

Comité de rédaction en français :

Jean-Robert Armogathe, Guy Bedouelle, o.p. *, Françoise et Rémi Brague *, Claude Bruaire *, Georges Chantrainé, s.j. *, Olivier Costa de Beauregard, Michel Costantini, Georges Cottier, o.p., Claude Dagens, Marie-José et Jean Duchesne *, Nicole et Loïc Gauttier, Gilles Gauttier, Jean Ladrière, Marie-Joseph Le Guillou, o.p., Henri de Lubac, s.j. *, Corinne et Jean-Luc Marion *, Jean Mesnard, Jean Mouton, Philippe Nemo, Marie-Thérèse Nouvellon, Michel Sales, s.j., Robert Toussaint *, Jacqueline d'Ussel, s.f. x.*.

(*) Membres du Bureau.

En collaboration avec :

ALLEMAND : Internationale Katholisde Zeitschrift : Communio (D 500 Köln 50, Moselstrasse 34) – Hans Urs Von Balthasar, Albert Gares, Franz Greiner, Karl Lehmann, Hans Maier, Joseph Ratzinger, Otto B. Roegele.

AMERICAIN : International Catholic Review : Communio (Gonzaga University, Spokane, Wash.. 99202) – Kenneth Baker, Andree Emery, James Hitchcock, Clifford G. Kossel, Val J. Peter, David L. Schindler, Kenneth L. Schmitz, John R. Sheets, Gerald Van Ackeren, John H. Wright.

ITALIEN : Strumento internazionale per un lavera teologico -: Commrinio (Cooperativa Edizioni Jaca Book, Santa Bagnoli; via Aurelio Saffi 19, 120123 Milano) – Giuseppe Colombo, Eugenio Corecco, Giuseppe Grampa, Elio Guerriero, Virgilio Melchiorre, Giuseppe Ruggieri, Angelo Scola.

NEERLANDAIS : Internationaal Katholiek Tijdschr'dt : Communio (Hoogstraat 41, B 9000 Gent) – J. Ambaum, J. De Kok, G. De Schrijver, K. Roegiers, J. Schepens, P. Schmidt, J.-H. Walgrave, V. Walgrave, A. van der Does de Willebois, P. Westermann, G. Wilkens.

SERBO-CROATE : Svesci Communio (Krcanska Sadasnjost, YU 41000 Zagreb, Marulicev trg. 14) – Stipe Bagaric, Tomislav Ivancic, Adalbert Rebic, Tomislav Sagi-Bunic, Josip Turcinovic.

La **Revue Catholique Internationale : Communio** est publiée par « Communio », association déclarée à but non lucratif (loi de 1901), président : Jean Duchesne (directeur de la publication) ; rédacteur en chef : Jean-Luc Marion ; adjoint : Rémi Brague ; secrétaire de rédaction : Françoise de Bernis.

Rédaction, administration, abonnements (soeur Arlette Meunier) : au siège de l'association, 28, rue d'Auteuil, F 75016 Paris, tél. : 527.46.27. CCP « Communio » : 18.676.23 F Paris.

Conditions d'abonnement : voir page 96.

Conformément à ses principes, la *Revue Catholique Internationale : Communio* est prête à envisager de publier tout texte de recherche (individuelle ou communautaire) en théologie catholique. La rédaction ne garantit pas le retour des manuscrits.

Une revue n'est vivante que si elle mécontente chaque fois un bon cinquième de ses abonnés. La justice consiste seulement ce que ce ne soient pas toujours les mêmes qui soient dans le cinquième. Autrement, je veux dire quand on s'applique à ne mécontenter personne, on tombe dans le système de ces énormes revues, qui perdent des millions, ou en gagnent, pour ne rien dire, ou plutôt à ne rien dire.

Charles PÉGUY, L'Argent, Pléiade, p. 1136-1137.

Claude BRUAIRE
page 2 La tentation communautaire

Problématique _____

Karl LEHMANN
page 7 Qu'est-ce qu'une communauté chrétienne ?
Pierre-Marie DELFIEUX
page 19 L'écart unifiant
Jean-Guy PAGE
page 28 Les conditions de l'appartenance

Intégration _____

Robert PAN NET
page 41 L'avenir de la paroisse, la paroisse de l'avenir

Attestations _____

Loeiz Ar FLOC'H
page 54 Sommes-nous assez simples ?
Jean et Annick ALLEMAND
page 60 Foyers d'Eglise
Monastères de Bethléem
page 64 Une solitude qui est communauté
Mgr Josef BUCHKREMER
page 72 L'Eglise dans le camp : l'Europe chrétienne à Dachau

Signets _____

Jean-Robert ARMOGATHE
page 75 Eglise-sacrement et sacrements de l'Eglise
Emilio BR ITO
page 84 Le modèle hégélien des christologies contemporaines
Jean BASTAIRE
page 93 Court traité d'innocence

« L'Eglise catholique,
c'est la droite et salvifique confession de foi
dans le Dieu de l'univers
qui a montré cela
en proclamant Pierre bienheureux
pour l'avoir confessé droitement »

(Maxime le Confesseur, Lettre à Anastase, PG 90, 132 a).

Claude BRUAIRE :

La tentation communautaire

Les « communautés » n'offrent une chance de renouveau que si elles conduisent toujours à l'Eglise du Christ, une, universelle, — catholique en un mot. Sinon, elles se pervertissent, tout en pervertissant l'Eglise.

NOS sociétés mettent l'esprit hors la loi et disséminent les individus. Ceux-ci ne s'unissent en leurs catégories sociales que pour défendre leur consommation. L'irreligion s'étend. Le Dieu universel dont le christianisme a proclamé la venue et la présence continuée semble oublié, et avec Lui le don sans réserve, offert à tous, de communier à son être, et par là les uns aux autres, en son Eglise. Pourtant, l'inquiétude qui subsiste attise le besoin de proximité, de communication affective, de vie unitive. C'est alors qu'on recherche, en marge et à l'ombre du monde désenchanté, où chacun est l'étranger pour chacun, une insertion communautaire rassurante. -

Des habiles savent ici récupérer et asservir. Ils savent que la requête du divin, enfermée au secret de l'âme, peut être avivée et servir d'appât. Ils savent que leur entreprise ne réussira que si la proximité groupusculaire trouve une expression honorable dans les mots de la communion religieuse. Ils ont compris que la soif d'absolu, vive chez les jeunes, 'est exigence de rénovation, de conversion. Il leur est donc facile de capter cette énergie au profit d'opérations politiques qui ont leur seule chance dans le fanatisme.

Mais les mystificateurs ne nous importent ici que parce qu'ils se laissent confondre avec les chrétiens qui connaissent la tentation communautaire. Chrétiens en peine d'une vie dans l'Eglise quand celle-ci est déchirée, dévitalisée, entraînée dans la récession et durement affrontée

à l'athéisme massif. La marginalité groupusculaire semble le dernier lieu de chaleur humaine. Et le phénomène est neuf par son étendue, chaque chrétien étant aujourd'hui habité, peu ou prou, par la même tentation. Donner la leçon est donc vite se condamner soi-même. Mieux vaut l'analyse lucide, tentée dans toutes les pages de ce numéro de *Communio*, analyse que commande toujours une foi partagée.

Les églises sont froides, les paroisses souvent inanimées. Transposée dans nos cités où la dispersion fait loi, la « structure paroissiale » paraît inadaptée. Il faudrait donc réanimer, régénérer, réorganiser, dans les lieux que construit la modernité. Les articles qui suivent tentent de le dire, de l'exposer, de le proposer. Mais au lieu de rénover, on est souvent incliné à tout renvoyer à l'archaïsme, au révolu, pour prendre le « grand large ». Eglises et paroisses ont fait leur temps, nous dit-on, le clergé et ses mimes de hiérarchies séculières aussi. Il faut prendre distance pour inventer. Il faut créer... des communautés. Celles-ci, « à taille humaine », seront des foyers de renouveau, dans le souffle chaud de l'esprit. Sans doute faut-il préserver le souvenir de l'unité. Et ceux qui sont experts en organisation souterraine vont s'employer à confédérer les groupuscules hétérogènes. Mais la règle convenue est de laisser toute la souplesse nécessaire à la « spontanéité » communautaire. Alors selon les affinités, les milieux, les catégories sociales, se constituent, dans l'enthousiasme « prophétique » et l'entraînement « charismatique » des réseaux communautaires où l'on tente de briser les fers de l'ennui. L'Eglise elle-même n'avait-elle pas suscité cette métamorphose en instituant des mouvements d'action catholique spécialisés ? Il suffit alors d'oublier leur fonction d'apostolat, pour les transformer en communautés où la créativité spirituelle l'emporte décidément sur le poids des traditions.

DANS cette situation, il faut sans doute poser les questions les plus simples, celles que la foi suscite toujours en nos pensées. Qu'est-ce que l'Eglise chrétienne ? Quelle logique, par volonté divine, lie le Dieu incarné, révélé en Son épiphanie, à la constitution d'une Eglise ? Comment cette logique s'applique-t-elle aujourd'hui ?

L'Eglise, croyons-nous, est nécessaire par volonté de Dieu, dès lors qu'il a voulu venir en chair et en os dans notre histoire. Et pour aucune autre raison. Si c'est bien Dieu, en vérité, vérité offerte à tous, qui est manifeste en Jésus-Christ, il est nécessaire que cette Bonne Nouvelle passe, à partir du moment et du lieu de l'Incarnation, à tous les temps et à tous les lieux, jusqu'aux extrémités de la terre. C'est la logique du don de Dieu. C'est aussi la certitude de Paul : « Malheur à moi, si je n'annonce pas l'Evangile ». C'est, identiquement, l'unité de la maison du Seigneur, dans le temps et l'espace, édifiée dans la succession de Pierre, premier serviteur de l'œuvre divine.

Ainsi, le propre de l'Eglise, où les chrétiens communient à Dieu, du Christ à la fin des temps, de la Judée à toute la terre, ce n'est pas d'être « à taille humaine ». C'est d'être *en firme de Dieu*, du Dieu de l'Evangile, exposé au grand jour du monde. Eglise *unie*, par le Dieu unique qui s'y révèle, Eglise *réelle*, en pleine chair et pâte sociale, comme le fut l'Incarnation. Et il n'y a point sens à l'unité, dans l'histoire et la géographie mondiales, si elle n'est point faite de la même confession de foi, en toute langue, en toute situation culturelle, « à temps et à contre-temps ». Pas davantage il n'y a de sens à la réalité de l'Eglise, si elle n'est pas l'organisation de ses fidèles, ouverte à tous, liant en son corps les hommes de tous temps et de tous lieux, sans acception de milieu, de profession, d'âge, de couleur, d'opinion. Alors les liens d'Eglise, signes de la communion universelle, en croisement toujours difficile avec les liens politiques et sociaux, se tissent d'un bout à l'autre du monde, et non en marge et en dessous dans le discontinu groupusculaire. — Le *catholicisme* n'est ainsi que parti-pris du Dieu incarné.

IL faut ici nous prémunir de deux confusions. Il le faut, au moins, en l'honneur de la clarté du message de Dieu. Première confusion : entre *le prochain* selon la loi du Christ, sur le modèle du bon Samaritain qui *se rend proche* dans la charité du partage, et la proximité des goûts, des sentiments, des appartenances ou des fonctions sociales. C'est pourquoi, si la communion dans l'Eglise suscite des rencontres et donne lieu à des formes de vie communautaire, celle-ci est d'une nature singulière, forgée par la reconnaissance mutuelle d'une même adoption par le Dieu universel — d'une nature toute autre que celle des communautés dont la ferveur suspecte s'exhale en contagion affective de groupes trop humains.

La seconde confusion est plus redoutable. Elle nivelle et substitue, l'un à l'autre, les sens de « *institution* ». Ce mot dit le commencement des organisations sociales, puis les structures résistantes qui en subsistent. Mais le chrétien connaît le sens divin du même mot, celui de Commencement absolu, de l'Origine paternelle, celui qui est donné quand le Fils institue l'Eglise, au nom et par la puissance du Père : « Tout pouvoir m'ayant été donné au ciel et sur la terre... ». Institution indissociable du don de l'Esprit, en sa fonction trinitaire, par sa force d'unification dans la même adoption. Que ce sens divin s'affaisse, se réduise à nos œuvres d'institution, et nous voilà entraînés dans la substitution des communautés à l'Eglise de Dieu.

Sans doute cette confusion est-elle sollicitée par le poids du passé comme par les difficultés de notre temps. Sans doute a-t-on pétrifié des situations contingentes, substituables, et fait passer pour l'invention divine nos habitudes et nos coutumes. Comme si le don de Dieu pouvait

être épuisé par quelques façons de le dire ou de le vivre. Mais qui ne voit le même oubli du don de Dieu dans les tentatives de dissolution et de désagrégation de l'Eglise, où l'on veut innover dans la chaleur communautaire comme si rien n'avait été décidé par le Christ ? Rien, pas même le sacrement de la vie communiant des saints dans le corps ressuscité du Christ.

Ainsi, croyons-nous, le mystère de l'Eglise, celui de l'infinité inépuisable de son Dieu exposé à tous, révélé au monde entier, à tous les temps de notre histoire, ne saurait être captif de nos communautés éphémères, dispersées comme les individus, agitées à tout vent idéologique comme les grains d'une mer de sable.

Claude BRUAIRE

Claude Bruaire, né en 1932. Agrégé de Philosophie, docteur ès-lettres. Professeur de philosophie à l'Université de Tours. Marié, deux enfants. Publications : *L'affirmation de Dieu et Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel* (Paris. Seuil, 1964), *Philosophie du corps* (Paris, Seuil, 1968), *La raison politique* (Paris, Fayard, 1974), *Le droit de Dieu* (Paris, Aubier 1974).

Les communautés ecclésiales de base

Le synode s'est beaucoup occupé de ces petites communautés ou « communautés de base », parce que dans l'Eglise d'aujourd'hui elles sont souvent mentionnées. Que sont-elles et pourquoi seraient-elles destinataires spéciales d'évangélisation et en même temps évangélisatrices ?...

Dans certaines régions, elles surgissent et se développent... à l'intérieur de l'Eglise, en étant solidaire de sa vie, nourries de son enseignement, attachées à ses pasteurs. Dans ces cas-là, elles naissent du besoin de vivre plus intensément encore la vie de l'Eglise, ou du désir et de la recherche d'une dimension plus humaine, que des communautés ecclésiales plus grandes peuvent difficilement offrir, surtout dans les métropoles urbaines contemporaines favorisant à la fois la vie de masse et l'anonymat...

Dans d'autres régions, au contraire, des communautés de base s'assemblent dans un esprit de critique acerbe de l'Eglise qu'elles stigmatisent volontiers comme « institutionnelle » et à laquelle elles s'opposent comme des communautés charismatiques, libres de structures, inspirées seulement par l'Evangile... Dans cette ligne leur inspiration principale devient très vite idéologique, et il est rare qu'elles ne soient pas assez tôt la proie d'une option politique, d'un courant, puis d'un système, voire d'un parti, avec tout le risque que cela comporte d'en devenir l'instrument.

La différence est déjà notable : les communautés qui par leur esprit de contestation se coupent de l'Eglise, dont elles lèsent d'ailleurs l'unité, peuvent bien s'intituler « communautés de base », mais c'est là une désignation strictement sociologique. Elles ne pourraient pas, sans abus de langage, s'intituler communautés *ecclésiales* de base, même si elles ont la prétention de persévérer dans l'unité de l'Eglise tout en étant hostiles à la hiérarchie. Cette qualification appartient aux autres, à celles qui se réunissent en Eglise pour s'unir à l'Eglise et pour faire croître l'Eglise.

Ces dernières communautés seront un lieu d'évangélisation au bénéfice des communautés plus vastes, spécialement des

églises particulières et elles seront une espérance pour l'Eglise universelle, comme Nous l'avons dit au terme du Synode, dans la mesure où :

- 1) elles cherchent leur aliment dans la Parole de Dieu et ne se laissent pas emprisonner par la polarisation politique ou par les idéologies à la mode, prêtes à exploiter leur immense potentiel humain ;
- 2) elles évitent la tentation toujours menaçante de la contestation systématique et de l'esprit hypercritique, sous prétexte d'authenticité et d'esprit de collaboration ;
- 3) elles restent fermement attachées à l'église locale dans laquelle elles s'insèrent et à l'Eglise universelle, évitant ainsi le danger — trop réel ! — de s'isoler en elles-mêmes, puis de se croire l'unique authentique Eglise du Christ, et donc d'anathématiser les autres communautés ecclésiales ;
- 4) elles gardent une sincère communion avec les pasteurs que le Seigneur donne à son Eglise et avec le Magistère que l'Esprit du Christ leur a confié ;
- 5) elles ne se prennent jamais pour l'unique destinataire ou l'unique agent d'évangélisation — voire l'unique dépositaire de l'Evangile ! — mais, conscientes que l'Eglise est beaucoup plus vaste et diversifiée, elles acceptent que cette Eglise s'incarne autrement qu'à travers elles ;
- 6) elles croissent chaque jour en conscience, zèle, engagement et rayonnement missionnaire ;
- 7) elles se montrent en tout universalistes et jamais sectaires.

A ces conditions là, exigeantes certes mais exaltantes, les communautés ecclésiales de base correspondront à leur vocation la plus fondamentale : auditrices de l'Evangile qui leur est annoncé et destinataires privilégiées de l'évangélisation, elles deviendront elles-mêmes sans tarder annonciatrices de l'Evangile.

**Paul VI,
Exhortation apostolique
sur l'évangélisation
dans le monde moderne,
n°58.**

Karl LEHMANN :

Qu'est-ce qu'une communauté chrétienne ?

L'union autour du Christ, de ses apôtres, de ses sacrements, produit l'unité de la vie chrétienne comme mission, prière et service.

1. Nous n'avons plus guère idée du caractère étrange que revêtait le mot « communauté » dans le monde catholique d'il y a quelques années à peine. Personne ne songeait à désigner ainsi la structure fondamentale de l'Eglise. On se méfiait d'un mot que Luther préférait à celui d' « Eglise ». Mais les barrières qui divisaient le langage théologique ont maintenant disparu.

2. On voit tout de suite les avantages de ce nouveau vocabulaire, mais aussi ses limites et ses dangers sont ainsi mis à jour : **a)** Contre une idée (d'ailleurs injuste) de la paroisse comme fait simplement juridique et institutionnel, on fait valoir le libre rassemblement dans la foi de ceux qui confessent l'Evangile de Jésus-Christ. **b)** Face au concept abstrait de l'Eglise, qui plane trop haut au-dessus des réalités quotidiennes, on met l'accent sur la valeur théologique et pratique de la communauté particulière, sur l'événement dynamique que constitue une communauté de croyants toujours en train de s'actualiser, toujours ouverte pour la mission. **c)** On voit dans la paroisse l'expression d'une certaine pastorale, où les croyants ne sont que les récepteurs passifs des biens spirituels que leur administre la hiérarchie. Le mot de « communauté » souligne la dignité et l'égalité conférées à tous en Jésus-Christ par la foi et le baptême. **d)** L'idée de communauté contient également une critique implicite contre l'assimilation trop facile de la paroisse et du groupement humain à des découpages arbitrairement géographiques ; la communauté apparaît alors comme une manière plus personnelle d'être réuni.

3. L'inflation récente de publications sur la « communauté » et tout le pathos qui l'accompagne ne doivent pas faire oublier que nous n'assistons encore qu'aux débuts timides et douteux d'une « théologie de la communauté ». On reconnaît dans l'esquisse qui vient d'être tracée un mélange presque inextricable d'exigences à la fois justes et irréflechies. On a souvent chargé le mot de « communauté » d'un poids affectif tel qu'on en attend la réalisation d'utopies : une communauté où tous seraient d'accord, n'auraient qu'un seul cœur, où toutes les différences seraient abolies, où l'on renoncerait à tout privilège, où l'absence de tout rapport de maîtrise fournirait un modèle nouveau à la société ; une communauté qui serait à la fois petit troupeau et universellement ouverte...

On peut imaginer de telles utopies, pour concevoir, en exerçant une imagination créatrice, toutes les possibilités inaperçues qui restaient jusqu'alors cachées dans le message de Jésus-Christ. Mais la manière plus rigoureuse dont se sont formées les communautés chrétiennes, depuis les premières fondations d'ordres jusqu'aux tentatives actuelles, montre que l'on n'est pas obligé de s'accommoder des formes sociales existantes. Certes leur expérience doit absolument être intégrée, et sans fard, à une future théologie de la communauté. Pourtant, l'anticipation utopique n'a pas automatiquement pour effet un engagement radical en faveur de ce qui peut être. Il peut aussi en résulter le défaitisme qui doute qu'un tel rêve soit jamais réalisable. Cela vaut tout particulièrement dans la réalité quotidienne, souvent étriquée, de nos communautés — réalité dont de tels rêves nous éloignent peut-être encore plus. C'est ce qui a fait dire à H.-R. Schlette, dans la première de ses récentes thèses sur le sens chrétien de la communauté : « *Il n'existe pas de communauté chrétienne* ». Il entend par là qu'on ne peut en parler qu'à l'optatif ou au conditionnel. Par exemple : la communauté chrétienne, *si elle existait, serait* une zone d'humanité ! On peut penser ce que l'on veut de ces thèses, mais elles expriment en tout cas quelque chose des exigences très hautes que se donne la communauté chrétienne, et vers lesquelles elle doit toujours à nouveau s'élever, dans un esprit de conversion et de renouvellement.

FONDEMENTS THÉOLOGIQUES

1. C'est un fait significatif, pour la théologie, que le Nouveau Testament ne se serve pas, pour décrire la communauté chrétienne, des concepts religieux ou politiques qui s'offraient à lui, mais emploie d'autres termes : les saints, les élus, les appelés, la race choisie, le sacerdoce royal, le peuple saint, le peuple de Dieu... La communauté chrétienne s'attribue ces noms, dont certains viennent de l'Ancien Testament, parce qu'elle a expérimenté dans la foi qu'en elle Dieu a accompli sa promesse.

Parmi ces dénominations, le mot *ecclesia*, qui désignait à l'origine l'ensemble de la communauté d'Israël, prend une importance particulière : l'« Eglise de Jésus-Christ », comme dit saint Paul, est l'annonce eschatologique de Dieu ; elle est choisie, appelée et envoyée par lui. Le Nouveau Testament emploie le mot *ecclesia* tantôt au singulier et tantôt au pluriel : il ne distingue pas entre la communauté particulière et l'ensemble de l'Eglise. La communauté assemblée en un lieu donné est nommée *ecclesia*, parce qu'en elle c'est le peuple saint de Dieu qui se rassemble. L'Eglise n'est pas une grandeur idéale, mais elle est présente toute entière en chaque communauté particulière : même le rassemblement concret, en un moment donné, est nommé *ecclesia*. Mais le complexe édifice visible de l'Eglise terrestre n'épuise pas la totalité du phénomène, car on parle en même temps de son avenir, de sa pureté immaculée, de sa plénitude cachée, etc. Chaque communauté particulière où s'entre-lacent ainsi le visible et l'invisible tend vers ce mystère de l'« Eglise » et s'en nourrit invisiblement.

2. Un principe théologique en découle. Un trait de cette conception de l'Eglise peut encore aujourd'hui, et peut-être plus que jamais, nous servir de modèle : l'unité de cette communauté est d'être le *rassemblement* de ceux qui confessent Jésus-Christ. Cette unité n'est plus fondée sur l'appartenance à une même nation ; elle ne dépend plus non plus de normes morales ou socio-culturelles préexistantes. Ce qu'un tel rassemblement d'hommes a de remarquable, c'est qu'il traverse races, niveaux culturels, différences linguistiques, couches sociales, toutes les limitations « naturelles » et tous les affrontements d'intérêts « politiques », pour former une unité nouvelle et différente : une sorte d'anticipation du rassemblement eschatologique de tous les peuples et de l'unité de la communauté de salut à la fin des temps (cf. *Matthieu* 13, 50 ; 25, 32). La juxtaposition dans l'indifférence que réalise souvent la société est dépassée grâce à une unité offerte dans l'Esprit de Dieu, et qui se réalise dans la pluralité de différentes aptitudes, langues et nations.

3. Développons maintenant sous forme de thèses le principe suivant lequel, dans la communauté en Jésus-Christ et par le rassemblement des hommes de toutes sortes, l'unité du peuple de Dieu devient réelle.

a) Jésus-Christ est le fondement de l'unité de la communauté et son Seigneur. Les hommes ne peuvent se réunir de cette façon que parce qu'en Jésus-Christ l'humanité a été réconciliée avec Dieu et avec elle-même, et qu'en par là toute guerre, toute haine, tout ce qui sépare les

hommes peut être dépassé. Le peuple de Dieu doit s'efforcer toujours à nouveau de se réunifier ; mais pour y parvenir, il lui faut toujours tenir compte de l'initiative divine et se garder de l'assimiler à une décision venant « d'en-bas ».

Si, comme le dit hardiment saint Paul aux chrétiens de la communauté de Corinthe, « vous êtes le Corps du Christ, et, chacun à sa place, ses membres » (1 Corinthiens 12, 27), ce n'est pas à une identité « naturelle », historique ou ésotérique que chaque église particulière doit d'être le Corps du Christ. Elle ne l'est que dans la mesure où elle obéit à son Seigneur et le sert dans la foi, l'espérance et la charité.

b) Il n'est de communauté que missionnaire. La communauté ne peut pas se fermer, comme si elle se suffisait à elle-même. Elle sait qu'elle ne reste la réunion voulue par Dieu du peuple nouveau que si elle se tourne résolument vers le monde qui reste à sauver. Elle ne se constitue pas pour réunir des membres, mais pour annoncer et partager à tous les hommes le message divin de paix et de liberté. En d'autres termes : la communauté chrétienne est missionnaire ou elle n'est pas. Elle ne défend donc pas les privilèges d'un groupe choisi, mais se sait destinée à s'engager pour la promesse universelle de Dieu. De même que l'Eglise, dans sa totalité, doit être pour l'ensemble de l'humanité « la lumière des datations » et « la ville sur la montagne », la communauté locale concrète est, dans son milieu concret, signe d'espérance pour tous les hommes.

c) Rassemblement et mission s'impliquent réciproquement. La tâche fondamentale de la mission ne peut être menée à bien que si la communauté s'engage radicalement et inconditionnellement à la suite de Jésus-Christ. Elle ne le peut qu'à la condition de vivre intensément, au moins en son centre, en son cœur, de la force de son Seigneur, qui s'est livré pour elle. Concrètement, le baptême, la conversion et la confession de foi (1) expriment et réalisent l'unité avec Jésus-Christ et entre frères. La tendance actuelle à considérer que baptême, vie religieuse et eucharistie vont de soi, et donc à n'en plus parler et bientôt à les négliger au profit d'une plus large ouverture de la communauté sur « le monde », est parfaitement illusoire. On sacrifie ainsi l'intensité de la vie chrétienne, et par conséquent le dynamisme et l'unité véritable de la communauté, qui risque du coup de perdre son identité et de ne plus pouvoir intégrer personne au Corps du Christ.

d) L'unité de la mission exige la diversité des fonctions et des services. Il est essentiel que tous les membres de la communauté, « chacun à sa place », comme dit Paul, contribuent à l'édification de la communauté et à la venue du règne de Dieu. La communauté tout entière — et pas seulement la hiérarchie — doit jouer un rôle actif dans l'annonce de la

Parole, dans le culte de Dieu et le service des frères. L'unité de la mission n'empêche cependant pas dons et services particuliers. La responsabilité propre et les fonctions spécifiques de la hiérarchie ne sont donc nullement exclues, car c'est à elle que revient de veiller à cette unité dans la mission qui incombe à tous.

e) Le mystère de l'Eglise est présent tout entier dans la communauté particulière. Il est essentiel à chaque communauté de ne pas être une « partie » de l'Eglise, où ne se réaliseraient que quelques fonctions de l'organisation totale, un peu comme dans les différents bureaux d'une même administration ou les diverses usines d'une même entreprise. La réalité de la communauté n'est donc pas seulement celle d'un découpage administratif, juridique ou culturel. Au contraire, c'est dans la « partie » (dans la communauté) que le tout parvient à son suprême accomplissement et à sa manifestation la plus nette. C'est l'Eglise, au sens plein, qui se réalise dans chaque communauté, sans que celle-ci ait besoin d'être complétée, comme s'il lui manquait quelque chose. Cela ne veut cependant pas dire que chaque communauté soit totalement indépendante, mais que le Christ y est totalement présent.

f) Chaque communauté est ouverte. L'Eglise se distingue ici de toutes les autres communautés. Aucune communauté particulière n'est auto-suffisante. Si chaque communauté est totalement l'Eglise de Jésus-Christ, elle n'est pas isolée pour autant : par son origine et sa mission, elle est ouverte sur la communion de l'Eglise qui l'englobe. Dans l'Eglise primitive, les collectes, les échanges de lettres et d'hospitalité, le souci commun du maintien de la foi, et de la communion eucharistique, etc., montrent l'étroitesse des relations entre les communautés locales particulières. Cette communion des communautés doit toujours échapper au danger de l'émiettement en chapelles, voire en sectes. Là se trouve la limite de toute expérience particulière : les communautés doivent toutes être référées, au-delà d'elles-mêmes, au lien de charité.

Cet horizon extrême de la réalité communautaire ne peut peut-être jamais être empiriquement atteint. C'est ce qui donne à tout ce que l'on dit de l'Eglise, qui est plus que la somme des communautés particulières, un arrière-goût abstrait qui frise parfois l'idéologie. Mais la conviction de foi que tous sont un en Jésus-Christ rend certaine la réalité d'un peuple de Dieu. Sans cette unité ultime, le dialogue entre les communautés particulières ne peut porter aucun fruit. Autrement, on ne se parle que quand tout va bien, et chacun va son chemin quand les choses deviennent difficiles et presque désespérées. Seule cette libre communication de la vérité unique, mais polyphonique, permet de dépasser l'expérience propre, narcissique, refermée sur soi d'un groupe limité, pour arriver à l'unité fraternelle et respectueuse des différentes communautés locales dans l'unique Eglise.

(1) Cf. J. Ratzinger, « Baptisés dans la foi de l'Eglise », *Revue Catholique Internationale* : *Communio* I, 5, p. 9-21.

g) **L'évêque réunit la communauté autour de lui et l'ouvre à l'Eglise universelle.** Une communauté locale n'est vraiment « l'Eglise » que si elle est liée aux autres communautés qui confessent Jésus-Christ (2). C'est ce qui donne tout son sens au fait que, dès le Nouveau Testament, on parle de l'Eglise et *des* églises. La théologie -catholique s'est fondée sur cette structure fondamentale pour refuser de placer le centre du concept d'Eglise dans la seule communauté particulière. L'église locale, c'est, dans la langue de la tradition théologique, l'évêché et le diocèse. L'évêque incarne l'unité de la communauté. Les communautés particulières sont donc structurées de manière à avoir leur place dans le collège épiscopal, et par là dans l'unité de l'Eglise. Cette affirmation traditionnelle pose bien des problèmes. Mais si l'on n'oublie pas que c'est l'Eglise *une* qui se présente dans la communauté locale, il nous reste encore maintenant à sonder toute la profondeur de cet élément fondamental de l'ecclésiologie primitive.

h) **La vie « en terre étrangère » exige des structures ouvertes.** Le fait que l'on ne devient pas naturellement ni spontanément membre du nouveau peuple de Dieu a une conséquence importante : la communauté chrétienne, à cause de la manière particulière dont elle est une, n'est pas liée définitivement à des formes déterminées. Puisqu'elle n'est pas prédéterminée de manière absolue par des traits géographiques, ethniques ou culturels, elle est toujours « en terre étrangère ». La dispersion (*diaspora*) n'est pas qu'un terme géographique désignant l'espace où les chrétiens vivent éloignés les uns des autres au milieu d'une majorité de païens. Elle désigne aussi la liberté extérieure et intérieure de la foi chrétienne. Givre en terre étrangère, n'avoir pas de demeure en cette terre, ce n'est pas seulement un exil qui pèse, c'est aussi une source de cette force spirituelle et de ce détachement à l'égard du monde qui sont la condition et le fruit de notre vocation de chrétiens. La conscience de la dispersion nous fait comprendre en même temps à quel point les structures sont provisoires, fragiles, imparfaites. Savoir que le nouveau peuple de Dieu accomplit un pèlerinage à travers l'histoire invite à se garder de tout désir de faire des institutions de l'Eglise et de la communauté des fins en soi. Les formes de vie et d'action d'une telle communauté peuvent et doivent donc rester ouvertes et mobiles.

i) **Une communauté n'est chrétienne que quand elle est guidée par un représentant des apôtres.** Il va de soi qu'on peut rassembler une communauté chrétienne qui vit au milieu des conflits entre les hommes. Mais pour cela, il faut un témoin légitime de la foi des apôtres, parce que la communauté chrétienne ne peut être fondée qu'en elle. C'est quand il est communiqué par la parole et l'action d'une personne que le témoi-

gnage de foi gagne de nouveaux disciples à Jésus-Christ. Celui qui confirme ainsi dans la foi ses frères, qui au milieu des tribulations rassemble la communauté autour du Seigneur et dépasse les divisions, celui-là annonce l'Evangile dans la communauté au nom de Jésus-Christ. Paul a donné l'origine et de la tâche de la hiérarchie un résumé classique : c'est le « ministère de la réconciliation » (2 Corinthiens 5, 18 ss). Dans la période de fondation, et dans les situations où l'Evangile doit être proclamé en face des résistances et devient une vérité dangereuse, cette fonction se place « en avant » de la communauté et même, jusqu'à un certain point, au-dessus d'elle. La hiérarchie et le service restent pourtant ordonnés à la communauté des croyants. Ce qui est premier, c'est le fait que tous vivent ensemble en communauté. Que la hiérarchie et la communauté puissent s'opposer et se critiquer, pour se ramener mutuellement au sérieux de la confession, c'est un cas possible ; mais ce n'est pas la situation normale.

LES BUTS DES COMMUNAUTÉS CHRÉTIENNES

1. L'Eglise et la communauté particulière ne sont pas des fins en soi, mais des moyens de la mission donnée par Dieu. Depuis toujours, l'Eglise se dépasse elle-même et va vers le monde qui lui est étranger et auquel elle doit toujours se rapporter. Elle est l'Eglise du Fils qui a revendiqué ce monde étranger comme sa propriété et scellé sa revendication par sa mort pour tous, et aussi pour les incroyants. Il est essentiel à la formation de la communauté que ceux qui confessent Jésus-Christ comme Seigneur de leur vie reconnaissent que leurs buts sont les mêmes que les siens. Une communauté doit remplir la tâche et la mission du Seigneur dans toutes les dimensions de l'Evangile, et surtout dans une constante fidélité. Elle doit par suite élaborer des formes d'institution qui soient souples dans leur application au concret, mais suffisamment stables pour rester fidèles à la mission donnée. La présence du Seigneur glorifié, oeuvre de l'Esprit, n'est certes pas liée à des structures (cf. Matthieu 18, 20). Mais on n'a pas le droit d'étendre l'appellation « communauté ecclésiale » n'importe quels groupes qui se disent chrétiens, surtout quand ils sont, et même veulent être, instables et informels.

Il ne faut donc pas fixer de manière stricte quelles tâches devront être accomplies par la communauté. Mais les tâches fondamentales et les buts que lui donne sa structure théologique permettent de distinguer ce, qui est urgent et ce qui est moins essentiel dans son édification et son rassemblement. Les tâches centrales, dans l'Eglise et dans la communauté, sont au nombre de trois : l'Evangile y est vécu dans l'écoute de la Parole, par le culte, et par la charité fraternelle. Examinons-les successivement sous le seul angle de leur fonction dans l'édification de la communauté.

(2) J. Ratzinger, *Le nouveau peuple de Dieu*, Paris, Aubier, 1971.

2. L'Evangile qu'il s'agit d'annoncer n'est pas un texte inerte. Certes, la foi se garde de toute sorte d'exaltation suspecte en se liant à la Parole telle qu'elle a été donnée dans l'histoire. Mais ce qui est décisif, c'est que la « Parole de Dieu » attire à elle l'homme qui l'écoute, et, dans la reprise que l'homme en fait, s'exprime d'une façon nouvelle. Dieu ne parle que pour susciter la réponse d'une écoute vivante.

Puisque la foi sollicite l'homme en sa totalité, elle doit aussi éclairer la vie humaine et en montrer le sens en tous ses domaines. En ce sens, toute annonce de l'Evangile doit viser une foi vivante. La communauté porte toute entière la responsabilité de l'annonce de l'Evangile telle qu'elle s'accomplit également par le témoignage de la vie. A une époque où la ferme décision de confesser la foi a plus de poids que la connaissance des formules, le rayonnement missionnaire d'une communauté chrétienne dépend du degré auquel ses membres sont capables d'interpréter leurs expériences profanes à la lumière de leur foi. L'annonce de la Parole réussit partout où les chrétiens montrent par leur vie qu'il vaut la peine de vivre libéré de l'égoïsme, que le véritable renoncement ne prend pas, mais donne, et qu'au milieu de l'affrontement impitoyable des intérêts, il se trouve des hommes pour bâtir la paix et donner des raisons d'espérer.

Il faut donc comprendre que la Parole de Dieu veut, depuis toujours, venir parmi nous et vivre avec nous. Un immense effort exégétique et pédagogique est nécessaire, afin que dans les sermons, la catéchèse, la liturgie du baptême, Dieu entre dans la vie présente de la communauté comme de l'individu et y agisse. La communauté ne peut se rassembler et recevoir sa mission que si elle approfondit sans cesse son écoute de la Parole, de la Révélation. Si la foi chrétienne ne veut pas se pétrifier en une pratique de pure convention, ni tourner au fanatisme déréglé, ni simplement mourir, elle doit sans cesse se laisser émonder et corriger par le message originel de Dieu.

Indiquer le chemin qui mène à Dieu et à une vie fondée sur sa grâce est au fond le rôle principal de la hiérarchie : prononcer la parole de réconciliation et de paix comme un signe efficace dans la communauté, accompagner de ses conseils et de son action les hommes aux diverses étapes de leur vie en leur adressant des paroles fraternelles, lire les signes des temps à la lumière de l'Evangile. Si l'on comprend la force agissante de la Parole de Dieu, en son annonce vivante et en son écoute active, comme une force qui rassemble pour les envoyer en mission des hommes qui lient leur vie et leur mort à la promesse faite par Dieu en Jésus-Christ, on peut peut-être comprendre pourquoi Luther pouvait dire que l'Eglise, et donc aussi la communauté concrète, sont des « créatures de la Parole ».

3. Les chrétiens sont des hommes qui confessent Jésus-Christ comme unique Seigneur de leur vie. Et on reconnaît la communauté chrétienne au degré auquel la souveraineté de l'amour de Jésus-Christ s'impose en elle et à travers elle. Mais il n'est pas toujours facile de distinguer l'unique Seigneur de la multitude des idoles. Le service de Dieu se distingue radicalement du service du monde, mais ils ne sont pas sans relation. Il faut, pour les distinguer, se détourner de la pression de la vie quotidienne, de ses combats d'intérêts, de sa soif de puissance. On ne peut guère conserver liberté et objectivité du jugement sans méditer et se recueillir. On ne peut ignorer aujourd'hui le sens anthropologique fondamental du culte : l'homme d'un monde sécularisé y trouve un des rares, peut-être un des derniers refuges où il peut encore faire l'expérience de la personnalité, de la conscience, de la liberté, de la valeur de ce qui ne se réduit pas à l'efficacité, au profit, au fonctionnel. Mais la signification du culte va plus loin. Car l'homme y apprend justement que son existence comporte aussi un côté non-fonctionnel : la libre générosité, la dépense inutile mais pleine de sens. C'est l'unique occasion où l'homme peut trouver en Dieu le repos que cherchait son cœur et le sens caché de sa vie. Il découvre devant quel Seigneur tout fléchit le genou, sur la terre comme au ciel. On enterre aujourd'hui un peu trop facilement la louange (par laquelle on peut se consacrer totalement à la gloire d'un autre), l'action de grâces (qui nous fait reconnaître que notre existence est radicalement un don), et l'adoration (qui nous fait savoir, même dans un monde submergé par la fascination des objets et la propagande des idées, à qui reviennent l'honneur et louange). La prière de l'individu et de la communauté n'est rien d'autre que l'expression orale, dans l'intercession et les hymnes devant la face de Dieu, d'une telle façon de comprendre le monde.

La communauté n'a pas le droit de laisser qui que ce soit seul dans les situations critiques de la vie. Elle est là, à la naissance et à la mort, en cas de maladie grave et quand deux de ses membres prennent le risque de s'engager à une vie commune dans le mariage. Même ces très élémentaires expériences de vie ont leur place dans le culte que la communauté rend à Dieu. Rien d'essentiel dans la vie du chrétien n'est profane au point d'être exclu de l'espace sacré. Quand l'homme se trouve placé dans une situation dont il est clair qu'elle est fondamentalement décisive pour sa vie, il est en droit d'être clairement assuré de l'active intercession de toute l'Eglise : le péché dans lequel, comme tout être humain, il pénètre en entrant dans le monde doit être lavé par un geste visible ; le signe de la Croix doit être tracé sur son front pour l'aider dans son combat contre le Mauvais ; la communauté doit l'accompagner une dernière fois quand sa vie est menacée ; il doit recevoir pour sa faute personnelle un signe de réconciliation et la chance d'un véritable recommencement.

4. Puisque Jésus-Christ a voulu devenir le frère de tous les hommes sans distinction, sa communauté, qui est le domaine où sa souveraineté s'exerce en ce monde, est impensable sans une fraternité qui dépasse toutes les limites de milieu, de culture et d'origine. La dignité, égale pour tous, que confère le nom de chrétien montre déjà à quel point tous sont proches les uns des autres.

C'est dans la charité que la foi atteint son accomplissement et sa forme la plus intense. C'est elle qui libère l'amour hum in de ses égarements, de son égoïsme latent, de ses calculs. L'amour crucifié nous redonne la possibilité d'être pleinement ouverts les uns aux autres. Ce service du prochain est une fonction fondamentale de la communauté. Les formes changent. Aujourd'hui, la misère est souvent cachée ; elle ne crie plus bruyamment au secours : malades, vieillards, couples désunis, deuils privés, existences brisées. Toutes ces détresses sollicitent l'amour humain sous sa forme la plus simple, car le service organisé et institutionnel risque toujours d'étouffer la proximité fraternelle sous la routine d'une aide impersonnelle. Certes, les individus ne peuvent traiter efficacement que certains cas et des associations organisées sont, elles aussi, nécessaires. Mais dans nos communautés, nous avons trop tendance à confier tout le service de la charité à des « spécialistes ». Nous avons aussi un sens très développé des devoirs envers ceux qui sont loin, les missions ou les pays du Tiers-Monde. Mais dans la plupart des communautés, la sensibilité aux misères les plus proches et le souci de les soulager concrètement sont parfois absents.

La communauté doit être fidèle à la charité même là où celle-ci ne s'adresse pas qu'à des frères dans la foi. Rien ne peut mieux prouver qu'elle est le signe de l'amour de Dieu pour tous les hommes.

Dans cet ordre d'idées, on rencontre souvent l'exigence d'une action « politique » et d'un engagement révolutionnaire. Sans prétendre traiter ici le problème à fond, nous pouvons peut-être tirer de la situation et de l'action des communautés primitives des enseignements que l'on oublie aujourd'hui trop facilement. Pour des raisons diverses, et, aussi à cause de son impuissance dans la société, la chrétienté primitive a témoigné de peu de goût pour les changements de structures ou pour l'amélioration des situations sociales défectueuses. Mais, et c'est un fait qu'on néglige souvent, elle a repris à son compte l'exigence morale manifestée par Jésus-Christ pour attester le message évangélique dans le monde. La mise en oeuvre de cette exigence éthique peut insuffler aux hommes une énergie sans laquelle, malgré tous leurs efforts, l'avenir du monde et de l'humanité resterait sombre. En vertu de cette revendication éthique, la communauté d'aujourd'hui est tenue de s'engager décidément en faveur des pauvres et des petits. Pour ce faire, elle ne doit pas surestimer la portée de tout ce qui peut avoir une influence conjoncturelle dans l'arène politique, ni, inversement, mépriser la force cachée, lente à

rité — qui exercent une influence indirecte sur la société. Le service que rend la communauté chrétienne dans la société ne se mesure pas au pathos d'une critique simpliste des structures, mais à la manière dont ses membres ont vu briller dans le prisonnier inconnu, dans celui qui est nu, étranger, dans celui qui a faim, et dans tous ses autres frères qui souffrent, la lumière de la face du Christ (cf. *Matthieu 25*).

5. Ce qui permet le mieux de mesurer l'état d'une communauté, c'est la justesse du rapport mutuel de ces trois buts. Ces trois fonctions sont intimement nécessaires l'une à l'autre : quand l'annonce de l'Évangile ne s'enracine pas dans la contemplation et l'amour de Dieu, elle tourne au bavardage insignifiant ; quand elle ne se garde plus dans la charité, elle devient idéologie ; un culte qui n'est plus porté par la Parole vivante, se dessèche et devient simple rite ; une liturgie qui n'appelle pas à la mission devient le culte qu'une communauté introvertie se rend à elle-même ; la force de se donner et le courage de la charité se paralysent, si la Parole de Dieu ne la réveille et ne la rajeunit ; l'action caritative sans l'amour de Dieu devient vite oeuvre légaliste. Les tâches essentielles de l'Église se conditionnent ainsi mutuellement.

La simultanéité et la complémentarité de ces aspects n'empêchent évidemment pas que certaines communautés s'assignent une fonction plus précise : par exemple le service du prochain. Si une communauté ne se donne exclusivement que l'un de ces trois buts, on a des raisons d'être prudent et méfiant. Mais si une seule de ces missions est acceptée dans toute sa plénitude, alors on retrouvera les autres, comme automatiquement, même sous d'autres formes.

Ces trois fonctions essentielles ne sont jamais plus intimement concentrées que dans l'eucharistie que célèbre la communauté : elle y reconnaît publiquement que Jésus-Christ est son Seigneur ; elle se réunit pour la louange et l'action de grâces ; le chrétien y puise dans le souvenir de la mort et de la Résurrection du Seigneur la force inépuisable qui le fait se livrer au service de la charité. La messe dominicale, quelque variées que soient ses formes, remplit d'une façon unique la fonction de rassembler les croyants. Certes, la forme du culte eucharistique qui constitue comme le centre à la fois de l'annonce de l'Évangile par la parole et l'action, du culte, de la communion fraternelle et de l'action caritative, il nous faut la redécouvrir. Nous sommes encore trop captifs du « rituel » et des formes sacralisées. La « politisation », la « désacralisation », la « sécularisation » du culte, dans la plupart de leurs formes connues, ont jusqu'à présent plutôt recouvert que découvert l'essentiel. Une telle liturgie, fête du repas commun et du don du Seigneur, exige la réconciliation et le pardon. La fête eucharistique ne devient un signe intégral

et authentique de la paix que dans un espace de véritable fraternité et de service vécu. Autrement, on a du mal à la distinguer, dans la théologie et dans la pratique, d'une simple magie sacramentelle.

TOUTES ces idées demandent à être concrétisées. Chaque communauté devrait dresser son plan d'action pastorale et choisir, d'après les nécessités de sa situation, par laquelle de ces trois inséparables tâches essentielles elle doit commencer. Beaucoup demanderont si un renouvellement de la théologie des communautés ne vient pas trop tard, si par exemple la forme dominante de la « communauté locale » (la paroisse) n'a pas déjà trop perdu de sa valeur en raison des changements sociaux. Il faudra se poser ces questions. Mais l'étude des principes a cet avantage qu'elle permet de distinguer les normes fixes des conditions modifiables de leur application, et fournit ainsi un fondement solide pour les choix à faire. C'est ce qui nous rend prudents en face de solutions que la conjoncture semble imposer aujourd'hui, et qui, à y regarder de plus près, s'avèrent à courte vue.

Karl LEHMANN

(traduit et adapté de l'allemand par Rémi Brague)

Karl Lehmann, né en 1936 à Sigmaringen. Etudes de philosophie et de théologie à Fribourg-en-Brigau, Rome, Munich et Münster, docteur en philosophie en 1962, docteur en théologie en 1967. Assistant de Karl Rahner de 1964 à 1968 ; professeur de dogmatique à Mayence de 1968 à 1971, puis à Fribourg-en-Brigau. Membre de la commission théologique internationale. Publications : outre de nombreux articles, citons *Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift* (Fribourg, Herder, 1968), *Gegenwart des Glaubens* (Mayence, Grünewald, 1974).

Abonnez un étudiant ou un ecclésiastique à Communio, vous lui rendrez un grand service.

Pierre-Marie DELFIEUX :

L'écart unifiant

Contrairement à l'opinion courante, on ne vit pas dans la solitude par peur de la communauté, ni en communauté par peur de la solitude. Si l'une et l'autre sont comprises à partir de la Trinité, elles croissent ensemble et se présupposent mutuellement.

LE but de notre vie est la rencontre de Dieu. L'essentiel de notre existence est dans l'avancée en Sa Présence. Le point central de notre foi est de signifier dans l'amour Son Visage. Vivre le plus possible en Dieu, chaque jour, pour mériter de Le voir un jour, pour toujours. Et par cette espérance traduite en charité, exprimer le mystère même de soli existence.

Il est deux réalités qui peuvent au mieux Le signifier : l'authenticité et l'unité. *L'authenticité*, parce qu'elle exprime la réalité profonde d'un homme parfaitement devenu ce qu'il est, c'est-à-dire « image et ressemblance » de son Dieu. *L'unité*, parce qu'elle traduit, par la manifestation de l'amour pleinement vécu entre des êtres, la réalité mystérieuse dont elle est la figure et comme la révélation. Quand se trouvent réunis des hommes vivant personnellement de cette authenticité et collectivement dans cette unité, alors, Dieu est comme nécessairement signifié, Sa Lumière manifestée. Il est, de ce fait, comme aussitôt perçu, rencontré, reconnu. On veut savoir quel amour habite de telles personnes et conduit une telle unité:

Deux phrases de saint Jean illustrent parfaitement cela : « Si quelqu'un m'aime, mon Père l'aimera et nous viendrons chez lui et nous ferons chez lui notre demeure » (14,23). L'homme authentique est théophore, il est saint, à travers lui Dieu trans-parait. Et : « A ce signe tous vous reconnaîtreont pour mes disciples, à l'amour que vous aurez les uns pour les autres » (*Jean* 13,35). A ce signe seul : l'unité manifeste Dieu car « Dieu est Amour » et « là où est l'amour, là rayonne Dieu » (*1 Jean* 4, 12). Que ces deux signes se trouvent réunis et c'est « le feu de Dieu » qui « se répand sur la terre », la lumière. reconnue, pour laquelle « les hommes rapportent la Gloire au Père qui est dans les cieux » (*Matthieu* 5, 16). La montée de l'athéisme n'a jamais eu pour cause que cette tragique absence. Qu'il y ait des saints authentiques

et des frères unis, et le monde entier, avec eux, regardera vers la Source.

Or l'authenticité se conquiert par la *solitude* et l'unité se forge dans la *communauté*. C'est dire toute l'importance de cette cassure et de cette communion, de cette descente au fond de soi et de ce dépassement de soi, de cet enfouissement et de cet élargissement. C'est en ce sens que le « salut est dans la verticale ». Mais à partir du signe, combien éloquent, de la Croix. Toute l'aventure humaine et chrétienne se trouve en quelque sorte résumée dans cette double exigence de l'amour de soi-même et de l'amour des autres qui, par là-même, ouvre à l'amour de Dieu, par le double chemin d'une *vie solitaire assumée* et d'une *vie communautaire partagée*.

Mais qui nous dira le sens profond de ce mystère ? De ce double mystère de solitude et de communion ? Où trouverons-nous le parfait équilibre non seulement entre une solitude qui authentifie la personne et une communauté qui forge l'unité, mais encore entre l'unité de tous qui se fait par le creuset de la solitude et l'authenticité de chacun qui se trempe au feu de la vie commune ? Qui nous révélera l'harmonie parfaite entre la solitude qui personnalise et la communauté qui unifie ? La parfaite image de la solitude et de la communauté est dans la Trinité.

DIEU MODÈLE PARFAIT DE SOLITUDE ET DE COMMUNAUTÉ

Point de fausse solitude en Lui ni de fausse unité : Dieu n'est ni un solitaire ni un amalgame. Mais il est parfaite « solitude » et parfaite « communauté ».

- Il est « *solitude* » au sens le plus profond et le plus pur. « Toi seul es saint ». « Seul », jusqu'à être tout à la fois « unique » et « un » ; « Saint », c'est-à-dire « Tout Autre » et « séparé ». Il est Père. Il est Fils. Il est Esprit. Et les Trois tout en étant un restent trois. Trois « personnes » parfaitement « unifiées » dans la plénitude de leur être, chacune en ce qu'elle est. Mystère indicible, insondable, infini, tie leur identité propre. Père, Fils, Esprit, chacun est parfaitement pour soi et en soi, unique, personnellement et pleinement Dieu, d'une « solitude » sans solitude, dans la totale réalisation et la parfaite expression de soi, suréminente manifestation de l'Être, dans « l'acte pur d'exister ».
- Mais en même temps, Dieu est *communio*n, parfaite *communauté* d'amour, sans faille, sans limite. Le Père, le Fils et l'Esprit sont plus qu'unis, ils sont « un » (*Jean 17,22*). Qui nous dira jamais la profondeur de cette union ? Intraduisible et inépuisable lumière d'un amour personnalisé à l'extrême, mais unifié à l'infini. Au point que les trois ne sont qu'un seul et unique Dieu !

Parfaite solitude dans une parfaite communion : le mystère de chaque personne demeure d'autant plus irréductible qu'il culmine dans la communion trinitaire. Solitude des personnes, communion des personnes : les deux croissent de pair. Voilà la réalité divine à l'image et à la ressemblance de qui nous avons été faits (*Genèse 1, 26*) et que le Fils est venu « à la plénitude des temps » (*Galates 4, 4*) réaliser sur terre. Dans la double harmonie : Lui, la parfaite image de Dieu pour l'homme et de l'homme pour Dieu — Dieu passionné pour

l'homme dans un homme passionné de Dieu —, Dieu de par lui-même, mais « pour que Dieu soit tout en tous » (*1 Corinthiens -15, 28*).

EN JÉSUS TOUT TRADUIT LA COMMUNAUTÉ

Jésus se révèle dans, par et pour une communauté. Envoyé de Dieu Trinité, ambassadeur de la Communauté divine, il est également Messie d'un peuple élu. Annoncé dans l'Évangile au terme de deux généalogies qui nous le présentent comme le Fils de la promesse faite à Israël (*Matthieu 1, 1-17*) et à l'humanité entière (*Luc 3, 23-38*), le « fils d'Adam », descendant d'Abraham et de David, « né de la femme, né sujet de la loi » (*Galates 4, 4*), apparaît dans le cadre d'une famille humaine, ayant aux yeux des hommes « père et mère » (*Jean 6, 42*), « pour être l'aîné d'une multitude de frères » (*Romains. 8, 29*). « Il est aussi la Tête du Corps, c'est-à-dire de l'Église » (*Colossiens 1, 18*), « laquelle est son Corps, la plénitude de Celui qui est rempli, tout en tout » (*Ephésiens 1, 23*). Il est vraiment le grand unificateur, le rassembleur suprême, le Créateur de l'humanité nouvelle en communauté fraternelle. « C'est lui qui est notre paix, lui qui des deux n'a fait qu'un peuple, détruisant la barrière qui les séparait... pour créer en sa personne les deux en un seul Homme Nouveau, faire la paix et les réconcilier avec Dieu, tout deux en un seul Corps » (*Ephésiens 2, 14-16*). Par Lui, tous les fils sont dans le Fils. Tous les « baptisés en Christ ont revêtu le Christ » (*Galates 3, 27*). Toutes les dialectiques des divisions, des mauvaises solitudes, des oppositions, sont dépassées : « Il n'y a ni juif, ni grec, ni esclave, ni homme libre, ni homme, ni femme ». Tous les séparatismes religieux, sociaux et sexuels sont ainsi levés. « Tous, vous ne faites qu'un dans le Christ Jésus » (*Galates 3, 28*).

Et cela n'est pas qu'une théorie mystique ou une méditation théologique. La communauté des frères, Jésus l'a tissée, construite, établie pas à pas, jour après jour. « Lui qui est passé faisant le bien », selon la formule de Pierre, témoin solitaire de l'Invisible devenu communion universelle, est venu tout réunir et tout habiter. Engendré à Nazareth, il vient naître à Bethléem. Fils de Juda, il vit en Galilée. Se manifestant au désert, il « monte à Jérusalem », quitte la Judée, revient en Galilée, retourne à Jérusalem, traverse la Samarie (« Il lui fallait traverser la Samarie » - *Jean 4, 4*), et va même jusqu'au « pays perdu de la Décapole », aux « villes étrangères de Tyr et de Sidon », de Transjordanie, « parmi les Gadaréniens » et vers tout ce qu'il peut y avoir de « fils perdus dans la Maison d'Israël » et hors d'Israël. « Allez, enseignez toutes les nations » (*Matthieu 28, 19*). « Il y a encore beaucoup de brebis, celles-là aussi il faut que je les mène » (*Jean 10, 16*). Le centurion romain que l'on suspecte, l'adultère que l'on veut lapider, les enfants que l'on rabroue, les publicains que l'on méprise, les Samaritains que l'on maudit, les faibles que l'on oublie, Nicodème, Zachée, Lévi, l'infirme de Bézatha, Nathanaël sous son figuier, Judas même dont il sait qu'il va le trahir, les bourreaux qui frappent sur les clous, tous, pharisiens, scribes autant que prostituées, sont invités à se rassembler, c'est-à-dire à se convertir.

Car à chacun il sait dire : « Tu es mon frère, tu es ma sœur », pour peu que celui-ci ou celle-là veuille faire « sa volonté » (*Luc 8, 19-21*). « Or, la volonté

de celui qui m'a envoyé est que je ne perde rien de ceux qu'il m'a donnés » (*lean* 6, 39). Tel est « le vrai berger », dont le souci quotidien est de faire en sorte qu'il n'y ait plus un jour « qu'un seul troupeau autour d'un seul pasteur » (*Jean* 10, 16). Ainsi Jésus apparaît-il comme le grand artisan de l'oeuvre communautaire, « le zèle de la maison du Père », venu pour tout réunir de ce que le diable avait divisé et le péché dispersé. Tel est bien le testament du Testament : « Que tous soient un » déjà sur terre, à l'image de la Communauté divine dans le Ciel (*Jean* 17, 22-23).

JÉSUS LE SOLITAIRE

Le plus étonnant de cette oeuvre unificatrice est qu'elle passe par l'épreuve d'une douloureuse et tragique solitude. Ce qui n'est pas sans profonde signification pour éclairer ici le sens ultime du lien entre solitude et communauté.

- Solitude de ce Dieu parmi les hommes, seul témoin de ce que « nul n'a jamais vu » (*Jean* 1, 18), du Père que « personne n'a vu sinon Lui qui vient de Dieu » (*Jean* 6, 46). Seul il peut annoncer « ce que l'oeil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu, ce qui n'est pas monté au cœur de l'homme, tout ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment » (*I Corinthiens* 3, 9). Seul il voit cette « sagesse de Dieu mystérieuse, demeurée cachée » et qu'il allait contempler si souvent dans les solitudes et la solitude : « Le matin, bien avant le jour, il se leva, sortit et s'en alla dans un lieu solitaire, et là, il pria » (*Marc* 1, 35). « Or, en ces jours-là, il s'en alla dans la montagne pour prier, et il passa toute la nuit, seul, à prier Dieu » (*Luc* 6, 12). Cœur à cœur et face à face du Fils avec son Père, du Fils murmurant : « Abba ». Intimité si profonde et si divine que nul ne peut l'y rejoindre. « Vous n'avez pas pu prier une heure avec moi ! » (*Matthieu* 26, 40).
- Solitude de cet homme parmi les hommes, et que « les siens n'ont pas reçu » (*Jean* 1, 11) : solitude de la nuit de la nativité, solitude de l'exil dans la fuite devant la persécution, solitude de Nazareth dans l'anonymat quotidien, solitude des grands chemins « sans une pierre où reposer la tête », du rejet des siens l'accusant d'avoir « perdu le sens », de la méfiance et de l'opposition montante des scribes, des Pharisiens, des Sadducéens, des docteurs de la loi et des prêtres. Incroyable rejet, qui culminera dans l'abandon par ses amis les plus intimes à Gethsémani. Alors, dans le noir du Golgotha qui fond sur la terre en plein midi, nu, dépouillé de tout, s'étant même un instant cru « abandonné de Dieu », entre ciel et terre, solitaire sous le ciel muet et au-dessus de la terre hostile, coupé d'en haut, coupé d'en bas, à sa mère qui demeure là, il donne son dernier ami, et à son ultime ami, il donne une mère ! — Personne plus que le Christ n'est mort seul. Dès lors, « tout est consommé ». Mais du tréfonds de son extrême solitude, il consacre la suprême communion. A la Croix, l'Eglise est née. Elle coule, pure, de son côté. La mort vaincue, parce qu'épousée, cède la place à la vie.

Sur le double exemplaire du mystère trinitaire révélé et du mystère de Jésus-Christ manifesté, nous devons orienter la recherche de la vraie solitude et nous efforcer de construire la vraie communauté.

FAUSSES COMMUNAUTÉS

Car nous savons bien qu'il y a de fausses solitudes comme de fausses communautés, telles que celle d'Adam et Eve se rapprochant pour partager un mal qui va les séparer l'un de l'autre, par la honte et par la crainte de leur Dieu. Et encore celle de Babel où l'union factice des bâtisseurs ne débouchera que sur la ruine et la confusion. Telle encore celle, tragiquement significative, nourrie entre Hérode et Pilate qui « d'ennemis qu'ils étaient », note Luc, « ce jour-là devinrent amis » (23, 12)

Sarcasmes des « *saintes alliances* », de tant et tant « d'unions sacrées », de « justes guerres » appuyées sur des théologies appropriées, au nom de la patrie sacralisée, pour la défense de principes de rites, de lieux saints, voire de religions. Drame sans nom de toutes les croisades, des inquisitions, des révolutions, qui, au mieux, furent des complicités. Equivoque de l'union pour la force ou le triomphe d'une idée qui engendre le totalitarisme ou l'impérialisme, mais en aucun cas ne donne naissance à une véritable communauté.

Equivoque de « *la lettre* » qui peut donner l'illusion d'une conformité disciplinaire ou théorique, mais au terme sclérose et « tue ». Equivoque de l'institution qui peut donner l'apparence d'une unité, mais qui reste aussi fragile que les murs qui l'abritent et les structures qui l'établissent momentanément.

Drame de « *la politiques* » toute construite sur l'idée de rivalités et de partis dont le résultat sera, tout au plus, la mise en place d'une entité nationale ou étatique, enfermée dans l'établissement des frontières ou des lois, mais qui en aucun cas ne forme une communauté, même si le terme « fraternité » est inscrit au fronton des Républiques.

Drame de « *l'économies* » basée sur la recherche du profit, qui tout au plus débouche sur des accords ou des ententes d'échanges, d'équilibre, de marchés. Drame même d'une action dite catholique qui se construirait trop sur une sociologie relevant des différences de mentalités et de « milieux » reconnus ; et par là même, elle n'atteindrait pas à la réalité profonde de Communautés qui, pour se bâtir, appellent au dépassement des barrières et visent à l'ouverture sur l'universel.

Drame des « *chapelles* » qui n'ont jamais constitué la véritable Eglise ; d'un monachisme qui, pour vivre, aurait par trop besoin de murs pour le protéger ; des « idéologies », qui, pour s'affirmer, devraient sans cesse pourfendre ou renverser, etc.

FAUSSES SOLITUDES

Fausse solitude aussi que toutes celles qui ne conduisent pas à plus d'intériorité, de spiritualité ou de partage. « Il n'est pas bon que l'homme soit seul », est-il dit dès le commencement (*Genèse* 2, 18). A quoi le Christ lui-même fera écho en disant, peu avant son départ : « Je ne vous laisserai pas seuls » (*Jean* 14, 18). Il y a manifestement une solitude que Dieu ne bénit pas. Telle la solitude de l'anarchie, où chacun se donne sa propre loi, la solitude de

l'individualisme où l'homme, se voulant son propre centre, se trouve aussitôt vide, désorienté et nu. Solitude du « hippysme », de la drogue, de l'hédonisme, de l'agonie. Rude solitude de l'orgueil, triste solitude de la sensualité, lourde solitude des mésententes, des suspicions, des divorces qui ne sont que le fruit du péché et ne peuvent ouvrir ni à la joie ni à la paix.

C'est ailleurs qu'il nous faut chercher le secret de nos justes solitudes et de nos vraies communautés : *dans la quête et l'accueil de Dieu, en Jésus-Christ, par l'Esprit-Saint*. Voilà ce qui à la fois nous *construit* et nous *réunit*. « Mettez quatre hommes ensemble, dit Jean Vanier, et vous aurez une caserne ; mettez quatre femmes ensemble et vous aurez des histoires... Moi je suis toujours en admiration quand je vois des vaches dans le même pré ». Inversement, laissons l'homme seul en face de lui-même, et il fuira immédiatement ou deviendra névrosé. Mais que Dieu soit quêté, reconnu, accueilli, et tout est vivifié, bâti, transfiguré. Là où il n'y a plus de Dieu, il n'y a plus d'homme : pas davantage d'hommes fraternels que d'individus personnellement construits. C'est la découverte tragique de toutes les époques et tout particulièrement de notre temps.

DANS LE CHRIST

Ce n'est que par la reconnaissance commune du même Père que nous pouvons nous dire réellement frères. Aussi a-t-il fallu que Dieu se fasse lui-même — insondable mystère — notre « petit frère », pour que dans le don de la première heure de Bethléem, nous nous retrouvions tous « fils dans le Fils », et que dans l'abandon de la dernière heure du Calvaire, nous nous sentions ré-introduits chez le même Père, tous « attirés vers lui » par l'élévation de Sa croix (*Jean 12, 32*).

La solitude de la crèche annonce le dépouillement de la croix, mais la communion de l'Incarnation préfigure celle de notre Rédemption. Les anges qui chantent dans la nuit de la Nativité sont encore là à l'aube de Pâques. Ce n'est donc pas d'abord en cherchant à nous rejoindre les uns les autres dans la périphérie de nos vies sociales, économiques, intellectuelles ou même affectives, que nous nous rapprocherons réellement les uns des autres, mais en convergeant chacun et tous ensemble vers ce centre de nous-mêmes qui est notre unique Christ. Et comme ce centre nous est commun, plus nos vies iront vers Lui, plus nous nous rapprocherons les uns des autres. C'est, comme saint Augustin l'a bien montré, théologiquement (donc suprêmement) démontrable. Tout le secret de la communauté ou de la solitude réside en cette marche fondamentale. Le vrai pèlerinage est intérieur. Tout converge vers le centre, le centre de toutes choses et de tout être, où trône le Christ, « lui, le premier-né de toute créature », « le premier-né d'entre les morts », premier des « choses visibles et des invisibles ». Dieu en effet s'est plu à faire « habiter en lui la plénitude de la divinité » (*Colossiens 1, 15-20*). Nulle part nous ne pouvons aller plus loin qu'en descendant au tréfonds de nous-mêmes. Car Dieu a fait notre cœur si grand qu'il est capable de contenir celui-là même que « ni le ciel ni la terre ne peuvent contenir ». C'est pourquoi notre cœur est plus grand que le ciel et la terre. En lui seulement prend forme l'unité de notre être. Là aussi se façonne au mieux l'unité entre les fils de Dieu. Tel est l'unique

point commun à tous les sarments, celui par où ils touchent au cep. C'est le point le plus intime et le plus vrai — le point le plus vrai, parce que situé au plus profond, le plus profond qui est le plus commun. Ainsi le pèlerinage dans la solitude mène-t-il à l'universel concret, au seul lieu possible de communion.

Notre unité se trouve dans notre sainteté. Seuls la contemplation qui débouche sur l'amour, et l'amour qui conduit à la contemplation peuvent nous réunir ensemble, et nous unifier personnellement. Seuls les bras de Dieu peuvent nous rassembler. Certes, les étreintes, les partages de sentiments, les connivences aussi peuvent nous rapprocher. Mais seule la descente jusqu'en ce lieu profond où l'Esprit nous réjouit le cœur peut nous unifier. Ainsi la communauté se forge-t-elle au creuset de la solitude, et la solitude s'enrichit-elle de toutes les grâces de la communauté (charismes, *I Corinthiens 12*).

La plénitude éprouvée dans la fraternité donne lieu à cette convergence de chacun vers ce point qui, tout à la fois, est au cœur de soi et le plus commun à tous. Au terme de la construction du Corps du Christ, nous devons parvenir, tous *ensemble*, à ne faire *plus qu'un* dans la foi et la connaissance du Fils de Dieu et à constituer cet Homme parfait, dans la force de l'âge, qui réalise la *plénitude* du Christ. Nous réalisons la plénitude du Christ ! Nous lui sommes « comme une humanité de surcroît » (Mgr Gay). Notre vraie source est bien au fond de notre cœur. Dans cette quête du seul à seul, du cœur à cœur — le « cœur nouveau » façonné par « l'Esprit nouveau » qui de chaque « pierre vivante » fait à son tour un temple (*Ezéchiel 36, 26* et *I Corinthiens 3, 16-17*). Le Royaume est déjà donné : étant « en nous », il est aussi « parmi nous ». En Dieu nous voici enfin réalisés, unifiés et rassemblés.

Voilà pourquoi les deux commandements n'en font plus qu'un. Dieu étant en chacun, en allant vers Lui, nous allons vers tous, et en allant vers tous, nous ne pouvons que le rencontrer Lui. Comment « aimer le Père que l'on ne voit pas » si l'on n'aime pas le frère que l'on côtoie ? (*I Jean 4, 20*). Et comment reconnaître dans « l'enfer des autres » (terrible lucidité !) le visage de véritables frères, si nous n'y voyons pas d'abord le reflet de la lumière de notre unique Dieu ?

PAR L'ESPRIT

L'amour, pour vivre, appelle la foi. Il ne peut se nourrir que de contemplation et la prière ne peut que conduire à aimer. Seul l'Esprit peut donc tisser en vérité la communauté et « remplir » notre solitude (*Romains 8*). Par lui nous devenons un temple, nous formons un Corps, nous sommes un habitacle. Tout le Nouveau Testament nous le dit à l'envi : « Ne savez-vous pas que vous êtes un temple de Dieu et que l'Esprit de Dieu habite en vous ? Si quelqu'un détruit le temple de Dieu, celui-là, Dieu le détruira. Car ce temple est sacré, et ce temple, c'est nous » (*I Corinthiens 3, 16-17*). Il suffit de laisser l'Esprit agir. Toute notre activité consiste à acquiescer cette libre « passivité », qui, dans l'Écriture, a pris le nom merveilleux de *docilité* : « Appliquez-vous à conserver (car elle est déjà donnée) l'unité de l'Esprit par ce lien qu'est la paix. Il n'y a qu'un Corps et qu'un Esprit comme il n'y a qu'une espérance au terme de l'appel que vous avez reçu,... un seul Dieu et Père de tous, qui est au-dessus de tous et en tous » (*Ephésiens 5, 4-6*). La docilité héritera de la terre.

C'est ce même Esprit qui, nous faisant rentrer au dedans de nous-mêmes, par le chemin de la solitude, anticipe déjà le « face à face » du premier jour d'éternité (*1 Corinthiens* 13, 12), « en construisant en nous l'homme intérieur » et en préparant « la Jérusalem nouvelle » qui est « libre de notre mère » (*Galates* 4, 26). Alors la communauté devient vraie parce que la solitude lui a évité de tricher. Elle prend le nom merveilleux et la réalité « plus merveilleuse encore » (*mirabilis reformasti*) du Corps du Christ qui est le fondement et la lumière de toute spiritualité conjugale, familiale, fraternelle, ecclésiale. Le nouvel Adam est recréé dans l'espérance rendue d'un paradis qui n'est « perdu » que parce qu'il n'est pas encore pleinement possédé. Si nos corps restent encore séparés (« Il faut bien, Prouhèze. laisser le corps en arrière quelque peu ! »), les âmes peuvent déjà se fondre, les pensées s'unifier, les sentiments s'accorder. « Ayez tous le même sentiment, soyez unis dans le même Esprit, dans la même pensée » (*1 Corinthiens* 1, 10).

L'amour qui naît alors est nécessairement unifiant ; il est identique pour tous, étant Dieu même. Car, Lui « nous préfère chacun » et, tous, nous le préférons, Lui. Rien ne peut nous personnaliser davantage en même temps que nous unir. La solitude ici devient plénitude, chacun étant unique pour son Dieu. Et la communauté partage un amour sans discorde ni jalousie. Comme au sein de la Trinité sainte. La « jeune mariée » est une « ville sainte » (*Apocalypse* 21, 1-4). L'homme ainsi réalisé, personnellement, collectivement, partage la gloire même de Dieu. C'est ce qu'Elisabeth de la Trinité appellera « un ciel anticipé ». La promesse annoncée est accomplie : « Père, je leur ai donné la gloire que tu m'as donnée. Pour qu'ils soient un comme nous sommes un : moi en eux et toi en moi, pour qu'ils soient parfaitement un » (*Jean* 17, 22-23).

ENFOUISSEMENT ET DÉPASSEMENT

Ainsi l'homme est-il descendu au tréfonds de soi et s'est-il forgé au feu de l'Esprit; dans le creuset de sa propre solitude. Car nous vivons et plus encore nous mourrons seuls. Mais dans le même mouvement, il est allé au cœur de tous les cœurs, aimant « jusqu'à ses ennemis » dans l'épreuve de l'amour sans frontière qui, par grâce de Dieu, a promis d'être infini, pour peu que nous le laissions faire. *Au creuset de la vie commune*, il a connu le dévoilement de son péché et vu, dans la honte, l'œuvre destructrice en lui des jalousies, des duretés, des préférences, des préjugés, des rejets, des mesquineries par quoi le Malin sème ce que le Christ a appelé « l'ivraie », c'est-à-dire la zizanie. *Au creuset de la solitude*, mis à nu sous un ciel nu, à l'image de ces ermites partant au désert pour y vaincre le plus tenace des ennemis, qui est le vieil homme porté en soi, il a brillé les scories du moi artificiel. Il lui reste à aimer, car il suffit d'aimer, simplement, quotidiennement, « en acte et en vérité » (*1 Jean* 3, 18).

« Ce que vous voulez que les autres fassent pour vous, faites-le vous-mêmes pour eux, voilà la loi et les prophètes », dira Jésus (*Matthieu* 7, 12). « Que chacun estime l'autre supérieur à soi », ajoutera Paul, qui sait par quel chemin réaliste on accède à l'expérience mystique. « Si quelqu'un ne commet

pas d'écart de langage, c'est un homme parfait », précisera Jacques, qui sait la richesse du silence et le terrible danger des médisances (*Jacques* 3, 2). « D'un cœur pur, aimez-vous les uns les autres, sans défaillances », continuera Pierre qui connaît le poids de la pure vérité, et la force de la constance qui sait durer (*1 Pierre* 1, 22). « Quant à nous, frères, aimons, puisque Dieu nous a aimés le premier », pourra conclure celui qui a le secret des secrets (*1 Jean* 4, 19). « Sachant cela, heureux serez-vous si vous le faites ! ».

Dès lors, qui nous séparera de l'amour de Dieu ? Certainement pas l'amour des autres, qui nous ramène vers Dieu. Qui donc nous séparera de l'amour des autres ? Certainement pas Dieu qui est présent en chacun d'eux. Il y a donc un lien direct entre la solitude qui me fait « je », et la communion par quoi nous sommes « nous » ; entre l'amour mutuel par lequel j'existe et le creusement intérieure par lequel chacun se fait « tout à tous » pour les gagner au Christ. La solitude contemplative nous a révélé ce mystère caché au secret du cœur : « Je vis, mais ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi » (*Galates* 2, 19). Et chacun, émerveillé, se retrouvant en Lui, forme avec Lui la même communauté : « C'est un seul être avec le Christ que nous sommes devenus » (*Romains* 6, 5). Tel est le bonheur. Le Diable est père de la mauvaise solitude et de la fausse unité. Voilà le double mensonge. Mais un jour, Christ est venu qui, au plus noir de la solitude, nous a rendu, avec la communion, la liberté (*Galates* 5, 1). Et ce jour-là, un Homme nouveau est né. Une Eglise nouvelle est apparue. Voilà la vérité unique. Il n'y a plus de mystère que dans une infinie lumière.

On comprend dès lors que dans la solitude de l'épreuve, de la nuit, de la maladie, qui sont autant de « déserts », la séparation puisse révéler une autre présence et l'absence traduire une plus haute communion. Car rien ne fonde mieux la communauté, familiale, amicale, religieuse, que des solitudes courageusement assumées. Voilà ce que cherchent les époux, les amis dans la double épreuve de la proximité et de la distance. Voilà ce que cherche le moine en se trempant au feu de la solitude et de la communauté : construit et partagé, solitaire et communautaire, tout à Dieu et tout à tous, « afin que Dieu soit tout en tous ». Le silence devient alors la suprême parole, car il est tout nourri de celle de Dieu. La virginité apparaît comme le suprême amour, car dans le cœur du Père, il y a l'humanité. Le dénuement de la pauvreté apparaît comme la suprême richesse, l'abandon du vouloir propre dans l'obéissance radicale comme la suprême liberté. Les béatitudes peuvent chanter. Sur la colline de Tibériade, la vie renaît.

Pierre-Marie DELFIEUX

Pierre-Marie Delfieux, né en 1934. Après des études en sciences sociales, philosophie et théologie, ordonné prêtre (Rodez) en 1961. Aumônier à la Sorbonne (C.E.P.) de 1966 à 1973, il a vécu pendant deux ans (1973-1975) dans un ermitage à l'Assekrem, dans le Hoggar. Il est, depuis la Toussaint 1975, prieur de la Fraternité monastique Saint-Gervais, à Paris.

Jean-Guy PAGÉ :

Les conditions de l'appartenance

La grande Eglise ne se manifeste concrètement qu'en des communautés locales plus ou moins larges. Reste à déterminer les conditions auxquelles ces communautés sont des cellules de l'Eglise, et les conséquences qui en découlent.

LE Concile Vatican II a revalorisé l'Eglise locale ou diocésaine, ce regroupement, géographique dans la plupart des cas, d'une certaine portion de catholiques autour d'un évêque et des prêtres qui sont en communion avec lui. Ce mouvement, qui n'implique aucune sous-estimation de l'Eglise considérée dans ses éléments universels, trouve son origine déjà dans le Nouveau Testament et se fonde sur la tradition même de l'Eglise. Mais, depuis le Concile, on peut observer que cette tendance a évolué vers un particularisme encore plus restreint. Des diocèses, souvent trop grands de fait, sont subdivisés en zones ou en secteurs pastoraux qui se fixent des objectifs et utilisent des moyens plus appropriés à leurs besoins ; ces zones ou secteurs acquièrent de ce fait une certaine autonomie d'action, le droit de supervision de l'évêque étant sauvegardé. Mais le désir se manifeste de plus en plus de regroupements encore plus petits, à taille plus humaine et ouverts à une plus grande fraternité. Même la paroisse, en milieu urbain surtout, est considérée comme une communauté encore trop large, lourde à faire fonctionner, d'une efficacité insuffisante et qui ne permet pas des rapports authentiquement fraternels. D'où la naissance de petits groupes, de plus petites communautés de réflexion et/ou de prière, parfois même de vie. Ces groupes en viennent rapidement à la célébration, parfois dominicale, de l'eucharistie.

Ces petites communautés sont porteuses de valeurs profondément chrétiennes et ecclésiales, mais elles sont aussi menacées par des dangers particuliers. Devant le phénomène de leur prolifération, devant celui aussi du pluralisme qui s'installe dans l'Eglise comme il s'est installé

dans la société civile, il est nécessaire de se rappeler les conditions qui sont théologiquement essentielles pour qu'une communauté locale, depuis la communauté diocésaine jusqu'à la plus petite cellule chrétienne, puisse être dite d'Eglise. C'est là le but de cet article. Mais il ne voudrait pas s'en tenir à la simple énumération de principes abstraits : il voudrait encore montrer ce que chacune de ces conditions signifie dans le concret de l'existence d'une communauté locale. Cependant, avant d'aborder l'étude de ces conditions, il est utile de voir brièvement ce que le vocabulaire même du Nouveau Testament nous enseigne au sujet des rapports entre l'Eglise universelle et les communautés locales.

1. Eglise et communautés locales dans le Nouveau Testament (1)

Là où le Nouveau Testament et même, pour une large part, la traduction grecque de l'Ancien (Septante) n'emploient qu'un seul mot, *ekklèsia*, les traductions en langues modernes peuvent en utiliser deux : « église » (*church, Kirche, etc.*) et « communauté » (*community, Gemeinde, etc.*). Le Nouveau Testament, en effet, emploie le même mot *ekklèsia* pour désigner soit des communautés chrétiennes locales, plus ou moins restreintes, soit la communauté universelle de tous les chrétiens. C'est là l'effet non d'un manque de vocabulaire, mais de la reconnaissance, au niveau même de ce vocabulaire, d'une réalité théologique importante, à savoir le rapport réciproque qui existe entre la communauté universelle et les communautés locales.

L'ekklèsia du Nouveau Testament, l'Eglise chrétienne des origines, s'est reconnue d'emblée, d'abord dans la première communauté de Jérusalem, puis dans toutes les autres communautés locales qui sont nées à la suite de la prédication apostolique, comme la réalisation de l'« assemblée de Yahvé » dont parlait l'Ancien Testament, de l'assemblée sainte du peuple de Dieu. Cette perception relie étroitement la grande communauté des disciples de Jésus et chacune des communautés locales. Mais ici le mystère chrétien fait éclater les notions sociologiques. Il ne faudrait pas, en effet, concevoir l'Eglise universelle, la grande communauté, comme une association réalisée en un second temps, une fédération des églises ou communautés locales ; il ne faudrait pas non plus concevoir ces dernières comme des sections, des provinces de l'Eglise universelle.

(1) Cf. L. Cerfaux, *La théologie de l'Eglise suivant saint Paul*, Paris, Cerf, 1965, collection « Unam Sanctam », n° 54, surtout le chapitre IX ; M.-C. Matura, « Le qahal et son contexte culturel », dans *L'Eglise dans la Bible*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1962, collection « Studia », n° 12, p. 9-18 ; K.L. Schmidt, *Eglise*, Genève, Labor et Fides, 1967, 134 p., traduction française de l'article « Kirche » du *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (Kittel), Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 1938, tome III, p. 488-539.

C'est plutôt celle-ci qui se réalise, qui s'actualise en chacune des Eglises particulières (cf. *Lumen gentium* 23, 1) rassemblées au nom de Jésus (cf. *Matthieu* 18, 20). Bien que l'Eglise, comme corps et épouse du Christ, existe en Lui avant même qu'il y ait une communauté locale donnée, cependant elle ne « devient saisissable (que) dans l'Eglise Locale » f.K. Rahner (2).

Le terme « Eglise » peut donc être attribué à l'Eglise universelle, à chacune des Eglises particulières dénommées « diocèses » et à leur union dans des ensembles plus vastes (Eglises nationales, voir continentales), mais il peut l'être aussi à des communautés ecclésiales plus petites comme les paroisses et les communautés dites « de base ». Cependant, dans cet article, le mot désignera l'Eglise universelle ; nous ajouterons le qualificatif « locale » ou « diocésaine » quand nous voudrions parler de cette réalité précise. Quant au terme « communautés locales », nous les réservons aux paroisses et aux communautés chrétiennes encore plus restreintes.

2. Que faut-il pour qu'une communauté locale soit vraiment d'Eglise ?

C'est une donnée ferme de l'ecclésiologie catholique que l'Eglise, sacrement du Christ et peuple de Dieu, forme « une seule réalité complexe, constituée d'un élément humain et d'un élément divin », unis indissolublement d'une manière analogue à l'union de la nature humaine et de la nature divine dans la Personne du Verbe incarné (*Lumen gentium* 8, 1). A partir de cette donnée, on peut donc inférer la condition ou le principe tout à fait originel du caractère ecclésial d'une communauté locale : *la présence et l'action en elle, de l'Esprit Saint à travers des médiations visibles, humaines*. Tout en affirmant, en effet, la primauté absolue de la vie dans l'Esprit comme élément premier et fondamental de l'Eglise, force nous est d'admettre, si nous acceptons de parler d'une Eglise-sacrement et peuple de Dieu, que cette vie doit se manifester d'une façon qui soit jusqu'à un certain point perceptible par l'homme doué d'un corps et de sens.

Trois médiations humaines se présentent comme le lieu de cette manifestation. Elles sont merveilleusement résumées dans cette petite phrase des *Actes des apôtres* qui décrit la vie des premiers chrétiens de Jérusalem : « Ils étaient assidus à l'enseignement des apôtres et à la commu-

nion fraternelle, à la fraction du pain et aux prières » (2, 42) (3). Ressourcement continu à la doctrine apostolique, vie dans la charité divine et fraternelle, participation aux sacrements de l'Eglise qui se résument dans l'eucharistie, tels sont les trois lieux indépassables où se manifestent la présence et l'action de l'Esprit dans l'Eglise ; ajoutons-leur le ministère apostolique qui est le garant de l'authenticité de la doctrine et de la validité des sacrements. Ce qui fait au total quatre médiations sensibles principales par lesquelles la vie de l'Esprit est communiquée à l'Eglise : elles sont en même temps les quatre conditions fondamentales qui permettent de juger de la qualité ecclésiale d'une Eglise ou d'une communauté locales. Suivant qu'une Eglise ou une communauté remplit ces conditions et dans la mesure aussi où elle les remplit, car cette mesure peut varier, elle est plus ou moins rattachée à l'Eglise universelle, elle actualise et réalise plus ou moins en elle cette Eglise universelle. Illustrons maintenant ce grand principe en analysant quelque peu ce que chaque condition signifie et implique pour une communauté locale.

a) Vie dans la charité divine et fraternelle

Nous commencerons notre analyse par la condition visible qui nous paraît la plus proche de la réalité fondamentale de l'Eglise, c'est-à-dire son élément spirituel et divin. Nous exprimons ainsi cette condition : vie dans la charité divine et fraternelle. Là où des chrétiens manifestent, dans leur vie quotidienne, un amour fraternel qui transcende les capacités habituelles de la nature humaine, là la charité divine est à l'œuvre, là l'Esprit agit d'une façon indubitable.

Quels peuvent être les signes d'un tel amour fraternel inspiré sans nul doute par l'amour divin ? Ces signes peuvent parfois être situés plutôt du côté d'une qualité de présence à l'autre et de service de l'autre que du côté du geste même qui les constituerait. Ainsi peut-il en être du service fourni par des religieuses ou dès laïques chrétiennes auprès des malades, en particulier auprès de certaines catégories dont il est encore plus pénible de prendre soin : impotents, arriérés et malades mentaux, etc. Ainsi peut-il en être du choix opéré par des prêtres ou d'autres agents de pastorale d'œuvrer dans des milieux particulièrement difficiles ou défavorisés. Nous pensons aussi au courage héroïque parfois de certains conjoints, plus souvent les épouses, qui supportent des situations matrimoniales ou familiales très pénibles par fidélité à un engagement pris devant le Christ. Nous pourrions allonger cette liste qui n'est qu'indicative. Ce qu'il est

(2) *Mission et grâce, II - Serviteurs du peuple de Dieu*, Tours, Marne, 1963, p. 28. Cf. le texte de *Lumen gentium* 26, 1, que nous citons en conclusion du présent article.

(3) Cf. le très beau commentaire de ce texte par P.-H. Menoud, *La vie de l'Eglise naissante*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé S.A., 1969, collection « Foi vivante », n° 114, 105 p. ; aussi L. Cerfaux, *La puissance de la foi : la communauté apostolique*, Paris, Cerf, 1968, collection « Foi vivante », n° 93, chapitres III et IV ; H. Holstein, *L'expérience de l'évangile : la communauté croyante au premier siècle*, Paris, Centurion, 1975, collection « Croire et comprendre », surtout chapitres 1, 4 et 5.

important de souligner ici, c'est le lien très étroit entre « l'amour de Dieu répandu dans nos cœurs par l'Esprit Saint » (*Romains 5, 5*) et le témoignage de charité fraternelle, le « voyez comme ils s'aiment » que donnent des chrétiens. Ce lien est présenté, dans le Nouveau Testament, comme la quintessence du christianisme (4). Là où quelques chrétiens s'unissent pour servir le prochain d'une façon inconditionnelle et dans la mesure où ils y parviennent ou, du moins, y tendent, là est l'Eglise, là elle réalise le trait le plus important de son essence.

b) Fidélité et ressourcement à la doctrine apostolique

Le texte des *Actes* qui nous sert de schéma affirme que les premiers chrétiens de Jérusalem étaient non seulement « assidus à la communion fraternelle », mais aussi « à l'enseignement des apôtres ». Les deux choses sont d'ailleurs liées. La foi comporte de multiples aspects, qui s'impliquent réciproquement. Elle est, bien sûr, adhésion à la personne du Christ ; en lui et par lui, elle est aussi remise de soi entre les mains du Dieu fidèle, selon la conception que nous en présente l'Ancien Testament et que le Nouveau porte à son achèvement. Sous ces aspects, elle est une réalité personnelle ; mais elle est, tout autant et en même temps, une réalité communautaire et dans sa démarche essentielle, et dans son expression verbale. Dans sa démarche essentielle : l'Eglise, c'est le peuple des croyants, un peuple d'hommes qui croient que, dans le Christ, Dieu a été fidèle et a tenu ses promesses, qui se savent, personnellement et tous ensemble, aimés et sauvés. Dans son expression verbale : « *La Révélation n'est pas faite à chacun personnellement dans l'intime de sa conscience : elle est faite publiquement, à une collectivité, par le moyen de ministres appelés pour cela et chargés d'une mission : prophètes, apôtres, rédacteurs des saintes Ecritures, magistère d'Eglise institué. Tout cela constitue l'organisme de médiation pour la communication de l'objet de la foi* » (5).

C'est souligner la qualité d'apostolicité de l'Eglise. Cette apostolicité est constituée formellement par la conformité à la doctrine des apôtres de la doctrine enseignée actuellement dans l'Eglise. Mais cette apostolicité formelle est garantie, selon les traditions catholique et orthodoxe en particulier, par l'apostolicité de ministère ou la succession légitime dans le ministère : nous y reviendrons plus loin. Or, « *la tâche propre des fidèles, affirme le réformé Menoud, est de suivre avec persévérance, dans les deux sens du mot, l'enseignement donné par les apôtres. C'est dire qu'ils*

(4) *Matthieu 22, 34-40 ; Marc 12, 28-34 ; Luc 10, 25-37 ; Jean 13, 34-35 ; Actes 2, 44-45 ; 4, 32-35 ; Romains 13, 8-9 ; 1 Corinthiens 13, 1-3 ; Galates 5, 14 ; Colossiens 3, 12-14 ; Jacques 2, 8 ; 1 Jean 2, 9-11 ; 3, 11-24 ; 4, 7-21 ; etc.*

(5) Y. Congar, *L'Eglise une, sainte, catholique et apostolique*, Paris, Cerf, 1970, collection « *Mysterium salutis* », n° 15, p. 25.

persévèrent à l'écouter et qu'ils persévèrent à en vivre ». Et il ajoute : « *Si les apôtres se taisaient et cessaient d'enseigner, la tradition chrétienne serait interrompue : il n'y aurait pratiquement plus d'évangile du Christ et plus de salut en son nom. Si, les apôtres restant fidèles, les croyants ne persévéraient pas dans l'enseignement apostolique et cherchaient ailleurs des doctrines réputées plus actuelles, ils briseraient la communion qui les unit aux apôtres et, abandonnant les apôtres, ils perdraient Jésus-Christ lui-même* » (6).

Or, une crise au sein même de la foi menace l'Eglise actuellement. Des théologiens, qui se disent catholiques ou chrétiens, ébranlent, depuis déjà quelques décades, les assises même de la foi chrétienne : existence de Dieu, divinité et résurrection du Christ, présence réelle dans l'eucharistie, virginité et maternité divine de Marie, doctrine des ministères ordonnés, infailibilité du Magistère, etc. (7). Ces idées, répandues par les moyens modernes de communication, exercent une certaine influence non seulement sur les intellectuels, mais même sur le peuple chrétien. Certains sondages ont révélé des failles sérieuses dans la foi des catholiques et des chrétiens d'aujourd'hui. On peut le constater aussi dans les conversations avec les fidèles, voire avec les religieux et les prêtres. Cela se manifeste dans des attitudes concrètes à l'égard de certains sacrements, la pénitence et le mariage en particulier, et dans les choix opérés sans référence à la pensée de l'Eglise, mais selon des situations et des idées personnelles, dans le domaine moral, en particulier au plan de la sexualité (8). Une communauté locale dont les membres entretiennent de tels doutes, ont de telles attitudes et opèrent de telles options est gravement blessée dans sa qualité ecclésiale.

c) Participation aux sacrements de l'Eglise

Les textes de saint Jean et de saint Paul, ceux des Pères et des théologiens médiévaux, ceux aussi des grands théologiens modernes présentent les sacrements, d'une façon toute spéciale le baptême et, encore plus, l'eucharistie, comme le haut-lieu où se cimentent l'unité verticale des fidèles avec le Christ et l'unité horizontale des fidèles entre eux dans la

(6) *Op. cit.*, p. 34 et 36. Plus loin, l'auteur montre que, non seulement selon les *Actes*, mais aussi selon les lettres de Paul, « il n'y a pas de christianisme valable qui ne soit apostolique » (p. 52 ; cf. p. 50-60).

(7) Qu'on se souvienne de la profession de foi de Paul VI à la fin de l'Année de la foi. Sur cette crise, cf. L. Bouyer, *La décomposition du catholicisme*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968, 153 p. ; J. Folliet, *Le temps de l'angoisse et de la recherche*, Paris, Chronique sociale de France, 1971, 172 p. ; H. de Lubac, *L'Eglise dans la crise actuelle*, Paris, Cerf, 1969, 97 p. ; K. Rahner, « Hérésies dans l'Eglise actuelle ? », dans *Au service de la Parole de Dieu*, Gembloux, Duculot, 1969, p. 407-430.

(8) Ce n'est pas sans raison que la Congrégation pour la doctrine de la foi a émis sa Déclaration sur l'éthique sexuelle.

charité divine (9). On pourrait et on devrait même ici être plus long ; limitons-nous à énoncer le principe et à indiquer quelques accrocs qui lui sont faits actuellement.

Il est relativement facile de saisir, au moins pour l'essentiel, comment la vie de l'Esprit, qui est communiquée au chrétien originellement par le baptême, est entretenue, développée, réparée et épanouie par les autres sacrements. Il n'y a pas d'agrégation à la famille des fils adoptifs du Père sans le baptême (10) ; par conséquent, sauf dans les cas de nécessité ; on doit veiller à bien mettre en valeur cet effet ecclésial du baptême. Quelles que soient les circonstances dans lesquelles le baptême est administré et, en particulier, lorsqu'il l'est à une seule personne entourée de quelques membres de sa famille et de quelques amis, il faut insister sur sa dimension communautaire, ecclésiale. Le baptême n'est pas un acte religieux qui se passe strictement entre Dieu et une personne humaine accompagnée de quelques proches et en présence d'un ministre accomplissant une fonction purement sociologique. C'est la démarche d'un homme et/ou de ceux qui l'accompagnent et sont ses répondants, pour être agrégé à l'Eglise du Christ, la seule et unique, l'universelle. Et le ministre représente le Christ et l'Eglise d'une façon non seulement fonctionnelle, mais surtout d'une façon mystique. Il faut donc favoriser fortement la liturgie paroissiale et communautaire du baptême, qui fait mieux ressortir ces aspects ; et si un baptême est administré de façon plus privée, il faut insister sur sa dimension ecclésiale.

Tous les sacrements convergent vers l'eucharistie et même en rayonnent. Elle est le « cœur de l'Eglise », selon la belle expression de Henri de Lubac (11). Cela se comprend et appellerait de riches développements :

(9) Pour saint Jean, cf. son évangile 3, 5-7 ; 6, 33 s., surtout 56-57 ; 14, 15-20 ; 15, 1-5 et 12 ; 17, 21-23 ; 19, 34 (cf. les notes de la *Bible de Jérusalem* et de la *Traduction œcuménique de la Bible* sur ce dernier texte) ; 1 Jean 1, 3 et 7 • 5, 6-8. Pour saint Paul, cf. *Romains* 6, 3 s. (cf. 8, 1-17) ; 1 *Corinthiens* 10, 16-17 (cf. 11, 17 s.) ; 12, 13 ; *Galates* 3, 27 *Ephésiens* 4, 4 ; *S.* 26 ; *Colossiens* 2, 12 ; *Tite* 3, 5-7.

Toutes les catéchèses sacramentaires des Pères et tous les traités anciens ou modernes sur les sacrements soulignent ce caractère ecclésial des sacrements. On pourra consulter tout particulièrement les ouvrages suivants : B. Forte, *La Chiesa nell'eucaristia*, Naples, M. D'Auria éditeur, 1975, collection « Biblioteca teologica napoletana », n° 6 ; H. de Lubac, *Corpus mysticum, L'eucharistie et l'Eglise au Moyen Age*, Paris, Aubier, 1959, collection « Théologie », n° 3 ; J.A. Moehler, *L'unité dans l'Eglise*, Paris, Cerf, 1950, collection « Unam Sanctam », n° 2 ; H. Schlier, *Le temps de l'Eglise*, Tournai, Casterman, 1961, les chapitres V, IX, XVII et aussi XI-XII ; R. Schnackenburg, *L'Eglise dans le Nouveau Testament*, Paris, Cerf, 1964, collection « Unam Sanctam », n° 47, p. 45-55.

(10) De multiples précisions et distinctions devraient être apportées ici à propos des divers types de baptême et à propos de leurs relations nécessaires. Il est bien sûr que le baptême d'eau est le premier type, celui qui donne son nom au sacrement et auquel les autres types, baptême de désir et baptême de feu (martyre), doivent être référés. Mais l'Eglise a toujours reconnu que le baptême de désir, purement implicite dans bien des cas, agrégeait au Corps du Christ sans, pour autant, rendre participant de toutes les réalités spirituelles qui découlent normalement du baptême d'eau, en particulier le « caractère sacramentel ».

(11) *Méditation sur l'Eglise*, Paris, Aubier, 1954, collection « Théologie », n° 27, chapitre IV.

y a continuité, identité mystique même, entre le corps personnel du Christ, son corps eucharistique et « l'Eglise qui est son corps » (*Ephésiens* 1, 22-23 ; cf. *Romains* 12, 5 ; 1 *Corinthiens* 10, 16-17 ; 12, 12-13) (12). Chaque eucharistie est, pour une communauté locale, le sommet-source de son identification toujours plus grande, de l'identification de ses membres au Christ, en qui le Père veut communiquer sa vie par l'Esprit. Mais elle est, par le fait même, le sacrement par excellence de l'unité de tous les chrétiens et de toutes les communautés locales dans l'unique corps du Christ qui est son Eglise (13). C'est pourquoi il ne peut y avoir d'eucharistie pleinement efficace en dehors de la communion entière de foi, de culte et de ministère (14).

Cela frappe d'une certaine inefficacité les eucharisties célébrées dans la dissidence avec la foi de l'Eglise ou avec ses règles morales et canoniques. Il ne peut s'agir d'une inefficacité totale et la profondeur ou la légèreté de la dissidence la font varier beaucoup. Mais on ne peut célébrer l'eucharistie à sa guise, ni dans n'importe quelles conditions morales. La discipline de l'Eglise est heureusement plus souple, les directives canoniques en matière cultuelle moins tâtilonnes qu'autrefois ; on peut d'ailleurs souhaiter encore l'ouverture à une plus grande liberté, mais à condition que ceux qui en sont les bénéficiaires sachent la vivre dans la connaissance de ce qu'est le mystère eucharistique et dans la fidélité à ce qu'il est profondément.

On observe, depuis quelques années, un phénomène à la fois consolant et troublant : les fidèles communient beaucoup plus ; par ailleurs, on note une diminution très nette de la fréquentation du sacrement du par-

(11) Cf. J.A.T. Robinson, *Le corps, étude sur la théologie de saint Paul*, Lyon, Chalet, 1966, surtout p. 81 s.

(12) « Les chrétiens des diverses églises locales forment donc un seul peuple, l'Eglise, parce qu'ils appartiennent à la même communion dont l'Eucharistie est le sacrement. Ils n'ont pas à choisir entre l'église locale et l'église universelle, l'adhésion à l'une ou à l'autre se faisant du même mouvement » (M.-J. Le Guillou, *Mission et unité*, Paris, Cerf, 1960, tome II, collection « Unam Sanctam », n° 34, p. 158).

(13) Il est bien sûr qu'il n'y a pas d'eucharistie valide au sens précis du mot, sans la succession apostolique dans le ministère : ce qui ne dénie pas pour autant toute valeur aux eucharisties célébrées dans les Eglises chrétiennes qui n'ont pas conservé cette succession ministérielle. Le décret conciliaire sur l'œcuménisme, plutôt que d'employer le mot « validité », parle de « substance propre et intégrale du mystère eucharistique » (22, 3). Quant aux Eglises orientales séparées, leurs eucharisties, tout en étant valides et fructueuses, ne peuvent être pleinement le signe de l'unité ecclésiale, parce que leur communion est imparfaite, du fait de leur séparation d'avec le siège romain. Cf. G. Lafont, « L'appartenance fondamentale à l'Eglise catholique », dans *L'Eglise en marche*, Bruges, -Desclée de Brouwer, 1964, p. 25-89 ; E. Schillebeeckx, « Valeur religieuse des sacrements dans les Eglises chrétiennes séparées », dans *Le Christ, sacrement de la rencontre de Dieu*, Paris, Cerf, 1960, collection « Lex orandi », n° 31, p. 221-235 ; M. Villain, « Peut-il y avoir succession apostolique en dehors de la chaîne de l'imposition des mains ? » dans *Concilium, Revue internationale de théologie*, n° 34, Tours, 1968, p. 81-94.

don. Que le peuple de Dieu se soit libéré du jansénisme qui, dans certaines régions, l'opprimait encore il y a quelques décades, voilà qui est heureux. Mais que des gens communient sans s'interroger alors qu'ils sont en dissidence grave avec l'Eglise sur certains points de la foi ou de la morale catholiques, voilà qui est troublant. Et cela arrive parce que les pasteurs ne savent plus rappeler clairement dans la prédication l'ensemble de la doctrine catholique, en particulier les points les plus contestés à l'heure actuelle, ou n'ont plus le courage de le faire. Ils n'agissent pas en clarificateurs et en gardiens consciencieux du dépôt qui leur a été confié (cf. *Actes* 20, 28-31 ; *1 Timothée* 1, 3-7 et 18-19 ; 4, 6.13.16 ; *2 Timothée* 4, 1-4 ; *Tite* 2, 1). Ce qui nous amène à la quatrième condition nécessaire pour qu'une communauté locale soit reconnue d'Eglise.

d) Rattachement à l'Eglise par le ministère apostolique (15)

Le ministère apostolique et le ministère ordonné qui lui succède, celui des évêques, des prêtres et des diacres, ne sont pas le tout de l'Eglise. C'est l'assemblée des fidèles et leur communion à la vie trinitaire qui constituent ce qui est le plus fondamental dans le peuple de Dieu : les ministères sont au service de cette assemblée et de cette réalité. Mais il ne peut y avoir de peuple de Dieu, structuré visiblement, instruit de la Parole de Dieu et édifié par ses sacrements, sans le ministère apostolique et sans les ministères ordonnés qui en ont pris le relais après la disparition des apôtres, même si ces derniers ministères n'ont pas hérité de tous les pouvoirs des apôtres. Nous l'avons vu à l'exposé de la deuxième et de la troisième conditions ecclésiales : c'est le ministère apostolique et celui qui le prolonge qui ont pour tâche de garantir la fidélité de l'Eglise à l'authentique doctrine du Christ et, encore plus, d'être les instruments du Christ-Tête qui assurent la validité des gestes sacramentels (16). Il est impossible, dans une aussi brève étude, de montrer les appuis scripturaires de cette affirmation : nous renvoyons à quelques

(15) Cf. *Tous responsables dans l'Eglise 7 le ministère presbytéral dans l'Eglise tout entière « ministérielle »*, Paris, Centurion, 1973, Réflexions de l'Assemblée plénière de l'Episcopat, surtout p. 35-72.

(16) Y. Congar écrit : « ...le Nouveau Testament montre que le Christ soutient un double rapport avec l'Eglise, qui est son Corps : un rapport d'intériorité qui va jusqu'à l'identification mystique — nous sommes sous ses membres ; nous sommes le Christ : cf. *1 Corinthiens* 12, 12 ; *Actes* 9, 4 — et un rapport de supériorité et d'autorité qu'expriment des textes comme *1 Corinthiens* 11, 3 et 7. Un rapport d'animation et un rapport de chef ayant puissance sur le corps : à quoi répondent les deux sens du mot « tête ». Sous l'aspect où le Christ-Tête vivifie intérieurement son corps, les ministres ne sont que des canaux. Le ministère hiérarchique exerce ici un pur service, non une médiation qui en ferait un intermédiaire et enlèverait au rapport religieux son immédiateté. Sous l'aspect où le Christ-Tête garde une supériorité sur son Corps, od il est pour lui un vis-à-vis et une autorité, il est représenté, au sein de la communauté, par les ministres hiérarchiques. Tel est le sens du tait hiérarchique : représenter le Christ en sa qualité de vis-à-vis pour la communauté que, cependant, il anime du dedans ». (« Ministères et structuration de l'Eglise », dans *Ministères et communion ecclésiale*, Paris, Cerf, 1971, p. 40-41).

études exégétiques et théologiques qui ont été faites de cette question (17).

Il se dégage de cela des conséquences pratiques importantes. Une Eglise locale est évidemment rattachée à l'Eglise universelle par la profondeur de sa vie spirituelle et par la qualité de sa charité, mais elle lui est aussi rattachée visiblement par l'authenticité de sa foi et par la validité des signes sacramentels. Si l'évêque n'est pas le seul à assurer cette authenticité de la foi, il joue à son égard un rôle indispensable : il est le premier responsable de la conformité de la doctrine enseignée dans son Eglise avec la doctrine de l'Eglise universelle. Il remplit cette responsabilité par ses propres enseignements et par la surveillance qu'il exerce sur l'enseignement dispensé par les prêtres, les diacres, les catéchètes et tous les autres agents de pastorale qui œuvrent au sein de cette Eglise. Au milieu du pluralisme et de l'embrouillamini où nous vivons actuellement, cette tâche revêt une importance extrême : il n'est pas sûr par ailleurs qu'elle obtienne toujours la priorité et qu'elle ait toujours droit au soin qu'elle exige.

En ordonnant des prêtres, l'évêque assure aussi que toutes les cellules de son Eglise seront nourries par la sève de la vie du Christ. Ce que l'évêque est pour son Eglise locale, le prêtre l'est avec des nuances pour les communautés plus petites dont il a la charge. Le prêtre n'est pas nécessairement le seul qui puisse porter une parole qui soit l'écho fidèle de l'Evangile, mais il a reçu pour cette tâche un charisme spécial qui porte en soi une efficacité particulière, ce qui oblige son détenteur à accorder lui aussi priorité au ministère de la Parole. Encore qu'il doive cultiver ce don par la méditation et par l'étude pour qu'il porte de meilleurs fruits. Nous ne constaterions pas des lézardes aussi profondes dans la foi des communautés paroissiales et des autres petites cellules d'Eglise si les prêtres accomplissaient leur tâche prophétique avec plus de fidélité, d'enthousiasme et de courage. Il faut aussi reconnaître et apprécier, au niveau des communautés locales, ce rôle irremplaçable de médiateur et de canal de la grâce que joue le prêtre dans l'administration des sacrements : il est regrettable que beaucoup de prêtres dédaignent actuellement leur rôle sacramentel ou ne le remplissent pas de façon telle qu'il porte tous les fruits qu'on est en droit d'en attendre.

(17) L. Bouyer, *L'Eglise de Dieu*, Paris, Cerf, 1970, deuxième partie, chapitre IV - « L'Eglise, corps du Christ » ; M. Delespesse, *Cette communauté qu'on appelle Eglise*, Paris, Fleurus, 1968, collection « Recherches pastorales », n° 29, 140 p. ; D.E. Lanne, « L'Eglise locale et l'Eglise universelle », dans *Irenikon*, tome XLIII, Chevotogne, quatrième trimestre 1970, p. 481-511 ; P.-A. Liégé, « De nouvelles communautés d'Eglise », dans *Réponses chrétiennes aux problèmes d'aujourd'hui*, n° 37, avril 1971, p. 6-52 ; H. de Lubac, *Les églises particulières dans l'Eglise universelle*, Paris, Aubier, 1971, première partie ; B. Neunheuser, « Eglise universelle et Eglise locale », dans *L'Eglise de Vatican II*, Paris, Cerf, 1966, collection « Unam Sanctam », n° 51 B, p. 607-637 ; K. Rahner, « Considérations sereines sur le principe paroissial », *Ecrits théologiques*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1966, tome V, p. 221-264 ; le n° 99 (1970) de la revue *Lumière et vie*, Paris, Cerf ; le n° 47 (octobre 1969) de la revue *Parole et Mission*, Paris, Cerf ; B. Sesboué, « Ministères et structure de l'Eglise », dans le recueil collectif *Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament* (Paris, Seuil, 1974), p. 404 s. et 411 s.

L'ÉGLISE est la vieille maison familiale fondée sur le rocher inébranlable qu'est le Christ (cf. *1 Corinthiens* 3, 11 ; 10, 4) dont Pierre continue le rôle, à sa place, d'une façon visible (cf. *Matthieu* 16, 18-19). Des tempêtes, comme celle qui la secoue actuellement — mais elle en a connu bien d'autres aussi fortes — peuvent s'abattre sur elle ; elles lui causent du dommage, en arrachent certaines pièces ou en démolissent certaines parties : la demeure reste solide, assurée qu'elle est des promesses de la vie éternelle (cf. *Matthieu* 7, 24 s. ; 28, 20). Elle sort même lavée, purifiée, de ces tempêtes parce que jamais elle n'est si près de son Seigneur que lorsqu'elle subit avec lui la passion (cf. *Matthieu* 10, 17-25 et 28-29 ; *Actes* 5, 41 ; *2 Corinthiens* 4, 8 s. ; 12, 9-10 ; *Galates* 2, 19-20 ; *Ephésiens* 5, 25-27 ; *Apocalypse* 7, 14).

Mais chaque Eglise particulière, qu'il s'agisse d'une Eglise nationale ou locale ou, *a fortiori*, d'une plus petite communauté, n'a pas les mêmes promesses. Ou, plutôt elle les a dans la mesure où elle demeure liée à la grande Eglise. Nous avons énuméré et explicité quelque peu dans cet article les conditions indispensables au maintien de cette union. Tentons, pour conclure, d'évaluer, d'une façon globale, qui sera forcément trop rapide et incomplète, ce qui en est dans les faits. Commençons par le négatif pour terminer par le positif.

La marginalité, voire l'hérésie, demeure une menace qui plane d'une façon particulière sur les petites communautés. Si on ne doit pas faire fi, dans l'édification de telles communautés, de valeurs humaines communes — la grâce ne détruit pas la nature —, il faut veiller à ce que ce soient des réalités et des objectifs spécifiquement surnaturels, chrétiens, qui en cimentent l'unité définitive. Autrement on s'enferme dans des groupes hermétiques où se développent rapidement une mentalité pharisaïque et des attitudes sévères à l'égard de ceux qui ne sont pas du groupe, qui ne pensent pas et n'agissent pas comme lui. Sous le couvert d'une pseudomaturité chrétienne, on opère des choix dans la Parole de Dieu et on l'interprète selon des vues très personnelles et particularistes : l'enseignement de l'Eglise en souffre. De même, on en vient parfois à une liberté excessive dans la façon de vivre les sacrements, en particulier l'eucharistie : qu'on pense aux eucharisties sauvages » célébrées dans certaines cellules de l'Eglise souterraine ; et l'on sait que, sans verser dans ces excès, on peut célébrer de façon assez désinvolte. Bien de nos nouveaux gnostiques pourraient méditer avec profit les reproches que Paul adressait à leurs ancêtres de Corinthe et de Galatie. Ce n'est certes pas en méprisant le Pape et les évêques, en interprétant l'Evangile et en vivant les sacrements à sa façon dans de petits cénacles qui, plus ou moins consciemment, regardent de haut la foule des petits dans l'Eglise, qu'on peut prétendre édifier le corps du Christ.

Mais la petite communauté ne comporte pas que des risques. Nous croyons en avoir énuméré les principales valeurs qui, finalement, s'identifient à celles de l'Eglise comme peuple ou famille de Dieu, mais qui deviennent plus perceptibles et peuvent être plus efficaces encore lors-

qu'elles sont vécues par un groupe restreint. La petite communauté constitue, en liaison avec le contact personnel, un des principaux outils de la pastorale et de la mission d'aujourd'hui. Dans une société qui s'élargit de plus en plus aux dimensions de l'univers et où l'individu est menacé par la massification, la petite communauté fervente, fraternelle et apostolique peut être un témoin percutant du message chrétien ; elle peut, en tout cas, poser une interrogation que ne pose pas suffisamment la seule grande Eglise. La petite communauté permet d'assimiler le message de Jésus, d'expérimenter ses sacrements et d'exercer l'apostolat de façon beaucoup plus personnalisée. Elle est aussi source de soutien et de dynamisme pour ceux qui en font partie : le découragement menace aujourd'hui le pasteur ou le chrétien apôtre qui se sent vite perdu, immergé dans une masse qui oppose refus ou indifférence à ses efforts. La petite communauté peut encore être un lieu où on apprend à vivre la nécessaire complémentarité dans l'Eglise entre pasteurs, religieux et laïcs. Elle n'est pas la panacée à tous les maux, mais elle est sûrement une réalité chrétienne importante qui retrouve une actualité nouvelle. Mais elle ne peut jouer tous ces rôles que si elle demeure rattachée à la grande Eglise par les liens vitaux que nous avons énumérés.

C'est sans doute ce qu'avait en vue le Concile en disant, dans *Lumen gentium*

L'Eglise du Christ est vraiment présente en tous les légitimes groupements locaux de fidèles qui, unis à leurs pasteurs, reçoivent, dans le Nouveau Testament, eux aussi, le nom d'Eglises. Elles sont, en effet, chacune sur son territoire, le peuple nouveau appelé par Dieu dans l'Esprit-Saint et dans une grande assurance (cf. *1 Thessaloniens* 1, 5). En elles, les fidèles sont rassemblés par la prédication de l'Evangile du Christ, le mystère de la Cène du Seigneur est célébré et pour que, par le moyen de la Chair et du Sang du Seigneur, se resserre, en un seul Corps, toute fraternité ». Chaque fois que la communauté de l'autel se réalise en dépendance du ministère sacré de l'évêque, se manifeste le symbole de cette charité et N de cette unité du Corps mystique sans laquelle le salut n'est pas possible ». Dans ces communautés, si petites et pauvres qu'elles puissent être souvent ou dispersées, le Christ est présent par la Vertu de qui se constitue l'Eglise une, sainte, catholique et apostolique (26, 1).

Jean-Guy PAGE

Jean-Guy Pagé, né à Montréal (Québec, Canada) en 1926 ; prêtre en 1952 ; licence en théologie de l'Université Laval (Québec) ; diplôme en catéchèse et en pastorale de l'Institut x *Lumen vitae* » (Bruxelles) ; doctorat en théologie dogmatique de l'Université Grégorienne (Rome) ; ministère en paroisse et en action catholique diocésaine (1952-1963) ; professeur à la faculté de théologie de l'Université Laval depuis 1967. A. publié *Réflexions sur l'Eglise du Québec* (Bellarmin, 1976) ; publiera en 1977 : *Foi ou liberté ?* (avec une préface de H.-U. von Balthasar) et le premier tome de *Qui est l'Eglise ?* (trois volumes prévus).

Déterminer les conditions auxquelles une communauté particulière appartient à l'Eglise, ou plutôt en laisse transparaître la figure universelle : c'est ce que l'essai de problématique qu'on a lu s'est efforcé de préciser. Mais autre chose reste la réalisation effective de la catholicité dans telle ou telle communauté. Pour repérer cette mise en oeuvre, nous nous sommes attachés à deux points particuliers :

- **La paroisse**, d'abord. Les causes de son affaiblissement, réel ou supposé, sont bien connues. Mais il faut dire aussi qu'elles coïncident à peu près avec sa raison d'être théologique : le critère géographique qui la caractérise ne suffit plus à préserver une unité sociologique spontanée, et reste pourtant le seul à prendre en charge toutes les possibilités que peut offrir la réalité. La paroisse ne peut subsister que comme le rassemblement d'une diversité socio-culturelle que seule réunit la rigueur du mystère eucharistique. C'est ainsi qu'elle peut devenir l'outil privilégié pour rassembler à l'avenir un véritable peuple chrétien. L'analyse prospective de R. Pannet trouve déjà un gage dans le présent qu'expose L. Ar Floch.

- Ensuite, les obstacles à la communauté. Ainsi le **couple**, loin de toujours subir les déterminations de la société profane, peut-il reproduire le mystère entier de l'Eglise et en constituer l'avancée dans le monde (J. et A. Allemand). **La vie monastique** fait comprendre que la solitude renforce la communion, loin de la contredire (Monastères de Bethléem). Enfin, la contrainte physique et **l'épreuve de la mort** peuvent, au-delà de toute affinité humaine, manifester clairement que seul le Christ convoque son Eglise (Mgr Josef Buchkremer).

Ici comme toujours (cf. **Communio** I, 6, p. 41), il va sans dire que les attestations retenues ne constituent ni un palmarès ni une norme. Elles témoignent seulement d'une certaine convergence, ici dans les manières de réaliser la communion au et dans le Christ. Il n'y a pas d'autre justification à leur sélection que le mouvement plus profond qu'elles reflètent peut-être. Mais ce n'est ni à elles ni à nous d'en juger.

J.-L. M.

Robert PANNET :

L'avenir de la paroisse, la paroisse de l'avenir

La paroisse reste le lieu privilégié où la majorité des catholiques français rencontrent leur Eglise. Il s'agit ici d'esquisser les caractères de la foi populaire des années à venir, et d'indiquer les modifications et les élargissements de la paroisse qui devraient y correspondre.

LE Concile Vatican II a remis en honneur la notion biblique et théologique de « peuple de Dieu ». Celle-ci ne définit pas à elle seule l'Eglise de Jésus-Christ ; mais elle aide à en percevoir la dimension la plus large — en somme, un aspect de sa catholicité. Que veut-on dire en effet, dans le langage courant, quand on -parle de peuple ? Un peuple, ce n'est pas un groupe primaire dans lequel chaque individu peut avoir des rapports directs avec tous les autres ; ce n'est pas non plus un groupe secondaire fermé (une « secte »), dont tous les membres ont un comportement unanimiste, le non-conformisme en étant exclu ou s'en excluant lui-même.

Un peuple, c'est un groupe secondaire ouvert dont les membres peuvent avoir des comportements très différents les uns des autres, mais vivent des solidarités importantes : une histoire, des coutumes, sinon des institutions communes, un destin commun. Cette communauté large et souple n'est pas nécessairement circonscrite à un territoire : ainsi, la *diaspora* juive est restée un peuple, parce qu'elle avait le sentiment de posséder en commun une tradition vivante, c'est-à-dire un patrimoine culturel et religieux susceptible d'évoluer, mais conforme pour l'essentiel à son histoire.

On voit bien ce qu'est une tradition vivante : au minimum, un désir de continuité, mais aussi d'adaptation le plus souvent lente et progressive ; pas nécessairement un savoir que chacun serait censé posséder,

mais un attachement à des racines ; une adhérence sociale plutôt qu'une adhésion « conscientisée ». Elle est transmise par un oui-dire et un voir-faire plus que par un enseignement.

Il est plus difficile de discerner ce qu'est le sentiment d'appartenance : sentiment, c'est-à-dire connaissance assez floue, claire-obscur, intuitive, affective, mue par la passion autant que par le jugement pratique. C'est pour chaque individu la conscience de la place qu'il occupe par rapport aux autres membres du groupe ; c'est l'expérience d'une identité (« Je suis semblable à eux ») et d'une différence (« Au sein de mon groupe, je n'ai pas le même statut et le même rôle que les autres »). Chacun se classe et est classé à partir de deux lieux opposés mais voisins, complémentaires, reliés par un réseau de relations, à l'image d'une ville, composée nécessairement d'un centre et d'une périphérie. Le centre de référence et d'élaboration des modèles et des décisions est le lieu des élites : ceux qui dans le groupe ont pouvoir d'influence. La périphérie est le lieu des gens plus ou moins intégrés au noyau central et généralement peu influents.

La notion de « **christianisme populaire** » (1) recouvre précisément l'ensemble des comportements de la masse des chrétiens, depuis les plus intégrés, chrétiens des messes dominicales, jusqu'aux moins intégrés, les « festifs », qui pratiquent aux fêtes de leur vie sociale et familiale. La pratique culturelle reste en effet le critère le plus commode pour mesurer les degrés d'intégration à une église. Sachons toutefois qu'il n'est ni unique, ni parfait, ni infaillible.

LA PAROISSE, MICROCOSME DE L'ÉGLISE

L'activité paroissiale est une médiation entre l'homme, situé dans l'espace où se vit principalement sa vie familiale et sociale, et le peuple des baptisés ; s'il ne s'y jouait plus le jeu dialectique du semblable et du différent, la dynamique de cette médiation ecclésiale serait bloquée pour ces fidèles peu intégrés que sont généralement les « festifs ». La paroisse est leur seul lieu de rencontre avec l'institution et avec d'autres types de chrétiens. Sans doute, la pastorale de l'accueil concerne aussi les non-baptisés et les gens totalement détachés de l'Église. Cette démarche missionnaire peut être accomplie en dehors du cadre paroissial. Mais pour ceux qui ont besoin d'être accueillis à l'intérieur même de l'Église, parce que leur intégration est faible, c'est la paroisse qui assure une intégration progressive par la présence et par le témoignage de chrétiens plus intégrés, par la catéchèse, par la lecture et le commentaire de la Parole de Dieu, mais aussi par le rite, par la célébration, par le sacrement. Ainsi se fait, selon les rythmes différents, la formation permanente du chrétien : il y a droit, même et surtout si son lien avec l'institu-

tion est lâche. Comme personne ne peut juger de la qualité et de l'existence même de la foi qui est l'élément essentiel de l'intégration vraie et profonde au peuple de Dieu, la bienveillance de celui qui accueille est la condition de son équité. Qui peut dire si la foi est permanente chez l'un, épisodique chez l'autre ? En définitive, l'Église n'en finit pas d'accueillir des fils ; tous ont « un pied dehors et un pied dedans » ; tous sont, d'une façon ou d'une autre, des enfants prodiges.

Je limite ma réflexion à l'accueil des chrétiens apparemment les moins intégrés, les « festifs », au sein de la cellule de base qu'est la paroisse. Je me garderai bien de classer, selon un ordre de priorité, ses différentes fonctions. L'accueil des « festifs » est un ministère parmi d'autres, aussi important que d'autres sans doute, puisqu'il permet à l'Église d'être un groupe de gens semblables et différents, un peuple en un mot. Tout clivage mutilerait ce « peuple de Dieu », dont la paroisse doit tendre à être le microcosme, même si elle, n'y parvient que très imparfaitement.

En définitive, s'il y a controverse sur les tâches que devrait garder la paroisse de demain et celles qu'elle devrait abandonner, c'est que le débat pastoral actuel met aux prises deux conceptions opposées. L'une resserre le « peuple de Dieu » dans les limites étroites du noyau ecclésial composé par le clergé et par les élites : elle est dite « *élitiste* ». L'autre prend au sérieux le sentiment d'appartenir à l'Église qu'ont ces « festifs » qui sont la masse des catholiques dans la France contemporaine : elle est dite « *multitudiniste* ». L'une insiste sur le changement. L'autre souligne l'importance de l'enracinement : dans nos sociétés, le conformisme social et culturel est amalgamé à la tradition religieuse. La foi y est enrobée comme une semence à développer à partir précisément de son humus culturel et social. Pour la faire passer d'une fidélité exprimée d'une façon épisodique à une conviction permanente, il faut d'abord la reconnaître présente au sein même de cet esprit de tradition qui inspire toujours une forte majorité de nos concitoyens.

POUR soutenir le bien-fondé pastoral de cette théologie d'un peuple de Dieu composé de membres semblables et différents, je prends le risque d'esquisser une prospective : « *Son caractère, fondamental est qu'elle recherche, non pas seulement le probable, mais cette combinaison hasardeuse du probable et du souhaitable, où l'homme engage sa liberté en faisant un choix préalable de valeurs* » (2). Ce choix est un choix théologique. L'Église catholique ne peut être que « *multitudiniste* » ; sinon elle ne serait pas un peuple.

(1) *Le christianisme populaire*, ouvrage collectif sous la direction de B. Plongeron et de R. Pannet, Paris, Le Centurion, 1976, 315 pages.

(2) M. Demouque, « Conférence à l'Institut français du libre service, Marbella, Mai 1966 », *Textes et propos*, Lafarge, 1976.

A partir de là, je me pose trois questions. **1)** Ces « festifs » que l'Eglise aura à intégrer patiemment et progressivement, quels seront-ils dans les vingt-cinq ou cinquante ans à venir ? **2)** Quelle paroisse pourra les accueillir ? **3)** Enfin, sa fonction d'accueil sera-t-elle suffisamment efficace ? Ne devrait-elle pas être complétée par l'action d'autres institutions établies à des échelons plus vastes ?

LES FESTIFS DE DEMAIN :

Lors d'un pèlerinage à Lourdes en 1976, j'ai observé les manières de se comporter d'une quinzaine de jeunes appelés du contingent, et j'ai noté leurs réflexions (3). Il s'agissait d'un échantillon, bien petit certes, mais représentatif d'abord des milieux populaires et en outre des catholiques qui ne remettent pas en cause leur baptême ni leur titre de chrétiens, et sont pourtant peu intégrés à l'Eglise : à moins d'un revirement de leur part, ils resteront des pratiquants occasionnels ou des « festifs ».

Par rapport au catholicisme traditionnel pratiqué à Lourdes par la masse des pèlerins adultes, j'ai cru découvrir quelques indices du catholicisme populaire des décades à venir. Il est prévisible en effet que les tendances nouvelles des jeunes et leurs aspirations actuelles ne seront pas sans conséquences sur le comportement religieux le plus courant dans la France de demain.

Un nouveau Moyen Age ?

Tendances absolument nouvelles ? Ce que j'ai noté, ce sont plutôt des réminiscences, dans l'inconscient collectif dont les jeunes sont les capteurs les plus sensibles, d'un « déjà vécu » avant l'époque moderne, avant la formation des états modernes, avant les réformes protestante et catholique, avant le Concile de Trente. Ne serions-nous pas actuellement dans « l'oeil du cyclone », avant que tout reparte dans un sens opposé, non sans dégâts, sans doute ? Les « prophètes » de notre époque finissante, Péguy, Bernanos, même Claudel, et, à sa manière, Malraux, ont annoncé un nouveau Moyen Age : comme celui de l'Occident chrétien, il serait « énorme et délicat », c'est-à-dire bouillonnant, irrationnel, troublé sans doute, mais aussi intimiste et parfois idéaliste. Non pas un âge d'or, il s'en faudrait de beaucoup, mais un âge jeune, foisonnant, effervescent, et pour les meilleurs, fervent !

J'ai d'abord observé que les jeunes de mon groupe étaient très désireux de fraterniser avec d'autres jeunes ; ils échangeaient des insignes, voire des uniformes. Cela pouvait paraître un jeu, mais il était patent que c'était surtout de leur part la recherche d'un dialogue et d'un e commu-

nication au-delà des mots. Ne va-t-on pas vers un âge de décloisonnement des frontières nationales et sociales ? L'époque antérieure avait vu le durcissement des différences et leur affrontement souvent sanglant. Surtout à partir de 1870, le pèlerinage de Lourdes avait été associé à un sentiment national fort et vif et parfois exacerbé.

Ces jeunes flirtaient sans dissimulation, mais participaient aussi avec ferveur aux manifestations de prière, par exemple au chemin de la Croix. Au Moyen' Age, la masse de la population semble avoir manifesté assez peu de réserve sexuelle tout en étant animée d'un fort sentiment religieux, tandis qu'une petite élite pratiquait une ascèse très rigoureuse. La « fureur de vivre » des jeunes pourrait s'allier à une nouvelle manière d'être catholique : simple constatation qui ne prétend pas légitimer en quoi que ce soit une morale de situation !

Ces jeunes percevaient le pèlerinage comme une démarche vers un *ailleurs* et un *autrement*, c'est-à-dire vers un espace et un temps idéalisés, ou bien s'ouvraient assez vite au sentiment d'une présence, d'un mystère : « *A Lourdes, je sens Marie partout et pas seulement à la grotte* », disait Charlie, commis-boucher dans le civil. Le récit des apparitions, la personnalité de Bernadette les passionnaient. Ne sont-ils pas proches d'un nouveau Moyen Age qui engloberait le surnaturel sans doute, mais aussi l'irrationnel, ferait renaître de nouvelles formes de sacré, et cultiverait les paroxysmes : les grandes joies (et les grandes liturgies de Lourdes) et peut-être, dans des circonstances dramatiques, les grandes terreurs ? Le monde des jeunes n'oscille-t-il pas entre l'utopie et l'angoisse ? N'est-t-il pas angoissé par la mort, d'autant plus qu'elle est devenue le nouveau tabou ? Des confidences m'ont permis de mesurer l'ampleur de cette angoisse diffuse et ordinairement muette.

Aspirations et traditions

J'ai observé en outre la volonté de ces jeunes de sauvegarder leur indépendance de jugement et d'action : c'est d'ailleurs un trait permanent du catholicisme populaire que la résistance à tous les encadrements autoritaires. Ces jeunes se déclaraient ennemis des structures trop rigides et des embrigadements. Une enquête du sociologue Jean Duvignaud nous a appris que « *la planète des jeunes* » va davantage vers la, « *désocialisation* » (défiance vis-à-vis des institutions et des mouvements) que vers la socialisation qui a marqué l'époque dont nous commençons à sortir. Cette évolution n'est pas absolument négative au plan religieux : j'ai noté, chez les jeunes que j'observais, un goût pour le silence, un attrait pour la visite nocturne à la grotte ou la promenade dans la forêt de Lourdes ; ils regrettaient les mouvements incessants de la foule, devant la grotte, pendant la journée.

Leurs aspirations au « mondialisme » leur faisant comprendre la catholicité de l'Eglise : ils ont bien apprécié que la messe internationale du pèlerinage fût célébrée en latin — non qu'ils fussent envahis par la nostalgie de l'ancienne liturgie, mais parce que la communion dans la

(3) Cette analyse a déjà été présentée pour l'essentiel dans « Des jeunes en pèlerinage à Lourdes », *France Catholique-Ecclesia*, 26 novembre 1976. Il s'agissait du Pèlerinage militaire international des 28-30 mai 1976.

prière leur a paru plus intense dans l'unanimité de l'expression liturgique. Ce « christianisme populaire », assez flou au plan doctrinal, était bien un catholicisme : je fus étonné, certes, de l'attrait de ces jeunes pour la catholicité romaine — spontanément, ils évoquaient leur désir d'aller à Rome — mais plus encore je notai la facilité avec laquelle ils étaient entrés dans le climat de piété mariale. Elle allait de soi à Lourdes, mais c'était chez eux une réanimation de souvenirs de leur enfance plutôt qu'une découverte totalement nouvelle.

J'ai constaté aussi cette facilité à prier la Vierge Marie chez de jeunes parents qui assistaient au baptême de leur enfant et chez les couples qui célébraient leur mariage religieux. Bien entendu, j'ai pu le constater parce que je les avais aidés à exprimer cette dévotion mariale qui subsiste, latente, dans les mentalités de type « catholicisme populaire ».

Enfin, je remarquai que le modèle familial des jeunes qui m'entouraient était pour l'essentiel celui de leurs parents. Ils privilégiaient la prépondérance des liens affectifs dans la vie du couple. Ils ne remettaient pas en cause le mariage religieux, alors que la cohabitation pré-nuptiale paraissait aux uns une expérience parfois utile et aux autres un écueil difficile à surmonter.

Nous savons par contre que beaucoup de jeunes sont très agressifs à l'égard de la hiérarchie de l'Eglise catholique et totalement allergiques à la dévotion mariale ; en outre, ils remettent en cause les modèles traditionnels de la vie familiale : ce sont ceux qui sont totalement détachés de l'Eglise, ceux qui ont pris part de près ou de loin à ses conflits internes, notamment les enfants de militants ou de familles très liées avec le clergé, enfin ceux qui sont fortement idéologisés et d'abord les marxistes ou les marxisants.

Mais il existe un monde de jeunes qui ne sont pas habituellement rejoints par le clergé ni par les mouvements d'action catholique, et chez lesquels les tendances culturelles nouvelles s'amalgament apparemment sans difficulté avec un certain traditionalisme populaire. Il ne faut pas confondre celui-ci avec le traditionalisme politico-dogmatique des intégristes. Mais il convient de reconnaître que le premier pourrait rejoindre le second si les pasteurs continuaient à imposer des réformes trop élitistes. Les sondages publiés pendant l'été 1976, lors de ce qu'on a appelé « l'affaire Lefebvre », sont révélateurs d'une dérive d'adultes *et de jeunes* du catholicisme populaire vers un traditionalisme plus exacerbé. Si l'on y prend garde, ce glissement peut être stoppé.

QUELLES PAROISSES ?

Que va devenir l'institution paroissiale face à ce catholicisme de masse dont je viens d'esquisser quelques possibles composantes pour la fin de ce siècle et peut-être pour le début du XXI^e ? Elle doit toujours être une

communauté de prière liturgique, un lieu de réconciliation, d'évangélisation, de charité. Sera-t-elle un lieu d'accueil et d'intégration progressive pour les « festifs » de demain ? Restera-t-elle disponible pour les aider à célébrer, selon le modèle chrétien, les actes qui attestent leur identité chrétienne minimale (baptême, communion solennelle ou fête de la foi, sacrement de mariage, funérailles), de façon à ce que l'ouverture au sacré alors manifestée soit décantée en une approche de la foi ? La paroisse restera-t-elle présente et agissante dans la vie sociale et affective des familles d'un territoire qui restera ou redeviendra à l'échelle humaine et où les relations sociales seront possibles, sinon faciles ?

Temps fort des manifestations de l'affectivité familiale, la célébration religieuse des grandes saisons de l'existence sera probablement une coutume majoritaire en France, tant que le modèle familial actuel continuera à être lui aussi majoritaire. Et il semble qu'il le restera pour l'essentiel (4). Mais il ne suffit pas que les demandes de célébrations' soient encore importantes. Il est nécessaire qu'il y ait un relais entre l'institution ecclésiale et les familles, un relais facilement repérable dans un territoire aux limites souples, à la géométrie variable, selon les affinités et la préférence des familles. La priorité à l'accueil devrait, si cela était encore utile, relativiser la question des « frontières » entre paroisses.

Célébrations sans prêtre ?

Or, les prêtres, jusqu'à présent seuls ministres de ces célébrations, seront moins nombreux. Sur la diminution plus ou moins rapide de leur nombre, je me garderai d'avancer des chiffres. « L'avenir est à Dieu », et non pas aux graphiques ni aux statistiques. En outre, la France, « *pays de mission* », a-t-on dit d'une façon un peu ambiguë, pourrait recevoir des... missionnaires venant d'Eglises locales plus favorisées par l'abondance des vocations presbytérales. Tout pessimisme excessif est dangereux. Il n'y a pas lieu de considérer le catholicisme en ce pays comme une entreprise en liquidation.

Pendant, il est admis par beaucoup que la plupart des prêtres actuellement en fonction prendront leur retraite ou mourront sans être remplacés. Cette éventualité ne doit pas paralyser l'action pastorale ; mais elle peut servir ici d'hypothèse de départ pour une réflexion de caractère prospectif.

En ce cas, l'appel du laïc au ministère paroissial s'avèrerait indispensable dans des proportions plus importantes que maintenant. Or les expériences déjà en cours, toutes balbutiantes qu'elles soient, permettent de susciter, notamment dans le monde rural, ce que j'appellerai,

(4) « S'il y a des modifications importantes dans l'institution familiale, il n'y a pas de remise en cause de l'institution familiale. Celle-ci tient bon parce qu'elle correspond aux aspirations profondes des jeunes générations ». (J. Moliets, n La famille hier et aujourd'hui », *Vivantes Eglises*, août-septembre 1976). Voir aussi deux enquêtes du *Nouvel Observateur*, 8-15 novembre 1976).

provisoirement et par commodité, des petites « communautés célébrantes » : quelques personnes, mieux, quelques familles qui ont pris en charge des « célébrations sans prêtre » du dimanche ou du samedi soir. L'assistance à la messe hebdomadaire reste, dans ce cas, indispensable : il faut souhaiter qu'un soir de la semaine, un prêtre du secteur pastoral vienne célébrer l'eucharistie qui, par nécessité, aurait été dissociée de la célébration du jour du Seigneur.

Il serait regrettable que ces « communautés célébrantes » ne s'ouvrent pas dès maintenant à l'accueil des « festifs », notamment par leur participation active à la préparation et à la célébration des sacrements de baptême et de mariage, ainsi qu'aux obsèques religieuses. Non pas qu'elles doivent faire tout, toutes seules et tout de suite ! Il y a lieu de tenir compte de la mentalité populaire qui tient le prêtre comme le seul homme du sacré : son célibat, son costume, peut-être surtout l'apparat des vêtements liturgiques ont établi pour longtemps cette image traditionnelle. En conséquence, ne serait-il pas utile d'inventer un vêtement liturgique particulier pour les laïcs qui remplissent une fonction importante dans les célébrations avec ou sans prêtres ? d'insister encore plus sur la consécration baptismale de tout chrétien et sur la mission d'Eglise qu'a reçue le confirmé, tout en la distinguant d'autant plus clairement de la consécration presbytérale ?

Si la célébration religieuse des grands événements de l'existence continue à être désirée par une majorité de Français (5), le sentiment d'appartenance à l'Eglise (inclus dans cette aspiration ou ce besoin) demeurera lui aussi comme une base de départ, disponible, en temps plus favorable, pour une rechristianisation toujours possible. A condition toutefois que les familles qui ont des demandes à présenter puissent être accueillies sans que l'on multiplie les difficultés devant elles. Si accueillir, c'est faciliter les contacts, il ne serait pas opportun de raréfier les lieux d'accueil et de célébration. Au contraire, dans certains grands ensembles du moins, il serait sans doute utile de les multiplier.

Le problème des structures

En effet, comment des bénévoles pourraient-ils se charger de secteurs trop vastes ou trop peuplés ? Comment assurer l'alternance et le partage de fonctions de présidence ou d'animation dans ce que j'ai appelé « la communauté célébrante », si les personnes qui la composent ont difficilement des contacts fréquents entre elles, parce qu'elles habitent trop

loin les unes des autres ? Comment bien accueillir quand on ne vit pas dans le quartier ou le secteur rural des gens que l'on accueille ?

Le problème des infrastructures (lieux de culte et d'accueil) ne se pose pas de la même façon dans le monde rural qu'en ville. En beaucoup de villages, notamment dans les plus dynamiques, un important effort de restauration et d'aménagement des églises a été fait depuis vingt ans. Quant aux locaux d'accueil, ils n'y sont pas absolument nécessaires. Il suffit que les familles qui ont une demande à présenter sachent qu'elles peuvent s'adresser chez X ou chez Y.

En ville, un groupe d'accueil ou d'animation normalement plus important aurait sans doute la possibilité de ventiler entre tous ses membres les diverses fonctions paroissiales, assumées jusqu'à présent par le clergé ou sous sa responsabilité : pastorale liturgique et sacramentaire, catéchèse, action caritative, gestion. Il est à craindre que les mouvements apostoliques actuels se détachent de plus en plus du cadre paroissial, préférant des petites communautés unanimistes, comme le font les personnes attirées par les sectes. Il leur serait difficile de participer à la catholicité de l'Eglise, surtout s'ils n'évoluent pas dans le sens des tendances nouvelles à dépasser les cloisonnements sociaux et culturels.

Dans l'hypothèse qui me sert de fil conducteur, le rôle d'un clergé peu nombreux serait de prendre en charge des secteurs pastoraux rassemblant plusieurs paroisses, une ville petite ou moyenne, un large secteur rural, un secteur important d'une grande ville. Il se consacrerait surtout aux ministères qui lui sont spécifiques ou qu'il juge prioritaires pour son action : sacrements d'eucharistie et de pénitence, animation spirituelle des chrétiens actifs, dialogue avec les incroyants. Mais il devrait être aussi attentif aux tâches que le laïcat pourrait assumer en collaboration avec lui.

Comment appeler ce que j'ai nommé provisoirement la « communauté célébrante » et quel titre donner au prêtre chargé du secteur pastoral ? Je plaide pour le maintien des termes traditionnels : ils ont leur dynamisme. S'ils sont conservés, ils marqueraient une continuité entre la paroisse d'aujourd'hui et la paroisse de demain. La paroisse, ce serait le noyau actif des laïcs en liaison avec le ou les prêtres du secteur ; ce serait aussi le groupe des fidèles du jour du Seigneur, la masse des occasionnels et des « festifs » et le territoire où ils vivent et dont le centre resterait toujours le lieu de culte, avec ou sans clocher. Par ailleurs, en appelant « curé » le prêtre chargé (en collaboration avec d'autres prêtres sans doute) de l'animation du secteur pastoral, on soulignerait le soin, l'attention, la sollicitude qu'il apporterait à l'indispensable ministère presbytéral. Au contraire, le titre de « responsable » répond aux notions de chef et de dirigeant, sinon de directeur : celui qui *répond de* ou qui *répond au nom de*. Le terme paraît plus impérialiste, sinon plus possessif. Appliqué à un prêtre, il évoque ce cléricisme sous-jacent et camouflé que l'on veut précisément extirper.

(5) En 1976, 70 % de mariages à l'Eglise, en France. En 1970: 72 %. N'exagérons pas, comme à plaisir, la rapidité de l'évolution, ni sa fatalité ! Ne nous laissons pas impressionner par le « modèle parisien » : 40 % en 1976 ; mais combien de jeunes se marient en province ? Ce « modèle » a toujours été différent du modèle national : en 1885, à Paris : 70 %, alors que la loi sur le divorce n'était pas encore appliquée ; la moyenne nationale, qu'on ne connaît pas avec précision, était certainement beaucoup plus élevée.

AUTRES LIEUX D'ACCUEIL

Quand je passe en revue les traits que j'ai cru deviner dans ce qui pourrait être le « catholicisme populaire » de demain, en particulier celui des catholiques les moins intégrés, les « festifs », il m'apparaît que la paroisse ne peut pas remplir à elle seule les fonctions correspondant aux tendances de ce « catholicisme populaire » de la fin du XXe siècle et du début du XXIe : aspirations au « mondialisme », attrait pour les grandes célébrations, goût pour un certain intimisme dans le cadre de la nature, en dehors des grandes agglomérations. Sur une échelle plus vaste que le quartier, le village ou le secteur rural, d'autres lieux d'accueil, de rencontres et d'échanges seraient souhaitables.

Au terme de son excellente analyse de *La religion vécue des Français*, Michel Brion a remarqué que l'Eglise aurait intérêt à « considérer... les méthodes du commerce » (6). L'activité commerçante d'un quartier gardera son utilité : ainsi, la paroisse telle que je viens d'en esquisser quelques traits ; mais l'hypermarché établi à la périphérie des villes répond à d'autres besoins vitaux. Or, écrit M. Brion, « l'Eglise a une vieille tradition des hauts lieux à l'extérieur des villes, « hors les murs », et nous ne devons pas oublier qu'ils ont été, comme les monastères, en dehors du circuit paroissial déjà sclérosé, d'intenses foyers de culture religieuse » (7).

Les monastères d'hommes et de femmes existent : ils sont des centres discrets de rayonnement spirituel — trop discrets à mon goût. Il ne faudrait pas en faire des « hypermarchés » de la consommation religieuse. Toutefois j'en connais de trop vastes pour la communauté qui y vit désormais. Ne pourraient-ils pas, pendant les week-ends, ouvrir encore davantage leurs terrains, leurs locaux inoccupés, leurs églises (tout en sauvegardant leur clôture), ménager pour leurs hôtes des îlots de silence, de prière, de réflexion ? Les moines et les moniales pourraient être aidés par des laïcs qui auraient leur confiance. Une meilleure coordination entre les monastères et les diocèses serait à tenter, non seulement au profit des élites, mais au service de la masse : ne pourrait-on pas notamment y organiser une ou plusieurs « fêtes chrétiennes » (8) annuellement, peut-être, dans le style des journées de pèlerinage ? Je ne prétends pas que cette idée soit immédiatement réalisable : les esprits n'y sont pas prêts... Des couvents de religieux et de religieuses, qui ont été jusqu'à présent des foyers de rayonnement spirituel, des centres d'éducation et de charité au cœur des villes, ne pourraient-ils pas prévoir aux abords de celles-ci ces « maisons d'Eglise » que préconise M. Brion ? « On peut imaginer qu'une communauté de religieux, renouant avec la tradition

des grands ordres, tente là une expérience. Tel ou tel transfert de biens, un collège, un couvent, résoudrait tous les problèmes financiers » (9). Bien entendu, cela ne pourrait se faire que là où les supérieurs pourraient assurer la présence d'une communauté, fut-elle petite, dans les quinze ou vingt ans à venir. Cela n'est pas impossible en quelques grandes métropoles provinciales, pour peu qu'on décide que ces projets deviendront prioritaires.

Les centres de pèlerinage eux-mêmes peuvent être encore plus attractifs qu'ils ne le sont, si les diocèses qui en ont la responsabilité y consacrent davantage de moyens financiers et humains. Cela pourrait redonner un certain élan à des pèlerinages régionaux qui s'étiolent parfois. Les pèlerinages nationaux et internationaux retrouveraient alors une place plus importante dans la pastorale de l'Eglise de France.

Les maisons de retraites spirituelles, de recollections et de sessions ne manquent pas. A l'éventail de leurs activités, ne serait-il pas possible qu'elles ajoutent l'accueil des « festifs », d'abord en développant davantage les sessions de préparation au mariage et en tentant des réunions de préparation des parents au baptême de leurs enfants ?

En outre, on peut prévoir que toutes les paroisses ne seront pas en mesure d'organiser de façon vraiment « festive » les cérémonies de baptêmes collectifs, de mariage, les professions de foi, les confirmations. Un choix pourrait être laissé aux familles entre une cérémonie plus simple au lieu de culte de la paroisse et des célébrations interparoissiales, plus solennelles, si besoin est en plein air ou dans de vastes halls, de façon à pouvoir accueillir de grandes foules.

Le recrutement et la formation des personnes capables d'accueillir, d'organiser et de réaliser ne serait certes pas facile. Mais ce qui se fait déjà pour la catéchèse ne pourrait-il pas être étendu à la pastorale liturgique et sacramentaire ? Ne serait-il pas possible à l'institution ecclésiastique d'engager pour cette tâche aussi des permanents laïcs et de leur procurer les moyens de vivre ? Est-ce faire preuve d'un optimisme excessif que de conjecturer que, dans dix ou vingt ans, chaque diocèse devrait être capable d'assurer un salaire convenable à quelques permanents laïcs dont la tâche serait double : d'une part assurer la formation et la coordination des petits groupes paroissiaux que j'ai appelés les « communautés célébrantes » et les suppléer éventuellement, et d'autre part, gérer et animer les centres d'accueil régionaux ?

Certes, chacune des suggestions qui viennent d'être faites est en elle-même suffisante pour assurer l'accueil des « festifs » des cinquante ans à venir dans des cadres plus vastes, plus spécialisés et plus dynamiques que les paroisses. Cependant, si ces perspectives étaient intégrées à un plan pastoral d'ensemble, ne pourraient-elles pas former un projet cohé-

(6) Paris, Cerf, 1972, p. 113.

(7) *Ibid.*, p. 114.

(8) G. Hourdin, « Des fêtes chrétiennes », *La Vie Catholique*, 18-24 février 1976. « Le christianisme catholique sera populaire ou il ne sera pas », conclut G. Hourdin.

(9) M. Brion, *ibid.*, p. 114-115.

rent et constructif ? En attendant que cela soit possible, des initiatives individuelles constitueraient des expériences utiles pour confronter la prospective à la réalité quotidienne.

IL suffit pour l'instant que les idées lancées ici sur le « marché » des échanges pastoraux soient perçues comme une invitation à ne pas bloquer ni clore le débat actuel. Dans cet esprit, je renonce à présenter des conclusions trop précises.

Toutefois, trois objections, par les réponses sommaires que je leur porterai, pourront chacune provoquer une réflexion utile à la poursuite du dialogue :

1°) La pastorale de milieux socio-professionnels, préconisée par les mouvements d'action catholique spécialisée, n'est-elle pas préférable aux efforts que l'on pourrait tenter pour assurer la survie et la rénovation de la paroisse ?

Il ne faut pas considérer la pastorale de milieux comme une alternative aux activités de la paroisse. L'une et l'autre sont à envisager comme complémentaires. La polarisation des efforts pastoraux sur la seule élite mène concrètement à l'émiettement des groupuscules plus préoccupés d'affirmer leurs oppositions de classe que de travailler ensemble et dans la même direction. Elle est un danger évident pour l'unité et la catholicité de l'Eglise. En outre, peut-on s'en tenir surtout à une pastorale des mouvements apostoliques actuels, alors que beaucoup de jeunes sont franchement hostiles aux cloisonnements qu'ils impliquent (10) ?

2°) La pastorale de l'accueil ne peut-elle pas être conçue comme un catéchuménat, c'est-à-dire comme un préalable à l'entrée dans l'Eglise ?

On reconnaîtrait alors comme nuls et sans valeur le baptême reçu dans la petite enfance, le sentiment d'appartenance à l'Eglise de la majorité des Français et leur désir d'être fidèle à un enracinement à la fois religieux, social et culturel, qui est et peut être davantage la base de départ d'une foi plus personnelle et plus consciente. La pastorale dite catéchuménale est sélective et discriminatoire. Elle ne favorise pas un accueil clair, juste et confiant. Elle peut aboutir à l'effondrement des structures paroissiales (11).

(10) Cf. *supra*, et J. Duvignaud, *La planète des jeunes*, Paris, Stock, 1975.

(11) A. Delestre, *Réforme et mutation d'une paroisse : Le Sacré-Cœur de Colombes (1939-1974)*. Thèse de doctorat de 3^e cycle, Paris, 1976. Monographie objective et documentée de l'évolution de cette paroisse. Celle-ci fut considérée pendant longtemps comme une paroisse-pilote. En 1974, on y pratiquait le « baptême par étapes » : « cette réorganisation du baptême contribua notablement à la chute vertigineuse du nombre des baptisés au Petit-Colombes. Le nombre des baptisés passa de 337 en 1957 à 108 en 1972 et à 7 en 1974 (70 inscriptions) » (p. 181). Le Sacré-Cœur de Colombes (lut, dans les années 20, n'était qu'une « chapelle de secours », dépendant du Grand-Colombes, va sans doute retrouver sa condition première.

3°) La pastorale de l'accueil que vous préconisez n'est-elle pas fondée sur des données particulièrement incertaines ?

Il ne s'agissait pas ici de proposer un schéma précis et immédiatement opératoire. En partant de l'hypothèse la plus difficile — une diminution considérable du nombre de prêtres — j'ai voulu montrer que, dans ce cas, et *a fortiori* dans les autres éventualités, la pastorale de l'accueil à l'échelon de la paroisse et de structures plus vastes constitue une pastorale possible, et finalement réaliste si l'Eglise veut demeurer fidèle à sa vocation de « peuple de Dieu » ouvert et accueillant. Enfin, mettre l'élite au service de la masse, c'est peut être la sauver de son nombrilisme et de ses dissensions internes !...

Ou bien l'ébauche que j'ai à peine esquissée ici sera reçue comme une oeuvre d'imagination sur un sujet considéré comme déjà périmé. Dans ce cas, il serait vain d'en dessiner davantage les traits et d'en souligner les contours.

Ou bien le lecteur pensera que quelques fragiles balises viennent d'être posées et qu'une piste a été sommairement tracée : dans ce cas, il appartiendra au dialogue pastoral de la creuser, de l'élargir et de la prolonger, de telle sorte que ce petit sentier, qui prétend mener de la paroisse d'aujourd'hui à la paroisse de demain, aboutisse, au bénéfice d'une pastorale vraiment catholique et d'abord vraiment chrétienne, à une terre de larges sillons où pourront germer les semences de l'Esprit.

Robert PANNET

Robert Pannet, né en 1918 à Courtisols (Marne). Prêtre du diocèse de Châlons-sur-Marne en 1942. Curé de trois paroisses rurales jusqu'en 1966 ; chargé de quartiers populaires à Vitry-le-François jusqu'en 1975 ; actuellement aumônier militaire à temps partiel. Publications : *Vitry-le-François*, Colmar, S.A.E.P., 1972 ; *Le catholicisme populaire, trente ans après x La France pays de mission ? u*, Paris, Le Centurion, 1974 ; collaborateur et directeur (avec B. Plongeron) de *Le christianisme populaire*, coll. « Les dossiers de l'histoire ». Paris, Le Centurion, 1976.

Envoyez-nous des adresses de personnes susceptibles de lire Communio.

Loeiz Ar FLOC'H :

Sommes-nous assez simples?

Foi et pratique religieuse dans une paroisse bretonne

Une paroisse, même rurale, même bretonne, ne se développe, ou ne subsiste qu'avec difficulté. Elle peut cependant se renouveler. Mais cela suppose chez le pasteur une foi vigoureuse et indépendante, et une connivence profonde avec les hommes.

UNE paroisse rurale de 1.500 habitants environ. En fin du 19^e siècle, on en comptait près de 2.000. Mais l'émigration est intervenue, et la saignée terrible de la guerre de 1914 (marins, la Marne, la Somme, les Dardanelles). Ceux qui avaient subsisté rentraient fatigués, souvent gazés ; la tuberculose fit des ravages. Les plus dynamiques quittaient le pays, faute de trouver sur place un métier autre que la culture et quelques situations libérales difficiles à atteindre. Alors la population était tombée à 1.200, à 1.000... Puis, il y a une quinzaine d'années, création d'un centre industriel à proximité, nouveaux arrivants, constructions nouvelles. La population remonte, 1.500 et plus...

Paroisse qui reste cependant rurale. Et nous sommes en Basse-Bretagne. Nos théoriciens pensent que cela ne pose pas de problème. Vue de Paris, la Basse-Bretagne est le pays où les gens pratiquent à 95 %, où la foi est traditionnelle et se transmet de père en fils, où on désigne du doigt les gens qui ne vont pas à la messe. Tout cela est parfaitement faux pour la plupart des paroisses bretonnantes, à supposer que ce soit encore vrai pour le Pays de Léon, Saint-Pol et sa région... Pour être breton nous-même, nous savons bien qu'il y a des cantons entiers de Basse-Bretagne qui n'ont jamais été profondément évangélisés, et où le P. Mau noir lui-même, au XVII^e siècle, a échoué. Il est vrai que la fin du XIX^e siècle, avant l'offensive combiste, avait été une période de foi réelle et de pratique religieuse ; mais c'était une évangélisation récente, qui s'étiola très vite après le choc de la guerre de 1914.

Lorsque l'actuel Recteur arrive dans la paroisse il y a une vingtaine d'années, c'est déjà chose établie : peu d'assistance aux messes du dimanche ; les Vêpres ne rassemblent pas dix personnes, ni les offices de dévotion (ce sont de vieilles femmes, qui s'en iront sans tarder dans la paix du Seigneur qu'elles aiment sincèrement). Il y a bien quelques religieuses sur place (elle ne vont d'ailleurs pas rester longtemps, les diminutions d'effectif ne sont pas d'aujourd'hui) ; mais elles n'osent pas communier à la Grand'messe : « *Cela ne se, fait pas, monsieur le Recteur* ».

C'EST toujours un avantage de connaître le pays, la population, de pratiquer la langue des gens, le breton, de pouvoir leur répondre sur leur plan, car ils sont intelligents, caustiques : ils aiment s'exprimer à demi mot, par allusions ; à vous de comprendre. Mais le pasteur sait aussi que par derrière une première réserve, il y a beaucoup de cœur ; la vie est rude, la politesse n'est pas celle des gens de la ville, mais elle a ses rites et peut-être plus de profondeur ; la foi est plus réelle que les apparences ne le laissent voir. Le premier paroissien à qui le nouveau Recteur sera appelé à donner l'extrême-onction n'avait pas mis les pieds à l'église depuis quarante ans et plus, mais il avait toujours la foi et ne posa pas de problème. A l'usage, le nouveau pasteur constata que de fait, ces gens qu'il ne voyait pas à l'église étaient dans l'ensemble fort honnêtes, serviables, prêts à lui rendre service. Alors, pourquoi avaient-ils décroché ?

D'abord le poids des difficiles conditions de vie. Familles nombreuses, pauvres, sans secours d'aucune sorte. Ils ont espéré de la politique une amélioration de leur sort : cela mettra beaucoup de temps. Sous-alimentation, tuberculose, logements déficients. Il y a de quoi se décourager. Une seule solution : émigrer, devenir manoeuvre en ville, s'en aller à Paris parce que dans la grande ville on ne sera pas connu, et qu'on pourra y cacher sa honte. Ceux qui restent sont aigris. Dans ces conditions, des régions entières de Basse-Bretagne sont passées au communisme ; cela n'a rien d'étonnant ; mais c'est un communisme spécial, une réaction contre la situation existante : on continue de venir trouver le Recteur pour ceux qui meurent, et ceux qui naissent : « *Nous ne sommes pas des chiens !* ». Par derrière, il y a tout l'orgueil de la vieille race bretonne qui ne comprend pas qu'avec son courage, son travail, son intelligence, on lui fasse toujours cette situation de parias.

Alors, pour autant que le Recteur n'a pas partie liée avec le régime (celui d'hier ou d'aujourd'hui, au fond, c'est toujours pareil — les Républiques se succèdent, mais peu de choses bougent), pour autant que le nouveau Recteur se déclare breton à 100 %, on lui fait confiance. Il apparaîtra comme le représentant du surnaturel, de la grâce et du pardon qui viennent de Dieu et qui ne peuvent être donnés que par lui : on est

d'accord. Je vois, pas loin d'ici, telle paroisse à municipalité communiste : du temps d'un ancien recteur gouvernemental, les enterrements civils s'étaient multipliés ; un nouveau recteur arrive, avec la mentalité que je viens de décrire : tout a aussitôt changé... Ici, les gens attendent du prêtre qu'il soit prêtre. S'il est autre chose, d'abord on ne dira rien, mais on manifesterait la plus grande indifférence à son égard.

Nous constatons donc une foi sous-jacente, plus vraie que les apparences ne le laissent soupçonner ; et par dessus, quelque chose qui inhibe la pratique religieuse, le contexte social, qui se mue en contexte politique.

DU coup, j'entends certains sociologues pousser des cris de victoire. La voilà bien la religion sociologique que nous récusons ! Vous voudriez revenir à la pression sociologique en sens inverse qui vous amènerait les gens à l'église comme un troupeau !

Non, pas du tout. Mais je ne vois pas pourquoi je trouverais désirable que le chrétien moyen rencontrât sur le chemin de l'église toutes les difficultés accumulées, pour le plaisir de le voir en triompher. Est-il par exemple souhaitable que le maire de la commune s'installe le dimanche dans le cabaret du bourg pour mieux se moquer des hommes qui auront été à la messe ?

Religion sociologique ? Elle l'est toujours plus ou moins, elle le sera toujours. Une religion pure n'existe pas en pratique. L'homme est un tout. Pourquoi toutes ces coupures, pourquoi voulez-vous des traumatismes ? Ce qui manque aujourd'hui dans nos paroisses, ce sont les groupements religieux, les regroupements de quelque façon. Toute l'ancienne structure sociale des paroisses a été démolie : l'ancien « Général de la Paroisse » (dont le conseil paroissial n'est plus que l'ombre fantomatique), les anciennes confréries. Il faut retrouver de nouvelles structures : conseil paroissial rénové, groupes de prière, dames catéchistes. Au fond, nous n'inventons rien.

Ce qui manque à bien des sociologues d'Eglise, c'est d'abord d'avoir vécu en paroisse, pendant dix ans, vingt ans, au contact d'une même population. Il faut au moins cinq ans dans une paroisse pour commencer à la connaître, à condition encore de sortir de chez soi pour aller voir les paroissiens chez eux. Après cinq ans, les gens commencent à s'ouvrir ; au bout de vingt ans, vous savez tout ce qui s'est passé dans le pays depuis un siècle. Alors vous commencez de votre côté à comprendre ce qu'il y a derrière les façades.

Les façades ? toujours le poids sociologique, la façon dont telle famille est cataloguée, ou s'est cataloguée, à droite, à gauche, cléricale, laïque. Les façades, ce sont les mensonges sociologiques dans lesquels les hommes s'engluent. Il faut essayer de les dépasser. Mais croire que la foi vivante tient dans les nuages sans relation avec la vie sociale de tous les

jours, c'est évidemment une utopie. Sans doute y aura-t-il toujours des personnalités assez fortes pour tenir ferme au milieu d'une société qui n'est plus chrétienne ; mais ce sera au prix d'une lutte spirituelle de tous les jours, dont ne sont pas capables les gens ordinaires.

Une paroisse, c'est toujours une certaine vie sociale à créer. Au fond, ceux qui parlent aujourd'hui de « communautés de base » ne tiennent pas un autre langage.

LA première communauté, le premier lien social, c'est celui que crée la Parole de Dieu, et le Sacrifice du Christ ; c'est celle que Dieu lui-même rassemble. C'est par là qu'il faut commencer. C'est là que la foi s'apprend, la fierté d'être chrétien aussi, la conviction de la valeur irremplaçable du catholicisme pour soi et pour le monde. Le petit noyau de pratiquants finira par être convaincu, par dépasser certains tabous, par venir, nombreux, communier le dimanche à n'importe quelle messe, par s'organiser pour jouer de l'harmonium, chanter... Encore une fois, tout va ensemble, foi et pratique religieuse : l'homme est un tout vivant. Leur faire dépasser les apparences, leur faire voir leurs raisons d'être par rapport aux grands problèmes humains, et surtout leur raison d'être par rapport à Celui qui est, Dieu qui doit être tout en tous.

Et les autres ? Que faire pour eux ? N'oublions pas d'abord que la foi du noyau de pratiquants rejaillit toujours sur la foi des autres, ceux qui restent chez eux. Mais ceux-ci aussi bougent à certaines occasions : un Pardon de chapelle rappelant le souvenir d'un miracle de saint Yves rassemblera les jeunes mamans avec leurs petits enfants ; cette messe d'après-midi a compté jusqu'à 300 personnes. La fête de la Toussaint fera église pleine : profitons-en pour des instructions précises, chaque année différentes, sur les fins dernières et la vie chrétienne ; remplissons la besace du pauvre puisqu'aujourd'hui il vient quêter son pain... annuel. Dès le début de sa présence dans la paroisse, le nouveau Recteur avait repris un ancien usage traditionnel : les prières dans la maison du défunt la veille de l'enterrement. Normalement, toute la famille est là, les gens du quartier ; c'est une ambiance inespérée de prière véritable, de méditation.

Oui, la foi vit au milieu de tout cela, même si elle est recouverte par un tas de préjugés, par des maladresses de prêtres, leurs compromissions dans des politiques douteuses, leur vie qui n'est pas toujours exemplaire ; les gens ont leurs raisons à leurs réticences, et même de légitimes raisons.

Quelle foi ? Celle qui jaillit du tréfonds de la conscience comme le voudraient nos modernes théoriciens ? Ou bien fondamentalement, l'acceptation du témoignage de l'Eglise, comme une parole qui vient d'en-haut, miséricorde et grâce de Dieu, malgré les déficiences des hommes et du

personnel d'Eglise. Au moment de la mort en particulier, tout se décante, la vision se simplifie. En dehors du christianisme, y a-t-il une solution au problème de la vie humaine ?

Il y a le moment où la vie s'épure dans la souffrance, l'isolement de la fin, le détachement inévitable, le moment où le prêtre devient plus proche psychologiquement, où tombent les refus temporaires, le moment où il devient de nouveau pour cet homme un témoignage de Dieu s'il se présente comme l'envoyé de Dieu lui-même, dans la proximité de la miséricorde, dans l'offre du pardon qui ne peuvent être que choses données d'en-haut. Même si la teneur de la foi peut rester imprécise, n'y a-t-il pas adhésion fondamentale au Dieu vivant, tel qu'à travers toutes les brumes cet homme a pu le connaître ? Rappelons-nous le chapitre 11 de l'épître aux Hébreux, qui loue la foi de Noé et celle de Hénoc : il y a bien des degrés dans la foi à un Dieu personnel.

Et les nouveaux arrivants, qu'ont-ils donné ? Venus d'un peu partout, quelquefois étrangers au pays, ceux-ci ont eu souvent du mal à s'intégrer dans la population. Leur pratique religieuse est extrêmement faible, leur foi souvent hésitante. Le passage dans certaines paroisses de ville ne les a pas consolidés. Cependant, ce qui fait plaisir, c'est que les vrais chrétiens, les cherchant-Dieu, se sont vite agrégés au noyau ancien et ont apprécié sa vitalité. La symbiose s'est très bien faite.

JE n'ai pas encore parlé de l'incidence du dernier Concile sur la paroisse. Qu'en a-t-il été ? D'abord le Concile n'a pas tout fait : bien des points étaient des données acquises avant lui, comme les lectures en langue vulgaire... Pour nos paroisses, le Concile n'a rien apporté d'essentiel.

Une telle phrase va étonner plus d'un lecteur. N'y a-t-il pas maintenant la messe en langue vulgaire tout du long ? Certains pasteurs s'imaginaient de fait qu'un tel changement allait attirer les paroissiens à l'Eglise ; il n'en a rien été. L'effet de surprise a été de courte durée, et à peu près partout le nombre des pratiquants a diminué. Ici la proportion étant faible depuis longtemps, il n'y a pas de chute sensible.

Connaissant ma population, je ne tenais pas à bousculer les habitudes. *Gloria, Credo* ? Allons-nous adopter la langue vulgaire ? Nous sommes habitués à les chanter en latin, continuons pour l'instant, m'ont répondu mes gens.

En fait, la sensibilité populaire ne tient pas à être bousculée : que de manque de psychologie chez certains pasteurs en mal de nouveauté ! Les gens sont très sensibles aux rites liturgiques, même s'ils ne peuvent expliciter ou intellectualiser leur sentiment. Pour les enterrements par exemple, on avait cru que le remplacement du *Libera* par un autre

répons, ou un chant adapté, ne poserait pas de problème, Expérience faite, les gens tiennent au *Libera* : la mélodie, le sens du texte, tout joue. Supplication de pardon en faveur du défunt, prière pour le repos de son âme par l'assemblée : du coup, alors qu'auparavant, on n'entendait pas les gens participer aux répons, tout le monde s'est mis à reprendre le refrain. L'idée de dernier adieu, ou même de dernière bénédiction, cela ne va pas du tout. Il s'agit d'une prière d'intercession : ils ont raison.

Nous n'avons rien gagné à vouloir des nouveautés sous prétexte de liturgies adaptées. Savons-nous bien ce qui convient à nos gens pour la vie de leur piété et de leur foi ? La permanence de la foi tient pour beaucoup à une certaine permanence des rites, à une certaine permanence de l'enseignement et de la prédication ecclésiale. L'Eglise, concrétisée dans le prêtre, apparaît dans les rites qu'il célèbre comme une incarnation et une proximité du don de Dieu. Si le visage de cette incarnation change, ce n'est plus la même foi. La liturgie est une expression de la foi, tout comme la prédication et la catéchèse. L'homme est un et les gens sont simples, et Dieu aussi est simple. Mais nous, les pasteurs, le sommes-nous ?

Loeiz Ar FLOC'H

Loeiz Ar Floc'h, né en 1909. Ordonné prêtre en 1932. Recteur de Louannec. Licencié en théologie, docteur en philosophie. Ecrivain de langue bretonne sous le nom de *Maodez Glanndour* : poète, il est aussi traducteur de la Bible et de la liturgie en breton ; il dirige une revue d'études religieuses *Studi hag Ober* (Etude et Action). En préparation, un volume de philosophie religieuse : *Le problème religieux, fondamental*.

Jean et Annick ALLEMAND :

Foyers d'Eglise

La communauté humaine fondamentale reste la famille. Son analogie avec la communion trinitaire apparaît d'autant mieux qu'elle appartient plus intimement à l'Eglise.

LES Equipes Notre-Dame (1) constituent aujourd'hui dans l'Eglise une ample communauté, composée de petites communautés : des équipes de cinq à sept foyers assistées d'un prêtre. Chaque équipe est elle-même au service de ces autres communautés — plus petites encore, mais spécifiques et fondamentales — que sont les couples unis par le sacrement de mariage. De cette dimension communautaire, à divers niveaux, les Equipes Notre-Dame ont pris depuis trente ans une conscience de plus en plus vive. Aussi est-ce sur elles que sont axées actuellement et la pédagogie pour les équipes nouvelles et la plus récente présentation du Mouvement à l'usage de ses responsables divers : « *Qu'est-ce qu'une équipe Notre-Dame ? C'est une communauté chrétienne de foyers* ».

Pour chaque foyer et chaque équipe, s'affirmer communauté chrétienne, c'est reconnaître à la fois une réalité existante et une réalité à construire. Cette réalité déjà-là et à-venir comporte trois aspects essentiels : accueillir l'amour du Père révélé et communiqué dans le Christ ; vivre fraternellement dans cet amour ; témoigner de cet amour pour attirer tous les hommes dans la grande communauté et communion d'amour qu'est l'Eglise, Corps du Christ.

Nous ajouterons que vivre et témoigner de l'amour de Dieu « répandu dans nos coeurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné » (*Romains 5, 5*),

(1) Ce mouvement de spiritualité pour chrétiens mariés est né en France en 1938. Il prend son nom et ses structures actuelles en 1947. Il regroupe 3.700 équipes totalisant plus de 20.000 foyers dans trente pays : Europe occidentale, mais aussi Amérique du Nord et du Sud (surtout Brésil), Australie, Ile Maurice, Inde, Japon.

apparaît aux Equipes Notre-Dame comme une mission qui incombe de manière particulière au foyer chrétien. Celui-ci n'est-il pas une communauté fondée sur l'amour ? D'une part, en effet, cette communauté s'enracine dans une grande réalité humaine : le don libre, total, définitif et fécond dans l'amour que se font d'eux-mêmes un homme et une femme par le mariage. D'autre part, cette réalité humaine devient dans le Christ un sacrement, c'est-à-dire un signe qui manifeste l'amour de Dieu pour l'humanité, l'amour du Christ pour l'Eglise, et en rend participants les époux. Ainsi le Christ est-il présent de manière privilégiée à la communauté conjugale : son amour pour le Père et pour les hommes vient transfigurer de l'intérieur l'amour humain. C'est pourquoi cet amour humain vécu chrétiennement est déjà par lui-même un témoignage à Dieu, et c'est de sa plénitude que découle l'action apostolique du foyer. L'équipe aide chaque couple à se construire dans l'amour et à mettre cet amour au service du Royaume.

CETTE oeuvre permanente, comment va-t-elle s'accomplir ? Les Equipes Notre-Dame préconisent pour cela des moyens très concrets, à la fois personnels et communautaires.

- En premier lieu, la lecture de la Parole de Dieu et la prière : il s'agit de se mettre sans cesse à l'écoute du Père, d'adhérer à son dessein d'amour sur le monde. Aussi le Mouvement demande-t-il à chacun de ses membres de faire oraison quotidienne et à chaque foyer de prier, mari et femme ensemble, tous les jours (et quand c'est possible avec les enfants). Il demande aussi une lecture régulière — soit individuelle, soit (de préférence) en couple — de la Parole de Dieu. Parole de Dieu et prière sont également toujours présentes à la réunion mensuelle de l'équipe et dans toutes les réunions de responsables qui ont lieu dans le Mouvement. Celui-ci demande en outre à ses membres de se remettre chaque année en face du Seigneur pour faire le point au cours d'une retraite spirituelle vécue si possible en couple.

- En second lieu, l'entraide à la fois matérielle et spirituelle : la vie communautaire dans l'amour a besoin d'écoute réciproque, de dialogue, d'échange, de services mutuels. Les Equipes Notre-Dame invitent donc les couples à trouver chaque mois le temps d'un vrai dialogue conjugal, sous le regard du Seigneur : c'est ce qu'elles appellent le « *devoir de s'asseoir* ». Mari et femme y passent en revue, dans un climat de prière et d'écoute bienveillante, toutes les composantes de leur vie, aussi bien charnelles que spirituelles, éducatives que professionnelles et apostoliques. Chacun peut, sans être jugé, se découvrir à l'autre tel qu'il est et qu'il aspire à être, et peut aider l'autre à se découvrir et à devenir soi-même, humainement et chrétiennement. Ce même service, les couples se le rendent entre eux dans l'équipe, notamment au cours de la réunion mensuelle. Le même climat de prière et l'amour fraternel y permettent un dia-

logue confiant et constructif qui favorise la progression de chaque couple dans la maturité humaine et spirituelle et le soutien dans son action évangélistique.

• En ce qui concerne le troisième aspect de la communauté chrétienne, **le témoignage**, les Equipes Notre-Dame n'imposent à leurs membres aucun engagement déterminé. Elles les laissent libres de leur choix. Elles ne sont pas un mouvement d'action, mais de spiritualité. Toutefois, elles se veulent un mouvement d'actifs, car elles savent qu'il n'est pas de spiritualité authentique qui n'attise le sens apostolique. Elles incitent fortement leurs membres à avoir le souci constant de l'éducation humaine et chrétienne de leurs enfants, à pratiquer largement en foyer l'accueil et l'hospitalité, à témoigner concrètement de l'amour du Christ, notamment par un ou plusieurs engagements dans l'Eglise ou dans la cité. En France, de récentes enquêtes montrent que les foyers du Mouvement sont pour la plupart très engagés. Et c'est précisément au « *devoir de s'asseoir* » mensuel du couple et à la réunion mensuelle de l'équipe que ces engagements sont examinés, vérifiés, révisés s'il y a lieu : car si le témoignage fondamental de l'amour ne change pas, les points d'application peuvent varier selon l'urgence des besoins contemporains.

CE qui vient d'être dit et qui définit l'esprit des Equipes Notre-Dame et leurs méthodes est vécu très différemment selon les foyers et les équipes. Rien d'étonnant, puisque cela marque une visée et instaure un cheminement. Est-il possible d'apprécier la vitalité de ces petites communautés qui forment le Mouvement et des foyers qui en sont membres ? Autrement dit, est-il possible d'apprécier l'authenticité et la qualité de l'amour qui les anime ? Il nous semble que trois critères principaux peuvent y concourir, qui répondent aux trois aspects de la communauté chrétienne déjà évoqués. Ces petites communautés sont d'autant plus vivantes qu'est plus profonde leur faim de la Parole et leur besoin de prière ; d'autant plus vivantes qu'est plus réaliste et plus étendue leur entr'aide, notamment dans le domaine spirituel ; d'autant plus vivantes qu'est plus large et plus agissante leur ouverture à la vie de l'Eglise et aux préoccupations des hommes.

Il importe d'ajouter que ces petites communautés sont d'autant plus vivantes que plus fort est leur sentiment d'être d'Eglise, cellules actives de ce grand Corps. C'est peut-être un des points les plus décisifs aujourd'hui. Les responsables des Equipes Notre-Dame en sont si conscients qu'ils maintiennent, suivant une périodicité régulière, les rassemblements nombreux et internationaux qui donnent aux foyers qui y participent la perception neuve de la vaste communauté dont il font partie. Et les rassemblements les plus larges se font à Rome, car on y perçoit de façon plus directe la réalité totale de l'Eglise. C'est ce qu'exprimait un couple, au retour du rassemblement de septembre dernier :

« J'ai compris progressivement, durant ces cinq jours, ce qu'est réellement l'Eglise : une communion où tout l'appareil extérieur est au service de la sainteté ; où le successeur de Pierre est le « Serviteur des serviteurs de Dieu » ; où les martyrs et les saints de tous les âges nous entraînent, par leur exemple et leur intercession, à garder le dépôt, à le garder vivant et à le transmettre à notre tour au prix même de notre vie, s'il le faut. Cette Eglise dont nous sommes, c'est pour nous deux maintenant, très concrètement, l'Eglise de Pierre et de Paul, l'Eglise des chrétiens des catacombes, l'Eglise de François d'Assise, l'Eglise de Paul VI — et enfin l'Eglise de tous ces couples chrétiens, venus de vingt pays, et avec lesquels nous avons prié, chanté, échangé, ri et presque dansé... »

Un autre ajoutait : *« D'avoir retrouvé le sens de l'Eglise universelle nous fait comprendre l'importance d'un lien vivant avec notre Eglise particulière de M... L'invitation faite par le Mouvement à ses divers responsables de garder le contact avec leur évêque et de collaborer d la pastorale d'ensemble du diocèse ou du pays, s'est éclairée pour nous à ces multiples rencontres romaines. Il faut vraiment de telles expériences pour que les exigences des Equipes Notre-Dame révèlent à nos yeux leurs liaisons organiques entre elles »*

LE thème de ce rassemblement des Equipes Notre-Dame à Rome, en septembre 1976, était « l'Evangile au foyer ». Après avoir rappelé combien est urgente aujourd'hui la nécessité pour les foyers chrétiens de vivre selon l'Evangile, les responsables ont voulu mettre l'accent, pour les années à venir, sur l'aspect complémentaire : la mission qui incombe aux foyers chrétiens, soutenus par de petites communautés fraternelles, d'annoncer l'Evangile. Car ils sont convaincus que de petites communautés — le foyer, l'équipe — qui vivent du Christ sont les mieux en mesure de diffuser, comme une lumière sur un chandelier, l'actuelle et permanente Bonne Nouvelle du Christ au milieu de la communauté humaine.

Jean et Annick ALLEMAND

Jean Allemand, né en 1929. Licence de Philosophie. Marié en 1966 avec Annick, infirmière. Deux enfants. Enseigne dans le secondaire privé de 1959 à 1968. Puis rédacteur au secrétariat des Equipes Notre-Dame. En 1970, chargé de la « Lettre des Equipes Notre-Dame ». Jean et Annick Allemand sont depuis 1974 couple permanent de l'équipe responsable internationale des Equipes Notre-Dame.

Monastères de BETHLÉEM :

Une solitude qui est communauté

L'épreuve du désert est fondamentale dans l'histoire de l'Eglise. La vie monastique, en ermitage ou en communauté, endure cette épreuve comme une grâce.

DE la *Genèse* à l'*Apocalypse*, on est frappé par certaines constantes de la pédagogie divine. Comment le Créateur envisage-t-il de remodeler l'homme à son image et ressemblance ? Comment la créature intelligente, libre, mais rebelle, peut-elle se laisser à nouveau façonner par lui ? C'est au cours de tout un itinéraire où Dieu assoiffé, séduit et purifie qu'il rassemble un peuple qui marche en sa présence. De ces hommes, de ces femmes animés par le même souffle, menés par le même guide, creusés par les mêmes épreuves, tendus vers l'accomplissement d'une mystérieuse promesse, réjouis par les mêmes célébrations de fête, naît une communauté. N'est-ce pas cette même pédagogie, poussée à son ultime accomplissement, que l'Evangile et la vie du peuple de Dieu aujourd'hui manifestent ?

L'Exode, la découverte du visage de Dieu, et la Croix glorifiante restent le chemin de divinisation de l'Eglise toute entière. Alors que le grand nombre des chrétiens vit cette Pâque au cœur d'une vie familiale et professionnelle, d'autres, pour s'y livrer plus totalement, renoncent à ce qui pourrait les distraire : ils quittent tout. Ils s'en vont au désert : image de la faim qui les habite. Pour accomplir le Royaume et conforter leur faiblesse, certains se regroupent entre frères et constituent cette « Eglise du désert » qu'est le monachisme.

Aujourd'hui et toujours des hommes et des femmes entendent ces mêmes appels. Les lignes qui suivent veulent esquisser le visage d'une famille qui reçoit de l'Evangile et de la tradition monastique d'Orient et d'Occident la vocation de « *demeurer au désert avec des frères* ». Depuis 1951, l'Esprit Saint pousse la Fraternité de Bethléem à vivre dans la prière silencieuse et liturgique, l'amour fraternel, l'étude et le travail, en solitude, en communauté, avec les adorateurs que le Père cherche.

DES PERSONNES ET DES COMMUNAUTÉS DE FAIM

Bethléem signifie en hébreu : « Maison du pain ». L'Evangile dit que la vraie nourriture de l'homme n'est pas seulement le pain du corps mais aussi la Parole de Dieu (1), le Corps de Jésus (2), la volonté du Père (3). Les frères et les sœurs de Bethléem sont appelés à avoir toujours plus faim de ce pain-là. Le désert est le lieu privilégié où se vit cette faim. Jésus les y précède. L'intensité de sa faim s'actualise en eux. Elle rétablit dans le silence une communication entre Dieu et un monde qui ne sait plus avoir faim et soif de Lui.

C'est en effet loin de tout que Dieu attend ses enfants pour aviver leur désir, les nourrir et les désaltérer de lui-même en surabondance. Si, avec Jésus, ils se laissent affamer par l'Esprit, la profondeur de cette faim les constitue vivants espaces où Dieu peut déverser une mesure de son amour, tassée, secouée, débordante. Leur foi en la communion des saints atteste que l'Esprit répartit alors cette force divine d'aimer en une circulation mystérieuse entre tous les membres du Corps du Christ en croissance. Dans ce corps, ils sont le cœur. Si l'appétit des hommes va vers d'autres nourritures, dans un processus de dénutrition spirituelle, comment Dieu peut-il rassasier de sa présence des milliards d'êtres qu'il crée et veut recréer par son amour ? Pour que l'Eglise soit nourrie de Dieu selon ses urgences illimitées, ne faut-il pas des personnes et des communautés qui refusent de se satisfaire d'une autre nourriture ?

Or, à mesure qu'elle est comblée, la faim de Dieu devient de plus en plus dévorante : loin de disparaître, elle renaît de la satiété même. Au désert, les limites des hommes sont poussées plus loin. Dieu demande ainsi aux frères et aux sœurs de Bethléem une vie amplifiée par le désert. Même s'ils ne peuvent toujours en vivre physiquement les conditions, ils y attachent une grande importance.

Par ses moines et ses moniales, l'Eglise ne retrouve-t-elle pas ses racines ? N'est-il pas capital qu'aujourd'hui encore, elle puisse « hériter du désert », c'est-à-dire de la faim, de la précarité, de l'aridité, du dépouillement du cœur ? Là, le cœur, mis à nu, s'ouvre à la rencontre : une rencontre au-delà de tout, qui nourrit l'amour. A son ami qu'il conduit dans l'aridité pour l'affamer de lui, Dieu se donne en manne, en eau vive.

Dieu a le droit de demander à ses amis de se tenir devant lui jour et nuit, sans qu'aucune justification humaine ne puisse en rendre compte : car l'amour est l'amour.

La plus assoiffée de Dieu

Qui a le plus faim de Dieu sur cette terre ? N'est-ce pas Marie ? Elle est dans une confiance telle que Dieu est attiré par son extrême bassesse et par la solitude intérieure que peut connaître une vierge. Elle est volontairement inapte à être comblée par qui que ce soit d'autre. A cause de la faim de Dieu que vit Marie, il peut demeurer en

(1) Matthieu 4, 4. (2) Jean 6, 27, 51, 54. (3) Jean 4, 34.

elle, naître d'elle, rassasier son peuple et se donner en pain à tous. En regardant la Vierge et l'Enfant, si vulnérable et dépendant, les frères et les sœurs de Bethléem découvrent que Dieu veut se donner aux cœurs pauvres et ouverts, vraiment creusés de faim, disponibles, en insatiable désir de lui.

DES PERSONNES ET DES COMMUNAUTÉS QUI DEMEURENT AVEC LE CHRIST ET EN LUI

Les frères et les sœurs de Bethléem laissent l'Esprit enraciner toute leur vie dans la « Parole faite chair ». Ils veulent se soumettre à la pédagogie de divinisation dont Dieu a usé pour former Marie pendant trente-trois ans et les apôtres pendant trois ans : accueillir Jésus, Le rencontrer, Le regarder, L'aimer, L'écouter, L'adorer, Le toucher, Le manger, Le suivre partout où il est, partout où il va.

Demeurer avec quelqu'un, c'est le connaître toujours davantage

Pendant les premières années de leur vie monastique, les membres de Bethléem tentent de découvrir Jésus dans l'Évangile, scruté mot à mot. Dans la solitude, chacun recueille à travers les synoptiques et les textes johanniques les traits du visage et du caractère du Christ. Ce travail est source d'une connaissance profonde de Jésus qui transfigure. Chaque « recherche priée » est l'œuvre de plusieurs semaines ou mois. Elle implique un véritable fichier. Voici quelles peuvent en être les lignes-force :

Jésus en relation avec son Père - Jésus et l'Esprit - Jésus prie - Jésus en relation avec les hommes - Jésus et ses amis - Jésus et les malades - Jésus et les pécheurs - Jésus campe le portrait du disciple selon son cœur - Jésus et ce qui le fait souffrir - Jésus et sa mission - Jésus pauvre - La Mère de Jésus.

Ce contact continu et profond avec la personne et les paroles du Christ est le pôle unificateur de la communauté. Il illumine et transforme les relations réciproques de ses membres.

Ce travail dans le mot à mot de l'Évangile se poursuit tout au long de la vie monastique. Il est complété par la lecture quotidienne de la Bible et le chant de cette même parole de Dieu dans la liturgie. Après les premières années où l'on s'imprègne de texte évangélique, la lecture des Pères d'Orient et d'Occident fait découvrir comment les premiers moines parvenaient à se nourrir, au sens propre, de l'Écriture.

On ne souligne jamais assez la nécessité, pour une vie de prière continue, d'une véritable formation de l'intelligence, en harmonie avec la vocation monastique. Cette formation n'est jamais achevée. Une introduction à l'étude de la Bible, des Pères, de la philosophie, de l'histoire de l'Église, de la théologie est possible pour chacun. Il s'agit plus de former un esprit juste, de donner le goût du vrai et des sources authentiques, que de multiplier les connaissances.

« A l'université du désert, les moines ne se limitent pas à apprendre les choses

sacrées. Ils en vivent, ils en souffrent. Ils ne fatiguent pas leur esprit ou leur corps : ils sacrifient leur être tout entier » (4).

Ils privilégient dans leurs travaux un regard contemplatif sur le mystère de Dieu et l'étude d'une expérience spirituelle propre aux habitants du désert. La fraternité tient à favoriser le charisme de ses membres qui scrutent des textes anciens et actuels, susceptibles d'aider leurs frères à se laisser diviniser par l'Amour. Au XI^e siècle, saint Bruno avait déjà pris cette option, quand il conseillait à ses frères de préférer, dans leur solitude, à tout autre gagne-pain la transcription de manuscrits pouvant éclairer ceux qui, dans le monde, ignorent cette grâce du désert.

Ils chantent la Parole dans leur cœur et dans la liturgie

Les frères et les sœurs de Bethléem essaient, autant qu'il leur est possible, de « se tenir jour et nuit » devant Dieu, en sa présence dans l'amour. La prière secrète du cœur, la solitude de la cellule et la célébration liturgique ensemble les portent à anticiper l'adoration continue de la multitude des élus rassemblés autour du Trône de Dieu et de l'Agneau. Sans que le souci premier soit de mesurer le temps, des liturgies de caractère glorieux, reçues des traditions orientales, les rassemblent chaque jour. Cette théologie chantée unifie les personnes et la communauté. L'intelligence est illuminée ; elle peut descendre dans le cœur. Les yeux contemplent dans les icônes ce que les lèvres chantent. Comme les vieillards dans *l'Apocalypse*, le corps se prosterne et adore. Cette liturgie apprend à la créature à demeurer dans l'horizon de Dieu. Elle imprègne toute la vie et, dans le secret, se prolonge dans la « prière à Jésus ».

L'adoration dans la solitude, le chant commun de la prière, la vie en cellule, le travail intellectuel et manuel, concourent à renouveler la personne et à construire la communauté dans l'Esprit. Dans le silence et la prière, le cœur spirituel de chacun s'éveille. C'est dans cette profondeur du cœur, devenu vulnérable aux énergies de l'Esprit, que s'opère la naissance d'un être nouveau. Le cœur travaillé par l'Esprit devient en effet le pôle unificateur de la personne. Alors l'intelligence est attirée dans cet espace devenu assez grand pour la contenir : elle tombe dans le cœur. De cette source secrète jaillit une activité plus pleine : un cœur pour penser, une intelligence pour aimer. Selon la tradition monastique, un Ancien accompagne chacun dans son chemin de retour au cœur.

DES PERSONNES ET DES COMMUNAUTÉS ATTIRÉES EN SA PÂQUE

Ceux qui ont commencé à suivre Jésus sont invités à demeurer avec lui jusqu'au bout. Les frères et les sœurs de Bethléem font profession de tendre jusqu'à la mort au plus grand amour, à la prière continue, à la conversion toujours recommencée de leur cœur et de leur vie. Ils prononcent les vœux de pauvreté, de chasteté, d'obéissance. Ces vœux livrent à Dieu leur liberté, dans

(4) Père Basile, moine de l'Athos, Dijon. 1974.

l'obéissance volontaire — leur puissance d'aimer, dans la virginité du cœur et du corps — leur besoin de sécurité (appuis sur un avoir et un pouvoir), dans la pauvreté. Ils se laissent attirer dès maintenant par Jésus dans le mystère de sa Croix vivifiante, de sa libre mort par amour, et de sa Résurrection. « Et moi, élevé de terre, j'attirerai tout à moi » (5). Le Père attend d'eux qu'ils consentent, comme le Fils bien-aimé, à l'absence de toute présence sentie, à tomber dans la déréliction : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » (6). Ils veulent connaître Jésus, « lui devenir conformes, dans la mort, afin de parvenir si possible à ressusciter d'entre les morts » (7). Et c'est dans la continuité d'une vie de travail parfois pénible, de jeûne, d'ascèse, de veille, seuls et ensemble, qu'ils désirent tendre au plus grand amour, à l'image de l'Amour.

DES PERSONNES ET DES COMMUNAUTÉS VIVANT DANS LA SOLITUDE ET LA COMMUNION EN RÉFÉRENCE A LA TRÈS SAINTE TRINITÉ

C'est en référence à l'unicité qui distingue chaque personne divine au sein de la communion des Trois, que celui qui veut obéir à la grande intention de Dieu de recréer l'homme à son image et ressemblance, entre dans la solitude. Ainsi est délivrée en lui sa solitude d'être absolument unique sous le regard de Dieu, dans un fond de communion fraternelle analogue à la communion trinitaire.

Infinie distinction du Père au sein même de la génération éternelle du Fils unique. Infinie distinction du Fils, au sein même de sa filiation irréductible. Infinie distinction de l'Esprit, lors même qu'il procède de l'amour commun du Père et du Fils.

La distinction et la communion des Personnes dans la Trinité est au cœur de la solitude du moine, et de sa communion avec ses frères. Il en perçoit l'abîme dans les paroles de l'Évangile, où Jésus ouvre devant lui des perspectives complètement disproportionnées à sa faiblesse : il l'invite à vivre, aimer, pardonner *comme* lui.

Demeurez en moi **comme** en vous (8). Montrez-vous miséricordieux **comme** votre Père est miséricordieux (9). **Comme** le Père m'a aimé, moi aussi, je vous ai aimés (10). Ils ne sont pas du monde, **comme** moi je ne suis pas du monde (11). **Comme** toi, Père, tu es en moi et moi en toi, qu'eux aussi soient un en nous (12).

Vivre au désert avec des frères

Demeurer au désert avec des frères est une vocation ecclésiale, infiniment simple et exigeante. C'est l'esprit des laures primitives des vallées de Bethléem dont Arnaud d'Andilly explique :

(5) Jean 12, 32. (6) Matthieu 27, 46. (7) Philippiens 3, 10. (8) Jean 15, 4.

(9) Luc 6, 36. (10) Jean 15, 9. (11) Jean 17, 14. (12) Jean 14, 21.

« L'institution des laures (13) n'a pas passé dans l'Occident et toute l'Eglise latine n'aurait eu que des monastères de vie purement communautaire et des reclus, (...) si saint Bruno n'avait voulu l'imiter au XI^e siècle, lorsqu'en 1086, il fonda la Grande Chartreuse. Car la division des cellules, la solitude perpétuelle qui est l'esprit de ce saint Ordre, et l'obéissance à un supérieur nous représentent dans toutes les chartreuses les laures des Grecs » (14).

La vie des membres de la famille de Bethléem est tissée d'une alternance non facultative de rythmes de solitude et de communion fraternelle, avec une ouverture possible à un accueil, à condition qu'il soit vécu dans le silence et l'adoration.

La vie en cellule

« Entre dans ta chambre et prie ton Père qui est là dans le secret » (15), Jésus lui-même indique ce chemin quand, laissant là ses disciples, il s'en va dans la montagne simplement pour y adorer son Père. A d'autres moments d'ailleurs, il ne craint pas d'entraîner ses amis dans la solitude.

« Celui avec qui est Dieu n'est jamais moins seul que lorsqu'il est seul. Alors, à la lumière de la vérité, dans la sérénité d'un cœur pur, la pureté de la conscience devient transparente et son souvenir rempli de Dieu s'épanouit librement en lui ; ou bien son intelligence s'illumine et son affection jouit du bien qu'elle possède, ou encore il pleure spontanément sur lui-même et sur les déficiences de l'humaine fragilité. Aussi ayant banni de vous tout ce qui était du siècle, vous vous êtes enfermés tout entiers en Dieu. La cellule et le ciel sont deux habitations apparentées : de même que le ciel et la cellule se rapprochent par le nom, ainsi par la piété, le ciel et la cellule semblent tirer leur nom du même verbe « celer » et ce que recèle le ciel, c'est ce que recèle la cellule, et quoi donc ? Vaquer à Dieu, tirer sa joie de Dieu » (16).

Dans la cellule se vit la redoutable épreuve de la foi, de l'usure, de l'affrontement au péché. Les vérités les plus difficiles à accepter sur soi-même émergent inexorablement. Si jusque-là, ces amis de Dieu avaient souffert des défauts des autres, ils sont bien obligés de découvrir un jour qu'ils sont eux-mêmes menteurs, orgueilleux, jaloux, infidèles, au moins partiellement athées, et tellement faibles. « *Garde ton âme en enfer et ne désespère pas* », dit le Christ au moine Silouane de l'Athos, alors qu'il est au cœur de la lutte (17). Indissociable-

(13) L'institution des laures est une forme de vie monastique originale fondée en Palestine au IV^e siècle. intermédiaire entre celle de l'anachorète (solitaire) et celle du cénobite (moine vivant en communauté).

(14) Saint Jean Climaque, *L'échelle saune*, traduction et notes par Arnaud d'Andilly. *Eclaircissement*, p. 570-571. Paris. 1707.

(15) Matthieu 6, 6.

(16) Guillaume de Saint-Thierry. *Lettre aux frères du Mont-Dieu*. dans *Un traité de la vie solitaire* (éd. et tr. M.-M. Davy), Vrin, Paris, 1940. p. 206-207.

(17) Archimandrite Sophrony, *Le Starets Silouane*. Ed. Présence, Paris. 1973, p. 390.

Monastères de Bethléem

ment, le moine apprend qu'il est aussi un être tissé de l'Amour, de la Vérité, de la Lumière qu'est Dieu. Et sa profonde misère se laisse rencontrer et sauver par la miséricorde.

La vie fraternelle

« Là où deux ou trois sont réunis en mon nom, je suis au mieux d'eux » (18). Les membres des fraternités de Bethléem se retrouvent chaque jour pour l'Eucharistie et la célébration liturgique. Chaque dimanche, après l'Eucharistie, tous se retrouvent au réfectoire pour un repas, pris en silence, et dans la soirée pour une rencontre fraternelle.

Les modalités d'une même vocation

Les frères et les sœurs de Bethléem peuvent vivre leur vocation selon trois modalités. Le choix d'un mode de vie est éprouvé et purifié dans la prière et discerné par des responsables. Il peut être définitif ou constituer une étape.

1. • Membres de la fraternité vivant en solitude.

Certains frères et sœurs de Bethléem reçoivent un appel qui les attire vers une solitude éclairée par la communion fraternelle, rythmée par la célébration liturgique. Ils demeurent habituellement en cellule où ils prient, travaillent, prennent leur repas. L'obéissance à des responsables et la vérité de l'humble communion fraternelle-testent l'authenticité d'un appel évangélique à la solitude. Cette vie en solitude n'est possible qu'après un noviciat. Il est le même pour tous les membres de la famille de Bethléem.

2. • Membres de la fraternité vivant en communauté.

Dans un même désir de solitude intérieure avec Dieu les autres membres de la fraternité ont en cellule chaque jour un minimum de quatre heures de prière, de *lectio divina* et un repas. A des rythmes proportionnés à ses besoins, la communauté se rassemble plusieurs fois dans la semaine pour l'une ou l'autre des activités suivantes : cathéchèse monastique, cours, chapitre où l'on se demande pardon, temps de prière et d'adoration. Chaque fois que cela est possible, le travail s'effectue en solitude. Des échanges et une longue marche hebdomadaire constituent enfin une détente.

3. • Accueil sur le parvis du désert.

L'arrivée des bergers et des mages ne dérange pas la permanence d'adoration de Marie et de-Joseph. Vécu en profondeur, l'accueil peut ne pas rompre la prière.

Certains membres de la famille de Bethléem sont appelés à accueillir au parvis du désert ceux qui cherchent la lumière. Ils n'ont rien à partager, sinon la vie silencieuse, aimante, exigeante du désert où Dieu se donne. Le plus grand cadeau que les frères et sœurs de Bethléem puissent offrir à ceux qui viennent dans leurs monastères n'est-il pas de leur proposer de demeurer seuls avec Dieu, unique réponse à leur attente la plus secrète ?

(18)Matthieu 18, 20.

« Ce que la solitude et le silence du désert offrent d'utilité et de joie divine à ceux qui les aiment, ceux-là seuls le savent qui en ont fait l'expérience » (19).

Le monastère, le parvis de silence, le parvis d'amitié

Pour être réellement vécues,, solitude et communion réclament de s'incarner en des lieux distincts où la finalité de l'un ne risque pas d'altérer celle de l'autre. A l'image du temple de Jérusalem dont différents parvis graduent l'accès au Saint des Saints, chaque fraternité comporte des zones différentes :

1. *Le monastère en solitude* : ceux qui habitent cet endroit sont les membres de la communauté qui demeurent habituellement en cellule dans la solitude. Leur vie est rythmée par les célébrations liturgiques et la communion fraternelle.

2. *Le parvis de silence* : à une certaine distance du monastère de solitude se trouvent des cellules, des lieux de prière, une bibliothèque, des ateliers, un réfectoire. Là sont reçus les hôtes désireux du très silencieux partage d'une vie pour Dieu.

3. *Le parvis d'amitié* accueille les familles des frères et des sœurs, les amis du monastère, ceux qui cherchent Dieu comme ceux qui ne le connaissent pas. Ceux qui ne désirent pas ou ignorent l'exigence du silence ont droit à être reçus dans la maison de Dieu, dans l'amitié.

«Ce qui nous brûle au plus profond, c'est de recevoir l'Esprit et en lui de connaître le Père et le Fils, de demeurer en un Dieu qui est tendresse et de lui devenir semblable. Vivre en solitude avec Dieu et demeurer en frères dans l'amour en communion avec tous les hommes. Voilà ce que nous recevons comme appel. Nous désirons vivre un maximum de tendresse dans un maximum de silence et un maximum de prière. Recevoir et expérimenter seuls et ensemble dans nos intelligences, nos coeurs, nos vies, l'amour du Père. Nous sommes attirés à retourner au lieu de notre coeur pour y rencontrer Dieu et que notre coeur ainsi renouvelé offre à Dieu l'accomplissement de son projet : être à l'image du Père dans le Fils ».

Communauté monastique de Bethléem

(19) Lettre de Saint Bruno à Raoul le Verd, dans *Lettres des premiers Chartreux*. « Sources Chrétiennes », n° 88, p. 71.

La fraternité de Bethléem est « née » en 1951. Sur l'ordre de sa Prieure dominicaine, Soeur Marie vient habiter avec deux compagnes à Chamvres, en Bourgogne. Mgr Lamy donne l'habit monastique aux premières sœurs et reçoit leurs vœux. La communauté arrive à Méry-sur-Oise en 1954 et y restera jusqu'en 1971. Elle est alors transférée dans la forêt de Nemours, route de Poligny. Les fondations de solitude commencent en 1957. Certaines sont devenues des monastères durablement établis : les Monts Voirons près d'Annemasse, les Corbières près d'Aix-les-Bains, l'île de Lérins, Currière-entre-Chartreuse (1973), Boquen (1976). Deux fraternités urbaines d'étudiants existent depuis 1968 : Paris et Fribourg. La fraternité compte actuellement cent quarante saurs et, depuis 1976, sept frères. En outre, depuis les premières années, sans quitter leurs responsabilités dans le monde, des laïcs mariés et célibataires sont attirés à vivre leur foi en communion avec la fraternité de Bethléem.

Mgr Josef BUCHKREMER :

L'Église dans le camp : L'Europe chrétienne à Dachau

Ce ne sont ni les affinités, ni bien sûr une décision libre qui entassèrent, dans une baraque de Dachau, des prêtres de l'Europe entière. Leur communauté de contrainte n'en fut que plus chrétienne. Car l'Europe chrétienne n'apparaît peut-être jamais tant que quand elle est persécutée, fût-ce au nom de l'Occident.

EN septembre 1976, l'association internationale « Saint Benoît, patron de l'Europe » s'est réunie pour son huitième congrès à Aix-la-Chapelle — la ville de Charlemagne, lui qui de son temps a su marquer l'Europe chrétienne de façon décisive. Cette association fait remonter son origine au jour de 1964 où, au Mont Cassin, le pape Paul VI a proclamé saint Benoît patron de l'Europe, en présence des évêques des pays européens rassemblés à Rome pour la troisième session du concile. En tant que représentant de l'épiscopat allemand; j'ai pu à l'époque y assister.

Lors d'un bref discours de clôture au congrès d'Aix-la-Chapelle, en évoquant cette origine, j'ai rappelé que déjà, vingt ans auparavant, une « Europe chrétienne unie » avait été formée au cœur même de notre continent, au camp de concentration de Dachau, où les dirigeants du troisième Reich avaient rassemblé, dans trois baraques, tous les prêtres internés de vingt nations européennes. On avait en même temps séparé les prêtres de tous les autres prisonniers par une clôture spéciale pour empêcher les contacts dans les deux sens.

Le centre et le symbole de cette Europe chrétienne était la « chapelle » dans la baraque des prêtres au bloc 26 : un local qui de jour servait de lieu de travail, endroit certainement unique au milieu de l'« enfer ». Le pape Pie XII avait obtenu cette possibilité, et on l'avait aussi accordée pour avoir un alibi : on conduisait toujours dans cette baraque les commissions internationales qui visitaient le camp, pour leur donner une preuve d'« humanité ». Tous les matins, nous nous levions une demi-heure avant les autres internés, à trois heures et demie, pour célébrer l'Eucharistie. Le temps imparti était très mesuré,

car nous étions harcelés et traqués en permanence. Mais tous les matins, les prêtres des vingt nations étaient rassemblés dans l'unique sacrifice du Seigneur. Et chose inoubliable, presque toujours — surtout dans la terrible année 1942 —, nous avions à inclure dans le memento un confrère qui avait rendu l'âme le jour précédent et qui avait été incinéré au crématoire tout proche de notre local.

A Dachau, en dépit de toute la misère humaine qui n'épargnait pas les prêtres — nous étions parqués et pourchassés dans un espace qui, vers la fin, était de 144 mètres carrés pour environ 400 hommes —, une authentique communauté européenne et chrétienne a grandi. Et aujourd'hui encore, elle agit dans les rassemblements réguliers de ses survivants. Sur les 3.000 prêtres internés, plus de 1.000 ont trouvé la mort à Dachau.

NOUS ne retiendrons que quelques événements qui caractérisent particulièrement bien cette communauté. D'abord, un fait certainement unique dans les annales des camps de concentration : l'ordination en secret du diacre allemand Karl Leisner, gravement malade. L'évêque français de Clermont-Ferrand, Gabriel Piguet, avait été affecté certainement par mégarde dans notre baraque. (D'habitude les « dignitaires » étaient rassemblés dans une baraque spéciale, qu'il dut d'ailleurs rejoindre peu après). Il put, le quatrième dimanche de l'Avent 1944, administrer l'ordination avec la participation des prêtres des différentes nations européennes.

Inoubliables restent pour nous les brèves méditations offertes tous les soirs dans leur dortoir aux prêtres des nations et des communautés de foi les plus diverses. Certains de ces confrères affaiblis et épuisés s'étaient déjà endormis, parfois pour ne plus se réveiller. Autre contribution essentielle à la « fraternisation chrétienne des nations européennes » : les trente prêtres qui, au prix de leurs vies, se sont offerts spontanément pour soigner leurs camarades malades quand une épidémie de fièvre pourprée ravageait le camp.

Le dimanche de Pâques 1945 fut particulièrement impressionnant. Nous voyions déjà en esprit monter l'aube de notre libération. Que de rumeurs, que d'espérances à travers le camp ! Mais le bruit circulait aussi que le camp serait anéanti par les S.S. avant l'arrivée des Américains, car les internés — essentiellement des laïcs des différentes nations européennes appartenant à « l'élite politique de leur pays » — « en savaient trop et auraient pu témoigner par la suite ». Ce jour-là, les prêtres de vingt nations célébrèrent la messe de Pâques. Le plus âgé d'entre nous, le Père Abbé bénédictin français de Belloc, Jean-Gabriel Hondet — une figure maigre, transparente de spiritualité — prêcha en latin, la langue « chrétienne-européenne » qui nous était commune : « Il n'était certainement pas contraire aux desseins de la divine providence, dit-il en substance, que durant toutes ces années aient été rassemblés ici des prêtres des peuples les plus divers d'Europe, ces peuples qui s'affrontaient dans la haine et dans le déchirement, s'interdisant toute possibilité de rapprochement. Ici, nous avons pu voir se développer une Europe chrétienne. Et si le retour dans nos pays nous était donné à présent, nous avions pour

mission de maintenir les ponts jetés ici et de continuer à les développer au dehors, de pays en pays, de peuple en peuple, avec tous les hommes de bonne volonté ».

PAR la suite, beaucoup se sont attachés à le faire. Nous avons pu nous en rendre compte lors de nos réunions annuelles que nous continuons à tenir encore aujourd'hui. Il faut signaler ici la rencontre du congrès eucharistique de Munich, avec une cérémonie commémorative à Dachau, et surtout le pèlerinage en commun des prêtres de Dachau lors de l'Année Sainte à Rome en 1975. Ce pèlerinage était lié au trentième anniversaire de notre libération. Paul VI adressa la parole à deux cents prêtres, dont cent cinquante polonais, auxquels le visa de sortie avait été accordé en dernière minute et qui nous répètent toujours combien ils se sentent solidaires de l'Europe chrétienne.

Si depuis, certains liens politiques entre l'Est et l'Ouest ont pu être établis, la part des innombrables sacrifices — de prêtres et de laïcs — pendant la dernière guerre, et en particulier dans les camps de concentration, y est certainement considérable. Nous l'avons à nouveau bien vu lors de notre rencontre à Passau l'année dernière, à laquelle des prêtres des pays d'Europe occidentale, d'Allemagne de l'Est, de Pologne et de Yougoslavie avaient pu assister, alors que leurs confrères de Tchécoslovaquie et des autres pays de l'Est s'étaient vu refuser le droit d'y participer.

Le « Carmel de Dachau » est devenu le symbole permanent du « courant spirituel » qui avait agi dans ce camp et qui devait se développer bien au-delà par la suite. Un compagnon d'infortune de Dachau, Mgr Neuhäusler, évêque auxiliaire de Munich, a poursuivi cette œuvre après la guerre, sans épargner ses efforts et aux prix de bien des sacrifices personnels. Des religieuses contemplatives s'attachent à expier les atrocités commises ici au mépris de Dieu et de la dignité de l'homme. Elles veulent prier pour qu'avec l'aide de Dieu, toute haine et toute discorde soient surmontées, et que soit trouvé le chemin d'une Europe chrétienne.

Josef BUCHKREMER

(Traduit de l'allemand par Jean-Pierre Fels)

Mgr Josef Buchkremer, né en 1899 à Aix-la-Chapelle. Ordonné prêtre en 1923. Consacré évêque en 1961. Evêque auxiliaire et vicaire épiscopal pour le clergé régulier du diocèse d'Aix-la-Chapelle. Cet article reprend une allocution prononcée à l'occasion d'un congrès sur l'Europe chrétienne en septembre 1976.

**Souscrivez un abonnement de soutien à
Communio.**

Jean-Robert ARMOGATHE :

Église-sacrement et sacrements de l'Eglise

Impasses et développements de la théologie des sacrements dans l'esprit du rapport de Mgr Coffy en 1971.

L'IMPORTANT rapport de Mgr Coffy à l'assemblée des évêques français en 1971 posait un certain nombre de questions aux théologiens et ouvrait plusieurs lignes de recherche en théologie sacramentelle. Mgr Coffy croyait devoir partir de la constatation suivante : le rapport des chrétiens aux sacrements était perçu après le Concile d'une manière différente et nouvelle.

« *Le renversement d'attitude (pas nouveau, mais fortement exprimé à l'assemblée de Lourdes en 1969), consistant à partir du monde et non de l'Eglise, à donner la priorité à la question posée par le monde sur la réponse donnée par l'Eglise, conduisait à renverser la proposition "sacramentalisation et évangélisation"; qui devenait "évangélisation et sacramentalisation"» (Eglise, signe de salut au milieu des hommes, p. 11-12).*

Puis, le mot « *sacramentalisation* » ayant été dénoncé comme lié à une conception « préconciliaire » du sacramentalisme dominé par *l'ex opere operato*, la formule est devenue « *évangélisation et sacrement* ». Pour traiter dans l'unité ces deux aspects complémentaires de la mission chrétienne, Mgr Coffy soulignait que « *l'Eglise, sacrement du salut* » se présentait comme une « *réalité charnière* » (p. 12-13).

De quelque façon que l'on juge la méthode suivie dans ce rapport — texte de recherche et non document d'enseignement —, il demeure que plusieurs questions étaient posées, et un certain nombre de lieux équivoques nettement repérés et balisés : réduction des sacrements à leur simple signification, tentation d'une « Eglise de purs ». Il apparaît intéressant de chercher, cinq ans après le « rapport Coffy » de 1971, comment les théologiens de langue française ont répondu aux questions posées et ont parcouru les pistes proposées.

Un premier constat s'impose : une telle recherche est décevante. La production théologique des cinq dernières années s'est peu préoccupée de

théologie sacramentelle, et bien des questions posées par Mgr Coffy sont encore sans réponse. La catéchèse pour adultes, les centres de « formation permanente » organisés dans les différents diocèses ont pourtant fait un effort ; mais l'acquis théologique des trente dernières années y a été sous-estimé. On a souvent voulu opposer une vision « magique » du sacrement — caricature de la théologie traditionnelle — à des préoccupations plus sociologiques. Cela prouve sans doute que la réflexion théologique se poursuit dans la patience et le silence : les propositions les plus bruyantes ne sont pas toujours les plus exactes. Du reste, l'existence d'un Rituel définitif de la Confirmation en langue française est la preuve du lent travail qui a été fait et dont on peut aujourd'hui, dans ce domaine, mesurer l'importance et espérer des prolongements pastoraux. De surcroît, l'exhortation apostolique de Paul VI sur « **L'évangélisation dans le monde moderne** » (1975) développe un certain nombre de préoccupations des Pères de Vatican II.

Le Concile a insisté sur « *l'admirable sacrement de l'Eglise tout entière* » (**Constitution sur la liturgie**, n° 5) ; la grande **Constitution dogmatique sur l'Eglise**, « *Lumen Gentium* », exposant le mystère de l'Eglise, l'a définie comme étant « *dans le Christ, en quelque sorte (veluti) le sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tous les hommes* » (I, 1). C'est dans ce sens que le rapport Coffy a invité les théologiens à réfléchir sur l'action missionnaire d'une Eglise fondée et voulue par le Christ comme « *sacrement de salut* », « *signe de salut au milieu des hommes* ».

La difficulté de cette réflexion apparaît nettement dans les distorsions successives auxquelles les propositions conciliaires ont donné lieu. Dès le titre du rapport Coffy, l'expression « *Eglise, sacrement visible du salut* » (encore utilisée par Paul VI dans **L'évangélisation...** n° 23) est réduite à être « *signe de salut au milieu des hommes* ». Des deux termes du texte conciliaire que nous avons cités plus haut (« *signe et moyen* »), seul le premier est retenu. Mgr Coffy est du reste conscient de l'aspect limitatif et partiel de son étude : il appelle une série d'études complémentaires (p. 69-70).

Mgr Coffy a vu avec justesse les « *dérives* » qui pouvaient sortir de ses propositions. Sur la réduction du sacrement au seul signe sensible, il écrit en note de son rapport (p. 32) : « *Ce langage privilégie ce qui est de l'ordre de la signification. Un tel langage peut apparaître trop faible pour dire toute la réalité du sacrement. Il nous semble cependant que c'est dans cette -ligne que doit se faire l'approfondissement de la notion de sacrement. La théologie biblique nous apprend à mettre le sacrement du côté de la Parole. La Parole de Dieu opère en se manifestant. Elle se fait entendre à l'homme (signification), elle se fait parole en lui (transformation). La Parole de Dieu est efficace* ».

Lancer la recherche dans la direction du sacrement perçu comme « *Parole visible de Dieu* » est s'exposer à certains risques : ce chemin a été historiquement parcouru par la Réforme protestante. Le sacrement comme « *Parole visible de Dieu* » est une doctrine luthérienne dont les implications ne seront dégagées que par Calvin. Et cela a donné, chez les grands Réformateurs, de

très belles perspectives (1), insuffisamment exploitées. Mais cela a abouti, dans la théologie protestante, à une dégradation de la réalité du sacrement, réduit à être une Parole de second ordre, une sorte de Parole de Dieu inférieure, pour les simples et les illettrés.

Mgr Coffy critiquait également les expressions « *fabriquer l'Eglise, faire naître l'Eglise* » (p. 52), en notant les ambiguïtés qu'elles pouvaient recéler : « *Ce ne sont pas les hommes qui font que l'Eglise est Eglise du Christ : ils ne font que consentir à être, dans le monde, communautairement, le signe efficace de la présence et de l'action salvifique du Seigneur. Ils doivent prendre conscience qu'ils le sont de façon inadéquate et donc doivent constamment se convertir ; mais ils le sont très réellement par la grâce* ».

C'est ce que Paul VI soulignait dans l'exhortation apostolique déjà citée : « *La totalité de l'évangélisation, au-delà de la prédication d'un message, consiste à implanter l'Eglise, laquelle n'existe pas sans cette respiration qu'est la vie sacramentelle culminant dans l'Eucharistie* » (n° 28).

L'EXPRESSION « *Eglise-sacrement* » n'a guère reçu chez les théologiens de langue française les développements que l'on aurait pu espérer devant l'étude de Mgr Coffy. Une partie de ces développements avait d'ailleurs anticipé sur cette étude de 1971 (que l'on songe aux travaux de Louis Bouyer, d'Henri de Lubac ou de Gustave Martelet). Il semblerait, en fait, que ce soit plutôt produit un phénomène de dérivation, dont témoigne le livre du P. Henri Denis, directeur-adjoint du Centre National de Pastorale Liturgique, **Des Sacrements et des Hommes** (Chalet, Lyon, 1975). A partir des « *pratiques nouvelles* » en la matière, le P. Denis présente des hypothèses de recherche. Si la méthode inductive est contestable, on peut du moins enregistrer cette grande variété d'expériences « *nouvelles* », rapportées par l'auteur. De même, les hypothèses de recherche sont un foisonnement d'idées devant lesquelles je suis souvent réservé : leur caractère hypothétique est suffisamment souligné par l'auteur pour ne pas lui en faire grief. Le domaine de la pastorale privilégie l'expérience ; la prudence ne doit pas étouffer l'examen honnête et attentif de pistes nouvelles : « *De tout évangélisateur, on attend qu'il ait le culte de la vérité...* » (Paul VI, **L'évangélisation...** n° 78).

Vérité du regard porté sur les hommes et les faits, certes, mais aussi vérité du témoignage sur la foi de l'Eglise. C'est pourquoi nous nous limiterons aux points de repère théologiques que le P. Denis propose pour constituer « *le temps de la réflexion théologique proprement dite* ». Il ne s'agit ici ni de la description d'expériences ni de propositions de recherche, mais d'un exposé

11) « *Dire que le sacrement est une Parole visible, cela devrait donc signifier que le sacrement est un événement mystérieux où la Parole nous touche directement, personnellement, non seulement pour nous éclairer, mais pour agir en nous, pour changer toute notre vie en y apportant la vie même du Christ* », L. Bouyer, **Parole, Eglise et Sacrements dans le protestantisme et le catholicisme**, Paris, DDB, 1960, p. 82.

des normes théologiques adoptées pour analyser les unes et composer les autres. Les exigences imposées par la théologie, dans le domaine des sacrements sont, selon le P. Denis, au nombre de trois : « *célébrer la foi* », « *célébrer la vie en célébrant le Christ* », « *faire l'Eglise pour célébrer en Eglise* ». Chacune de ces exigences correspond aux trois caractéristiques des sacrements : pour des croyants, pour des hommes, en Eglise (2). Or le traitement de chacun de ces trois « temps » de la « réflexion théologique » du P. Denis entraîne des distorsions de la théologie catholique qui correspondent exactement aux dérives contre lesquelles Mgr Coffy mettait en garde les théologiens.

1 - Célébrer la foi :

Il peut paraître essentiel que les sacrements chrétiens soient des **sacrements de la foi** et il l'est vraiment en effet : « *Le rôle de l'évangélisation est précisément d'éduquer tellement dans la foi qu'elle conduise chaque chrétien à vivre — et non à recevoir passivement, ou à subir — les sacrements comme de véritables sacrements de la foi* » (**Paul VI, L'évangélisation... n° 47**). En fait, le P. Denis retient cette « exigence » afin de justifier les propositions de « pastorale du seuil » qu'il présente dans son étude. Il propose en effet, à partir de l'affirmation des sacrements comme « sacrements de la foi » une « *modification du dispositif sacramentels* » comportant la possibilité d'un baptême par étapes et de ce qu'il faut bien appeler un « mariage à l'essai ». (A partir d'un article du P. Moingt, l'auteur remet en cause, du reste, l'indissolubilité de ce sacrement). Lorsqu'il est question d'une « *célébration de la foi* » en Eglise, l'auteur se hâte de préciser que l'on peut être diversement relié à cette Eglise. C'est là, d'ailleurs, le « chapitre théologique » le plus court et le plus vague du livre. L'auteur se défend de vouloir une Eglise de purs : mais il n'aborde pas le problème de l'intégration dans son nouveau « *dispositif sacramentaire* », des croyants qui témoignent de cette « piété populaire » dont le Synode romain de 1975 a approfondi la valeur.

2 - Célébrer la vie en célébrant le Christ :

L'auteur est, en revanche, plus précis lorsqu'il présente la seconde exigence : célébrer la vie en célébrant le Christ. Car il explique que cela ne peut se faire qu'« *en célébrant la vie des hommes* ». L'expression est acceptable en demeurant dans une vague poésie ; le mot « célébration » et l'emploi transitif du verbe « célébrer » appartiennent au jargon hexagonal d'Eglise. Mais

(2) L'expression « *en Eglise* » adoptée par Henri Denis ne nous paraît pas très exacte (même si elle souvent employée, à tort, aujourd'hui) : l'Eglise est une réalité concrète et unique, non un genre neutre et abstrait. La présence de l'article défini s'impose donc : « *dans l'Eglise* », et non pas : « *en Eglise* », comme on dirait : « en vérité ». Il n'y a pas de vie « *en Eglise* » en dehors de l'Eglise.

un usage rigoureux en fait saillir les limites. C'est, semble-t-il, une exaltation de la vie et des activités des hommes : « *Il s'agit que la vie célébrée par les hommes soit une vie totalement humaine, totalement accomplie* » (p. 119), une sorte de fête du monde, seul acte où le Christ puisse être reconnu. L'auteur cite ici, sans une ombre d'humour, la phrase de Pilate : *Ecce homo*, « voici l'Homme » (la majuscule dans le texte, p. 118). Le christianisme est devenu un humanisme exacerbé, où le rite demeure, attaché désormais à l'humanité, et non plus à la divinité. Il s'agit là d'une « célébration » païenne, et plus exactement naturaliste.

3 - Faire l'Eglise pour célébrer en Eglise :

Toute l'équivoque de l'expression « *Eglise-signe de salut* » apparaît dans la troisième « exigence », où l'auteur avance l'expression « *ecclésiologie sacramentaire* » (3). Il s'agit exactement de la dérive condamnée à l'avance par Mgr Coffy : l'Eglise qui s'édifie elle-même sera celle où « *le groupe vivra les sacrements en dehors des actes sacramentels proprement dits* » (p. 165). Un certain nombre de conséquences découlent de cette proposition, en particulier sur la « *redistribution des ministères* » (ordination de femmes, ministère de prêtres mariés, présidence eucharistique confiée à des laïcs par « *délégation pastorale* » p. 158).

Le P. Denis s'attache à montrer qu'il est sensible à une « *petite dérive théologique et pastorale* » (p. 140) que le rapport de Mgr Coffy a fait courir ces dernières années à la théologie des sacrements : si l'Eglise est sacrement, pourquoi y aurait-il encore *des* sacrements ? Sa réponse semble résoudre de difficiles problèmes. Mais elle se situe de fait hors de la problématique catholique. La caricature de la tradition et du magistère qu'il présente n'invalide pas pour autant, de façon radicale, ce que cette tradition de foi et d'enseignement a constitué : unité profonde des sept sacrements et présence du Christ aux sacrements.

L' EGLISE n'a pu être appelée « sacrement » que par analogie au Corps du Christ. L'analogie est un passage à un *autre* ordre, passage que le Concile a indiqué, comme je le rappelais plus haut « *L'Eglise est dans le Christ en quelque sorte le sacrement (c'est-à-dire le signe et le moyen) de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tous les hommes* » (**Lumen Gentium** I, 1). Et tout sacrement est cette manifestation du Fils qui renvoie au Père par le don de l'Esprit.

La dimension trinitaire, absolument absente de l'étude du P. Denis, ne permet pas de prendre cette dernière en considération en théologie chrétienne. Mani-

(3) Il me paraît plus exact d'utiliser l'adjectif « sacramentelle ». Un sacramentaire, en langue française, est un manuel contenant les rituels des sacrements. Les approximations de vocabulaire sont souvent révélatrices de flottements conceptuels.

festation de la vie trinitaire, le sacrement rend les hommes participants de cette vie, il les restaure dans la filiation divine. De cette croyance fondamentale de la tradition chrétienne dépendent les exigences véritables de toute théologie sacramentelle. Le P. Ratzinger l'a clairement mis en évidence dans un récent article de cette revue (4).

Au principe, et pour comprendre le sens profond du sacrement, le P. Ratzinger part de l'acte liturgique. Ce point de départ, qui est proche de la réalité vécue, désigne aussitôt l'obstacle à toute réflexion : « *Qu'est-ce que quelques gouttes d'eau ont à voir avec le rapport de l'homme à Dieu, avec le sens de sa vie, avec son cheminement spirituel ?* ». Tout le passage serait à relire : « *La parole exprime dans le sacrement le caractère historique de la foi : la foi ne vient pas à l'homme comme à un moi isolé : il la reçoit de la communauté de ceux qui avant lui ont cru et lui ont apporté Dieu comme une réalité de leur histoire* » (p. 10-11).

Le rapport de l'Eglise au sacrement est un rapport de réciprocité : tenir, ce qui est exact, que les sacrements sont sacrements de l'Eglise, est s'exposer à l'erreur si l'on n'ajoute aussitôt qu'ils constituent l'Eglise. L'Eglise se rassemble autour du Sacrement unique qui la constitue, Jésus-Christ. Comme l'écrivait Mgr Coffy : « *En célébrant les sacrements, l'Eglise reconnaît qu'elle ne naît pas du monde, mais d'une intervention de Dieu. Elle proclame que Jésus mort et ressuscité est salut pour tous les hommes. En célébrant les sacrements, elle s'ouvre à l'irruption de l'Esprit Saint que lui envoie le Seigneur ressuscité pour qu'elle se convertisse et témoigne du mystère du salut* » (p. 54, les mots soulignés sont dans le texte). Ou bien encore, comme l'écrit le P. Ratzinger (cité dans le rapport Coffy) : « *L'Eglise et les sacrements tiennent et tombent ensemble. L'Eglise sans les sacrements serait une organisation vide, et les sacrements sans l'Eglise seraient des rites sans signification* ».

UN point d'équivoque important, en théologie des sacrements, est également révélé par la manière dont le P. Denis utilise la notion de « *Peuple de Dieu* » (p. 138-139) : il nous invite à une « *mise en oeuvre de l'Eglise peuple de Dieu* », concluant à une certaine opposition entre « *la théologie de **Lumen Gentium*** » et « *la mentalité et l'appareillage* » de la théologie d'avant le Concile Vatican II.

Personne, certes, ne peut contester que le Concile n'ait très intentionnellement parlé de « *Peuple de Dieu* », c'est-à-dire de tous les fidèles du Christ, abstraction faite de leurs fonctions particulières dans l'Eglise, avant de consacrer, dans **Lumen Gentium**, un troisième chapitre au rôle propre de la hiérarchie, et plus spécialement des évêques, et un quatrième chapitre aux laïcs. Mais on peut interpréter de bien des manières cette priorité accordée au « *Peuple de Dieu* ».

(4) **Un seul Seigneur, une seule Foi**, Paris, Marne, 1971, p. 71-107; « Baptisés dans la foi de l'Eglise », **Revue Catholique Internationale : Communio I / 5**, p. 9-21.

Devant cette diversité d'interprétations — qui n'est pas sans impact sur la théologie des sacrements —, je crois important de relever une double méprise : d'abord, il n'est pas vrai que l'idée de « *Peuple de Dieu* » nous soit présentée comme *la toute première notion* que nous ayons à nous former de l'Eglise, ni donc comme le fondement rationnel de toutes les autres. Il se trouve, au contraire, que tout le premier chapitre de la Constitution **Lumen Gentium** nous présente l'Eglise comme le « *Corps du Christ* », lequel (nous dit-on) « *comporte une diversité de membres et de fonctions* ». Parmi les dons variés faits à ce Corps, est-il précisé, « *la grâce accordée aux Apôtres tient la première place* », et « *l'Esprit lui-même soumet à leur autorité jusqu'aux bénéficiaires des charismes* » (n° 7). Et le n° 8 insiste sur l'identité de ce Corps mystique du Christ avec la société visible et « *organisée hiérarchiquement* » que le Sauveur remit et confia « *Pierre et aux autres Apôtres* ». Il serait donc inexact de prétendre que l'idée première et fondamentale que le Concile nous donne de l'Eglise soit celle d'une multitude de fidèles non encore organisée. D'autre part, l'idée est en opposition avec les données de l'Evangile : il est frappant que l'institution du Collège des Douze, appelés et institués, est antérieure à la naissance de l'Eglise. C'est *autour* de ce noyau d'élus du Seigneur que se rassemblera la communauté des fidèles.

Lorsque le Concile consacre un chapitre à la notion de « *Peuple de Dieu* », il veut seulement mettre en lumière, très justement, les éléments de vie spirituelle qui sont communs indistinctement à tous les fidèles du Christ, antérieurement à toute considération de leurs fonctions dans le Corps mystique. Il n'y a pas lieu d'y trouver une nouvelle ecclésiologie. C'est ce qui se produit pourtant lorsque l'on oppose à la théologie « *anté-conciliaire* » la (nouvelle) « *théologie du Peuple de Dieu* », par une utilisation forcée et inexacte des textes conciliaires.

Cela aboutit à une organisation « *démocratique* » des structures « *hiérarchiques* » entraînant une redéfinition des ministères et d'étranges conséquences dogmatiques : confier à des laïcs, sur délégation pastorale, la présidence de l'Eucharistie impliquerait une théorie nouvelle, et moins uniforme, du degré de « *présence* » du Christ dans les diverses célébrations eucharistiques (cela appartient à un groupe de « *conséquences concrètes* » d'une hypothèse du P. Denis). Autre conséquence : il semblerait qu'alors le seul rôle vraiment fondamental de l'autorité pastorale serait de régler le déroulement matériel des rites, sacramentels, et non point tant de rappeler inlassablement aux fidèles les grandes vérités doctrinales et morales qui constituent l'objet de la foi chrétienne.

SI je me suis attardé sur le livre du P. Denis, en m'en tenant à ses considérations théologiques, ce n'est pas pour accabler un auteur : son ton est souvent modéré ; il utilise la forme interrogative ou dubitative plus souvent que de franches affirmations. Mais ses questions montrent assez clairement les impasses auxquelles mène une interprétation erronée des textes conciliaires et du rapport de Mgr Coffy. Ce qui est d'autant plus fâcheux que

la réflexion théologique, en France, pourrait faire beaucoup mieux, comme le montre l'élaboration du Rituel de la Confirmation.

Depuis longtemps déjà, le P. Bouyer avait fait remarquer que «pour l'Eglise ancienne, le baptême et la confirmation constituent deux phases successives et inséparables d'une seule et même initiation à l'Eucharistie » (5). La réforme liturgique fut l'occasion de reprendre la réflexion sur la confirmation. Le nouveau rituel fut longuement discuté ; entre autres, le texte définitif (le premier rituel définitif en langue française), qui est proposé depuis 1976, tient compte des remarques et propositions du P. Ligier (6). Ce Rituel me paraît être un bon exemple des excellentes conséquences de la réforme liturgique sur la réflexion théologique, tant il est vrai que « la liturgie est le sommet auquel tend l'action de l'Eglise et en même temps la source d'où découle toute sa vertu » (**Constitution sur la Liturgie** n° 10).

Le Rituel pour la Célébration de la Confirmation mériterait une analyse détaillée. Je me bornerai ici à en dégager les deux articulations nouvelles, qui rejoignent les pistes ouvertes par Mgr Coffy : la célébration en Eglise et une « *anthropologie sacramentelle* ».

Le nouveau rituel permet de donner le sacrement au terme de l'initiation baptismale, lorsque celle-ci est célébrée pour un adulte (ce qui est la tradition de l'Orient qui l'a également étendue aux enfants). Si les candidats ont reçu le baptême dans leur enfance, la célébration aura lieu normalement au cours de la messe, et elle s'ouvrira par le renouvellement des promesses du baptême. Les pouvoirs des simples prêtres sont élargis par un droit nouveau, qui rapproche la pratique latine de la tradition orientale.

L'accent est mis sur la célébration dans l'Eglise : «La confirmation est un événement d'Eglise, et elle s'accomplit dans la foi de l'Eglise » (**Orientations...** n° 16). Les orientations doctrinales et pastorales insistent sur la mise en oeuvre, dans le Corps unique du Christ, des charismes de chacun pour contribuer au dynamisme apostolique de la communauté. Le rôle de l'évêque est souligné comme celui de veiller à l'unité de la mission et à la communion de la communauté ecclésiale. Les introductions proposées pour la profession de foi mentionnent le caractère *transmis* et communautaire de cette foi. La prière universelle qui précède la liturgie eucharistique étend cette communauté à tous les croyants ; la célébration eucharistique elle-même, enfin, intègre la démarche de la confirmation dans la réalité du Corps unique rendu présent sur l'autel.

Certes, le sacrement reste individuel ; il a une efficacité particulière sur chaque chrétien. De plus, il ne constitue pas l'unité interne de l'Eglise au même titre que l'Eucharistie, sacrement de l'unité par excellence. Il affirme plutôt l'unité de la mission : le peuple de baptisés-confirmés est uni dans l'annonce de l'Evangile.

(5) Par divers articles, entre 1948 et 1954 (cf. J.-P. Bouhot, **La confirmation, sacrement de la communion ecclésiale**, Chalet, Lyon, 1968, p. 19-20).

(6) **La Confirmation. Sens et conjoncture oecuménique hier et aujourd'hui**, Beauchesne (Collection «Théologie historique », n° 23), Paris, 1973 (précédé par deux importants articles parus dans **Gregorianum**, Rome, 1972).

Car la confirmation a une dimension anthropologique (rr *des sacrements pour des hommes* »), admirablement mise en relief dans le nouveau rituel : le rite nouveau dégage la spécificité de la confirmation comme le don de l'Esprit. Sans doute, la vie trinitaire commence dans l'âme du baptisé. Mais dans la confirmation (le rituel le rappelle en faisant référence à la Pentecôte), l'Esprit est donné au fidèle en vue de la mission. *Le sacrement fait mémoire de la Pentecôte*. L'Esprit n'est pas seulement présent : il l'est déjà depuis le baptême. Il est présent en tant qu'envoyé du Père et Fils. Plus qu'une simple présence, l'Esprit est en acte dans le baptisé-confirmé, et très exactement en mission. Cette mission, qui est d'abord un acte intérieur à Dieu lui-même, s'étend à l'individu pour le dépasser et l'inclure dans l'annonce de l'Evangile à tous les hommes. Cet acte demande, pour devenir proprement un signe, toutes les dimensions de l'homme (7).

Le sacrement est un *acte* et une *chose*. En tant que *chose*, il participe à la réalité des choses et des êtres ; mais en tant qu'*acte*, il prend vie et se développe dans un être vivant, qui lui fournit le lieu nécessaire de son expression : dans la communauté-Eglise, la mission de l'Esprit sur un baptisé lui confère la mise en oeuvre de charismes particuliers, qui sont missionnaires (on ne reçoit de charismes que *pour les autres*). Et la mise en acte de ces charismes n'est autre chose que la *prière*. La confirmation est avant tout *le sacrement de la prière*, car c'est l'Esprit qui nous fait dire «Abba ! Père ! ».

Au catéchumène qui a cru suffisamment pour se donner, la confirmation est la réponse vivante de son Seigneur glorifié. Le Christ n'est plus seulement un « Lui », dont il sait le passage sur terre et attend la rencontre eschatologique. Mais il est désormais son propre Seigneur, *Rabbouni*, «mon maître ! ». Car l'Esprit est dans le temps le signe et le témoin qui fait médiation entre nous et le Christ ressuscité (8).

Tout le dernier chapitre du livre du P. Ligier (**Pour un renouveau théologique de la confirmation**) serait à citer. Nous en retiendrons seulement qu'il est possible, à partir des exigences de la réforme liturgique et dans la réflexion sur des rituels nouveaux, de prolonger les développements théologiques appelés par Vatican II d'une manière conforme à la Tradition de l'Eglise.

Jean-Robert ARMOGATHE

(7) L. Ligier, *ibidem*, p. 254-255. Il conviendrait de lire ici l'ensemble des pages 252-257 (« L'Esprit-Saint et la vie personnelle »).

(8) L. Ligier précise (p. 256) : « Cette expérience peut être vécue avant la Confirmation et indépendamment de tout rite ; mais elle n'a jamais lieu que dans l'Esprit. Le propre du sacrement est ici de garantir à cette expérience une authenticité d'Eglise, de lui conférer une efficacité plénière et de l'ériger, au moins en droit, en régime normal du chrétien ».

Jean-Robert Armogathe, né à Marseille en 1947. Ecole Normale Supérieure en 1967 ; agrégation de lettres en 1971 ; doctorat de troisième cycle en philosophie, 1973. Etudes de théologie et de patristique à Strasbourg et à Rome. Maître-Assistant à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes (Sciences Religieuses), Sorbonne. Prêtre du diocèse de Paris depuis 1976. A publié *Le quietisme* (Paris, P.U.F., 1973), *Theologia Cartesiana*, La Haye, M. Nijhoff, 1977 ; à paraître *Les vingt-et-une réformes de l'Eglise* (Paris, Fayard, 1977).

En complément aux développements donnés par le numéro II-1 de *Communio* : « Jésus, né du père avant tous les siècles », particulièrement par les textes de K. Reinhardt et W. Loser, nous donnons ici la présentation, par son auteur, d'une thèse récente et remarquée de christologie. Sa technicité et la précision de son propos, que seuls comprendront les spécialistes, conviennent mal, sans doute, à l'intention générale de clarté et d'édification que *Communio* tente de suivre. Ce n'est pourtant pas sans raison que nous admettons une entorse exceptionnelle à ce principe; d'abord parce que l'esquisse d'un modèle hégélien organise de façon remarquablement suggestive l'ensemble touffu des christologies contemporaines publiées en langue allemande; ensuite parce qu'il nous a semblé parfaitement normal de faire bénéficier de l'internationalité de *Communio* un membre de l'Eglise cubaine, qui a droit à notre soutien fraternel (N.d.I.R.).

Emilio BRITO :

Le modèle hégélien des christologies contemporaines

Le recours à Hegel ne compromet pas nécessairement l'équilibre et la justesse d'une christologie catholique. Il permet parfois de situer les tentatives contemporaines, et d'en mesurer certaines insuffisances. Mais aussi, c'est le modèle hégélien lui-même qui, à la fin, devient contestable.

DANS l'optique de Hegel, il est possible de situer les christologies actuelles sur trois registres (1), ceux mêmes qu'exploite la christologie hégélienne (2) : fa perspective historique des *Leçons sur la Philosophie de la Religion*, la perspective subjective de la *Phénoménologie de l'Esprit*, et la « perspective » absolue de l'*Encyclopédie des Sciences Philosophiques*. Comme la vision absolue

(*Encyclopédie*) épuise tant le calvaire de la liberté (*Phénoménologie*) que la promesse de l'histoire (*Leçons*), elle offre une clé de lecture d'une rigueur et d'une puissance auxquelles, en principe, rien n'échappe (même du seul point de vue spéculatif) : il suffira de l'appliquer aux divers essais christologiques pour en découvrir la justification momentanée, comme la déficience absolue.

Christologies subjectives (R. Bultmann, K. Rahner) ou le point de vue de la *Phénoménologie*.

Voyons d'abord, dans l'orbite de la *Phénoménologie* (3), la christologie mar-

(3) Commandée par le deuxième syllogisme de la philosophie : *Encyclopédie*, § 576.

quée par le mouvement réflexif de la conscience de soi. De ce type, la christologie de Bultmann (4) fournit l'exemple le plus important parmi les christologies protestantes. Son mouvement se situe à l'intérieur de l'autocompréhension croyante qui se déprend de toute expression objectivante, afin d'être eschatologiquement clarifiée par sa référence au kérygme ; celui-ci est entendu comme l'expression d'une compréhension de l'existence humaine, expression qui reste aussi pour l'homme d'aujourd'hui une possibilité de son autocompréhension.

Certes le kérygme bultmannien s'arrête en-deçà du Savoir absolu et son programme de démythologisation paraît plutôt borné, comparé au calvaire phénoménologique de la conscience. Cependant, sa thèse fondamentale, comme celle de Hegel pour autant qu'elle s'inscrit à l'intérieur de cette perspective anthropologique, se résume nécessairement ainsi : chaque énoncé sur le Christ est aussi un énoncé sur l'homme, et inversement; la christologie est en même temps sotériologie ; le Christ est le « Médiateur », dont l'altérité représente phénoménologiquement à la conscience finie son propre devenir spirituel.

Conséquence : tout discours christologique qui ne pourrait s'interpréter comme possibilité d'existence dans la foi let qui, de ce fait, ne conduirait pas à la décision existentielle) doit être disqualifié comme « objectivation » historique, apocalyptique ou gnostique. Mais pour Hegel, la christologie ne se réduit jamais à sa perspective subjective : elle est aussi et surtout historique et absolue. Elle ne se confine donc pas dans une seule de ses dimensions. Telle serait, d'un point de vue formel, l'objection hégélienne la plus décisive à la « concentration anthropologique » voulue par Bultmann. L'objection faite habituellement à la christologie bultmannienne revient à celle-ci. A partir d'une perspective historique, W. Panenber critique le risque de subjectivisme contenu dans une telle interprétation exclusivement sotériologique. A partir d'une « perspective » absolue, K. Barth refuse un *pro nobis* qui serait pure fonction d'un *pro me*.

14) Où se situent également des christologies comme celles de Gogarten, d'Ebeling et de H. Braun.

Même les critiques qui insistent, avec raison, sur la distance qui sépare la christologie bultmannienne de l'anthropologie d'un Feuerbach, se voient forcés de constater son caractère étroitement anthropologique, lui-même dû à sa réduction du cosmos et de l'histoire à la seule « historicité » de l'existence humaine. La *Phénoménologie hégélienne*, il est vrai, méconnaît, elle aussi, ce qu'est proprement l'histoire : la conscience réflexive, dans sa finitude, est incapable de concevoir exactement l'objectivité spirituelle de l'Histoire comme *Geschichte*. Mais, dans leur perspective complémentaire, les *Leçons* articulent la christologie à l'Histoire mondiale (*Weltgeschichte*) et l'*Encyclopédie*, dans sa vision absolue, réalisera le retournement (rejeté par K. Barth dans R. Bultmann) par lequel l'élément historico-mondain autant que l'élément anthropologique se transfigurent en phénomènes de la finalité propre de Dieu même. Au reste, même à l'intérieur du cadre de la *Phénoménologie*, beaucoup plus ample que celui de l'interprétation existentielle, la christologie hégélienne n'aurait pas de peine à rapporter la christologie de Bultmann (et ses limites évidentes dans son individualisme et son spiritualisme à coloration piétiste) à la « belle âme », symbole de la conscience protestante incapable d'accéder au suprême « dépouillement » ontique de l'Essence divine.

La confrontation avec la christologie hégélienne met donc en relief l'étroitesse de celle de R. Bultmann. Mais inversement, le sens aigu qu'a R. Bultmann de la transcendance de la Parole divine attestée dans la Bible, et de la souveraineté du Dieu vivant — qui s'y exprime avec une liberté insondable, avec une autorité qui exige, au-delà de nos explications, l'écoute insurpassable et l'obéissance croyante —, fait ressortir des aspects de l'expérience chrétienne (proches de ceux que souligne le paradoxe dialogal de Kierkegaard) qui démasquent la partialité de la christologie de Hegel : ces aspects sont irréductibles à la parousie spéculative, qui prétend absorber dans la transparence du Concept l'opacité altérante de la Parole.

Parmi les théologiens catholiques, aucun ne paraît avoir élaboré de manière plus conséquente que K. Rahner une christologie en perspective anthropologique. A l'instar de R. Bultmann, dont il partage le souci de démythologiser les représentations traditionnelles, K. Rahner privilégie l'expérience de la conscience. On part d'une

(1) Nous ne pouvons faire ici qu'une présentation cursive de notre thème. On trouvera une argumentation plus détaillée, avec justifications textuelles, dans notre thèse de doctorat en théologie, *La Cristologia de Hegel*, Université Catholique de Louvain, 1976.

121 On n'ignore pas que Hegel, théologien de formation, a élaboré toute une dogmatique. Les premiers, A. Chapelle, C. Bruaire et A. Léonard nous ont appris à connaître son exigence rationnelle et son ampleur systématique.

christologie anonyme « en recherche » : l'homme, dépouillé de sa finitude tant par l'amour absolu du prochain, que par la disponibilité absolue pour la mort et l'espérance absolue du futur, s'immerge radicalement dans son humanité ; à l'extrémité de sa recherche, il réalise l'idée de l'Homme-Dieu, structure humaine transcendente rapportée, par prolepse, au Christ. Cette « christologie d'en-bas » ébauchée dans les écrits récents de Rahner s'inscrit dans la continuité de sa christologie transcendente, atteignant la pensée de l'Incarnation de Dieu, de sa libre épiphany dans l'histoire, comme ce vers quoi, par essence, l'homme est toujours a-symptotiquement en chemin (5). Le parallèle entre le *Vorgriff* (saisie par anticipation) rahnérien et le mouvement de la conscience malheureuse chez Hegel, entre l'espoir rahnérien de dépasser cette approche indéfinie et la critique hégélienne du pur « au-delà » de la « vision morale du monde », entre le terme divino-humain de la christologie transcendente et la réconciliation de l'Essence et du Soi-même comme terme religieux de la conscience dans la *Phénoménologie*, n'échappera pas au connaisseur. Dans ce cadre méthodique, centré sur l'accès de l'homme à son salut, la formule fondamentale de la christologie de Rahner ne peut nous étonner : christologie comme anthropologie transcendente et anthropologie comme christologie déficiente (6).

(5) La structure de la christologie transcendente peut se résumer comme suit : en tout acte catégoriel de connaissance et de liberté, l'homme s'expérimente plongé, au-delà de tout objet catégoriel, dans un Mystère inaccessible ; ce n'est que dans cette anticipation de l'Infini que le fini peut être connu comme tel ; ainsi seulement la liberté est possible. L'homme ose espérer que ce Mystère, loin de se limiter à être le terme d'un mouvement indéfini, parviendra à se communiquer à lui, dans une médiation historique. Il espère donc que dans son histoire un homme deviendra transparent de Dieu.

(6) La christologie comme anthropologie transcendente est l'objectivation « par excellence » du Dieu qui se projette humainement. Cf., dans la *Phénoménologie*, ch. 7, le mouvement « religieux » d'autorévélation de la substance. L'anthropologie comme christologie déficiente marque la non-impossibilité de l'union hypostatique ; cf. *ibid.*, ch. 6, le mouvement « spirituel » d'auto-dépouillement du soi fini.

Malgré son horizon à prépondérance anthropologique, cette christologie s'approche, plus que celle de Bultmann, de la largeur des vues hégéliennes. A distance de l'« acosmisme » bultmannien, K. Rahner s'est efforcé d'ébaucher sa doctrine à l'intérieur d'une vision du monde évolutive (7) qui marque la convergence christocentrique tant de l'histoire de la nature que de celle de la liberté, ce qui rappelle l'exposition religieuse, chez Hegel, du mieu idéal de l'Esprit et de la nature comme Corps mystique (*Encyclopédie* § 577). De plus, dans ses écrits récents, K. Rahner insiste sur la conditionnement réciproque du transcendantal et de l'historique comme aussi sur son corollaire : la relation des deux types fondamentaux (selon lui) de christologie : la christologie métaphysique dans l'orbite de la transcendance de l'homme, et la christologie de l'histoire du salut dans le cadre de son historicité.

On a pu toutefois lui reprocher de ne pas s'en tenir suffisamment au caractère formel de son optique, — en définitive unilatéralement anthropocentrique. Du point de vue de l'histoire, W. Kasper observe que, même dans ses derniers écrits, l'histoire ; paraît n'être guère que le matériau catégoriel dans lequel s'effectue la liberté transcendente (8). D'où il ressort que l'histoire terrestre de l'Homme-Dieu et en particulier sa Croix, surgit plutôt au second plan par rapport à l'incarnation déjà (asymptotiquement) accessible en dehors de l'histoire évangélique. Du point de vue absolu, la critique principale de la visée rahnérienne vient de H. Urs von Balthasar : une christologie qui part d'un enracinement dynamique subjectif et qui conclut de cette attente ouverte et infinie à la convenance et à la rationalité interne de l'a⁹ite de foi, court toujours le risque de transformer la mesure intime de l'esprit « en recherche » en mesure de la Révélation.

Avec son insistance sur la mort du Christ comme révélation authentique du Dieu-Esprit et son ouverture libératrice sur

(7) Rahner indique son affinité avec la christologie ébauchée par Teilhard de Chardin dans l'horizon de sa cosmologie.

(8) Au lieu d'être un contenu effectif signifiant une détermination des conditions de possibilité transcendantales de l'entendement et qui, non déductible de celles-ci, ne peut être pleinement conçu par elles.

l'Histoire mondiale (*Weltgeschichte*) (9), la christologie des *Leçons* offrirait, en dépit de ses carences, un correctif au formalisme rahnérien. La dénonciation de la « réduction anthropologique » et l'exigence d'une christologie qui se soumet au rayonnement proprement théologal de la Révélation, trouveraient, d'autre part, un puissant allié dans la christologie de l'*Encyclopédie*, centrée sur l'auto-manifestation de l'Absolu.

La comparaison avec la structure de la christologie hégélienne amène à souligner les déficiences de la christologie de K. Rahner. Toutefois, celle-ci met en valeur le lien entre l'Infini et la finitude, ainsi que sa radicalisation hypostatique, faite d'une promotion réciproque et non d'une mutuelle réfutation, irréductible qu'elle est à la dialectique négative ; elle pointe ainsi dans une direction (10) où la christologie hégélienne pourrait se libérer de sa propre partialité cruciale.

Christologies objectives (W. Pannenberg, J. Moltmann) ou le point de vue des *Leçons* sur la *Philosophie de la Religion*.

Dans la ligne des *Leçons* hégéliennes (11) s'inscrit une christologie marquée par le déploiement successif du contenu chrétien positif comme du savoir qui le concerne. Cette voie — la christologie de l'histoire — semble avoir actuellement pour représentants principaux W. Pannenberg et J. Moltmann (12).

La christologie de W. Pannenberg — contrepartie exacte de celle de R. Bultmann — place au premier plan non plus l'existence (Kierkegaard) mais l'histoire (Hegel), comme l'horizon le plus compréhensif de la théologie chrétienne. W. Pannenberg souligne le lien qui existe entre l'idée de la fin, de l'histoire mise à la base de sa propre thé-

ologie et l'idée hégélienne de la manifestation définitive de Dieu dans le Christ. Mais à la différence de Hegel, qui professe une compréhension exhaustive de la mort du Christ, il voit l'espérance apocalyptique accomplie dans le Christ de façon seulement proleptique, et, pour autant, non pleinement concevable : c'est l'espérance de l'auto-révélation de Dieu dans l'événement universel de la résurrection des morts. Ainsi se trouve corrigée sur un point-clé la pensée idéaliste de Hegel : dans le Christ, Dieu se révèle comme le Dieu toujours caché.

Ce que *L'Esquisse d'une christologie* de W. Pannenberg pose en premier lieu ne sera donc pas, comme dans les *Leçons* de Hegel, le concept du Dieu-Esprit, mais, comme il convient à la révélation de Celui qui reste insaisissable, le fait de la résurrection de Jésus. Toutefois, une réelle parenté entre les deux christologies ne s'en manifeste pas moins dans leur structure commune. Rompant l'ordre chronologique, la résurrection de Jésus fonde, dans l'oeuvre de W. Pannenberg, à l'instar du « Concept » (*Begriff*) dans les *Leçons*, la signification de Jésus à partir de Dieu. La deuxième partie de *L'Esquisse* se concentre, comme le moment « représentatif » des *Leçons*, sur la particularité historique de Jésus en tant que Dieu se révèle en elle. La force salvatrice de l'humanité de Jésus, loin d'être une projection de l'expérience de la communauté (comme dans une christologie subjective), émane de sa divinité. Enfin, non sans analogie avec le moment « spirituel » des *Leçons*, la dernière partie en article concrètement, selon la doctrine ecclésiale, la divinité universelle et l'humanité particulière du Christ.

Malgré l'isoforisme qu'on vient d'évoquer, la christologie de *L'Esquisse* résiste peut-être moins à la critique que celle des *Leçons*. Il n'est guère étonnant qu'on lui reproche, à partir de l'horizon existentiel, (Conzelmann) de vouloir une fois de plus fonder la foi sur les faits historiques. Et même un auteur comme C. Duquoc, pourtant si proche de lui, estime que W. Pannenberg ne reconnaît pas assez le rôle irremplaçable de la décision existentielle. Une christologie historique — ici ressort l'équilibre de la synthèse hégélienne — ne peut se passer du mouvement complémentaire (thématisé dans la *Phénoménologie*) par lequel la conscience accède librement à sa vérité. En outre, à partir de l'horizon

(9) Sur ce point, l'évolution de J.-B. Metz, disciple de K. Rahner, pourrait suggérer les limites de la forme de pensée transcendante.

(10) Suivie, entre autres, par E. Schillebeeckx.

(11) Structurées selon le schéma du premier syllogisme de la philosophie : *Encyclopédie*, § 575.

(12) Parmi les théologiens catholiques, qu'il suffise de mentionner C. Duquoc, qui ne cache pas son rapport tant à Pannenberg qu'à Moltmann.

absolu, la question s'impose : un schéma unilatéral « d'en-bas » n'exténue-t-il pas la nouveauté du Christ, le réduisant — contrairement à l'intention fondamentale de W. Pannenberg dans son opposition à R. Bultmann — à l'exaltation de ce qui était contenu en puissance dans le « en-bas » ?

Pareille méthode ne semble pouvoir être plus que celle d'une perspective partielle (13) ; il faudrait l'arracher à sa partialité en l'assumant (à l'exemple de *l'Encyclopédie*) dans la perspective de l'absolue autorévélation de Dieu (114). Dans le cadre même de la perspective historique, la confrontation avec les *Leçons fait* apparaître dans *l'Esquisse* une certaine dévalorisation de la Croix. La méditation presque purement sotériologique de la Passion discerne-t-elle suffisamment, dans la mort du Christ, la révélation achevée du Dieu chrétien ? La *crisis* du calvaire ne tend-elle pas à être nivelée par la Résurrection, considérée avant tout dans son rapport avec la prétention pré-pascale de Jésus ? (B. Klappert). D'où l'insuffisante ouverture de W. Pannenberg à la négativité et à son poids dans l'histoire. Sur ce point particulier, J. Moltmann tirera plus de profit de la leçon hégélienne.

On sait que la christologie de J. Moltmann, après s'être inscrite dans le cadre d'une théologie de l'espérance (en dialogue avec *Le Principe d'Espérance* de Ernst Bloch), s'est déployée, prolongeant la *théologia crucis*, en méditation du Calvaire. La doctrine de la Résurrection peut être considérée comme un prolongement critique de l'orientation (en contraste avec les *Leçons*) de *l'Esquisse*. Quant à sa doctrine de la Croix, elle tend à combler la déficience que nous avons signalée dans celle de W. Pannenberg.

D'abord avec W. Pannenberg pour soustraire la théologie à l'hégémonie de la subjectivité réflexive, J. Moltmann lui reproche cependant d'abandonner la tension (vétérotestamentaire) entre la promesse et son accomplissement au profit d'une eschatolo-

gie de l'Histoire du monde, qui remplacerait simplement le *cosmos* des Grecs par un cosmos ouvert au futur. Remontant à Dieu à partir du miroir de ses actes historiques, sa théologie ne pourrait atteindre qu'un *theos epiphanes*, un dieu manifeste, connu (comme celui de Hegel) purement après coup. Bien que la réalité ne puisse encore être vue dans sa totalité, l'irruption de la fin n'étant que proleptique, un jour, semble dire W. Pannenberg selon la critique de J. Moltmann, le monde sera une théophanie, et la connaissance de Dieu sera libérée de son insuffisance eschatologique. J. Moltmann n'a-t-il pas raison de mettre en garde contre la tendance à résorber l'espérance dans la gnose ? Mais ne se nourrissent-elles pas plutôt l'une l'autre, même dans l'éternité ? Malgré la distance qu'il prend par rapport à l'idéalisme, le W. Pannenberg de la *Révélation comme histoire* serait encore en cela trop timide. C'est du moins ce que suggère J. Moltmann. Mais celui-ci ne court-il pas à son tour le risque inverse d'accentuer la promesse au détriment du trait distinctif de l'eschatologie chrétienne, à savoir, la conviction que le Règne de Dieu a *déjà fait* irruption dans le Christ ? La critique adressé par Hegel au subjectivisme fini (Le *Sollen* de Kant et du « Juif ») garde ici son actualité.

De fait, après sa première esquisse, J. Moltmann semble avoir atteint une position plus équilibrée. Si, dans la *Théologie de l'espérance*, cette espérance paraissait s'orienter uniquement vers le Dieu qui effectue la Résurrection du Christ et son avenir, le *Dieu crucifié* corrige ce point de vue eschatologique et fonctionnel en le plaçant à l'intérieur d'une théologie trinitaire de la Croix. L'histoire de Jésus jusqu'à la Croix est comprise à partir de la Résurrection comme l'histoire effective de Dieu ; la mort du Christ est un événement entre Jésus et Dieu, et réciproquement. Il s'agit finalement, comme pour Hegel, d'un événement entre Dieu et Dieu, ce qui suppose un concept de Dieu proprement chrétien.

Si, dans l'évolution de K. Rahner, la christologie anthropologique tend à s'ouvrir à la perspective historique, dans celle de J. Moltmann la christologie en perspective historique tend vers la christologie absolue. Pareille orientation est déjà visible dans la *Théologie de l'espérance*, qui souligne ce qu'a d'unilatéral tant la preuve de Dieu à partir de l'existence (actualisée dans l'interprétation existentielle de R. Bultmann)

que la preuve à partir du cosmos (transposée historiquement dans la théologie proleptique de W. Pannenberg). Parallèlement, le *Dieu crucifié* cherche à dépasser le caractère unilatéral de la question « le Dieu éternel est-il dans le Christ ? » — par laquelle, selon le schème cosmique de l'Eglise ancienne (et, ajouterons-nous, celui des *Leçons*), on passe du Dieu éternel au mystère de Jésus —, ainsi que celui de la question inverse : « Jésus peut-il être appelé Dieu ? », en laquelle, dans la perspective subjective moderne (qui est celle de la *Phénoménologie*), l'homme cherche l'accès à sa vérité. Il adopte le point de vue évoqué par la question : « Es-tu celui qui doit venir ? », ce qui englobe et la question de Dieu et la question de l'homme, sans choix préalable entre « descente » de Dieu (comme dans les *Leçons*) et « venu à soi » de l'homme (comme dans la *Phénoménologie*). Le subjectivisme eschatologique de la théologie de l'espérance se voit maintenant tempéré par l'optique trinitaire, qui introduit le croyant dans l'Amour qui procède de Dieu. La thèse centrale expose la théologie de la Croix comme doctrine de la Trinité et celle-ci comme théologie de la Croix : condition pour que le Dieu crucifié soit pleinement perçu. A partir de ce centre se situent la dimension anthropologique aussi bien que la dimension historico-objective. La christologie de J. Moltmann semble atteindre ainsi le niveau de la christologie absolue. Les réserves (luthériennes) qu'il fait au sujet de la *theologia gloriae* ne font que le rapprocher davantage de Hegel. Mais dès lors un doute surgit : une christologie en dialogue toujours plus étroit avec Hegel pourra-t-elle résister de façon cohérente à son absorption par la logique négative, si elle n'articule pas plus nettement la complémentarité de la *theologia crucis* et de la *theologia gloriae*, et si elle n'accentue pas la primauté de celle-ci ? Précisément, la présence d'une Gloire irréductible à la croix hégélienne s'affirme dans la christologie absolue de Hans Urs von Balthasar.

Christologies absolues (K. Barth, H.-U. von Balthasar) ou le point de vue de *L'Encyclopédie*.

Au-delà du déploiement successif des *Leçons* et de l'itinéraire réflexif de la *Phénoménologie*, se situe, dans l'orbite englobante de *l'Encyclopédie*, une christologie

rythmée par le mouvement de répartition grâce auquel le *Logos fait* de l'esprit et du monde les lieux contrastés de sa propre révélation 1151. Ce point de vue de la révélation proprement théo-logale en Jésus-Christ — christologie absolue — est le centre ultime des christologies de H.-U. von Balthasar et de K. Barth.

Balthasar annonce lui-même de façon non équivoque le niveau de sa christologie : ce que Dieu dit à l'homme dans le Christ ne peut avoir pour norme le monde dans son ensemble — comme dans la « réduction cosmologique » —, ni l'homme en particulier — comme dans la « réduction anthropologique ». Ni pure élévation de la sagesse religieuse de l'humanité, ni pur avènement définitif de l'homme, le christianisme ne peut être compris, en dernière instance, que comme l'Amour divin qui se glorifie lui-même. De là découle l'unique méthode apte à revendiquer le lieu central en théologie. La vérification cosmologique en historique, tout comme la vérification anthropologique, ne sont pour Balthasar — comme pour Hegel — que des points de vue complémentaires et secondaires. Comme le centre de la théologie de *l'Encyclopédie* est l'absoluité débordante du *Logos* en son mouvement d'automanifestation, ainsi la théologie balthasarienne se plie au mouvement souverain par lequel la Gloire de Dieu, procédant d'elle-même, rayonne à partir de soi dans une absolue liberté. Enracinée dans la splendeur éternelle de la divinité, cette théologie devient apte à montrer, sous les espèces et apparentes du Verbe incarné dans la nature et 'dans l'histoire, son rayonnement pour la foi. L'évidence subjective et l'évidence objective sont ainsi mises au service de la Seigneurie autosuffisante qui s'exprime en elles, comblant l'esprit du croyant et transfigurant la figure objective de la révélation. Cependant, notons-le déjà, à la différence de l'Idée hégélienne, la Gloire divine de *l'Agapé* resplendit pour Balthasar comme beauté inépuisable, et sa transcendance toujours plus grande est, par rapport à la finitude sensible, la source d'une générosité et d'une complaisance qui sont absentes du *Logos* spéculatif, dans son pro-

(13) Il faudrait donc également reconnaître la limite de l'essai de P. Schoonenberg, radicalement « d'en bas ».

(14) La récente autocritique faite par W. Pannenberg de la méthode de son *Esquisse* ne semble pas dire autre chose. « Christologie et théologie », dans *Les Quatre Fleuves*, 4, Paris, Seuil, 1975, pp. 88-89.

(15) Son schème correspond au troisième syllogisme de la philosophie : *Encyclopédie*, § 577.

cessus d'exhaustive révélation spirituelle de soi par la négation de son altérité naturelle.

En dépit de ces différences radicales, un parallèle entre la christologie balthasarienne du point de vue de la Gloire et la christologie de l'*Encyclopédie* n'est pas difficile à établir. Dans la première des deux, le Verbe fait chair constitue le paradoxe d'une prétention unique, en laquelle apparaît la Toute-Puissance divine, et d'une absolue pauvreté, l'Incarnation, contradiction assumée de la Parole divine, éternelle, dans la chair temporelle et mortelle. Cette kénose du Fils préexistant, plongé dans l'impuissance extrême d'une existence humaine, dissout l'idéal vétérotestamentaire d'une divinité sublimée. A ce mouvement kénotique paradoxal correspond chez Hegel (*Encyclopédie*, § 569) la prémisse de l'Incarnation : le passage du Fils de son éternelle immanence trinitaire — distincte de la Puissance substantielle indivise — dans la temporalité mortelle d'une existence sensible immédiate. L'abîme entre les contraires est comblé, dans la christologie de Balthasar, par l'abandon, la désappropriation (*Ueberlassung*) absolue du Christ jusqu'à la mort : toute son existence mortelle est mise à la disposition de l'auto-explication de la Parole divine ; loin d'être disqualifiée par cet abandon, ce n'est que par là que sa prétention peut se déployer majestueusement. Sur la croix, le paradoxe atteint son sommet et, en même temps, se résout : le Fils de Dieu « cesse » d'une certaine manière d'« être Verbe » dans le silence de la mort ; mais, devenu muet, le Verbe exprime sa transparence absolue. A cette solution du paradoxe dans son exacerbation même, correspond chez Hegel la prémisse de la mort : le passage du Fils dans la temporalité est simultanément l'incarnation kénotique de la Puissance éternelle et transfiguration commençante de l'impuissance temporelle ; dans la Mort du Christ, Puissance et impuissance se réconcilient : le sommet du « dessaisissement » (*Entäusserung*) est le point de conversion par lequel, absorbant tout particularisme opaque dans la communion de l'esprit, la Gloire divine fait éclosion. — Chez Balthasar également, la Gloire embrasse les contraires les plus extrêmes, faisant correspondre l'anéantissement caché et la montée à la manifestation. Tel est le point de vue de saint Jean, privilégié ici comme englobant. De ce point de vue, toute l'existence de Jésus est déjà

perçue comme une révélation de sa Gloire. La glorification de sa désappropriation jusqu'à la mort — la Résurrection — montre ce qu'était en vérité cet abandon : existence de l'un dans l'autre (*Ineinandersein*), logique trinitaire, identité entre l'altérité suprême et la plus profonde descente. Chez Hegel, la Résurrection manifeste de même l'identité dans laquelle prend fin la scission où s'extraposait le Fils de Dieu dans sa kénose ; c'est l'intuition de la logique trinitaire idéale : retour absolu, à partir duquel la profonde kénose de la Puissance (incarnation) et l'impuissance finale de la kénose (mort) se déchiffrent comme les manifestations dans lesquelles se livre le Dieu chrétien, intime et différencié.

Mais, malgré ce parallèle remarquable, la christologie de Balthasar se montre irréductible à celle du philosophe spéculatif. Elle comprend, en effet, la désappropriation divine — qui élève, sans le dissoudre, un homme au rang de l'Unique — comme l'acte d'amour du Fils, exprimant, sous la forme d'une obéissance créée, sa dépendance trinitaire au Père qui l'a envoyé. La « mission » du Fils et son « obéissance » sont des thèmes dont au contraire la christologie négative de Hegel ne peut rendre compte.

En maintenant la plénitude paternelle originelle, la théologie de Balthasar perçoit la kénose comme gratuité souverainement libre. Le « dessaisissement » (*Entäusserung*) hégélien semble, au contraire, exigé par la carence immédiate de l'abstraction trinitaire. La logique trinitaire glorieuse que Balthasar découvre dans la transparence de la Croix n'est pas le Cercle sans mystère et sans respect du Concept hégélien, mais bien la requête et l'écoute dyne prière dialogale. L'Esprit n'est pas ici la double négation en laquelle plonge tout dédoublement essentiel : c'est la fécondité déjà comblée de l'Amour paternel et filial qui, dans la libéralité, ne se glorifie pas lui-même (16).

Comme celle de Balthasar, la christologie de K. Barth, irréductible aux approches à prédominance anthropologique ou historique, se concentre sur l'absolu pour soi «*pro se* », de l'autoélévation de Dieu. Son

(16) Dans *Jesus der Christ*, Mayence, 1974 (tr. fr. *Jésus, Le Christ*, Paris, Cerf, 1976), W. Kasper marque son accord avec cette manière de voir de Balthasar.

unique critère étant la Parole de Dieu révélée, la *Dogmatique* sera fondamentalement et uniquement christologie. Son objet n'est pas une vérité dont l'homme disposerait, mais la Parole de Dieu qui, dans sa souveraineté, dispose de l'homme. En chacune de ses étapes : doctrine de Dieu, Création, Réconciliation, Rédemption finale, la *Dogmatique* ne parle que du Dieu qui se révèle dans le Christ.

Sa christologie proprement dite trouve son lieu dans le cadre de la doctrine de la réconciliation. K. Barth réinterprète la christologie traditionnelle (B. Klappert l'a montré) à partir du milieu dans lequel se conjoint le double mouvement « de haut en bas » de l'action réconciliante de Dieu (comparable à la perspective des *Leçons*) et « de bas en haut » de l'homme réconcilié (comparable à la perspective ascendante de la *Phénoménologie*). A partir de ce centre, K. Barth expose, en une grandiose architecture (sans doute la plus impressionnante de notre siècle), la coïncidence des deux états de kénose et d'exaltation (*exinanitio-exaltatio*), a compénétration de la doctrine des deux natures et de celle de ces deux états, l'interprétation de la divinité à partir de l'abaissement (*Erniedrigung*) et de l'humanité à partir de l'élévation (*Erhöhung*). La médiation de la Personne opérante et de l'œuvre personnelle se déploie selon les trois ministères christiques (sacerdotal, royal et prophétique) en trois formes ou perspectives de la doctrine de la Réconciliation. Selon la première — voisine de la christologie des *Leçons* — Jésus-Christ est le Dieu qui réconcilie l'homme sur la Croix et montre sa véritable divinité dans son abaissement : il est Seigneur comme serviteur. Selon la deuxième perspective — qui met l'accent, comme la *Phénoménologie*, sur la conversion par laquelle l'homme accède à sa vérité Jésus-Christ est l'homme réconcilié sur la Croix, qui dans son élévation par Dieu montre sa véritable humanité : il est serviteur comme Seigneur. Selon la troisième perspective — ouverte, comme la christologie de l'*Encyclopédie*, à la présence réelle de l'absolument concret — Jésus-Christ est l'unité du Dieu réconciliant et de l'homme réconcilié ; il est le garant et le témoin du Dieu anéanti et de l'homme exalté, qui montre son être comme Homme-Dieu (*unitio*).

Malgré leurs affinités structurelles, l'abîme qui sépare les christologies barthienne et hégélienne est profond. Sans

ménager ses éloges, K. Barth a pris ses distances d'avec le philosophe spéculatif : Hegel n'exclut-il pas un affrontement sans rémission de l'homme avec la nouveauté et l'objectivité permanente de la parole de révélation ? Ne dissoudrait-il pas l'audition dans la pensée ? Le Dieu hégélien, identifié au mouvement dialectique, ne devient-il pas, pour le moins, prisonnier de lui-même ? La libre dialectique réelle de la grâce n'est-elle pas éliminée par le fait même ?

Toutefois, la christologie barthienne, elle non plus, n'échappe pas à toute objection. Plus complète et plus nuancée que celle de Luther, insistant davantage — dans la ligne calviniste — sur la distinction des natures, elle semble partager avec Luther l'idée d'un échange de situation entre Dieu et l'homme, réalisé sans aucune coopération humaine : sorte de monoénergisme ou de monoactualisme, qui tend à voir dans le Christ et dans le salut l'opération de Dieu seul. Non sans ressemblance avec l'optique hégélienne, la réalité humaine du Christ serait, dans ce « monologue de Dieu avec lui-même » (Balthasar), finalement résorbée dans l'acte spirituel de Dieu. C'est dans la même direction que pointe le « christomonisme » de K. Barth (Althaus) ou, comme dit Balthasar, sa « concentration christologique ». En dépit d'une volonté d'universalisme, le cadre *a priori* de la *Dogmatique* manifeste une étroitesse analogue ; car la Révélation n'exige nullement que toute l'œuvre de la création soit comprimée en un schème christologique. Le déploiement systématique à partir d'un seul point ne donne-t-il pas l'impression pour ainsi dire qu'« on a vu clair dans le jeu » de Dieu ? Ne se retrouve-t-on pas ainsi, paradoxalement, près du Dieu sans mystère de Hegel ? La christologie absolue de Balthasar, plus ouverte à l'insondable liberté divine comme à la relative autonomie créée, n'apporterait-elle pas un correctif indispensable à l'admirable construction barthienne ?

Les limites du modèle hégélien.

Le triple registre — subjectif, historique, absolu — de la christologie hégélienne se montre suffisamment vaste pour ordonner les christologies les plus significatives d'aujourd'hui et permettre de discerner, jusqu'à un certain point, leurs limites. Cependant, du même mouvement qui lui fait juger les autres, la christologie de Hegel entre dans sa propre *crisis*. Il n'est pas malaisé de

discerner les aspects par lesquels chacune déborde le cadre de la forme intégrante hégélienne, accusant déjà par là ses déficiences : écoute indépassable de la transcendance gratuite de la Parole, chez R. Bultmann ; adhésion à l'humanité du Christ, confirmée par son infinité divine et non dissoute en elle, chez K. Rahner ; obscurité de la résurrection dernière, chez W. Pannenberg ; radicalisation de l'espérance dans l'ouverture de J. Moltmann au « futur de Jésus » ; enracinement paternel de la kénose de l'Envoyé chez Balthasar ; rejet chez Barth d'un dieu captif du mouvement nécessaire de son auto-révélation. Rassembler ces points irréductibles suffit à juger une christologie spéculative incapable d'intégrer la plénitude de l'expérience chrétienne, que thématisent les essais d'aujourd'hui. On peut en outre souligner la convergence de ces vues pour finalement exclure le système hégélien.

Certes, la réalité du Christ est simultanément événement subjectif de liberté, objectivité historique et révélation absolue. Hegel l'a bien vu. Les deux pôles de l'Esprit fini que sont l'Esprit subjectif et l'Esprit objectif — la Liberté et l'Histoire — ne sont cependant, pour le philosophe spéculatif, que les préalables posés par l'Esprit absolu pour s'affirmer dans son absolutité finale, grâce à leur négation réciproque et à leur commune évanescence. La Révélation perd ainsi cette souveraine liberté de communication gratuite du mystère à jamais insondable de la Vie divine originelle, au profit d'une manifestation nécessaire et exhaustive de l'essence divine dans l'autre, et, au-delà, de ce négatif d'elle-même que constitue la double finitude de la liberté et de l'histoire. Tel serait le point que la confrontation avec les christologies absolues de K. Barth ou de Balthasar mettrait surtout en relief. En raison de la même forme dialectique de pensée, la liberté subjective est incapable de rencontrer dans l'objectivité le signe positif de la transcendance condescendante du Dieu qui se donne au sein de la contingence historique du Verbe incarné.

C'est ce que montrerait, malgré ses limites, la christologie d'un K. Rahner, dans laquelle l'infini promeut la finitude, et réciproquement. La complaisance divine disparaît en une négation unilatérale, où la consistance historique du christianisme indique à la liberté l'imminence de sa négation par l'absolu de son Objet divin. (La christologie de K. Barth n'échappe peut-être pas entièrement à ce reproche.) — Simultanément, l'objectivité historique ne laisse place à la liberté spirituelle que dans la christologie négative, en insinuant, au-delà de la référence au sujet humain, l'évanescence de « l'histoire du salut » au profit de l'infinie subjectivité de l'Esprit absolu dans sa désespérante manifestation de soi à soi. Telle serait la déficience qui ressortirait de la confrontation avec les christologies historiques de W. Pannenberg et de J. Moltmann 1171.

Mais nos réserves quant à la structure et quant à l'esprit de la christologie hégélienne, si graves qu'elles soient, ne signifient évidemment pas que nous rejetions toute forme de pensée dialectique. La forme d'une christologie post-hégélienne devrait plutôt, pensons-nous, intégrer les accents, divers mais complémentaires, de la médiation dialectique et de l'immédiateté analogique, en accueillant le double processus de la progressive participation spirituelle dans le Christ et du retour à sa surabondante absolutité originelle. Car c'est ainsi que se confirment mutuellement la dispensation différente et l'identique recueillement.

Emilio BRITO, s. j.

(17) Puisque la structure dialectique qui déploie la totalité du Système se montre dans la corrélation instaurée entre les trois coordonnées — subjective, objective, absolue — de sa christologie, le seul fait de constater l'étroitesse de la forme christologique hégélienne équivaudra à indiquer la faille structurelle du Système tout entier.

Emilio Brito, né en 1942 à Cuba. Entre dans la Compagnie de Jésus en 1961, ordonné prêtre en 1972. Docteur en théologie de l'Université Catholique de Louvain, 1976. Thèse : *La Cristologia de Hegel*. A paraître : *La Christologie de Hegel et la tâche actuelle de la christologie* (Dessain-Tolra, 1978).

Jean BASTAIRE :

Court traité d'innocence

A l'inverse de ce qu'affirme une pensée réductrice, Dieu n'est pas la projection de nos parents dans le ciel. Ce sont nos parents qui sont des épiphanies de Dieu.

Dieu se remet entre les mains de nos parents, de nos amis, de nos amours. A eux d'assurer la victoire.

Apprendre à déchiffrer les textes que dicte le cœur humain. Ne pas céder aux interprétations d'une raison étroite. Surtout ne pas confondre, dans une existence, ce qui a été pensé et ce qui a été vécu.

Débroussailler cette forêt de symboles qu'est une vie ignorante de Dieu, mais où Dieu travaille et espère. Comprendre ces cris angoissés, ces appels confiants, ces attentes muettes, ces dégoûts secrets, ces joies enfantines.

Sainteté des affections humaines. Elles nous conduisent à Dieu. Elles sont la catéchèse de Dieu, le langage par lequel Dieu nous parle, le signe au moyen duquel il nous manifeste sa présence.

Ce qui trompe, ce n'est pas de raisonner selon la chair, c'est de ne pas pousser le raisonnement assez loin.

Toute chair est trempée d'âme, humide de Dieu.

O sans visage dont le visage est partout.

Non pas refuser les vœux de la chair, qui sont ceux de l'âme. Les purifier, les convertir.

Ce qu'envoie la Providence, le prendre comme une hostie. Tout ce qui arrive est sacrement.

Nous ne pouvons appréhender les réalités spirituelles qu'à travers leur incarnation. Ainsi de l'enfance que nous saisissons seulement à travers l'expérience temporelle que nous en avons. Il n'y a rien là d'inquiétant, pourvu que nous sachions distinguer le signe de la substance.

Dieu nous parle par des êtres, des objets, des lieux. Aussi leur mort nous désespère. Comme si la parole de Dieu pouvait mourir et le sens de l'univers défailir ! Nous confondons la parole avec son véhicule, le témoignage avec le témoin.

Rien ne peut nous atteindre autrement que par les créatures. La gloire des créatures est d'être les messagères de Dieu.

Nous n'avons rien à faire qu'à devenir les uns pour les autres des sacrements de Dieu.

Nous passons notre vie à changer Dieu de place. Il est d'abord dans nos parents. Puis nous l'incarçons dans une femme ou dans l'art. Vient un moment où Dieu se trouve enfin en Dieu.

Nous désirons quelque chose qui soit semblable à nous sans être nous-mêmes. Nous avons faim d'un Dieu charnel qui ne soit pas une idole.

Aimer Dieu charnellement, afin de l'aimer d'une façon vraiment spirituelle.

Au lieu de détruire les passions, les transsubstantier.

« La matière est déjà l'esprit, et la nature, sans le savoir, rêve de la grâce, ne s'épanouit que dans la grâce » (Henri Pourrat, *Le blé de Noël*, Marseille, éd. du Sagittaire, 1942, p. 131).

Le monde manifeste une joie qui ne lui appartient pas, qui vient d'ailleurs. Il en est l'expression, non la source. D'où son néant et sa gloire :

4

néant puisqu'il n'est rien en soi, gloire puisqu'il est messager du Verbe, incarnation de la parole.

6

Connaître le Père sans passer par le Fils, sans passer par la terre, la chair, la création, l'incarnation, là est peut-être l'erreur des métaphysiques orientales de l'Impersonnel. Pour accéder à la transcendance, elles exténuent l'immanence au lieu de l'écouter, elles s'en défient au lieu de lui faire confiance.

Les promesses de l'enfance humaine et de l'amour humain sont tenues par Dieu. Jésus est le garant de ces effervescences de l'éternel dans le temps.

Du fait qu'ils ont pris place dans le temps, nos travaux et nos amours sont devenus éternels. Ils appartiennent à notre incarnation. Comme notre corps, ils ressuscitent au dernier jour.

Que les joies passées deviennent les signes du royaume à venir.

Que notre chair ne s'attache pas à la chair de nos souvenirs, mais à leur corps de gloire.

« Je ne suis pas venu abolir, mais accomplir » (*Matthieu 5, 17*). Ainsi parle Jésus, et ainsi parle son Père au moyen des événements qui nous

Bulletin d'abonnement :

N O M Prénom

ADRESSE

P R O F E S S I O N (facultatif)

TARIF (Voir au dos) :

Règlement joint : par C.C.P. - Mandat-carte - Chèque bancaire - Espèces (1)

Date :

Signature :

affligent. Car pour que tout s'accomplisse, à commencer par nos affections, il faut que l'Ancien Testament s'efface devant le Nouveau et que la mort temporelle fraie la voie à la vie éternelle.

Notre histoire personnelle est une Histoire Sainte que nous avons à déchiffrer, un Ancien Testament dont le Nouveau nous donne la clé. Lentement et fidèlement, nous devons comprendre ce que Dieu nous disait déjà par signes et que son Fils nous dit maintenant en plénitude.

Aucune parcelle de notre passé n'est vide de Dieu. Tous les hommes et toutes les choses que nous avons aimés étaient déjà porteurs de grâce, même s'ils venaient à nous les yeux bandés. Dénouons leur bandeau. Lisons sur leurs lèvres la parole ineffable.

Jean BASTAIRE

Jean Bastaire, né en 1927. Professeur au Centre National de Télé-Enseignement, spécialiste d'Alain-Fournier et de Péguy. Secrétaire général de l'Amitié Charles Péguy. Marié. A publié récemment : *Péguy tel qu'on l'ignore* (Paris, Gallimard, coll. a Idées s, 1973), *Claudiel et Péguy* (en collaboration avec Henri de Lubac, Paris, Aubier, 1974), et *Péguy l'insurgé* (Paris, Payot, 1975).

Extraits du chapitre « Sacrement » du Court traité d'innocence à paraître en 1977 dans la collection « Sycomore » chez Lethielleux.

ABONNEMENTS Un an (six numéros) 28, rue d'Auteuil, F 75016 Paris
tél. 527.46.27

France : 80 FF.

Etranger : 90 FF. ou leur équivalent

Par avion : 95 FF.

Suisse : 45 FS.

Pour la Belgique : 780 FB.

« Amitié Communio »

CCP : 000-0566-165-73,

rue de Bruxelles 61, 5000 Namur.

Abonnement de parrainage (en plus de son propre abonnement) : 70 FF ; 650 FB ; 40 FS.

Abonnement de soutien à partir de 150 FF, 1.200 FB, 90 FS, etc.

Les abonnements partent du dernier numéro paru (ou de ceux encore disponibles pour qui le désire).

Pour tout changement d'adresse, joindre la dernière bande et la somme de 2 FF.

Afin d'éviter erreurs et retards, écrire lisiblement nom, adresse, et préciser le code postal.

Dans toute correspondance, joindre autant que possible la dernière bande-adresse.

bulletin d'abonnement p. 95.

Prochain numéro (mai 1977) : SOUFFRANCE ET SALUT —. N. Gaultier, Cl. Dagens, G. Chantraine, J. Guillet, J.-L. Breteau, Th. Dejond, A. von Speyr, J. Lévêque, B. Billet, etc.

Encore disponibles pour l'instant : n° 4 (**LA FIDÉLITÉ**) : H.-U. von Balthasar, G. Chantraine, G. Pankow, H. Batiffol, X. Tilliette, A.-A. Devaux, A. Depierre, G. Soulages, E. Martin ; n° 5 (**APPARTENIR A L'ÉGLISE**) : Cl. Dagens, J. Ratzinger, J. Guillet, H.-U. von Balthasar, Y. Congar, P. Eyt, P. Cormier, Mgr Maziers, M. Bressolette, G. Cottier, J. Madaule, G. Bedouelle, L. Bouyer ; n° 6 (**LES CHRÉTIENS ET LE POLITIQUE**) : C. Marion, S. Cotta, C. Bruaire, J. Ladrière, S. Decloux, Mgr Müller, V.J. Peter, M. Costantini, L. Giussani, S. Grygiel, P. Poupard ; n° 7 (**EXÉGÈSE ET THÉOLOGIE**) : G. Chantraine, A. Deissler, H.-U. von Balthasar, H. Riedlinger, M. Costantini, E. Cothenet, C. von Schönborn, F. Russo, O. Costa de Beauregard, R. Pernoud, M. Gilbert, C. Bruaire, J. Madaule ; n° 8 (**L'EXPÉRIENCE RELIGIEUSE**) : J. Duchesne, H.U. von Balthasar, R. Braque, J.-R. Armogathe, A. Millot, J. Loew, A. Cugno, P. Mommaers, J.-L. Marion, J. Pieper ; n° II - 1 (**JÉSUS, né du Père avant tous les siècles**) : J. Duchesne, L. Bouyer, G. Schneider, K. Reinhardt, W. Loser, H.-U. von Balthasar, G. Bedouelle, C. Foulon, M.-F. Madelin, A. Frossard, H. Zamoyaska, J. Mouton, J. Pieper.

Les n° 1 (*La Confession de la Foi*), 2 (*Mourir*) et 3 (*La Création*) sont épuisés.

COMMUNIO est aussi une collection de livres, dans le même esprit que la revue. Premier volume paru :

HANS URS VON BALTHASAR
CATHOLIQUE COMMUNIO
FAYARD

Préface de H. de Lubac, traduction de G. Chantraine, 138 pages.
28 FF (chez votre libraire habituel)

A paraître en 1977 :

J e a n D A N I É L O U
Contemplation et **croissance** du Royaume

Joseph RATZINGER
Le Dieu de Jésus-Christ