisé pour créer le sens.

La conséquence la plus dévastatrice de ce progrès fut que la communication deviendrait un jour subordonnée à la production d'un sens bien ordonné. En déplaçant progressivement des interactions humaines à la production de textes le centre de gravité de toute communication, l'alphabet phonétique a transformé le discours oral en une forme d'art que l'on a appelée rhétorique. En prenant le discours dans ses rêts et en

analysant ses divers éléments de manière à sélectionner ceux qui produiraient un sens non-sensoriel, l'alphabet tendait fondamentalement à réduire le discours vivant au silence. Mais la communication silencieuse n'est devenue possible que lorsque les formes d'écriture eurent atteint une uniformité suffisante pour pouvoir être déchiffrées en silence.

C'est donc l'imprimerie qui a fait naître la lecture silencieuse. Lire est devenu une expérience privée, requérant la solitude et le retrait du monde au lieu des activités communautaires. La lecture silencieuse a fini par modifier les formes mêmes de la pensée qui a cessé d'être une activité liée aux sens pour devenir une expérience isolée de tout contact avec le milieu et fondée exclusivement sur des représentations.

Le rapport de tout ceci avec l'Église se découvre dans l'évolution des attitudes face à la Bible et à l'Écriture Sainte. Le paradoxe est qu'alors que la nouvelle manière de transcrire, qui était très favorable aux traductions parce qu'elle ne reposait que sur les sons et non sur le sens, permettait la diffusion de la Parole de Dieu dans tout le monde gréco-romain, elle devait aussi condamner cette Parole au silence et la réduire à une pure pensée à laquelle ne pouvait plus participer tout l'être de l'homme. La séparation de l'âme et du corps, de la tête et des membres, de la personne et de la communauté, tout cela provient du passage de la communication vivante à la cogitation intellectuelle.

Il me semble que ce qui s'est produit peu à peu, c'est qu'après l'invention de l'imprimerie, les Écritures, qui pour la plupart des gens n'avaient été que le support de leurs pratiques religieuses quotidiennes, sont devenues le centre des préoccupations religieuses de tous ceux qui savaient lire. Hypnotisés par l'évidence sacrée du texte, les commentateurs ont fini par perdre le sens d'une communication d'une présence vivante. La lettre l'a emporté sur l'esprit, sauf chez les théologiens et les clercs les plus inspirés.

Une des remarques les plus éclairantes que j'aie jamais entendues sur la Bible m'a été faite par le grand poète juif français Henri Meschonnic, qui est aussi le premier écrivain à avoir tenté de traduire directement la Bible de l'hébreu, sans passer par les déformations de la *koinè* grecque. Il disait que la tradition chrétienne vivait dans l'illusion qu'elle possédait toute la Bible alors qu'en réalité nos traductions ne pouvaient en rendre qu'à peine la

moitié du sens, parce qu'elles avaient toujours négligé les rythmes et la prosodie spécifiques du texte original en hébreu.

Il m'expliqua que la totalité du sens des Écritures ne peut pas être enfermée dans le texte seul. Il faut le lire à voix haute, parce qu'il contient des indications qui guident le débit et qui exercent ainsi une influence directe sur tout le corps de l'auditeur. Il me rappela encore que le mot qu'utilise l'hébreu pour désigner la Bible, *migrah*, ne signifie pas « écriture », mais discours vivant. Je suis convaincu que les implications de telles remarques devraient inspirer le dialogue œcuménique entre érudits juifs et chrétiens.

Mais ceci me permet de laisser McLuhan lui-même conclure ce premier inventaire avec ce qu'il disait à Pierre Babin : « *C'est ainsi, paradoxalement, que l'Église s'est trouvée incarnée dès son commencement dans la seule culture qui élaborait des positions solides et fixes. L'Église qui offre à l'homme et exige de lui un changement constant dans son cœur s'est revêtue d'une culture visuelle, laquelle met au-dessus de tout les valeurs de permanence. Cette culture gréco-romaine, qui semble avoir été imposée à l'Église comme la carapace sur une tortue, n'ouvre elle-même aucune possibilité d'une théorie souple et réaliste de la communication et du changement. C'est cette coquille dure qui s'interpose entre l'Église et les autres cultures du monde, elles qui ont des formes accommodantes, flexibles et évolutives* » (12).

4. Le micro et l'Église

Si l'essentiel de ce qui précède se tient à peu près, le passé devient peut-être moins obscur. Mais il n'y a pas que le temps où ne coexistaient que le texte et la parole. Il y a le présent, avec ses virtualités extraordinaires de communications renouvelées, tant visuelles qu'orales. Là encore, McLuhan a publiquement déploré que l'Église ne prête pas suffisamment attention à l'« *électronification* » du Verbe :

« *Les bureaucrates du XIX^e siècle qui se sont rassemblés au Second Concile du Vatican en 1962 étaient naturellement aussi peu conscients des causes de leurs problèmes et des*

(12) P.B., p. 37.

motifs de leurs réformes que les évêques réunis au Concile de Trente au XVI^e siècle. Il n'y a eu personne au Concile de Trente pour discerner les effets de l'imprimerie dans le schisme spirituel et la détresse mentale qui déchiraient la vie religieuse et politique de l'époque. A Vatican II, aucun des participants n'a prêté attention à l'origine des difficultés dans l'établissement des nouvelles orientations et prescriptions » (13).

McLuhan lui-même s'est plus souvent penché sur les questions soulevées par l'*aggiornamento* liturgique que sur les conséquences de l'adoption par l'Église de l'alphabet grec, puis de l'imprimerie dans le passé. Comme il fallait dès lors s'y attendre, ses recherches portèrent directement sur le médium, c'est-à-dire sur l'avènement de « l'Église électronique ». D'après lui, les retombées des mutations technologiques ne sont guère avantageuses. Il a expliqué à Pierre Babin que la messe en latin a été la première victime de la prolifération des micros :

« Le latin n'est pas une victime de Vatican II, mais de l'introduction du microphone dans les églises. Une foule de gens, hiérarchie incluse, vont gémissant sur la disparition du latin dans l'Église catholique sans comprendre qu'elle a été le résultat de cette innovation technique accueillie par eux avec enthousiasme. Le latin est une forme très "cool" d'expression verbale, dans laquelle le chuchotement et le murmure jouent un rôle important. Or, le micro rend insupportable un "marmonnement" indistinct; il accentue et intensifie les sons du latin jusqu'à leur enlever toute portée » (14).

J'interprète ainsi cette remarque : McLuhan veut dire que, tant que nous sommes restés sous le règne d'une culture imprimée, l'usage du latin se justifiait parfaitement, parce que c'était la langue naturellement associée aux formes et aux rites d'une culture unifiée. En d'autres termes, lorsque toute la politique de l'Église reposait sur le sens textuel du message chrétien, le latin était plus qu'une langue morte : c'était une langue sacrée. Mais quand le centre de gravité s'est déplacé vers la communication en elle-même, avec un transfert intégral de l'information depuis le célébrant jusqu'à l'assemblée, non seulement celui-là a dû adopter désormais la langue vernaculaire compréhensible à celle-ci, mais encore il a dû se retourner et lui faire face. Il s'est littéralement détourné du texte pour s'adresser à l'auditoire.

(13) E.W., p. 6.

(14) P.B., p. 155-156.

Mais il y a plus. Avec sa formation littéraire, McLuhan était extrêmement sensible aux valeurs du langage en général et de sa langue maternelle en particulier : « Le langage est infiniment plus qu'un moyen conventionnel de communiquer des idées — je parle ici du langage parlé, de la tradition orale. Ce langage est la forme codée de la perception et de la sagesse collective d'hommes innombrables. Et alors, la poésie, le chant sont des moyens majeurs par lesquels le langage se purifie et se fortifie.

« Ce qui me semble ne pas avoir été compris, c'est que toute innovation technologique change l'environnement humain et par le fait même dérange tous les niveaux de perception : en conséquence, de nouvelles solutions de langage doivent alors intervenir. Le langage est, pour ainsi dire, le grand médium collectif et organique qui assimile et organise le produit chaotique de l'expérience quotidienne. Le langage est l'organe conscient de l'imagination auditive où s'élaborent chaque jour quantité de changements et d'ajustements, comme dans les rêves purificateurs de la nuit.

« Tel fut le rôle de la tradition orale dans les civilisations avant qu'elles ne connaissent l'écriture. Après l'écriture, ce qui reste d'éléments oraux joue encore un rôle semblable. Mais les montagnes d'imprimés tendent à étouffer peu à peu et à réduire au silence cette tradition : ce qui survit au laminage suffit cependant encore à inspirer une culture populaire vivante...

« De mon point de vue, c'est à ce niveau que s'opère la communication de la foi, non pas tant par la transmission de concepts ou de théories, mais par une transformation intérieure des personnes, non par l'expression d'une 'forme'; mais par la participation à un 'fonds' d'effets secondaires qui transforment la vie.

« Pour que la langue "vulgaire"; utilisée en liturgie, joue véritablement ce rôle transformant, il faudrait d'abord qu'elle soit réellement populaire. Or cette exigence met en relief l'un des développements les plus traumatisants de la récente réforme liturgique : je veux dire l'intrusion dans les communautés catholiques de processus bureaucratiques. La liturgie eucharistique existe maintenant en "langue vulgaire"; certes, mais réglée par des commissions dont le contact avec la langue tient beaucoup trop de la froideur d'un ordinateur !

Privée de la dimension *orale des locutions et des rythmes familiers*, la langue "vulgaire" risque alors de devenir un terrain vague et un désert spirituel » (15).

Je suis désolé d'avoir cité un passage aussi long. Je m'y suis senti obligé, non seulement pour montrer que, contrairement à une opinion répandue, McLuhan était tout à fait capable de suivre une idée jusqu'au bout, mais surtout parce qu'il est tout simplement impossible d'en dire autant et aussi clairement en aussi peu de mots.

D'autres intuitions importantes sont nées du sérieux avec lequel McLuhan réfléchissait aux problèmes que rencontre l'Église aujourd'hui. Mais pour ne pas allonger indûment mon propos, je me limiterai à une dernière remarque avant de conclure par une expression plus personnelle de ce que pensait Marshall de toutes ces questions.

McLuhan s'intéressait de près aux détails des réformes liturgiques spontanées aussi bien que bureaucratiques. Par exemple en ce qui concerne le vêtement. Il a dit à Edward Wakin que « dans l'histoire de l'Église, le vêtement n'avait jamais été aussi important qu'aujourd'hui. Les gens d'Église se mettent à s'habiller comme tout le monde juste au moment où les enfants ne rêvent que de se déguiser. Ils n'ont pas envie de passer inaperçus. Ils veulent des costumes distinctifs » (16).

Cette remarque peut sembler ne porter que sur un détail sans importance. Et il n'est pas évident que la jeunesse d'aujourd'hui en confirme le bien-fondé. Mais il y a là une question décisive, qui est celle du rôle joué. McLuhan explique ainsi ce qui s'est passé dans l'Église à ce point de vue :

« Après Gutenberg, la hiérarchie romaine s'est puissamment structurée avec un organigramme et selon des schémas de spécialisation et de rigidité. Le progrès des communications écrites a rendu possible la croissance d'une énorme bureaucratie romaine, transformant, le Souverain Pontife en une espèce de P.D. G. Mais la poursuite du progrès dans les moyens de transport et de communication a ramené le pasteur à établir une relation plus personnelle et plus directe avec ses ouailles... Maintenant que le rythme se précipite, la hiérarchie tend à s'effacer et le monde devient un "théâtre global": Le Pape n'est

(15) P.B., p. 157-158.

(16) E.W., p. 10.

plus le chef d'une bureaucratie. Mais son rôle est plus important que jamais en tant qu'acteur sur la scène du "théâtre global": Le Pape a de l'autorité. Après tout, même s'il ne restait que trois catholiques, il faudrait qu'il y en ait un qui soit le Pape. Sinon, il n'y aurait plus d'Église. Il faut qu'il y ait une autorité qui enseigne ou alors qu'il n'y ait plus d'Église du tout » (17).

Cette nouvelle dimension du rôle à jouer signifiait pour McLuhan que ceux qui ont aujourd'hui pour mission de prêcher et d'enseigner doivent être des mystiques et vivre dans la communauté plutôt que de se retrancher derrière l'autorité des textes sacrés et les murs des institutions.

5. Passion

Pour clore ce survol bien imparfait des idées de McLuhan sur le passé et le présent de l'Église, on peut se demander ce qu'il pensait personnellement de tous ces changements. Il en a très rarement parlé en public, mais il s'en est ouvert à Edward Wakin et je crois qu'il convient de lui laisser la parole pour conclure lui-même cette présentation qui ne veut être qu'un humble hommage à sa mémoire :

« Je ne m'attends pas du tout à me trouver à mon aise dans l'Église. Elle n'a jamais promis à quiconque qu'elle était un lieu confortable, au sens psychologique du terme. Celui qui entrerait dans l'Église pour être rassuré se tromperait. L'Église n'a rien de semblable en magasin et n'a jamais rien offert de tel. Non, ce n'est vraiment pas le genre d'institution où l'on se repose. Tout y va à la vitesse de la lumière et, à ce rythme-là, seule la violence est possible. Une violence qui fait tomber toutes les barrières. Tous les territoires sont violés par la vitesse de la lumière. Il ne reste pas de coin pour se cacher. C'est une Église pour l'âme.

« Le Christ a dit : "Je ne suis pas venu apporter la paix, mais le glaive"(18). L'Église comme gardienne des valeurs de la civilisation ? J'ai bien peur que tout ça soit fini. Nous sommes sur le radeau de sauvetage. Comme dans une opération de survie...

« Je n'ai jamais été pessimiste ni optimiste. Je suis seulement apocalyptique. Notre seul véritable espoir, c'est l'Apocalypse...

(17) E.W., p. 8-9. Rappelons que ce texte date de 1977. Jean-Paul II en a depuis confirmé la validité... (N. d. T.).

(18) Matthieu 10, 34 et Luc 12, 51.

L'Apocalypse, ce n'est pas le trou noir ; c'est k salut. Aucun chrétien ne peut être optimiste ni pessimiste. C'est une distinction purement profane. Les institutions séculières où l'on peut se trouver bien ou mal, ça ne m'intéresse pas. Je n'arrive plus du tout à comprendre ce genre de mentalité. Mais je me rends compte qu'il m'a fallu pas mal de temps pour en arriver là. Ça ne s'est pas passé du jour au lendemain » (19).

Derrick de KERCKHOVE
(traduit de l'anglais par Stéphane Tremblais).

René HABACHI

La parole

I. Fondement métaphysique de la parole

Le joueur de tennis ne s'apprête à renvoyer la balle par dessus le filet que parce qu'il s'éprouve distinct d'elle. Autrement il n'aurait qu'à se lancer lui-même et le résultat en serait assez douteux. Voici la différence qui existe entre le cri et la parole. Dans ce cri, le crieur ne se distingue pas de son cri, il y est tout entier. Dans la parole, c'est différent. Quel est donc le fondement de la parole, et quel est son processus ?

Dans la parole, le parleur, ou le locuteur comme on dit aujourd'hui en linguistique, ne communique un état de conscience que parce qu'il l'éprouve comme sien tout en s'en distinguant. Prenant une distance intérieure à l'égard de son état de conscience — que celui-ci soit une émotion ou une représentation — et associant ce contenu à un son, mot ou phrase qui lui servent de signe, il lance le signe avec l'espoir de transmettre avec lui le signifié, l'état de conscience correspondant qu'il y a attaché. Que le signe soit un vêtement à la mesure du signifié est une autre question : mais le seul fait de la recherche du signe adéquat prouve bien que le locuteur se pose comme indépendant du signe aussi bien que du signifié. Cette indépendance interne met en échec toutes les prétentions structuralistes. L'homme exploite les structures du langage, il n'est pas le produit des structures.

Précisément, s'il ne prenait une distance intérieure à l'égard de son état de conscience, s'il n'en devenait en quelque manière le témoin, il n'y aurait pas parole mais seulement cri. Dans le cri, nous sommes identiques au son ; que le cri signifie joie ou danger, étonnement ou horreur... nous passons entièrement dans notre cri. S'il signifie douleur, c'est que nous sommes comme immergés dans cette douleur à ne pouvoir nous en distinguer.

(19) E.W., p. 11 et 7.

Derrick de Kerckhove, né en 1944. Docteur en littérature française de l'Université de Toronto (1975) et en sociologie de l'art de l'Université de Tours (1979). Il a travaillé plus de dix ans avec Marshall McLuhan, comme traducteur, assistant et co-auteur. Publications : *Understanding 1984*, UNESCO ; *McLuhan e la metamorfosi dell'uomo*, Milan; *Western Literacy, the Brain and Culture*, Springer Verlag. Marié, deux enfants. Ce texte est celui d'une conférence faite en 1982, après la mort de Marshall McLuhan (qui était né en 1911).

Pouvoir parler de sa douleur, l'exprimer dans des mots, suppose que l'on prend un certain recul intérieur à son égard, qu'il y a quand même une part sauvée en nous qui émerge de la douleur pour l'exprimer. N'est-ce pas pourquoi les grandes douleurs sont muettes ? L'être est trop envahi par son mal pour avoir la possibilité de le dire. Mais il y a également des silences aussi intenses que des paroles : le silence est parfois une parole qui se tait.

La distinction entre cri et parole est analogue à celle entre signal et signe. Comprendre un signe c'est y déchiffrer plus que lui : le sens implicite qu'il désigne sans le dire. Le signe est symbole d'une réalité distincte de lui que seul saisira celui qui est capable de cette réalité désignée. Les « signes du temps » évoquent les problèmes dont un climat culturel exige la solution. Il y a des signes qui demeurent inaperçus à cause de notre inaptitude à les comprendre. Le symbole poétique est un signe qui ne dit rien à celui qui est aveugle aux intuitions poétiques. À la limite, le signe peut symboliser une réalité infiniment plus riche que lui, comme dans le sacrement par exemple. Là, sous le vêtement d'un signe inchangé, la réalité symbolisée est celle d'un infini venu s'inscrire dans le fini. Seul le comprendra celui qui le « comprendra », qui sera capable de saisir cette réalité en s'ouvrant à elle par un dépassement infini de sa pauvreté et qu'on appelle « la foi ». C'est pourquoi d'ailleurs la réalité du sacrement dépend en partie, et quant à l'intensité de sa présence, de l'acte de présence de celui qui le reçoit. D'autant plus réel que lui-même est réel dans la mobilisation de ses facultés tendues vers cette réalité invisible. Non pas que le sacrement ne soit déjà là — par la grâce des paroles sacramentelles qui l'instituent —, mais il ne se dit qu'à celui qui se dit à lui.

Le signal, par contre, n'est que l'association de deux faits, ou d'un fait et d'une éventualité, où il n'y a rien à déchiffrer sinon leur association. Feu rouge s'associe à « stop », feu vert à « marche », et malheur à qui les intervertira.

On comprend alors — et c'est le seul point qui nous importe pour le moment — que la parole qui n'est pas le cri et le signe qui n'est pas le signal ont pour fondement la conscience réfléchie de l'homme. La parole a sa source dans la conscience de soi qui est le fait premier. Ce n'est pas la parole qui fait l'homme, malgré ce qu'en pensent certains linguistes, mais l'homme qui fait la parole parce qu'il trouve en lui de quoi parler et le moyen de parler, quelque chose à communiquer et le moyen de le

communiquer. De là d'ailleurs la possibilité du mensonge et de la sincérité : le mensonge simulant du dehors, par mots ou attitudes, le contraire ou le différent du contenu de conscience ; et la sincérité révélant consciemment, et parfois au prix d'un effort héroïque — car il est des sincérités difficiles — une manifestation fidèle du vécu intérieur. Si sincérité et duplicité utilisent des structures toutes faites, du moins, le choix entre elles est un jaillissement du sujet, et c'est ce choix qui fait l'engagement du sujet et sa responsabilité. Avant l'homme, la nature ne fait que crier et ne parle pas, dressant des signaux et pas de signes. Le lion rugit, l'oiseau chante : l'homme peut y voir des signes, mais quant à l'animal il ne fait que mimer passivement les modifications dont il est le siège. L'animal ne dispose ni de sincérité ni de mensonge, même quand il semble se camoufler. Il est spontanéité : sa nature exprime ce qu'elle est. Et le réflexe conditionné qu'on lui impose par signaux consécutifs n'est parfait que lorsque le dressage l'a gravé dans sa nature. (Il arrive aussi que l'océan mugisse et que le jet d'eau sanglote et que le coquelicot pousse des cris de joie... du moins pour les poètes ! mais c'est la conscience humaine qui projette ses états dans les choses.) Moins la personne est présente, plus la structure l'emporte. C'est dans ce sens que Mounier a dit : « *Nous ne sommes des caractères que lorsque nous manquons à être des personnes* » (*Traité du Caractère*, éd. Seuil).

Tout cela signifie que si la parole est physique, son fondement est métaphysique. Car elle est métaphysique, cette distance prise par l'homme par rapport à son contenu de conscience. Aucune loi scientifique ne l'explique. La science se contente d'en décrire le processus du dehors. Le savant se tient sur la margelle d'un puits : mais au fond de ce puits il y a comme un trou d'ombre, une échappée vers un ailleurs indépassable, là d'où vient la mystérieuse capacité de la parole. La métaphysique habite l'univers physique et nous fait signe à travers lui.

Alors surgit la question : mais quel est le sens de la parole ? Et pourquoi vient-elle ? A-t-elle donc un message à nous faire comprendre ? Est-elle un ordre impératif ou bien une supplication qu'il nous reviendrait d'exaucer ?

II. Structure relationnelle de la parole

Avant de répondre à ces questions, encore faut-il pousser plus loin l'analyse. Et l'on peut se demander si la parole n'est pas

contemporaine des sociétés, si bien qu'on conçoit mal qu'elle ait pu naître en dehors de la trame sociale dont elle serait la navette.

On sait qu'un homme seul ne parle pas, bien qu'il en ait la capacité. Un enfant abandonné à sa solitude connaît des retards de parole si nul adulte ne l'entretient (Fr. Jacob, *La logique du vivant*, p. 338). Heureusement pour Robinson, la découverte de Vendredi lui donna un interlocuteur ! Autrement il aurait désappris la parole, comme cela arrive aux ermites dans leur retraite. Si bien qu'on diagnostique une pathologie lorsqu'une conscience solitaire, débordée par son contenu, le déverse à son insu dans sa chambre ou sur les trottoirs — on dit, en libanais : « Elle a loué l'étage supérieur de son cerveau » — comme si elle s'adressait à un interlocuteur non imaginé. Elle ne se parle même pas à elle-même. Et la question : « A qui donc parles-tu ? » la surprendrait. Ici, la parole redevient cri et ne mérite qu'à peine le nom de parole.

Mais il y a la parole intérieure. Celle par laquelle on parle à soi-même ou à un interlocuteur silencieux présent à la conscience, ou encore à ce « plus moi-même que moi » dont parle saint Augustin et qui tient compagnie à la solitude des ermites. Cette conversation au-dedans de soi prouve bien que l'interlocution est contemporaine de la naissance de la parole, et que parole et société sont sœurs jumelles. Pas de société sans parole, pas de parole sans société. La structure de l'individu est relationnelle aussi bien que la société est une dimension constitutive de la conscience individuelle. (On ne distingue pas ici conscience individuelle et conscience personnelle parce que notre analyse est vraie des deux, bien qu'elles fassent chacune un autre usage de la parole, pour le refermement sur le moi ou pour l'ouverture sur la société : le premier cas n'étant qu'une perversion de la parole).

Il aurait donc suffi de référer la parole à son fondement métaphysique pour découvrir qu'elle est à la fois personnelle et sociale autant que lui-même. Adam et Eve n'auraient pu demeurer seuls, ayant rompu le dialogue avec leur créateur. Leur paradis perdu, ils le retrouvent l'un en l'autre, interlocuteurs complémentaires, leur être étant fait pour le dialogue.

Mais l'important, là encore, est de saisir qu'une conscience réfléchie et une conscience parlante sont issues d'un même dynamisme et dans un même temps. La parole ne fait qu'attester la dimension sociale de l'homme, toutes deux constitutives de sa

nature. C'est pourquoi nous sommes en droit d'affirmer que l'être de l'homme est « relationnel » et que la parole en est le corollaire le plus évident. C'est pourquoi le tissu social est irrigué par la parole autant que la société est déjà présente dans la parole. La structure relationnelle est capitale aussi bien dans la parole qu'elle l'est dans la conscience humaine.

Mais alors, ne faut-il pas creuser encore plus profond ? La conscience nous a renvoyé à la parole et celle-ci à la relation. Quelle est donc la fonction de la relation ? Peut-être qu'en analysant celle-ci s'éclaireront du même coup la parole et la conscience qui en est le foyer.

Je vais donc plonger plus bas, jusqu'à la matière d'où je reprendrai mon élan pour remonter jusqu'au niveau de la conscience et même de la Révélation, en espérant que cette descente n'aura pas été inutile.

Il ne s'agit pas de mêler les ordres de la pensée scientifique, philosophique et théologique, celui de la physico-chimie, de l'anthropologie et celui de la Révélation qui est d'un « autre ordre », dirait Pascal. Sans compter que la distance entre les deux premiers, si grande soit-elle, « figure la distance infiniment plus infinie » entre ceux-ci et la troisième. Mais tout de même, ces harmoniques sur plusieurs registres du créé et de l'Incréé ne peuvent pas ne pas donner à réfléchir. Faut-il leur opposer une fin de non-recevoir sous prétexte d'éviter la facilité des analogies et d'ignorer non seulement la différence de niveau entre la matière et le psychisme spirituel, mais par dessus tout la différence ontologique séparant la Transcendance de Dieu de l'immanence du monde ? Ne pourrait-on au contraire prendre l'analogie comme fil conducteur à travers la disparité des registres pour mieux souligner leurs différences sans pour autant nier une certaine communication ? La différence elle-même n'implique-t-elle pas quelque similitude sur laquelle précisément prend son relief la différence ? Comment parler de différence s'il n'y a pas « quelque chose » de semblable ? La différence n'éclate que sur fond d'une certaine communauté.

PARTONS donc de la « matière ». Dans son livre *La valeur inductive de la relativité* (Ed. Vrin), Gaston Bachelard nous surprend par ces mots : « Au commencement est la relation » (p. 210). Bachelard n'est pas seulement le philosophe-poète de l'imaginaire, mais avant tout un philosophe des sciences. Au

chapitre VII de son livre, il oppose l'épistémologie réaliste de E. Meyerson à l'épistémologie relativiste d'Einstein à laquelle il semble se rallier. Que dit-il ?

Si pour le réalisme les substances sont le support de leurs attributs qui en quelque manière s'enracinent en elles du dedans, pour le relativisme par contre c'est la position des objets les uns par rapport aux autres qui fait leurs propriétés corrélatives, si bien que ces propriétés se greffent sur eux comme du dehors, et que finalement « l'essence est une fonction de relation ». À la limite, c'est la somme des relations qui définit l'essence et non les manifestations de l'essence qui disent sa réalité.

Pour la relativité, donc, l'univers est un tissu de relations. Et sans doute, s'il y a relation il y a des objets en relation. Mais, dit Bachelard, « la relation c'est ce qui donne vraiment à l'attribut une part de substance, une richesse palpable et utilisable. L'attribut sans la relation est un chèque sans provision » (p. 209). Cela nous amène à nuancer. Le relativisme n'est pas un idéalisme créateur de son objet. Loin de là. Les objets existent. Mais ce qui fait leur réalité c'est l'ensemble des relations qui les situent les uns par rapport aux autres.

On aboutit ainsi à des conséquences métaphysiques importantes : à « une ontologie d'autant plus cohérente qu'elle est d'essence mathématique » (p. 211). Car il faut se rendre compte que si l'on retranche la relation, il n'y a plus d'attribut : et partant, que deviendrait la substance ? Le fantôme d'elle-même.

En dernière analyse on pourrait conclure : c'est la relation qui fait la propriété, et la propriété qui nourrit la substance. Sans la relation, tout le réel s'effondre. C'est pourquoi Bachelard se résume dans ces mots : « Au commencement est la relation ».

On savait d'ailleurs qu'au niveau de la matière un atome, séparé, se désagrège. La fission est la rupture d'une relation. Que le vide ou le plein tienne en gravitation les infiniment petits, sous haute température et à vitesse accélérée leur relation se défait. C'est là le secret de l'énergie nucléaire. Energie de désespoir, pourrait-on dire. Désespoir de la séparation.

A un niveau supérieur de complexité, celui de la « vie », comment la relation ne se confirmerait-elle pas ? « Tout système vivant, dit François Jacob (*La logique du vivant*, p. 321, Ed. NRF), est le résultat d'un certain équilibre entre les éléments d'une organisation. La solidarité de ces éléments fait

que chaque modification apportée en un point met en question l'ensemble des relations et produit tôt ou tard une organisation nouvelle ». Nul n'ignore qu'une cellule isolée de son tissu naturel dépérit — à moins qu'on ne lui compose artificiellement un milieu analogue à son milieu d'origine. De là la difficulté de la greffe des organes. Le cancer comme d'autres pathologies résulte d'une exubérance de cellules ou de germes faute d'adaptation à l'équation substantielle de l'unité organique. Accidents de relation. Quand Teilhard de Chardin décrit la loi de complexification qui permet le classement des vivants, il note les relations multipliées entre la diversité des éléments et simultanément leurs relations convergentes vers un foyer commun qui émerge de façon croissante. Les relations latérales se doublent de « centrété », selon le vocabulaire de Teilhard. Le vivant est donc un système complexe de relations unifiées comme le montre à l'évidence le système nerveux avec ses connexions de neurones et de dendrites. La mort du corps humain est une rupture de relations : la retombée de l'un dans le multiple, incapable de survivre dans la dispersion.

Plus haut encore, au niveau du « psychisme », qu'est-ce qu'une psychologie équilibrée, sinon celle où la multiplicité des fonctions et des tendances jouent en harmonie comme les instruments d'un orchestre exécutant la même partition ? Qu'une exubérance emballe l'une d'entre elles ou qu'une carence l'exténue, et aussitôt l'équilibre se fragilise. Hypertrophie ou atrophie d'une fonction sont des accidents relationnels où l'unité de l'être se fait anarchique, l'exposant au désordre si nulle compensation n'en vient rétablir pour un temps l'équilibre. La dépression est un excès ou un manque des pressions. Précisément, une marge d'adaptation, plus grande au niveau du psychique qu'à celui du biologique, ne coupe l'espoir d'aucun ré-équilibre, — au moins dans certaines limites : mais c'est encore par intervention du jeu des fonctions et de leurs relations internes ou externes.

À plus forte raison s'il s'agit de l'adaptation au milieu « social ». Extraversion, intraversion indiquent des attitudes d'affrontement ou de repli dans la relation à l'environnement, dont l'exagération peut provoquer une dysfonction déséquilibrante aussi bien pour le sujet que pour son groupe. Non pas que trop d'adaptation n'expose au danger par excès de sécurisation, ou qu'une certaine inadaptation n'apporte une incitation stimulante : mais de toute façon le problème social se pose en termes de relation. D'une certaine manière, les génies sont des inadaptés et les médiocres des trop adaptés. Une différence de niveau pro-

voque la fécondité d'une relation qui devient créatrice pour l'individu comme pour le milieu, — mais là encore, la différence, si elle s'aggrave, isole le milieu et l'individu, rejetant l'individu dans la stérilité et le milieu dans le dédain.

Tout cela pour dire que la relation traverse tous les degrés du créé et que rien ne lui échappe. S'il fallait, à ce point, ébaucher une métaphysique de l'Écologie, c'est dans la relation qu'elle trouverait son fondement.

III. La conscience de soi, foyer relationnel

Elle est finie, cette plongée au-dessous de la conscience réfléchie. Sa nécessité nous apparaîtra bientôt. On aura compris, néanmoins, qu'il ne s'agissait pas pour nous d'une incursion prétentieuse dans le champ des sciences, mais de chercher un sens dont se nourrisse la philosophie : un sens qui semble se retrouver analogiquement à travers des domaines différents. La relation, dans ces domaines, apparaît comme l'annonce et la préparation visible d'une réalité qui se laissera déchiffrer, maintenant, dans le champ invisible de la conscience réfléchie.

En effet, qu'est-ce que cette réflexion de la conscience réfléchie sur elle-même, sinon une relation intérieure entre moi et moi, entre mon « je » et mon moi ? Dégager une philosophie à partir de la conscience réfléchie débouche-t-il nécessairement sur l'impérialisme d'un ego solitaire, sur un « Je » clos sur lui-même comme une monade sans portes ni fenêtres, sur la solitude d'un sujet incapable de sortir de soi et à qui il ne resterait plus qu'à projeter le monde à partir de son autonomie ?

Mais pourquoi la conscience de soi ne serait-elle pas elle-même un fait de relation ? Mon moi distinct de mon « je » ne fait-il pas de nous deux les pôles d'une relation antérieure à eux en tant que puissance bien que son actualisation leur soit contemporaine ? Dans la boucle de la conscience de soi, n'y a-t-il pas déjà une relation, et peut-être, quant à l'homme, le « fait primitif » de toute relation ?

D'entrée de jeu, cela établirait l'homme comme « être de relation ». La relation est inscrite en son propre cœur. Sauf que la capacité relationnelle chez lui se serait intériorisée. Aussi bien, lui seul est capable de l'annuler quand il colle à son moi, se laissant obturer par celui-ci au lieu de s'ouvrir. Alors que pour les choses leur essence est fonction de relation, comme disait

Bachelard, avec l'homme la relation s'est intériorisée. Si bien qu'il est foyer relationnel et que l'être à travers lui tend asymptotiquement à n'être plus que relation. S'il existait un « plus-que-l'homme » pour lui servir de fondement nécessaire, ce devrait être un être de pures relations : en quelque manière, la relation en personne. Quant à l'homme, sa personne a sa réalité propre, mais cette réalité est celle de l'être-relationnel.

Afin de nourrir cette relation de lui-même à lui-même qui le constitue, il s'ouvre à la relation avec les choses et avec autrui au dehors de lui ; mais aussi bien, il a à s'ouvrir à la relation avec ce « plus-que-lui » qui pourrait le fonder et qui, étant pure relation, ne se trouve plus qu'au-dedans de son intériorité, plus intérieur encore à lui que lui-même. Ainsi l'anthropologie de la relation prélude à ce qu'on pourrait appeler une théologie de la relation.

Mais ne précipitons pas nos conclusions, — sous peine d'affirmations qu'on soupçonnerait postulées antérieurement à la recherche, alors que nous prétendons au contraire demeurer accrochés à l'expérience.

Or l'expérience de cette relation intériorisée apporte avec elle simultanément pauvreté et richesse, vacuité et abondance. Elle est pauvreté, puisque cette relation de moi-même à moi-même tarirait d'insignifiance si elle ne puisait autour d'elle, dans la vie culturelle et sociale ambiante. En se coupant de tout renouvellement, en négligeant désir et soif d'autre chose qu'elle-même, elle se condamnerait à dépérir. Elle ne peut se boire elle-même sous peine d'étranglement. Par sa constitution, elle est donc branchée sur l'univers extérieur et sur son environnement social. Mais cette vacuité désirante est aussi le corollaire d'une richesse ou d'une abondance. C'est du fait de son intériorisation que cette relation entre en effervescence comme une eau portée à ébullition, et qu'elle éprouve le besoin et la capacité de se dire au dehors, de s'exprimer en inventant un monde qui lui ressemble : en un mot, de se parler et de se révéler dans la parole.

Cette relation qui n'était que vécue passivement jusqu'à l'homme se fait apte à se manifester activement dans l'univers du langage qu'elle engendre, dans ce réseau de communications écrites ou parlées, dans cette dramatisation qu'est le geste signifiant, dans ce choix de symboles qui constituent la densité de toute oeuvre d'art — de la musique à la danse en passant par les autres expressions artistiques —, comme il constitue ce filet de lois et de théories scientifiques que jette l'intelligence sur l'uni-

vers, capturant à la fois une part de l'univers et une part de l'homme lui-même.

On a beau en vouloir à la science et à la technologie qui nous menacent aujourd'hui, par elles-mêmes elles s'intègrent à la poésie du monde, dont elles sont des piliers comme l'art et la religion. Que l'homme en fasse un mauvais usage est une autre question. C'est par manque de poésie précisément que l'usage qu'il en fait défaille, et par manque d'intégration que cet usage se retourne contre lui. Mais en vérité, la parole artistique comme la parole scientifique trament la poésie d'un monde engendré par la parole humaine. Le grand texte inscrit dans l'univers, il appartient à l'homme de le prononcer et de le révéler à lui-même en se révélant lui-même à lui-même simultanément. L'homme, par la parole, profère la luxuriante magnificence d'un monde qui sans lui demeurerait ignorée, tel un cri entendu par personne.

IV. Rebondissement de la relation

Mais la relation ne s'est recueillie en l'homme que pour mieux rebondir. Déjà nous avons vu que parole et société étaient contemporaines. Or, cela est d'autant plus vrai qu'autrui est déjà inscrit dans la parole. « *Au commencement est la relation* », disait Bachelard en parlant de la matière. Et Francis Jacques le rejoint, dans son livre *Différence et Subjectivité*. Il nous redit, parlant de la conscience cette fois : « *Au commencement est la relation* » (p. 364, Ed. Aubier-Montaigne). Surprenante, cette rencontre de l'épistémologie et de l'anthropologie ? Pas si surprenante, si vraiment la relation est la trame secrète de l'univers, et si l'être en son fond est relationnel.

Pour Francis Jacques le rapport dialogal, inter-subjectif, se découpe sur le fond d'une relation qui lui est antérieure : si bien que c'est ce rapport qui suscite les subjectivités en tant que subjectivités, ainsi que leurs différences. Ce n'est plus l'accent existentiel de M. Buber dans son analyse du « je » et du « tu », ce n'est plus le climat personnaliste d'Emmanuel Mounier disant : « *Le plus court chemin de moi-même passe toujours par autrui* ». Non, ici, la relation prime les termes en relation. Pas historiquement, bien sûr — hypothèse absurde : que serait une relation antérieure à ses termes ? — mais constitutionnellement. Elle donne son relief à leur identité de sujets en même temps qu'à ce qui les distingue et les différencie.

Le « je » se pensait solitaire alors qu'il est déjà habité par une autre présence que la sienne. De là, les « illusions du moi ». Les « journaux intimes » et les « autobiographies » sont secrètement obsédés par le destinataire éventuel. Et le « client sur le divan » du psychanalyste ne délabrythe sa mémoire que parce qu'il s'ex-pose devant quelqu'un. En somme, dirons-nous, le « je » ne fait que se reprendre sur le fond d'une relation à autrui. Ainsi s'érigent à la fois la subjectivité et la différence. C'est admettre une bonne fois, dit Fr. Jacques, « *qu'il n'y a pas à chercher l'autre. Nous nous sommes déjà trouvés l'un et l'autre dans la relation que nous vivons ensemble* » (p. 359). La relation prime les termes en relation. Dans un dialogue, l'énoncé d'un locuteur échappe à son exclusive maîtrise. Son interlocuteur est déjà pris en charge par lui dans la signification et l'intentionnalité de son discours. Les mots qu'il utilise sont déjà emplis de leurs voix entremêlées et du croisement de leurs inflexions. « *Aimer quelqu'un, ce n'est pas lui dire "tu existes"; mais "nous existons"* » (p. 365).

Encore un pas, et nous voici avec le philosophe Gabriel Marcel. S'il y a pour lui une phénoménologie de l'Avoir, il y a aussi une métaphysique de l'Être, à laquelle on accède par la critique de la phénoménologie. Les conflits entre consciences relèvent précisément du monde de l'avoir où chacun veut posséder et se posséder et ne peut y réussir qu'en se défendant d'autrui, et, pourquoi pas, en empiétant sur lui. On entre alors dans une compétition où se vérifie la fameuse conclusion de J.-P. Sartre : « *L'enfer, c'est les autres* ». Mais si, au lieu de se boucler sur soi, la conscience s'ouvre à la relation avec autrui, si elle se rend disponible en évacuant les hantises de la possessivité et de l'avoir, alors « le paradis c'est les autres ». Non pas que tombent tous les remparts qui hérissent le jardin privé de chacun : mais si chacun se dilate vers ses propres profondeurs au lieu de se figer dans les limites de ses avoirs, il découvre en lui des ressources d'être inépuisables — « *ininventoriables* » — qui permettent la transition de la rencontre fortuite où l'on se dévisage à la rencontre réelle où l'on communique, de l'indifférence à l'amitié, de la sympathie à l'amour. Pietro Prini, dans son livre sur *La méthodologie de l'invérifiable*, a magnifiquement étudié cette promotion d'une sphère à une autre : de l'avoir qui sépare à l'être qui unit. Et alors, la relation inter-personnelle révèle que chacun, le « je » et le « tu », s'ouvre sur un « nous » qui attendait silencieusement qu'on le dévoile. L'avènement se déclare dans l'événement, et les remous de la surface se sont dilués dans la paix de la communion. Autrement

dit, une relation potentielle existe sourdement entre tous les humains, qui attend qu'on se dépasse en profondeur, laissant derrière soi tous les particularismes et toutes les particularités que l'on « a », pour se dire elle-même comme unité du genre humain. Solidarité plus réelle que toutes, elle est là antérieurement, non pas à notre présence, mais nouée à notre présence, à notre déclaration de présence. La relation est antérieure parce qu'intérieure, mais contemporaine de notre présentification.

Quand on s'en rend compte, elle était déjà là. Vous et moi, nous étions ensemble (avant Rimini) : nous l'apprenons à présent, au moment de répondre à l'appel de Rimini (1).

V. Parole et relation

Qu'est-ce que cela signifie, concernant la parole ? Tout simplement ceci : si l'univers est essentiellement relationnel à travers tous ses degrés, et si la relation abonde en l'homme, l'insérant ainsi dans le circuit universel, et si la parole est elle-même relationnelle, sonorisant la relation qui du cosmos débouche sur la conscience et à travers celle-ci branche chaque conscience sur tout le genre humain, c'est qu'alors tout l'univers parle à travers l'homme, marqué chaque fois par le génie singulier de chacun, — telle une chorale unique de milliers et de milliers de voix différentes, chantant ensemble la même symphonie.

Mais la symphonie-univers n'est pas encore la symphonie de la réconciliation. Que faut-il pour qu'elle le devienne ? Avant de répondre à cette question, peut-être faut-il recueillir d'abord le résultat de la descente en profondeur et de la remontée qui viennent de s'achever. Toute parole est relationnelle, et dans la mesure où elle l'est, elle est parole de vérité. C'est l'être du monde qui s'exprime à travers elle, ayant fait de l'homme son porte-parole et sa voix. L'univers se dit, et chaque fois que l'homme n'y fait pas écran, sa diction est vraie. La parole était silencieuse dans la création et n'attendait que l'homme pour être prononcée par quelqu'un. Elle était une personne voilée, impatiente qu'une autre personne se mette à l'écoute pour se dévoiler elle-même en la dévoilant. La symphonie était muette, interrompue seulement de cris et de rumeurs : seul un homme, parce que

(1) Ce texte est celui d'une conférence prononcée à Rimini, en août 1986, lors du « Meeting pour l'amitié entre les peuples ».

solidaire de tous les hommes, pouvait la faire chanter en lui faisant avouer son secret qui est « relation ». La parole est la patrie du monde en même temps qu'elle est la patrie de l'homme.

Mais alors, à travers l'homme, à travers l'humanité en quête, par sa parole, de relation, c'est l'univers en son ensemble qui apparaît comme l'un des termes d'une relation à la recherche de son autre terme. Cette parole qu'est la création veut savoir à qui elle parle. Ce message d'être qu'elle reçoit des profondeurs du cosmos et qui va s'accroissant d'étape en étape et qui abonde en l'intériorité humaine, la création veut le communiquer mais sans savoir si quelqu'un est là pour le recevoir.

De même qu'autrui est la dimension sociale de toute conscience, l'univers pris dans sa totalité porte inscrit dans la parole humaine la présence virtuelle de l'autre. Il se dresse comme la tête de pont d'une relation qui à partir d'un de ses termes s'élançait vers l'autre, dont il sait qu'il existe, dont toute sa stature parlante pressent l'existence, et dont, cependant, il s'inquiète de ne pas savoir le nom, ni le visage. La parole qu'est l'univers est comme le corps d'une question qui invoque une réponse. La parole de l'être à travers l'homme est un appel qui tend les bras vers une présence qu'elle n'arrive pas à êtreindre.

VI. Le lieu de la Parole

Mais cette présence attendue, appelée, n'a-t-elle pas déjà traversé l'histoire, comme se hâtant à la rencontre de l'homme ? « Au commencement était le Verbe », dit le prologue de saint Jean. Or, le Verbe c'est la parole. Voici la relation tendue à partir de l'autre tête de pont perdue dans l'infini. C'était déjà la réponse à la question qu'est le monde. Si la parole humaine, la parole de l'être était impuissante à tendre la relation inscrite en elle du fini vers l'infini, du moins l'infini, lui, était capable de jeter le pont vers le fini. La parole a atterri parmi nous. La Parole a pris chair dans le Verbe Incarné.

« Au commencement est la relation », disent les sciences et la philosophie de l'homme. « Au commencement est le Verbe », dit saint Jean. Quoi de plus émouvant, et de plus évident à la fois, que Dieu soit hanté par la parole comme si Lui-même était depuis toujours en attente d'un autre terme auquel il puisse se dire. Car Il ne pouvait se dire en fait que si l'autre s'apprêtait à

le dire. La liberté qu'il est ne pouvait que solliciter la liberté de l'homme, sans s'imposer à lui. Sa parole qui est parole de liberté se devait de demeurer aux écoutes de l'appel conscient et libre de l'homme. Et sans doute, puisque Sa liberté était déjà là, de tout temps, l'homme a-t-il mûri, sans le savoir, à son soleil mystérieux. Mais il fallait qu'il devienne conscient de lui-même pour que sa liberté jaillisse de son intériorité consciente, et qu'enfin il fasse signe à Dieu pour comprendre que Dieu lui faisait signe depuis toujours. « Que la lumière brille dans les ténèbres et que les ténèbres ne l'aient pas reçue » pouvait différer sa venue, mais pas l'annuler.

Or que nous apprend le Verbe Incarné ? Que « Dieu est amour », comme le dit Jean. Ce qui signifie encore que Dieu est dialogue, et relation. C'est-à-dire, si l'on veut bien prendre ces mots comme coulant de source, que l'amour n'est pas un attribut de Dieu ou bien l'une de ses fonctions, mais qu'il est constitutif de sa nature. Être et aimer, en Lui, coïncident. La distinction entre l'être et l'amour, l'homme en est peut-être l'origine. Alors qu'en Dieu c'est une même réalité qu'être et aimer. L'être enveloppe l'amour comme l'amour enveloppe l'être.

Alors, quelle éblouissante lumière sur son mystère ! Il est Trinité parce que pour être conforme à l'amour Il devait trouver l'autre en Lui-même, aussi personnel que Lui-même, et que le lien qui les rassemble ne pouvait qu'être aussi personnel qu'eux-mêmes. Si bien que c'est la relation qui les différencie en trois personnes comme c'est elle qui les unit. Dieu est relations, voilà ce que nous venons de découvrir huit siècles après le Concile de Latran IV (en 1215) qui définit l'identité entre essence divine et relations. Et voilà le trésor inimaginable que nous cherchions, inconcevable par nous-mêmes, et que cependant la création balbutie en quête de cet autre terme dont elle porte l'effigie.

Dieu est relation du Père au Fils, du Fils au Père, et l'Esprit en procède puisqu'il est la personne de la relation qui les donne l'un à l'autre, aussi absolue, aussi offerte. Et aussi éternelle, également, puisque la relation est toujours contemporaine des termes qu'elle rassemble. « *Une extase d'amour à trois foyers* », dit un théologien comme M. Zundel (qui fut traduit en italien par le cardinal Montini qui, devenu le pape Paul VI, invita, en 1972, M. Zundel à prêcher au Vatican).

Nous voici donc au paradigme de la relation, au fondement primordial qu'impliquaient ces mots si simples, si translucides : « Dieu est amour ». Faut-il s'étonner que nous n'ayons atteint ce sommet que pour découvrir que la Parole habitait Dieu de toute éternité, puisque le Verbe était en Dieu avant de venir chez les siens qui ne l'ont pas reconnu ?

En Lui-même, Dieu était relation et la Parole se prononçait en Lui dans l'attente de l'écoute des hommes afin de se faire Verbe incarné. Autrement dit, la relation qui surabonde en Lui se manifeste en forme de cette autre relation qu'est le Verbe incarné au moment où la création est assez mûre pour s'offrir comme l'autre terme de la relation. Il fallait une femme parfaitement transparente à la relation pour ne pas empêcher la transparence de la Trinité de se manifester dans la transparence d'un homme en qui la relation, sous nos yeux, a pris corps. N'est-ce pas pourquoi déjà, depuis le peuple de la Bible, il se nommait Emmanuel qui signifie : « Dieu avec nous » ? Et comme il est le Verbe de Dieu, Dieu entièrement passe à travers Lui. Il est lui-même le pont jeté de l'Infini vers le fini. Et pour mieux relier les extrêmes, il les rassemble en Lui. C'est pourquoi le Christ est à la fois Dieu et homme : le meilleur exégète de Dieu comme le meilleur exégète de l'homme. Il est la relation faite chair afin que la chair entre en relation avec Dieu.

Comme il sonnerait juste le cri de Nietzsche : « *S'il y avait des dieux, comment accepterais-je de n'être pas un dieu ?* ». Mais pourquoi n'a-t-il pas cru à la vérité de son désir, au lieu de s'arc-bouter sur son autonomie tronquée ? C'est dans la relation qu'il aurait découvert et son autonomie et sa divinité. L'homme n'est pas seulement un dieu pour l'homme : il est aussi bien un dieu pour Dieu lui-même.

Et voici que soudain toute l'épopée de la création s'éclaire. Si l'univers est relationnel à travers ses degrés échelonnés, de la matière à l'homme, si la relation trouve un relais dans ce foyer de conscience qu'est l'homme, et si l'homme à son tour est relationnel puisque son rapport à autrui s'inscrit déjà dans l'intériorité des interlocuteurs, si, en bref, la relation abonde dans la création c'est parce qu'elle surabonde en Dieu-Trinité, — et que l'homme est fait à son image.

VII. Parole de vérité et Parole d'amour

Mais alors, quelle révolution va subir la parole, geste de l'homme ? Tant qu'elle communiquait l'être, tant que l'homme était branché sur l'être devenu conscient à travers lui, sa parole, transmetteuse d'être, était parole de vérité. Tant que l'homme était fidèle à l'être, il demeurait vrai. Tant qu'il ne l'interceptait pas en lui opposant l'écran du mensonge ou de son égoïsme, qui au lieu de laisser passer l'être l'asservissent à ses intérêts propres, tant que l'erreur, qui est une écoute hâtive ou distraite de l'être, ne le détournait pas du souffle qui le porte, sa parole était parole de vérité. Là où elle circulait, c'était déjà une réussite de l'univers. La symphonie-univers pouvait déjà commencer mais elle n'était pas encore la symphonie de la réconciliation.

Maintenant que la parole jaillit du Dieu-amour, nous comprenons que ce n'est pas seulement d'être qu'il s'agissait, et pas seulement de vérité. L'être et la vérité sont irrigués d'un sang nouveau et les voilà transfigurés comme l'eau changée en vin aux noces de Cana. Seule la parole d'amour est désormais vérité, et seul l'être changé par l'amour. Il ne suffit plus d'être pour demeurer dans la vérité : il faut aimer. On ne connaît vraiment que ce qu'on aime, et le geste, parole muette, comme la parole, geste sonore, doivent assumer l'autre pour le connaître en sa vérité, puisqu'on ne peut avancer dans l'amour qu'à pas d'amour.

Toute parole est trahison si elle se contente de transmettre l'être : elle bafouille au-dessous du niveau de sa destination réelle. Née d'un amour, elle doit communiquer l'amour et par là susciter l'amour en celui qui l'accueille. L'altruisme est au fondement de toute connaissance. Le chimiste et le physicien ne peuvent plus se donner passionnément à leurs découvertes en oubliant les retombées de leur science — comme nous l'a appris Oppenheimer dans son refus de coopérer après l'explosion de l'énergie nucléaire — parce que ces retombées ne sont que la dimension altruiste de la matière. Le biologiste et le médecin sont traîtres à leur déchiffrement des gènes et du code génétique s'ils consentent à négliger ce relais de la relation qu'est l'homme qui est la finalité de leur ardeur scientifique — comme le déclare ce philosophe qu'est Michel Serres quand il avoue : « *Le savant de l'avenir devra être une espèce de saint* ». Malgré son agnosticisme, Michel Serres relie ainsi le bien moral à la vérité scientifique.

À plus forte raison, l'artiste ne se contentera plus d'aimer jusqu'à la folie son oeuvre, consommant pour elle ses énergies, s'il ne déchiffre pas dans son filigrane son impact sur l'admirateur éventuel qu'il ne veut pas fermer égoïstement sur lui-même alors que celui-ci doit demeurer foyer relationnel et ouvert à l'altruisme. Qu'on me comprenne bien : il ne s'agit pas de moraliser et de soumettre l'art à une idéologie ! Non, il s'agit au contraire d'être assez savant et assez artiste pour comprendre que toute vérité est un message pour l'homme et ne peut manquer de respect à sa destination, que toute oeuvre d'art porte dans sa beauté sa dimension altruiste s'insérant naturellement dans la poésie du monde et ne peut donc jeter l'artiste ou l'admirateur hors de l'état de poésie, — et cela, lors même que l'oeuvre décrit le charme trouble des corps qui délirent ou les séductions équivoques qui ne cessent de tramer nos vies. Il faut donc pousser l'art comme la science jusqu'à ce qu'ils avouent leur signification humaine, leur dimension amoureuse. Ni moins d'art, ni moins de science : au contraire, il en faut davantage !

Et de même, dans les problèmes de droits de l'homme, de propriété, d'affrontements internationaux économiques ou politiques, il ne peut plus être question d'une simple justice qui dit ce qui est ou ce qui devrait être. La justice passe toujours au-dessous de la justice. Indispensable, évidemment, comme l'être est indispensable à la vérité, il faudra désormais qu'elle se double d'amour en poussant la relation à autrui jusqu'à la communion et parfois jusqu'à la substitution. Celui qui éprouve la relation en lui, comme greffée dans sa chair plus encore que la sexualité, sait bien que tant que sa vérité et sa justice ne sont pas l'expression d'un amour, il n'est pas quitte avec lui-même parce qu'il n'est pas quitte avec les autres.

Le défi est lancé, face à toute l'histoire, de brandir un cas, un seul cas, où la justice n'a pas laissé les consciences insatisfaites, et déçues, et chargées de rancune. Le glaive du droit a passé par là, tranchant dans le droit fil de la vérité, mais en provoquant des franges de blessures en écharpe... car il ne s'agissait pas de trancher, mais au contraire de dégager des relations plus profondes qui puissent résorber l'injustice et guérir les fractures du droit. La paix n'est pas quelque chose que l'on fait, mais quelque chose que l'on donne, comme on donne à ceux qu'on aime le baiser de la paix.

Ce n'est plus par justice que s'établira le dialogue Nord-Sud et la coopération entre pays développés et insuffisamment développés, ni par la peur qu'on pénétrera dans l'ère du désarmement contrôlé... mais, par le recours à une relation plus essentielle : celle d'une fraternité ontologique mettant les peuples en communication de base, où la sympathie relationnelle sera plus forte que les différences et la relation amoureuse encore plus profonde que la sympathie. Alors seulement, la symphonie-univers dont l'être était la clé se changera en symphonie de la réconciliation dont la clé est l'amour.

Il n'est pas question pour moi de jouer les prophètes. Je veux seulement demeurer le philosophe qui voit dans la parole le geste relationnel de l'homme. A travers la parole de l'homme se dit une autre parole : celle du Verbe Incarné qui est lui-même parole de la Trinité. Est-il donc si étonnant qu'à une Trinité relationnelle corresponde un homme relationnel, et que le geste de celui-ci répercute à son niveau la relation qui vibre à travers tous les degrés de la création ?

Ainsi de bas en haut, et de haut en bas, la relation est comme le système nerveux de l'univers, sa structure fondamentale. Pas n'importe laquelle : la relation amoureuse, celle qui va jusqu'à la substitution à autrui. C'est pourquoi elle inaugure la fraternité universelle dans l'enthousiasme des transfigurations. Alors il apparaît que l'univers est une parole unique, implicite jusqu'à l'homme, s'explicitant à travers le geste de l'homme son ambassadeur, pour dire « oui » à l'autre terme de la relation qui, le premier, a dit « oui ».

ET si l'on me demande comment il se fait alors que tant de « non » alourdissent l'histoire, et pourquoi les avalanches de refus accumulés ouvrent devant nous le vertige de l'abîme, je répondrai simplement : « Parce que la relation n'est pas seulement relation d'être : l'être à lui seul ne ferait que camper dans l'être, risquant toujours de se fermer sur lui-même, — alors que la relation amoureuse seule établit les coopérations créatrices ». Quelque part, dans la trame du temps, l'homme a

dû préférer l'être à l'amour. Il a voulu s'appropriier l'être et accaparer la parole de vérité. Mais en refusant la parole d'amour, il a empoisonné l'être à sa source et condamné la vérité à mentir. Il a perdu le sens de la parole et le geste de l'homme. Alors que « *toute parole est une explication - de l'amour* » (P. Claudel).

René HABACHI

René Habachi, né en 1915 au Caire. Thèse de philosophie en 1972 à Nanterre. A enseigné la philosophie au Caire, à Beyrouth et en France. A dirigé la division de philosophie à l'UNESCO pendant sept ans. Enseigne actuellement au Séminaire de Perpignan et à l'Université Laval (Québec). Membre du comité de rédaction de *al-Liqâ'* ; Revue chrétienne internationale, édition arabe de *Communio*. Principales publications : *Pour une pensée méditerranéenne* (4 vol.), Institut des Lettres Orientales, Beyrouth ; *Orient, quel est ton Occident ?*, Le Centurion ; *Le transgresseur*; *Commencements de la créature et La colonne brisée de Baalbek*, réédités dans *Le moment de l'homme*, Desclée ; *Théophanie de la gratuité*.

Vient de paraître
Collection «Communio» (Fayard) n° 22
Hans-Urs von BALTHASAR

L'heure de l'Église

Un diagnostic lucide et confiant, des souvenirs
et une espérance pour l'Église de ce temps

Chez votre libraire

Jean-Marie FIORI

Figurer le sacré

PARMI les recherches actuelles sur l'art sacré, nous avons retenu l'effort d'un jeune peintre, qui rêve d'une « église imaginaire » à décorer : le premier fragment, une Nativité, a été réalisé au pastel sur deux panneaux (4,50 m x 2,50 m chacun) qui ont été présentés, pour Noël 1986, dans une église parisienne. Ils sont reproduits sur la couverture de ce numéro. Pour aider les visiteurs à prier devant cette crèche, un texte de présentation leur était proposé :

Ce soir, sur nos écrans...

Notre crèche, cette année, met Jésus à l'écran. Œuvre d'un jeune artiste, les grands panneaux plantent un décor de télévision : opérateurs et techniciens s'affairent, dans les câbles et les portiques, pour fixer de leurs caméras un plateau vide, recouvert d'un long voile d'azur. Et, dans l'arrière-plan, des portants de bois dessinent une croix.

Plateau vide parcouru d'ombres: un âne et un bœuf paraissent attentifs à la scène centrale, que nos santons d'argile figurent si bien, mais qui reste opaque à l'œil mort des caméras. Un rêve de chameaux et de couronnes, des reflets d'or et comme un parfum de myrrhe et d'encens traversent sur la gauche l'espace du studio.

L'événement unique rencontre ici, et bouscule, la banalité quotidienne du «journal télévisé», et l'unique Nouvelle qu'il vaille la peine d'écouter fait taire l'insipide routine des «nouvelles» du soir, tellement usées. Du brouhaha confus d'un monde de médias, émerge ce soir-là une scène sans pareille : et le voile d'azur devient tout transparent pour que l'innocence du cœur et la foi du regard puissent y discerner un enfant qu'une Vierge allaite.

Raison du parti pris formel et esthétique

Décider d'illustrer tel ou tel épisode de la vie de Jésus, c'est affirmer sa réalité charnelle, mais surtout, dans une direction picturale chrétienne pleine de ferveur, le sens éternel de chacun de ses gestes. Car le problème unique du christianisme c'est ce heurt insondable de la double nature de Jésus-Christ, de son temps charnel, l'incarnation et de son temps de verbe, sa révélation (ce temps n'est d'ailleurs pas un temps, mais le verbe éternel de Dieu).

Comment la peinture figurative, exemple même de la réalité charnelle, peut-elle exalter le moment historique au point d'en tirer la substance éternelle ? Comment une anecdote du « temps de la chair » devient-elle une image rayonnante du temps du verbe ? Il suffit de regarder ceux qui du bout des siècles ont tenté cette transmutation. Il ne leur était pas pensable de risquer une reconstitution historique des personnages et des sites : cela aurait été l'abolition pure et simple du sentiment d'éternité, ni plus ni moins qu'une illustration du temps de la chair, sans le moindre intérêt pour l'art sacré et pour leur foi solide. Ils usèrent de ce que l'on appelle l'anachronisme et de l'orthodoxie symbolique. En confrontant toujours les figures sacrées du récit évangélique aux figures de leur époque, les peintres religieux ont procédé à une sorte d'incarnation perpétuelle des évangiles : puisque Christ est éternel, il est de tous les temps, de tous les présents : la nativité, la passion et la résurrection surviennent tous les jours. Le Christ et les apôtres ont toujours les mêmes attributs physiologiques et vestimentaires, immuables et intemporels. Mais ils se mêlent avec une vraisemblance totale aux contemporains des artistes : dans les intérieurs à la mode, dans une lumière et un paysage familiers. Intemporalité des figures sacrées ; actualité sans cesse renouvelée des protagonistes. L'anachronisme et le symbolisme fusionnent jusqu'à s'en faire oublier dans un frisson sacré plein de naturel, condition essentielle de la peinture religieuse, expression absolue du « Temps du Verbe ».

Je n'ai rien fait d'autre que d'appliquer ces principes d'art sacré, mêlant la tradition et le devenir, en abordant l'œuvre que je propose.

Raison du parti pris iconographique et symbolique

Si j'ai choisi de peindre premièrement la Nativité et l'Adoration des Mages (parties d'un vaste projet de cycle pictural consacré aux principaux épisodes de la vie de Jésus-Christ), ce n'est pas par souci chronologique, en suivant le récit évangélique, mais parce que, considérant les lacunes et la misère de l'art religieux d'aujourd'hui, ce thème de la naissance et de la dévotion à l'image du sacré pourrait être compris comme la re-naissance d'un intérêt nouveau pour l'art sacré et les inépuisables possibilités expressives qu'il possède. Mais que l'on me comprenne bien : il ne s'agit pas de thème religieux, mais d'art religieux : qui l'aborde sans foi ne peut que s'y briser.

L'oeuvre se compose de deux panneaux se complétant l'un l'autre : celui de gauche est consacré à l'arrivée du cortège des Rois Mages, celui de droite à la Nativité.

Avant que de les détailler, considérons-les dans leur ensemble.

— Un même lieu, une église gothique en pleine restauration. Des échafaudages s'élancent jusqu'au voûtement. Des pierres cassées et des gravats s'amoncellent sur le sol défoncé parmi tout un matériel de chantier : pelles, brouettes, seaux, planches, parpaings, tiges métalliques, cordages, etc.

— Ouvriers et passants. Un âne, un bœuf.

— Premier panneau : le cortège des Rois Mages

Le thème des Rois Mages a toujours eu une double signification :

- 1) Par leur venue des autres contrées du monde, ces rois étrangers et savants témoignent du caractère cosmique et universel de la naissance de Jésus. Ce « mythe » des Rois rendant hommage à la lumière née dans une caverne est très ancien et iranien (cf. Mircea Eliade « *Méphistophélès et l'Androgyne* », p. 58 à 63). Est-ce un hasard s'il est christianisé par Matthieu le plus « figuratif » des évangélistes ?
- 2) C'est le symbole même de la dévotion à l'image sacrée du Christ enfant. Toute la peinture religieuse traitant ce thème

est toujours un prétexte à vêtements splendides, déploiement ostentatoire de luxe, une extériorité souveraine (cf. Gentile da Fabriano, Titien, Véronèse). Le faste pictural de ces oeuvres est un manifeste en faveur des images.

Lorsque l'Église, après le concile de Trente, réaffirmera la nécessité spirituelle des images et des missions dans le monde entier, elle dédiera la chapelle du collège de la *Propaganda Fide* aux Rois Mages. Universalité et amour des images.

Descriptif

Les Rois arrivent inondés par la lumière des projecteurs braqués sur eux. Ils sont comme happés par la Nativité figurée sur le second panneau. Les chameaux s'étirent vers la Lumière comme des anguilles. La scène est dans le flou. Sont-ils réels ? Un seul spectateur, semble-t-il, les regarde. La lumière artificielle des projecteurs ne révèle qu'eux-mêmes, tous les autres personnages sont gris, n'ayant pas encore été touchés par la lumière du Christ. L'extériorité de l'ensemble où flottent des oriflammes aux couleurs symboliques de la joie de l'Église : or, vert, blanc, fait penser à un tournage de film ; la tenue soyeuse et chatoyante des Rois est un rappel de la grande peinture vénitienne. Double hommage au cinéma, (bien qu'il n'y ait aucune caméra), le plus grand producteur d'images religieuses du siècle dépassant largement la maigre production picturale, et à la peinture de Véronèse ou du Titien, expression absolue de la splendeur et de la ferveur, que notre époque s'obstine encore et toujours à dire incompatibles. Les autres spectateurs de la scène ont le regard fixé sur quelque chose dans le second panneau, quelque chose que nous ne verrons pas, mais dont nous percevrons la gloire lumineuse.

Second tableau : la Nativité

Du haut du tableau pend un voile de ce plastique dont on se sert dans les travaux publics pour empêcher les poussières et autres projectiles de se répandre trop. Il isole le spectateur d'un second plan où une luminosité puissante et douce, dont le centre éclate juste à l'arrière du voile bleu, irradie tout ce qu'elle éclaire : ainsi, à droite, un groupe dont les personnages, debout et immobiles, sont comme trempés dans la lumière. Les rayons, à travers leur

chair, se décomposent en couleurs du prisme : jaune, rouge, bleu, vert, paillettes de lumière en suspens. Un âne et un bœuf, à gauche du tableau, hiératiques et symboliques, aussi signifiants et indiscutables qu'une figure héraldique. Par une fenêtre aux arcs brisés que soutient une solide armature de poutre de bois (dont la forme anticipe celle de la Croix) on aperçoit un troisième plan : l'extérieur, le monde. C'est la nuit. Un lampadaire dans cette obscurité n'éclaire que lui-même. Un passant s'est arrêté et regarde, appuyé à l'armature de la haute fenêtre, ce que regardent les personnages fondus de lumière, ce que l'âne et le bœuf gardent comme on garde un trésor ; il regarde la source de Lumière que nous dissimule, bien que transpercé, le grand voile de plastique bleu.

Ceux-là qui auront le désir torturant de voir le miracle qui s'accomplit derrière le drapé m'auront compris. La Foi aujourd'hui, plus que jamais sans doute, ne peut s'acquérir sans effort. Sans elle le mystère demeure et il est pourtant si proche ! Heureux ceux qui voient parce qu'ils croient.

Jean-Marie FIORI

Jean-Marie Fiori, né en 1952, a fait ses études aux Arts Décoratifs de Limoges. Il a présenté les panneaux « Nativité » et « Adoration des Mages », décrits dans cet article, dans une église de Paris, en décembre 1986 - janvier 1987.

Henri VEYSSEYRE

Sur les routes de l'exil

Texte de J.-L. Barrois d'après le *Psaume 137*

Seigneur mon Dieu je suis si loin de toi Seigneur mon Dieu, ma vie, mon bien, ma joie

1. Sur les routes de l'exil flûte et harpe se sont tues sur la ri-ve
2. si je ten-te d'oubli-er, si je chante loin de toi, que ma langue

d'autres vil-les nos qui ta-res sont perdus. Plus de danses au tambour au pa-lais sèche et col-le à la fois! j'ai ma ta-re sur ton sol

plus de ri-res dans les rues - plus de fé-te chaque jour j'ai ma ta-ble sous ton toit que ma langue sèche et col-le

Flûtes et har - pes se sont tués...
- si je chan - te loin de toi!

3. Mais un jour, bien - tôt, je te crois, mais un jour nouveau nous viendra, où les portes

de l'exil - s'ouvriront devant nous, où les routes de l'ex - il frémissent dessous

nous - j'entends ri - re flûte et har - pe, j'entends vi - vre nos quitâ - res

j'entends battre nos tambours, voici l'heu - re du re - tour
(voici l'heu - re)

Henri Veysseyre, né en 1924, marié, un enfant. Études d'orgue au Conservatoire de Paris. A été, entre autres, orchestrateur, puis chef de chœur à l'ORTF. Actuellement organiste titulaire à Notre-Dame d'Auteuil (Paris). Publications : fiches de chant et disques chez SM et au Levain.