

Claude DAGENS : Cette Eglise qui ne nous appartient pas

Dieu attend notre libre engagement dans une Eglise que nous n'inventons pas, mais qui nous est donnée comme institution et comme mission.

I — LE CHOC DE LA SOCIOLOGIE

Depuis la communauté des convertis de Pentecôte jusqu'à l'Eglise moderne des cinq continents, il est naturel aux croyants de se demander ce qu'ils ont à entreprendre pour que le monde croie. Du premier concile de Jérusalem au quatrième synode romain des évêques, la même exigence nous traverse : que faire pour que les hommes s'engagent personnellement envers le Dieu de Jésus-Christ en décidant d'appartenir à son Eglise ? Que faire pour que cette appartenance à l'Eglise de Jésus-Christ, l'appartenance vécue par les croyants et proposée par eux à tous les peuples, réalise toujours davantage sa nature catholique, c'est-à-dire son ouverture sans exclusives à tous les hommes et sa soumission plénière à ce Père qui veut récapituler toutes les choses de l'histoire dans le corps de son Fils ?

En conséquence, il est naturel à l'Eglise de mesurer ses propres réalisations dans l'histoire. Elle le fait souvent depuis quelques décennies, et c'est en général pour constater la distance grandissante qui existe entre *l'appartenance espérée* et *l'appartenance effective*. Surtout dans cette vieille Europe, où l'Eglise fait partie du paysage culturel, mais où elle découvre de plus en plus qu'elle est enveloppée et, pire encore, atteinte du dedans par un nouveau paganisme. Impossible d'ignorer ces avertissements de l'histoire : ils nous révèlent que nous sommes les habitants d'une demeure fragile et ouverte à tous les vents. Inutile de nier le langage des chiffres : les statistiques nous disent que plus de la moitié des catholiques ne pratiquent plus et que beaucoup de baptisés hésitent à confesser la résurrection du Christ. Sans parler des multiples situations marginales par rapport à la discipline traditionnelle de l'appartenance ecclésiale.

On se sert également de l'histoire et de la sociologie pour faire la prospective de l'Eglise. En prévision de l'an 2000, quels modèles envisager pour assurer p.2) notre propre survie ? Y aurait-il deux options extrêmes : d'une part la constitution de petits groupes fortement structurés et s'affirmant comme des contre-communautés au milieu d'une civilisation décadente, d'autre part, l'adaptation généralisée à l'évolution du monde et la dissolution progressive dans les dynamismes de l'histoire contemporaine ? Et à mi-chemin entre l'option sectaire et l'option séculière, faudrait-il que l'Eglise dite institutionnelle essaie de naviguer à vue, en suivant une sorte de devin *media*, faite de compromis sans cesse à réviser (1) ?

Personne n'échappe à ce choc de la sociologie, ni les grands dicastères romains, ni les prêtres des paroisses rurales de la Calabre ou de la Creuse. Les statistiques ont le mérite de dissiper les illusions. Mais à elles seules, elle ne fournissent que des signes, qu'il reste toujours à interpréter. Interpréter, c'est-à-dire essayer de reconstituer le mouvement d'ensemble dans lequel ces signes s'inscrivent. Une telle interprétation sera forcément du domaine de l'hypothèse. Elle ne dispense pas de faire des choix et pas seulement à partir des chiffres, mais avec une conscience renouvelée des buts que l'on veut atteindre. Ce n'est pas la capacité d'analyse, l'art de nous poser des questions multiples par rapport aux données de la sociologie, qui nous manque le plus à l'heure actuelle. Ce qui nous manque, surtout dans notre Europe incertaine et fatiguée, c'est une perception commune des grandes finalités de notre appartenance à l'Eglise, le désir effectif de participer à un mouvement qui nous dépasse et nous appelle au dépassement de nos perspectives naturelles (2). Nous sommes ainsi confrontés à une question fondamentale : comment discerner, dans ces signes ambigus, des enjeux vitaux pour l'Eglise ? Comment tirer de notre histoire présente un avenir où tous les croyants seront prêts à s'engager davantage dans ce grand mouvement de conversion, de prière et d'amour désintéressé qui doit s'étendre aux dimensions des structures de l'Eglise et de l'humanité ? Cette question nous oblige à démasquer le fatalisme toujours possible de la sociologie et à prendre le risque du témoignage. Car nous ne sommes jamais dispensés d'une réponse active à Celui qui, sans nous, sans le oui de notre liberté, ne pourrait pas former ce Corps qui lui appartient.

II — LES ENJEUX DE NOTRE APPARTENANCE

L'institution et la liberté

Reconnaître que l'on appartient à l'Eglise, c'est donner d'emblée un assentiment. C'est reconnaître que l'on n'est pas oublié de Dieu et que l'on est même appelé à prendre place dans le projet qu'il déploie pour le salut du monde.

(1) Cf. P. BERGER, *Lu rumeur de Dieu*, Paris, 1972, p. 34-42.

(2) Cf. R. ETCHEGARAY, *L'Eglise des cinq continents*, textes du Synode de 1974, rapport sur l'Europe, p. 115.

Mais cette adhésion personnelle, plus ou moins consciente, plus ou moins suivie d'effets, passe par des médiations qui, habituellement, la précèdent. Appartenir à l'Eglise, c'est entrer dans un réseau complexe fait d'histoire, de règles sociales, de normes morales, d'habitudes mentales, de relations personnelles et communautaires. Ce réseau constitue l'Eglise déjà formée, l'institution ecclésiale capable de révéler, à travers ses paroles, ses symboles et ses rassemblements, le mystère qui est sa source. Tel était sans doute le sentiment des catéchumènes de la Rome antique, quand ils se préparaient au baptême : ils consentaient à se montrer publiquement solidaires de cet ensemble humain et social. Telle est aussi, derrière la pauvreté des mots, la conviction de nombreux parents qui, dans nos cités modernes, demandent le baptême de leurs enfants : au milieu de tous les déracinements de la vie, ils devinent l'importance d'un enracinement fondamental. Ces hommes et ces femmes s'insèrent ainsi dans une histoire qui les a précédés ; ils communient à une Tradition de Vérité et de Vie. Ils acceptent des liens, même très lâches, avec une institution qui ne cache pas son intention d'appareiller l'existence des hommes dans leurs relations avec Dieu.

S'ils acceptent tout cela, c'est avec la conscience de ne pas être les rouages d'une machinerie socio-religieuse. Au contraire : ils savent que le passé garantit la continuité d'un mouvement qui a ses hauts et ses bas, mais qui, comme la vie, ne s'interrompt jamais. La vie de l'Eglise n'est donc pas un spectacle et l'on ne lui appartient pas si on se contente de la regarder évoluer sur la scène de l'histoire. Pour lui appartenir, il est indispensable d'accomplir des actes qui expriment et réalisent publiquement cette appartenance. Des actes dont les sociologues pourront apprécier la fréquence : pratique dominicale, participation épisodique à des rassemblements, rattachement à un mouvement organisé, mise en oeuvre de certaines normes morales. Mais l'essentiel va plus loin que la sociologie : à travers ces actes, mais aussi à travers les multiples activités ou passivités de la vie quotidienne, il s'agit de participer à l'activité d'un Autre. Et l'Eglise est ce lieu bien situé où des êtres humains s'offrent pour participer à l'engagement de Dieu pour le monde. Cette Eglise déjà formée, il faut donc sans cesse la former, avec la pâte des cultures et des sociétés, et la réformer, quand elle a perdu sa qualité de levain. Cette institution, avec toutes ses structures, est comme une habitation sans cesse lézardée et sans cesse à bâtir. Il ne suffit pas de poursuivre l'oeuvre déjà entreprise ; il faut improviser, imaginer, rénover. On n'en finit jamais de travailler sur ce chantier : les prêtres-ouvriers ou les catéchistes d'Europe et d'Afrique en savent quelque chose...

Dans l'histoire de l'Eglise intervient inévitablement la tension entre ceux qui respectent plutôt l'héritage, le donné historique, les grands repères de la tradition, et ceux qui mettent en avant les appels de l'avenir, l'urgence d'inventer en laissant disparaître ce qui était pourri.

Les uns comme les autres considèrent qu'ils appartiennent réellement à l'Eglise. Ce serait un progrès s'ils reconnaissaient ensemble que ce n'est pas le résultat d'une dialectique conciliant la tradition et la nouveauté, mais la logique interne à un mouvement dont l'origine est à la fois au-dedans et en dehors de nous. Car l'origine est l'Esprit issu du corps du Fils quand il remet sa vie au Père.

4

Le même Esprit structure l'institution apostolique qui donne à l'Eglise ses fondations permanentes et sa continuité historique. Mais le même Esprit anime la liberté des croyants, les provoquant à des audaces inattendues, les incitant à sortir d'eux-mêmes sans craindre les indications de la sociologie. Et ce n'est pas au seul niveau de l'expérience historique qu'il faut rattacher au même Esprit, d'un côté ce qui est solide et continu, et de l'autre ce qui est imprévisible et nouveau. Non, tout était contenu comme en germe dans l'événement transhistorique de la Pâque du Christ : la continuité d'un combat qui va jusqu'au pardon total, la nouveauté d'une Vie qui jaillit de la mort offerte au Père.

Toute l'histoire de l'Eglise ne peut que déployer cette logique originelle dans le corps du Christ, qui est l'Eglise et qui s'étend bien au-delà de nos appartenances plus ou moins hésitantes ou antagonistes. Bref, ce n'est ni l'institution, ni la liberté qui constitue la norme ultime de l'appartenance ecclésiale. C'est la référence à l'événement fondateur que l'Esprit du Christ actualise à la fois dans les structures de l'institution et dans le mouvement de nos libertés.

La distance et la double appartenance

L'Eglise, à Vatican II, s'est affirmée solidaire et servante du monde. Ce principe d'abnégation inspire des comportements réellement conformes à l'abnégation de Dieu, lui qui, dans la croix de son Fils, va jusqu'au bout du désintéressement.

Mais l'abnégation ne consiste pas seulement à être désarmé pour entrer en relations avec les autres. Il y a aussi une abnégation profondément évangélique, qui consiste à être différent des autres, non pour les mépriser et exalter sa différence, mais pour accomplir sa vocation propre au milieu d'eux. Or l'Eglise a vocation d'être une société qui, comme toute société, se constitue en se différenciant (3). Former un groupe, c'est prendre ses distances par rapport à d'autres groupes.

La distance tient d'abord au discours tenu par le groupe chrétien. Ce n'est pas le discours de tout le monde, mais un message nouveau qui, avec les mots de tout le monde, annonce des choses nouvelles. On ne peut appartenir à l'Eglise sans avoir mesuré l'étrangeté de ce message qui ne propose pas un savoir englobant, mais se concentre autour d'une histoire de vie et de mort, faite pour scandaliser les consciences raisonnables et même des esprits religieux. Les mots de la foi portent en eux cette tension fondamentale entre Dieu et l'homme, la vie et la mort, la lumière et les ténèbres ; et le plus nouveau, c'est qu'au coeur de ces tensions transparait une lumière d'apaisement.

Cette nouveauté-là suppose des informateurs, dont la vie reflète ces tensions surmontées. Tel est le groupe apostolique, origine de la structure apostolique de l'Eglise : fondé sur la pierre angulaire du Christ et placé par l'Esprit à l'intérieur

(3) Cf. M. de CERTEAU, *L'étranger ou l'union dans la différence*, Foi vivante n° 116, p. 10.

4

du mystère pascal. D'où le combat contre les sagesses humaines qui voudraient surmonter les tensions par de vastes systèmes : seul, le Fils unique est à l'origine d'un monde nouveau. D'où aussi la conscience, chez les chrétiens, d'appartenir à un peuple nouveau, peuple à la fois de frères et d'étrangers. De frères, puisque nous sommes les disciples de Celui qui est venu chercher et sauver ce qui était perdu. D'étrangers, puisque l'Eglise n'est pas le dernier avatar du peuple juif et que le baptême scelle dans nos corps, dans notre devenir humain, la nouvelle alliance de Dieu, une structure de vie et de mort, qui fait de nous des « étrangers et des voyageurs » au milieu des nations (1 Pierre 2, 11).

Tout en nous soumettant aux lois de l'histoire, nous nous sommes rattachés dès maintenant au Royaume de la liberté absolue. C'est là comme une loi de double appartenance. Selon la formule de *L'Épître à Diognète* (V, 5), « nous résidons chacun dans notre patrie, mais comme des étrangers domiciliés ». Certains subissent cette loi comme un écartèlement insupportable : ils voient mal comment l'Eglise pourrait être une patrie différente de leur patrie naturelle. D'autres s'en accommodent, mais ils donnent aux non-chrétiens l'impression de jouer sur deux tableaux. De fait, notre appartenance à un ensemble humain qui a son histoire, sa culture, nous conditionne plus fortement que notre appartenance à l'Eglise ; mais ce fait doit-il entraîner la norme et n'avons-nous pas à prier pour que « notre appartenance au Royaume de Dieu soit plus déterminante que notre appartenance aux divers groupes sociaux qui se disputent la possession de la terre et se laissent manipuler par le Prince de ce monde », comme le disait le Père Cyrille Argenti devant le C.O.E. en novembre 1975 (4) ? Si le baptême au nom de Jésus est à l'origine d'une existence vraiment nouvelle, il faut admettre qu'il n'y ait plus « Grec et Juif, circoncis et incirconcis, barbare, Scythe, esclave, homme libre, mais le Christ : il est tout et en tous » (*Colossiens* 3, 11).

La mission et la miséricorde

Que cherchons-nous en prenant ainsi nos distances par rapport au monde ? Non pas à être bien ensemble et à savourer notre originalité. Ceci n'est qu'une apparence. L'Eglise est constamment appelée au-delà d'elle-même par tous ceux qui sont plus ou moins étrangers à son existence profonde. Elle n'affirme et ne pratique sa différence que pour mieux consentir à cette nouvelle abnégation que constitue la mission.

Car la mission n'est pas d'abord la mise en oeuvre d'un programme. Si les premiers païens réunis chez Corneille sont baptisés par Pierre, c'est parce que Pierre accepte que ses calculs soient déjoués par l'initiative de l'Esprit Saint. Et si, aujourd'hui encore, des groupes chrétiens attirent à eux des non-chrétiens, ce n'est pas le résultat d'un travail de recrutement, mais une manifestation de la grâce. Comme l'écrit Paul VI dans son exhortation récente sur l'évangélisation (n° 21) : « Voici un chrétien ou un groupe de chrétiens qui, au sein de la communauté humaine dans laquelle ils vivent, manifestent leur

(4) Cf. *Documentation catholique*, 15 Février 76, p. 173.

6

capacité de compréhension et d'accueil, leur communion de vie et de destin avec les autres, leur solidarité dans les efforts de tous pour tout ce qui est noble et bon. Voici que, en outre, ils rayonnent leur foi en des valeurs qui sont au-delà des valeurs courantes, et leur espérance en quelque chose qu'on ne voit pas, dont on n'oserait pas rêver... Il y a là un geste initial d'évangélisation ».

C'est pour la même raison que l'Eglise accorde sa préférence à ceux qui sont désarmés devant la vie, livrés aux lois de la jungle humaine. Cette préférence s'exprime dans des gestes et des institutions qui dépendent forcément d'une situation historique : au XIX^e siècle, dans une société hiérarchisée, elle a surtout revêtu l'aspect d'une générosité plus ou moins paternaliste à l'égard des pauvres ; au XX^e, elle passe plutôt par le langage de la socialisation et ne peut éviter les réalisations collectives. Mais l'essentiel consiste toujours à exprimer pratiquement une logique de désintéressement et de don. C'est pourquoi le premier accès à l'Eglise s'ouvre à ceux qui ne possèdent pas, mais qui attendent tout des autres, tout, c'est-à-dire le pain et la justice, mais aussi l'amitié et l'espérance.

Il faut encore qu'en ce qui fait sa vie intime, l'Eglise se ressourçe sans cesse à cette gratuité. Autrement dit, ce n'est pas la vertu ou la justice, aux yeux de Dieu ou des hommes, qui fournit le critère de l'appartenance à l'Eglise, mais la miséricorde du Père (5). Nous sommes la communauté des pécheurs pardonnés. Tous, fidèles véritables, chrétiens occasionnels, mal-croyants qui tâtonnent, sans pratiquer de façon régulière et même sans vivre pleinement selon l'Evangile, nous sommes ordonnés à l'Eglise, parce qu'elle n'est pas une assemblée sélectionnée, mais cette Eglise hiérarchique, où les carriéristes et les hommes d'affaires ne manquent pas, et ce mélange de bon grain et d'ivraie, sous le regard d'un Père qui ne désespère jamais d'aucun de nous.

Certes, il serait grave que l'Eglise joue un double jeu, fixant d'un oeil l'Evangile, et de l'autre, les classes dirigeantes ou le mouvement ouvrier. Mais le plus grave serait qu'elle devienne inapte à la réconciliation, en se contentant de refléter les rapports de forces ou d'idées qui traversent la société. Une option idéologique et politique déterminerait alors l'appartenance à l'Eglise. Au mieux le Royaume de la grâce serait rejeté très haut au-dessus du royaume de la justice à instaurer sur la terre, à moins qu'il ne fût remis à plus tard. Au pire, cette Eglise, promise à l'éclatement, serait assimilée peu à peu par des groupes qui auraient plus qu'elle les moyens d'institutionnaliser les engagements politiques et sociaux qu'elle aurait privilégiés.

III — LE MINISTÈRE APOSTOLIQUE ET L'APPARTENANCE A L'EGLISE

Le ministère apostolique est au service de l'Eglise. Sans ce ministère, celle-ci est menacée de se défaire et de perdre son caractère catholique. L'autorité

(5) Cf. H. de LUBAC, *Méditation sur l'Eglise*, Foi vivante, n° 60, p. 82.

7

apostolique est là pour assurer efficacement, à temps et à contre-temps, cette mission d'arbitrage en vue de la communion : entre les défenseurs de l'héritage et ceux qui se réclament d'une liberté prophétique, entre les partisans du dialogue à tout prix et ceux qui mettent l'accent sur les ruptures, entre le camp de l'apostolat missionnaire et le camp de la réconciliation intérieure.

Cet arbitrage ne consiste pas à trouver le juste milieu, en prétextant d'une complémentarité fondamentale. La paix exige parfois que l'on dise oui et que l'on dise non. Mais de quel droit peut-on tenir un langage aussi clair et aussi risqué ? Du droit que donne Dieu en appelant des hommes à exercer l'autorité apostolique, des hommes qu'il configure à son Fils, serviteur souffrant et Seigneur pour le salut du monde. Ce droit découle du caractère irréversible de l'Alliance de Dieu avec l'homme, alliance réalisée dans l'« élévation » pascale de Jésus. C'est en prenant pareillement de la hauteur que l'autorité apostolique est destinée à s'exercer sur les hommes. Elle s'exerce normalement dans des conditions crucifiantes, mais pour y faire apparaître un dénouement venu d'en haut. Elle se fonde sur l'initiative gratuite de Dieu, qui parvient à son sommet dans le sacrifice du Christ. Elle concerne les divers domaines où cette initiative s'actualise, à commencer par le repas eucharistique. L'appartenance à l'Eglise ne peut donc pas être une autodétermination humaine. Car l'Eglise ne s'appartient pas et l'institution apostolique est là pour le rappeler à ceux qui voudraient opposer leurs projets personnels à l'initiative de Dieu.

Mais, d'autre part, ce ministère apostolique ne peut se contenter d'indiquer une vague direction générale. Sa mission l'amène aussi à indiquer quels liens rattachent à l'alliance primordiale des déterminations particulières, d'ordre moral, juridique ou institutionnel. Pour présenter et défendre ainsi les « droits de Dieu », il faut que ceux qui exercent l'autorité apostolique soient toujours prêts à deux choses. D'abord à ne jamais rien affirmer sans accepter d'aller jusqu'au bout de l'imitation de Jésus, quand il devait proclamer les droits de son Père face aux prétentions des Pharisiens comme, aux illusions de ses apôtres ; c'est dire que l'appartenance à l'Eglise se structure à travers des combats, qui nous configurent au Christ. Ensuite, à n'oublier jamais que l'engagement de Dieu s'achève dans son pardon : c'est pourquoi le ministère apostolique ne peut pas présenter l'appartenance à l'Eglise sous des formes restrictives, mais manifester au contraire que cette appartenance nous greffe sur une gratuité et une miséricorde, qui sont le coeur de la liberté divine. Et cette liberté, qui fonde la communion de nos libertés dans l'Eglise catholique, demeure ouverte à ceux qui la reconnaissent, mais aussi à ceux qui la méconnaissent ou la renient.

Claude DAGENS

Claude Dagens, né à Bordeaux en 1940. Ecole Normale Supérieure, Agrégation de Lettres, Ecole Française de Rome. Prêtre en 1970: professeur au Séminaire interdiocésain de Bordeaux et chargé d'un enseignement de Théologie spirituelle à l'Institut catholique de Toulouse. Travaille aussi en paroisse à Bordeaux. Docteur en Théologie et Docteur ès Lettres (Culture et expérience chrétiennes chez saint Grégoire le Grand).

Joseph RATZINGER :

Baptisés dans la foi de l'Eglise

Le baptême nous introduit dans l'Eglise en nous donnant la foi qu'elle reçoit du Christ mort et ressuscité.

1. Introduction : Sens et structure des sacrements

Bien que le baptême soit le sacrement par lequel on entre dans la communauté de foi, le renouveau liturgique et théologique des dernières années l'a toujours un peu laissé de côté, malgré maints travaux importants (1). Et pourtant, on ne peut se faire une idée juste ni de ce qu'est l'Eglise ni de la structure de l'acte de foi, si l'on néglige d'étudier le baptême ; et à l'inverse, on ne peut pas comprendre grand'chose du baptême si on ne le considère que du point de vue de la liturgie ou à partir de la doctrine du péché originel. Ces lignes ne seront ni une théologie complète du baptême ni un traité sur la foi ou sur l'appartenance à l'Eglise, mais une méditation qui se situera à l'endroit où tous ces thèmes s'articulent l'un sur l'autre. Elle essaiera ainsi de faire voir ce qu'ils ne montrent qu'une fois rapprochés.

Allons droit au centre, et pour comprendre le sens profond du baptême, examinons l'acte même par lequel il est donné, l'accomplissement vivant du sacrement — méthode que l'on peut recommander pour la théologie des sacrements, qui doit penser le moins abstraitement possible et rester le plus près possible de ce qui se passe dans la liturgie. Mais un obstacle fondamental nous barre la route, et réclame une réflexion préalable : nous avons du mal à comprendre ce que c'est qu'un sacrement, et ce, à cause de l'attitude de l'époque moderne face à la vie.

(1) Pour ne citer que des ouvrages en langue française, signalons : A. Croegart, *Baptême, confirmation, eucharistie. sacrements de l'initiation chrétienne* (Bruges, 1946, 4^e éd.) ; P. Paris, *L'initiation chrétienne* (Paris, 1948) ; P. Camelot, *Spiritualité du baptême* (Paris, 1960) ; J. Daniélou, *Bible et Liturgie* (Paris, 1951) ; H. de Lubac, *La foi chrétienne* (Paris, 1970, 2^e éd.).

9

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 ? Telle est la question sur laquelle de plus en plus de gens restent bloqués. Il n'y a pas longtemps, on a émis, parmi des spécialistes de pastorale, l'opinion selon laquelle l'usage du baptême et de l'imposition des mains n'aurait prévalu à une certaine époque que parce que la plupart des chrétiens ne savaient pas écrire ; si à l'époque on avait vécu, comme aujourd'hui, dans une civilisation de l'écrit, on aurait à la place établi des documents. D'où la proposition de faire maintenant, enfin, ce qui était jadis impossible, et d'ouvrir ainsi une nouvelle période dans l'histoire de la liturgie, ce dont il est grand temps... Les sacrements, ancêtre de la bureaucratie ? On voit par là à quel point la nature des sacrements est devenue, même pour des théologiens, quelque chose d'étranger. Nous garderons devant les yeux, pendant toute notre réflexion, la question de savoir si le baptême peut ou non être remplacé par autre chose ; mais pour l'instant, essayons d'examiner ce qui est fondamental.

On baptise en prononçant une formule sacramentelle et en versant de l'eau, ou en plongeant dans l'eau. Pourquoi ? Se contenter de dire que Jésus lui-même a été baptisé dans l'eau est important, mais ne suffit pas. Quand on y regarde de plus près, on voit que cette unité de deux éléments, parole et matière, est caractéristique du culte chrétien, et qu'elle structure le rapport chrétien à Dieu. D'une part, le monde, la matière n'est jamais exclue : la foi chrétienne ne connaît pas de coupure absolue entre esprit et matière, entre Dieu et la matière. Cette séparation cartésienne, qui a marqué profondément la conscience moderne, n'existe pas là où l'on croit à la création. Admettre le cosmos, la matière dans le rapport à Dieu, c'est confesser le Dieu créateur, c'est confesser l'unité de tout ce qui vient de l'esprit créateur. La foi chrétienne est liée par là aux religions païennes, religions cosmiques qui cherchent Dieu parmi les éléments du monde et qui sont ainsi sur le chemin qui mène à lui. En même temps, cette foi exprime l'espérance en la transformation finale du cosmos. Tout ceci devrait nous faire réapprendre le sens fondamental des sacrements. Nous avons beau redécouvrir le corps, glorifier la matière, nous restons encore maintenant profondément marqués par le dualisme cartésien. Nous voudrions laisser la matière en dehors de notre rapport à Dieu. Nous la croyons incapable de devenir l'expression de ce rapport ou même l'intermédiaire par lequel Dieu nous touche. Nous sommes depuis toujours tentés de restreindre la religion au « spirituel ». Et c'est justement parce que nous ne laissons à Dieu que la moitié de la réalité que nous suscitons le matérialisme grossier, qui, lui, n'admet pas que la matière soit capable d'être transfigurée.

Dans le sacrement, au contraire, et c'est ce qui en fait l'originalité, matière et parole forment une unité. Le signe matériel exprime l'unité de la création, l'intégration du cosmos à la religion ; la parole, de son côté, signifie l'intégration du cosmos dans l'histoire. Déjà en Israël, on ne (p.10) rencontre pas de rites purement cosmiques, par exemple la danse ou le sacrifice pour les puissances de la nature, comme chez beaucoup de religions dites

« cosmiques ». Au rite s'ajoute toujours l'instruction, la parole, qui l'intègre à l'histoire de l'alliance d'Israël avec son Dieu (2). La relation à Dieu n'a pas seulement pour base le cosmos et ses symboles éternels, mais l'histoire commune dans laquelle Dieu a guidé les hommes sur ses propres voies (3). 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. Que la foi soit historique signifie à la fois qu'elle est communautaire et qu'elle est assez forte pour traverser le temps ; qu'elle peut unir hier, aujourd'hui et demain, dans la confiance au même Dieu. On peut donc dire aussi que la parole intègre à notre relation à Dieu le facteur temps, comme l'élément matériel y apporte l'espace du cosmos. Elle apporte en outre les autres hommes qui, dans cette parole, expriment en commun leur foi. Là aussi, la structure du sacrement corrige une attitude typique des temps modernes : de même que nous voudrions ne laisser à la religion que l'esprit, nous aimerions ne lui laisser que l'individuel. Nous voudrions avoir trouvé Dieu tout seuls ; nous fabriquons une opposition factice entre tradition et raison, tradition et vérité, opposition en définitive mortelle. Sans la tradition, sans le contexte d'une histoire vivante, l'homme perd ses racines, et cherche une autonomie qui contredit ce qu'il est.

Résumons-nous : le sacrement, forme fondamentale du culte chrétien, englobe matière et parole, c'est-à-dire donne à la religion une dimension cosmique et historique, et nous indique le cosmos et l'histoire comme lieux de notre rencontre avec Dieu. Le fait implique que la foi chrétienne ne supprime pas simplement les formes antérieures de religion, mais les admet une fois purifiées, leur donnant ainsi toutes leurs dimensions. La structure double du sacrement, fait de parole et d'une matière, et des origines dans la foi vétérotestamentaire en la création et en l'histoire du salut, trouvent leur approfondissement et leur fondement ultime dans la christologie : le Verbe devient chair, le rédempteur est en même temps celui par qui tout a été fait. La matérialité et l'historicité du culte sacramentel est toujours en même temps une confession de foi au Christ. Elle renvoie au Dieu qui n'a pas rougi de prendre chair et de prendre sur son cœur, dans les peines d'une vie humaine vécue dans l'histoire, le fardeau et l'espérance de l'histoire, comme le fardeau et l'espérance du cosmos.

(2) Cf. Th. Maertens, *Heidnisch jüdische Wurzeln der christlichen Feste* (Mainz, 1965) ; A. Deissler, « Das Priestertum im alten Testament », dans Deissler-Schlier-Audet, *Der priesterliche Dienst, I* (Freiburg, 1970) pp. 9-80.

(3) Cf. J. Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire* (Paris, 1953). et particulièrement la discussion de René Guénon.

11

2. La parole dans le baptême : l'invocation de la Trinité

Revenons au baptême. Pour analyser ce qui se passe en son centre, partons de ce qui se comprend le plus facilement : de la parole, de la formule. Dans sa forme actuelle, c'est : « *Je te baptise au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit* ». Il s'agit, nous aurons à le montrer, d'un abrégé d'un texte primitif plus riche, et pourtant, on voit déjà quelque chose de décisif : le baptême fonde une communauté de nom avec le Père, le Fils et l'Esprit. De ce point de vue, il est comparable au mariage, qui crée entre deux personnes une communauté de nom. Cette communauté exprime qu'ils forment désormais une unité nouvelle, qui les arrache au lieu où ils vivaient auparavant, chacun de son côté, pour les faire habiter l'un avec l'autre. Le baptême produit une communauté de nom de l'homme avec le Père, le Fils et l'Esprit ; la situation du baptisé est ici, d'une certaine façon, comparable à celle de la femme dans un régime patriarcal : il a trouvé un nouveau nom, et appartient désormais au domaine qu'il définit. Ce que cela veut dire apparaît de façon particulièrement marquante dans la controverse de Jésus avec les Sadducéens sur la résurrection (*Matthieu 12, 18-27*). Les Sadducéens ne reconnaissent pas les écrits tardifs du canon. Jésus ne peut donc se fonder que sur le Pentateuque. Il fait remarquer que Dieu se présente à Moïse comme le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. Dieu s'est lié à l'homme de telle sorte qu'on peut le distinguer des autres dieux et dire qui il est en disant de quel homme il est le Dieu. On le nomme en nommant des hommes ; les hommes sont comme devenus son nom propre. Abraham, Isaac et Jacob sont ainsi comme des attributs de Dieu. L'argumentation de Jésus se fonde là-dessus : les hommes permettent de nommer Dieu, ils font partie de l'idée de Dieu, ils en sont le nom. Mais Dieu est le Vivant. Ceux qui lui sont liés à tel point que Dieu, en les nommant, décline pour ainsi dire son identité au monde, font partie de lui ; or Dieu est le Dieu des vivants, non des morts.

Le lien du « Fils » à Dieu est plus profond que celui des patriarches ; le Fils en est le nom, l'identité dans le monde. Il est véritablement attribut de Dieu, et même il fait partie de Dieu, il est lui-même Dieu, il en est le vrai nom. Dieu s'appelle désormais définitivement le Dieu de Jésus-Christ. Mais être baptisé signifie entrer dans la communauté du nom avec celui qui est le Nom, et donc devenir bien plus profondément qu'Abraham, qu'Isaac et que Jacob, attribut de Dieu. On comprend par là facilement que le baptême est déjà un commencement de résurrection, qu'il nous introduit dans le nom divin et par là dans la vie indestructible de Dieu.

On peut encore approfondir cette idée en examinant de plus près le « nom » de Dieu. Dieu est appelé Père, Fils et Esprit. Cela veut d'abord dire que Dieu lui-même existe comme dialogue du Père et du Fils et comme unité de l'Esprit. Cela veut dire ensuite que nous sommes nous-mêmes destinés à être fils, à entrer dans le rapport à Dieu du Fils, et ainsi à être avec le Père dans l'unité de l'Esprit. Etre baptisé serait (p.12) donc être appelé à participer à la relation de Jésus avec Dieu. On devinerait par là pourquoi on ne peut *qu'être* baptisé, et pas « se baptiser » : personne ne peut se faire soi-même fils. On le devient. On reçoit avant de faire. Mais participer à la relation filiale, qu'est-ce au juste ? Comment Jésus lui-même vit-il cette relation ? Les Evangiles nous l'indiquent en nous parlant de la prière de Jésus. Jésus est Fils : cela veut dire avant tout qu'il prie ; qu'au fond de sa vie, même quand il agit parmi les hommes ou qu'il se repose, il reste ouvert sur le Dieu vivant ; qu'il est toujours à l'écoute de lui ; qu'il vit son existence avec lui comme une communication dont la profondeur est la source de sa vie. Cette communication peut devenir affrontement : « *Que cette coupe s'éloigne de moi — mais pas ma volonté, la tienne* ». Mais c'est toujours lui qui est le pôle passif. Le Fils ne dirige pas sa propre existence, il la reçoit du fond de son dialogue avec Dieu. Dialogue qui lui donne la liberté de s'opposer aux hommes et le rend libre de servir. Dialogue qui, sans école ni maître, lui fait comprendre l'Écriture plus parfaitement que tous ceux-ci, comme Dieu lui-même la comprend.

Si être baptisé au nom du Dieu trinitaire signifie pour l'homme entrer dans une existence filiale, cette entrée, d'après ce qu'on a dit, suppose une existence qui ait son centre dans la communion avec le Père dans la prière. Prier ne veut pas dire seulement réciter des formules de temps en temps, mais que l'homme soit dans une telle ouverture intérieure à

Dieu qu'il prenne toutes ses décisions par obéissance envers lui, au besoin en luttant avec lui, comme Jacob avec l'ange. Il y a plus : si l'on devient fils d'un tel Père, on ne l'est pas tout seul. Entrer dans la filiation est entrer dans l'immense famille de ceux qui sont fils avec nous. Aller au Christ, c'est toujours en même temps aller à tous ceux dont il voulut faire un seul corps. On voit déjà ici, dans la formule trinitaire, la dimension ecclésiale du baptême : elle ne vient pas s'ajouter du dehors, mais depuis le Christ elle fait partie de l'idée de Dieu. Naître de Dieu, c'est être introduit dans le Christ total, tête et membres.

On a dit plus haut que l'homme, en entrant dans une communauté de nom avec Dieu, était mené dans une existence nouvelle, comme s'il naissait à nouveau, qu'il était déjà un ressuscité. Mais ce mystère de vie englobe un mystère de mort. Reprenons l'exemple du mariage : la femme, qui prend le nom de son mari, abandonne le sien propre. Elle quitte ce qui lui est propre ; désormais elle ne s'appartient plus à elle-même. Cet abandon de l'ancien est pour les deux partenaires la condition du nouveau qui s'ouvre à eux. Derrière cet acte extérieur de la renonciation à son nom, de la perte de l'autonomie, se cache un mystère plus profond, mystère de mort et de vie, celui de l'amour : il n'est pas d'amour véritable sans dépassement de soi-même et sans abandon de soi-même. Dire par amour oui à un autre implique une radicale renonciation à soi-même. Et c'est seulement là où l'on a risqué cet abandon de soi-même à l'autre, où l'on a pour ainsi dire donné son existence, qu'un grand amour peut croître. On pourrait donner d'autres exemples. Dire la

13

vérité, soutenir la vérité sera toujours inconfortable à l'homme. C'est pourquoi il fuit dans le mensonge pour se faciliter la vie. Vérité et témoignage, témoignage et martyre sont en ce monde étroitement liés. La vérité est de tout temps dangereuse, si on la maintient jusqu'au bout. Mais c'est dans la mesure où l'homme s'engage dans la passion de la vérité qu'il devient homme. Et dans la mesure où il tient à lui-même, où il se retire dans la sécurité du mensonge, il se perd : « *Qui veut gagner sa vie, la perdra, qui la perd, seul peut la gagner* (cf. *Matthieu 10,35*). *Seul le grain qui meurt porte du fruit* » (cf. *Jean 12,24 ss.*).

C'est précisément de ce mystère de mort dans la vie qu'il est question ici. Être baptisé veut dire prendre le nom du Christ, devenir fils avec lui et en lui. Ce nom dans lequel nous entrons nous impose des exigences plus radicales que peuvent l'être celles d'aucun nom humain. Elles déracinent notre propre autorité plus profondément que ne peut le faire l'engagement humain le plus profond. Notre existence doit devenir « filiale », nous devons être de Dieu au point d'en devenir « attribut ». Et comme fils, nous devons nous reconnaître à ce point attachés au Christ que nous nous sachions former un corps, une chair avec tous ses frères. Le baptême signifie ainsi que nous quittons notre *moi* séparé, autonome, pour nous retrouver dans un nouveau moi. Il est sacrement de la mort, et donc également sacrement de résurrection.

3. L'arrière-plan de la formule trinitaire : l'interrogatoire comme confession

Une fois tout cela tiré de la formule baptismale, on pourrait passer tout de suite à l'examen de l'élément baptismal, de l'eau, qui éclaire l'aspect de mort et de vie de ce sacrement. Mais il vaut la peine d'approfondir encore le contexte historique de la formule. Il y a longtemps qu'elle n'est plus qu'une formule prononcée par le prêtre sur le baptisé. Mais il n'en a pas toujours été ainsi. Dans l'Eglise ancienne, et jusqu'au IV^e ou V^e siècle, elle avait encore la forme d'un dialogue. D'après la *Tradition des apôtres* d'Hippolyte de Rome (III^e siècle), qui représente un type primitif de baptême, le prêtre demande : « *Crois-tu en Dieu, le Père, Seigneur du monde* » ? Le baptisé répond : « *Je crois* », et est plongé dans l'eau. Suit une question sur le Fils, analogue à la partie sur le Christ de nos *Credo*, puis une question sur l'Esprit. Et à chaque fois le baptisé est plongé dans l'eau. On oint ensuite le baptisé. Ce qui veut dire que la formule baptismale était dans sa forme la plus ancienne une confession de foi. Et réciproquement, le plus ancien *Credo* faisait partie du sacrement, était l'acte concrètement accompli de la conversion, de l'orientation nouvelle de toute l'existence entrant dans la foi de l'Eglise. C'est pourquoi la confession de foi ne pouvait pas plus être une simple formule à la première personne, que le baptême ne pouvait se limiter à la formule du prêtre : il fallait un dialogue de foi, une confession, en *Je* et *Tu*. On ne se donne pas la foi à soi-même ; essentiellement, elle est (p.14) établissement de la communication avec tous les frères de Jésus-Christ dans la sainte Eglise, qui seule peut nous la donner. C'est pourquoi elle est question et réponse, appel et acceptation de ce qui est proposé. Réciproquement, la conversion ne peut pas être décrétée d'en haut ; il faut la faire sienne et l'acte seul de donner le baptême ne suffit pas ; il y faut la réponse du *Je*, qui s'ouvre au *Tu* et au *Nous*.

Il me semble que cette forme dialogale du baptême contenait des intuitions essentielles sur le rapport du prêtre au laïc, de l'Eglise et des individus. Plus tard, on voit se séparer ce qui ne faisait qu'un à l'origine : la formule du baptême devient une simple formule, un acte souverain de donner le baptême, posé comme tel sans que le face à face des personnes soit expressément requis. Le *Credo* devient une simple formule à la première personne, que l'on énonce un peu comme si la foi résultait d'une recherche philosophique, comme si elle était une doctrine que l'on fait sienne et que l'on peut posséder indépendamment d'autrui. La forme fondamentale du dialogue maintient les deux : la foi comme don d'une Eglise qui me précède, sans laquelle je ne puis croire, et en même temps l'incorporation active de celui qui dans l'Eglise devient fils adulte et peut dire avec ses frères « notre Père ». Enfin, on voit par-là que le *Credo* n'a de sens que comme expression de l'acte de se convertir. On ne comprend rien au *Credo* quand on réclame, comme naguère, des formules abrégées de la foi, qu'on voudrait aussi faciles à comprendre que des slogans. Le *Credo* est de par sa structure le contraire exact d'une formule publicitaire. La publicité assaillit l'individu et cherche à s'imposer à lui, même contre sa volonté. Le *Credo*, au contraire, ne peut être prononcé qu'en se tournant vers le Fils, le Dieu crucifié, et en prenant sur soi la passion pour la vérité et la promesse qu'elle contient. On revient ainsi à ce qui a été dit plus haut sur l'existence filiale, l'Eglise, la mort et la résurrection.

4. Avant la confession de la foi : le catéchuménat

La formule baptismale, qui est en fait un *Credo* dialogué, suppose un long apprentissage. Il ne s'agit pas seulement de l'apprendre et de la comprendre comme texte, il faut la pratiquer comme expression d'une orientation de

l'existence. Les deux aspects se conditionnent mutuellement : la parole ne révèle sa signification que dans la mesure où l'on parcourt la voie qu'elle indique ; et réciproquement, la voie ne se montre qu'à partir de la parole. Ceci implique que c'est tout le catéchuménat, et pas simplement la formule baptismale, qui entre dans le baptême ; si la confession de foi est essentielle au baptême, alors le catéchuménat est une partie du baptême lui-même. Ce que l'on a exprimé parla suite en intégrant les étapes essentielles du catéchuménat au rite du baptême des enfants : d'abord le sel, signe d'hospitalité, et donc pré-eucharistie, accueil dans l'hospitalité des chrétiens ; exorcismes divers ; apprentissage et répétition du *Credo* et du Notre Père, donc des formules chrétiennes centrales et décisives pour l'instruction du

15

catéchumène. La cérémonie renvoie ainsi en avant et au-dessus de soi, elle se place dans le contexte plus vaste du catéchuménat, qui fait lui-même partie du baptême.

Ce qui veut dire que le catéchuménat n'est pas qu'une simple instruction religieuse, mais qu'il fait partie d'un sacrement, et pas comme préalable, mais comme partie intégrante. D'autre part, le sacrement n'est pas qu'une cérémonie liturgique, mais un mouvement, un chemin qui engage toutes les forces humaines, raison, volonté, sensibilité. La séparation des deux aspects a de grandes conséquences : le sacrement est devenu rite, et la parole doctrine, cachant par là une unité qui caractérise fondamentalement le christianisme.

Qu'entend-on cependant par ce caractère sacramentel du catéchuménat ? Nous avons déjà dit que dans le *Credo* dialogué, le contenu essentiel du catéchuménat entrait directement dans l'acte central par lequel le sacrement est donné. On peut dans le catéchuménat distinguer trois composantes fondamentales que cet acte unifie : d'abord un moment d'instruction, d'apprentissage dans lequel l'essentiel de la foi est médité et acquis. C'est dans le contexte du catéchuménat que la fonction d'enseignement s'est développée, pour méditer la foi et faire de la parole de la foi une réponse compréhensible aux questions de l'homme. Il y a cependant une importante partie de la doctrine dans laquelle l'enseignement dépasse le plan simplement doctrinal : la foi chrétienne est aussi une façon de vivre (c'est ce qu'expriment schématiquement les dix commandements). L'Eglise ancienne reprit à cet effet la doctrine juive des « deux voies » entre lesquelles l'homme doit choisir. Etre catéchumène, c'est s'engager dans la voie chrétienne. Il faut s'engager dans l'hospitalité des chrétiens, ouverte par le don du sel, pour reconnaître que leur communauté fraternelle est le lieu de la vérité. Il faut savoir que Jésus est la voie pour le découvrir comme vérité. Rappelons que le sel est symbole de la sagesse, de la sagesse, du sens des choses saines et d'abord de la vérité. Le sage, dit saint Thomas, c'est celui pour qui les choses ont leur vrai goût. Rappelons aussi le rôle sacrificiel du sel dans l'Ancien Testament : le sel met les choses au goût de la divinité. Et depuis le Christ, c'est l'homme lui-même qu'il faut saler pour qu'il plaise à Dieu et y prenne goût. Le sel de la passion lui est nécessaire pour entrer dans la voie de la vérité. L'hospitalité chrétienne mène à partager la croix, et par là à goûter la vérité.

En second lieu, le catéchuménat, par lequel on prend une décision engageant la vie et on s'habitue à ses exigences, n'est pas le fait du seul impétrant. La décision est une entrée dans une forme de vie déjà donnée, celle de l'Eglise de Jésus-Christ. Elle n'est donc pas solitaire et autonome, elle est reçue : on prend part à la décision déjà prise de la communauté des croyants. Son rayonnement nous guide vers elle. On s'élève peu à peu jusqu'à la décision antérieure de l'Eglise. Le catéchuménat est sans cesse porté parla communauté ecclésiale. Ce qui a été dit sur le caractère passif et actif du dialogue baptismal s'approfondit ici : le (p.16) baptême est, dès le début, *être baptisé*, recevoir le don de la foi. Sur le chemin qui y mène, on est à la fois guidé et porté.

De qui reçoit-on ce don ? D'abord de l'Eglise. Mais celle-ci ne le tient pas d'elle-même non plus. Elle est donnée à elle-même par le Seigneur, et pas seulement dans les temps reculés. Elle ne peut vivre la foi que parce que c'est la foi qui lui donne d'être. Elle est toujours autre chose qu'une association qui se donne à elle-même ses statuts et dont les activités ne sont que la somme des activités des individus qui en sont membres. Elle se reçoit elle-même toujours de l'extérieur : elle vit de la Parole qui la précède, du sacrement qu'elle ne peut que recevoir et non produire. Si la foi est un don de l'Eglise, l'Eglise n'existe que comme don du Seigneur. Cela se voit surtout dans les exorcismes : le catéchuménat n'est pas seulement apprendre et prendre une décision, car le Seigneur lui-même y est à l'oeuvre. Lui seul peut vaincre la résistance des puissances ennemies, lui seul peut nous permettre de nous décider pour la foi. Les exorcismes sont la troisième ou plutôt la première dimension du catéchuménat : la conversion comme don que seul le Seigneur peut faire et que seul il peut imposer à notre propre puissance et aux puissances qui nous asservissent.

5. Le signe de l'eau

Le geste de l'exorcisme s'achève et se concentre dans le symbole de l'eau. L'exorcisme radical, c'est la plongée dans l'élément de la mort. Nous voici donc enfin à la « matière » du sacrement, et c'est l'analyse de la parole qui nous y a menés d'elle-même. En bref, l'eau est symbole de mort : pour la Bible, la mort est le séjour du Léviathan, ennemi de Dieu, et exprime le chaos, l'opposition à Dieu, la mort. Le salut est victoire sur les eaux d'en bas. C'est en pensant à ce symbolisme que *l'Apocalypse* dit que dans les cieux et la terre nouveaux il n'y aura plus de mer (21,1) : Dieu règne seul et la mort est vaincue pour toujours. L'eau du baptême peut ainsi représenter le mystère de la croix du Christ et récapituler les grandes expériences de mort et de salut de l'Ancienne Alliance, en particulier le passage miraculeux de la Mer Rouge. Expériences qui préfigurent ainsi la croix, en laquelle elles montrent le centre caché de toute l'histoire du salut (4). On voit par là que la conversion passe par une mort, que la voie de la vérité et le risque de l'amour passent par la Mer Rouge, que la terre promise ne peut être atteinte qu'à travers la passion et la mort de la Vérité. Le baptême est donc plus qu'une ablation, qu'une purification, même si cet aspect est présent dans le symbolisme de l'eau. Etre baptisé au nom de Jésus crucifié demande plus que ne peut réaliser le simple lavement. Le fils unique de Dieu est mort. Seule la puissance inquiétante de la mer, seule sa profondeur abyssale correspond à la grandeur de ce qui s'est passé.

(4) Cf. J. Daniélou, *Bible et Liturgie* (Paris, 1951).

Le symbolisme de l'eau correspond donc à la radicalité de l'événement. Ce qui s'y déroule pénètre si loin dans les racines de l'existence humaine qu'il atteint la dimension de la mort : ce n'est pas possible à un moindre prix. Et c'est seulement à ce prix que le baptême, que la conversion au christianisme et à la vie chrétienne qui s'y fonde atteint les racines de l'interrogation humaine. La question par excellence qui est posée à la vie humaine est la mort ; si on n'y répond pas, on n'a rien à répondre sur rien. Ce n'est qu'en allant jusqu'à la mort qu'on arrive à la vie. Le christianisme dépasse le niveau des documents à signer, à plus forte raison celui de l'ablution qui embellit, mais ne va pas au fond des choses. Il se fonde sur le sacrement de la mort ; c'est là que se révèle la vraie grandeur de ce qu'il prétend être. Qui le ramène au niveau de l'association dans laquelle on entre et de laquelle on reçoit solennellement un diplôme, n'a rien compris, ni à la vie chrétienne, ni à l'Eglise.

Retournons au signe de l'eau. Sa place dans le baptême tient à une double symbolique. En ce qu'il représente la mer, il est symbole de la mort, de la puissance qui lutte contre la vie ; mais en ce qu'il rappelle la source, il est le signe même de la vie. L'eau représente la mort, mais aussi la vie qui féconde la terre. L'eau est créatrice, l'homme en vit. L'Eglise a très tôt repris le symbolisme de la source en indiquant que l'eau du baptême devait être vive, courante (5). Vie et mort sont étrangement mêlées : seul le sacrifice vivifie ; seul l'abandon au mystère de la mort mène au pays de la vie. C'est ce que ce symbolisme ambivalent met étonnamment en évidence, en unissant vie et résurrection en un unique symbole.

6. Baptême, foi et Eglise

On pourrait croire avoir perdu de vue le thème initial au profit du seul baptême. Soulignons donc pour finir la manière dont la concentration sur le cœur théologique du baptême — l'invocation du Dieu trinitaire — nous fait réellement comprendre pourquoi la foi n'existe que dans l'Eglise, ce que c'est qu'être chrétien, et comment s'éclaire par là l'essence de l'Eglise. On a vu qu'être chrétien, c'est devenir fils avec le Fils, et que pour croire au Dieu que nous révèle le Fils, il faut appartenir à la communion des saints, au corps du Christ. On a vu que l'Eglise, essentiellement, n'a rien d'un appareil bureaucratique, d'une sorte d'association des croyants, mais que dans les sacrements elle atteint une dimension de mort et de résurrection, et qu'elle ne subsiste qu'en se recevant de Celui qui a les clefs de la mort. On a vu que le baptême est la figure que prend nécessairement l'accès à la foi, puisque la foi n'est pas la découverte privée d'une communauté dont elle serait le résultat.

Approfondissons encore cet aspect, car ici la théologie moderne s'est enfoncée dans des culs-de-sac, et justement parce qu'elle n'a pas saisi le

(4) *Didachè* 7. 1 (début du II^e siècle).

18

rapport qui nous occupe, et qui unit le baptême, la foi, et l'appartenance à l'Eglise.

On trouve dans le Nouveau Testament une série de textes qui lient la justification de l'homme à la foi : « *Nous sommes convaincus que l'homme est justifié par la foi, indépendamment des œuvres de la loi* » (Romains 3, 28 et cf. 5, 1 ; Galates 2, 16 ; 3,8). De l'autre côté, on trouve des textes qui la lient au baptême, et dans les mêmes épîtres de Paul : par exemple, quand le baptême est décrit comme une mort et qu'il est dit : « *Qui est mort est quitte du péché* » (Romains 6, 7 ; cf. Galates 3, 26 ss). Moins on comprend la synthèse sous-jacente, plus on doit se demander quel rapport il y a entre les deux. Qu'est-ce qui justifie : la foi seule, le baptême seul, ou les deux ? Bultmann reflète l'état de l'exégèse moderne, quand il distingue chez Paul deux concepts de la foi pour soutenir qu'il est difficile de dire que Paul se serait totalement libéré de la représentation, empruntée aux cultes à mystère, d'une efficacité magique du sacrement, bien qu'il n'attribue pas au baptême une efficacité magique.

Le problème n'est pas résolu par là, on le voit bien. Les réflexions qui précèdent rendent évidente l'unité interne des deux formules, qui n'en font qu'une. Car la foi comme décision d'un individu isolé n'existe pas. Une foi qui ne serait pas concrètement un accueil dans l'Eglise ne serait pas chrétienne. Etre accueilli dans la communauté croyante, c'est une partie de la foi, et pas un acte juridique surajouté. Cette communauté croyante est sacramentelle ; elle vit de ce qu'elle ne se donne pas à elle-même ; elle vit du culte dans lequel elle se reçoit elle-même. Si la foi englobe le fait d'être admis dans cette communauté, elle consiste donc en même temps à être intégré au sacrement. Le baptême exprime donc les deux directions vers lesquelles se dépasse l'acte de foi : la foi est donc faite par la communauté qui est donnée à elle-même. Sans ce double dépassement, c'est-à-dire sans l'aspect concret du sacrement, la foi n'est pas une foi chrétienne. La justification par la foi demande une foi ecclésiale, c'est-à-dire sacramentelle, reçue et assimilée dans le sacrement. Réciproquement, le baptême n'est rien d'autre que la réalisation concrète et ecclésiale de la décision de confesser la foi, dont un homme a pris le risque et qu'il accepte de recevoir.

La foi sourd de l'Eglise et mène à l'Eglise. Le don de Dieu qu'est la foi englobe aussi bien la proposition faite à la volonté propre de l'homme que l'action et l'être de l'Eglise. Personne ne peut décider par lui-même que désormais il sera croyant. La foi est une mort et une naissance, une action passive et une passion active qui a besoin des autres : du culte ecclésial, dans lequel est célébrée la liturgie de la croix et de la résurrection de Jésus-Christ. Le baptême est sacrement de foi ; l'Eglise est sacrement de foi ; seul celui qui comprend le baptême sait ce que c'est qu'appartenir à l'Eglise. Et seul comprend le baptême celui qui garde devant les yeux la foi, qui renvoie de son côté au culte rendu par les serviteurs de Jésus-Christ.

19

Appendice : le baptême des enfants

L'étroite association du baptême et du catéchuménat à laquelle ont mené nos réflexions doit faire se demander s'il reste de ce point de vue une place pour le baptême des enfants (6). Le baptême, avons-nous dit, a deux composantes : l'action de Dieu et celle de l'homme que Dieu guide en silence vers sa propre liberté. Croire que devenir chrétien dépend de la seule décision humaine, c'est se mettre en danger d'exténuier la composante qui est véritablement première, l'initiative de Dieu qui m'éveille et m'appelle. L'aspect objectif du baptême, dans lequel je suis l'objet de l'action divine qui dépasse ma décision et mon pouvoir de me décider, est exposé de façon impressionnante dans le baptême des enfants. Mais l'autre aspect, l'aspect proprement humain, ne devient-il pas par là une simple formule contraire aux faits ? N'impose-t-on pas à l'homme par avance des décisions qu'il est seul à

pouvoir prendre ? Il faut répondre, même si l'urgence prise par la question montre que nous ne savons plus très bien ce qu'est la foi : nous la ressentons comme un fardeau plus que comme une grâce. On a le droit de faire cadeau d'une grâce, mais on doit se charger soi-même d'un fardeau.

Nous y reviendrons. Posons d'abord que le catéchuménat appartient au baptême et que cela resta vrai pour l'Eglise même quand le baptême des enfants devint une pratique universelle. Mais la catéchèse peut précéder ou suivre le baptême. Dans ce dernier cas, elle doit pourtant être entamée dans l'acte baptismal. Les rites catéchuménaux dans la cérémonie sont l'anticipation de la catéchèse dont le point de départ est l'engagement pris à la place de l'enfant par les parents, le parrain et la marraine. On rencontre là deux idées-clefs : représentation et anticipation. Représentation : parents et amis n'ont pas seulement l'existence biologique de l'enfant entre les mains, mais aussi son existence spirituelle. La vie spirituelle de l'enfant se développe à l'intérieur de celle des parents et maîtres. Gestation bien plus lente que la gestation biologique, dans le sein de la pensée et de la volonté des parents, puis naissance progressive d'une volonté propre. Le *moi* de l'enfant est à l'abri dans le *moi* des parents. La représentation n'est pas une construction théologique, elle est le fond de la destinée humaine.

Cette représentation, fondée sur l'influence décisive de l'amour ou du refus des parents sur la vie de l'enfant, est essentiellement anticipation, parcours anticipé de la propre vie de l'enfant. L'anticipation est notre destin véritable, autant que la représentation, par laquelle notre vie commence dans la vie d'autrui (7). La vie elle-même est anticipation : elle nous est offerte sans que nous l'ayons demandée. Aujourd'hui où toutes les certitudes s'effritent, la question lancinante est de savoir si la vie humaine est vraiment raisonnable. Peut-on assumer la responsabilité de donner la vie à un homme, alors que nous

(6) Cf. Philippe H. Menoud, « Le baptême des enfants dans l'Eglise ancienne » dans *Jésus-Christ et la foi* (Delachaux et Niestlé, 1975), pp. 219-231. (N.D.L.R.).

(7) On porte donc atteinte au centre même quand on efface de fait, comme le font les nouveaux rituels, l'idée de substitution, et qu'on ne demande plus aux parents de confesser par anticipation la foi de l'enfant, mais de rappeler par leur Credo leur propre baptême. Les formules restent les mêmes, mais leur sens est bouleversé : si le *Credo* est une remémoration, ses formules n'ont plus de rapport interne avec le baptême de l'enfant. La réduction systématique des rites catéchuménaux a le même résultat. Si l'on supprime ainsi l'idée de représentation, on ne peut plus légitimer le baptême des enfants. Sous sa nouvelle forme, le rite est plus immédiatement compréhensible, mais à quel prix !

20

ne savons nullement les souffrances qui peuvent l'attendre ? Et de fait, si l'on pose la question à cette profondeur, on sera obligé de dire que le don de la vie n'est défendable que si l'on peut donner plus que la vie, que si l'on est à même de donner un sens plus fort que la mort et les souffrances inconnues qui attendent l'homme et peuvent transformer le simple fait de vivre en une malédiction.

Laissons pour l'instant de côté ces questions dernières, qui certes sont décisives, pour nous rendre conscients de ce que nous ne pouvons éviter qu'on nous fasse des dons par avance. Dons qui, quelle qu'en soit la forme, accompagnent le don de la vie, marqué par l'ascendance et le milieu. Refuser de donner quoi que ce soit à l'enfant sur le plan spirituel serait justement une donnée d'un poids décisif. La question ne peut donc être de savoir si l'on a en général le droit de donner. Puisque ces dons sont inévitables, on peut seulement se demander lesquels sont défendables devant la liberté, la dignité, le droit inaliénable de la personne. La réponse est contenue dans la question : il faut chercher les dons qui correspondent le moins à une volonté arbitraire, le plus au don premier de la vie même et à sa dignité, ceux qui mettent le moins la vie future au service de ce qui lui est étranger, ceux qui l'ouvrent le plus à sa liberté propre, ceux qui rendent l'homme humain.

Qui a la foi chrétienne est convaincu que c'est bien la voie de la foi qui est la meilleure possible et donc celle dans laquelle il a le devoir d'engager ses enfants. L'Eglise de Dieu devient le cadre historique, le « milieu » dans lequel nous rencontrons l'histoire de Dieu avec les hommes, histoire qui en Jésus-Christ, l'homme-Dieu, est la vraie libération de l'homme pour lui-même. C'est en se donnant à celui qui par sa crucifixion et sa résurrection a entre les mains les clefs de la mort, que l'on reçoit par avance le sens qui seul peut résister à la menace d'un futur inconnu. La polémique sur le baptême des enfants est le signe du degré auquel nous avons perdu de vue l'essence de la foi, du baptême et de l'appartenance à l'Eglise. Quand nous recommencerons à les comprendre, il nous semblera évident que le baptême ne consiste ni à se charger soi-même d'un fardeau, ni à être inscrit à une association où l'on serait introduit de force, mais à recevoir, par grâce, ce sens qui seul peut nous donner la joie, au milieu d'une humanité en crise et qui doute de soi. On verra que le don de la foi est un vrai cadeau. On verra que le sens du baptême s'évanouit quand il n'est plus saisi comme don, mais comme rite refermé sur soi. Là où la voie du catéchuménat en est totalement séparée, là est la limite de sa légitimité.

Joseph RATZINGER.

(Traduit de l'allemand par Rémi Brague)

Joseph Ratzinger, né en 1927, prêtre en 1951. Thèses sur saint Augustin, puis sur saint Bonaventure. Professeur de dogmatique à Münster, Tubingue, puis Ratisbonne. Membre de la Commission Théologique Internationale. Parmi ses publications récemment traduites : *Foi chrétienne, hier et aujourd'hui* (Mame, Paris, 1969), *Le nouveau peuple de Dieu* (Aubier, Paris, 1971).

L'accès à l'Eglise

selon les Actes des apôtres

Comment l'Eglise de Jérusalem s'est progressivement ouverte à tous, Juifs et païens.

B IEN que ce titre « l'accès à l'Eglise » ne réponde pas exactement au langage des *Actes des Apôtres*, la réalité qu'il exprime tient néanmoins dans ce livre une place exceptionnelle, et constitue une de ses lignes maîtresses. Le récit des *Actes* est en effet construit selon une progression géographique, une avancée constante de l'Évangile par étapes successives, de plus en plus audacieuses : Jérusalem (ch. 1 à 7), la Samarie (8,1-26), Gaza et le Midi de la Palestine (8,26-40), Césarée (8,40 ; 10 et 11), Damas (9,2-22). Antioche de Syrie (13,1), Chypre (13,4-12), la Pamphylie et la Pisidie (13, 13s), Philippiques en Macédoine (16,12-40), Thessalonique (17,1-9), Bérée (17,10-15), Athènes (17,15-34), Corinthe (18,1-18). Ephèse (19,1-40), Rome enfin, où Paul, quoique prisonnier, proclame le Règne de Dieu « *avec une entière assurance et sans entraves* » (28,31). Le progrès de l'Évangile, c'est d'abord son annonce portée toujours plus avant, « *jusqu'aux extrémités de la terre* » (1,8).

Or à cette annonce de la Parole, qui est chaque fois mise en première place et a priorité sur tout le reste, répond régulièrement une indication de l'auteur notant l'effet produit. Et toujours cet effet consiste en ce que des hommes « *deviennent croyants* », ou « *s'adjoignent aux croyants* », ou « *rejoignent les prédicateurs de la foi* » et « *reçoivent le baptême* ». Il vaut la peine de reprendre les moments successifs de cette expansion, et de noter les expressions du récit. On y retrouve constamment les trois éléments : la parole de l'Évangile, la foi qui la reçoit, et le geste d'adhésion à la communauté, le baptême, le plus souvent noté expressément, certainement supposé quand il n'est pas nommé.

A Jérusalem « *trois mille âmes se joignirent à eux* » (2, 41), « *chaque jour le Seigneur leur adjoignait ceux qui trouvaient le salut* » (2,47) et « *des multitudes de plus en plus nombreuses se ralliaient au Seigneur* » (5, 14 ; cf. 6,7). En Samarie, beaucoup, « *ayant cru Philippe qui leur annonçait l'Évangile... reçurent le baptême, hommes et femmes* » (8,12 ; cf. 8,25). Sur la route de Gaza, (p.22) l'eunuque d'Ethiopie reçoit le baptême des mains de Philippe (8,26-38). A Damas où se trouvent déjà « *quelques adeptes de la Voie* » (9,2), Paul, converti directement par le Seigneur, reçoit le baptême en présence d'Ananie (9,18). A Césarée, Pierre fait baptiser le centurion Corneille et sa maison (10,48). A Chypre, frappé par les gestes de l'Esprit qui accompagnent Paul et ses compagnons, le proconsul romain embrasse la foi (13, 12). A Antioche de Pisidie « *un bon nombre de Juifs et de prosélytes* » se mettent à la suite de Paul et de Barnabé (13,43 ; cf. 13,51). A Iconium, « *des Juifs et des Grecs en grand nombre embrassèrent la foi* » (14,1). A Philippiques en Macédoine, Lydie et sa maison, d'autres frères également, enfin le gardien de la prison et sa famille reçoivent à leur tour le baptême (16,15-33-40). A Thessalonique « *Paul et Silas gagnent à la foi certains des Juifs... ainsi qu'une multitude de Grecs déjà prosélytes, et bon nombre de femmes de la haute société* » (17,4). A Bérée, plus accueillants que ceux de Thessalonique, « *beaucoup de Juifs devinrent croyants, ainsi que des femmes de haut rang, et des hommes en nombre appréciable* » (17,12). A Athènes, de la foule des sceptiques et des railleurs, se détachent quelques croyants « *parmi lesquels Denys l'Aréopagite et une femme nommée Damaris* » (17,34). A Corinthe, malgré les passions et les oppositions, « *beaucoup de Corinthiens, en écoutant Paul, devenaient croyants et recevaient le baptême* (18,8). A Ephèse enfin, « *par la force du Seigneur, la Parole croissait et gagnait en puissance* » (19,20), ce qui évidemment suppose un afflux de croyants. Mais du jour où Paul quitte Ephèse jusqu'à son arrivée à Rome, il n'est plus question de fondations d'églises, de baptêmes et d'accès à la foi. Si l'apôtre parle encore, ce n'est plus pour annoncer l'Évangile, c'est pour faire ses adieux à ses amis, ou pour se justifier devant les tribunaux. Ce n'est plus le temps des conquêtes et des créations, c'est l'heure de la Passion, l'heure de monter à Jérusalem pour y souffrir à la suite du Seigneur (21,11-14), les procès et la prison, jusqu'au jour où parvenu enfin à Rome, comme il le désirait tant (*Romains* 1, 11-15 ; 15,22-29), Paul prisonnier fera l'expérience que même en captivité « *la parole de Dieu n'est pas enchaînée* » (2 *Timothee* 2,9).

Si l'adhésion à l'Église de nouveaux croyants, qu'ils viennent du Judaïsme ou du monde païen, est pour l'auteur des *Actes* un fait aussi important, si plus d'une fois il tient à préciser le nombre plus ou moins grand, l'origine ethnique ou sociale et jusqu'au nom de ces convertis et de ces baptisés, peut-être pouvons-nous l'interroger sur des aspects plus difficiles et plus complexes, mais qui touchent de près aux précédents. Puisque l'accès à l'Eglise est une donnée essentielle des *Actes*, pouvons-nous leur demander en quoi consiste cet accès, par quels chemins on s'y rend, quelles expériences s'y vivent, chez ceux qui sont reçus, et chez ceux qui les reçoivent ?

Plus les questions se font précises, moins sans doute il faut s'attendre à des réponses très nettes. Les textes sont souvent trop rapides et trop schématiques pour autoriser des formules rigoureuses. Il semble toutefois que, sans leur faire violence, on puisse tracer quelques axes majeurs. Pour les mettre en lumière, on suivra simplement le mouvement du récit, si visible à travers le livre et l'on regardera successivement :

- 1) l'accès ouvert aux Juifs par Pierre (ch. 2 à 5) ;
- 2) l'expérience de Paul et son retentissement sur l'accès des Juifs (ch. 9 et 13) ;
- 3) l'expérience de Pierre et l'accès des païens (ch. 10, 11 et 15)
- 4) l'accès ouvert par Paul aux païens (ch. 15 à 19).

1. L'accès ouvert aux Juifs par Pierre

Les premiers mots de l'Église, quand elle apparaît face aux hommes, sont pour appeler les Juifs de Jérusalem à rejoindre les disciples de Jésus : *« Convertissez-vous : que chacun de vous reçoive le baptême au nom de Jésus Christ pour le pardon de ses péchés, et vous recevrez le Saint Esprit »* (Actes 2,38). Tous les mots portent, et ont un sens précis. Pierre, qui les prononce, ne parle pas seul, mais « *avec les Onze* » (2,14) et en vertu d'une expérience qu'ils ont faite ensemble. Expérience double mais unifiée : celle de Jésus, qu'ils ont connu mortel et qu'ils ont vu ressuscité, — celle de l'Esprit, qui leur donne de faire de nouveau retentir, devant Jérusalem, la parole que Caïphe et le Sanhédrin avaient cru éteinte à jamais. Parce qu'ils sont témoins de Jésus, parce que sa mort et sa résurrection prouvent qu'il est le Messie donné par Dieu à son peuple, leur mission est impérieuse et ils ne peuvent s'y dérober : ils doivent annoncer à Israël cet événement qui est le sens de toute son histoire, l'accomplissement de sa vocation. S'ils se taisaient, ils trahiraient à la fois leur Maître et leur peuple. Il faut donc prendre la parole devant Jérusalem, puisque c'est devant Jérusalem que Jésus a été rejeté comme Messie. Et il faudra bientôt (ch. 3, 4 et 5) prendre la parole devant le Sanhédrin, puisque c'est le Sanhédrin qui a pris la responsabilité de rejeter ce Messie-là.

A Jérusalem et au Sanhédrin, il faut aller dire deux choses inséparables : qu'ils ont péché, et que Dieu leur pardonne. Ils ont péché, non pas en pleine lumière (3,17), mais ils ont méconnu les signes que Dieu leur donnait (2,22 ; 3,14). De ce péché, loin de tirer vengeance, Dieu fait sortir au contraire le pardon suprême. En ressuscitant Jésus, le Saint, le Juste, l'Innocent, il lui donne d'étendre à tout Israël son action de salut. Ce serait manquer à la loyauté de dissimuler leur faute aux gens de Jérusalem, qui sont tous responsables, à la mesure de leur place et de leur pouvoir, et pour la plupart sans doute par leur silence. Ce serait trahir leur peuple que de ne pas lui annoncer l'immense nouvelle : il est sauvé en Jésus Christ.

S'il est sauvé, il a quelque chose à faire : se convertir et recevoir le baptême. Se convertir, c'est évidemment logique : ayant méconnu Jésus, n'ayant pas su accueillir en lui le Messie de Dieu, il faut confesser son erreur, regarder d'un oeil neuf celui qu'on avait rejeté ou méprisé, reconnaître tout ce qui se cache dans ce refus, d'orgueil blessé, de lâcheté, de faiblesse ou de cruauté. Moins naturelle est la seconde exigence : « *Faites-vous baptiser au nom de Jésus* ». Ici en effet, c'est l'Eglise qui intervient, et il importe de savoir pourquoi.

24

Croire en Jésus Messie

La raison est la même : c'est que Jésus est le Messie. Mais elle est moins visible au regard et a besoin d'être expliquée. Être le Messie, ce n'est pas simplement pour Jésus être envoyé accomplir une mission libératrice pour son peuple, jouer dans l'histoire d'Israël un rôle de sauveur. S'il s'était présenté comme un Messie de ce type, il aurait pu être rejeté par les notables de son peuple, il aurait pu être supprimé comme dangereux politiquement : il n'aurait pas été condamné pour blasphème, à titre religieux. Mais être le Messie n'est pas un rôle que Jésus vient jouer, c'est son être même, et c'est en étant ce qu'il est qu'il est le Messie, le Sauveur de son peuple. Les discours de Pierre dans les *Actes* ne prononcent jamais le nom de Fils de Dieu, et ce silence est peut-être un signe de leur origine archaïque. Mais ils mettent tous en lumière la relation unique et personnelle qui rattache Dieu à son Saint (2,27), son Serviteur (3,13), son Messie (3, 18). Dans la personne de Jésus, c'est Dieu lui-même qui se révèle et se livre, et celui qui rejette Jésus rejette du même coup Dieu son Père.

Il s'ensuit qu'accueillir Jésus, non pas tel qu'on le rêve mais tel qu'il est, c'est accueillir Dieu. Or on ne peut accueillir Dieu que dans la foi, en se livrant à lui. C'est pourquoi, quand Jésus paraît dans le monde, il demande la foi. Quand il pardonne les péchés, quand il proclame la Loi nouvelle, quand il appelle des disciples à le suivre, il demande aux hommes l'adhésion qu'on donne à Dieu. Et parce qu'il vient en Messie d'Israël, au nom du Dieu d'Abraham, apportant aux enfants d'Abraham le salut promis à leur père, il demande une adhésion de foi qui n'est pas la réaction personnelle d'un individu particulier, mais l'expression de la foi du peuple. L'importance capitale de la confession de Pierre à Césarée de Philippe, « *Tries le Christ* » (Mac 9,27), c'est qu'en la prononçant, Pierre ne s'y engage pas seulement au nom des Douze qui l'entourent, mais qu'il dit, si c'est vrai, quelque chose qui vaut pour tout Israël. En un sens, la confession de Césarée est la première parole prononcée par l'Eglise : pour la première fois, des hommes disent qui est Jésus, et puisque celui-ci confirme qu'ils disent la vérité, ils disent ce qui est vrai pour tout leur peuple, pour toute l'humanité.

Il est donc naturel que les apôtres, du moment que la résurrection est venue confirmer leur foi et les convaincre que Jésus est le Messie d'Israël, en tirent la conclusion logique : il faut que Jérusalem, il faut que le monde juif tout entier vienne les rejoindre et partager leur foi, il faut qu'Israël, pour rester lui-même, devienne la communauté de Jésus Messie.

Recevoir le baptême

Pour cela, il faut « *que chacun de vous reçoive le baptême au nom de Jésus. Christ* ». Cette condition peut surprendre : elle est en réalité parfaitement compréhensible. Croire en Jésus, pour un Juif, après ce qui s'est passé à Jérusalem et la décision du Sanhédrin, c'est nécessairement désavouer cette décision, et ce désaveu est forcément public. Il ne met pas en dehors d'Israël, puisqu'il est fait dans la foi d'Israël, mais il fait prendre position contre les responsables du Sanhédrin. Du moment que Jésus le Messie s'est fait reconnaître par un groupe de disciples, on ne peut le connaître qu'en rejoignant ce (p.25) groupe, en partageant sa foi. **On ne peut croire en Jésus Messie à titre simplement personnel, il faut entrer dans sa communauté.**

Or, au temps de Jésus, entrer dans une communauté de ce type, sans sortir du peuple juif, adhérer à une foi qui unit des Israélites dans la certitude de vivre l'événement décisif de l'histoire, la venue de Dieu, cela se faisait dans un geste significatif : le baptême.

Les Esséniens le pratiquaient à Qumran, Jean Baptiste le donnait à ceux qui recevaient son message, il l'avait donné à Jésus, et ce baptême avait précisément marqué le point de départ de son action publique, de celle où il avait engagé ses disciples. Il était normal que ceux-ci, découvrant qu'ils étaient là pour la continuer, reprennent à leur tour ce geste traditionnel et expressif.

Mais ils ne peuvent le faire qu'en un sens absolument nouveau. Déjà le baptême de Jean était prophétique : il exprimait bien autre chose que l'attente, et déjà la promesse de la venue imminente de Dieu ; c'est pourquoi « *il venait du ciel* » (Marc 11,30). En Jésus, Dieu était venu, Dieu avait rassemblé son peuple autour de son Messie. Et la communauté ainsi réunie, chaque fois qu'elle accueillait un nouveau croyant, devait signifier, en l'admettant au rite d'initiation, qu'elle ne pouvait le poser qu'au Nom du Seigneur Jésus. Lui seul pouvait amener à la foi, comme naguère il avait conduit les siens jusqu'à la confession de Césarée, jusqu'à l'adhésion du dernier repas ; lui seul pouvait introduire dans sa communauté, celle-ci ne pouvait baptiser qu'en son Nom.

Vous recevrez le Saint-Esprit

Le baptême n'est encore qu'un moyen ; le but est le Saint Esprit, et ce n'est pas l'Eglise qui le donne. Même quand Jésus en personne, au temps de sa vie terrestre, initiait ses disciples à la communauté de foi, il ne faisait encore que les préparer au Don suprême, à l'expérience de l'Esprit. Ceux-ci maintenant l'avaient vécue, ils avaient retrouvé dans ce don tout ce qu'était Jésus, tout ce qu'ils avaient reçu de lui, mais sortant maintenant d'eux-mêmes, devenu leur certitude, leur action, leur force.

Or ce don, du fait justement qu'il n'était pas venu du Jésus encore mortel, mais du Christ ressuscité, de la zone divine où il vivait auprès du Père, ce don n'avait besoin d'aucun intermédiaire, il ne pouvait venir que directement du Seigneur, mais tous pouvaient le recevoir, s'ils adhéraient à la foi de l'Eglise et à son baptême. Alors, il n'y aurait plus de distance entre les disciples d'autrefois et les croyants d'aujourd'hui. Par l'Esprit, tous communieraient dans une expérience unique.

2. L'expérience de Paul

Le chemin proposé par Pierre aux Juifs de Jérusalem était logique : désavouer leur geste homicide, croire en Jésus-Christ et rejoindre ses disciples, recevoir le baptême et attendre l'Esprit. La conversion de Saul sur la route de Damas est à la fois la confirmation de cette logique et la démonstration de la souveraine liberté de Dieu.

26

Saul, qui court à Damas pour « *enchaîner et amener à Jérusalem, pour les faire punir* » (Actes 22,5), les chrétiens de la ville syrienne, est « *un partisan farouche de Dieu* » (22,3), « *débordant de zèle pour les traditions de (ses) pères* » (Galates 1,14). Le christianisme est pour lui la négation de la Loi et la destruction d'Israël ; au nom de sa foi, Saul voue ses forces à l'exterminer. Terrassé sur le chemin, il découvre le Seigneur, Jésus présent en ceux qu'il persécute, visé par sa frénésie ; il découvre aussi l'impasse où l'enferme son culte de la Loi, le contresens qu'il commet sur Dieu et sa volonté ; enfin, il découvre sa vocation d'aller annoncer l'Evangile aux païens. Trois découvertes qui se tiennent : s'il faut, pour plaire à Dieu, renoncer à la fierté que procure la pratique scrupuleuse du judaïsme pour accueillir la figure de Dieu en Jésus Christ, il s'ensuit que les Juifs ne peuvent plus se prévaloir de leur supériorité, et que les païens, en reconnaissant Jésus dans la foi, sont destinés eux aussi au salut de Dieu.

La conversion de Paul est exactement celle que Pierre demandait aux Juifs de Jérusalem : sacrifier l'idée qu'ils se font de leur vocation pour accueillir l'image que Dieu leur en donne dans la personne de Jésus son Messie. Ce sacrifice apparemment blasphématoire, le Christ à Damas donne à Paul de l'accomplir. Il lui donne aussi d'en pousser jusqu'au bout la logique interne, jusqu'à une conclusion qui n'apparaissait pas encore à Pierre. Celui-ci ne pensait qu'aux Juifs parmi lesquels il avait toujours vécu, au peuple qui était le sien et qui était aussi le peuple de Dieu, aux notables et aux responsables de Jérusalem. Jésus, même s'il avait une fois ou l'autre dépassé les frontières de la Palestine, n'avait jamais fait sortir ses disciples des horizons du judaïsme, et Pierre appartenait toujours à ce monde. Paul, peut-être parce qu'il connaissait mieux le monde païen, et qu'il avait toujours situé sa propre foi par rapport à ce monde, tire lui-même les conséquences de sa vision : qu'ils soient juifs ou païens, « *pour tous ceux qui croient, il n'y a pas de différence ; tous ont péché, sont privés de la gloire de Dieu, tous sont gratuitement justifiés... en Jésus-Christ* » (Romains, 3,23s).

Ce que Paul découvre sous l'action directe du Seigneur, il le transforme en gestes concrets. A Damas, il prend contact avec la communauté des disciples, il reçoit d'Ananie l'imposition des mains et se trouve à la fois guéri de sa cécité et rempli du Saint Esprit. Comme Jésus sur la route, l'Esprit dans la maison manifeste sa priorité sur tous les gestes de l'homme. Mais il ne dispense pas Paul du baptême (Actes 9, 17s), car Paul doit apprendre, de ceux qui ont vécu avec lui, ce que fut Jésus de Nazareth, le crucifié ; il doit recevoir d'eux la tradition de la Cène (1 Corinthiens 11, 23s) et de la Résurrection (1 Corinthiens 15,3s) ; il doit être initié à l'annonce de l'Evangile, il doit communier dans la foi de l'Eglise. Alors, il sera prêt pour aller porter au bout du monde la Bonne Nouvelle du Salut.

3. L'expérience de Pierre à Césarée.

Ce que Dieu fit vivre à Paul dans un saisissement qui le prit tout entier, corps, coeur, esprit, et le lança d'un seul élan à la conquête du monde, il le donna (p.27) également à vivre à Pierre, sous une forme assez différente, moins brutale apparemment, mais non moins radicale. Les Actes (ch. 10 et 11) racontent comment une succession d'aventures déroutantes l'amènèrent, sans qu'il l'ait ni prévu, ni voulu, mais par docilité aux faits et aux signes de Dieu, à admettre les premiers païens dans l'Eglise en baptisant un officier de la garnison romaine de Césarée, le centurion Corneille et sa maison.

L'un des mots clés de l'histoire est la **maison**. Il y en a deux au début : celle de Simon, le corroyeur à Joppé, où loge Pierre ; celle où habite Corneille à Césarée. L'une est juive, l'autre est occupée par des païens. Quelle que soit la sympathie et la générosité de Corneille pour les Juifs, il est païen, et leurs portes lui restent fermées. Pierre lui-même continue à penser, comme tout le monde autour de lui, que « *c'est un crime pour un Juif que d'avoir des relations suivies ou même quelque contact avec un étranger* », (10,28). Mais Dieu commence par ébranler doucement cette certitude. Tandis qu'il suggère à Corneille d'envoyer deux hommes à Joppé chercher Pierre, il atteint celui-ci par une vision grandiose : une table immense, dressée pour un repas composé de mets de toute nature, y compris de ceux qui sont interdits aux Juifs ; avec une insistance répétée, Pierre est invité à se servir. Sans comprendre encore le sens de cette vision, Pierre cependant est déjà touché, et quand les envoyés de Corneille se présentent, il leur ouvre la maison et leur fait offrir l'hospitalité. Arrivé à Césarée, il ose, à la surprise de ses compagnons juifs, franchir le seuil d'une maison païenne et entrer chez Corneille.

Ce double geste d'**hospitalité**, donnée à Joppé, reçue à Césarée, est tellement important déjà que, pour l'expliquer, Pierre reprend les thèmes qu'il développait à Jérusalem pour appeler les Juifs à la foi. La situation est toute différente cependant : Corneille n'a aucune responsabilité dans la mort de Jésus, et Pierre ne l'invite pas à une conversion qui serait un désaveu de sa conduite. Et pourtant l'événement et la personne de Jésus intéressent directement les païens. L'Évangile, le message de bonne nouvelle que Dieu a fait entendre à Israël, est adressé à tous les hommes ; la paix que Jésus Christ apporte à son peuple est également destinée aux païens.

Les raisons sur lesquelles s'appuie Pierre pour proclamer cette vérité capitale sont esquissées plutôt que développées (10,34-43), si bien qu'il n'est pas très facile d'apprécier leur portée et de ressaisir leur logique. On peut seulement les énumérer, et faire apparaître le lien qui les unit. Au point de départ, il y a une affirmation, déjà vécue en Israël : Dieu n'est pas partial, il ne se laisse pas influencer par les situations humaines, les différences personnelles, sociales ou nationales (*Deutéronome* 10,17 ; *Ecclésiastique* 35,13), et s'il a une préférence, c'est pour le pauvre et l'étranger. Il s'intéresse à tous les hommes, où qu'ils se trouvent, et accueille, d'où qu'il vienne, *quiconque le craint et pratique la justice* (10,35). Le sens juste de Dieu, la justice envers les hommes, qui fait traiter chacun selon ses besoins essentiels, voilà ce qui compte à ses yeux. A ces données de base, la venue de Jésus-Christ a ajouté des éléments nouveaux : son message, qui était paix et bonne nouvelle, — son action, qui était toute entière de bienfaisance et de service, — sa mort et sa résurrection qui l'ont mis en position de Seigneur des Juifs et des païens, de Juge des vivants et des morts. Sous des (p.28) formules apparemment stéréotypées, on peut percevoir une intuition très nette : le personnage et la mission de Jésus, dans un cadre resté Juif, atteignent le niveau universel où se rencontrent tous les hommes, et sa résurrection, en l'élevant au rang de Dieu, le met effectivement en relation directe avec la conduite et le destin de tous les hommes, quelle que soit leur place dans l'histoire humaine.

A ces traits universels qui caractérisent Jésus et son action, répond, du côté de l'homme, une démarche qui passe elle aussi par dessus les races et les frontières, hi foi *Le pardon des péchés est accordé par son Nom* (Jésus) *ci quiconque met en lui sa foi* » (10,43). Ici la relation avec l'expérience de Pierre en milieu juif est immédiate. C'est la foi que Jésus attendait de tous ceux qu'il trouvait sur son chemin ; c'est la foi que Pierre cherchait à éveiller chez ses auditeurs de Jérusalem. La foi en Jésus, si elle n'est pas, comme le rêvaient ceux qu'il avait déçus, la proclamation d'un Messie de grandeur humaine, mais l'adhésion à Dieu dans la personne de son Christ, cette foi n'est pas réservée à Israël puisqu'elle accueille précisément un Messie qui fait éclater les horizons où Israël risque de s'enfermer. La figure de Jésus n'est la propriété de personne : il était le premier à la défendre contre toutes les mains-mises, fussent-elles celles de ses proches. Celui qui est capable de le reconnaître tel qu'il se donne et de croire en lui, celui-là a trouvé Dieu.

Pourquoi le baptême ?

Tandis que Pierre est en train de découvrir ces perspectives inattendues, et de développer ces thèmes, l'Esprit, soudain, à sa manière irrésistible, est tombé sur ses auditeurs. Ils n'ont plus besoin d'explications, ils vivent eux-mêmes ce que leur décrit Pierre. Et celui-ci retrouve en eux les expériences qui caractérisent la communauté de Jérusalem. Il n'y a donc plus de différence entre ces païens de Césarée et la communauté-mère. La solution s'impose : il faut les baptiser. Du moment que Dieu leur a donné les dons qu'ont reçus les chrétiens de Jérusalem venus du judaïsme, du moment qu'il se donne dans une expérience directe, à ces hommes venus du paganisme, Pierre ne peut leur refuser le geste qui fait les chrétiens, le rite par lequel on entre dans la communauté des croyants, le baptême.

Le baptême prend ainsi une figure complexe et soulève une question. S'il est donné à des hommes qui ont reçu l'Esprit Saint et à qui rien ne manque, il paraît n'être qu'un rite obligatoire sans grande portée. Si pourtant Pierre se sent obligé de le faire donner et s'il éveille dans la communauté de Jérusalem une critique si violente, il faut qu'on ait vu dans ce geste autre chose qu'une formalité rituelle.

A la question posée en ces termes, les *Actes* n'apportent pas de réponse précise. Il semble toutefois qu'ils en suggèrent une. D'une part, il est conforme à toute leur doctrine que le baptême n'est qu'un moyen, un moment dans une expérience qui n'est pas complète sans la présence perçue de l'Esprit Saint. D'autre part, le baptême, rite constant et obligatoire d'entrée dans la communauté, est toujours donné « *au nom de Jésus* », c'est à dire qu'il est tout autre chose qu'un rite institué par le groupe, une formalité d'accès. C'est un geste du Seigneur lui-même, exécuté par des hommes sous la forme d'un rite, mais dont (p.29) l'effet et la puissance sont celles de Jésus lui-même. Cet effet divin ne peut être simplement d'agréger à un groupe d'hommes rassemblés par un souvenir, un idéal ou des convictions communes. Acte de Jésus Seigneur, le baptême est à la fois un geste d'hommes initiant des néophytes à leur règle de vie, et un geste de Dieu introduisant dans son propre monde, dans une rencontre avec lui, dans une expérience vécue ensemble autour de lui, celle de la foi, celle de l'Église. Si l'Esprit donne aux païens de Césarée de vivre ce que vivent les croyants de Jérusalem, il faut que ceux-ci ouvrent à ceux-là l'accès à la foi. Or la foi est reçue ensemble d'une parole entendue ensemble et comprise dans une langue d'hommes, l'Évangile. L'Évangile, une suite d'événements vécus par des témoins, une série de paroles entendues et transmises ; l'Évangile, qui ne peut être reconstitué après coup ni recomposé par l'intelligence ou l'imagination ; l'Évangile, cette réalité singulière, qui ne peut provenir que d'une communication humaine ; l'Évangile annoncé, entendu, reçu dans la foi. Telle est l'Église, tel est le baptême, telle est l'expérience que la décision de Pierre ouvre aux croyants de Césarée.

4. Paul et l'entrée des païens dans l'Église

Le geste de Pierre était décisif. Il donnait à l'Église sa figure authentique ; il abolissait les limites qui enserraient dans sa Loi le peuple d'Israël ; il détruisait le mur que la haine dressait entre les Juifs et les païens (*Ephésien* s 2,14s) ; il élargissait le peuple de Dieu aux dimensions de l'humanité et faisait entrer l'humanité dans le peuple de Dieu. Paul n'apporte pas à cette découverte fondamentale de données essentiellement nouvelles. Mais il lui apporte sa propre expérience et sa personnalité.

La différence visible entre Pierre et Paul, selon les *Actes*, c'est une différence de rythme. L'un et l'autre sont conduits par l'Esprit et amenés à rencontrer l'Esprit et son action (10,44 : 11,15 : 13,4 : 16, 6-10). Mais leurs réactions ne sont pas les mêmes. Quand Pierre voit l'Esprit tomber sur Corneille et ses amis, il n'hésite pas à les faire baptiser. Il est même probable qu'en écoutant leur invitation à rester quelques jours à Césarée (10,48), il fonde la première communauté chrétienne formée de païens convertis. Mais il borne là son action, et retourne à Jérusalem. Du principe qu'il a formulé, « *Dieu Oint et ces gens le mente don du' noms autres, pour °Voir croc un SeigneurJesus Christ* » (11,17), il ne tire qu'une application décisive mais limitée. Paul va pousser jusqu'au bout la conclusion logique : l'événement Jésus-Christ est fait pour le monde entier, le salut est donné à tous les hommes, il faut aller l'annoncer à tous. Et Paul se met en route ; il n'a pas une heure à perdre, pas un peuple à laisser de côté. Il faut qu'il aille le plus loin possible, son horizon, c'est l'extrémité du monde. A celui qui en est chargé, l'Évangile demande tout. A celui qui l'entend, l'Évangile ne demande qu'une chose, mais elle prend tout l'homme : la foi. Ici encore, Paul pousse jusqu'au bout la logique de sa **conversion**, la logique de l'expérience de Césarée. Puisqu'il a dû, pour répondre à l'appel du Seigneur,

renoncer à la fierté qu'il tirait de la Loi, puisque Jésus ne (p.30) passe pas par la Loi pour se faire connaître des païens, il n'est pas nécessaire d'imposer à ceux-ci les exigences particulières de la Loi, celles qui donnent au peuple juif sa physionomie à part. La volonté de Dieu est à la portée de tous les hommes, la conscience morale est pour chacun la loi de Dieu, le péché est partout le même. Jésus-Christ est le Seigneur de tous (10,36) et les sauve tous ensemble.

Jacques GUILLET, s.j.

Jacques Guillet, né en 1910, prêtre de la Compagnie de Jésus depuis 1945, professeur de théologie fondamentale et d'exégèse à Lyon, puis à Paris (Centre Sèvres). Publications : *Thèmes bibliques*, Paris, Aubier, 1951 ; *Jésus-Christ hier et aujourd'hui*. Paris, D.D.B., 1963 ; *Jésus devant sa vie et sa mort*. Paris. Aubier, 1971 ; *Jésus-Christ dans notre monde*. D.D.B., 1974.

L'Eglise des Juifs et des païens

L'élément juif et l'élément païen, l'ancien et le nouveau, ne peinent que chercher se détruire ou à s'unir contre l'Eglise, dans laquelle seule peut les réconcilier la charité du Christ.

AUCUN des grands thèmes joués dans le Nouveau Testament ne peut jamais perdre de son actualité. On le reconnaît en voyant par exemple à quel point est actuel le thème des rapports entre le Jésus d'avant Pâques et le Jésus ressuscité. Le combat acharné que l'exégèse contemporaine livre autour de ce thème, prouve bien que l'Evangile ne peut jamais être compris et vécu ailleurs que dans le mouvement par lequel la vie terrestre se transcende dans la croix et la résurrection, pour en revenir, renvoyée vers la terre où Jésus avait cheminé avant sa mort. Ceci implique que l'Evangile ne peut jamais être compris et vécu que dans le passage — toujours actuel — parle temps de l'ancienne alliance et du judaïsme vers le temps de la nouvelle alliance et de l'Eglise, et donc que l'Eglise, dans la mesure où elle dépasse en vérité l'ancienne religion nationale d'Israël, est aussi en vérité et sans distinction « l'Eglise des Juifs et des païens ». Mais, comme ce dépassement est toujours en train de se faire, le point de départ — l'ancienne alliance avec ses promesses (« le salut vient des Juifs », *Jeta*: 4, 22), l'ancienne époque à laquelle elle appartient — ne peut pas être purement et simplement dépassé. Il reste actuel pour l'Eglise elle aussi, et même pour chacun de ses membres. Chacun doit faire le pas de l'ancien au nouvel Adam, de la loi à la grâce de l'Evangile, de la vérité de la promesse, qui lui a été faite à la réalisation qui est faite en lui. Le thème ainsi abordé est terriblement large et profond ; Paul l'a ouvert dans la vaste esquisse d'une théologie de l'histoire qu'il trace dans l'épître *aux Romains* (ch. 9 à 11). Il est tout à fait impossible de le présenter en quelques pages dans toute sa portée. Nous ne pouvons que tenter, dans la perspective de ce numéro, d'en indiquer en deux paragraphes sommaires la problématique théologique, et d'approcher en un troisième le thème de plus près, (p.32) afin d'en tirer pour notre situation dans l'Eglise quelques conclusions pratiques. Le statut de celles-ci touchera de moins près le centre de la théologie que ne doivent le faire les deux premiers points, malgré leur caractère de simples esquisses (1).

I

Le Nouveau Testament montre en toutes ses parties à quel point la réunion des Juifs et des païens en un unique et nouveau corps a dû apparaître aux deux partenaires d'une prodigieuse difficulté. Les Juifs étaient l'objet d'une élection millénaire qui les avait mis à part des peuples païens ; ils bénéficiaient de la Loi donnée par Dieu, de sa parole prophétique, de promesses d'après lesquelles Israël devait — sans abandonner sa particularité comme peuple — devenir l'aimant autour duquel le monde entier devait se grouper et s'orienter. Abandonner ses prérogatives et devoir considérer les païens que Dieu n'avait ni élus ni éduqués comme ayant les mêmes droits qu'eux dans une nouvelle communauté, ni juive ni païenne, c'était là une exigence que le christianisme ne pouvait — humainement parlant — imposer aux Juifs et dont ceux-ci n'avaient même pas idée. Les païens de leur côté vivaient dans la liberté pour chacun d'avoir ses propres images des dieux et ses propres représentations religieuses. Radicalisée, cette liberté menait de plus en plus à l'idée d'une divinité en général, idée débarrassée de toute teinte mythique et de tout ancrage historique. Et voilà qu'on exigeait d'eux, non seulement qu'ils considèrent comme le sauveur de l'univers un homme bien déterminé, très concret, mais qu'ils admettent que sa préhistoire juive avait elle aussi été voulue et disposée par Dieu, elle qui leur était pourtant en son fond aussi étrangère, et même encore plus étrangère que l'histoire nationale de n'importe quel peuple qui ne les concernait en rien. Dans les difficultés et les tensions qui s'élevèrent entre partis dans l'Eglise, il s'agissait donc en profondeur de bien plus que de quelques prescriptions extérieures sur les aliments interdits, etc. C'est la manière fondamentale dont chacun d'eux comprenait l'existence qui était en question. Dans le premier cas, c'était la particularité, le fait d'avoir été choisi par Dieu même *comme* peuple singulier, de telle sorte que l'abandon de cette particularité devait apparaître au Juif

(1) Le problème est devenu actuel avec les travaux de F. Chr. Baur sur le christianisme primitif ; le livre de Döllinger, *Paganisme et christianisme* (1838) a fait époque. Plus récemment, si l'essai de E. Peterson, *Le mystère des Juifs et des Gentils dans l'Eglise* (1933 ; tr. fr. chez DDB) donna le signal, c'est la doctrine de l'élection chez Karl Barth (*Dogmatique ecclésiastique II*, 2 ; tr. fr. chez Labor et Fides) qui représenta la véritable percée. On peut comparer à son oeuvre celle de Gaston Fessard, *De l'actualité historique*, 2 tomes (DDB, Paris, 1959). [Ajoutons que le P. Balthasar aborde lui-même ce thème dans *sons l'engagement de Dieu* (Apostolat des éditions, Paris, 1973), cf. surtout pp. 78-84. N.D..L.R.]

croyait se sentir obligée de retourner dans les chaînes dont elle venait de se libérer si elle devait, comme dans le mythe, considérer comme absolu un individu singulier, et encore un individu appartenant à l'histoire. Quelle perte pour les deux partenaires ! Quelle humiliante imprudence, que de demander à l'un et à l'autre de se laisser ravir leur bien le plus précieux ! Quelle kénose !

Certes, le chemin était prêt pour les deux, un chemin déjà tracé dans leur propre vision du monde : les Juifs devaient espérer en un accomplissement, qu'ils ne pouvaient se représenter, mais qui ouvrirait leur particularité au monde entier. La « loi » qui les distinguait devait rendre visible une puissance de Dieu capable de faire éclater toutes les structures fermées sur elles-mêmes, et même de ramener les morts à la vie. Les païens, de leur côté, devaient se douter qu'en abandonnant les images mythiques qu'ils se faisaient des dieux (les « idoles » dont parle la Bible) pour les dissoudre dans une universalité abstraite, ils perdaient plus qu'ils ne gagnaient, et que pour l'homme, qui vit une existence historique et concrète, le salut ne peut provenir que de l'espace concret de la vie historique. Et c'est parce que les païens étaient plus perdus, plus « athées » (*Ephésiens* 2, 12) que les Juifs, qu'ils ouvrirent leur cœur au message de grâce plus facilement que les Juifs qui, en voyant qu'on admettait aussi les étrangers, furent poussés (et par Dieu lui-même !) à une « jalousie » démesurée (*Romains* 10, 19). C'est dans cette jalousie qu'ils redoublent de « zèle pour Dieu » (*Romains* 10, 2). Zèle qui les fait d'abord passer à côté du Christ et qui les fait ensuite contourner un Dieu qui s'est avéré infidèle, pour continuer à exercer un messianisme juif, mais valable pour l'ensemble du monde. Messianisme qui s'avère être aujourd'hui, une fois sécularisé, une puissance mondiale suprêmement actuelle et une réalité politique très capable de transformer l'histoire. C'est ce qui se produit principalement, mais pas uniquement, sous la figure du marxisme — et le fait que certaines parties du monde marxiste pratiquent l'antisémitisme n'y change rien (2). Tout ceci pour montrer que ce dont provient le christianisme, le lieu d'origine juif du fait chrétien, est tout aussi actuel que jamais et le restera, indéradicable, jusqu'à la fin du monde. Puisque l'Eglise, qui est pourtant une réalité de la fin des temps, se compose d'hommes qui vivent à l'intérieur du temps, et puisque la dualité du Juif et du païen, de l'Élu et du non-Élu, est constitutive de l'humanité qui vit à l'intérieur de l'histoire, on aura toujours sur ce plan une antériorité d'Israël comme peuple élu (et donc

(2) Il n'est plus nécessaire d'attirer encore une fois l'attention sur le fait que l'emploi du slogan « Sang et Sol » par le messianisme nationaliste nazi a sa racine *théologique* dans un judaïsme sécularisé. L'antisémitisme qui y a fait rage vient de ce qu'il ne peut y avoir sur terre plus d'un seul peuple élu.

34

organisé), sans qu'Israël possède pour autant de prérogative à l'intérieur de l'Eglise. Bien qu'Israël demeure la « racine sainte » sur laquelle les branches païennes sont greffées, et bien qu'à la fin, quand la tonalité des païens sera entrée dans l'Eglise, il sera sauvé tout entier (*Romains* 11), cet Israël qui se refuse à passer à l'Eglise n'appartient pas à l'Eglise. Il ne veut pas comprendre sa propre structure comme une préparation en vue de l'accomplissement par Dieu, mais veut la retrouver (avec la contradiction qu'elle comporte d'être universelle en tant que singulière) dans l'accomplissement lui-même. Israël doit ainsi poursuivre son propre accomplissement, et, sous la forme marxiste, déclarer l'homme son propre créateur. Il ne consent pas à ce que Dieu fasse que sa parole universelle devienne un homme et un Juif, et ouvre ainsi de l'intérieur ce qui est juif à l'universalité de l'humain ; il n'accepte pas par là que la particularité en Jésus (et dans l'Eglise) ne soit plus celle d'une religion nationale, mais celle du Fils de Dieu — et par là celle de la Trinité de Dieu ouverte sur toute la création —, donc ce qu'il y a de plus universel.

On voit maintenant la difficulté de la position de l'Eglise. Elle a complètement dépassé en elle l'opposition des Juifs et des païens (*Galates* 3, 28). Mais ce dont elle provient reste indépassable, à savoir la structure théologique de l'histoire intérieure au monde, dans son dépassement toujours renouvelé vers l'histoire eschatologique (ou dans son refus de ce passage, qui ne l'en marque pas moins). Une telle structure comportera toujours l'opposition de celui qui sait et de celui qui ne sait pas, de ceux qui ont une tradition et de ceux qui n'en ont pas, de ceux qui s'attendent à quelque chose et de ceux qui ne se doutent de rien.

II

Ce n'est pas seulement l'Eglise comme communauté, c'est aussi l'individu qui en est membre que marque cette origine toujours actuelle de l'Eglise. La communauté comme telle, même si elle est la plénitude eschatologique du Christ qui remplit tout en tout (*Ephésiens* 1, 22), du fait qu'elle repose sur un donné théologique (la « sainte souche ») qu'elle n'est pas elle-même, se trouve dans une certaine mesure relativisée. Elle a le droit et le devoir de reprocher à Israël son obstination, mais elle doit, même s'il est dans l'état de peuple rejeté, lui laisser son espérance persistante au Messie (qui revient), et le lui annoncer, comme le font Pierre (*Actes* 2, 17 ss.) et Paul (*Romains* 11, 25 ss.) Elle doit par suite savoir qu'elle-même n'est pas complète, qu'il lui manque une partie qui lui a été promise, et qu'elle doit donc travailler à son salut

non pas avec orgueil, mais dans la crainte » (*ibid.*, 20). Elle ne peut jamais être une Eglise coupée de ses racines, se suffisant à elle-même ; même si elle existe déjà effectivement, elle est en même temps toujours en devenir, et, exactement comme à l'époque du Christ, sa croissance entraîne en commun Juifs et païens depuis leur dualité jusqu'à l'unité du Christ.

35

Nul n'a senti cela d'une manière aussi effroyablement concrète que Paul, le « pharisien », appelé à être l'apôtre des païens, celui qui devint « comme sujet de la Loi avec les sujets de la Loi — moi qui ne suis pourtant plus sujet de la Loi —, et comme un sans-Loi avec ceux qui n'ont pas de Loi — moi qui ne suis pourtant pas délié de la loi de Dieu, mais plutôt lié à la loi du Christ » (1 *Corinthiens* 9, 20-21). Nous avons ici la double difficulté de l'existence chrétienne : en premier lieu, la synthèse, la « loi du Christ », contient des éléments issus des deux sources ; la loi comme l'absence de loi sont dépassées, mais le Christ reste une norme bien déterminée, qui est comme telle la liberté — celle de l'amour généreux de Dieu : ce qui est imposé est en même temps ce qu'il y a de plus intime, — et ce plus intime, à son tour, n'est pourtant pas ce qui est naturel à l'homme, mais ce que Dieu lui donne. Mais la difficulté est élevée au carré, car le chrétien doit vivre cet idéal de telle façon qu'il devienne compréhensible à ses deux sources, c'est-à-dire de telle façon qu'il ne semble ni progressiste aux traditionalistes, ni traditionaliste aux progressistes. Pour les deux, il doit — non en cherchant à faire illusion, mais dans la vérité de l'amour — « devenir comme eux », en

une nouvelle kénose, celle dont traite assez souvent Paul, quand il parle de l'attitude des « forts » dans l'Eglise à l'égard des faibles dans l'Eglise ou en dehors d'elle.

Le problème devient particulièrement aigu là où, à l'intérieur de l'Eglise, des chrétiens issus du paganisme, qui sont toujours en majorité, doivent vivre ensemble dans l'amour du Christ avec des chrétiens issus du judaïsme, la plupart du temps des convertis isolés. Comme l'expérience le montre, il est difficile que les chrétiens d'origine païenne ne passent pas outre aux avertissements de Paul pour se comporter comme des « heureux possédants » et considérer l'autre comme un intrus. Et il est aussi difficile que le chrétien venu du judaïsme n'introduise pas dans l'Eglise un peu de son « zèle pour Dieu, mais mal éclairé » (*Romains* 10, 2), et même de sa « jalousie » pour le « peuple sans intelligence » (*ibid.*, 19). Nous avons un reflet de cette problématique vivante dans la théologie, avec son perpétuel jeu de balance entre une interprétation « authentiquement juive » de l'Ecriture (on déchiffre le sens originel de l'Ancien Testament et de la plus grande partie du Nouveau par une interprétation juive ou judéo-chrétienne) et une interprétation « grecque » (l'Eglise pagano-chrétienne méditant et prolongeant le texte de l'Ecriture). Toute solution unilatérale sera fautive et rétrécissante (3).

(3) On trouve des traces de ce problème existentiel en plus d'un passage du théâtre de Gabriel Marcel. Il vaudrait également la peine d'examiner de ce point de vue la problématique (qui sans doute se passe sur un plan non-théologique) du dernier roman de George Eliot, *Daniel Deronda*.

III

Nous avons mentionné ce phénomène que le marxisme, messianisme sécularisé, peut faire preuve d'un antisémitisme aussi décidé que le nazisme. On voit par là que l'opposition du « judaïsme » et du « paganisme » ne signifie pas uniquement qu'on oppose une race singulière (déterminée par son rapport à Dieu) à toutes les autres races. Elle s'applique aussi à des mentalités, à des comportements présents au sein de chaque peuple et du cœur de chacun. C'est d'autant plus visible que la virulence du judaïsme sécularisé, avec sa prétention de représenter le véritable « humanisme positif », peut communiquer de l'intérieur à tous les ternes humanismes païens sa force et sa direction, tandis qu'à l'inverse c'est à cause de la présence du fait chrétien dans deux mille ans d'histoire du monde que les « païens » peuvent s'en détourner en toute connaissance de cause et devenir ainsi vraiment païens. Athéisme juif et athéisme païen se compénètrent pour former un front commun. La prétention du Christ à être la présence dans le monde du Dieu d'amour active la conscience païenne du divin et l'élève à un niveau de conscience qui correspond à peu près à celui de Job, dans l'Ancien Testament. Les grands romans de Kafka, qui sont pourtant typiquement juifs, sont compris par les païens aussi bien que par les Juifs ; même la problématique typiquement juive de Freud est considérée comme pertinente et chacun la pratique, etc.

Le facteur juif et le facteur païen deviennent ainsi, on l'a dit, partout actuels. Ils le sont jusque dans l'Eglise. Et que leur opposition soit surmontée est une exigence qui nous concerne tous. Nous pouvons nous borner à trois applications concrètes. Il s'agit, dans toutes les trois, d'humilier l'arrogance de quiconque se fonde sur ce qu'il possède de plus que les autres pour traiter avec mépris ceux qui sont moins ou pas du tout doués, en ne dénonçant pas moins l'arrogance de celui qui n'a pas de tradition et qui, au nom de la « nouveauté du Christ », jette par dessus bord tout le donné transmis.

Il y eut toujours dans l'Eglise, et il existe aujourd'hui plus que jamais, une opposition entre ceux qui ont été préparés à y entrer et ceux qui sont pour ainsi dire tombés de la dernière pluie. Les premiers ont une culture qui les prépare, rudimentaire peut-être, mais bien installée par une éducation chrétienne, un catéchisme bien fait, par une certaine connaissance des saints et de la théologie. Ce sont eux nos « Juifs ». Les seconds, en revanche, n'ont aucun vernis de tradition, ils tombent un beau jour sur le phénomène Jésus qui leur arrive isolé (qu'on se souvienne de ce groupe de païens qui, chez Jean, peu avant la passion de Jésus, voudraient le rencontrer : *Jean* 12, 20 ss.). Et il y a la vision de Pierre, sur sa terrasse, à Jaffa : la nouvelle Eglise, à l'image d'un récipient plein d'animaux purs et impurs. La tradition, qui est « juive », n'est pas seulement utile, elle est même un principe théologique. Et pourtant les « païens », même sans tradition, ont par pure grâce un

37

accès immédiat à Dieu. D'un autre côté, si la Pentecôte est elle aussi un principe théologique, elle ne permet pourtant pas dans l'Eglise de se débarrasser de toute tradition, afin d'être plus libre pour l'inspiration immédiate. Le mieux est que « Juifs » et « païens » se reconnaissent mutuellement leur pauvreté et le besoin qu'ils ont les uns des autres. Celui qui est riche de sa tradition est pauvre sur le plan du contact immédiat avec le Seigneur. Il peut envier celui qui n'en porte pas le fardeau. Mais ce dernier n'est pas d'une pauvreté garantie d'avance, il doit prier « celui qui est docteur de la loi dans le royaume des cieux, de tirer pour lui de son trésor de l'ancien et du nouveau » (*Matthieu* 13, 52).

Autre chose : le « païen » lui non plus ne vient pas à l'Eglise sans sa tradition à lui. Il est inévitable qu'il apporte sa civilisation avec soi. C'est ce que les Pères de l'Eglise savaient prendre au sérieux, et de même les missionnaires jésuites. Même les païens, comme le laisse entendre Augustin, ont leurs prophètes. Et Henri de Lubac n'hésite pas à affirmer qu'avec la conversion d'une nation, ses ancêtres aussi sont englobés dans le processus de conversion, qu'ils ont rendu possible. L'Eglise s'ouvre à la richesse humaine, mais elle ne veut pas pour autant relativiser les richesses de l'histoire du salut dans l'ancienne et la nouvelle Alliance en les ramenant à une philosophie religieuse. L'histoire biblique du salut est le levain toujours présent dans l'histoire du monde qui la contient. Poursuivie dans l'histoire de l'Eglise, elle ne peut y être un levain actif que s'il se mélange à la pâte de l'humanité totale. L'Eglise apparaît dans cette situation comme une grandeur déterminée, mais qui en même temps se transcende elle-même. Qui lui appartient ? Seul le chrétien qui confesse expressément lui appartenir ? ou aussi celui qui se trouve dans le domaine qu'elle illumine et qui ne se ferme pas à elle ? Les deux réponses sont vraies chacune à son niveau (4), mais rien ne nous autorise à identifier les niveaux : c'est l'affaire de Dieu.

Pour finir, nous débouchons sur la loi la plus générale de la vie commune des chrétiens, telle que Paul la formule toujours à nouveau et sous des formes différentes. Quelle est la richesse et la pauvreté dans l'Eglise, dans le Christ, et finalement en Dieu ? Réponse : l'amour. Qui possède l'amour ? Celui qui donne, jusqu'à s'oublier dans son don. Mais pour cela, il faut avoir quelque chose à donner, dit le « Juif ». Non, on peut simplement se donner soi-même, dit le « païen ». Tous deux ont raison, mais les deux points de vue comportent le danger de pharisaïsme. Qui est fort,

qui est faible ? Vu du dehors, est fort celui qui ne s'accroche pas à des traditions dépassées. Mais, à l'intérieur, et au fond, celui qui est fort, c'est celui qui ne scandalise pas son frère en se plaçant

(5) Point n'est besoin ici de s'engager dans la question du « chrétien anonyme » . La réponse la meilleure et la plus compréhensible à cette question, je l'ai trouvée chez C.S. Lewis, à la fin de la préface de *Mere christianity* (Fontana Books, Collins, 1974 (23), pp. 11-12).

38

au-dessus des traditions. Et ici, ce n'est jamais le « païen » qui est seul à avoir le dernier mot. « Ce sont justement les membres du corps qui passent pour les plus faibles qui sont le plus nécessaires » (*1 Corinthiens* 12, 22). Le sont-ils parce qu'ils représentent mieux la faiblesse du Christ et lui sont plus proches ? Ou parce que sans eux les forts ne verraient qu'eux-mêmes et s'enorgueilliraient ? Ou encore parce qu'ils sont les plus fragiles, les plus exposés, et par là les plus prêts à se livrer ? Dans tous les cas, ils expliquent la dialectique de la « dernière place » dans l'Evangile, de la place de Jésus lui-même, de la place que doit briguer celui qui veut être « le plus grand ». Impossible de faire cela par calcul, car c'est toujours à nouveau que le Haut se renverse en Bas. On ramène ainsi en définitive le rapport entre « élection » (Juifs) et non-élection (païens) à l'ultime formule du christianisme : il rend possible l'admirable échange, le *mirabile commercium*.

Hans Urs von BALTHASAR

(Traduit de l'allemand par Rémi Brague)

Hans Urs von Balthasar, né à Lucerne en 1905 ; prêtre en 1936 ; membre associé de l'Institut de France ; membre de la Commission théologique internationale ; sa dernière bibliographie (Johannes Verlag, Einsiedeln 1975) compte 58 pages ; sa dernière oeuvre, *Catholique*, est parue en traduction française comme premier volume de la collection *Communio* », chez Fayard, à Paris, en avril 1976.

39

Qui appartient à l'Eglise ? Voilà une question actuelle et urgente. On appartient à une institution. Et, en un sens l'Eglise en est une. Certaines théologies et activités pastorales le remettent en question. Trois études, qui se suivent logiquement, essaient ici d'éclairer le problème.

Le P. Congar a bien voulu tracer une généalogie de la question, et en donner un état : le droit canon a longtemps déterminé l'appartenance à l'Eglise. Définition toujours valable. Mais aujourd'hui moins aisément comprise. Les faits le montrent. Ils ne peuvent se substituer au droit. Il faut donc déterminer leur enjeu dogmatique. D'où l'esquisse d'une position pastorale : celle de communautés du seuil, non pas en marge de l'Eglise, mais en marche vers la plénitude de son unité catholique.

Le P. Eyt montre alors que c'est seulement parce qu'elle est aussi une institution que l'Eglise peut dépasser ses définitions, toutes symboliques : chacune prise à part, loin de mener à une libération spirituelle, la réduirait à un seul de ses aspects. L'institution les regroupe en elle et les mesure à la profondeur de la communion.

Enfin Philippe Cormier découvre en lisant Simone Weil que le refus de l'institution ecclésiale révèle moins un abandon plus libre au Christ qu'une dernière peur : reconnaître que les limites de l'institution sont les nôtres — le péché. La lourdeur de l'institution nous fait éprouver, à travers notre propre pesanteur, la longue patience de la grâce.

J.L.M.

40

Yves CONGAR :

Sur la transformation du sens de l'appartenance à l'Eglise

1. Les positions classiques jusqu'à Vatican II

Nous ne ferons pas un historique de la question « *de membris* ». Cela ne manquerait pourtant pas d'intérêt, ne serait-ce que pour montrer qu'il a existé plusieurs approches de la question. Celle de saint Cyprien n'est pas celle de saint Augustin. Au moyen âge même il a existé plusieurs positions sur l'appartenance des pécheurs à l'Eglise. Mais la théologie classique de notre question a été fixée, comme l'a été son cadre ecclésiologique, par les grands auteurs de la contre-réforme, eux-mêmes héritiers de la Scolastique. Les réformateurs et les confessions de foi réformées avaient posé la question, non pas « *Was ist die Kirche*, Qu'est-ce que l'Eglise ? », mais « *Wer ist die Kirche*, Qui est l'Eglise ? » La réponse avait été : les vrais croyants et, en conséquence, la communauté vraie qu'ils forment (1). Les apologistes catholiques ont été amenés à traiter de l'Eglise sous l'angle de sa visibilité, de son authenticité apostolique, en insistant sur la question : qui appartient, qui n'appartient pas à la véritable Eglise ? (2).

La conjoncture globale était la suivante. D'abord une situation de chrétienté où, par exemple, pour le mariage, la validité civile ou sociale et la validité d'Eglise se recouvraient. Les situations étaient nettement distinguées et appréciées selon les règles canoniques. Et l'on avait dans l'ensemble une mentalité, non de large accueil, mais d'exclusion. Cela a joué un rôle décisif dans les divisions du XVI^e siècle. Jusqu'à ces derniers temps, on ne pouvait, par exemple, admettre des enfants de divorcés dans les séminaires et noviciats. Jusqu'en 1946, les soeurs de l'Assomption, vouées à soigner les malades à domicile, ne le pouvaient pas pour les ménages de divorcés... (3).

Autre élément de la conjoncture globale : les catholiques participaient au même monde culturel façonné par l'Eglise. Ce monde culturel avait une sorte d'harmonie, d'homogénéité, de congénialité avec les affirmations, les normes et les pratiques d'une Eglise efficacement dirigée par les clercs. Il existait ainsi une connaturalité et une concordance entre les valeurs dont on vivait ou dont on faisait profession de vivre et les règles de l'institution ecclésiale. Cela facilitait l'intégration.

(1) Cf. B. GASSMANN. *Ecclesia reformata (Die Kirche in den reformierten Bekenntnisschriften)*, Herder, 1968.

(2) Cf. P. EYT; « L'ordre du discours et l'ordre de l'Eglise » (Hypothèse sur les structures profondes d'un texte des « Controverses » de Bellarmin), in *Mélanges d'Histoire offerts à Mgr. E. Griffe*, Bull. de Littér. Eccl., 73 (1972), 229-249.

(3) Sur ce détail, voir Lucienne VANNIER. *Sur le roc*, Paris, 1975.

L'Eglise était définie juridiquement en catégories sociales comme *societas perfecta*, société autonome et complète, ayant tous les attributs juridiques d'une telle société, en particulier la *potestas coactiva*. Dans ce cadre, la situation des personnes était susceptible d'une exacte description ou définition juridique (4). Tout baptisé est une personne dans l'Eglise, avec les droits et les devoirs des chrétiens sauf, pour ce qui est des droits, si une censure s'y oppose ou un obstacle empêchant la communion ecclésiastique. C'est le canon 87 (5). Les obligations, elles, demeurent.

Le baptême confère la grâce d'union au Christ. A l'époque des Pères et au moyen âge, les questions posées portent sur le statut des baptisés pécheurs : restent-ils membres du Corps du Christ, de l'unité ecclésiale ? De quelle unité ? Le baptême confère aussi le caractère, qui demeure jusque chez le damné : en vertu de quoi tout mariage entre baptisés, même « *in infidelitate* », est *eo ipso* le sacrement de mariage (6).

On précisait les catégories auxquelles s'appliquaient les empêchements *d'obex-* et de *censura*. L'empêchement tenant à la rupture de la communion touchait les apostats, hérétiques et schismatiques. Ces catégories étaient définies par le canon 1325, § 2 (7). La belle concision des formules latines traduit des précisions redoutables. Est hérétique le chrétien baptisé qui, professant toujours le christianisme, nie de façon obstinée — n'importe quelle erreur n'est pas hérésie ; il y faut la *pertinacia* — une vérité qu'on est tenu de croire au titre de sa révélation par Dieu et par sa proposition comme révélée, par l'Eglise (*fide catholica*), ou même le baptisé qui met en doute une telle vérité, « *out de ea dubitat* ». Même s'il s'agit d'un doute affirmé, extérieurement professé, la notion apparaît terriblement extensive. Est schismatique celui qui refuse de se soumettre au Souverain Pontife ou d'être en communion avec des membres de l'Eglise qui lui sont soumis. On sait que la notion de schisme s'est progressivement concentrée sur la soumission au pape, alors qu'elle avait été définie, d'abord, par le fait d'élever autel contre autel dans le cadre de l'Eglise locale (8). Pour le *Codex huius canonici* l'apostat est celui qui s'est totalement retiré de la foi chrétienne. On ne saurait donc ramener l'apostasie à la sortie de l'Eglise telle que l'entendent la situation et la législation allemandes de *la Bundesrepublik* (9).

Les membres étaient privés de certains de leurs droits, soit par leur situation (pécheurs publics), soit par une censure d'excommunication et, pour les clercs, de suspension.

(4) On peut voir tout traité *De Ecclesia* et A.C. GIGON, *De membris Ecclesiae Christi*. Fribourg, 1949 ; L. BOISVERT, *Doctrina de membris Ecclesiae iurata documenta Magisterii recentiora*, Montréal, 1961 ; A. HAGEN, cité infra n. 9. Application aux protestants : E. DU MONT, *La situation du protestant baptisé*, Saint-Maurice, 1959 (critiqué par J. KAELIN, *Nova et Vetera* 35 (1960), 119-122.

(5) « *Baptismate homo constituitur in Ecclesia Christi personarum omnium christianorum iuribus et officiis, nisi ad iura quod attinet, obstat obex. v. ecclesiasticae communionis vinculum impediens, sel lura ah Ecclesia censura.*

(6) C'est le fameux canon 1012 sur lequel nous reviendrons plus loin.

(7) « *Post receptum baptismum si quis, nomen retinens christianum, pertinaciter aliquam ex relictis tunc dicens et catholica credendis denegat, aut de ea dubitat, haereticus tunc si a fide christiana totaliter recedit, apostata ; si denique subesse renuit Summo Pontifici out cum membris eius subiectis communicare recusat, schismaticus est* ». Pour une brève histoire et une élaboration des notions de schisme et hérésie, cf. notre *L'Eglise, une, sainte, catholique et apostolique* (« *Mysterium salutis* 15), Paris, 1970, p. 65-121.

(8) Voir notre article « Schisme » in *Dict. Théol. Cath.* XIV, col. 1286-1312.

(9) Nous critiquerions donc A. HAGEN, *Die Kirchliche Mitgliedschaft*, Rottenburg, 1938, p. 56 sv.

42

Cette doctrine canonique, qui avait évidemment des fondements théologiques, a été dogmatiquement exprimée par l'encyclique *Mystici corporis* de Pie XII, 29 juin 1943. Voici les passages qui nous intéressent :

In Ecclesiae autem membris reapse ii soli annunferendi sunt, qui regenerationis laracrum receperunt veramque fidem profitentur, neque a Corporis compage ipsos misere separarunt vel ob gravissimam admissam a legitima auctoritate seuncti sunt (n° 21, AAS, 1943, 202).

Mais seuls font partie des membres de l'Eglise ceux qui ont reçu le baptême de régénération et professent la vraie foi, qui d'autre part ne sont pas pour leur malheur séparés de l'ensemble du Corps ou n'en ont pas été retranchés pour des fautes très graves par l'autorité légitime (Trad. officielle publiée au Vatican).

Le n° 69, p. 227, énumère les éléments ou conditions de la communion ou de l'unité : « profession d'une même foi, communion des mêmes mystères, participation au même sacrifice, mise en pratique enfin et observance des mêmes lois. Il est en outre absolument nécessaire qu'il y ait, manifeste aux yeux de tous, un Chef suprême par qui la collaboration de tous soit dirigée efficacement pour atteindre le but proposé. Nous avons nommé le Vicaire de Jésus-Christ sur la terre ». Dans ces conditions, quelle sera la situation, au regard du Corps mystique qui, sur terre, est identiquement l'Eglise catholique romaine, de ceux qui ne reconnaissent pas l'autorité du pape ? L'encyclique répond, au n° 101 : « par un certain désir et souhait inconscient, ils se trouvent ordonnés au Corps mystique du Rédempteur » (10).

Dans cette doctrine, les éléments de vie spirituelle, que l'encyclique ne négligeait pas plus que ne faisait Bellarmin, étaient, pour apprécier l'appartenance à l'Eglise et même au Corps du Christ, subordonnés aux normes d'appartenance visible, juridiquement définissables et définies. Pour Bellarmin et, parmi les auteurs récents, Chr. Pesch et Lercher, le baptême simplement réputé valide suffit à constituer membre de l'Eglise.

2. Comment les questions réelles se posent de façon nouvelle

A) Le Concile a quitté les cadres étroits d'une conception de l'Eglise comme société, à *societas inaequalis, societas perfecta*, pour une vision de l'Eglise comme communion (11). Déjà l'interprétation socio-institutionnelle que l'encyclique donnait de la notion de Corps mystique avait été fréquemment critiquée. Le Concile ne l'a pas reprise ; il a donné une description assez exégétique du thème (cf. *Lumen Gentium* n° 7) et ne lui a pas fait jouer le rôle de *définition* de l'Eglise que lui ont attribué le premier concile du Vatican, Franzelin et Pie XII (12). Le Concile a d'abord vu, dans le thème du Corps, les rapports entre les *fidèles* et le Christ, c'est seulement ensuite qu'il en affirme la valeur ecclésiologique. Mais alors même, il n'identifie pas purement et simplement le Corps

(10) « *Etiamsi inscio quodam desiderio ac voto ad mysticum Redemptoris Corpuss ordinatae* » AAS. p. 143.

(11) Cf. Antonio ACERBI, *Due ecclesioologie (Ecclesioologia giuridica ed ecclesioologia di canoniale nella, Lumen Gentium* » 1- Bologne, 1975.

(12) Vatican I : cf. Les annotations au premier schéma *De Ecclesia, Collectio Lacensis VII*, 578 : FRANZELIN, *Theses de Ecclesia* (Opus posth.). Rome, 1887, p. 308 ; PIE XII, enc. *Mystici corporis* n° 13 (AAS. p. 199).

mystique avec l'Eglise catholique romaine, pas même avec l'Eglise du Christ.

Cette Eglise (...), c'est dans l'Eglise catholique qu'elle se trouve, *subsistit in Ecclesia catholica*, bien que des éléments nombreux de sanctification et de vérité existent hors de ses structures... » (13). En s'exprimant ainsi, le Concile fondait la possibilité de reconnaître aux autres chrétiens une appartenance actuelle au Corps du Christ, et de parler du rapport des autres Eglises ou communautés ecclésiales avec l'Eglise catholique en termes de communion déjà réelle mais imparfaite.

Intentionnellement, le Concile a évité de parler de « membres ». On s'est aperçu en effet que ce vocabulaire entraînait dans des difficultés dont on ne sortait pas. On s'est rendu compte aussi, dans la sous-commission de la Commission doctrinale, dont nous faisons partie, que la façon de parler de l'appartenance des catholiques à l'Eglise engageait une conception de cette Eglise. Si l'on ne mettait en oeuvre que des éléments externes, on pourrait donner de l'Eglise une conception tout extérieure et juridique. Il fallait donc mentionner un élément spirituel intérieur, sans cependant transformer l'appartenance à l'Eglise en chose invisible, comme chez Wyclif ou Huss. D'où cette rédaction du n° 14, § 2 de *Lumen Gentium* :

Illi plene Ecclesiae societati incorporantur
qui Spiritum Christi habentes, integram eius
ordinatem...etc.

Sont incorporés *pleinement* à la société qu'est l'Eglise ceux qui,
ayant l'Esprit du Christ, acceptent intégralement son organisation...

B) L'après-Concile a été encore autre chose que le Concile. La situation réelle des conditions d'appartenance à l'Eglise a changé. On peut s'en inquiéter, et de fait, il y a des choses inquiétantes dans la situation actuelle ; on peut le déplorer, mais il est légitime, il est même salutaire et nécessaire de le reconnaître lucidement. C'est ce que nous voulons tenter.

Etudiant le comportement des jeunes de chez nous à l'égard de l'Eglise, l'excellente documentation *Pro Mundi Vita* reconnaissait qu'ils ne sortent même plus de l'Eglise : beaucoup sont encore un peu dedans. « Bien souvent on n'est ni dehors ni dedans » (14). De leur côté, des prêtres engagés dans la pastorale des jeunes en Suisse déclaraient : « *Jugendliche können nicht einfach als Christen rezeinnahmt werden. Sie haben ein Recht, im Niemandsland zu stehen* : On ne peut comptabiliser tout simplement les jeunes comme chrétiens ; ils ont un droit à rester dans le *no man's land* » (15).

C'est que nous ne sommes plus dans le monde de Bellarmin et de Pie XII, ni dans celui du Concile. Que s'est-il passé ? Simultanément et se renforçant l'un l'autre, plusieurs grands mouvements qui ont changé l'horizon culturel et fissuré les bases de l'attitude croyante. L'entrée, disons pour faire bref, des « Lumières » dans une Eglise qui, jusque là, leur avait opposé portes closes et refus, murailles et réfutations. On ne peut éviter certaines questions critiques sur la Bible et sur les dogmes. Le Concile, de son côté, a éliminé l'espèce d'incondi-

(13) *Lumen Gentium* n° 8, § 2 : La trouvaille *subsistit in* revient dans le décret sur l'oecuménisme n° 4, § 3 et dans la déclaration sur la liberté religieuse n° 1, § 2. -
(14) *Pro Mundi Vita* n° 33 (1970). La jeunesse occidentale et l'avenir de l'Eglise, p. 12. — Pierre EYT a noté aussi le problème posé par la difficulté de savoir si on est dedans ou dehors : « En marge de la réforme du Code de droit canonique ... », in *Nouvelle Revue théol.* 97 (1975), 842-853 (845).
(15) Dans *Orientierung* (Zurich) 38 (13 juin 1974) 126.

44

tionnalité d'un système théologique, canonique, sociologique et psychologique issu de la Scolastique, de la contre-réforme et des restaurations catholiques-romaines du XIXe siècle. De sorte qu'on a perdu une certaine naïveté de la foi. Qu'on puisse en retrouver une autre au-delà des ébranlements, nous le pensons, mais cela ne vient ni tout de suite, ni facilement, ni pour tous. Tout est objet d'interprétation, de cette fameuse herméneutique qui revient souvent à poser nos questions au texte et à substituer notre subjectivité à son objectivité souveraine. De tout cela résulte un pluralisme qui est un des traits de l'époque. Il a, bien sûr, en principe, des limites, celles qu'impose le respect de la confession de foi apostolique (16). Mais certaines des questions posées sont si radicales, la communauté de référence philosophique si mal assurée, que le pluralisme semble parfois déborder son domaine légitime. « Nous sommes tous condamnés au libre examen » (17).

C'est étrange : alors que les sciences vivent de l'objectivité, nous sommes, pour tout ce qui touche les convictions spirituelles et le sens de la vie, dans un monde du sujet personnel. Tout est ici centré sur l'homme — ce qui, en un sens, est biblique et chrétien — mais de plus sur la subjectivité personnelle. D'où une recherche dominante de la sincérité, une méfiance à l'égard de ce qui veut s'imposer comme acquis, comme tout fait, comme normatif : refus de la Tradition prétendant valoir comme telle, critique de ce qui est institution, *establishment*, détermination juridique. Que vont devenir, dans ces conditions, les règles et les catégories reçues en matière d'appartenance ?

Hérésie », « apostasie » ? L'hérésie se définit proprement, non par le rejet du contenu de la foi chrétienne, disons le *quod*, mais par celui de sa règle ecclésiale, disons le *quo*. Dans le catholicisme, c'est l'autorité du magistère gardant et interprétant le dépôt et la Tradition. Or aujourd'hui ce qui compte surtout, c'est ce qu'on admet vraiment personnellement. On est voué à ce qu'on a pu appeler la « pensée interprétative ». Il y a comme une recréation par chacun de la foi, de sa foi. Il y a ce à quoi on adhère et il y a ce qu'on laisse tomber, ou ce dont on doute, ce qu'on laisse dans l'interrogation. On ne sort pas de l'Eglise mais, un jour, on s'aperçoit qu'on est dehors sur un point, dedans par un autre (18). C'est ce qu'on appelle la coïncidence ou l'identification partielle (19).

La sécularisation a créé un homme nouveau. Celui-ci perçoit la relativité de toute systématisation. C'est un pragmatique qui constate le pluralisme des cheminements, des formes de pensée et de vie, des familles spirituelles. Il se rend compte que ses propres institutions n'ont pas le monopole de tous les biens » (20). C'est pourquoi, au plan oecuménique, les jeunes en particulier

(16) La Commission internationale de théologiens a publié à ce sujet une assez remarquable déclaration (cf. *Docum. cathol.* n° 1633 (1973) 526-29) appuyée d'études parues jusqu'ici en allemand seulement. D'un point de vue plutôt pastoral, notre étude « Unité et pluralisme » est parue dans *Ministères et Communion ecclésiale*, Paris, 1971, 229-260.

(17) M. DESPLAND, in *Les mutations dans la foi chrétienne*, Montréal, 1974, p. 18.

(18) Cf. par exemple le témoignage de Ph. ROQUEPLO (auteur de *La Foi d'un mal-croyant*, Paris, 1969) in *Esprit*, novembre 1971, p. 530-531. Cette identification partielle est le cas, dans le moment même où ils disent pourquoi ils restent dans l'Eglise, de presque tous les auteurs (17 catholiques, 14 protestants) du recueil allemand *Warum bleibe ich in der Kirche* 7 Hrg Y. W. DI RKS u. STAMMLER, Stuttgart, 1971.

(19) C'était au fond de la situation qu'analysait François ROUSTANG dans un article fameux, « Le troisième homme », in *Christus* n° 52, 1965, p. 561-567. Voir J.-B. METZ, *Die Antwort der Theologen*, Dusseldorf, 1968, p. 19 ss. ; *Herder-Korrespondenz* 23 (1969), 427-433 (aussi la question du magistère) ; *Concilium* n° 54, 1970, e Notre Eglise a-t-elle besoin d'une nouvelle réforme ? ». p. 75-85 (79 ss.)

(20) Jacques GRAND'MAISON, « L'Eglise en dehors de l'Eglise » (*Cahiers de Communauté chrét.* 4) Montréal, 1966, p. 48-49.

45

désirent et pensent pouvoir communier ensemble alors que la doctrine de leurs Eglises respectives ne coïncide que partiellement. C'est pourquoi aussi l'oecuménisme tend à s'établir dans une situation de coexistence pacifique et fraternelle des différences : ce qui est évidemment une certaine abdication dans l'idéal de l'unité. Parlera-t-on encore d'hérésie ? Le document de la Commission de théologiens, que nous avons souscrit, sur le pluralisme, dit justement (n° 8) :

En face de présentations de la doctrine gravement ambiguës, voire incompatibles avec la foi de l'Eglise, celle-ci a la possibilité de discerner l'erreur et le devoir de l'écarter, en arrivant même au rejet formel de l'hérésie comme remède extrême pour

sauvegarder la foi du peuple de Dieu. » Parlera-t-on encore de schisme ? Le Saint Père Paul VI s'est plaint de constater l'existence d'un ferment pratiquement schismatique (21). Qu'en est-il en fait, que disent les faits ? Un historien du christianisme contemporain remarque : Des communautés, mouvements ou groupes, parfois très opposés, même sur le contenu de la foi, mais qui se structurent et se combattent sans songer à céder le terrain et sans que l'autorité se résolve à choisir entre eux. Le nouveau schisme qui ne manque pourtant pas de prophètes tarde à venir. Dans les Eglises qui s'interrogent sur leur identité, le seuil de rupture paraît reculer indéfiniment et la notion de dissidence perd sa signification » (22).

Quand on ouvre les yeux sur la situation réelle, on parle de « baptisés sans la foi » ; on pose la question de leur mariage : le contrat de tout baptisé est-il automatiquement sacramentel (canon 1012) (23) ? On sait par les sondages, qui procurent une approximation suffisante pour nous éclairer, que 88% des Français veulent faire baptiser leurs enfants, alors que plus de la moitié ne connaissent pas Jésus-Christ et que les deux tiers ne croient pas à la résurrection...

• Est-ce nouveau ? Que croyaient au juste les baptisés du XIXe siècle, qui ne mettaient rien en question ? Que recouvrait la a foi implicite a des *minores* du moyen fige ? Montaigne le sceptique remarque : « Les uns veulent faire accroire au monde qu'ils croient ce qu'ils ne croient pas. Les autres en plus grand nombre se le font accroire à eux-mêmes, ne sachant pas pénétrer ce que c'est que que de croire » (24). Il est vrai que ces chrétiens bénéficiaient d'une référence globale. et non remise en cause. à la foi de « l'Eglise », à son magistère. Ce n'est pas rien. C'est la raison pour laquelle nous ne pouvons suivre ceux qui proposent de supprimer la récitation du Credo à la Messe, en arguant de ce que la plupart des fidèles ne savent pas ce que signifient nombre de ses formules. C'est, hélas, souvent vrai. Du moins professent-ils de bouche *et d'intention* croire ce que croit a l'Eglise a. Cela pouvait suffire avant l'invasion par le soupçon, mais aujourd'hui ? Ecoutons une étudiante, Marie-Hélène Cazes : « Quand je parle avec ma mère, qui a une foi d'une simplicité extraordinaire, presque la foi du charbonnier, je perçois que les gens de sa génération, s'ils avaient des doutes sur leur foi, ne les exprimaient pas. Ils gardaient le pli. Les choses étaient claires : il y avait ceux qui étaient hors de l'Eglise, et ceux qui

(21) Jeudi saint. 3 avril. 1969. Nous avons commenté ce grave avertissement dans *Information., Catholique., Internationale.*, n° 335 (2 mai 1969). p. 4-6 et 31-32.

(22) Et. Fo u11.1.1)1' in *L'histoire religieuse del(" France, 19"-20" siècle.r (Prohll²mes et Méthodes!*. Paris. 1975, p. 170.

(23) A l'unanimité, les membres du colloque tenu en 1974 9 la Faculté de Droit canonique de l'Institut catholique de Paris ont demandé la modification de ce canon : h'ni et *sacrament de mariage : Recherche, et perplexités.* Lyon. 1974.

124) *Essais.* liv. II. ch. 12.

46

étaient dans l'Eglise et qui n'auraient pas même songé à remettre leur foi en question. Alors qu'actuellement nous voyons ceux-là même qui sont dans l'Eglise ne pas hésiter à s'interroger » (25).

Faisons un pas de plus. Le fascicule de *Pro Mundi vita* que nous avons cité (n. 14) note, pp. 20 et 21, que ce qui intéresse les jeunes, c'est moins les *modèles* que les *valeurs*. Les modèles s'imposeraient à moi, les valeurs expriment mon projet. Lisons : a Ce qui est plus grave, c'est qu'ils aperçoivent progressivement que les valeurs dont ils vivent, c'est-à-dire ce qui leur apparaît important dans la vie, reste important quelles que soient les justifications doctrinales qui tentent de les assumer. Que la paix, que l'égalité des hommes, que l'efficacité scientifique et technologique, que l'authenticité, que le respect des relations interpersonnelles, que le débat démocratique sont des valeurs indépendamment des systèmes doctrinaux, des idéologies, et que finalement ce sont bien plus les idéologies qui opposent les hommes que les valeurs » (p. 17).

Nous refusons, bien sûr, d'appliquer au christianisme l'étiquette d'idéologie, en reconnaissant toutefois que certaines de ses expressions historiques ont de fait joué ce rôle. L'important pour notre sujet est de voir que le christianisme est considéré ici comme valeur, en ce qui, en lui, est *polir l'homme*. Il y a là un fait assez massif bien analysé par M. de Certeau (26). L'Eglise est comme dépossédée du christianisme pour ce qui, dans celui-ci, intéresse les hommes, dépossédée de la personne de Jésus. Le christianisme, pris comme valeur de vie, est sorti des structures et médiations d'Eglise (27). En catégories théologiques, nous dirions qu'on reste attaché à *lares*, mais sans le *sacramentum*, et nous illustrerions ce diagnostic par des exemples significatifs. C'est presque l'inverse de l'ancienne théologie « *de membris* » qui, nous l'avons vu, prenait ses critères du côté du *sacramentum*. Des exemples ?

Qu'allait-on chercher à Boquen, sinon les valeurs du christianisme dans une certaine liberté à l'égard des formes d'Eglise ? Que trouvent tant de jeunes catholiques à Taizé, sinon l'essentiel des valeurs catholiques sans l'appareil d'Eglise ?

Dans la pratique eucharistique actuelle, dans le besoin que tant de jeunes assez détachés des exigences de leur Eglise éprouvent de communier ensemble, on voit que l'eucharistie est prise surtout comme lieu d'échange et de communication, comme repas fraternel, avec peu d'intérêt soit pou' sa réalité de sacrifice, soit même pour la « présence réelle » qui en est la a *tes et sacramentum* ».

Nombre de jeunes (et même de demi-jeunes) communient aussi bien à une sainte Cène protestante qu'à une Eucharistie catholique. Ils ne se posent guère la question de l'authenticité dogmatique et sacramentelle du ministre. L'intéressant est que ce soit un homme spirituel et sympathique.

Le mariage ? Combien évitent la célébration à l'Eglise, ou n'en voient pas l'intérêt, qui mettent pourtant dans leur union les valeurs de sa conception chrétienne, moins la référence dogmatique, sacramentelle, ecclésiale...

Un besoin d'orthopraxie a remplacé l'attachement à l'orthodoxie. Sera chrétien celui qui pratique la justice et l'amour plutôt que les sacrements et les règlements de l'Eglise. On en a souvent fait la remarque. Mgr R. Coffy : a Pour l'homme contemporain, le premier repère de la foi n'est plus le sacrement mais l'action de

(25) *La Vie spirituelle*, n° 160, septembre-octobre 1975 : « Des jeunes et la foi » — « Des étudiants s'expriment », p. 688.

(26) M. de CERTEAU et J.-M. DOMENACH. *Le christianisme éclaté.* Paris, 1974.

(27) On pourrait citer ici Jean-Louis BARRAUI.T, *Souvenirs pour demain*, Paris 1972, p. 301 P.G. WACKER. « Christus ohne Kirche ? » in *Theologie und Glauhe* 64 (1974). 1-28.

47

l'Eglise pour la libération des hommes et la communion des hommes et des peuples » (28). Le pasteur Georges Casalis évoque « d'autres époques qui avaient plus le sens de l'appartenance à un groupe religieux et moins le souci de la participation à l'aventure humaine animée par une relation à Jésus de Nazareth... » (29). Le P. Pinto de Oliveira : « Le sentiment d'appartenance à une religion est trop facilement compatible avec l'injustice, tandis que la foi au Dieu vivant ne l'est absolument pas. Dans l'Ancien Testament les prophètes stigmatisaient les abus d'une dévotion toute extérieure » (30).

Ces traits dessinent une nouvelle façon de sentir l'Eglise; de la vivre, d'être en elle, ou plutôt de la faire exister. Au lieu de poser d'abord et comme antérieure à nous une institution ayant ses structures et ses normes, on voit une Eglise qui se fait comme le résultat du vécu chrétien d'hommes engagés dans la vie du siècle, dans le combat pour la justice et la libération des opprimés (31). Cela pose bien des questions. Certaines formules qui radicalisent la tendance et durcissent ses aspects négatifs sont certainement à critiquer sévèrement (32).

Dans cette perspective, l'ecclésialité des autres est appréciée autrement qu'elle ne pouvait l'être selon les critères dogmatico-

juridiques de la contre-réforme. Dans l'« oecuménisme séculier », l'unité apparaît liée, non à l'accord doctrinal et à la conformité sacramentelle, mais à une action commune des chrétiens dans les grandes causes humaines : ce qui comporte à coup sûr du positif, mais laisse non résolues des questions importantes (33). On aboutirait ainsi — mais les faits vont nettement dans ce sens aujourd'hui, à une union des chrétiens sans union des Eglises...

3. La question ecclésiologique ainsi posée

La question est à la fois pastorale et dogmatique. Trois attitudes nous apparaissent possibles :

a) Tout maintenir, un tout ou rien, mais alors accepter de devenir un petit troupeau. Comme dans les premiers siècles ? Non, car le monde global n'est plus le même. Ce ne serait pas un « *tertium genus* », mais un ghetto. Et encore : parce que nous ne pouvons gommer le fait qu'il a existé une très large Eglise, voire une chrétienté, il existerait toujours une masse considérable d'hommes baptisés, chrétiens imparfaits, qui ne rentreraient pas dans le tout ou rien.

b) Un statu quo théorique en respectant avec réalisme la large zone de religion » dite populaire, c'est-à-dire de pratique sans grande insistance sur une foi éclairée, personnalisée, motivée. Et en admettant des « cas ». C'est en somme ce qui se pratique. Mais la multiplication des « cas » risque d'entraîner vers la solution c.

(28) *Eglise, signe de salut au milieu des hommes*, Paris, 1972, p. 47 ; comp. p. 28 et 65.

(29) In *Politique et Foi*, Strasbourg, Cerdic, 1972, p. 204.

(30) In *L'Anthropologie de Saint Thomas*, Ed. LUYTEN, Fribourg, 1974, p. 202 n. 27.

(31) Un exemple assez caractéristique, plein de positif d'ailleurs : A. SAVARD, « Vivre en chrétien à Grenoble ». in *Informations Catholiques Internationales* n° 475, 1^{er} mars 1975, p. 2-16.

(32) Nous en avons donné des exemples : « Les groupes informels dans l'Eglise : un point de vue catholique ». in *Les groupes informels dans l'Eglise*, Strasbourg, Cerdic, 1971 ; cf. p. 297, 294 n. 26, 297.

(33) Nous nous citerons une fois de plus : « Les problèmes nouveaux du monde séculier rendent-ils l'oecuménisme superflu ? », in *Concilium* n° 54, 1970, p. 11-19 ; « Le développement de l'évaluation ecclésiologique des Eglises non-catholiques : un bilan ». in *Rev. de Droit canonique* 25 (mars-déc.1975, Mélanges R. Metz) 168-198 : « Formes prises par l'exigence oecuménique aujourd'hui » : à paraître in *Mélanges P. Simon Dockx*.

48

c) Accepter et même favoriser l'existence de deux régimes en distinguant le rattachement au Christ, voire à l'Eglise, et le *sacrement*. En tout cas, ménager des lieux qui représentent une sorte d'Eglise du seuil, d'Eglise catéchuménale, où puissent avoir une vie religieuse des hommes qui n'ont pas une foi assurée et surtout qui ne peuvent pas pratiquer une vie sacramentelle intégrale. Dans l'Evangile on trouve divers degrés et divers types de lien visible avec le Christ : il y a les auditeurs occasionnels de l'Evangile ; il y a ceux qui cherchent une aide auprès de Jésus (malades, pécheurs) ; il y a les disciples et, parmi eux, un Nicodème ; et il y a la communauté post-pentecostale. Il est vrai que nous sommes une Eglise d'après la Pentecôte, mais elle n'est pas toute faite, elle se recrute et se fait sans cesse avec des hommes qui, eux, sont dans des situations très diverses. On sait que la question des polygames et des femmes de polygames se pose en plusieurs pays d'Afrique. Au Sénégal, le P. Gravrand a fondé pour eux les « Amis des chrétiens » (34). Ceux qui sont attirés par la foi chrétienne et veulent y adhérer y sont instruits ; ils y reçoivent un nom chrétien ; on leur apprend à prier ; ils promettent d'élever leurs enfants dans la religion catholique et de se faire baptiser à l'article de la mort.

Cela concerne une situation qui n'est pas la nôtre. Il y aurait à trouver les formes, sans doute souples et variées, qui répondraient au besoin analogue d'une communauté du seuil dans les conditions qui s'imposent à nous. « N'est-ce pas la tâche la plus urgente pour ceux, quels qu'ils soient, qui portent le destin de la communauté chrétienne... d'assurer à tous la circulation de la vie entre l'institution et la non-institution ? Car l'Eglise, aujourd'hui, est des deux côtés. Le reconnaître et le vivre est le premier devoir » (35).

A quelles conditions un propos de ce genre ne serait-il pas malsain ? A condition qu'on ne prenne pas une telle création pour « l'Eglise » ou pour une autre Eglise, une Eglise alternative, qu'au contraire elle s'appuie à une Eglise intégrale très vivante. A condition que de telles communautés du seuil soient très ouvertes, qu'elles aient expressément un statut de cheminement, d'ouverture à l'héritage total, avec les moyens nécessaires de communication. De telles structures de seuil n'ont pas d'autonomie complète. Elles n'auraient de légitimité que par référence à l'Eglise en sa plénitude. L'Eglise est assemblée des catéchumènes avant d'être assemblée des fidèles célébrant et pratiquant les sacrements, principalement celui du Corps et du Sang du Seigneur (36). L'Eglise elle-même est plénitude de communion à la plénitude des dons que Dieu nous fait par le Christ et dans l'Esprit.

Ces perspectives sont-elles chimériques ? Mais si notre analyse de la situation actuelle est exacte, quelle autre réponse propose-t-on aux questions brûlantes qu'elle pose ?

Yves CONGAR, o.p.

(34) Cf. P. GRAVRAND. *Visage africain de l'Eglise*, Paris. Orante, 1962 (C.R. dans *Parole et Mission* n° 18, juillet 1962, p. 477-481).

(35) Paul RICOEUR. dans *Le Monde*, 19 juillet 1973.

(36) Sur cet enchaînement dynamique dans la construction de l'Eglise, cf. A.P. LIÉGÉ. « Théologie de l'Eglise et problèmes actuels d'une pastorale missionnaire », in *La Maison-Dieu* n° 34, 1953, p. 5-19.

Yves Congar, né en 1904 à Sedan (France). Entré dans l'Ordre de saint Dominique en 1925, prêtre en 1930. Un des pionniers et des promoteurs du renouveau de l'oecuménisme et de l'ecclésiologie, depuis *Vraie et fausse Réforme dans l'Eglise* (1^{re} édition, 1950) jusqu'à *L'Eglise une, sainte, catholique et apostolique* (« Mysterium Salutis », 1970). Membre de la Commission théologique internationale.

49

Pierre EYT :

Eglise : symboles et institution

Appartenir à l'Eglise... La formule va choquer. Ne laisse-t-elle pas entendre un lien de dépendance, de sujétion, voire d'aliénation ? Ne signifie-t-elle pas qu'on renoncerait à son autonomie et qu'on abandonnerait sa liberté et sa capacité personnelle d'initiative pour s'en remettre à une institution qui justifierait par là sa mainmise sur les individus et sa quasi-propriété des hommes qui auraient la faiblesse, par goût ou par contrainte, d'en appeler à elle ?

De fait, ainsi comprise, la formule choque. Tout le mouvement de la modernité semble légitimer qu'on doive refuser ce qu'implique cette expression pourtant traditionnelle. Il n'est pour s'en convaincre que de se livrer à une rapide enquête du côté des sciences humaines de la religion.

Les sciences humaines et la théologie

Pour de nombreux sociologues de la religion et de l'institution religieuse, la tendance générale qui marque, avec de plus en plus de netteté, l'évolution de la religion en général, et de la religion chrétienne en particulier, l'entraîne désormais vers des formes invisibles et « désinstitutionnalisées ». Le mouvement de sécularisation des institutions, des symboles et des consciences renvoie le religieux dans la sphère intime des sentiments et de l'intériorité. Ainsi se développe une large tendance à mesurer l'objectif par le subjectif, l'extérieur par l'intérieur, le transcendant par l'immanent, l'institutionnel par l'événementiel, ce qui advient de nouveau par ce qui est déjà expérimenté et perçu... Comment pourrait-on, dès lors, dans un tel contexte, comprendre le sens profond et dynamique d'une institution ou d'un donné extérieur qui, pour une part tout au moins, peut s'imposer à l'individu et à son histoire spécifique ?

Certes la subjectivisation de la foi et, en corollaire, de l'appartenance à l'Eglise n'empêche pas toute forme de regroupement. Il est cependant essentiel de voir comment se caractérisent aujourd'hui les regroupements religieux. On a maintes fois noté que les sociétés industrielles contemporaines sont marquées par une multitude d'institutions et de formes de regroupements qui se rattachent aux *besoins* économiques, sociaux, politiques, culturels, sanitaires et qui se définissent par les *fonctions* qu'elles remplissent à l'égard de ces besoins. Par ailleurs, au

50

pôle inverse de ces regroupements « adaptés », obligatoires et fonctionnels, tendent à naître et à se développer d'autres types de regroupements dans lesquels les relations spontanées, gratuites et électives, la liberté, la subjectivité et l'affectivité jouent le rôle principal. A la différence des regroupements fonctionnels dans lesquels règnent une perspective rationnelle, hiérarchique et technicienne, les regroupements dits « électifs » se nourrissent du « vécu », de la recherche, de la fantaisie, de l'égalité, de l'imagination, de la priorité donnée à la qualité sur la quantité, etc. Il semble que de nombreux motifs poussent aujourd'hui des chrétiens à assimiler le regroupement ecclésial à ce mode électif de « socialité » dans lequel s'exprime le désir d'une Eglise qui serait de plus en plus marquée par l'imagination, la spontanéité, l'invention, les procédures démocratiques, voire le droit à l'erreur...

La théologie, elle-même, depuis que le Concile a mis l'accent sur l'Eglise-peuple de Dieu, ne nous pousse-t-elle pas à aller dans le même sens ? Au plan où nous nous plaçons pour le moment, il ne s'agit pas en priorité de nous demander ce qu'ont voulu dire les Pères de Vatican II, mais de saisir au plus près ce qui a été retenu par l'opinion, promu par la pastorale « ordinaire » et finalement perçu par la plus grande masse des catholiques. Dans la perspective de *l'aggiornamento*, la question de l'appartenance à l'Eglise ne peut pas être éclairée par le seul examen des textes (par exemple *Lumen Gentium* n° 14). Concernant notre problème, la dynamique conciliaire, bien plus large que la conscience et les productions finales de l'Assemblée, a mis l'accent principal sur l'effacement des frontières et la réduction des distances. Ce qui signifie que là où l'on était jusqu'alors porté à souligner des disparités et des différences, on est désormais conduit à souligner des proximités, des ressemblances, sinon même une fondamentale identité.

Une certaine théologie accompagne cette conscience diffuse et lui fournit des justifications : lorsque, par exemple, on retient surtout du Concile la représentation de l'Eglise en termes quasi-exclusifs de peuple de Dieu », ou encore lorsqu'on souligne unilatéralement la relativisation du ministère et de la situation des prêtres par rapport aux laïcs, des catholiques par rapport aux non-catholiques, des chrétiens par rapport aux non-chrétiens, etc. Il est clair que même si l'on maintient des distinctions ou qu'on les exprime dans des termes identiques à ceux du passé, les différenciations ecclésiales ne sont plus désormais présentées qu'à partir d'une préalable et radicale attestation de l'égalité des membres du « peuple de Dieu », — peuple dont on voit mal d'ailleurs comment les frontières ne rejoindraient pas celles de l'humanité tout entière.

Plusieurs analystes — chrétiens ou non — notent l'évolution : que l'on puisse parler (encore) de christianisme diffus et multiforme dans les consciences n'implique peut-être déjà plus que l'on puisse parler, dans toutes les situations et dans le même sens, d'une conscience homogène d'appartenance à l'Eglise.

51

Nous savons certes que beaucoup de facteurs ont entraîné une telle dérive. Mais nous sommes également persuadé de ce que la théologie courante des revues, des sessions, des essais, ainsi que la pastorale habituelle des paroisses, des mouvements et des institutions, loin d'aider à évaluer et à freiner cette tendance, l'a très nettement renforcée en ne cessant de chercher à la légitimer. Qu'il faille expliquer cette tendance par les excès, les simplismes et les perspectives unilatérales des époques qui nous ont immédiatement précédés n'excuse pas totalement notre responsabilité de théologiens et de pasteurs.

Comment, en effet, ne pas porter la blessure douloureuse du passif historique de l'Eglise ? Mais de là à abandonner toute perspective critique sur les traits dominants de notre conscience d'époque, il y a un long chemin ! La mission d'un intellectuel chrétien ne peut — pas plus aujourd'hui qu'hier — se réduire à renvoyer à ses contemporains l'image satisfaite et « évangéliquement légitimée » de la culture dominante.

Or c'est ce qui advient à propos de l'appartenance à l'Eglise... Cette formule a-t-elle en vérité un sens institutionnel ? Ou, pour reprendre la question d'un autre point de vue, ce sens institutionnel, quand il lui a été accordé, ne lui a-t-il pas été donné parla dérive séculaire d'une communauté oublieuse de ses origines évangéliques et donc entraînée par la suite à se voir et à se vouloir comme une somme de « pouvoirs dominateurs ? Une telle question nous renvoie très certainement au problème théologique de la « définition » de l'Eglise auquel nous devons consacrer maintenant notre réflexion. En effet, ce seraient avant tout le renoncement à une définition juridique, sociétaire et institutionnelle de l'Eglise et le recours à une approche symbolique qui légitimeraient la tendance que nous venons de décrire.

UNE DOUBLE PROPOSITION

A première vue, les progrès indéniables de l'ecclésiologie catholique semblent rendre très problématique toute perspective juridique — ou mieux institutionnelle — de l'Eglise. En effet, ne semble-t-on pas tourner délibérément le dos à toute représentation de l'Eglise en termes institutionnels, dès que l'on choisit une approche symbolique, comme il apparaît clairement que l'a fait le Concile Vatican II ? Si elle est « Peuple de Dieu », pourquoi l'Eglise ne définirait-elle pas une institution, des structures, un droit et des règles irréversibles ? Pourtant, et c'est là notre thèse, **si le renoncement à tout essai de définition juridique de l'Eglise est incontestablement fondé en théologie catholique et si le recours à une approche symbolique s'impose, une telle approche, loin de condamner toute caractérisation de l'Eglise en termes institutionnels, ne trouve sa véritable signification que dans la redécouverte du rapport du symbole à l'institution, à la norme et au droit.**

52

Reprenons notre proposition en ses deux éléments

D'une part, il est vain, comme l'a fortement ressenti l'ecclésiologie catholique récente, de chercher à définir théologiquement l'Eglise du côté des modèles politiques et sociaux, encore que leur action puisse jouer un grand rôle dans la représentation qu'un homme ou qu'une époque peut se faire de l'Eglise. On peut en effet objecter que l'influence des structures sociales et politiques ambiantes a été à toutes les époques déterminante pour la vie de l'Eglise. Ainsi, par exemple, le principat romain, les monarchies barbares, les liens féodaux, les premières manifestations du « stato » moderne dans l'Italie de la Renaissance, le despotisme éclairé, l'administration napoléonienne, la bureau-technocratie de l'ère industrielle ont-ils successivement et concurremment interféré dans la conception, le mode d'exercice et le style de l'autorité dans l'Eglise. Il faudrait pour s'en étonner refuser que l'Eglise puisse avoir une histoire... Mais en même temps, comment ne pas reconnaître que l'Eglise a toujours refusé avec force et lucidité de totalement se réduire aux modèles politiques ambiants, même si elle en subissait l'influence ?

D'autre part, si le recours à l'approche par symboles se rattache dans la théologie de l'Eglise à l'impossibilité d'une définition juridique ou politique, il faut en bien voir motif et les conséquences. Le motif du recours à l'approche symbolique réside en ce que l'Eglise n'est une réalité ni purement expérimentale (comme les réalités sensibles), ni purement pensable (comme les notions scientifiques ou les entités construites par les philosophies rationalistes). Le concept et la sensation s'avérant ici impuissants, le symbole et l'image peuvent prendre toute leur irremplaçable importance. C'est d'ailleurs à ce plan là que veut se situer la révélation biblique. Toutefois, ce type de connaissance ou d'approche n'évacue pas pour autant, comme on le pense trop facilement, une perspective institutionnelle. Il trouve au contraire dans le fondement institutionnel son pôle de gravitation. C'est en tout cas ce que l'on observe pour la théologie de l'Eglise. Que beaucoup de théologiens et de pasteurs croient pouvoir s'autoriser d'une approche symbolique de l'Eglise pour contester radicalement la perspective d'une institution irréversible indique à l'évidence que leur exploration du symbole et de l'ordre symbolique n'est pas complète et peut-être pas toujours désintéressée.

Développons les conséquences de notre proposition

Comme on le voit clairement, l'ensemble de notre problème est commandé par le mode d'approche théologique de l'Eglise. Celui-ci ne se situe pas du côté de la définition en termes juridiques et sociétaires, mais du côté des symboles que nous offre la Révélation, car au niveau de la Bible, relayée par la Liturgie et les Pères, la connaissance du mystère de l'Eglise est une connaissance symbolique. Insistons encore : renoncer à rechercher une définition sociétaire et juridique de l'Eglise implique que

53

L'on abandonne *absolument* cette perspective et que, par conséquent, on s'interdise de revenir subrepticement sur cette décision. Car si l'on récusé sans discussion les définitions en termes de « monarchie », familières à d'autres époques, on se montre moins regardant quand on énonce pour l'Eglise la convenance de la catégorie de « démocratie fonctionnelle ». Le renoncement à une définition sociétaire et politique couvre toutes les formes d'identification sociétaire et politique déjà réalisées ou à venir, et implique que l'on recoure d'abord au mode

d'approche symbolique en prenant garde toutefois à son rigoureux fonctionnement, car les symboles et les images bibliques ne jouent pas sans ordre ni sans règles.

Dans son jaillissement originaire, la Bible met en mouvement des symboles et des images, non seulement quand elle cherche à exprimer Dieu, mais également quand elle révèle les réalités du salut, parmi lesquelles l'Eglise. Les siècles rationalistes ont eu tendance à ne voir là que des moyens pédagogiques et donc provisoires, déficients et dépassables pour conduire à une connaissance plus pure, plus abstraite ou plus réaliste. D'où la tendance à vouloir « définir » l'Eglise, c'est-à-dire à la ramener en deçà des symboles et des images bibliques, en la reconduisant par un chemin sans surprise, de la différence spécifique au genre voisin, et, par exemple, à la « société », à la « nation », à l' « institution », à la « communauté ». Toutes ces réalités subsistant en dehors de l'Eglise devraient - estime-t-on — expliquer la nature profonde de celle-ci par des **comparaisons** éclairantes. En fonction de son époque, de son milieu, de son tempérament, le théologien ira chercher des analogies dans le champ des régimes politiques ou familiaux, des systèmes juridiques ou des modes familiers de regroupement...

Sans doute peut-on avoir parfois intérêt à offrir une comparaison. Mais si l'on prétend à plus, et notamment à établir une définition, on va vers une impasse comme en témoigne l'histoire des tentatives manquées et par là-même ruineuses de chercher à l'Eglise un équivalent absolu dans un régime politique déterminé. Une définition ne peut que refléter les tendances d'une époque ou d'une idéologie politique.

Ainsi, du point de vue de la théologie chrétienne, ne peut-on approcher l'Eglise qu'à travers les symboles et les images bibliques que nous livrent le Nouveau et l'Ancien Testament. Or, comme en témoigne le Concile, dans le texte même de *Lumen Gentium*, l'approche symbolique de l'Eglise se fait à travers la *multiplicité* des images. S'en remettre à une seule image équivaldrait à revenir à une définition exhaustive. C'est pourquoi les symboles et les images bibliques fonctionnent habituellement sur le mode de la pluralité. Cette dernière ne traduit pas seulement l'insuffisance de chacune de ces images à exprimer adéquatement la réalité de l'Eglise ; elle permet également parla combinaison des images entre elles, par la valence spécifique de chacune ainsi que par leur situation réciproque, de conduire à une connaissance équilibrée, celle même que nous livrent les Pères et la Liturgie, sans nous donner (p.54) peut-être toujours les règles d'approche qui leur ont permis d'arriver à une telle harmonie.

Deux exemples peuvent éclairer notre démarche :

On sait comment le thème du Peuple de Dieu est redevenu au Concile le centre de l'ecclésiologie catholique. Quand fut présenté le schéma préparatoire à la constitution définitive, les Pères de Vatican II préférèrent à la séquence possible : « Mystère de l'Eglise, Hiérarchie, Peuple de Dieu en général », — le développement suivant : « Mystère de l'Eglise, Peuple de Dieu, Hiérarchie ». L'image de « Peuple de Dieu » s'était affirmée aux yeux des ecclésiologues catholiques autour de 1937-1942, en relation avec la découverte des implications historiques du salut et surtout dans le contexte créé par les premiers développements de l'Action Catholique. L'intérêt de la catégorie de « Peuple de Dieu » pour l'approfondissement de la constitution de l'Eglise n'est plus à démontrer. Par contre, peu d'auteurs ont eu la sagacité du P. Congar pour marquer dès 1965 les limites de cette même notion. « Celle-ci, note-t-il, si riche théologiquement et pastoralement, est *insuffisante* à exprimer seule la *réalité de l'Eglise*. Sous la nouvelle disposition, celle des promesses réalisées par l'Incarnation du Fils, et le don de l'Esprit, le promis, le peuple de Dieu reçoit un statut qu'on ne peut exprimer que dans les catégories et la théologie du Corps du Christ ».

Se borner à l'image de « Peuple de Dieu », et ne s'en tenir qu'à elle, c'est revenir à la tentation d'une définition de l'Eglise. Le terme de peuple » connote en effet dans notre culture toute une gamme d'éléments socio-politiques, déterminés par la situation historique des démocraties occidentales. Le projet de construire une ecclésiologie sur l'utilisation exclusive de l'image de « Peuple de Dieu », ou le parti-pris de contester, au nom de résonances socio-politiques sommaires, tout fait d'autorité ou de pouvoir contrevenant à la « souveraineté » du peuple ou aux intuitions venant de la « base », ne peuvent être reprochés au Concile. Mais peut-on en dire autant de certains auteurs qui ont cru prendre appui sur cette image biblique pour pousser jusqu'aux limites de la crédibilité les thèses les plus extrêmes de la destruction de l'autorité apostolique ? On voit très bien ce qui se passe : la catégorie biblique, préalablement isolée de tous les autres symboles et images, se voit ramenée aux horizons et aux limites d'une définition politique, ce qui entraîne comme conséquence l'impossibilité de justifier une autorité à partir d'une « souveraineté » ou « seigneurie » échappant à la « base ». L'oubli de la règle de la pluralité des images et de leur complémentarité conduit à ne pas bénéficier de l'équilibre théologique et pastoral lié à une pertinente approche symbolique.

Un autre exemple convergent nous est fourni par l'effort ecclésiologique de Hans Küng. Ce dernier, à partir de 1 *Corinthiens* 12, croit trouver la structure fondamentale de l'Eglise dans les charismes. Sans doute, affirme-t-il, « le terme de peuple de Dieu est fondamental et le plus

55

ancien pour exprimer la compréhension que *l'Ecclesia* a d'elle-même ; par rapport à lui, des images comme celles du Corps du Christ, du Temple sont secondaires. C'est donc à partir de l'appellation de « peuple de Dieu », qu'il faut comprendre la structure fondamentale et multiforme de l'Eglise ». Mais — et c'est là qu'à notre avis, la thèse de Hans Küng s'infléchit vers des conséquences discutables et périlleuses — le peuple de Dieu se structure dans les charismes, pour se présenter, avant même d'être « Corps du Christ », comme une construction de l'Esprit. Alors que pour la majorité des ecclésiologues catholiques reconnus, la représentation de l'Eglise en termes de « Peuple de Dieu » appelle en priorité les compléments de l'image de « Corps du Christ », pour H. Küng, le « Peuple de Dieu » trouve sa « structure fondamentale » dans les charismes et le gouvernement direct de l'Esprit. Dès lors, il est habilité à conclure qu'« il y a une structure charismatique de l'Eglise qui embrasse et déborde sa structure officielle ».

Sans doute les théologiens authentiques surent-ils généralement éviter les conséquences extrêmes de certaines thèses. Mais par le biais de l'entraînement d'une théologie vulgarisée, les nuances finirent par s'estomper au point qu'on a même pu en arriver, ici ou là, à ne plus avoir les moyens théologiques de comprendre et de situer en vérité les sacrements et les ministères.

Devant les conséquences auxquelles peut conduire la vulgarisation de certaines thèses excessivement simplifiées, la tentation du magistère est de recourir au rappel brutal des aspects institutionnels, sociétaires et juridiques, en pensant qu'il rééquilibrera par là les défauts d'une compréhension insuffisante du mystère de l'Eglise. Cette voie ne peut conduire qu'à des impasses, celles-là même qui, hier, ont déterminé la réaction que l'on observe

aujourd'hui. En réalité, c'est du côté de l'équilibre symbolique de la présentation biblique de l'Eglise qu'il faudrait plutôt se tourner.

SYMBOLES ECCLESIAUX ET INSTITUTION

Le fait que la connaissance que nous pouvons avoir de l'Eglise soit une connaissance symbolique ne signifie pas du tout que l'on doive ou que l'on puisse contester à l'Eglise son caractère institutionnel. En effet, la connaissance symbolique renvoie à une réalité transcendante, à un *donné* dont l'altérité est fortement affirmée. D'abord parce qu'elle exige que l'on renonce à toute définition à partir d'éléments dont on maîtriserait le jeu. Ensuite, parce que la nécessité d'une approche plurale, en éloignant tout espoir de réduction possible à un terme unique, écarte toute perspective de systématisation logique autour d'une catégorie exclusive. Mais surtout parce que, quand ils s'appliquent à l'Eglise, les symboles bibliques s'ordonnent autour d'un *pôle institutionnel*, à partir duquel va se déployer leur espace de gravitation.

56

Concernant le « peuple de Dieu », nous aurions à rappeler ici comment les termes d'élection, d'alliance, de consécration et de mission permettent seuls de nous donner la signification d'ensemble de ce que l'Ancien et le Nouveau Testament entendent par « peuple de Dieu ». Du fait de l'initiative gracieuse de Dieu et des structures de réponse éthiques et culturelles que l'Alliance dessine pour l'homme, l'expérience du peuple de Dieu se déploie dans un contexte institutionnel ; des actes ont été posés par Celui qui en avait pouvoir et ils obligent irréversiblement. De telle sorte que le peuple de Dieu, dès qu'il apparaît, se présente comme structuré par l'Alliance et les institutions qui la servent : la loi, le sacerdoce, et bientôt la royauté... Avec Jésus, le fond même de l'institution ne change pas. Comme l'a écrit non sans audace un juriste protestant : « Dans l'événement eschatologique de l'Evangile, de nouvelles institutions voient le jour » : Apostolat, Baptême, Mémorial, Ordre des communautés...

Si l'on s'arrête maintenant au « Corps du Christ », et si, sans méconnaître les problèmes posés par l'ecclésiologie des Epîtres de la Captivité, on veut bien lui reconnaître sa situation authentique dans le canon du Nouveau Testament, on ne peut qu'observer le sens fondamentalement institutionnel de cette doctrine. Il suffit de rappeler, parmi d'autres, le chapitre IV de *l'Epître aux Ephésiens* : « C'est lui qui a donné aux uns d'être apôtres, à d'autres prophètes ou encore évangélistes, ou bien pasteurs et docteurs, organisant ainsi les saints pour l'oeuvre du ministère, en vue de la construction du Corps du Christ, au terme de laquelle 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 ». Et plus loin : « Vivant selon la vérité et dans la charité, nous grandirons de toutes manières vers Celui qui est la Tête, le Christ, dont le Corps tout entier reçoit concorde et cohésion par toutes sortes de jointures qui le nourrissent et l'actionnent selon le rôle de chaque partie, opérant sa croissance et se construisant lui-même dans la charité » (*Ephésiens* 4, 11-14, 15-16).

Nous référant enfin et brièvement à l'image de la *construction* ou du *Temple de l'Esprit*, nous emprunterons à Philippe Menoud la conclusion de son ouvrage sur *L'Eglise et ses ministères* : « Le Nouveau Testament ne connaît pas plus de gouvernement immédiat de l'Eglise par l'Esprit, qu'il ne connaît d'action immédiate de l'Esprit dans le monde sans l'Eglise ». Autant dire que l'initiative de l'action gracieuse de Dieu au milieu des hommes et à leur bénéfice va s'exprimer dans une institution qui représente le Christ et son oeuvre de salut.

Le juriste protestant Hans Dombois, sans partir d'une conception préalable de l'Eglise en tant qu'institution, mais en se laissant guider par l'intuition barthienne d'un « droit confessant », est parvenu à de très éclairantes conclusions. Pour Dombois, le Christ a dans l'incarnation revêtu l'institutionnalité de l'homme, de même qu'il en a accepté le

57

langage. Dès lors, qu'il y ait dans l'Eglise des formes données, non réversibles et non disponibles, ne doit pas étonner. Mais ce qui par contre peut surprendre davantage, c'est que tant de catholiques aient fini par se laisser entraîner à ne plus voir le péril mortel du dilemme dans lequel s'enfermaient déjà les protestants Sohm et Brunner : « juridisme » ou « absence de droit ». Or, c'est de ce dilemme que l'oeuvre de H. Dombois pourrait nous aider à sortir. En situant l'institution dans un rapport indissociable à la grâce, Dombois nous alerte sur les éléments structurellement institutionnels et collectifs du don de Dieu dans l'Incarnation et la venue de l'Esprit. Il nous apprend à découvrir que le Royaume, l'adoption divine, l'héritage de la Promesse ne peuvent se comprendre hors de la perspective de l'institution. Voilà pourquoi l'ouvrage de Dombois porte le titre paradoxal de *Droit de la Grâce*.

Retrouver le sens symbolique de l'Eglise, ce n'est donc pas s'abstraire de l'institution, mais en trouver le fondement dernier dans l'initiative irréversible de Dieu parmi les hommes. Dans ce contexte, *appartenir à l'Eglise* revêt le sens dynamique selon lequel on est conscient d'être à l'intérieur de l'espace social et historique où se manifeste et se réalise dans le Christ et par l'Esprit le salut universel de Dieu. Eléments objectifs de la foi reçue et confessée, signes efficaces de cette foi que sont les sacrements, ministères au service de la foi et des sacrements de la foi, voilà ce qui sert de pôle à l'espace de gravitation des symboles de l'Eglise. Appartenir à l'Eglise, ce sera reconnaître, par l'esprit, le coeur et l'engagement, que c'est *de cette façon-là* que le salut est venu et ne cesse d'opérer.

Pierre EYT.

Pierre Eyt, né en 1934 à Laruns (Pyrénées Atlantiques), prêtre en 1961, docteur en théologie. Professeur de théologie fondamentale à l'Institut Catholique de Toulouse, et recteur de cet Institut depuis septembre 1975. A participé comme expert à plusieurs assemblées de l'épiscopat français, ainsi qu'au dernier synode des évêques. Articles dans la *Nouvelle Revue Théologique*.

Simone Weil en souffrance

RIEN d'autre que la belle communauté d'un lieu (1) ne motive ces lignes. Qu'il soit devenu — hasard et providence — trait d'union ou, comme aimait à le dire Simone Weil, *metaxu*, qu'il soit advenu comme signe, voici remise en route la question de S.W. Dans sa faiblesse comme dans sa force (qui ne sont pas exactement tout un), la situation de S.W. par rapport à l'Eglise est en soi une question (posée avec acharnement dans tous ses écrits), et un problème, celui qu'il s'agit ici d'élucider autant que possible. à la fois à partir du questionnement de S.W. et de la lumière issue de l'Eglise elle-même, source de l'interrogation.

Situation de Simone Weil

En quoi la situation de S.W. importe-t-elle ? doublement : du point de vue intérieur de l'Eglise, elle représente la tentative extrême d'une expérience de la foi en dehors de l'Eglise et d'une mise à l'épreuve de l'Eglise comme lieu du salut. Du point de vue du *dehors*, S.W. réalise sa vocation de témoin de l'exigence évangélique infinie, en dehors de toute « récupération » par l'institution tant redoutée. Elle peut donc aider à se mettre, dans la vérité, en face d'eux-mêmes et de l'obéissance évangélique, tous ceux, si nombreux à notre époque, qui croient possible de « vivre l'Evangile » sans adhérer à l'Eglise. S.W., paradoxalement, détruit tous les prétextes communément admis pour se récuser à la porte de l'Eglise : scandale de la souffrance, méconnaissance de la signification des sacrements par rapport aux événements fondateurs de la foi, conception affadée et édulcorée de la charité, qui conduit à une continuelle protestation contre les exigences éthiques de l'Eglise, (lesquelles ne représentent pourtant que la simple conséquence pratique de la foi et rappellent *la perfection* à laquelle la charité est appelée comme réalisation de la foi dans la sainteté).

Face à l'insipidité régnante, la vie de S.W. est, pour nous, prophétique. car elle est, par contraste, tout entière sel, levain, dépouillement du grain mis en terre : S.W. n'est pas d'Eglise par défaut, mais par excès, en quoi elle fait question à l'Eglise et à la tiédeur de son témoignage, à son peu de sainteté : la communauté ecclésiale mérite de toujours la souffrance que S.W. lui a infligée en n'entrant pas dans son sein par le baptême ; ici se dessine la « vocation » spéciale (2) de S.W. : n'être ni dans l'Eglise, ni hors de l'Eglise mais, comme elle

(1) Voir la notice biographique de l'auteur à la fin de l'article.

(2) Dans *Attente de Dieu*, Ed. du Vieux Colombier. 1950, p. 52. Nous utiliserons les abréviations suivantes : A.D. = *Attente de Dieu* ; L.R. = *Lettre à un Religieux*, Gallimard. 1951 ; P.G. = *La pesanteur et la garce*. Plon, 1948 ; E. = *L'enracinement*, Gallimard, 1949.

59

l'écrit, « chrétienne hors de l'Eglise » (L.R., p. 10), *en upomonè* (A.D., p. 83) sur le seuil, ou encore, comme la cloche qui, hors de l'Eglise, appelle à y entrer. Témoin du Christ hors de l'Eglise. telle est la situation, sinon la vocation de S.W.

Spiritualité de Simone Weil

Quelques mots insuffisants situeront la spiritualité de S.W., clé de son témoignage, tout comme de sa critique de l'Eglise : « La croix seule me suffit » (L.R., p. 58) : ni une foi de la puissance. ni une foi de la faiblesse, échappant comme un point géométrique à la critique nietzschéenne. mais une foi de l'affirmation pure et de la négation pure réalisant leur identité dans leur pureté même qui définit l'absolu : une dialectique sans devenir, sans passé ni avenir (P.G., p. 42), manifestée parfaitement sur la croix où s'anéantit dans la dérélition celui qui était pure affirmation de l'absolu : l'anéantissement du Christ fut sa suprême « attention » au Père, l'affirmation de l'Autre identique au Même ; la ponctualité de la mort échappe à l'éternel retour du Même, le *fait* de sa nullité établissant que le cercle n'est qu'une fiction. Ainsi, à la limite, la « parfaite beauté » (*ibid.*) de la Passion est nécessaire et suffisante pour contraindre S.W. à la foi, la Résurrection représentant, toujours à la limite, *l'intérêt* de la foi. Pour S.W. la foi accède à la pureté totale lorsqu'elle se dépouille de toute espérance, dans la mesure où, dans l'expérience temporelle de la conversion, l'espérance est, sinon extrinsèque, du moins extérieure à la foi : il s'agit d'accéder à la nuit sans avenir dans laquelle la conscience se dépouille de toute volonté propre pour devenir intégralement *attention* à ce qui est, forme supérieure de la charité (la mystique de S.W. n'est pas sans analogie avec la spiritualité quiettiste).

De l'expérience du divin comme *agapè* (cette expérience étant elle-même charité), découle une compréhension de l'Eucharistie qui a certainement décidé du mouvement de S.W. vers l'Eglise catholique : dans le pain, la permanence de la passion est transmise avec sa force d'attraction (*Jean* 12. 32), due à la nullité même de la présence, la réalité de cette présence coïncidant avec son anéantissement, puisque c'est la présence même de Jésus qui est sacrifiée » dans l'Eucharistie, l'anéantissement s'accomplissant comme venue du Paraclet, l'Autre du Verbe : mais pour S.W., le Paraclet est sans feu ni lieu, pur esprit de pauvreté, l'esprit même de Jésus auquel S.W. a voulu s'identifier par son dénuement (*Matthieu* 8. 20). Si bien que l'Eucharistie va être vécue par S.W. dans le déchirement entre la forme symbolique d'une liturgie cosmique (qui n'exclut pas la référence à la présence réelle du Verbe incarné dans le pain) et le sacrement catholique : c'est le *lieu* de la consécration qui, pour elle, fait question.

L'unité de la spiritualité de S.W. et de sa dissociation intérieure est bien résumée dans ces mots, qui ont inspiré notre titre : « Je suis toujours demeurée sur ce point précis, au seuil de l'Eglise, sans bouger, immobile, *en upomou* (c'est un mot tellement plus beau que *patientia* !) : seulement maintenant mon cœur a été transporté, pour toujours, j'espère, dans le Saint Sacrement exposé sur l'autel » (A.D. p. 83).

La critique de l'Eglise

La critique que S.W. fait de l'Eglise peut se rassembler sous peu de chapitres qui dans leur principe mettent en question sa catholicité même : l'Eglise est une institution sociale génératrice d'idolâtrie : l'Eglise est totalitaire et dogmatique (p.60) : en conséquence sa pratique de l'anathème, en rejetant de son sein des formulations étrangères de la vérité, l'empêche de réaliser l'universalité dont elle prétend détenir l'exclusivité.

Si l'on ne fait pas grief à S.W. d'excessives naïvetés jetées sur le papier dans l'ardeur de sa lutte avec l'Ange (cf. par exemple L.R., p. 16-17 et 46) et qui traduisent un refus méthodique de toute évidence, jusqu'à l'absurde (L.R., p. 65-66), la critique de S.W. se fonde sur un concept du social qui s'applique à l'Eglise dans son existence actuelle comme dans sa genèse. Le social, c'est le « gros animal » (P.G., p. 182 ss) de la République de Platon (493 c), le « peuple chimère » (488 a-b), l'idole par excellence qui incarne le mal, c'est-à-dire la meilleure imitation du Bien (A.D., p. 50), la chose la plus laide et la plus séduisante (l'objet par excellence du mauvais goût), du fait du statut structurellement transcendant du collectif par rapport à l'individuel. Le collectif

est par nature mystifiant, car sa tendance propre, du fait de sa transcendance, est de se poser comme fin pour la subjectivité, et par là de s'absolutiser, masquant l'accès à l'Absolu vrai en lui substituant un « idéal » dont la réalisation est possible grâce au moteur nommé : progrès, notion contre laquelle S.W. n'a pas de mot assez dur (cf. P.G., p. 192 ; L.R., p. 50) et dont elle attribue l'origine au christianisme (l'histoire étant conçue comme le chemin sur lequel Dieu, en bon pédagogue, conduirait progressivement l'humanité vers le salut).

Tout au contraire, S.W. oppose verticalement le transcendant à l'historique, le transcendant étant, mathématiquement, l'infiniment petit, en face de la grosse quantité finie ; l'individu est par conséquent le transcendant dans le social. A partir de là, la démonstration est simple : le collectif est le domaine du prince de ce monde ; l'Eglise est du collectif donc du diabolique (P.G., p. 184), d'autant plus perverse qu'elle exhibe une étiquette divine. La sociologie impitoyable de S.W. fait en conséquence la critique des missions (impérialisme), des martyrs dont le sacrifice exalté est du même ordre que celui des communistes se sacrifiant pour le Parti, ou des grognards mourant au cri de « Vive l'Empereur ! » (P.G., p. 187 et 201) : la tare du « gros animal chrétien » est qu'il est producteur d'attachement en contradiction avec la foi et la charité qui se réalisent dans le détachement (P.G., p. 16) et ne peuvent sans se corrompre chercher dans la religion une quelconque « consolation » à cette vie.

En existant (A.D., p. 59), l'Eglise, comme toute collectivité, « tend à devenir totalitaire » (L.R., p. 66), c'est-à-dire à convertir son caractère « transcendant » en définition de puissance, qui s'exerce sur le mode de l'anathème, par lequel l'Eglise impose autoritairement à l'individu (A.D., p. 26 et 84) la *forme* de son adhésion au Christ (L.R., p. 33 ; A.D., p. 86) — ce qui revient finalement à déplacer l'objet du culte, de l'Eternel infiniment petit et invisible, inaccessible à la foule impatiente de voir (P.G., p. 69), vers le seul transcendant à l'individu ici-bas : la société (religieuse), l'Eglise et ses idoles, manifestant une divinité descendue hors de l'Eternel, une divinité puissante et non anéantie (L.R., p. 40).

La genèse du totalitarisme propre au « gros animal chrétien » est conçue par S.W. dans sa double origine juive (« le gros animal religieux ») et romaine (« le gros animal athée » ; cf. L.R., p. 45-46) dont l'affrontement (P.G., p. 191) a souillé l'Eglise dès sa naissance (L.R., p. 32). Dans Israël (P.G., p. 189, 191), dont la vocation est de « résister à Dieu » (*Genèse* 32, 29), comme dans Rome (P.G., p. 185), S.W. voit la figure collective de la trahison de Judas, à laquelle s'appliquerait la parole de Jésus sur le scandale (*Luc* 17, 1). Dans l'impérialisme totalitaire romain vivant de son auto-affirmation, le christianisme, se trahissant (p.61) lui-même, a inoculé le Dieu jaloux, tribal, collectif, impersonnel : Jahveh, pour lequel S. W. n'a que répulsion (comme pour presque tout l'Ancien Testament !). Ce mariage, monstrueux à ses yeux, a déraciné (P.G., p. 192) le christianisme authentique de ses origines universelles (L.R., p. 18-19), que S.W. discerne partout dans l'histoire et la culture du monde, *sauf* dans Israël, *sauf* dans Rome, élus précisément pour rivaliser dans la haine de la médiation personnelle (P.G., p. 190) : « peuple élu pour l'aveuglement, élu pour être le bourreau du Christ » (P.G., p. 192). Pour S. W., Israël et Rome n'ont pour religion que le culte, non de l'éternel, mais de leur propre histoire, de leur pur devenir, de l'erreur même, contraire de l'éternité (P.G., p. 193), malheureusement baptisée par le christianisme (idées de « pédagogie divine » et de « progrès »).

Finalement, c'est le fait même de la catholicité de l'Eglise qui est mis à la question par S.W. (L.R., p. 10 ; A.D., p. 82). Il y a bien pour elle une Eglise catholique, mais celle-ci ne coïncide pas avec l'Institution, se situant tout aussi bien en dehors qu'en dedans (par accident). Cette Eglise est invisible, spirituelle, mystique (L.R., p. 41 ; A.D. p. 54), sa perfection résidant entièrement dans la perfection du Christ anéanti dans la nuit du Vendredi saint (*Matthieu* 27, 45), perpétuée par le sacrement Eucharistique (A.D., p. 87). Pourtant S.W. perçoit comme par force (c'est toujours sa lutte avec l'Ange) la nécessité de l'Eglise visible (A.D., p. 60 et 86), qui reste cependant à ses yeux un déplorable pis-aller, le fâcheux organe de la transmission du dogme.

Nous voulons ici exclure toute interférence d'ordre psychologique pour interpréter l'attitude personnelle de S.W. : le procès serait facile et manquerait le cœur de son expérience spirituelle (*pneumaticon*), qui demeure transcendante à l'intérieur même de sa personne psychique. Le point de vue qui se dessine est celui d'un double mode d'incarnation du Verbe, par « nécessité de nature » (A.D., p. 85). D'une part il est fatal, du fait de la multiplicité des créatures humaines, que la Vérité chrétienne prenne la forme d'un discours collectif et exotérique, s'installe dans l'extériorité à soi ; le Christ lui-même (*ibid.*) est tenu à ce mode de discours. Mais d'autre part l'accès réel à la Vérité est purement individuel, ésotérique ; il ne peut avoir lieu que dans le secret de l'individu tendu vers Dieu. C'est seulement dans la relation verticale à l'Eternel que la conscience accède à l'universalité du vrai, dans une révélation spirituelle qui, pour être réelle, n'est pas nécessairement explicite. S.W. perçoit de tels modes de la révélation du Verbe médiateur dans la dimension spirituelle et mystique de toutes les cultures religieuses du monde, qui semble constituer une gnose répandue d'une manière diffuse par l'Esprit sur toute âme tournée vers le Bien et le Beau : là est la vraie Eglise, verticale, n'existant que par l'amour, la foi et l'intelligence tournée vers l'Absolu. L'existence horizontale (qui renferme le collectif) est par opposition le lieu du mal (P.G., p. 80, 92, 166), c'est-à-dire tout aussi bien de la charité et du renoncement, l'œuvre de la grâce divine, un simple moyen : ni fin en soi, ni objet d'amour, ni bien ; l'Eglise est faite pour que l'on s'en détache. S.W. est par conséquent amenée à faire la critique de la notion de *corps mystique* (A.D., p. 86, 87) : nous ne sommes pas dans le Christ, c'est le Christ qui est en nous.

Le corps mystique

Bien des contradictions de fait ne sont pas niables dans la pensée de S.W. sur le mystère de l'Eglise — contradictions dues à l'humeur et à l'ignorance. Il serait fastidieux et inutile, leur auteur ayant gagné le repos éternel, d'en faire (p.62) l'inventaire et la critique. Il importe davantage d'accéder au cœur de S.W. en souffrance de baptême, pour voir si l'Eglise peut sortir indemne du procès qui lui est intenté.

Entre le seuil de l'Eglise et le Saint Sacrement, S.W. n'est pas entrée dans la *communio* eucharistique médiatrice entre l'individu et le Christ médiateur. Jusqu'où en effet est-il possible de cheminer avec S.W. ? Jusqu'à l'entrée de l'Eglise, d'où il est possible de contempler, à distance, le Saint Sacrement. Mais, au-delà, elle resta arrêtée par sa propre insuffisance (L.P., p. 7 ; A.D., p. 51). S.W. n'est pas parvenue à dépasser l'opposition fautive entre Eglise visible et invisible. L'Eglise visible n'est pas en effet une *incarnation* plutôt manquée (L.R., p. 19) du christianisme, ni une société humaine soumise à sa loi propre (la loi du « gros animal » totalitaire). Elle n'est que l'être visible de la seule et unique Eglise qui, elle, est invisible et universelle, non seulement en droit, mais en fait (A.D., p. 82), puisque cette universalité (concrète) est entièrement donnée dans le Christ eucharistique (P.G., p. 38) qui anime, constitue la substance même de l'Eglise. C'est en s'incorporant le Christ que la communauté des croyants devient consubstantielle à son corps, constituant ce corps mystique qui atteindra sa taille adulte à la Parousie, mais qui *est* déjà intégralement ce corps depuis la Pentecôte. L'unité visible de l'Eglise ne lui vient donc pas de sa simple existence sociale (comme « corps » social), mais de sa communion explicite au Christ. Dès que l'on cesse de situer son unité ailleurs, on la supprime, ou du moins on la sécularise, avec grand accompagnement de proses tirant à hue et à dia. Autrement dit, l'Eglise n'est pas quelque chose qui deviendrait « progressivement » le corps mystique du Christ, bien que, visiblement ou non, il y ait un devenir *du* corps mystique *dans* le devenir du monde, à cause de ce devenir et en vue du devenir-corps de ce monde, par la conversion de chacun.

En conséquence, l'Eglise visible vraie ne coïncide pas avec les apparences sociologiques et les trahisons résultant fatalement de son déploiement dans le temps du monde, à l'occasion de la mission apostolique qui fait sa raison d'être. L'adhésion de *la foi* catholique implique la connaissance de la loi spécifiquement capable d'opérer le discernement entre ce qui est d'Eglise et ce qui ne

l'est pas, malgré les apparences qui la trahissent. Le critère est dans l'unité de la foi et de la charité, la foi sans la charité étant rameau mort à jeter au feu, la charité sans la foi (pour une conscience inconsciemment animée de l'Esprit) reculant la Révélation divine à la Parousie. La confirmation qui réalise l'adhésion à l'Eglise est résumée dans l'impératif proclamé par saint Paul (*1 Corinthiens* 9, 16) : « Oui, malheur à moi si je n'évangélise pas ! » Là est le cri de ralliement, le tout ou rien du croyant : la Bonne Nouvelle pour tous, parce qu'elle est universelle.

On peut objecter : alors il n'y a pas d'Eglise chrétienne ; le Christ lui-même fut le seul chrétien, car l'homme est toujours inégal à la charité, et sa foi n'est jamais pure. S.W. (A.D., p. 62) était terrifiée parla seule pensée d'un pas en arrière. A cela, on peut répondre qu'en effet la conversion est celle du pécheur, toujours imparfaite et à faire. Ce qui assure la permanence de l'Eglise, c'est non seulement la grâce du don, mais encore le pardon actuel qui la restaure sans cesse. Il est évident sur ce point que le salut apporté parla croix du Christ vaut pour toute l'humanité, avant comme après. Mais de là à conclure que la Révélation de ce salut (L.R., p. 15-16) constitue le cœur même (sous des formulations différentes) de toutes les spiritualités de tous les temps (référence au totémisme, L.R., p. 22), et que ce fait établirait son universalité, c'est purement et simplement confondre le *réel* et le *symbolique* : c'est admettre que l'Esprit est dans tout, mais en perdant toute possibilité d'en percevoir les voies. Si l'on dit que toute (p.63) manifestation du spirituel est révélation du Verbe par l'Esprit, *ou bien* l'on admet que la révélation chrétienne sert de référence absolue, qu'elle est bien l'unique Révélation qui éclaire toutes les spiritualités humaines et les fait passer de l'implicite à l'explication de leur propre vérité (mais alors il y a contradiction dans les termes, puisque c'est seulement a posteriori que l'on peut passer du premier terme au second, parce que l'on a opéré d'abord implicitement le passage du second au premier) ; *ou bien* la proposition est indifféremment réversible, et alors n'importe quoi peut servir de fondement interprétatif à n'importe quoi (le principe étant supprimé par ses manifestations).

S.W. nous semble prise entre ces deux hypothèses sans pouvoir décider. Par crainte d'adhérer à une Eglise qui n'est pas d'emblée coextensive au monde, elle voit dans son universalité une usurpation totalitaire. C'est avant tout pour elle un certain langage (occidental, celui de l'homme blanc) que l'Eglise chercherait à imposer : l'Eglise serait la plus pernicieuse avant-garde de l'impérialisme (L.R., p. 32). S.W. est conduite par conséquent à rechercher l'universel de la Révélation dans la multiplicité des cultures humaines particulières. Or cela ne résout pas le problème de leur universalité supposée, qui ne peut être de l'ordre de la quantité, ni de l'ordre du particulier. Ce qui fait la valeur de la Révélation comme telle, c'est *la fois* son universalité explicite, à laquelle on peut effectivement trouver des harmoniques dans les différents systèmes symboliques produits par la conscience religieuse des peuples (ou de quelques hommes parmi les peuples), mais aussi et surtout sa *singularité* qui lui donnent (c'est en quoi S.W. n'est pas allé jusqu'au bout d'elle-même) le caractère *absolu* de l'unique vrai (*index sui et alterius*), et le caractère réel d'un fait, qui en tant que tel ne peut être que singulier, non seulement donc par une nécessité interne, mais aussi parce que seul le singulier peut accéder au cœur de la singularité propre à l'individuel, auquel S.W. attache à juste titre une importance infinie. Ce fait (la naissance, la vie, la mort, la résurrection du Christ) réalise et en même temps transcende (c'est de l'inespéré absolu qu'apporte le salut) les images symboliques de l'espérance humaine, cette espérance (il est vrai) réalisant l'essence spirituelle de la communauté humaine, la première *koinonia*, prérequis pour que l'Eglise puisse s'enraciner, selon l'expression chère à S.W.

On peut donc bien dire que tout système symbolique, interprétation spirituelle du monde pour un peuple particulier, représente l'espérance inscrite dans la nature spirituelle de l'homme. Ce système peut bien définir une éthique de la reconnaissance d'autrui dans un *amour* qui dépasse la lettre du devoir (la présence de l'Esprit Saint dans le secret de l'individualité propre à la nature humaine n'est pas niable). Mais on ne peut faire le saut de cette espérance naturelle à la foi révélée sans supprimer la Révélation elle-même, compte tenu de l'essence propre de cette dernière (singulier-universel). Par conséquent (L.R., p. 18), ni Osiris ni Krishna ne peuvent être des incarnations du Verbe sans se supprimer, en étant reconnues comme *des* incarnations, du fait de leur particularité. Osiris comme Krishna ne sont que des appels, symboliques et formellement aliénés, à la médiation du Sauveur : des invocations au Dieu inconnu. Transcendant, la Révélation est l'acte divin par lequel la divinité se donne elle-même dans une personne singulière. C'est la réponse de Dieu, faite pour être assimilée par tout homme (*Jean* 6, 54) réponse réelle et non symbolique, parce que la réponse et le répondant sont le même Christ (*Hébreu*. 7, 27) : le médiateur est tout entier dans la médiation eucharistique, cœur de l'Eglise. Elle change l'impatience de notre désir en une reconnaissance patiente : « Aimer purement, c'est consentir à la distance, c'est adorer la distance entre soi et ce qu'on aime » (P.G., p. 75).

64

En conclusion, il faut comprendre l'institution ecclésiale purement et simplement comme la communauté apostolique de ceux qui partagent le même pain, l'offrande eucharistique étant première et fondatrice de la communion, et non l'inverse, puisque le seul grand prêtre est l'unique Christ. Or c'est bien cette communion et elle seule qui institue l'Eglise catholique: De la même manière et prophétiquement, le peuple de l'Ancienne Alliance n'était pas un peuple élu a posteriori (interprétation sur laquelle repose toute la critique du peuple juif par S.W.), mais un peuple né du fait de l'élection (du « oui ») d'Abraham. Par conséquent, Israël est devenu ethniquement un peuple, mais son existence comme peuple élu n'a jamais coïncidé avec son existence ethnique : ce n'est pas le sang reçu, mais le sang donné qui détermine l'adhésion au peuple élu (c'est le sens de la circoncision comme du martyre).

La lutte avec l'Ange

S.W. a eu peur de quitter la masse errante de l'incroyance (A. D., p. 52), peur surtout de l'Eglise (A. D., p. 59), peur de contracter envers elle un attachement cocardier. C'était trop d'honneur pour une assemblée en elle-même si misérablement médiocre et qui, sans l'Esprit du Christ, eût fait naufrage depuis longtemps, et même avant que de naître, sans qu'aucune puissance extérieure se fût chargée de l'exécuter, comme le pleure pour toujours d'Aubigné dans *Misères* (131 sq). La peur de sa propre insuffisance (peur que la volonté ne fût pas tout entière convertie en attention, L.R., p. 64) constitue l'échec ultime de S.W. au bord de la sainteté comme au seuil de l'Eglise. Ici mieux vaudrait dire *savoir* que peur ; savoir non parvenu au dépouillement de la suprême humilité. Par une sortie d'ultime résistance du moi (P.G., p. 29), S.W. n'est pas arrivée à remettre entre les mains du Christ sauveur, le *savoir* de son salut, dans l'accession au vide suprêmement visé (P.G., p. 2). Aller absolument au bout d'elle-même, à l'infiniment petit (ce n'est pas, malgré le paradoxe des mots, diminuer sa grandeur que de pouvoir le dire : la transparence même de son être nous le permet en toute humilité), t'eût été se dépouiller plus encore, jusqu'à reconnaître que sa propre humilité n'est rien à côté de celle de l'Eglise, pure louange du Seigneur.

La résistance du savoir (*Genèse* 3,5) : à la pure S.W. convenait le péché, non pas le péché où entraîne la médiocre diversion des jours, mais dans sa nudité, celui qu'elle-même voyait dans la résistance de Jacob (cf. *supra* et P.G., p. 191), n'ayant vu d'Israël qu'un sens : fort *contre* Dieu et l'ayant fait sien ; n'ayant pas vu l'autre, symbolisant avec le précédant, fort *de* Dieu : « N'est-ce pas le grand malheur, quand on lutte contre Dieu, de n'être pas vaincu ? »

Philippe CORMIER

Philippe Cormier, né en 1948, est présentement, après des études en Sorbonne, professeur de philosophie et de psychologie à l'Ecole Normale du Puy-en-Velay. Articles dans plusieurs revues, dont *Résurrection*. Prépare une thèse sur la psychanalyse et le péché originel. Marié, trois enfants. Il loge actuellement dans l'appartement qu'occupait Simone Weil lorsqu'elle enseignait au Puy.

Eglise en monde ouvrier

Le monde ouvrier s'est formé en marge de l'Eglise. Quelles sont les conditions théoriques et pratiques de cette séparation ? Comment à l'heure actuelle se présente en France l'évangélisation du monde ouvrier ? Un pasteur donne son témoignage.

LE témoignage que je porte sur l'Eglise en monde ouvrier a nécessairement les limites d'une expérience apostolique localisée, située dans un lieu et un moment de l'histoire. Elle est celle d'un prêtre, d'un évêque qui, depuis quarante ans, porte plus particulièrement le souci de l'évangélisation dans la classe ouvrière de France.

Une situation conflictuelle

Eglise et classe ouvrière : deux mots, deux réalités qui, en France, depuis la naissance de la civilisation industrielle, évoquent un long et douloureux malentendu. Il ne se situe pas au niveau de la foi chrétienne, de la mission de l'Eglise de Jésus-Christ dans l'histoire de l'homme, mais à celui du visage visible de l'Eglise.

La classe ouvrière et, en elle, le mouvement ouvrier, depuis la première moitié du 19^e siècle, s'est constituée comme un ensemble humain ayant sa consistance propre, son originalité culturelle et ses institutions. Son histoire est jalonnée d'événements difficiles et douloureux auxquels se réfère la mémoire ouvrière comme point d'appui des luttes à mener et de l'espérance à soutenir.

Cette histoire dans son dynamisme profond a été vécue hors de l'influence de l'Eglise quand ce n'est pas contre elle. Aux yeux de la classe ouvrière, l'Eglise a été et reste perçue comme une institution liée à une culture, à un type d'organisation sociale et politique, à des idéologies sous-jacentes qui font obstacle aux aspirations profondes s'exprimant à travers le mouvement ouvrier. Le divorce est tel qu'il a été longtemps difficile (et qu'en beaucoup de cas il reste encore difficile) de se dire chrétien sans trahir les intérêts de la classe ouvrière. Nombreux (p.66) sont ceux qui pourraient corroborer ce témoignage d'un militant :

« Quand, voilà 13 ans, j'ai demandé ma carte syndicale au militant du service où je venais d'arriver, un autre militant lui a dit : « Attention, Marcel, ne lui donne pas, c'est un calotin ». Il avait repéré que j'allais à la messe. Cette méfiance vis-à-vis des chrétiens et de l'Eglise, je l'ai rencontrée de nombreuses fois depuis, aussi bien chez des travailleurs tout simples que chez des militants expérimentés.

« Dans ma propre vie, à travers les prises de conscience, les compétences acquises dans l'action ouvrière, face aux difficultés, incompréhensions ou silences gênants dont j'ai souffert dans l'Eglise, j'ai quelquefois moi-même l'impression que *« plus je deviens militant ouvrier, plus je trouve lourd le poids de mon appartenance à l'Eglise, plus je trouve difficile la rencontre avec certains chrétiens »*. D'où vient donc ce malaise profond ? »

De son côté, l'Eglise, à cause de la prédominance dans la composition des communautés chrétiennes du monde rural et des milieux indépendants, est restée longtemps sociologiquement étrangère au monde ouvrier. La lutte menée par la classe ouvrière pour sa libération est non seulement difficilement comprise, mais aussi jugée de l'extérieur et suspectée. Le marxisme qui, en France, s'est intégré progressivement dans le mouvement ouvrier comme dans son terreau privilégié, a accentué la coupure et la difficulté du dialogue. Nombreux sont les chrétiens qui se sont servis de lui, de son incompatibilité idéologique avec la foi, pour récuser et combattre des aspirations fondamentales du monde ouvrier. Ce divorce entre la classe ouvrière et l'Eglise, qui a déjà une longue histoire, risque de s'accroître en raison du durcissement des conflits idéologiques et politiques qui sont la marque de la période que nous vivons.

Une situation intolérable au regard de la foi

L'Eglise, signe de l'amour du Christ pour le monde, ne saurait prendre son parti d'une telle situation. L'abbé Cardjin disait justement : « *L'Eglise sans la classe ouvrière n'est pas l'Eglise de Jésus-Christ* ». L'enseignement de Vatican II nous rappelle constamment qu'elle doit être signe et moyen d'union au Christ pour tous les hommes :

« A cette union avec le Christ qui est lumière du monde, de qui nous procédons, par qui nous vivons et vers qui nous tendons, tous les hommes sont appelés » (*Lumen Gentium* n° 3).

L'unique peuple de Dieu est présent dans tous les peuples de la terre, empruntant à tous les peuples ses propres citoyens. Il ne retire rien aux richesses temporelles de quelque peuple que ce soit. Au contraire, il sert et assume toutes les richesses, les ressources et formes de vie des peuples en ce qu'elles ont de bon » (*Lumen Gentium* n° 13).

Ce qui est une exigence de la mission de l'Eglise répond à une attente secrète du monde des travailleurs. Dans une rencontre nationale de l'A.C.O., un militant l'exprimait en ces termes :

C'est parce que la grande faim de bonheur tenaille les hommes, que les pauvres, c'est-à-dire ceux qui n'ont point vendu leur espérance pour de l'argent ou de la gloire, attendent que l'Eglise du Christ comble leur espérance. L'irrégion des travailleurs n'a trop souvent pour base que l'immense espoir que les chrétiens ont déçu ou trahi tout en n'ayant jamais voulu l'éteindre ».

Exigences d'une vraie démarche missionnaire

Le décret conciliaire sur l'activité missionnaire de l'Eglise les décrit en ces termes :

- L'Eglise, afin de pouvoir présenter à tous le mystère du salut et la vie apportée par Dieu, doit s'insérer dans tous ces groupes humains du même mouvement dont le Christ lui-même, par son incarnation, s'est lié aux conditions sociales et culturelles déterminées des hommes avec lesquels il a vécu ».

Lors du Colloque européen de pastorale ouvrière en 1972, le pape Paul VI a rappelé aux participants les mêmes exigences en disant :

- Il faut que l'Eglise naisse authentiquement dans le monde ouvrier, que celui-ci puisse s'y exprimer avec sa culture propre sans bien sûr former une Eglise à part ».

Longtemps l'Eglise a parlé des travailleurs en rappelant dans sa doctrine sociale leur dignité et la place qui leur revient dans la construction de la société. Longtemps aussi l'Eglise est apparue comme l'institution qui s'occupe des travailleurs par ses activités sociales et caritatives. Mais l'Eglise n'est vraiment fondée en classe ouvrière que lorsque les travailleurs eux-mêmes, à travers leur vie, leur action, reconnaissent, accueillent et confessent Jésus-Christ comme le Seigneur de l'Histoire et leur vrai libérateur.

Telle fut l'intuition apostolique de l'abbé Cardjin, fondateur de la J.O.C. : donner aux jeunes travailleurs la possibilité de réaliser leur vocation chrétienne, non à côté et malgré la vie ouvrière, mais dans la vie ouvrière et à travers toutes les solidarités qu'elle comporte ; demander aux jeunes travailleurs chrétiens de témoigner de leur foi à travers l'action menée pour la transformation de la condition ouvrière. C'est grâce à la mise en oeuvre de cette intuition que depuis cinquante ans l'Eglise est devenue peu à peu, non sans difficulté, plus indigène au monde ouvrier par un renouvellement progressif de la pastorale.

Un tel effort a permis de découvrir et mieux reconnaître les richesses propres de l'humanisme ouvrier, du dynamisme de l'action ouvrière. Voici en quels termes un militant chrétien, lors d'une session, plaidait pour un accueil plus grand des richesses de l'âme populaire :

- On ne pensera jamais assez à tous ceux — hommes, femmes, jeunes, enfants — qui, dans la classe ouvrière, n'accèdent pas à la notoriété : des simples, des humbles qui dans la dureté de leur vie journalière possèdent une sagesse, un bon sens populaire. Nous y constatons une manière d'être et de vivre qui vient du fond de l'âme ouvrière et plus largement encore de l'âme populaire : fierté et dignité, sens aigu de la justice, une manière originale de se

68

situer par rapport à l'argent, la franchise poussée jusqu'à la rudesse, la notion consciente ou inconsciente d'un destin commun, le sens du réel, du concret, la valeur de la femme.

La simplicité de ces signes les cache souvent aux gens du monde. Ces richesses sont certes mêlées de péché et, comme toute réalité humaine, elles demandent purification et rédemption. Elles n'en sont pas moins mystérieusement suscitées par le Seigneur. Tout cela est encore peu accueilli dans l'Eglise, elle est souvent peu apte à saisir le « ras de terre » dans sa relation au Royaume ».

Le monde ouvrier n'est pas un désert spirituel. C'est une terre où Jésus-Christ est à l'oeuvre par son Esprit. C'est en donnant la possibilité à ceux qui habitent cette terre de se rassembler pour parler de leur vie dans la lumière de la parole de Dieu que, peu à peu, l'Eglise prend corps comme signe et manifestation du salut. Elle n'est plus alors une étrangère, car c'est dans leur langue, par leur vie, leur action ouvrière que des hommes, des femmes, des jeunes, des enfants expérimentent la grâce de l'accueil de Jésus-Christ et en témoignent.

Une telle démarche missionnaire est bien dans la ligne de l'effort que le pape Paul VI, en son *Exhortation apostolique sur l'évangélisation*, assigne aux églises particulières. Ce qui est vrai d'un territoire assigné à une église locale est vrai aussi de cet ensemble humain qu'est la classe ouvrière.

Les églises particulières, profondément amalgamées avec les personnes mais aussi les aspirations, les richesses et limites, les façons de prier, d'aimer, de considérer la vie et le monde qui marquent tel ou tel ensemble humain, ont le rôle d'assimiler l'essentiel du message évangélique, de le transposer, sans la moindre trahison de sa vérité essentielle, dans le langage que ces hommes comprennent, puis de l'annoncer dans ce langage ».

Unité et catholicité de l'Eglise en classe ouvrière

Cette naissance et croissance de l'Eglise en classe ouvrière est importante. Elle l'est pour l'Eglise. Comment serait manifestée aujourd'hui sa catholicité, c'est-à-dire sa mission et sa capacité de rassembler et d'assumer dans le Christ toutes les réalisations des peuples et des groupements sociaux, civilisations et cultures, si l'Evangile n'était pas annoncé et accueilli comme puissance de salut au coeur même du mouvement ouvrier ?

Elle est importante pour la classe ouvrière. Dans cette partie du champ du Père qu'elle constitue, il y a, comme ailleurs, du bon grain et de l'ivraie. Les personnes et les réalisations collectives portent la marque du péché. Les aspirations profondément humaines qui s'expriment dans son combat ont besoin d'être éclairées par le mystère du Verbe incarné. Elle doit pouvoir expérimenter la vérité de cette affirmation du Concile Vatican II dans *Gaudium et Spes* :

« La bonne nouvelle du Christ rénove constamment la vie et la culture de l'homme déchu... Elle féconde comme de l'intérieur les qualités spirituelles et (p.69) les dons propres à chaque peuple. Elle les fortifie, les parfait et les restaure dans le Christ ».

Est-ce à dire que cette participation des chrétiens du monde ouvrier à la vie de l'Eglise aille sans difficulté ? Les faits sont là pour nous dire que vivre dans l'unique Eglise de Jésus-Christ sans rien renier des exigences légitimes du monde ouvrier ne va pas sans tension. L'unité à laquelle le Christ convie ses disciples ne peut en effet se construire dans l'ignorance des conflits opposant les hommes dans la construction du monde.

Il faut beaucoup d'amour aux chrétiens des autres catégories sociales pour accueillir les interpellations des chrétiens du monde ouvrier engagés dans une lutte pour une société plus juste. Il faut aussi beaucoup d'amour aux chrétiens du monde ouvrier pour reconnaître des frères dans des chrétiens qui semblent ne pas comprendre leur effort pour une promotion collective ou même s'y opposent.

C'est une fausse théologie de l'amour qui est invoquée par ceux qui voudraient camoufler les situations conflictuelles, prôner des attitudes de collaboration dans la confusion, en minimisant la réalité des antagonismes collectifs de tous genres. L'amour évangélique demande la lucidité dans l'analyse et le courage des affrontements qui permettent de progresser vraiment vers plus de vérité ».

A cette remarque fondamentale des Evêques de France dans leur document sur la pratique chrétienne de la politique, je joins ce que disait la Commission Episcopale du Monde Ouvrier au lendemain des événements de mai 1968 :

Ces tensions (entre chrétiens) seront source de progrès et de dépassement si chacun, loyalement, s'interroge et recherche comme but final, non pas la tranquillité, mais la découverte et le service du Seigneur qui vit, souffre et espère dans le coeur de nos frères les hommes. C'est en lui que nous nous unissons, si nous acceptons de nous purifier sans cesse du péché et si nous travaillons avec courage à construire un monde plus juste et plus fraternel, selon sa volonté ».

De la manière dont seront vécues ces tensions dans l'unique Eglise de Jésus-Christ, dépend une plus grande vérité du signe de l'unité des chrétiens, ferment et préfiguration de l'unité entre les hommes.

Exigences doctrinales

L'évangélisation du monde ouvrier fait apparaître la nécessité d'une intelligence plus grande de la foi en fonction de la culture d'un peuple, des idéologies auxquelles il se réfère pour ses projets humains. Il est dit dans la constitution pastorale *Gaudium et Spes* :

Il revient à tout le peuple de Dieu, notamment aux pasteurs et aux théologiens, avec l'aide de l'Esprit Saint, de scruter, de discerner les multiples langages de notre temps et de les juger à la lumière de la parole divine pour que la vérité puisse être sans cesse mieux perçue, mieux comprise et présentée sous une forme plus adaptée ».

Paul VI faisait l'application de cette orientation lorsqu'il rappelait en 1972 aux participants du Colloque européen de pastorale en monde ouvrier :

Comme tout apôtre, celui qui veut faire oeuvre d'évangélisation dans le monde ouvrier doit évidemment puiser son inspiration et sa force dans le dessein de Dieu, « *comme s'il voyait l'invisible* ».

Mais il doit aussi posséder une connaissance sérieuse des doctrines, des systèmes sociaux, économiques, philosophiques, qui marquent le monde et le mouvement ouvrier ; tout ce qui caractérise ou influence l'âme ouvrière doit lui devenir familier. Il est bon qu'il ait quelque expérience de sa vie, qu'il la partage dans une certaine mesure, dans la fraternité, en s'efforçant de garder toujours le recul nécessaire pour porter un jugement avec compétence et discernement ».

Depuis la naissance de la J.O.C., nombreux sont les prêtres, les théologiens, les laïcs qui ont trouvé dans l'expérience apostolique en monde ouvrier le lieu d'une réflexion renouvelée sur le contenu et la portée du message chrétien. Mgr Glorieux, Mgr Guerry, Mgr Ancel, le P. Chenu, le P. Loew, parmi beaucoup d'autres, ont souvent donné par leurs écrits un témoignage de cet effort de pensée au service de l'Evangile en classe ouvrière. Nombreux sont aussi les chrétiens comme Madeleine Delbrêl ou comme Fredo Krumnov, dans son livre posthume, *Croire, ou le feu de la vie*, qui enrichissent l'expression et la tradition de la foi dans l'Eglise et par l'Eglise.

Ce ne sont encore que des prémices, mais qui laissent entrevoir à travers bien des tâtonnements, des recherches difficiles, un renouveau de la vie de l'Eglise par une foi mieux vécue et mieux exprimée en monde ouvrier.

Mgr MAZIERS

Mgr Marius Maziers, né en 1915, prêtre en 1938 ; évêque auxiliaire de Lyon, en résidence à Saint-Etienne, en 1960 ; archevêque de Bordeaux depuis 1966. A participé personnellement à l'essor de la J.O.C. et de l'A.C.O. en France. Préside la commission épiscopale pour le monde ouvrier.

Amour humain et fidélité à l'Eglise

Entre le couple et l'Eglise existe une parenté, qui a ses exigences et peut connaître ses tensions.

AU moment de rédiger quelques lignes pour dire comment des gens mariés vivent leur appartenance à l'Eglise, la *Déclaration sur certaines questions d'éthique sexuelle* vient relancer une polémique qui, pour être nouvelle, n'a rien de neuf. Aux arguments et aux affirmations classiques du document s'opposent les griefs et les critiques unanimes des modernes scolastes. Cette mise en scène confortable peut-elle nous convaincre que l'Eglise hiérarchique ne sait rien dire et n'a surtout rien à dire en ce domaine ? Est-ce de gaieté de coeur que nous prendrons notre parti de ce discrédit accéléré de la parole de l'Eglise ?

Au milieu de toutes ces questions, voici quelques-unes de nos remarques (1).

De nos jours, des problèmes nouveaux et des façons différentes d'aborder des problèmes anciens font surgir des prises de position multiples d'où, quoi qu'on prétende, la morale n'est jamais absente. Mais dès qu'un auteur ou un responsable de groupe précise sa position morale, aussitôt jaillissent critiques, contestations et cris d'écorchés vifs. Cela est surtout vrai des positions qui concernent le domaine sexuel. On ne voit pas que les autres documents du Concile, que des textes comme *Populorum Progressio* aient suscité une pareille et salutaire contestation. Finalement, indifférence et silence devant textes et appels de Paul VI manifestent aussi, à leur façon, ce discrédit de la Parole que certains feignent de découvrir tout à coup et de déplorer.

De plus, que ces discours soient reçus dans le silence ou dans la colère, on n'est pas sûr pour autant que ces discours soient véritablement et intégralement lus. Un centon de citations, quelques commentaires passionnels et allusions moqueuses ne remplacent guère un texte complet, si bien qu'il est toujours aisé de choisir une cible spécialement adaptée au tir d'artillerie que l'on tenait en réserve. Quel chrétien, heurté par *Humanae Vitae* ou par le récent document,

(28) Ce pluriel n'est pas qu'un protocole. Je voudrais qu'on entende ici deux voix : que par la mienne passe aussi celle de mon ami et collègue Maurice Montabrut, qui a réfléchi et travaillé avec moi à ce texte et m'a aidé par ses avis et ses notes.,

aura vraiment eu entre les mains le texte intégral ? Qu'importe, son opinion est faite ! Il lui suffit de lire, pour se convaincre de sa largeur d'esprit, tous les commentaires défavorables. Reconnaissons aussi que le Vatican et l'Eglise pourraient se préoccuper davantage d'une circulation plus efficace de l'information et d'une information audible et intelligible pour des hommes vivant en 1976. Une telle remarque a souvent été faite, mais on n'en a cure. Les récriminations contre les mass-media sont lassantes et stériles. Mais les conditions de la publication du récent document sont affligeantes. Faudra-t-il que se multiplient les alertes pour qu'on y remédie ?

Enfin, à la suite de Paul Valadier, je ferai remarquer qu'au coeur de tout chrétien sommeille encore le rêve d'un discours total, plénier, qui récapitule tout, depuis les appels évangéliques jusqu'aux dernières données des sciences humaines : bref un discours sans doute éloigné des fadeurs pieusement neutres mais offrant tout de même la gerbe de toutes les intuitions, découvertes, aspirations humaines, un discours constituant une manière de fond commun, à défaut de programme... Or, il me paraît plus réaliste de ne pas attendre d'un discours, fût-il pontifical ou épiscopal, qu'il dise le dernier mot, qu'il soit la parole totale et plénière. La seule parole plénière et totale, pour un chrétien, n'est-elle pas celle que Dieu a dite, une fois pour toutes, en Jésus, son Verbe ? Dès lors, rien de plus normal que la parole, fût-elle pontificale ou épiscopale, s'expose par sa partialité inévitable à l'interrogation, à la contestation. Est-ce bien toujours admis et compris par ceux qui, dans l'Eglise, exercent la charge d'autorité ? C'est là le risque normal de toute liberté d'oser affronter les oppositions. En revanche, n'est-il pas navrant (et significatif d'une certaine bassesse) de lire les réactions hargneuses et méprisantes de commentateurs déçus de n'avoir pas trouvé dans tel ou tel document la confirmation de leur propre idéologie ? Les juges ne siègent plus seulement au Vatican. Ils tiennent tribune et tribunal dans chaque colonne de journal et leurs jugements sont sans appel... Dans ces conditions, un sens élémentaire de l'appartenance à l'Eglise pourrait bien être dans ce rappel de Urs Von Balthasar : « *Si les chrétiens veulent marquer l'Eglise, il faut bien qu'eux aussi commencent par se laisser marquer par elle pour que l'Eglise devienne davantage ce qu'elle est* ».

CETTE nécessité du dialogue est, après tout, la première évidence d'une vie conjugale tant soit peu responsable. Si, à juste titre, on a pu voir dans la communauté conjugale une petite église, on souhaiterait vivement qu'entre la petite église et la grande Eglise s'instaure cette « ardente et réciproque interrogation ». Le couple s'aperçoit progressivement que le dialogue, s'il veut être vrai, doit correspondre à une volonté active de recevoir, d'écouter, de chercher à sortir de soi-même. Le psychologue Raymond Carpentier notait ceci : « *Dialoguer vraiment, ce serait mettre en cause .son être propre par l'information qui vient d'autrui. Ce serait accepter le risque que la forme de l'autre ne nous remodèle à son image et ne détruise ainsi ce qui fait notre personne. Il est la mise en cause de soi, le renoncement à soi pour s'ouvrir à une voie nouvelle proposée par l'autre. Mais d'autre part, la dissymétrie du renoncement est une nécessité du dialogue. Il faudrait donc un double renoncement pour que ce dialogue atteigne l'authenticité.* » Cette mort à soi, cette « kénose » réciproque ne vise pas un simple échange intellectuel, ni la communication de

deux univers mentaux : elle tend vers la création d'un être nouveau et neuf. Cette exigence intime, à laquelle ils sentent bien qu'ils sont appelés, même s'ils n'arrivent pas à y répondre toujours effectivement, est une des expériences surprenantes que vivent les gens mariés : ils ne la soupçonnaient guère au début. La vie en couple et en famille l'impose progressivement : l'autre est irrédudible et l'on n'est pas maître de lui, qu'il soit le conjoint ou l'enfant. Assez de parents font l'expérience de cette irrédudible liberté qui pousse leur enfant à choisir son destin, malgré conseils et exemples. Se vérifie alors ce que disait Mounier de la vraie nature de l'affection : « *Elle n'est pas pour que l'on soit heureux ensemble, mais pour que l'on soit plus ensemble* ». La désappropriation de soi, qu'une certaine idéologie voudrait confondre avec quelque désir morbide d'autodestruction, rejoint une

expérience constante de la vie chrétienne. Depuis le Concile, la grande Eglise semble bien commencer à la vivre et, par là-même, à y inviter les petites églises. La nouveauté évangélique de Vatican II a consisté précisément dans une **désappropriation**. Par le dialogue avec l'autre, incarné dans le frère séparé, le laïc et les voix discordantes de la culture contemporaine, par l'affrontement plus décisif encore avec l'Epoux dans le témoignage des Evangiles et le questionnement de l'Esprit dans l'ensemble du Peuple de Dieu, une distance s'est produite entre l'Eglise et ses moeurs et coutumes, entre la Parole et les théologies constituées. L'Eglise et le chrétien dans l'Eglise se sont sentis atteints dans leur être même pour un renouveau et une récréation dont ils n'avaient pas l'**initiative** mais auxquels est réclamée leur **collaboration**. Désormais, il est évident que les temps d'équilibre et d'épanouissement sans problème sont révolus. La croix de la recherche tâtonnante et de l'écoute nécessaire retrouve sa place primordiale et originelle.

Par là, condition ecclésiale et condition conjugale entrent en coïncidence vitale, existentielle, en dépit de toute une littérature pieuse portée à la célébration lyrique de l'éros nuptial. Nous vivons encore de ce vocabulaire de l'harmonie charnelle et de la sexualité épanouissante et équilibrante. Mais le rêve fusionnel est un rêve. Or, n'est-il pas étrange d'entendre tant de gens réclamer le dialogue, une vie en dialogue, dans le même temps où ils réclament pour eux-mêmes le plein épanouissement de leur personnalité ? On ajoutera, bien sûr, que cet épanouissement est le fruit de la réciprocité dans l'amour, dans la tendresse. Mais n'y a-t-il pas là quelque ruse, quelque illusion, étant donné que le dialogue suppose, dans l'expérience biblique et chrétienne, lutte dans la nuit (Jacob) et reconnaissance de l'autre dans le pardon et la meurtrissure ? Etrange contradiction... Et ne faut-il pas soupçonner avec sérieux et rigueur tout ce langage de l'épanouissement et du bel équilibre que véhiculent toutes sortes de sexologies, y compris les sexologies de coloration chrétienne ?

Loin de moi une complaisance morbide pour le renoncement et comme dit le poète : « *Ceux qui furent aux choses n'en disent point l'usure et la cendre* » : Aussi, par delà toute motivation psychologique, sexuelle, sociologique ou intellectuelle, l'homme et la femme éprouvent-ils l'amour d'abord comme un don, comme l'irruption dans leur vie d'une gratuité. C'est donc bien la joie et l'émerveillement qui ne cessent d'habiter le coeur de l'homme et de la femme :

« Une même vague par le monde, tîne même vague depuis Troie

Roule sa hanche jusqu'à nous. Au très grand large, loin de nous fut imprimé jadis ce souffle... ».

Mais, à moins d'être poète ou prophète, comment parler de ce don, si ce n'est en en déployant, jour après jour, les secrètes richesses et en gardant intacte cette capacité d'émerveillement qui fait pleurer de grâce, non de peine, le chanteur du (p.74) plus beau chant : « *Amour, amour qui tiens si haut le cri de ma naissance... Hommage, hommage à la vivacité divine* » (Saint-John Perse).

VAINE alors est toute autre parole. C'est sans doute l'une des raisons, non la seule, pour laquelle les directives *d'Humanae Vitae* et les rappels récents ont pu étonner des chrétiens. Les réactions négatives ont été surtout suscitées par la manière de fonder les interdits de la morale sexuelle et par l'impression qu'on continuait à ne privilégier qu'une valeur de la sexualité, celle de la fécondité. Est-il impossible de faire découvrir aux hommes et femmes de 1976 le principe de l'aventure humaine à travers leur expérience personnelle, à savoir que Dieu crée par amour des êtres libres et que c'est à leur liberté qu'il demande de s'imposer par amour une limite ? Ainsi, pour ce qui est des rapports sexuels en dehors du mariage, au sujet desquels le récent document disait qu'« *ils ne pouvaient assurer dans sa sincérité et sa fidélité la relation interpersonnelle* », n'y avait-il pas là d'abord une large consultation à ouvrir parmi tous les baptisés pour ensuite pouvoir proposer non une loi, mais une orientation inspirée des exigences de l'Evangile ?

Un éclairage et un ton différents suffiraient déjà à montrer que les exigences de vie morale que l'Eglise rappelle ne sont pas, comme l'écrivait Paul VI, « *des lois intolérables et impraticables, mais un don de Dieu pour aider les époux, à travers et par delà leurs faiblesses, à accéder aux richesses d'un amour pleinement humain et chrétien* » (Discours du 4 mai 1970). On parle beaucoup de libération sexuelle comme seule voie de salut : un néo-positivisme diffus tend en effet à faire croire que l'origine de nos blessures et de nos névroses réside dans l'enchaînement du sexe par les tabous et les impératifs religieux. Avec une paresseuse unanimité et une confortable ignorance, chacun désigne la morale judéo-chrétienne comme le bouc émissaire de tous nos malheurs. Pareils slogans sont plus au service des mythes que de la recherche de la vérité. Parce que, pour le chrétien, le seul salut véritable, le seul absolu est Jésus, s'ensuit-il qu'il soit contre la sexualité ? Et qu'on n'invoque pas les sciences humaines et tout leur arsenal ! Si les sciences humaines nous permettent de mieux connaître et assumer les mécanismes et la nature de la sexualité, elles ne sauraient, en aucune manière « *résoudre les problèmes de finalité et de sens que recèle le désir humain, si paradoxal dans sa finitude et son infinitude* » (E. Borne). Ce n'est pas la science, mais bien le Christ qui, par les appels repris de générations en générations au sein du peuple chrétien, désire que l'union de chaque foyer soit de plus en plus l'amoureux témoignage de Dieu-Amour.

IL n'empêche que pour le chrétien, la sexualité se vit comme une fascinante merveille, bien plus que comme une inquiétante réalité humaine. Certes, quel amant n'a pas éprouvé combien il était difficile d'aimer charnellement ? Les sciences humaines nous ont aidés à connaître l'ambiguïté de l'éros, ce lieu où se manifestent sans rémission toutes les angoisses et inhibitions, où se découvrent toutes les failles et faiblesses humaines : trop de générations ont appris, à leur dépens, que le plaisir sexuel pouvait souvent (p.75) être un échec. L'attrait sexuel, prometteur d'extase et de libération, a souvent correspondu (et correspond toujours) à l'expérience amère de la domination de l'homme par la femme ou de la femme par l'homme, de la transformation en objet d'un sujet. Et n'est-il pas significatif de toute une culture que le terme de possession ait longtemps désigné l'acte sexuel lui-même, dans ou hors du mariage ? Aujourd'hui, l'idéologie dominante, avec juste raison, récuse cette transformation d'un sujet libre en objet, cette identification du mariage à la possession dûment légalisée par l'Eglise et l'Etat. Mais si l'on ne veut pas posséder l'autre, on revendique d'avoir du plaisir, d'avoir de la jouissance, fût-ce au prix de l'abandon du partenaire ou du renoncement à l'enfant. L'échec de l'éros aujourd'hui, dans notre civilisation, est sans doute à chercher dans les frustrations nées non plus de l'esclavage conjugal, mais du nomadisme sexuel ; le moderne névrosé n'est plus tant l'obsédé par refoulement que l'impuissant sexuel, errant, sans repère, de mirage en mirage. D'où la monotonie désespérante et désespérée des exploits toujours plus raffinés que cherche à nous proposer l'érotisme contemporain.

Mais faudra-t-il, dès lors, nous refuser l'accès à l'éros ? Car il est là, cependant, cet éros qui procure la joie, qui nous devance et nous assiste, qui fait exulter la chair, dont la quête est vaste et les voies multiples. Oui, dans son élan, l'amour est bien élan vers l'infini et, par la joie sexuelle, nous avons bien conscience de participer à « *ce réseau de puissance dont les harmoniques cosmiques sont oubliées mais non abolies* », selon l'expression de P. Ricœur dans *Histoire et Vérité*. Qui osera en définir un sens ? Qui pourra réduire ce désir à un sens ? Finalement, comme Ricœur le souligne, « *quand deux êtres s'étreignent, ils ne savent ce qu'ils font ; ils ne savent ce qu'ils veulent ; ils ne savent ce qu'ils cherchent ; ils ne savent ce qu'ils trouvent. Que signifie ce désir qui les pousse l'un vers l'autre ? Est-ce le désir du plaisir ? oui, bien sûr... mais nous pressentons que le plaisir lui-même n'a pas son sens en lui-même, qu'il est figuratif* ». C'est dans cette quête d'un sens jamais tout fait, toujours à naître, dans cette explication d'un aspect du mystère que chaque couple est engagé : il faut, comme dans la foi, écouter vivre dans la nuit la grande chose qui n'a pas de nom.

Aussi, ce que les chrétiens attendent de l'Eglise en cette quête, ce n'est pas seulement qu'elle barre les chemins pour éviter de

traverser cette réalité, mais aussi qu'elle montre la Voie à laquelle devraient aboutir ces chemins. Tout témoignage à mon prochain de l'amour divin que j'essaie de lui porter s'incarne forcément ici-bas dans des gestes du corps et met en jeu et en participation le corps ; mais n'est-il pas précisément réservé au mariage d'incarner l'Amour subsistant jusque dans ses profondeurs charnelles et de faire de l'émoi et du désir procurés le signe sensible de la présence du Seigneur ? Pour nous, le mariage apparaît comme l'ultime étape de la sacralisation, de la christification de la chair jusque dans ses plus intimes profondeurs : le sexe, le sexuel. Tout ce qui en l'autre éveille son émoi charnel et lui permet à son tour de traduire cet amour, tout cela est signe de mon amour et d'un amour qui me dépasse. Il ne relève ni du discours, ni de la loi, ni de la science. Ou pour être exact, tout discours, toute loi, toute science se révèlent dérisoires, décevants, impertinents. Plus qu'une loi à imposer, c'est une aimantation à proposer, suggère O. Clément. Dans son discours du 4 mai 1970, Paul VI de son côté déclarait : « *Jamais l'angoisse ni la peur ne devraient se trouver chez des âmes de bonne volonté, car enfin l'évangile n'est-il pas une bonne nouvelle aussi pour les foyers et un message qui, s'il est exigeant, n'en est pas moins profondément libérateur ? Prendre conscience que l'on n'a pas encore conquis sa liberté intérieure, que l'on est encore soumis (p.76) à l'impulsion de ses tendances, se découvrir quasi incapable de respecter, dans l'instant, la loi morale, en un domaine aussi fondamental, suscite naturellement une réaction de détresse. Mais c'est le moment décisif où le chrétien (...) accède dans l'humilité à la découverte bouleversante de l'homme devant Dieu, van pécheur devant l'amour dit Christ Sauveur* »,

PRÉCISÉMENT, je crois que cette expérience vécue au sein du couple renvoie à celle que l'on désire vivre dans l'Eglise, communauté des croyants où l'amour partagé serait mis au service de tous. Il y a une logique très forte entre le couple et l'Eglise, que je sens beaucoup plus forte qu'entre le couple et la société. A l'heure présente, cette dernière n'aide guère le couple à s'arracher à sa propre pesanteur : elle l'enferme, l'écrase ou l'installe dans un bonheur à deux. Certes, il arrive qu'on reproche à l'Eglise de faire peser elle aussi le poids de ses jugements. Il n'y a pas à se dérober devant ces reproches qui, parfois, dispensent ceux qui les formulent d'accorder attention à ce qui change. Mais, pour nous, dans l'Eglise, nous faisons une expérience toute autre. Critiquons, secouons l'Eglise, roulons-la dans la poussière, si c'est vraiment pour exiger qu'elle soit sainte, — elle, c'est-à-dire nous. Et les critiques et les humiliations qu'elle reçoit me convainquent bien plus sûrement que les couplets louangeurs sur son rôle moral ou civilisateur. C'est bien signe au moins qu'elle a le courage d'être pour notre temps sa mauvaise conscience.

Certes, ce critère ne saurait suffire, car un moribond qui expire peut, à sa façon, être la mauvaise conscience de ceux qui sont encore en pleine vie. Et la mort survient et les vivants oublient. Pour notre temps où s'affolent les valeurs de la vie, de la mort, de la personne et de l'amour, il ne suffit plus d'être la mauvaise conscience. Il faut plus. Il faut que les croyants, à la suite de Marie de Magdala, partent de grand matin, alors qu'il fait encore sombre, pour guetter l'aube, près du sépulcre et disent : « celui qui a pris visage d'homme, donne sens -à la vie, à la mort, à l'amour : il est vraiment ressuscité ». Nous savons bien que pour qu'un tel message ait chance d'être perçu, il faut qu'il s'enracine au profond de l'expérience humaine. S'il est vrai que la Bible est ce texte où Dieu « parle Dieu » avec des mots d'homme, l'Eglise, comme le couple, peut être ce lieu où Dieu « parle Dieu » avec des mots, des gestes, des expériences d'hommes.

Michel BRESSOLETTE

Michel Bressolette, né en 1939 ; maître-assistant de littérature française à l'Université de Toulouse ; participe aux *Equipes Notre-Dame* et au *C.P.M.* (Centre de préparation au mariage). Marié, quatre enfants.

Le mystère de l'obéissance

Souffrir par l'Eglise, c'est pour le chrétien souffrir pour l'Eglise. Figure et doctrine de Charles Journet.

AVEC toute la profondeur de son amour pour l'Epouse du Christ, « sans tache ni ride ni rien de tel, mais sainte et immaculée » (*Ephésiens 5. 27*). le Cardinal Journet voyait dans la seconde affirmation ce qui donne sens à la première.

Pour tout ce qui le concernait personnellement, il était d'une discrétion extrême. Aussi bien devons-nous nous efforcer de deviner, à partir d'une allusion ou d'une brève confidence, ce qu'il a pu, en certaines circonstances, souffrir. Par ailleurs, il a beaucoup réfléchi, en théologien, sur la signification ecclésiologique de certaines tensions dramatiques, et son grand don de sympathie lui aura permis de pénétrer au fond des épreuves souffertes par d'autres, dans le présent comme dans le passé.

Brèves références biographiques

On sait que Jacques Maritain, répondant au défi doctrinal de l'Action Française, a été conduit à approfondir un ensemble de questions portant sur les rapports de l'Eglise et de l'Etat. Il avait établi, dans *Humanisme intégral*, que les modalités de la nécessaire illumination du temporel par le spirituel pouvaient varier selon les âges historiques. Si la « chrétienté sacrale » avait connu son apogée au moyen âge, les chrétiens de ce temps devaient travailler à l'avènement d'une nouvelle chrétienté, « chrétienté profane » qui, loin d'être la simple réplique de la première, ferait appel d'une façon originale et neuve à des valeurs du trésor chrétien, comme la liberté, auxquelles les époques antérieures n'avaient pas prêté une attention prioritaire. Charles Journet théologien a repris et discuté ces vues dans le premier tome de *L'Eglise du Verbe incarné* (ch. VI), ce qui le conduisit à aborder le problème du pouvoir coercitif de l'Eglise, celui de l'Inquisition, celui de la guerre sainte et de la croisade. Longtemps la traduction italienne de ce premier tome, dont la première édition est de 1941, a été empêchée : on y avait mis comme condition la suppression de ce chapitre VI, ce qu'en conscience Charles Journet n'avait pu accepter. Quand, au terme d'une réflexion portée dans la contemplation, une position s'imposait avec clarté à son esprit, il s'y tenait avec une calme fermeté, sûr qu'un jour viendrait où elle serait reconnue dans l'Eglise. Sa force était paisible ; je ne l'ai jamais vu manifester les turbulences de la violence. Et pourtant, selon l'inclination de son tempérament (p. 78) — l'aspect polémique de ses premiers écrits le montre — il eût été un violent.

Humanisme intégral et des prises de positions courageuses (à propos de la guerre civile espagnole ou en faveur des Juifs) avaient valu à Maritain de solides inimitiés. A plusieurs reprises des adversaires ont tenté d'obtenir la condamnation de l'ouvrage par Rome. Ainsi en septembre 1956, A. Messineo, dans *La Civiltà Cattolica*, lançait l'accusation de « naturalisme intégral ». La réplique de Charles Journet, parue dans *Nova et Vetera* (1), opposera des textes de Maritain aux accusations de l'auteur. Elle est nette, sans appel. Cette affaire l'avait torturé ; il souffrit du silence prudent de certains amis, à Rome et ailleurs, qui auraient dû parler pour prendre la défense du philosophe. Il était presque seul à lutter avec un courage intrépide et résolu.

Une fois en tout cas, Charles Journet s'est heurté à un veto de l'autorité ecclésiastique. En pleine tourmente de la guerre, il publiait sur l'événement ses courageux éditoriaux, dénonçant l'iniquité, rappelant ses devoirs à la conscience chrétienne et civique (2). En Suisse, l'on pouvait parler davantage qu'en Europe occupée, sans que ce soit cependant avec une pleine liberté. Par peur d'éveiller les susceptibilités du monstre totalitaire, ou peut-être parfois en vertu d'une conception plus que discutable de la neutralité, la censure militaire exerçait sa vigilance. La censure ecclésiastique avait cru bon de prendre les devants en lui interdisant, en septembre 1942, la publication d'un texte *Coopération*, où il expliquait, à propos des pogromes contre les Juifs ordonnés à Paris par l'autorité d'occupation, le devoir de désobéir à un ordre inique (3). Le drame des Juifs déchirait son âme et il désirait de tout son cœur leur faire entendre la voix de l'amour de l'Eglise. Sur ce point comme sur d'autres, la pusillanimité et la myopie, voire la lâcheté, d'un certain nombre de gens d'Eglise, qui ne manquaient pas de scandaliser et de jeter dans le désarroi des esprits généreux, lui étaient une profonde souffrance.

Le martyr de Savonarole

Que penser théologiquement de ceux dont la cause était juste et qui se trouvaient en conflit avec l'autorité de l'Eglise ? Dans *L'Eglise du Verbe incarné*, I, des pages sont consacrées au procès de Jeanne d'Arc, à celui de Galilée, à Savonarole. Il aimait particulièrement le Frate florentin, dont il présenta et traduisit *la Dernière Méditation* (4). Le volume contient une étude sur *Alexandre VI et Savonarole* (p. 110-128). Il s'y réfère à la correspondance échangée entre le 20 juillet 1495 et le 13 mars 1498 (le Frate devait mourir le 23 mai 1498). Le devoir du Dominicain, « même accusé injustement », n'était-il pas de cesser de prêcher et de « tout abandonner à Jésus qui semblait vouloir, par son vicaire sur la terre, le réduire à l'impuissance » ?

« Cela est vrai dans le cours normal des choses. Mais le cours des choses était-il normal ? Nous touchons ici au point le plus torturant et le plus intime du drame de Savonarole. Il faut imaginer ce que signifiait le scandale de la

(1) *Nova et Vetera*, 1956/4, pp. 246-260.

(2) Ces textes ont été réunis en volume, *Exigences chrétiennes en politique*, LUF, Paris, 1945.

(3) Cf. *op. cit.*, p. 229-247.

(4) Desclée de Brouwer éd., Paris, 1961.

cour d'Alexandre VI pour un cœur qui croyait aussi merveilleusement que le sien à la transcendance de la foi catholique ; à la sainteté de l'Eglise romaine, Epouse du Christ et amoureuse de ses pauvretés et puretés et magnanimités ; à la dignité unique et incorruptible du charisme de la papauté ».

Ses ennemis brouillent les cartes. On falsifie les pièces du procès. On est en pleine incohérence. On lui donne les sacrements de pénitence et d'eucharistie et on le déclare hérétique et schismatique. « On prétend l'exclure *juridictionnellement* même de l'Eglise triomphante ».

« *Et il monte sur l'échafaud en récitant le Credo où il redit sa foi en la Sainte Eglise Catholique, sans un mot d'amertume, sans un geste qui ne soit magnanime, fidèle jusqu'au bout à cette chère petite bannière qu'on peut voir aujourd'hui encore à Florence et où il ne séparerait pas l'inséparable : Christus et Ecclesia Romana. Si ce n'est pas ici la sainteté héroïque, où sera-t-elle ? L'ecclésiologie permet aujourd'hui de fournir la lumière sur ce drame.*

« *On rappellerait que l'Eglise n'est certes pas sans pécheurs, mais qu'elle est sans péché (...) tout ce qu'il y a de sainteté en ses membres, est à elle et à Jésus : charité, foi, caractères sacramentels, pouvoirs juridictionnels, charisme de la papauté ; tout ce qu'il y a de péché est « du diable ». La frontière entre les deux Cités, celle de Dieu et celle du diable, passe à travers notre cœur ».*

On rappellerait encore que dans l'Eglise les grandeurs de hiérarchie sont au service des grandeurs de sainteté. Ces deux sortes de grandeurs sont toujours présentes et visibles dans l'Eglise. Mais :

« *Il peut arriver, et c'est toujours une tragédie, que les grandeurs divines de hiérarchie résident dans des êtres qui se damnent, qui sont à la fois membres du Christ par leur charisme, et membres du diable par le choix profond de leur cœur ».*

On rappellerait aussi que depuis Grégoire le Grand se joignent dans la même personne du Pape, trois sortes de pouvoirs : le pouvoir spirituel par lequel il est successeur de Pierre et vicaire de Jésus-Christ, et deux pouvoirs temporels par lesquels il est prince des Etats de l'Eglise et tuteur de la chrétienté.

« *Il était possible de résister au Pape dans le champs de ces deux derniers pouvoirs — saint Louis l'a fait — sans porter nulle atteinte à la pureté de son pouvoir pastoral ».*

On rappellerait ensuite l'enseignement des grands théologiens de la fin du moyen âge et de l'âge baroque sur la possibilité d'un Pape personnellement hérétique ou schismatique. (Plusieurs contemporains, parmi lesquels des cardinaux, tenaient pour tel Alexandre VI). Dans ces circonstances, pensait-on, et sans qu'il fût mis pour autant au-dessus du Pape, le Concile devait, déclarant que tel sujet s'était rendu, en droit divin, inapte à conserver le pontificat, le déposer. Une telle sentence n'était pas auctoritative mais déclarative d'un fait. Telle était l'opinion d'un Cajetan. Pour d'autres théologiens, c'était le Pape lui-même qui par son schisme et son hérésie s'était enlevé la primauté et avait accompli sa propre déchéance. Il était déposé du fait même. Cette doctrine était celle de Savonarole qui demandait la convocation d'un Concile pour faire devant lui la preuve de l'hérésie d'Alexandre VI.

Dans ce cas, il ne s'agissait pas d'un concile qui se réunirait sans le Pape ou contre lui ; il s'agissait d'une Eglise sans Pape qui se réunirait en concile pour (p.80) décider du seul point qui serait alors de sa compétence, c'est-à-dire pour élire un Pape.

On rappellerait enfin que la lumière prophétique du Christ est donnée à l'Eglise de deux manières : « l'une continue et essentielle, c'est la prophétie magistérielle et juridictionnelle ; l'autre discontinue et accidentelle, c'est la prophétie privée ». L'étude se termine par une « note plus personnelle » :

« *J'ai traduit, en 1943, la Dernière Méditation de Savonarole, pour magnifier la transcendance et la pureté de l'Eglise, oubliées non certes par son Souverain Pontife Pie XI, mais par le fascisme ou le pro fascisme de trop de prélats ; pour rappeler les grandeurs de l'Italie alors humiliée ; pour opposer la fidélité catholique d'un Savonarole à la révolte protestante d'un Luther (...) ».*

Et il poursuit :

« *J'ai toujours rêvé d'un grand poète, comme Paul Claudel, qui nous donnerait un jour sur la scène, dans la tragédie d'Alexandre VI et de Savonarole, l'image totale de la sainteté de l'Eglise du Christ dans sa lutte contre la Cité du mal : d'une part la sainteté du charisme de la papauté (...) tombé pour un temps dans le borbier des fastes de la Renaissance païenne, mais par nature incorruptible ; d'autre part la flamme de la charité, le zèle de l'honneur de Dieu, l'amour de la pauvreté et de la pureté, qui ne s'éteint jamais dans le cœur de l'Epouse, et qui, avec Savonarole ou Nicolas de Flue, emprunte soudain, quand il le faut, la voix de la prophétie privée pour crier à la face du monde — où qu'il aille se tapir — ses éternelles fidélités ».*

Dans l'indivisible Eglise les deux ordres de grandeurs ne sont jamais disjoints. Jusqu'au bout Savonarole a « chéri et vénéré » le charisme divin de la papauté. « Et Alexandre VI n'a-t-il pas compris jusqu'au bout, comme un remords, la sainteté de l'Eglise, qui resplendissait en Savonarole ? ».

« *Voilà le nœud de cette tragédie, unique peut-être dans l'histoire de l'Eglise. Qui ne peut s'élever jusqu'à voir cela, qu'il se taise du moins sur Alexandre VI et sur Savonarole ».*

Le secret des permissions divines

Le Cardinal Journet insistait sur le regard que nous portons sur l'Eglise. Car sur elle, comme sur le Christ, on peut porter **trois regards** : celui de l'historien qui la décrit du dehors ; celui du philosophe (Bergson, par sa seule raison philosophique, à l'étude des mystiques, découvre le caractère miraculeux de l'Eglise) ; le regard de foi divine. Et c'est ce regard qui est décisif.

Cette Eglise, ainsi regardée, il faut tenir qu'elle est sainte et qu'elle comporte des pécheurs. La sainteté concerne d'abord l'Eglise en elle-même (c'est la sainteté *terminale*). Il faut encore envisager les moyens de sanctification dont elle dispose : l'ordre des sacrements et l'ordre du pouvoir juridictionnel (c'est la sainteté *instrumentale*). Le premier ordre est infailliblement saint. Le second est infaillible dans certains cas, faillible dans d'autres. L'Eglise est alors assistée de l'Esprit Saint de façon à atteindre une certaine destination dans la majorité des cas. Charles Journet a étudié d'une manière développée l'ensemble des situations qui se peuvent présenter et les degrés variables d'assistance donnée. Des défaillances particulières, des erreurs d'application peuvent se produire. Par exemple, un pape pourra se tromper en acceptant tel ou tel concordat. Si l'Eglise (p.81) est sûre de n'être pas anéantie, elle pourra, à la suite d'erreurs, disparaître d'un pays donné.

Je suis ici des notes inédites, prises à une retraite sur *Le Mystère de l'Eglise*, prêchée en 1952, et j'en transcris quelques formulations particulièrement frappantes.

« *Pourquoi le secteur des directives particulières n'est-il assisté que d'une manière faillible ? Pourquoi ceux que le Christ envoie pour nous dire la vérité peuvent-ils se tromper, se trompent-ils, à certains moments ? Cela pose un problème très douloureux, déchirant. Que faudrait-il prendre comme exemple ? Les évêques du concile de Tolède — pourtant magnifiques au point de vue dogmatique*

— étaient dans l'aberration lorsque, pour des raisons d'opportunité, ils ratifièrent des baptêmes de Juifs faits par contrainte royale. Bien sûr, ils enjoignirent au roi d'Espagne de ne plus user désormais de violence pour baptiser juifs et musulmans, et en cela ils eurent raison. Quant aux baptêmes déjà administrés, ils auraient dû dire : nous reconnaissons comme baptisés ceux qui l'ont été librement, mais non pas ceux qui l'ont été par contrainte. Sur ce dernier point, ils ont capitulé ».

Il citera encore d'autres exemples. Ainsi de la réintroduction de la torture (pourtant condamnée par Nicolas I^{er}) au temps de l'Inquisition, « par suite d'un recul général du sens moral dû à une recrudescence du paganisme ». Au temps d'Innocent IV, les juges ecclésiastiques étaient autorisés à assister à la torture.

« Les consciences, dans le monde occidental, étaient comme obscurcies. On agissait ainsi sans qu'il y eût, à proprement parler, abandon des lumières que l'Eglise avait proclamées, mais c'était un oubli de ces lumières dans les membres de l'Eglise ».

Au temps de la guerre de sécession, il se trouvera des ecclésiastiques, catholiques ou protestants, pour se prononcer en faveur de la continuation de l'esclavage des Noirs. L'esprit de l'Evangile passera alors dans des livres, comme *La Case de l'oncle Tom*, écrits par des protestants.

Que dire du pouvoir ecclésiastique qui, dans tel pays, se prononce en faveur du maintien des maisons de tolérance, « sous prétexte qu'elles sont un moindre mal » ? Cet argument, qui pourrait avoir quelque valeur à un certain stade d'évolution, n'est plus tolérable.

« Et puis, vous souvenez-vous qu'il s'est trouvé des évêques italiens pour marcher avec le fascisme pour la conquête de l'Ethiopie ? Pas tous, heureusement. Et quand les Allemands ont déclaré la guerre aux Russes, certains évêques ont approuvé Hitler déclenchant une guerre préventive ! Et on a vu des évêques, ailleurs, condamner le principe de la résistance à l'occupant au nom du principe de la collaboration ! »

D'où la question :

« Pourquoi Dieu permet-il que ceux qui parlent habituellement en son nom puissent faillir en certains cas ? Ne serait-ce pas plus simple que les évêques ne puissent jamais se tromper, en tout ce qu'ils disent ? Bien sûr ce serait plus simple. Mais le christianisme n'est pas toujours ce qu'il y a de plus simple (...) ».

Nous touchons là un secret de Dieu. « La seule explication que l'on puisse donner, c'est que Dieu ne permettrait jamais que le mal vienne contrarier son oeuvre s'il n'en tirait quelque bien ». Quel est ce bien ?

82

On pourra penser qu'en laissant ses ministres se tromper dans la mesure où ils touchent de près à nos réalités concrètes et changeantes, Dieu les invite à s'instruire par l'expérience, à se corriger, à marcher constamment au pas de l'histoire pour enseigner les choses qui transcendent l'histoire. Ayant à « exister avec le peuple », ils seront plus portés à l'indulgence envers ceux qui pèchent par l'intelligence et le cœur puisqu'ils éprouvent eux-mêmes leur faiblesse, selon le mot de l'épître aux Hébreux (5, 2). On dira que si les ministres de l'Eglise, même quand ils croient agir comme tels, ne sont pas toujours à l'abri de l'erreur, c'est qu'il leur est bon de prendre profondément conscience de leur misère. Et comment ne pas voir, d'autre part, que sans les plus terribles erreurs des hommes d'Eglise, il n'y aurait pas eu la prodigieuse sainteté de Jeanne d'Arc, ni l'union transformante de saint Jean de la Croix dans son cachot de Tolède ! ».

Le devoir d'obéissance

Le théologien examine ensuite un certain nombre de cas de ces défaillances de l'autorité juridictionnelle.

1. Une directive, bonne en elle-même, m'est donnée par un évêque simoniaque avec une intension perverse. « Il n'y a pas là de vrai problème », car l'évêque ne perd pas son autorité du fait qu'il est en état de péché mortel.

« L'Eglise sortira de là, sans péché. L'évêque, pour autant qu'il se conduit d'une manière immorale, n'est pas dans l'Eglise, mais l'ordre qu'il me donne n'étant pas immoral en lui-même, moi, je me sanctifie en l'observant ».

2. Le cas est beaucoup plus délicat quand la directive déviée m'impose une erreur ou un péché. On pense ici aux décrets contre Galilée, ou à la condamnation de Jeanne d'Arc. « Tant qu'il y a doute, la présomption est en faveur de l'autorité juridictionnelle ». Mais s'il devient évident qu'une chose que l'Eglise me demandait de croire est une erreur, « les lois supérieures de l'Eglise me disent : tu ne dois pas accepter. Tu dois désobéir à cette loi inférieure qui t'est imposée, pour être soumis à une loi supérieure ». On pourra affirmer en conséquence que :

« Pour obéir à l'Eglise, je dois désobéir à une loi inférieure pour obéir à sa loi supérieure. En appeler, comme Jeanne d'Arc, au Tribunal de Dieu, ce ne sera pas le moins du monde opposer Dieu à l'Eglise ; ce sera opposer la volonté de l'Eglise infallible, qui n'est autre que celle de Dieu, à l'erreur évidente, d'avance désavouée, de ses tribunaux inférieurs et de ses ministres ».

3. Il faut distinguer entre l'erreur et le péché. Revenons au cas des décrets antigaliléens. Tant qu'elle n'apparaît pas comme une erreur manifeste, la directive de l'Eglise doit être acceptée « comme lui appartenant provisoirement ». La défaillance reste cachée, elle n'est pas encore scandaleuse ; elle est valide, bien que ce soit d'une manière précaire et fragile. « Mais au moment où l'erreur est découverte, la directive fautive cesse d'être directive de l'Eglise ».

Il n'en reste pas moins que l'obéissance aux décrets induisait en erreur. Aussi dirons-nous que « les pouvoirs faillibles peuvent nous faire errer contre notre volonté ».

4. Par contre, ils ne peuvent pas nous faire pécher contre notre volonté ». Précisons. Deux cas peuvent en effet se présenter :

83

Si je fais une chose qui elle-même est un péché, sans qu'elle m'apparaisse comme péché, elle n'en est pas un. Jamais donc les directives de l'Eglise ne peuvent me fourvoyer en m'obligeant à pécher malgré moi ».

Si ces directives m'imposaient de torturer les hérétiques et les sorciers, et que je visse que l'emploi de la torture par les tribunaux est contraire au droit naturel et aux lois de l'Evangile, je devrais refuser, désobéir ».

On est donc conduit à conclure :

« L'Eglise, jamais, ne m'imposera de pécher malgré moi. Pour que je pèche, il faut que je voie le péché et que je le veuille. Si la chose ne m'apparaît pas comme péché, il reste que je suis induit en erreur sur un point de morale, à la faveur même de la confiance que je fais au pouvoir juridictionnel. Tant que l'erreur n'est pas manifestée, la directive reste valable ; dès que

l'erreur apparaît, elle n'est plus de l'Eglise ».

Les défaillances et les directives du pouvoir juridictionnel ne touchent pas la sainteté terminale » de l'Eglise, de sorte que le Cardinal va jusqu'à porter cette affirmation : « On ne relèvera pas une seule souillure dans l'Eglise, composée de clercs et de laïcs, comme sujet de la sainteté terminale ».

Nous sommes ainsi ramenés au début. « C'est dans la foi qu'il faut regarder ce mystère de la sainteté de l'Eglise ». Alors on pénétrera progressivement dans sa compréhension ; les grands textes de saint Paul s'éclaireront : « Il n'y a pas deux amours, c'est par le même amour que j'aime le Christ et l'Eglise », comme c'est indissociablement que je suis membre du Christ et de l'Eglise, cette Eglise qui est « l'éminente sainteté du Christ s'épanchant en acte dans son Corps ».

A ce même regard de foi — et qui ne va pas sans l'entrée dans le mystère de la Croix rédemptrice — se dévoile le sens de la souffrance par l'Eglise qui est souffrance pour l'Eglise. Dans cette optique, les erreurs et les défaillances de ceux qui ont reçu mission d'autorité sont comme autant de défis qui acculent les âmes magnanimes à l'héroïsme de la foi, de l'espérance et de la charité. Nous rencontrons ici quelque chose comme une loi mystérieuse de la croissance du Royaume.

Georges COTTIER, o.p.

Georges Cottier, né en 1922 à Genève (Suisse). Entré chez les Dominicains en 1946, ordonné prêtre en 1951. Etudes à Genève et Rome ; licencié en théologie, docteur en philosophie. Parmi ses ouvrages et études : *L'athéisme du jeune Mars et ses origines hégéliennes*, Vrin ; *Horizons de l'athéisme*, Le Cerf. Directeur de la revue *Nova et Vetera*, fondée par Charles Journet ; membre du Comité de Rédaction francophone de *Communio*. Professeur chargé de cours aux Universités de Genève et Fribourg (philosophie) ; consultant au Secrétariat romain pour les Non-croyants.

L' univers catholique de François Mauriac

Comment le jeune Mauriac éprouvait, entre les pins des Landes et la maison bordelaise, le mystère de la grâce.

NOUS préluons ici à un colloque (1) où tous les rapprochements possibles entre Mauriac et ceux qui le côtoyèrent à un moment quelconque de sa vie vont être largement évoqués. Il n'était guère possible de remonter plus haut, jusqu'à Pascal et à Racine, par exemple. Je regrette cependant qu'on n'ait pas fait une exception pour Maurice de Guérin, car ce frère si lointain et si proche eût peut-être été le meilleur introducteur à ce que j'ai nommé, faute de termes plus adéquats, l'univers catholique de François Mauriac. L'enfant du Cayla et le fils des Landes s'y donnent la main, à un siècle de distance. Si différents que fussent leurs milieux respectifs, il y avait entre eux une profonde analogie, que Mauriac a très bien sentie et qu'il lui est arrivé d'exprimer plus heureusement que je ne saurais le faire.

Quel rapport, me direz-vous, entre cette noblesse besogneuse et bornée du Gaillacois sous la Restauration et la bourgeoisie landaise de Bordeaux, solidement assise sur le bois de pin, sous la Troisième République ? La place éminente que la religion catholique, dans ce qu'elle avait de plus ferme en apparence et de plus traditionnel en tout cas, tenait ici et là. Les fenêtres du Cayla étaient orientées vers le clocher d'Andillac et les cloches de l'église voisine ponctuaient les heures de la maison bordelaise ou de la résidence landaise. Partout la religion était là comme un élément auquel il n'était pas question d'échapper. Mauriac a su dès l'origine, et il le dit maintes fois, qu'il n'échapperait pas à la religion de sa naissance, quoi qu'il puisse faire, parce qu'elle n'était pas pour lui de l'ordre du choix.

Il a vécu parmi des convertis plus ou moins illustres, qui avaient choisi d'être catholiques. Mais lui, pas plus que Bernanos, n'avait eu ce choix à

(1) Ce texte est la contribution de M. Jacques Madaule à « l'hommage solennel » ; rendu à François Mauriac, en octobre 1975, à l'occasion du 90^e anniversaire de la naissance de l'écrivain.

85

faire. On avait choisi pour lui une fois pour toutes. Il n'était pas question qu'un fils Mauriac ne fût point catholique. Sans doute son père, qu'il a peu connu, était-il plus ou moins incrédule. Il y avait là une autre tradition et parfois Mauriac l'a sentie murmurer en lui. Mais il ne s'y est point attaché. Elle lui a servi tout au plus à comprendre ses amis incroyants, à savoir leur parler mieux que d'autres. Je cueille presque au hasard dans *Commencements d'une vie* ceci : « A l'intérieur de cette muraille de Chine qui entourait pour moi la Guyenne et la séparait du reste de l'univers, le catholicisme délimitait un autre monde hors duquel j'eusse perdu le souffle.

C'est de là que je veux partir aujourd'hui, de cette constatation toute simple, car il me semble que nous saisissons ici Mauriac par le centre. Dans le milieu où il est né, où il a reçu ses premières impressions, celles précisément qui sont ineffaçables, le catholicisme ne faisait pas question. Même les incrédules comme le père de Mauriac devaient être récupérés à la fin, à l'heure du grand passage. C'était là une des certitudes les plus solides, les plus inébranlables des femmes qui ont fait la première éducation de Mauriac. Elles priaient pour cela, pour que la grâce de la persévérance finale fût faite à ces hommes légers, un peu volages, qui hantent le dehors pendant que leurs femmes conservent et entretiennent la sainte flamme du foyer. Il arrive à ces maris de vivre peu, comme le père de Mauriac, et alors la mère devient pour de très longues années souveraine. Telle est la situation du *Mystère Frontenac*, le plus autobiographique des romans de Mauriac, à peine un roman. En fait la certitude dont je viens de parler était plutôt une espérance. Mais, dans le catholicisme que je suis en train d'évoquer, il est parfois malaisé de distinguer la foi et l'espérance d'une certitude. On est tout entouré de puissances invisibles, qui ne veulent que votre salut, et non point votre perte. Comment résisterait-on à la ferveur et à la persévérance de cette prière ?

Le catholicisme, ses fêtes, ses cérémonies qui ponctuent les heures du jour et les saisons de l'année, est aussi naturel que ces heures et ces saisons elles-mêmes. Le Mardi-Gras, le Mercredi des Cendres, l'Assomption et la Toussaint rythment l'année naturelle aussi bien que l'année liturgique. Je ne saurais trop insister ici, au risque d'être paradoxal, sur le caractère naturel de ce catholicisme-là. Il y a bien une chose surprenante, c'est que tout le monde n'ait pas la foi ; que, par exemple, de mauvaises gens à Bordeaux, célèbrent le Mardi-Gras le jour du Mercredi des Cendres pour donner à leurs déguisements indécents un caractère blasphématoire. Mais les gens pieux tirent de cette situation déplorable la satisfaction profonde d'être, eux du moins, du bon côté. « Soyez béni, mon Dieu, de ce que je ne suis pas comme cet homme... ». Le pharisaïsme est inévitable dans un catholicisme aussi établi. L'auteur de *La Pharisienne* s'en est souvenu toute sa vie.

Ce qu'il y a d'exceptionnel chez l'enfant Mauriac, c'est qu'il a vu tout ce qu'il ne devait pas voir, entendu tout ce qu'il ne devait pas entendre. C'est ainsi qu'il est devenu Mauriac, ce Mauriac dont on pourrait dire, si l'enfance était une maladie, qu'il n'a jamais guéri de son enfance. D'autres ont dit qu'il n'avait jamais guéri de son adolescence, mais il faut aller plus loin et plus profond.

Dans *Ce que je crois*, il a écrit : « La dévotion à la Vierge chez le catholique est pour une part liée à cette certitude d'une présence occulte, d'un

86

rôdeur qu'il importe de tenir éloigné. Ce que j'écris ici me fera taxer d'infantilisme, je le crains... Mais qu'y puis-je ? Et si la vérité était enfantine, en effet ? Si, comme Rimbaud en a eu l'intuition, elle nous entourait, cette vérité, « avec ses anges pleurant » ? Si Claudel ne s'était pas trompé, ce dimanche de Noël, lorsqu'il pressentit « l'éternelle enfance de Dieu » ? Que de fois l'ai-je ressentie moi-même, à la messe, devant un enfant qui revenait de communier ! Que le Christ soit à la mesure du cosmos, je le veux bien et je m'en désintéresse : mais qu'il vive dans cet enfant agenouillé devant moi, dont j'aperçois la nuque mince, et qu'il se confonde avec lui, et qu'il soit lié à ce petit d'homme par une ressemblance qu'un adulte a peine à concevoir, c'est la vérité incroyable à laquelle je crois et qui me bouleverse ».

J'aurais pu citer bien d'autres textes, mais je pourrais aussi me borner à commenter celui-ci, car tout y est dit ou presque. L'essentiel dans tous les cas. Il s'agissait du démon. C'est le titre de ce chapitre VII. Mauriac répugnait un tout petit peu à y croire, à se le représenter en tout cas comme autre chose qu'un symbole commode, mais quelqu'un, après tout. Mais comment s'explique autrement la coexistence de deux mondes ennemis : celui des enfants de Dieu et celui de ses ennemis, de ces gens qui semblent préférer le mal et le non-être, et dont l'enfant a dû prendre conscience très jeune ?

LA vie d'un jeune bourgeois catholique de Bordeaux à la fin du siècle dernier comprenait deux saisons bien distinctes : l'été, où l'on vit à la campagne dans la liberté ; et l'hiver que l'on passe à la ville entre des maisons austères et fermées et le Collège. Pour Mauriac, il s'agissait du Grand Lebrun, un collège catholique, bien sûr, tenu par les frères maristes. On passait ainsi d'un lieu clos à un autre lieu clos, où l'enfant devait être aussi bien préservé que possible des influences délétères. Mais comme il est difficile d'aveugler toutes les brèches et même de les connaître ! Les mères, ces maîtresses femmes, ont parfois elles-mêmes des faiblesses. Pourquoi, par exemple, Mme Désaymeries dans *Le Mal* accueille-t-elle sans défiance chez elle la dangereuse Fanny ? Quand le mal est fait, il est déjà trop tard. L'enfant qui entend et qui voit tout dans une famille entend et voit bien des choses qu'il lui vaudrait beaucoup mieux ni voir, ni entendre, car aucune famille n'est impeccable. Rien ne l'est dans ce monde de la Chute, et pas davantage le collège, où l'on a beau prendre mille précautions, on n'empêche pas la brebis galeuse de se mêler aux brebis saines et de les contaminer. Et que dire de la rue et des spectacles qu'elle offre ? On ne peut pourtant pas l'éviter. Il faut affronter le dehors.

Mais c'est à la campagne, dans les Landes ancestrales, que le danger, tout invisible, est pourtant le plus redoutable. Nous sommes tout près ici du Centaure guérinien qui éclôt merveilleusement dans l'âme en apparence sans tache d'un élève du Caousou de Toulouse, chez les Jésuites, au début de l'autre siècle. De Mauriac je dirai qu'il est véritablement le fils de la terre. Ce n'est pas à Bordeaux qu'il a vraiment vécu au cours de ses jeunes années, mais dans les Landes brûlées par la canicule, où il passait ses (p.87) vacances d'été. Partout dans son oeuvre on trouve cette enivrante odeur des pins chauffés par le soleil d'août ; partout le chant de cette source cachée qui coule discrètement dans la forêt ; partout le grondement du tonnerre, la crainte de l'incendie, l'air qui passe lentement au-dessus des cimes ; l'air qui vient de l'Océan si proche et pourtant dissimulé par les dunes. C'est un paysage unique au monde par sa monotonie et par sa grandeur. Là, et là seulement, il me semble, l'enfant Mauriac retrouvait une autre réalité.

La ville était peut-être partagée entre le Bien et le Mal. Mais à la campagne, dans les Landes, on est confronté à une tout autre réalité. Jusqu'à présent, parlant du catholicisme que Mauriac avait respiré dès l'heure de sa naissance, j'ai dit qu'il était dans ce cas-là, naturel. Il était une réalité sociale au même titre qu'un certain nombre d'autres. L'enfant se bornait à la constater sans avoir à la discuter. Il y avait les bons et les mauvais, ceux qui pêchent joyeusement (du moins on le suppose) et ceux qui s'efforcent de ne pas pêcher ; mais tous, d'une certaine façon, faisaient partie de la nature. C'était ainsi. Mais ici, dans les Landes, on rencontre tout autre chose : non plus une nature sociale et policée, mais une nature vierge et sauvage. Plus brièvement, et avec une majuscule : la Nature tout court, celle qui, d'une certaine façon, s'oppose à la Grâce ou plutôt l'ignore, car elle était bien avant la Grâce, que le Verbe incarné est venu enraciner dans ce monde.

Ici l'émoi du jeune François Mauriac rejoint celui de Maurice de Guérin dans les bois de chênes du Cayla, la découverte frémissante au sortir du Caousou, parmi les femmes pieuses, du Centaure et de la Bacchante. De même dans la forêt de pins François Mauriac respire le sang d'Atys.

Il est un homme de cette terre. Ses plus profondes racines sont ici et lorsqu'il touche le sol, lorsqu'il respire l'odeur balsamique de la résine exaltée par la chaleur, lorsqu'il sent autour de lui sourdre la vie de toute part, une vie obscure, tenace, innombrable ; quand le soulèvement de sa poitrine, le bouillonnement de son jeune sang répondent à tous ces appels, alors il lui semble qu'il touche un autre univers, celui contre quoi on ne cesse de le mettre en garde depuis sa naissance, contre quoi sont élevées aussi bien les murailles de la maison familiale que celles du Collège, et c'est un univers terriblement enivrant. Il lui est aussi naturel que l'univers catholique, bien qu'il semble en tout le contredire.

NOUS avons besoin des deux yeux pour donner à ce que nous voyons relief et profondeur. Le vrai romancier aussi, il lui faut deux yeux ; il doit voir. les deux faces de la réalité, l'apparence et le fond. C'est en partie pour faciliter les choses que j'ai affecté d'opposer la campagne et la ville, les Landes et Bordeaux. Partout en fait Mauriac a rencontré, liées l'une à l'autre, la Grâce et la Nature. Elles étaient chez les êtres qu'il aimait et qu'il vénait le plus, ces saintes femmes qui n'étaient pas moins attentives à maintenir le patrimoine qu'à s'assurer le salut. Elles aussi étaient filles de la terre, de cette même terre des Landes où leur enfant éprouvait de si chauds (p.88) et si violents émois et le jeune Mauriac voyait bien qu'en elles aussi la Grâce et la Nature se livraient un combat sans merci. Telle est la dualité fondamentale sur laquelle est bâti l'univers de Mauriac.

Il n'est pas pour autant dualiste. Du dualisme, il se défend assez bien par son refus de s'intéresser au cosmos en tant que tel, par la résistance qu'il oppose, par exemple, à Teilhard. Non, bien sûr, que Teilhard fût en quoi que ce soit dualiste ; mais tout simplement parce qu'il s'efforçait de synthétiser sa foi avec un système du monde, préoccupation tout à fait étrangère à Mauriac, mais fondamentale au contraire chez les gnostiques et qui en a conduit plus d'un au dualisme. Mauriac ne voulait pas voir aussi grand ; cela ne l'intéressait pas. Il peut bien, par exemple, se demander si le démon est un symbole ou un être vraiment personnel ; intituler même un de ses romans *Le Mal*, mais il ne s'interroge pas sur l'existence du mal dans le monde ; il ne se demande pas—ou guère— pourquoi le Dieu tout-puissant a fait une création aussi imparfaite.

Que le mal ait un visage lui suffit. Or, il n'y a visage que de l'homme et voilà pourquoi, dans le catholicisme de Mauriac, l'humanité de Jésus occupe une place tellement centrale. En ce sens il est bien le fils de ce XVII^e siècle français dont Henri Bremond composait la volumineuse histoire pendant que Mauriac, un peu avant la cinquantaine, prenait ses assises définitives, non seulement dans le monde des lettres, mais plus généralement dans la sensibilité française. Or, c'est l'heure où se produit aussi chez nous le mouvement janséniste, dont on peut bien dire qu'il a marqué tout le catholicisme français, sinon jusqu'à nos jours, du moins jusqu'à l'heure où Mauriac atteignit l'âge d'homme. On a beaucoup dit, on a trop dit qu'il y avait du jansénisme dans son cas. Ce n'est pas vrai. Il ne suffit pas pour être janséniste de se montrer sensible au conflit de la Nature et de la Grâce. Finalement, chez Mauriac, la Grâce finit presque toujours par l'emporter, et cela n'est pas janséniste. Il est vrai que la Grâce ne prolonge pas, n'achève pas la Nature ; mais plutôt elle la brise. Rien n'est à Mauriac plus cruellement sensible que cette opposition, que ce partage en nous, et c'est là tout son donné de romancier.

Les murailles de Chine n'ont jamais tenu contre la ruée des Barbares. Si protégée que soit la maison familiale, on

n'empêche pas les bruits du dehors d'y pénétrer. On abandonne sans méfiance un adolescent à la solitude des pins et il y rencontre les dieux antiques ; il y prend conscience des exigences de sa chair, du désir de toute chair. Lorsqu'il en revient et qu'il lève les yeux sur les siens, il voit et entend des choses étranges, et qui le scandalisent. Par exemple, on écoute religieusement tous les étés dans une humble église perdue au milieu de la forêt l'Evangile du lis des champs, qui est mieux vêtu que Salomon dans toute sa gloire et, quand on rentre chez soi, on n'est préoccupé que d'assurer la solide possession du domaine. Ces femmes pieuses semblent avoir transposé en elles la passion charnelle en passion de la terre. Celle-ci, qui a fondé les fortunes bourgeoises, n'a pas été exorcisée comme l'autre, qui est tellement l'unique péché que tous les autres à côté semblent véniels. Et c'est dans cette atmosphère que fut élevé François Mauriac, par cette atmosphère d'enfance qu'il demeurera jusqu'au bout marqué et qui nous a valu, il faut le dire, une moisson de chefs-d'œuvre.

89

CAR son attitude à l'égard de la chair est double, comme la Nature et la Grâce. Ou plutôt elle est double comme la double nature du Christ lui-même, tout ensemble Fils de Dieu et Fils de l'homme, qui s'est fait chair, chair véritable, et non point apparence ou fantôme, avec toutes les servitudes que cela comporte. Ce mystère de l'Incarnation est le mystère mauriacien par excellence. Sans doute s'impose-t-il à tous les chrétiens, mais tous n'y mettent pas l'accent avec autant de force. On dirait que le XVII^e siècle dévot découvre l'humanité du Christ, l'humanité de Jésus. Ce n'est point par hasard que François Mauriac, qui tient tellement de ce siècle, a osé écrire une *Vie de Jésus*. Je ne me permettrai pas d'apprécier ici cet ouvrage, qui me paraît l'offrande la plus humble et la plus sincère qu'un écrivain chrétien pouvait faire à l'enfant de la crèche, comme ces santons que sculptaient pour lui autrefois les bergers de Provence. Je veux seulement noter que Mauriac est allé jusque là, et qu'il ne pouvait pas faire autrement, car Jésus est celui qu'il a toujours aimé ; il est cette existence, ce visage auquel François Mauriac a toujours voulu, du plus profond de lui-même, demeurer fidèle.

Voilà pourquoi il avait été tellement troublé dans sa jeunesse par le mouvement moderniste. Plus d'un moderniste mettait en question l'existence humaine de Jésus, son historicité, ce à quoi Mauriac était si passionnément attaché. Il fallait donc élever à cette historicité un monument, si humble et si imparfait fût-il. Mais ce n'est pas seulement la *Vie de Jésus*, c'est tout l'ensemble de l'oeuvre qui constitue le véritable monument. J'oserai dire que, si l'on trouve dans les romans de Mauriac tant de visages inoubliables, que nous sommes certains d'avoir rencontrés ici ou là, c'est parce que sur chacun de ces visages, et particulièrement sur ceux des pécheurs et des pécheresses, d'une Thérèse Desqueyroux par exemple, nous reconnaissons la ressemblance du Christ, de Celui qui est né sans péché, mais qui a voulu que tous les pécheurs après Lui portent sur eux, ineffaçable, quelque reflet de Lui-même.

CAR, pour François Mauriac, nous sommes tous des pécheurs. J'ai dit en commençant qu'il était né catholique, comme si le baptême avait été pour lui un sacrement superflu. Mais ce n'était pas cela qu'il aurait fallu dire : Mauriac est né pécheur, conscient de son péché. Tout catholique est un pécheur qui ne s'ignore pas, et c'est en cela même que consiste son catholicisme. Nous ne devons donc pas ignorer ou méconnaître notre propre péché. Mauriac s'est beaucoup défendu contre l'accusation d'avoir mis quelque complaisance à décrire le péché. Dans tous les cas, il ne pouvait pas peindre autre chose que le péché, car il est partout. A vouloir s'en détourner ou l'ignorer, on manque tout simplement à la vérité. Mauriac est-il sur ce point allé jusqu'au bout de lui-même ? Je ne le pense pas. Il s'est flatté quelquefois — et point à tort, il me semble — que, s'il s'était abandonné à son génie naturel, il aurait pu exprimer avec encore plus de force, avec une force irrésistible, cet attrait coupable, dont Bossuet, qu'il cite, disait dans son *Traité de la Concupiscence* : « Qui saurait connaître ce que c'est en l'homme qu'un certain fond de joie sensuelle, et je ne sais quelle disposition inquiète et vague au plaisir des sens, qui ne tend à rien et

90

qui tend à tout, connaîtrait la source secrète des plus grands péchés ».

Les plus grands péchés, oui, et même le crime. Mais la Grâce est si paradoxale que, là où le péché abonde, elle surabonde. Ce ne sont pas les âmes qui se sont parfaitement gardées, comme elles gardaient leurs domaines pour les transmettre à leurs descendants ; celles qui ne cessent de prendre des assurances contre la ruine en ce monde et la damnation dans l'autre ; celles qui peuvent dire à leur dernier jour, comme le scribe égyptien : « Je suis pur ! je suis pur ! », ce ne sont pas celles-là qui entrent sûrement dans le Royaume, car elles risquent de perdre conscience de leur état de péché. Pas de plus grand danger pour un chrétien que de se croire sans tache ! Mais les âmes coupables, celles qui se sont laissées entraîner par leurs passions jusqu'au fond de l'abîme, ce sont elles qui connaissent vraiment la dérélition ; elles qui lèvent vers Dieu une supplication presque désespérée, qui obtiendront la réponse ; ce ne sont pas les mauvais riches qui se croient vertueux, mais Thérèse Desqueyroux échouée sur un banc public dans l'aube froide et grise de Paris.

François Mauriac ne fut ni Thérèse Desqueyroux, ni aucune de ses âpres héroïnes convoiteuses de terres, impitoyables pour les autres et dures pour elles-mêmes. Il a occupé une de ces positions intermédiaires que l'on croirait à tort confortables, mais où l'on ne cesse point d'être déchiré. C'est à cela qu'il a dû, je crois, le plus profond de son génie, cet inimitable tremblement d'une phrase qui ne nous émouvrait pas autant si elle n'était ainsi secrètement brisée, écartelée à deux mondes, entre la nature pleinement reconnue et parfois sauvagement aimée et la grâce humble, presque imperceptible longtemps et qui pourtant à la fin l'emporte parce qu'elle est un aspect de l'amour qui donne gratuitement tout ce qu'il donne. Tel est le paradoxe chrétien, dont l'Evangile déborde, depuis le fils prodigue, la femme adultère et la chevelure de Madeleine jusqu'au bon larron. L'étonnant, c'est que tant de chrétiens de toute confession lui aient si tranquillement tourné le dos pendant tellement de siècles. Tel fut le scandale quotidien de François Mauriac. Peut-être est-ce là cette chose unique qu'il avait à dire après tant d'autres et qu'il ne s'est point lassé de redire jusqu'à la mort ? J'ai envie de comparer, pour finir, cette oeuvre étroite et vaste où chaque ouvrage répète tous les autres et pourtant est unique, aux pins de la forêt landaise dont aucun ne ressemble à un autre et pourtant ils proclament tous ce qu'un seul n'aurait pu signifier, à savoir que les apparences de ce monde pécheur n'ont rien de commun avec les jugements de Dieu parce que Dieu est Amour.

Jacques MADAULE.

Jacques Madaule, né à Castelnaudary (Aude) en 1898. Agrégé d'histoire et de géographie ; ancien membre de l'Ecole française de Rome ; professeur au lycée Michelet de Vanves (1934-1958). Maire d'Issy-les-Moulineaux (1949-1952). Grand Prix national des Lettres en 1973. Président honoraire de l'Amitié judéo-chrétienne de France. Principales publications : *Le génie de Paul Claudel*, *Le drame de Paul Claudel*. *Histoire de France* (3 vol.), *Le drame albigeois dans l'unité française*, *Le chrétien dans la cité*, *Le christianisme de Dostoïevski*, *Considération de la mort*, *L'Interlocution*, *L'Absent*.

91

La chrétienté éclatée

ECRIVAIN abondant, foisonnant, tumultueux, Pierre CHAUNU est aussi à l'aise dans l'analyse du quantitatif et du document, par exemple dans son monument : **Séville et l'Atlantique**, qu'avec une réflexion personnelle sur notre avenir historique ou notre approche de l'éternité (De l'histoire à la prospective ; La mémoire de l'éternité). Mais il excelle surtout dans la synthèse, exposée parfois sans trop de ménagements, comme son livre tout récent, *Le Temps des Réformes*, en témoigne (1).

On s'était bien rendu compte qu'interpréter l'éclatement dramatique de la Chrétienté au XVI^e siècle en raisonnant sur un demi-siècle à peine (disons de 1517, lorsque Luther fait connaître ses thèses à Wittenberg, à 1564, quand Calvin meurt à Genève), en l'appelant « Réformation » protestante à laquelle s'opposait ensuite une « Contre-Réforme » catholique, et qu'une « Préréforme » avait préparée, c'était adopter une vue singulièrement mesquine. Pierre Chaunu balaye tout cela en ouvrant les portes du temps et de l'espace.

Il nous fait remonter jusqu'à l'horizon le plus lointain de cette crise, vers 1250 ; il nous fait considérer le « monde plein » de l'Europe au Moyen Age, dont la population au XIV^e siècle a été multipliée par cinq en sept cents ans, lui donnant cette vitalité qui lui permet de résister aux crises les plus graves des famines et des pestes. Mais cette démarche a une logique : l'historien s'attachera davantage aux continuités qu'aux ruptures, soucieux de restituer sa complexité au Moyen Age, avec sa division entre deux cultures, celle des lisants-écrivains, pratiquement cléricale, et celle des humbles, avec sa piété et sa panique. Cette bipolarité culturelle et spirituelle est supportable tant que demeure dans la vie chrétienne assez d'informulé. elle contient en germe toutes les divisions.

Dans son projet d'histoire totale, Pierre Chaunu se fait donc tour à tour démographe, économiste, puis théologien en présentant les courants de pensée qui butent sur cette cassure opérée par Duns Scot et Guillaume d'Ockham. Tout se joue quand s'articulent les rapports de la nature et de la grâce, de la philosophie et de la théologie, et surtout quand le péché et son angoisse reprennent une place plus grande que ne leur avait concédée l'optimisme thomiste, à l'aide d'un Aristote christianisé. Puis l'auteur devient sociologue de la religion, en se penchant sur la vie religieuse des humbles dont la dévotion se nourrit d'une justice entièrement déléguée par Dieu à l'Eglise ; du livre, pour décrire la révolution du papier et de l'imprimerie qui multiplie le nombre des lisants et crée l'humaniste ; des institutions, pour décrire la lutte du Pape et du Concile, avec les premiers « enfants perdus » de l'Eglise, Vaudois et Bohémiens. Il se convertit enfin en psychologue, qui emprunte plus qu'il ne veut l'admettre à la psychanalyse, dans un grand portrait en pied de Luther.

La réelle clarté de ce livre tient à ce que les approches sont relativement autonomes, volontairement juxtaposées. Mais autour de Luther, la gerbe se noue, bien au-delà d'une compréhension socio-économique, à travers les courants intellectuels et spirituels, les schismes et les réformes, en cet extraordinaire « destin » (Lucien Febvre) de celui qui a enclenché, sans le vouloir, la séparation qui a fait éclater la Chrétienté en ces deux Réformes qui vont s'épauler par leur division même. C'est pourquoi, après le grandiose chapitre VI, s'esquisse « une théorie générale de la Réforme protestante » qui, dans la multiplicité des nations, des (p.92) théologies et des confessions de foi, passe d'une phase « évangélique » à une période plus « ecclésiale ». Puisque la *via media* luthérienne s'est changée en lutte contre « l'Antéchrist », peuvent naître Réforme catholique et orthodoxes protestantes.

Inutile de critiquer ici le style hâtif, les quelques erreurs (importe-t-il que Lefèvre d'Étaples n'ait jamais travaillé sur l'hébreu ? p. 334) ; les à peu près (le Concile de Trente n'a jamais dit que la Vulgate était « inspirée » mais « authentique », c'est-à-dire officielle, même s'il est vrai que les deux termes ont pu être confondus de fait par certains catholiques - p. 421) ; l'éventail limité des sources (excellentes mais toutes françaises, alors qu'après tout, Joseph Lortz, qui n'est pas cité, a écrit sur le sujet de fort estimables choses). Il vaut bien mieux relever l'admirable souffle religieux dont est animé le livre. En toute rigueur scientifique, sans parti pris confessionnel, Pierre Chaunu, historien protestant, présente, avec l'accent de la foi, l'aventure de l'homme, de tous les hommes, en marche vers le visage du Dieu vivant. « Puisqu'une histoire de l'Eglise ne peut être ce qu'elle devrait être : l'histoire de tous les hommes qui ont rencontré le Christ mort et réellement ressuscité sur le chemin qui conduit à la Vie éternelle, nous dédions ce destin à tous les hommes que nous avons exclus et qui auraient, tout autant que Martin Luther, mérité de retenir notre attention », écrit-il au seuil de son chapitre sur le Réformateur (p. 369).

M. Chaunu interroge le temps de l'Eglise comme on scrute les Ecritures, ou, mieux, il le scrute à travers les Ecritures. Mais il lit cette histoire dans la dialectique chrétienne du péché et de la grâce. C'est ce qui explique sans doute les ruptures de ton de ce livre. Voilà aussi pourquoi M. Chaunu s'intéresse si peu aux conflits entre le Sacerdoce et l'Empire : cette montée de l'autonomie de l'Etat qui finit par nier, plus ou moins consciemment, le péché de l'homme. Exprimée par le premier *Dante ou par un Marsile de Padoue*, elle ne lui paraît pas fondamentale. Ainsi se comprend pourquoi n'est nommé qu'une seule fois Joachim de Flore, ce prophète posthume qui a charrié les espoirs de tant de primitives utopies qui animaient les « spirituels » de l'époque. Nous comprenons mieux aussi pourquoi la Guerre des Paysans, lieu privilégié de l'historiographie de la Réforme, est à peine mentionnée, alors qu'elle fonde, par exemple, l'interprétation marxiste (avec Bloch ou Smirin comme le rappelle un récent livre d'Abraham Friesen). Voilà pourquoi les humanistes comme Erasme ne sont décrits qu'avec une sympathie réticente, et surtout pourquoi M. Chaunu nous libère de la description moralisante de ces « abus » de l'Eglise de la fin du Moyen Age, où les historiens du XIX^e siècle, confondant le « mal vivre » et le « mal croire », voyaient les « causes de la Réforme ».

C'est que rien de tout cela n'importe vraiment dans le face à face du croyant avec son Dieu, véritable combat de Jacob qui fut celui de Luther, avec le si grand danger auquel il n'échappa point, de refuser la grâce de l'ecclésial. Ce qui intéresse Chaunu est le but que poursuivait Saint-Augustin en écrivant *la Cité de Dieu* : l'Eglise. Mais ici l'apologétique géniale d'Augustin s'est faite plus purement « confession ».

Ainsi Pierre Chaunu a-t-il commencé devant nous à mettre en œuvre son « projet d'histoire religieuse sérieuse » (p. 39). Accessible au lecteur cultivé tout en fourmillant d'intuitions, ce livre a surtout le mérite de contempler avec la lucidité de la foi les temps d'une Chrétienté éclatée au moment où, aux yeux de beaucoup, elle semble non seulement se diviser encore, certes autrement, mais surtout se dissoudre.

Guy BEDOUELLE, o.p.

(1) Pierre CHAUNU, *Le temps des Réformes. Histoire religieuse et système de civilisation. La crise de la Chrétienté, l'Eclatement (1250-1550)*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1975, 570 p.

L'exemple de Pic de la Mirandole

LA figure de Pic de la Mirandole est généralement passée en symbole soit de la curiosité universelle des hommes de la Renaissance (on en retient alors surtout les langues innombrables qu'il aurait connues — en fait, elles n'étaient pas si nombreuses que cela), soit de leur prétention, héritée sans doute des théologiens médiévaux, mais, nous dit-on, poussée jusqu'à l'absurde : de tout savoir sur tout (c'est la plaisanterie de Voltaire qu'on répète sans s'être donné la peine de vérifier : Pic aurait ambitionné, dans ses fameuses « thèses », de traiter *De omni re scibili...* et ajoutait son commentateur goguenard, *quibusdam aliis !*).

Pour nombre de seiziémistes récents, cependant, Pic, avec son *De dignitate hominis*, est devenu le symbole anticipé d'une humanité qui se fait le centre du monde et prétend à en être le seul maître, évinçant déjà, implicitement au moins, le Dieu créateur. Plus exactement encore, il aurait devancé tel de nos existentialistes, pour qui l'essence de l'homme, c'est de ne pas en avoir de fixe, mais de pouvoir devenir librement tout ce qu'il ambitionnera. Ainsi, dès l'aube de la Renaissance, le programme de Feuerbach aurait été esquissé : reconquérir et s'attribuer tous les pouvoirs imaginaires que l'homme a jamais projetés sur la figure divine, pour les faire effectivement siens et s'établir lui-même à la place de ce Dieu détrôné.

Pic ainsi, avant Erasme, prendrait place, et au premier rang, parmi ces libérateurs supposés d'une humanité consacrant la mort de Dieu par son auto-déification. Chez l'un comme chez l'autre, les protestations d'orthodoxie ne seraient que des paravents et, bien loin de vouloir ramener le christianisme à ses sources les plus pures, ils auraient été des premiers à s'efforcer de le noyer dans son eau-mère, pour en faire ressortir, à la place du Dieu fait homme, une humanité qui n'hésite plus à se faire Dieu.

Pour ce qui est d'Érasme, on a vu récemment, après les travaux déjà de Halkin et quelques autres chercheurs sans idées préconçues de la sorte, le Père Chantraine faire la preuve définitive que ce prétendu initiateur de l'incrédulité moderne, en fait, n'avait rien voulu d'autre que ramener la théologie, avec le christianisme tout entier, non seulement à leur pureté mais à leur plénitude originelles (1). Le Père de Lubac, dans son dernier livre, un des plus érudits et critiques, mais aussi des plus passionnants qu'il ait écrits, vient de produire une démonstration tout analogue pour le cas de Pic (2). Celui-ci, loin de noyer l'originalité du christianisme, à plus forte raison la vigueur de son théisme, dans un quelconque syncrétisme où toutes les religions et les philosophies religieuses pourraient être réduites à un plus petit commun dénominateur, et finalement résorbées dans la seule exaltation de l'homme par lui-même, s'est proposé exactement l'inverse : montrer dans la révélation évangélique l'unique plénitude vers laquelle tendait obscurément tout ce qu'il pouvait y avoir de valide dans les meilleures philosophies religieuses de l'humanité gréco-latine et dans les plus authentiques de ses expériences qu'on peut dire pré-mystiques.

Mais, à cette occasion, ce n'est pas seulement le vrai visage, combien attirant, (p.94) d'une des personnalités les plus typiques des premières générations de la Renaissance qui nous est enfin restitué. C'est, sur un exemple justement très révélateur, les possibilités religieuses et culturelles que ce mouvement, dès ses origines, recelait qui sont ainsi remises au jour. Du coup, les sources mêmes se découvrent à nous de ce qu'il y a eu de meilleur dans la Réforme catholique des XVI^e - XVII^e siècles, laquelle est bien plus et mieux qu'une « Contre-réforme ». Mais c'est surtout une révélation des immenses possibilités d'un renouveau de pensée et de foi chrétiennes puisant aux meilleures sources, et qui, alors, paraissait comme à portée de la main, mais qu'un mélange complexe de conflits politico-religieux et de simples régressions camouflées en progrès devait faire sinon avorter, du moins ne porter que bien peu des fruits qu'on pouvait en attendre. Et, par là, une telle étude dépasse de loin tout intérêt simplement historique, pour rejoindre nos plus actuelles préoccupations. Car, l'énorme déception qui risque aujourd'hui de se substituer aux espoirs illimités que le dernier Concile avait fait naître le montre bien : c'est faute d'avoir jamais entrepris sérieusement et mené à bien la tâche plus qu'entre-vue, programmée et déjà bien entreprise par ces précurseurs, celle d'un ressourcement authentique du christianisme à l'intérieur de l'expérience la plus largement et profondément humaine, que l'Église se débat et continuera de se débattre, tant qu'on ne s'y sera pas sérieusement appliqué, entre un conservatisme mort et un pseudo-progressisme, en fait incapable de seulement parvenir à maturité. Ce grand et beau livre, ainsi, avec les travaux récents de Marchadour sur saint Thomas More, de Tellechea Idigorras sur Reginald Pole et Carranza, et celui de Chantraine déjà mentionné, prend place au premier rang d'une redécouverte de ce qu'aurait pu être la Renaissance et dont le programme, toujours irréaliste, est celui qui, aujourd'hui plus que jamais, s'impose à la pensée et la vie chrétienne inséparables.

Louis BOUYER

(1) G. Chantraine. « *Mystère „ et „ Philosophie „ du Christ selon Érasme*. Paris - Gembloux, Duculot. 1971.

(2) H. de Lubac, *Pic de la Mirandole*. Paris, Aubier-Montaigne, 1974.

RECTIFICATION: On ne prise qu'aux riches. Nous avons indiqué que l'auteur de l'Oratorio de Noël était passé au Conservatoire. Le R.P. Emile Martin nous précise qu'il n'en est rien : ses études littéraires et théologiques, lui ont interdit d'être en musique autre chose qu'un autodidacte.