

Comité de rédaction en français :

Jean-Robert Armogathe*, Guy Bedouelle, o.p. (Fribourg)*, Françoise et Rémi Brague*, Claude Bruaire (Tours)*, Georges Chantraine, s.j. (Namur)*, Olivier Costa de Beauregard, Michel Costantini (Tours), Georges Cottier, o.p. (Genève), Claude Dagens (Bordeaux), Marie-José et Jean Duchesne*, Nicole et Loïc Gauttier, Jean Ladrière (Louvain), Marie-Joseph Le Guillou, o.p., Corinne et Jean-Luc Marion*, Jean Mesnard, Jean Mouton, Jean-Guy Pagé (Québec), Michel Sales, s.j., Robert Toussaint*, Jacqueline d'Ussel, s.f.x.*

* Membres du bureau.

En collaboration avec :

ALLEMAND : Internationale **katholische Zeitschrift, Communio Verlag** (D 5000 Köln 50, Moselstrasse 34, R.F.A.) - Hans-Urs von Balthasar (Suisse), Albert Görres, Franz Greiner, Karl Lehmann, Hans Maier, cardinal Joseph Ratzinger, Otto B. Roegele.

AMÉRICAIN : International **Catholic Review Communio** (Gonzaga University, Spokane, Wash. 99258, U.S.A.) - Kenneth Baker, s.j., Andrée Emery, William J. Hill, o.p., James Hitchcock, Clifford G. Kossel, s.j., Val J. Peter, David L. Schindler, Kenneth L. Schmitz (Canada), John R. Sheets, s.j., John H. Wright, s.).

ESPAGNOL : **Revista Catolica Internacional Communio** (Ediciones Encuentro, Urumea 8, Madrid 2, Espagne) - Antonio Andrés, Ignacio Camacho, Carlos Diaz, Javier Elzo, Félix Garcia, Olegario Gonzalez de Cardedal, Patricio Herraiez Barroso, José-Miguel Oriol, Alfonso Pérez de Laborda, Juan Martín Velasco.

ITALIEN : **Strumento internazionale per un lavoro teologico Communio** (Cooperativa Edizioni Jaca Book, Via Aurelio Saffi 19, 120123 Milano, Italie) - Sante Bagnoli, Giuseppe Colombo, Eugenio Corecco (Suisse), Giuseppe Grampa, Elio Guerriero, Virgilio Melchiorre, Giuseppe Ruggieri, Angelo Scola.

NÉERLANDAIS: **Internationaal katholiek Tijdschrift Communio** (Hoogstraat 41, B 9000 Gent, Belgique) - Jan Ambaum (NL), Anton Arens (B), Jan De Kok, s.j. (NL), Georges De Schrijver, s.j. (B), K. Rogiers (B), J. Schepens (B), Peter Schmidt (B), Jan-Hendrijk Walgrave, o.p. (B), Alexandre Van der Does de Willebois (NL), H. van Hiigen (B), Gérard Wilkens, s.). **(NLI).**

POLONAIS: Edition en préparation.

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

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

Rédaction, administration, abonnements (Sœur Mette Meunier t , Mme Simone Gaudefroy) : au **siège de l'association, 28, rue d'Auteuil, F 75016 Paris, tél. : (1) 527.46.27 - C.C.P. « Communio » : 18 676 23 F Paris.**

Conditions d'abonnements : voir page 95; **bulletin d'abonnement :** page 96.

Librairies et maisons où COMMUNIO est disponible : voir page 16.

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

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

tome IV (1979), n° 2 (mars-avril)

« laïcs ou baptisés »

*« Si ce que je suis pour vous m'épouvante,
ce que je suis avec vous me rassure.
Pour vous, en effet, je suis l'évêque;
avec vous, je suis chrétien.
Évêque, c'est le titre d'une charge qu'on assume;
chrétien, c'est le nom de la grâce qu'on reçoit.
Titre périlleux, nom salutaire ».*

Saint Augustin

Sermon 340,1, repris par *Lumen Gentium* 32.

Jean DUCHESNE

page 2..... La mort du laïc et la renaissance du peuple de Dieu

Problématique

Hans-Urs von BALTHASAR

page 7 Faut-il des laïcs dans l'Eglise ?

Jean-Guy PAGE

page 17 La théologie du laïc de 1945 à 1962

Jean-Luc MARION

page 27 De l'éminente dignité des pauvres baptisés

Intégration

Louis de VAUCELLES

page 45 Foi et politique. L'évolution de leurs rapports au sein des
Mouvements d'Action Catholique spécialisée

Philippe

SELLIER page 53 Laïcs et théologiens : la formation « C »

Attestations

John GARVEY

page 60 Une vie spirituelle dans la vie quotidienne
P.W.

page 67 Aux marches du laïc : les instituts séculiers

Germain MARC'HADOUR

page 72 Saint Thomas More, « gloire et ornement de tous les laïcs »

Signet

Cardinal Joseph RATZINGER

page 89 Qu'est-ce que la théologie ?

Jean DUCHESNE

La mort du laïcat et la renaissance du peuple de Dieu

S'il appartient obligatoirement à une élite militante, le laïc risque de mourir après le clergé auquel il se sera pratiquement substitué. Mais Vatican II a rappelé que le laïc est tout simplement un baptisé, membre du peuple de Dieu. Et à tout baptisé l'ouvrage ne manque pas — ni dans le monde, ni dans l'Eglise.

JE me suis trop souvent laissé féliciter d'être un « jeune laïc ». Au point que je me demande si le compliment n'avait pas quelque chose de suspect. Passons sur la jeunesse. Elle passe toute seule. divers dictionnaires (théologiques et autres) m'ont appris qu'un laïc est tout bonnement membre d'un peuple. Un quidam en somme, n'importe qui presque, ou encore l'individu *lambda* (pour rester populaire sans renier le grec). Voilà ce qu'oubliaient apparemment ceux qui prétendaient se réjouir de rencontrer enfin un laïc conforme à leur pieuse attente. Ces stratèges en chambre auraient sans doute dû se lamenter de devoir saluer comme une divine surprise la découverte d'un simple soldat à leurs ordres. L'Eglise ressemble ici tristement à une armée sud-américaine de bande dessinée, où les colonels sont dix fois plus nombreux que les caporaux et les hommes de troupe (1).

Cette imagerie militaire a bien sûr ses limites. Parce que (nul ne le regrette plus guère) l'Eglise n'est pas une armée, ni même une légion. Non seulement les effectifs n'y sont plus, mais encore la pugnacité n'est plus de saison. Elle a fait faillite. Il n'est plus question, comme au temps où Pie XI lançait l'Action Catholique, de « reconquérir le monde ». Non que l'idée fût mauvaise, ni que le bilan soit totalement négatif. Il s'en faut même de beaucoup (2). Mais insensiblement et presque fatalement, à force de « lutter », on est passé d'un certain militarisme à un

(1) Hergé, *Les aventures de Tintin et Milou L'oreille cassée*. Casterman, Tournai, 1943, p. 22.

(2) Voir dans ce numéro l'article du P. de Vaucelles.

militantisme incertain (3). Dans l'enthousiasme peut-être naïf des nouveaux départs, le premier était populaire. Le second est réservé à une élite à la fois divisée et populiste. Le laïc est devenu militant, c'est-à-dire pur et dur. Et que ce soit au niveau socio-politique ou dans la revendication d'une sainteté charismatique ne change rien à l'affaire.

Toujours est-il qu'aujourd'hui, on hésiterait à honorer du nom de laïcs tous ces chrétiens « festifs », tous ces pratiquants mous ou saisonniers, consommateurs plus ou moins convaincus de sacrements, et qui ne sont pas militants ni même anticléricaux. Au fond, les vertueux instituteurs athées de la Troisième République, qui se passaient bruyamment de curés et se voulaient laïcs au moment où justement l'Eglise perdait les masses, se trompaient bien moins sur la signification du mot : ils étaient du peuple. Les laïcs de maintenant n'en sont plus guère.

Mais on devine pourquoi on en est arrivé à ce curieux contresens. Des gens d'Eglise parmi les meilleurs ont éprouvé le besoin d'exalter le laïcat, car ils sentaient bien que l'Eglise ne rassemble pas que des ecclésiastiques. Et puis sortir les fidèles d'une (relative) passivité était d'une nécessité vitale pour suppléer à la déchristianisation des sociétés (4). Mais au lieu d'une mobilisation générale, on eut des corps francs. Et c'est le clergé lui-même, en déclin au moins numérique, qui se trouva en passe d'être suppléé. De fait, les laïcs militants qui ne constituent plus un peuple tendent à s'ériger en ersatz de caste sacerdotale. La généralisation des assemblées dominicales sans prêtre marquera le triomphe des laïcs officiels. On peut évidemment douter que le bon peuple s'y laisse prendre et suive mieux des amateurs (voire des dilettantes) que les titulaires dûment qualifiés et mandatés.

Ici affleure le grave problème de l'identité du prêtre (5). Et c'est comme un cercle vicieux : la qualité du laïcat dépend étroitement de celle du clergé, et réciproquement. Des conceptions affadies ou restrictives du rôle des simples fidèles et du sacerdoce ministériel se correspondent et se nuisent mutuellement. L'un et l'autre finissent par se confondre et se dissoudre ensemble et n'intéressent bientôt plus grand monde

(3) C'est parce qu'on tenait jadis la foi comme une base solide et claire sur laquelle on évitait de se poser trop de questions, qu'on pouvait « partir en conquête ». Aujourd'hui, le militant considère plutôt la foi comme l'objet d'une recherche. Son engagement ne peut plus guère s'y enraciner directement. L'analyse du milieu, des aspirations contemporaines, devient alors généralement le point de départ. L'évangélisation se confond alors nécessairement avec la catéchèse, le témoignage (implicite) de vie, la conversion personnelle et mutuelle des chrétiens (cf. *Evangelii Nuntiandi*, n° 21, 23, 41). Le militant est bientôt plus un catéchumène qu'un apôtre. L'évangélisation est du coup orientée vers l'intérieur au moins autant que vers l'extérieur (cf. Gabriel Marc, *Qu'ils soient un*, DDB, Paris, 1977, p. 138, à propos de l'évangélisation justement : « Il n'y a pas réellement un dedans et un dehors »). Mais il demeure que le seul engagement chrétien qui soit vital est celui de la confession de la foi. C'est sur cette conviction (qui interdit aussi bien de considérer la foi comme un acquis préalable et implicite que d'en faire le but d'un cheminement incertain, et exige un effort permanent de conversion) que se fonde la tâche de *Communio* et l'engagement des laïcs qui y travaillent. — Sur la différence entre l'apôtre, qui confesse non pas « sa » foi mais la foi de l'Eglise, et le militant qui tend à identifier l'Eglise à son mouvement, voir ci-dessous l'article de Jean-Luc Marion.

(4) Voir plus loin l'article du P. Page.

(5) *Communio* doit traiter, en septembre 1980, le thème du sacrement de l'Ordre et de l'autorité dans l'Eglise.

— même plus ceux qui avaient d'abord affirmé qu'un prêtre est un laïc et inversement (6).

L'ÉGLISE a néanmoins les moyens de survivre à la marginalisation misérable où elle serait condamnée si ses laïcs cessaient de former un peuple et devenaient si peu nombreux qu'ils croient pouvoir être leurs propres pasteurs. Parmi les ressources de l'Église, il faut en premier lieu citer l'œuvre de Vatican II. À vrai dire, ce n'est pas tant le *Décret sur l'apostolat des laïcs* qui s'avère ici décisif, que la redécouverte du « peuple de Dieu » qu'a permise *Lumen gentium* :

« Une notion profondément traditionnelle a été réhabilitée : les laïcs sont le peuple de Dieu. Et cela change tout ! » (7).

Il ne peut plus en effet être question de se résigner à l'élitisme ni au militantisme : un peuple ne saurait être minoritaire. Et pas question d'en faire un magma informe, ni de donner au terme un sens politique, comme si Dieu cautionnait la démocratie dans l'Église. Le chapitre III de *Lumen gentium* redit vigoureusement que l'Église est hiérarchique (8) : sans pasteurs, le peuple n'est même pas rassemblé ; il n'existe plus. Les pasteurs ne rassemblent d'ailleurs pas un peuple qui leur appartiendrait, mais le peuple *de Dieu*, réuni par Lui et pour Lui en Jésus-Christ.

Pas question donc de revenir en arrière, et de concevoir de manière négative les laïcs exclusivement comme « ceux qui ne sont pas prêtres ». Pas question davantage de cantonner les laïcs dans le monde en les réduisant à la passivité dans l'Église. C'est une évidence que « la vocation propre des laïcs consiste à chercher le règne de Dieu précisément à travers la gérance des choses temporelles ». Si *Lumen gentium* (n° 31) le rappelle, c'est parce que (de manière négative encore) d'une part ce « n'est pas la vocation principale » des prêtres, et d'autre part ceux qui ne sont pas chrétiens ne peuvent y travailler pratiquement que malgré eux. L'originalité des laïcs donc (dans la mesure où peut être original ce qui doit caractériser tout le peuple des baptisés), c'est d'avoir une mission à la fois « dans l'Église et dans le monde », comme le dit expressément *Lumen gentium* toujours.

(6) Plusieurs années avant de quitter Boquen, Bernard Besret expliquait fort clairement, dans *Libération de l'homme* (Paris, DDB, 1969, p. 119-121, 131, 134, en se référant au « laïc-prêtre » d'Ivan Illich, qu'on pouvait très bien être un « laïc-prêtre-marié de tradition monastique ». La thèse « tous prêtres » a été illustrée avec autant de brio que d'ambiguïté par Hans Kung dans *L'Église. tome II*, tr. fr., DDB, Paris, 1970, p. 512 s.

(7) Jacques Loew, *Histoire de l'Église par elle-même*, Paris, Fayard, 1978, p. 559. La définition de *Lumen gentium* (chapitre IV, n° 31) est la suivante : « Sous le nom de laïcs, on entend ici l'ensemble des chrétiens qui ne sont pas membres de l'ordre sacré et de l'état religieux sanctionné par l'Église, c'est-à-dire les chrétiens qui, étant incorporés au Christ par le baptême, intégrés au peuple de Dieu, faits participants à leur manière de la fonction sacerdotale, prophétique et royale du Christ, exercent pour leur part, dans l'Église et dans le monde, la mission qui est celle de tout le peuple chrétien ».

(8) La hiérarchie ne signifie pas bien sûr qu'il y ait des « supérieurs » et des « subordonnés », car « la hiérarchie, au sens primitif du mot, ce ne sont pas les ministres de l'Église considérés de façon statique, mais bien la communication et la circulation de la vie divine dans tout le corps par le moyen des ministres » (Louis Bouyer, *L'Église de Dieu*, Paris, Cerf, 1970, p. 496).

Il serait à coup sûr présomptueux de vouloir indiquer en quelques lignes comment les membres du peuple de Dieu peuvent et doivent aujourd'hui prendre en charge les problèmes (anciens et nouveaux) posés par la énième révolution industrielle, le déséquilibre croissant entre pays riches et pays pauvres, les impasses où semblent se trouver la culture et la pensée contemporaines, etc. Qu'il soit simplement permis de rappeler ici que c'est ce à quoi, pour sa modeste part, *Communio* a tenté de contribuer, en refusant d'être exclusivement une revue religieuse réservée à des spécialistes, qu'ils soient clercs ou laïcs (au mauvais sens des deux termes) (9).

Mais quatre aspects du rôle des baptisés dans l'Église peuvent, entre autres, être rapidement évoqués pour terminer (et sans chercher à développer systématiquement tout ce qu'a enseigné Vatican II sur le « sacerdoce commun »).

1) Si les membres du peuple et le clergé sont organiquement liés et distincts dans l'Église, il appartient d'abord aux simples baptisés d'aider, de soutenir leurs prêtres, et d'encourager, de susciter des vocations sacerdotales au sein du peuple de Dieu. D'où viendraient-elles sinon ? Le clergé ne saurait pas plus se perpétuer lui-même que l'Église ne peut exister sans prêtres. En fin de compte, c'est l'affaire de tous les baptisés qu'il y ait des prêtres sans lesquels ils ne seraient rien, même s'il n'est pas en leur pouvoir de les ordonner.

2) C'est tout spécialement à l'église, dans la célébration des sacrements, autour du prêtre, lors de la messe du dimanche, ou pour un baptême, une profession de foi, un mariage, un enterrement même, que les baptisés forment le plus sûrement le peuple de Dieu. En ces occasions, leur « participation active » (10) n'a pas pour but de « faire joli » ni de leur éviter de s'ennuyer. Mais cette participation (aussi bien intérieure qu'extérieure) est essentielle pour que la liturgie « édifie l'Église », pour que chaque geste et chaque parole y servent déjà concrètement « la gloire de Dieu et le salut du monde » (auquel les baptisés ont précisément pour mission d'œuvrer directement).

3) Il n'y a cependant pas la messe d'un côté et de l'autre l'engagement temporel où plus rien ne distinguerait le baptisé que certaines options humanistes et spiritualistes vécues dans le pluralisme. Car il y a aussi la prière, où plusieurs fois par jour tout chrétien est appelé à s'exposer à la charité divine. Ce n'est pas tant qu'il faille « recharger les accus » de temps à autre pour agir plus efficacement. Mais c'est que rien d'humain n'est étranger à Dieu. Et dans ses activités quotidiennes, un simple

(9) Un effort tout particulier sera fait dans les prochains numéros de *Communio* pour diversifier (avec des articles moins exclusivement littéraires et philosophiques) la partie « intégration », mais sans que cela nuise à la qualité des autres sections thématiques (« problématique » et « attestations ») de chaque cahier. C'est dire que *Communio* ne se refuse pas moins à n'être pas une revue de théologie catholique et d'Église.

(10) Voir les articles du cardinal Ratzinger dans *Communio*, n° II,6, p. 45-46 et n° III,6, p. 40-44.

baptisé court sans doute le risque de le perdre de vue. C'est pourquoi prier, inscrire tout ce que l'on fait et tout ce que l'on est à la suite du Seigneur mort et ressuscité et dans la communion des saints, est d'autant plus nécessaire. Sans qu'il faille d'ailleurs échafauder à partir de là une « spiritualité des laïcs » qui serait particulière. Car prier personnellement aussi bien que communautairement est ce qui caractérise tout chrétien, tout membre du peuple de Dieu.

4) Que le laïc ne mérite en vérité son nom que dans la mesure où il est fondamentalement membre d'un peuple ne signifie pas que tous doivent uniformément être coulés dans le même moule. Indépendamment de l'extrême diversité des rôles que les baptisés, de par leurs professions, exercent dans le monde, il y a dans l'Eglise même quantité de tâches qui n'ont aucune raison d'être réservées au seul clergé et qui peuvent, voire doivent être accomplies sans qu'il y ait besoin de créer des « ministères » spécifiques ni d'instituer des « mandats » en bonne et due forme. Il y a, par exemple, tout ce qui est matériel dans la vie des communautés, toutes les activités caritatives, et puis toute l'aide que les simples baptisés peuvent apporter aux prêtres (sous la responsabilité de ceux-ci) dans la catéchèse. Il y a encore (toujours dans la fidélité à l'enseignement de l'Eglise) tout ce qui concerne l'intelligence de la foi. L'apologétique, la théologie même ne sont pas interdites aux simples baptisés. Ils ont même le devoir de s'y adonner si c'est là leur charisme propre et si c'est pour « édifier l'Eglise » (cf. *1 Corinthiens* 12,8 ; 14, 13 s) (11).

EN tout cas, au-delà de la variété des fonctions qu'ils peuvent et doivent avoir dans l'Eglise, ces baptisés plus actifs qui se nomment « laïcs » se condamneraient à mort en acceptant de rester des oiseaux rares et en constituant comme une classe intermédiaire et plus ou moins institutionnalisée entre le clergé et le peuple chrétien. Non qu'il faille dissoudre les mouvements et associations de laïcs, bien sûr. Mais que personne ne s'y trompe : le peuple des baptisés est bien plus vaste. Et ce sont toutes ces masses plus ou moins mal croyantes et peu « engagées » dont l'appartenance à l'Eglise doit absolument être mieux comprise et mieux vécue. Car l'Eglise de Dieu, c'est le peuple des pauvres (cf. *Sophonie* 3, 12 s).

Jean DUCHESNE

(11) C'est, entre autres raisons, pourquoi *Communio* publie depuis son origine des articles théologiques de simples baptisés aussi bien que de clercs. Voir dans ce numéro les articles de Philippe Sellier et du P. Marc'hadour.

Jean Duchesne, né en 1944. Ecole Normale Supérieure de Saint-Cloud, 1966 ; agrégation d'anglais, 1970. Enseigne dans un lycée à Paris. Marié, quatre enfants. Est l'un des responsables de l'édition francophone de *Communio*. Publications : *Jésus-révolution, made in U.S.A.*, Paris, Cerf, 1972 ; articles dans *Axes. Concilium. Etudes, France catholique-Ecclesia, Résurrection*.

Hans-Urs von BALTHASAR

Faut-il des laïcs dans l'Eglise ?

Consacré par l'usage et la tradition, le terme de laïc reste indiscutable. Encore faut-il ne pas l'entendre en un sens seulement négatif, puisqu'il désigne la plénitude de l'être chrétien, en une Eglise, où, par définition, les premiers seront — sont — les derniers.

OUI, il y a des laïcs dans l'Eglise, et ce nom a acquis droit de cité tout au long de son histoire. Le code de droit canon se divise en trois parties : « des clercs », « des religieux », « des laïcs ». Ainsi ne peut-il être question d'attaquer un concept traditionnel, profondément enraciné dans le christianisme, mais tout au plus de réfléchir sur son sens et ses limites éventuelles, ce qui s'avérera fort riche de conséquences. Ses limites sont bien visibles : elles se trouvent là où dans l'Eglise le clerc et le religieux semblent avoir quelque chose de plus que le laïc : une consécration ministérielle qui donne aux laïcs des pouvoirs pléniers, qui leur seraient autrement inaccessibles ou une consécration religieuse qui débouche sur une forme de vie également fermée aux simples laïcs, et qui consiste dans l'imitation personnelle du Christ. C'est pourquoi, le mot de laïc a beau dériver du mot grec *laos* (peuple d'Eglise), et avoir à ce titre un sens tout à fait positif (soulignons d'ailleurs d'entrée de jeu que quiconque appartient à ce peuple, qu'il soit donc clerc ou religieux, est fondamentalement un laïc), il n'en reste pas moins que c'est l'aspect négatif qui l'emporte dans l'usage courant du mot le laïc est un chrétien qui ne possède ni les privilèges de la fonction de clerc, ni ceux de la fonction de religieux. Il est un « profane », comme on dit couramment en français (1). L'adjectif *laikos* avait déjà cette signification négative dans

(1) En allemand, l'idée est plus nette : le mot *Laie*, ici traduit par « laïc », y désigne avant tout celui qui ne s'y connaît pas dans un domaine donné, le non-spécialiste qui ne voit les choses que du dehors. D'où la question posée par le titre : il y a des laïcs dans l'Eglise, mais personne n'y est « en dehors du coup » (N.d.l.R.).

l'Antiquité païenne, et chez les Juifs, il désignait un croyant qui n'était ni prêtre ni lévite.

Ce point de vue négatif qui exclut le laïc d'un certain domaine sacré, le met nécessairement en relation avec le monde profane, avec « le siècle », et plus celui-ci est chargé dans l'histoire de l'Eglise (pour les motifs les plus divers) d'attributs positifs, plus le laïc a des chances, semble-t-il, d'obtenir dans la répartition des tâches ecclésiales une mission et un rôle qui soient positifs dans l'Eglise, sans que cela fasse disparaître par ailleurs l'aspect négatif évoqué plus haut. À cette problématique, s'ajoute la difficulté inhérente à la tripartition des « états de vie » (*Status, Ordines, Vitae*) qui fait qu'un non-clerc, donc un laïc, peut parfaitement être religieux, si bien que la distinction prêtre-laïc ne coïncide pas avec la distinction religieux-laïc (conçu comme chrétien dans le monde). Cette difficulté redouble quand il s'agit des membres des instituts séculiers qui entendent appartenir en même temps à l'état de perfection évangélique dans lesquels les religieux promettent de vivre et à l'état de vie laïque (2). Il conviendra de faire quelques rappels sur l'essence de la vie ecclésiale et sur l'Eglise en tant que telle pour nous tirer de ces questions embarrassantes, même si ces réflexions peuvent paraître périlleuses. Quoi qu'il en soit, une vérité simple les guide : chaque chrétien, au départ, est appelé dans l'Eglise à la même perfection dans l'amour de Dieu et du prochain et il y tend, ou encore, ce qui revient au même, il y a dans l'Eglise diverses sortes de grâces, de fonctions, de modes d'actions, mais il n'y a qu'un seul Esprit, un seul Seigneur et un seul Dieu (*1 Corinthiens 12, 4-6*).

LORSQU'EN Jésus le Royaume de Dieu descend du ciel sur la terre réalité eschatologique qui prend son sens dans les Béatitudes et les exhortations apparemment utopiques du Sermon sur la Montagne, appelant à se convertir et à croire à la Bonne Nouvelle (*Marc 1, 5*) — nous sommes encore loin d'une structure d'Eglise. Et s'il est vrai que dans le dessein de salut de Dieu, le Fils bien-aimé doit être livré aux mains des pécheurs et mourir pour eux, il n'en reste pas moins que le Fils n'arrive pas en annonçant les derniers moments de son existence, mais en offrant à qui veut l'entendre — on serait tenté de dire de manière paradisiaque et naïve — le plan que son Père céleste a sur nous : soyez parfaits et miséricordieux comme votre Père céleste est parfait et miséricordieux (*Matthieu 5, 48 ; Luc 6, 36*). Son cœur est pacifique (« tendez l'autre joue »), il ne cherche pas son propre intérêt (1 ne vous souciez pas du lendemain), il ne garde pas rancune (« comme nous pardonnons à ceux qui nous ont offensés »). Ce Royaume qui prescrit de se comporter comme des citoyens du ciel parviendra-t-il à s'implanter sur terre ? Jésus ne supprime pas la Loi, mais il demande en même temps

(2) Voir, dans ce cahier, l'article de P.W. « Aux frontières du laïc » , p. 67-71 (N.d.I.R.).

un état d'esprit « bien plus parfait que celui des docteurs de la Loi et des pharisiens », quelque chose qui déjà de par sa forme dépasse la Loi (au sens de l'ancienne Alliance), car celle-ci n'existe que pour les « insoumis » et les « rebelles » (*1 Timothée 1, 9*), tandis que celui qui aime comme le veut le Royaume des cieux, a de ce fait accompli toute la Loi (*Romains 13, 8-10*). Mais qui peut vivre de la sorte ? Avant même de broser le tableau de la vie du chrétien, Jésus a appelé des hommes à lui, un groupe limité d'individus, connus de nous, auxquels il demande de tout remettre entre ses mains (« quittez tout pour me suivre ») et dans la bouche desquels il met les paroles du Royaume, allant jusqu'à leur donner plein pouvoir pour chasser l'esprit malin, pour faire place à l'Esprit Saint qui vient (*Marc 3, 13-15*). Le Royaume des cieux qui par Jésus s'enracine sur la terre est d'une nature telle qu'il fait naître immédiatement: le noyau d'une communauté, et c'est à elle que s'adresse le sermon sur la Montagne (*Matthieu 5, 2*), pendant que la foule se contente d'écouter.

Nous sommes encore loin ici de la fondation d'une hiérarchie. Il y a deux choses à distinguer : d'abord, l'exigence (et son accomplissement) de Le suivre totalement dans l'existence pour le Royaume et d'après l'éthique du Royaume ; ensuite, et ensemble avec Jésus, le pouvoir qui leur est donné juste avant l'envoi en mission pour proclamer et apporter au monde ce Royaume. A partir de ce noyau tout va se développer : plus tard viendront les pouvoirs propres aux ministères, plus tard encore l'organisation d'une forme de vie particulière fondée sur le « renoncement » (avec toutefois un retrait du monde qui ne restitue que la moitié des exigences initiales), avant tout ce radicalisme spirituel de l'enracinement dans le Royaume des cieux, que l'Eglise demande à chacun dès qu'il entre dans son sein, mais qui apparaît ici comme un renoncement « incarné » ; il serait exact de dire un renoncement « à la lettre », mais c'est là une expression trop étriquée puisqu'il s'agit principalement de « l'Esprit ».

Si l'on voulait chercher dans l'Eglise pleinement structurée la forme de vie la plus proche de cette origine, on pourrait penser à celle des instituts séculiers, qui entendent vivre le radicalisme des conseils de perfection, mais sans se séparer du monde, avec des membres qui peuvent être aussi bien prêtres que non-prêtres. Mais ces communautés elles-mêmes ont déjà dans le droit ecclésial un fondement qui n'existe pas encore dans les incertitudes du début. En aucun cas, on ne saurait restreindre cette situation initiale à un état inaccessible aux femmes ; d'ailleurs nous voyons même des femmes accompagner le Seigneur en le servant.

Le plus important est de comprendre que le Royaume qui nous est venu du Père en la personne de Jésus ne se laisse pas circonscrire d'entrée de jeu dans des formes propres à une société humaine étrangère à Dieu, que ces formes soient profanes ou sacrées. Comme le Ressuscité passe corporellement à travers les portes fermées, le Royaume incarné passe d'abord par des organisations fermées. On n'a jamais cessé de se diriger vers cette origine qui, tout en faisant partie du premier temps de l'Incar-

nation, n'en demeure pas moins pour ainsi dire u-topique (« le Fils de l'Homme n'a pas de lieu où (reposer sa tête) » *ouk echei pou*, Matthieu 8, 20). On a comparé ce dénuement de Jésus au début de sa vie publique à celui d'un François d'Assise, dont l'idéal transcende toute règle de vie terrestre, mais à qui il reste encore, pour devenir accessible, à se fondre dans une ou plusieurs structures. C'est ce que saint Ignace avait pressenti à l'origine, avant d'être contraint, par l'Inquisition, à l'étude de la théologie.

LE mot de Loisy selon lequel on attendait le royaume des Cieux, mais ce fut l'Eglise qui vint, est vrai, mais dans un sens tout différent de celui qu'il lui donnait. Jésus, en annonçant le Royaume des Cieux, l'affirme possible dans l'optique de Dieu ; mais dans l'optique de cette terre pécheresse, de cet « Israël qui tue les prophètes », c'est là chose impossible. Lorsqu'il devient clair que Jésus marche vers la passion, lorsqu'il devient manifeste que selon le plan total du Dieu trinitaire, le Royaume ne peut s'établir sur terre que par la croix et la résurrection, les contours de l'Eglise se dessinent à travers cet événement. Quand Jésus transforme son obéissance silencieuse envers le Père, en obéissance résolue, prenant sur Lui le péché du monde, l'Esprit Saint devient pour Lui une règle figée, objectivement impitoyable. Quand, par ailleurs, sa chair et son sang deviennent par le pressoir de la croix l'eucharistie qui doit rester, pour le monde à venir, directement accessible, alors s'accomplit la succession primitive du Christ grâce au ministère ecclésial ; celui-ci, dans la suite des temps, trouvera sa place au point précis où se rejoignent l'univers du péché et l'univers du Seigneur demeuré sans péché dans sa passion : et ce jusqu'à la fusion et l'achèvement du processus de l'Incarnation, dans la pleine réalité de notre monde tel qu'il est.

L'autorité de la hiérarchie vient de la croix, même si on doit l'exercer et lui obéir dans l'Esprit du Ressuscité. La mort au monde, prescrite par les conseils de perfection, et l'obéissance, prennent à leur tour les aspects passionnels que l'on ne peut assumer que dans l'esprit de Pâques. Et en définitive, c'est toute la vie chrétienne qui s'écoule au seul rythme possible de l'amour et de la résurrection, comme saint Paul le dit au chapitre 6 de *l'Épître aux Romains* : déjà par le baptême nous sommes configurés au Seigneur, dans sa mort et dans son ensevelissement ; cette descente avec Lui dans la mort nous permet avec Lui une montée vers une vie sans péché, une vie de ressuscité pour Dieu.

En distinguant ainsi deux phases dans l'annonce du Royaume par le Christ, nous nous contentons de suivre le schéma des Évangiles : c'est dans une périπέtie de son existence, l'épisode de Césarée de Philippe, qu'ils placent la première annonce de la passion et de la montée vers Jérusalem. Loin de nous l'idée d'insinuer par là que Jésus n'a pas eu la prescience de l'inévitable souffrance qu'Il allait subir. Le prophète Isaïe,

dès l'instant où Dieu l'appelle, s'entend prédire à la fois la mission qui lui est confiée, et l'échec de cette mission. Et rien n'empêche que Jésus, après avoir reçu sa mission du Père, ait mis toute sa force à proclamer son règne, tout en remettant entre ses mains la connaissance qu'il avait de son échec : un jour, la Croix serait une réalité, entraînant dans le groupe des Apôtres les changements nécessaires, comme autant d'applications concrètes !

L'Heure décisive de Jésus-Christ, celle où Il porte sur la Croix le péché du monde, débouche, transcendant le temps, sur sa résurrection ; mais il lui faut pour demeurer présente aux hommes à venir, le caractère objectif et les pouvoirs attachés au sacerdoce. Ce caractère objectif infailible dans lequel l'indignité du ministre ne compte plus, a beau être une nécessité pour la communauté dès lors constituée en Eglise, il n'en est pas moins inséparable, dans son aspect existentiel, de l'appel initial des Apôtres. Lorsque Pierre reçoit irrévocablement sa mission de pasteur du troupeau, il se produit deux événements simultanés : il doit s'affirmer (sous les yeux du disciple bien-aimé ! *Jean* 21, 15) comme celui dont l'amour est le plus grand, et il se voit prédire la manière dont en mourant il sera configuré jusque dans sa subjectivité au Bon Pasteur qui donne sa vie pour ses brebis : « Suis-moi » (*Jean* 21, 18 s.). Le sacerdoce et les pouvoirs qui en résultent ne sont pas séparés de leur sol nourricier, l'annonce du Royaume, car Jésus n'a voulu l'entreprendre qu'avec d'autres prédicateurs acceptant son exigence d'un « renoncement incarné ».

À considérer abstraitement pour lui-même le caractère objectif du sacerdoce, on a sans doute sous-estimé la convergence profonde entre la prêtrise dans le nouveau Testament et cet état de perfection aux contours de plus en plus nets : des responsables mariés apparaissent dans les épîtres pastorales. Toutefois, saint Paul ne cesse pas, dans sa propre vie, de souligner avec insistance la justesse et la convenance d'une pareille convergence. Ce faisant, il affirme la valeur des deux sources de l'autorité : l'objective et la subjective. Détenteur d'un pouvoir reçu du Seigneur, il peut aussi bien se donner lui-même en modèle (en grec : *typos*) à la communauté : c'est toute son existence qui est à l'image du Christ. Notons aussi qu'il ne rompt pas ses liens avec le monde du travail ; alors qu'il serait en droit d'attendre sa subsistance des communautés, il n'en continue pas moins à tisser des tentes. Il vit en serviteur institué par le Christ, mais dans la pauvreté évangélique, sans la concevoir pour autant comme une fuite du monde. Il va de soi aussi qu'il renonce au mariage, sans jamais douter que le Maître l'appelle à sa suite, pour une vie toute vouée à la bonne nouvelle, une vie eschatologique.

COMMENT caractériser cette imitation « incarnée » du Christ qui aboutit plus tard à la vie de perfection (il ne saurait être question d'en retracer ici l'histoire fort complexe) ? Le vocable le plus approprié et le moins partiel pourrait être celui de « radicalisme ». C'est lui qui fait aller l'imitation incarnée (renoncement) jusqu'à prendre place

dans la croix et la résurrection. Radicalisme d'une obéissance spirituelle qui va de pair avec une règle de vie inspirée du Saint Esprit, et qui, toujours par Lui, s'individualise. Radicalisme aussi d'une mort au monde tout entière enracinée dans la mort de Jésus-Christ et non dans la retraite néoplatonicienne. Nous concéderons qu'ici une idéologie extérieure au Christianisme a servi à exprimer des vérités et des valeurs purement chrétiennes. Mais cela ne saurait remettre en cause leur bien-fondé. La mort au monde (chaque chrétien doit l'accomplir et y acquiescer lors du baptême) n'est pas la fuite du monde. Mourir au monde en Jésus, revient à se livrer avec Lui pour le monde et en faveur du monde — encore un point laissé trop souvent dans l'ombre par la théologie monastique officielle. Le radicalisme incarné de la vie évangélique, s'il est vraiment vécu, est par lui-même apostolique, comme il ressort des paroles sur le grain de blé tombé en terre et qui meurt pour porter beaucoup de fruit.

On peut rapporter les conseils pour la vie parfaite au radicalisme de la croix et leur donner à partir d'elle des formes objectives, ils n'en conservent pas moins un lien particulier avec l'annonce initiale du Royaume, celui d'être précisément des conseils et non des ordres. C'est le « conseil », le « souhait » de Dieu pour nous qui sous-tend le discours inaugural de Jésus, quand bien même il semblerait durcir les « commandements » de l'Ancienne Alliance (« on vous a dit... mais moi je vous dis... »). La logique de la nouvelle perfection évangélique n'est plus celle du devoir, mais celle de l'autorisation. Cependant ce pouvoir-faire ne sera confirmé et parachevé dans l'imitation du Fils de Dieu, qu'en se traduisant par un inflexible devoir-faire, le *dei* de l'Histoire du salut : « *il fallait* que le Christ souffrît ». Bien plus, ce devoir-faire, c'est pour ceux qui suivent le Christ, le pouvoir-faire le plus élevé, celui qui renferme les grâces les plus hautes.

Puisque c'est la charité du Nouveau Testament que recouvrent les conseils de perfection, ceux-ci concernent tout chrétien. Quant à savoir si l'on peut ou si l'on doit donner à cette vie évangélique, destinée à tous, la forme déterminée qui, dans l'histoire de l'Eglise, est devenue les vœux religieux, c'est là, une simple question de vocation particulière et d'élection, dont le Christ a l'initiative. Pour les *Exercices* de saint Ignace, il convient de chercher à savoir si le fidèle perçoit un appel particulier du Christ qui le voue à la « pauvreté actuelle », ou s'il est appelé à la « pauvreté spirituelle », sans cesser pour autant, en sa qualité de chrétien, de tendre vers la perfection (Cf. *Exercices*, n° 98). Une élection particulière est l'affaire du Seigneur ; elle n'est pas laissée à l'appréciation du chrétien qui désire à l'aide d'une règle théorique découvrir ce qui est « le plus parfait » pour lui : n'être pas choisi pour la vie de perfection « actuelle » n'est pas une injustice qu'il subirait. Mais il lui faut considérer deux choses : la mise en pratique « actuelle » des conseils de l'Evangile est du domaine de la perfection, mais seulement comme un instrument

de celle-ci, comme ce qui y dispose (3). Par conséquent, on peut tout à fait rechercher l'imitation du Christ en observant le commandement de la charité, et atteindre ainsi la « perfection » chrétienne (*Exercices*, n° 135).

NOUS pouvons désormais parler de ces chrétiens que l'on a l'habitude d'appeler « laïcs » : mais nous l'avons dit, c'est là un terme négatif qui leur dénie à la fois le sacerdoce et la vie de perfection incarnée. Ils sont pourtant (c'est là le terme positif) des membres à part entière de la communauté ecclésiale. Apportons tout de suite une précision. Qu'il s'agisse du rapport entre laïc et prêtre, ou du rapport entre laïc et religieux (vivant selon les conseils de perfection), il n'y a pas de tout ou rien, mais bien une analogie qui repose sur l'identité de l'appel dans l'Eglise et sur le radicalisme de l'amour du Christ.

L'analogie entre le laïc et le prêtre repose sur leurs rapports diversement exprimés au « sacerdoce commun » de tous les chrétiens, puisque le Christ total, Tête et Corps, offre à Dieu le don de sa personne tout entière, don agréé par Dieu comme le véritable sacrifice spirituel qui rend possible sa réconciliation avec le monde pécheur (4). Comme chaque baptisé fait don de lui-même dans la mort du Christ sur la croix, qui-conque participe à l'Eucharistie fait de même, s'il est prêt à s'offrir lui-même avec le Christ au moment de l'offertoire dans le don que fait l'Eglise du pain et du vin : dès lors qu'il accepte d'offrir en sacrifice ce qu'il a de plus précieux, son Seigneur et Rédempteur, pour le salut du monde, combien plus acceptera-t-il de se livrer lui-même, qui n'est rien, face à Celui qui est tout ! « Mon sacrifice et le vôtre », dit le prêtre à l'assemblée, mais l'analogie que l'on relève ici prend sa source dans un « nôtre » qui leur est commun et se fond indissociablement dans le sacrifice même du Christ. La même analogie continue à se faire jour dans un autre rapport, le rapport à la mission d'annoncer l'évangile : si le prêtre a d'abord la charge d'annoncer aux croyants l'enseignement évangélique, de l'expliquer et d'en témoigner par toute sa vie — mission à proprement parler pastorale — le laïc, pour sa part, propage à son tour cette annonce dans le monde, en répercutant au dehors parmi les non-chrétiens le témoignage reçu à l'intérieur de l'Eglise, ceci par son exemple et en rendant raison de sa foi (1 *Pierre* 3, 15). Il faut sérieusement relativiser l'idée selon laquelle la mission serait avant tout l'affaire du clergé, et non tout aussi bien celle des laïcs. C'est ce à quoi nous engage l'Écriture, l'Histoire de l'Eglise, et plus encore la situation actuelle du Christianisme ;

(3) Saint Thomas, *Somme théologique*, IIa IIae, q. 186, a. 2, c : « instrumentaler et dispositive ».

(4) Cf. saint Augustin, *La cité de Dieu* X, 6.

que l'on songe à la phrase de Péguy : « *Nous sommes tous à la frontière* »(5).

Pour ce qui est de la mission propre du pasteur, c'est d'abord une fonction à l'intérieur de l'Eglise, au service de tout le peuple chrétien (principalement de son unité dans la pensée et dans la foi), et ce n'est qu'à travers cette mission première, si les chrétiens savent la mener à bien, qu'elle sera aussi témoignage rendu au Christ pour le monde extérieur. La fonction du pape est là pour favoriser l'unité des chrétiens, et si ces derniers dans leur ensemble n'en donnent pas le témoignage, cette fonction n'a pas de raison d'être. On peut déjà distinguer ici l'analogie interne et par là laisser de côté le délicat problème de la réception des décisions hiérarchiques.

Il a déjà été question de l'analogie entre le laïc et le religieux lorsque nous avons traité de la liberté qu'a le Christ d'appeler à sa suite, en nombre assez restreint, « ceux qu'Il voulait » (*Marc 3, 13*), hommes ou femmes. Celui qui n'entend pas cet appel s'adresser à lui, ne peut se plaindre d'être tenu à l'écart par le Seigneur. Il convient ici de rappeler que l'appel des disciples dans l'Evangile eut lieu pendant la première période de l'annonce du Royaume, à un moment où ne se dessinait pas encore de différenciation des « états » religieux, et où tous étaient exhortés à entrer dans le règne de Dieu, c'est-à-dire dans un esprit d'amour parfait du Père, qui déjà doit s'établir sur cette terre. L'appel à entrer dans le Royaume est le radicalisme qui embrasse toutes les formes de vie chrétienne. Il ne serait pas bon de définir la vie des religieux par les termes : « état de vie conforme aux conseils de perfection », et celle des laïcs par les termes : « état de vie conforme aux commandements ». Car les commandements de l'Ancien Testament se transcendent tous dans l'ordre des conseils de perfection, de la volonté spontanée de faire plus, car ce Dieu qui maintenant se révèle, est le Dieu dont l'amour demande toujours plus.

C'est ce qui fait que les chrétiens sont d'abord simplement des chrétiens, et qu'ils doivent constamment tendre vers l'exigence plus grande de l'Amour nouveau. C'est cette image que donnent les épîtres de saint Jean, pour ne citer qu'elles, où il n'est jamais question d'état ou de forme de vie. Mais on trouve la même chose dans les épîtres de saint Paul, où la figure de l'apôtre ressort avec tant de force sous les traits d'un chef religieux qui met en pratique les conseils de perfection ; la communauté est toujours associée à ce que l'Apôtre fait, souffre, projette, exige ; le « je » ne cesse de se transformer en un « nous » ; il ne se comprend même en définitive que comme « le serviteur » du « vous ».

SANS parler longuement du mariage, rappelons qu'il est une manière, d'ailleurs non obligatoire, de vivre une vie de laïc ; en revanche, il serait contradictoire avec la vie de perfection et l'Eglise d'Occident demande à ses prêtres d'y renoncer, du fait de la

(5) Péguy, « Un nouveau théologien, M. Fernand Laudet », dans *œuvres en prose 1909-1914*, Paris (Bibliothèque de la Pléiade), 1961, p. 964-968, cit. p. 967.

convergence déjà évoquée entre le sacerdoce et la vocation particulière. Certes, le mariage ne franchira pas le seuil de l'éternité (*Matthieu 22, 30*), et par conséquent celui qui veut mener une vie eschatologique doit si possible s'abstenir du mariage (*ibid.* 19, 12 ; *1 Corinthiens 7, 8 s.*). Mais le mariage fondé par Dieu dès l'origine (*Marc 10, 6* ; *Ephésiens 5, 31*), ne saurait être considéré comme contraire au christianisme et comme tout simplement dépassé (*1 Timothée 4, 3*) ; dans de nombreux cas, il est recommandé avec insistance (*ibid.* 5, 14 *1 Corinthiens 7, 9*). Mais au sens du Nouveau Testament, le mariage n'a pas son idéal en lui-même, mais dans le rapport du Christ et de l'Eglise, rapport qui transcende la différence des sexes. En tant que sacrement, il prend part à ce « grand mystère », il tend vers lui et se modèle sur lui : il en est participant (*Ephésiens 5, 32*). Si, comme le dit expressément saint Augustin, celui qui ne se marie pas n'est pas en lui-même plus parfait que celui qui se marie, le célibat est comme tel plus parfait que l'état de mariage (6). Si l'on recommande le célibat à cause du Christ, c'est que cette « forme » de vie a déjà la perfection eschatologique : la vie doit s'y conformer autant que possible. Dans le mariage, la « forme » est liée au monde ancien (*éon*), et il faut se faire violence pour transfigurer l'*Eros* de ce monde en pure *Agape* surnaturelle. Cet effort peut mener au but par la grâce du Christ et par la grâce sacramentelle en particulier, non sans des renoncements de toutes sortes qui font passer de l'annonce du Royaume à la rencontre de la Croix.

EN conclusion, nous dirons que tout ce qui dans l'Eglise présente le caractère d'une élection particulière, qualitative (ministère ou vie de perfection), est soumis à la dialectique de la dernière place, sur laquelle le Christ et saint Paul n'ont cessé d'insister. Si celui que nous appelons à juste titre Seigneur et Maître a déjà lui-même choisi cette place (*Jean 13, 13*), elle revient à plus forte raison aux « serviteurs » et aux « envoyés ». Toute structure d'Eglise est aussi service, si bien qu'en définitive tout ce qui n'est pas structuré (du point de vue qualitatif) se trouve à la première place — et ce n'est pas sans danger (*1 Corinthiens 4, 8*) — « tout est à vous : Paul, Apollos et Céphas, le monde, la vie, la mort, le présent et l'avenir, tout est à vous » si « vous êtes au Christ, qui lui-même est à Dieu » (*1 Corinthiens 3, 21 b-23*). Les chrétiens forment ensemble le cœur de l'Eglise, où les ministères ont une fonction de service et la vie de perfection sert d'engrais (saint Augustin). L'aspect et l'on peut éviter ce mot en lui substituant simplement le terme de « chrétien ». Si le ministre est un « envoyé » du Christ à la communauté (*2 Corinthiens 5, 20*), l'« intendant » de ses mystères (*1 Corinthiens 4, 1*), (*2 Corinthiens 5, 20*) l'« intendant » de ses mystères (*1 Corinthiens 4, 1*), cette mission intérieure renvoie à la mission de toute l'Eglise, de la communauté concrète, et de chaque individu dans le monde : à ce titre,

(6) « Si quelqu'un dit que l'état de mariage est à placer avant celui de virginité ou de célibat, et qu'il n'est pas meilleur et plus heureux de rester dans la virginité que de conclure mariage, qu'il soit anathème » (Concile de Trente, session 24, canon 10).

le chrétien qui reçoit un envoyé du Christ, se mue lui-même en envoyé, muni d'un charisme personnel, qui n'est jamais une fin en soi, mais toujours un moyen en vue d'un service à remplir. En présence de ce charisme que l'on doit se garder d'assimiler à la fonction apostolique (en établissant des relations quantitatives), sous peine de voir la communauté elle-même s'attribuer le sacerdoce, tous deviennent un seul corps aux membres multiples : « vous n'avez qu'un seul Maître, vous êtes tous frères » (*Matthieu* 23, 8).

Hans-Urs von BALTHASAR

(traduit de l'allemand par Jean Lestrade et Pierre de Fontette)

Hans-Urs von Balthasar, né à Lucerne en 1905, prêtre en 1936. Membre de la commission théologique internationale ; membre associé de l'Institut de France. Sa dernière bibliographie (Johannes Verlag, Einsiedeln, 1975) compte 58 pages, et n'est plus à jour. Parmi ses dernières publications traduites en français, citons : *Catholique*, coll. « Communio », Paris, Fayard, 1976 ; *Le complexe anti-romain (Essai sur les structures ecclésiales)*, Apostolat des Editions, Paris 1976 ; *Adrienne von Speyr et sa mission théologique*. Apostolat des Editions, Paris, 1976.

La Revue Catholique Internationale COMMUNIO se trouve dans les librairies et maisons suivantes :

- | | | |
|---|---|--|
| 12000 Rodez :
— La Maison du Livre
Passage des Maçons | 44000 Nantes :
— Librairie
Lancé 2, rue de
Verdun | 75006 Paris :
— Apostolat des
Editions
46-48, rue du Four
Librairie Saint-Paul
6, rue Cassette
— La Procure
1, rue de Mézières |
| 25000 Besançon :
— Librairie Paul Chevassu
119, Grande-Rue
— Librairie Cart
10-12, rue Moncey | 58000 Nevers :
— Librairie Siloë
17, avenue du Général-de-Gaulle | 75007 Paris :
— Librairie du Cerf
29, boulevard Latour-Maubourg
— Institut Saint-Paul
128, rue du Bac
75116 Paris : |
| 31000 Toulouse :
— Librairie Jouanaud
8, rue des Arts
— Librairie Sistac Maffre
33, rue Croix Baragnon | 60500 Chantilly :
— Centre culturel « Les Fontaines »
B.P. 205 | — Librairie Pavillet
50, avenue Victor-Hugo
75017 Paris : |
| 33000 Bordeaux :
— Librairie Les bons Livres
70, rue du Palais Gallien | 64000 Pau :
— Librairie Duval
1, place de la Libération | — Librairie Chanel 26,
rue d'Armaillé |
| 38000 Grenoble :
— Librairie Notre-Dame
10, place Notre-Dame | 89002 Lyon :
— Librairie Decitre 6,
place Bellecour | 80000 Amiens :
— Librairie Brandicourt
13, rue de Noyon
CH 1700 Fribourg (Suisse) : |
| 39100 DOle :
— Librairie Saingelin 36-38,
rue de Besançon | 75005 Paris :
— Librairie Saint-Séverin
4, rue des Prêtres-Saint-Séverin | — Librairie Saint-Augustin
84 rue de Lausanne
Lomé (Togo) : |
| 42100 Saint-Etienne :
— Culture et Foi
20, rue Berthelot | — Presses Universitaires de France
48, boulevard Saint-Michel | — Librairie du Bon Pasteur
B.P. 1164 |

Jean-Guy PAGE

La théologie du laïcat de 1945 à 1962

L'actuelle crise du laïcat ne doit pas dissimuler qu'il s'est d'abord agi, avec les jalons de sa théologie, d'une redécouverte positive du rôle pastoral et théologal de tout chrétien dans la vie de l'Eglise.

IL n'est pas facile d'écrire l'histoire, de décrire d'abord le plus objectivement possible les faits, puis et surtout d'en déchiffrer le fil conducteur, de dégager certaines constantes et de porter un jugement sans plier les faits à nos préjugés, ni à nos idéologies. Les risques sont encore plus grands si on n'est pas historien de métier, comme c'est mon cas. Pourtant, j'ai relevé le défi de fournir une étude sur l'histoire de la théologie du laïcat depuis la fin de la guerre de 1939-1945 jusqu'au début du Concile en 1962. J'ai accepté pour deux raisons, qui sont en étroite relation. La première est le fait qu'au cours de ces années j'ai été concerné de façon personnelle par cette question, d'abord comme militant laïc, puis comme conseiller ecclésiastique de mouvements d'apostolat laïc au plan local et au plan diocésain. La seconde raison, c'est que, depuis 1963 et cette fois plus spécifiquement comme théologien, mes préoccupations se sont portées de façon spéciale sur l'apostolat laïc.

Je suis loin de prétendre brosser un tableau complet de la théologie du laïcat au cours de la période en question. Je me limiterai à quelques auteurs et mouvements de pensée et d'action des milieux francophones. Mon choix peut être discuté, mais j'ai opté pour ceux que je connaissais mieux — ce qu'on pourra difficilement me reprocher — et qui en même temps se trouvent avoir eu, à mon avis, une influence marquante.

Le Père de Montcheuil

Le Père de Montcheuil n'a pas vécu à la période qui est étudiée ici : il est décédé tout à la fin de la période précédente. Pourtant, je ne puis m'empêcher de dire un mot de lui, parce que sa pensée a exercé une influence sur notre période et parce qu'il a été un des guides spirituels des hommes de ma génération au moment où, adolescents ou jeunes

hommes, nous militions dans les rangs de la JEC. Le Père de Montcheuil fut d'ailleurs un grand théologien dont la synthèse, pour autant que dans son cas on puisse parler de synthèse, dépasse son époque. Il ne s'est pas donné pour tâche cependant de rédiger une sorte de théologie du laïcat, mais, dans ses conférences à la fois doctrinales et spirituelles qui s'adressaient aux militants étudiants de l'action catholique, conférences qui ont ensuite été éditées en volumes (1), il présente une certaine synthèse de la foi chrétienne en abordant des sujets qui préoccupaient particulièrement ces jeunes : l'Eglise, ses relations avec le monde, la place que les laïcs y occupent, la spiritualité qui doit être la leur aujourd'hui.

Son ecclésiologie annonce déjà celle de Vatican II lorsqu'elle décrit l'Eglise comme un « mystère » et un « sacrement », même si ce dernier terme est peu utilisé, peut-être pas du tout : mais l'idée est là. La théologie du laïcat est située à l'intérieur de cette ecclésiologie : il y est fait beaucoup appel à la notion de « corps du Christ », à l'interdépendance des membres de celui-ci et à la complémentarité de leurs rôles respectifs et irremplaçables. Quand il s'agit de l'apostolat laïc, il est remarquable de constater comment de Montcheuil sait unir sa dimension intra-ecclésiale, avec son accent plus directement surnaturel, et sa dimension extra-ecclésiale, l'action dans le temporel, avec son aspect forcément plus incarné. Selon lui, l'apostolat de type plus religieux n'est pas réservé à la hiérarchie et à la vie religieuse, ni la « consécration du monde » au laïcat. Bien sûr, il situe le rôle des laïcs surtout dans ce dernier domaine, mais sans les exclure du premier, et surtout en exigeant que leur action temporelle ne se limite pas finalement à une pure humanisation, mais soit animée par une vie spirituelle profonde et authentiquement évangélique (2).

Mounier, le cardinal Suhard et Montuclard

Il apparaîtra sûrement insolite, à première vue, d'unir sous un même titre des personnalités aussi différentes que celles de Mounier, du cardinal Suhard et de Montuclard et de traiter ensemble les courants de pensée qu'elles représentent. Au sein de profondes différences, il y a pourtant entre ces personnalités et ces courants de pensée certains terrains communs. Mounier représente le type de penseur laïc chrétien puissamment enraciné dans sa foi, mais aussi dans le monde profane où il vit. En dépit d'outrances de langage, il a su discerner certaines failles dans le bel édifice de l'action catholique de l'avant-guerre : je pense que les jocistes de Cardijn vivaient, sans construire une réflexion thématique à son sujet, l'« affrontement chrétien » que Mounier a décrit et exalté, mais il n'en fut pas nécessairement de même pour certains de leurs successeurs

(1) Aspects de l'Eglise. L'Eglise et le monde actuel. Le royaume et ses exigences. La conversion du monde et Problèmes de vie spirituelle. A remarquer que tous ces volumes ont été édités après 1945.

(2) Cela apparaît de façon particulière dans *Problèmes de vie spirituelle*.

qui conçurent l'action catholique dans une optique de chrétienté à reconstruire plus que dans celle d'un apostolat nettement évangélique.

Si Mounier a sonné le glas de la chrétienté (*Feu la chrétienté*), le cardinal Suhard a tracé prophétiquement les contours du nouveau visage que l'Eglise doit prendre dans le monde en train de se construire. *Essor ou déclin de l'Eglise ?* annonçait et préparait la *Constitution sur l'Eglise dans le monde de ce temps* de Vatican II. Les deux hommes, chacun à sa manière, ont perçu et exposé ouvertement la situation de l'Eglise par rapport à la civilisation actuelle. Il y a rupture entre les deux, antagonisme même du monde à l'égard de l'Eglise. Celle-ci est en situation de *diaspora* dans le monde présent. Mais les deux hommes, Mounier avec sa fougue de laïc réfléchissant sa foi au cœur de l'existence quotidienne et tragique, le, cardinal Suhard avec la sérénité du théologien et du pasteur, notent que c'est là la situation normale de l'Eglise en ce monde-ci, dans le temps de l'histoire (3). Pas de confusion. entre l'Eglise et le monde, mais dans l'affirmation de la transcendance de son message et de sa mission, incarnation de l'Eglise dans le monde, celui d'aujourd'hui comme celui d'hier et celui de demain, assomption même des valeurs découvertes par le monde (les assumer en les corrigeant, ajoutait Mounier). Et les deux hommes, chacun à sa façon encore une fois, rappelaient que cela ne peut s'opérer sans une vie chrétienne authentique : le cardinal Suhard parlait d'un « *apostolat spirituel* », Mounier de « *s'enfoncer dans la tradition et la vie de l'Eglise* ».

De Montuclard et du mouvement « Jeunesse de l'Eglise » nous avons à surtout gardé le souvenir de la thèse combattue et finalement condamnée, savoir qu'il faudrait laisser la classe ouvrière humaniser le monde (même par le marxisme) et que seulement alors ce monde deviendrait un fruit mûr pour l'évangélisation. C'était le dilemme entre l'humanisation et l'évangélisation, dressé contre la donnée profondément chrétienne de l'humanisation par l'évangélisation, donnée qui est loin de faire fi cependant des conditionnements humains et naturels. Au lieu de parler d'étapes successives et cloisonnées, il eût fallu parler de réalités qui se construisent par leur dynamisme propre, mais qui ne peuvent s'ignorer réciproquement, qui doivent au contraire s'épauler mutuellement. Mais il y eut aussi le Montuclard qui reconnut, comme Mounier et comme le cardinal Suhard, la fin de la chrétienté et les « chances » de l'Eglise dans la situation qui lui est faite par le monde moderne (4).

(3) « Le christianisme qui voudrait s'installer est refoulé vers son drame essentiel, vers sa condition natale : itinérance, faiblesse et pauvreté... Les chrétiens (...) redécouvrent en tâtonnant la nature même, la nature paradoxale du Royaume, désarmé et triomphant, insaisissable et enraciné » (Mounier, *Feu la chrétienté*). « L'Eglise a su quitter en temps voulu et sans regrets tout ce qui ne lui était qu'un « vêtement ». Comme le « levain dans la pâte », l'Eglise s'est intimement mêlée aux peuples et aux époques de l'Histoire ; mais « sel qui ne s'affadit pas », elle ne s'est jamais liée à leur destin » (cardinal Suhard, *Essor ou déclin de l'Eglise ?*).

(4) C'est ce Montuclard qui préconisait une « fidélité à l'Eglise de Jésus-Christ, immuablement fondée sur Pierre et les Apôtres, qui est en train d'amorcer, sous le contrôle de la hiérarchie catholique, la purification et les renouvellements suggérés par les événements d'une ampleur encore inégale ! Fidélité

(fin de la note page suivante)

En somme, les trois hommes dont nous avons parlé dans ce paragraphe ont su reconnaître la nouvelle situation de l'Eglise et tout particulièrement sa coupure de la classe ouvrière. Cependant, devant ces faits, ils ont été les hommes de l'espoir, non de la déception. Le cardinal Suhard évita évidemment les outrances de Mounier et les erreurs de Montuclard ; il rejeta aussi bien l'intégrisme que le progressisme. Reconnaissons cependant que sa confiance dans l'action catholique fut certainement trop large : les faits devaient le montrer.

La revue *Masses ouvrières*

Depuis le début de sa parution en 1944 jusqu'au moment où s'arrête notre enquête, la revue *Masses ouvrières* a présenté plusieurs articles de valeur sur la théologie du laïcat, dans l'optique — évidemment — qui était celle de cette revue, soit la formation, avec l'aide du clergé, d'un laïcat ouvrier qui, par son incarnation dans le milieu, réinsérerait le ferment chrétien au sein d'une masse coupée de l'Eglise. Les principaux de ces articles furent signés par Ancel, Barreau, Bourdeau, Cardijn, Clémence, Congar, Ganne, Guerry, Hasseveldt, Lebret et Portier.

Ce serait un impossible tour de force de vouloir résumer en quelques lignes l'apport d'articles signés parfois par des noms prestigieux (5). Signalons simplement que ces articles insistent en général sur la distinction et la relation entre le spirituel et le temporel. Certains auteurs sont certes trop enclins à réserver le domaine spirituel aux prêtres et le domaine temporel aux laïcs, oubliant que les deux domaines concernent aussi bien un groupe que l'autre quoique de façon différente, au moins en partie. Si par « spirituel », on entend l'annonce de la Parole, le don des sacrements et l'organisation de la communauté chrétienne, on doit bien sûr y situer davantage le rôle des prêtres, encore que les laïcs n'en doivent pas être exclus, en considération des charismes qui découlent de leur baptême. Et si par « temporel », on entend la pénétration de toutes les réalités de l'ordre naturel par le ferment évangélique, on doit reconnaître que c'est là la tâche du laïcat, encore que le clergé doive lui fournir la lumière et les secours qui l'aideront dans cette tâche (6). De toute façon, tous ces auteurs reconnaissent que la conscience du chrétien — et, en l'occurrence, celle du laïc tout particulièrement — doit être le lieu de médiation entre ces deux réalités. D'où la nécessité pour le

(fin de la note 4)

aussi à l'humanité, à notre pays, à toutes les misères et à tous les espoirs des hommes d'aujourd'hui » (*Les événements et la foi*).

(5) Je dois reconnaître loyalement qu'ici en particulier, mais également pour d'autres points de cet article, l'étude de P. Guilmot, *Fin d'une Eglise cléricale ?* (Cerf, 1969) m'a été un guide précieux.

(6) La revue, à la suite de l'épiscopat, veilla à ne pas confondre action catholique dans le temporel et action simplement temporelle (v.g. le syndicalisme), consécration du monde et humanisme (encore qu'existentiellement il doit exister des liens entre les deux).

chrétien de vivre intensément le message de l'évangile et, en même temps, être intégré pleinement au monde profane. Les *mêmes* auteurs insistent pour ne pas faire du militant laïc une sorte de clerc de seconde zone, ni du prêtre un faux laïc. Enfin, ces auteurs réaffirment les liens étroits entre l'action catholique et la hiérarchie (le « mandat »). Mais on n'est pas encore parvenu à une notion intégrale du rôle et de la juste liberté du laïc, parce qu'on n'a pas encore rejoint la notion d'Eglise-peuple-de-Dieu que mettra en valeur Vatican II (7).

Le Père Congar

Le Père Congar est un des plus grands ecclésiologues catholiques du XXe siècle. Comme ecclésiologue, mais aussi comme théologien attentif à la vie et à l'évolution de l'Eglise, il s'est intéressé de façon très engagée à la théologie du laïcat. Ses deux principales oeuvres à ce sujet sont *Sacerdoce et laïcat devant leurs tâches d'évangélisation et de civilisation* et, surtout, *Jalons pour une théologie du laïcat*. Cherchant modestement à poser des jalons pour une éventuelle théologie intégrale du laïcat, Congar a réalisé de fait cette théologie ; du moins, aucune œuvre d'une telle dimension sur le sujet n'a été réalisée après lui. Des critiques sérieuses en ont cependant été faites (8), dont le P. Congar a tenu compte dans les *Addenda* qu'il a présentés lors de la troisième édition de *Jalons*.

Dans ces *Addenda*, le P. Congar corrige lui-même sa première définition du laïc, où il insistait trop sur la référence de ce dernier à la réalité temporelle et semblait parfois situer trop exclusivement le ministère hiérarchique par rapport aux seules réalités intra-ecclésiales (annonce de la Parole, sacrements, gouvernement). Je suis persuadé d'ailleurs qu'une utilisation non critique et trop stricte de la première façon de voir de Congar a été la source de distinctions qui devinrent des oppositions : on cantonnait des laïcs dans la « consécration du monde » (laquelle dégénérerait assez souvent en pure humanisation) et on ne les voyait œuvrer qu'avec réticence dans des domaines davantage intra-ecclésiaux. Congar écrit lui-même dans ses *Addenda* :

« Le mouvement actuel des idées, cependant, porte à dépasser une catégorisation du laïc en référence au clerc, par distinction d'avec lui, si ce n'est même en opposition avec lui : façon, en somme ; médiévale, de considérer le laïcat comme un " ordre " ou une " classe " dans l'Eglise,

(7) C. Duquoc, dans son article de *Lumière et Vie* (65, nov.-déc. 1963), « Signification ecclésiale du laïcat », voyait juste : « L'état du laïc n'est pas un état de semi-chrétien ; il possède dans l'Eglise une signification indispensable à la mission. Or le mandat, compris comme un lien de participation, tend à supprimer l'originalité de sa situation dans l'Eglise... » (p. 85).

(8) Je pense entre autres à celles formulées par Daniélou dans son compte rendu de *Jalons* dans *Dieu vivant*, vol. 25 (1953), p. 149-152 et à celles du P. Crespin dans « Qu'est-ce qu'un laïc ? », *Lettre aux Communautés de la Mission de France*, 1962. On trouve également un bon exposé et des critiques très pertinentes de la pensée de Congar dans le chapitre III de la IIe partie du livre de Guilmot cité plus haut.

parallèle à l' " ordre " ou à la classe des prêtres et des religieux. On part de l'idée de Peuple de Dieu tout entier actif, tout entier consacré, tout entier témoin et signe du Propos de la Grâce de Dieu qu'il faut communiquer au monde. Ce Peuple de Dieu tout entier vivant est structuré ; le signe dynamique du salut qu'il représente et pose dans le monde, est structuré : on situe ainsi le fait hiérarchique à l'intérieur de ce Peuple de Dieu tout entier vivant et envoyé, mais sans diviser les parts de la mission comme en spécialités. Il y a des exercices propres de la mission de l'Eglise, mais pas de mission propre distinguant les fidèles et le sacerdoce ministériel. Celui-ci réfère aussi le temporel d Dieu dans le Christ, et les simples fidèles portent à leur manière la mission d'évangélisation de l'Eglise ou la communication du salut.... »

Le P. Congar a aussi reconnu lui-même les « longueurs et redites » qu'on retrouve dans *Jalons*, « dues au fait d'une rédaction étirée sur deux ans, avec des interruptions fréquentes ». Il eût aimé « récrire certains chapitres... de façon plus simple, plus claire et plus forte ». Sont-ce des facteurs de ce genre qui l'ont conduit, dans sa distinction somme toute assez heureuse entre « structure » et « vie », à situer un peu trop unilatéralement la hiérarchie du côté de la « structure » et le laïcat du côté de la « vie » ? Il en viendra même à affirmer ailleurs que, en tant qu'institution, « organisme sacré » de « pur salut spirituel », l'Eglise pourrait se réduire à ses éléments cléricaux et religieux, et qu'elle n'a besoin des laïcs que pour un accomplissement plénier de sa mission (9). Cela ne risque-t-il pas de revenir à dire que le clergé est nécessaire à l'esse de l'Eglise et le laïcat simplement à son *bene esse* ? A ce sujet, le P. Congar a également fait plus tard cette judicieuse mise au point :

« On est en voie de restaurer, très heureusement, la primauté de ce qu'on peut appeler l'ontologie chrétienne, ou les valeurs d'existence chrétienne, sur les structures d'organisation et les ministères hiérarchiques : ceux-ci apparaissent mieux dans leur nature profonde de " service " ... Il arrive cependant qu'on tire parfois, de ces idées, en soi si justes, une vue des choses qui ne nous paraît pas entièrement satisfaisante. On ne voit d'abord l'Eglise que comme communauté des fidèles, constituée par la communion aux " res " chrétiennes : foi, charité, avec l'obligation qui en découle du témoignage et de la mission ; il n'y a pas d'autre mandat que celui, ontologique (non juridique), du baptême et de la charité. La hiérarchie n'est vue, dans le cadre de cette communauté, que comme une fonction, un service, non vraiment une autorité. On lui reconnaît une fonction de contrôle pour que soit gardée la charité de la communauté et harmonisées ses activités, sans lui attribuer de façon assez nette une autorité, i.e. le droit de déterminer quelque chose dans la vie d'autres hommes qui soient en position de subordonnés... »

Ces remarques faites, nous épouserons volontiers le mouvement qui s'esquisse et qui s'inspire de l'idée de Peuple de Dieu et de celle de la pri-

(9) Sacerdoce et laïcat, p. 319.

mauté, en valeur, de l'ontologie de grâce sur les structures sociétales. L'ontologie de grâce relève, dans l'Eglise, de la Réalité eschatologique " déjà " présente ; les structures sociétales, même celles d'institution divine, telles que la hiérarchie et les sacrements, relèvent de la condition d'itinérante et d'une situation de " pas encore ". Cependant, il faut éviter, tant de faire dériver les structures sociétales de l'ontologie de grâce, que de faire dériver l'ontologie de grâce des seules structures ecclésiastiques. La vérité est que l'une et l'autre viennent du Seigneur... Il y a donc une mission propre des Douze, d'intérieur de la communauté des disciples. De même, la hiérarchie se pose d'intérieur de l'Eglise, elle structure la communauté des frères, tout entière consacrée et envoyée. Mais en cela même et pour cela, elle est instituée, envoyée et dotée directement par le Seigneur. C'est lui qui a voulu, pour constituer le corps organique de son Peuple, de son Eglise, que ses fonctions prophétique, royale et sacerdotale, fussent participées de deux façons appelées à s'harmoniser (Addenda à *Jalons*, 3e éd.).

Il eût été préférable que, dès le point de départ, le P. Congar ait assumé dans ses *Jalons* la vision de la complémentarité entre l'action paternelle (représentation du Christ-époux) du ministère sacerdotal et l'action maternelle (représentation de l'Eglise-épouse) du peuple fidèle, vision qu'il assumait en 1963 dans sa préface au livre de K. Delahaye, *Ecclesia Mater chez les Pères des trois premiers siècles*. C'est une autre façon de parler du couple sacerdoce-laïcat.

Il semble aussi qu'au niveau de *Jalons* la distinction entre le Règne de Dieu et l'Eglise, d'une part, le monde, d'autre part, soit située trop exclusivement dans l'ordre objectif et abstrait, pas assez dans l'ordre existentiel où elle est moins tranchée, comme l'a montré H. de Lubac dans *Le mystère du surnaturel*. Signalons aussi, ce que Congar a encore reconnu, que la quintuple référence de la seconde partie de *Jalons* aux fonctions sacerdotale, royale et prophétique, puis à la vie communautaire et à la fonction apostolique de l'Eglise aurait dû être ramenée à la triple dimension de l'Eglise, communauté de culte, de foi et de charité. Notons enfin combien Congar a raison dans ses *Addenda* de délaissier une notion du « mandat » qui suggérerait trop une communication du pouvoir de la hiérarchie au laïcat, pour parler plutôt d'un agrément; d'une reconnaissance officielle par la hiérarchie de l'œuvre d'Eglise accomplie par le laïcat.

Mgr Philips et le cardinal Cardijn

La pensée de Mgr Philips se trouve condensée dans deux volumes : *Le rôle du laïcat dans l'Eglise* (1954) et *Pour un christianisme adulte* (1963). Ce théologien n'a peut-être pas joui auprès des militants et des aumôniers d'Action Catholique de la même faveur que le Père Congar ; il a cependant joué un rôle très important au Concile, surtout pour

l'orientation et la rédaction définitive de la constitution *Lumen gentium*. Ses deux oeuvres n'ont pas, non plus, l'ampleur de celles du Père Congar ; elles révèlent cependant une culture théologique remarquable et se caractérisent par la clarté, la netteté et la simplicité de leur expression, ainsi que par leur esprit de mesure, d'équilibre, dans la proposition de solutions à diverses questions : sacerdoce des baptisés, apostolat intra-ecclésial et apostolat temporel du laïc, mandat, formes diverses de l'action catholique ou de l'apostolat laïc.

Quant au cardinal Cardijn, il ne fut pas d'abord un théoricien, mais un praticien et le grand initiateur de l'action catholique spécialisée. Il a cependant ramassé sa pensée dans le volume *Laïcs en première ligne*, publié en 1963. Sans qu'on puisse trouver là une théologie du laïcat comparable à celles de Congar et de Philips, on doit reconnaître la profondeur des intuitions et regretter que ceux qui se sont réclamés de son nom n'aient pas été assez attentifs à son message. Ce n'est pas avec Cardijn que l'apostolat laïc se sécularise, se vide de son contenu chrétien pour se réduire à un humanisme horizontal ou s'identifier à la seule lutte de la classe ouvrière contre le capitalisme. Comme Congar et Philips, il savait aussi harmoniser les fonctions du clergé et celles du laïcat au sein de l'unique mission de l'Eglise (10).

Bilan

Quel bilan peut-on dresser à partir de cette enquête trop rapide ? Il ne s'agit pas tellement de comparer les diverses systématisations dont il a été question que de tenter de juger de leur impact sur les conceptions que les laïcs se sont faites de leur rôle à l'époque étudiée.

Heureux temps d'abord, serait-on porté à proclamer, que cette époque où la théologie avait tant à dire sur l'apostolat laïc et, encore plus spécifiquement, sur l'action catholique et où aussi, chez les aumôniers et parfois également chez les militants eux-mêmes, on recherchait cet éclairage ! Peut-être devrait-on cependant déplorer une certaine déperdition d'énergie dans des subtilités intellectuelles trop éloignées de la réalité apostolique concrète. Pourtant, il ne s'agissait pas d'une théologie élaborée en chambre ; elles se laissaient au contraire interpeller par les événements. Nous l'avons vu, l'œuvre du Père de Montcheuil est une œuvre de circonstance : il a voulu répondre à des questions que se posaient les jeunes militants chrétiens. Congar a accepté d'écrire beaucoup d'articles et de donner plusieurs conférences pour apporter un éclairage à des aumôniers ou à des militants engagés dans l'action concrète. Toute la réflexion

(10) Certains lecteurs s'étonneront peut-être que je ne parle pas de la *Théologie des réalités terrestres* (2 vol., 1946 et 1949), ni de *Théologie et réalité sociale* (1952) de Mgr G. Thils. C'est simplement parce que ces ouvrages ne constituent pas expressément une théologie du laïcat : je ne mets pas en doute cependant l'importance de ces oeuvres comme préliminaire à cette théologie, à preuve les références que Congar et Philips y font. Cf. l'excellent article de R. Bultot : « Théologie des réalités terrestres et Spiritualité du laïcat », *Concilium*, n° 19, p. 37-48.

de *Masses ouvrières* allait en ce sens. Bien sûr, il a pu arriver, et trop souvent, que, parti de telles préoccupations pastorales, on ait ensuite décroché de la vie et qu'on se soit parfois laissé gagner par des soucis trop cartésiens (ou trop scolastiques I) de classification et de précision, mais c'est avant tout la préoccupation originelle qu'il importe de souligner.

Dans quelle mesure y a-t-il eu, non seulement enracinement au départ dans les problèmes réels, mais aussi retombée de cet effort de pensée sur ces mêmes problèmes ? Cela est plus délicat à évaluer. Globalement, il m'apparaît, du moins si je me fie à ma propre expérience, que les militants laïcs se sont laissés inspirer par cette pensée théologique, mais qu'elle a été davantage pour eux une source de réflexion personnelle qu'une doctrine les guidant de façon assez stricte. D'ailleurs, à l'intérieur de certaines limites, cela est très acceptable, voire souhaitable : la théologie doit éclairer, guider, elle n'a pas à monopoliser l'effort de réflexion et à en dispenser ceux qui sont les premiers concernés. Il semble, cependant qu'il n'y a pas eu une rencontre suffisante entre la pensée des théologiens, plus proches par leur fonction de la tradition et du magistère de l'Eglise (c'était du moins la conception de la théologie qui prévalait encore à cette époque), et celle des laïcs, à la recherche de leur identité et de leur rôle ecclésiaux. Trop de militants, particulièrement en Action Catholique Ouvrière, mais aussi en Action Catholique Etudiante, n'ont pu résoudre la tension entre leur appartenance à l'Eglise et leur insertion dans le monde profane qu'en estompant la première, parfois jusqu'à la sacrifier. C'est finalement une perception voisine de celle de Montuclard (quelle fut son influence directe sur cette perception ?) qui prédomine : parti avec la préoccupation de faire passer le message chrétien dans toute la vie (consécration du monde), on est totalement pris en chemin dans le réseau des problèmes accablants de la cité séculière et, en particulier, de la classe ouvrière ; on oublie alors la préoccupation initiale, quand on ne juge pas qu'elle est hors de propos, inapplicable, du moins pour le moment. On a glissé, dans l'Eglise et particulièrement en action catholique, vers une sécularisation de l'apostolat.

Pourtant, il m'apparaît certain que les crises de l'action catholique, et même les pires, ont préparé, parfois paradoxalement, la voie au ressuscitement d'un véritable laïcat chrétien. Nulle part l'évolution n'est rectiligne : elle s'accompagne toujours de soubresauts, même si nous la souhaiterions moins tumultueuse. L'action catholique a été une étape nécessaire et merveilleuse, en dépit des problèmes qu'elle a fait surgir et des malaises qu'elle a provoqués. A travers elle, on a ressaisi dans l'Eglise la nécessité, le rôle irremplaçable du laïcat et de son action apostolique. Au début, on a ressaisi cela dans l'optique d'une participation ou d'une collaboration assez étroite à l'apostolat de la hiérarchie — ce qui n'est pas à abandonner totalement —, puis on a mieux perçu la spécificité du laïc, sa fonction ecclésiale à l'égard et au sein du monde. C'est cette vision du laïcat qui a, somme toute, assez bien prévalu au Concile, grâce sans doute à l'influence qu'y ont exercée Congar, Philips,

Mgr Ancel, Thils, Portier et d'autres encore. Cela ne signifie pas que nous ayons actuellement un nombre suffisant de laïcs prêts à jouer intégralement leur rôle authentique. Au contraire, il y a là une pénurie qui constitue une des graves déficiences de l'Eglise d'aujourd'hui. Mais je demeure convaincu qu'un tel laïcat va se lever : notre temps en a besoin et, sans lui, l'Eglise ne peut être l'Eglise de Jésus-Christ. En situation de *diaspora* dans un monde de plus en plus sécularisé, l'Eglise retrouvera des laïcs qui, comme ceux des origines, seront capables, tout en demeurant réellement laïcs, de se laisser subjugué par leur foi pour s'engager à fond en son nom, non seulement à l'intérieur de l'Eglise, mais surtout dans le monde.

Jean-Guy PAGÉ

Jean-Guy Pagé, né à Montréal (Québec) en 1926. Prêtre en 1952 ; licence de théologie de l'Université Laval ; diplôme en catéchèse et en pastorale de l'Institut « Lumen vitae » (Bruxelles) ; doctorat en théologie de l'Université Grégorienne ; ministère en paroisse et en action catholique diocésaine (1952-1963) ; professeur à la Faculté de théologie de l'Université Laval depuis 1967 ; membre du Comité de rédaction de *Communio*. A publié : *Réflexions sur l'Eglise du Québec* (1976), *Foi ou liberté ?* (1977), *Qui est l'Eglise ?*, tome I (1977). Publie en 1978 et 1979 : *Qui est l'Eglise ?*, tomes II et III.

Jean-Luc MARION

De l'éminente dignité des pauvres baptisés

Si les excès du modèle de la militance ne l'obscurcissent pas, le sacerdoce des baptisés laisse apparaître son éminente dignité : se convertir intégralement, soi et le monde en soi ; ce qui manifeste un rapport intrinsèque au sacerdoce presbytéral, et donc à l'évêque.

LORSQUE l'Eglise consacre le meilleur d'elle-même à s'analyser, sous le prétexte de s'améliorer (comme si cela dépendait d'elle seule), on peut craindre qu'elle se dissimule sa finalité constitutive au profit de l'examen imprécis des médiations. Et quand cette interrogation se concentre sur le x laïcat », il faut redouter le pire : le repliement du corps ecclésiastique sur lui-même — le comble du cléricisme. Car le laïc n'existe pas. Ou plutôt, il n'apparaît qu'au moment où l'Eglise, au lieu de regarder Celui qui la constitue, croit pouvoir se définir à partir d'elle-même, comme une société religieuse, qui (à l'image sans doute des sociétés civiles) s'organise autour d'un pouvoir central, lequel s'entoure, par cercles concentriques, de corps moins investis de pouvoirs, jusqu'en des frontières où l'on ne peut, en quelque manière, plus clairement déterminer s'il s'agit de l'extérieur ou de l'intérieur. Mais du point de vue du Christ, il n'y a ni laïcs ni laïcat : il ne se trouve qu'un peuple de Dieu, dont le baptême entérine l'élection et suffit à assurer l'identité. Sans doute n'est-ce pas un hasard si le terme de laïc (*laikos*) n'apparaît jamais dans le Nouveau Testament, tandis que celui de peuple de Dieu (*laos tou theou*), qui aurait si aisément pu l'engendrer, y abonde. Le motif de cette absence est évident : le peuple de Dieu ne se rassemble qu'à l'appel de Celui qui le sauve (*Matthieu* 1, 21 ; 2, 6 ; *Luc* 1, 68 ; 7, 16 ; etc.). Celui qui le sauve a nom Christ. Ceux qui appartiennent au peuple sauvé reçoivent donc le nom de chrétiens (*Actes* 11, 26 ; *1 Pierre* 4, 16). Ce nom de chrétiens, ils ne peuvent l'acquiescer qu'en recevant le baptême : chrétien veut dire baptisé. Le peuple de Dieu se constitue de baptisés, et non de laïcs. D'ailleurs, au moment même où la constitu-

tion *Lumen Gentium* de Vatican II semble consacrer le terme « laïc », elle le définit, non sans quelque gêne, par référence au baptême : « *Sous le nom de laïcs, nous entendons ici tous les fidèles, à l'exclusion des membres de l'ordre sacré et de l'état religieux reconnus dans l'Eglise, c'est-à-dire les fidèles qui, après avoir été incorporés au Christ par le baptême, ont été constitués peuple de Dieu et, rendus participants de l'office sacerdotal, prophétique et royal du Christ, exercent pour leur part la mission de tout le peuple chrétien dans l'Eglise et dans le monde* (n° 31).

« Baptisés, encore un effort pour être laïcs ! »

Devant cette définition, théologiquement si rigoureuse et saturée de sens, il faut pourtant s'étonner : nous n'y retrouvons en aucune manière ce que, depuis plusieurs décennies, nous avons pu rencontrer sous le nom de « laïcs ». Nous avons appris à mesurer l'écart entre un baptisé et un laïc. Le premier appartient de droit au Christ, qui le libère de lui-même. Il est pourtant toujours tenté de revenir de la liberté qui le divinise à l'esclavage qui l'aliène. Un baptisé est un pécheur en retard de conversion, un égoïste en mal d'aimer, un miraculé qui essaie de ne pas regretter sa guérison. Après son baptême, n'importe qui peut être et rester un humble baptisé, puisque la grâce surabonde là où le péché abonde. Rien de plus banal.

Le laïc, au contraire, n'a rien de banal. Pris à l'état achevé, il semble satisfaire à trois exigences : le militantisme, le dédoublement idéologique de la réalité et le cléricisme (1).

1. LE militantisme comprend la conversion tout autrement que comme une conformation au Christ, qui est une fin en elle-même et rend apte à aider son prochain, à l'aimer aussi, et à se supporter soi-même. Le militantisme voit plutôt dans la conversion un moyen ascétique et préalable (éventuellement « mystique ») en vue d'une vaste entreprise de conquête ou de reconquête du monde. La conversion personnelle relève de la formation initiale du militant — mais comme l'un des éléments seulement de cette éducation, car, à côté de la « foi au Christ », bien d'au-

(1) Est-il nécessaire de préciser que, dans les analyses qui suivent, non seulement aucune personne n'est attaquée, mais aucune attaque n'est livrée ? D'abord parce que la réflexion ne gagne jamais beaucoup à la polémique. Ensuite parce que les chrétiens doivent, surtout quand ils débattent entre eux, s'aimer et s'aider. Enfin parce que l'analyse conceptuelle cherche à souligner (au risque de la caricature) des tendances parfois seulement implicites, dont le déploiement, s'il allait à son terme, deviendrait dangereux. Si donc la situation réelle de l'Eglise ne vérifie pas entièrement notre propos, nous n'en tirerons que le réconfort d'avoir décrit une maladie déjà vaincue. Sinon, nous n'espérons que contribuer à formuler un diagnostic correct, pour permettre un traitement rapide.

tres compétences sont indispensables. D'abord la connaissance du terrain : l'analyse du « milieu », l'intime familiarité avec ses modes de pensée et de production, l'appartenance (si possible de naissance) à son élite et la participation à ses organismes de décision permettront seuls au militant d'opérer « comme un poisson dans l'eau ». La « solidarité de classe » compte autant que la « foi au Christ ». Car le militant ne se contente pas de sa propre conversion, qui pourtant seule dépend (à une grâce près) de lui ; il entend y ajouter la conversion de son « milieu » — ce qui part d'un sentiment louable — et en prend les moyens, ou plutôt il se les donne — et c'est là le drame. Car le plus dangereux dans une telle attitude est moins l'odieuse d'un triomphalisme qui prétend dominer un monde, que le blasphème de l'utilitarisme qui entend se servir de la conversion à Jésus-Christ (entre autres) pour une autre. fin qu'elle-même — l'influence dans le « milieu ». Que cette fin soit réalisée ou, comme le plus souvent, qu'elle réduise ses prétentions au dialogue, voire à la présence simplement tolérée, même si cette fin se donne comme spirituelle, cela ne change rien au blasphème, mais l'identifie comme une manière de simonie — utiliser des moyens spirituels pour acquérir un pouvoir (culturel, politique, etc.) sur son prochain. Ce fut l'une des tentations que subit le Christ. Et parce qu'elle vient du Malin, une fois payé le prix (le blasphème), l'échec peut d'autant mieux s'ensuivre.

Pourquoi, peut-on objecter, parler immédiatement de blasphème ? N'est-ce pas aller trop vite et trop loin, en faisant fi des personnes ? Il ne s'agit pas ici des personnes, que nul ne peut juger, mais du concept du laïc comme militant. Les moyens qu'utilise le laïc militant contredisent expressément la pratique, normative parce que christique, de l'évangélisation, c'est-à-dire l'apostolat. Celui-ci ne désigne pas d'abord une activité pieuse (tenter de convaincre autrui du bien-fondé de son propre discours), mais une manière de se rapporter à Dieu : comme le Christ, l'apôtre, c'est-à-dire tout baptisé, ne peut parler avec autorité qu'autant que sa parole ne vient pas de *lui-même*, mais de Celui qui l'envoie (cf. *Jean* 14, 24). Seul l'apôtre parle autrement parce qu'il vient d'ailleurs. Sa parole n'a pas de puissance autonome et ne peut attendre que d'un autre, le Père, sa confirmation. A strictement parler, ce ne saurait être qu'en cette faiblesse que la puissance peut paraître. Et c'est pourquoi cette puissance apparaît bien comme autre, pour confirmer non seulement la parole de l'apôtre, mais son origine autre. Dans ce jeu, l'apôtre doit admettre le retard à la confirmation, et la réalité (peut-être provisoire) de l'échec (2). « Car nous ne sommes pas qualifiés pour prétendre quoi que ce soit comme venant de nous-mêmes ; mais notre qualification nous vient de Dieu, qui nous a qualifiés comme des serviteurs de la nouvelle alliance » (2 *Corinthiens* 3, 5-6).

(2) Sur le retard à la confirmation, comme constitutif de la parole du chrétien, voir notre essai sur « La rigueur de la louange », dans *La confession de la foi*, éd. Cl. Bruaire, coll. « Communio », Fayard, Paris, 1977.

Le militant ne peut au contraire se permettre aucun retard à la confirmation. Si l'événement vient à décevoir son attente, il doit aussitôt analyser les causes de l'échec, pour le transformer en apparence d'échec (mauvaise application de mots d'ordre justes, mauvaise utilisation de principes corrects) et reprendre son effort. Le militant doit pouvoir compter sur l'immédiate vérité de sa parole, et ne peut ni ne doit dépendre d'une confirmation extérieure, même divine. Ou plutôt, pour lui, il n'est pas douteux que Dieu ne cesse de confirmer, immédiatement et surabondamment, la justesse de ses analyses et le bien-fondé de ses entreprises. Tout militant bien formé doit dominer à fond cette indispensable herméneutique : elle seule dispense de la dangereuse incertitude où se trouve l'apôtre et d'où il ne ressuscitera (peut-être : là git le jugement) qu'après avoir enduré la mort. Bref, le militant, au contraire de l'apôtre, doit s'assurer de lui-même : sa conversion personnelle est, de droit, acquise, puisque sans elle la conversion des autres deviendrait impossible. Le militant, conscient et organisé, parle et agit en adulte, comme on dit si bien, et non en enfant de Dieu, à partir de lui-même donc. Et qu'il agisse « au service de ses frères » le confirme : il peut d'autant mieux se donner, s'oublier, s'enfouir, etc., qu'il se possède, se maîtrise et a déjà réglé son propre cas. Un bon militant, même chrétien, n'a pas d'états d'âme. Et s'il lui reste une âme, il en calme les élancements par des « ressourcements spirituels ».

On comprend dès lors que le militantisme reste inatteignable au plus grand nombre des baptisés : il impose une ascèse extrême, implique une mobilisation sans restriction ; mais surtout, pris à l'état pur, il contredit ouvertement le mode de vie du baptisé, en récusant la dépendance apostolique et en prétendant en finir avec la conversion. Peu de baptisés deviennent de bons militants chrétiens, déplorait-on autrefois — heureusement. Il y en a peu, mais ils suffisent à « imprégner la pâte humaine », rectifie-t-on aujourd'hui — malheureusement. Car le baptisé ne peut et ne doit annoncer l'Évangile du Christ que comme péniblement contraint et presque malgré lui. Cette parole qui l'envoie non seulement ne vient pas de lui, mais le contredit et le disqualifie à la face du monde, en soulignant ses insuffisances. Loin de conquérir le monde, et de déployer sa suffisance « adulte » ; le baptisé annonce une parole qu'aucune confirmation n'assure. Pris dans son propre péché, il annonce le Christ d'abord par des reniements, puis par des atermoiements, enfin par des risques et des peines, jamais par la suffisance d'un militantisme conscient, organisé et blasphématoire.

2. MAIS alors, si pareille esquisse tombe juste, malgré ou à cause de son excès caricatural, comment concevoir que le modèle du militant ait pu faire préférer le laïc au baptisé ? Il faut, pour le concevoir, faire intervenir la seconde caractéristique du laïc : le dédoublement idéologique de la réalité.

Il ne se trouve, dans le peuple de Dieu, que peu de laïcs. Ils constituent une élite, par leur nombre restreint, et en raison d'autres caractères très précis. Le professionnalisme, d'abord. Ou du moins, quand il ne s'agit pas de hauts responsables d'appareil, seuls appointés (et mal), on trouve des permanents qui exercent une activité professionnelle et rétribuée à une autre fin qu'elle-même (assurer la subsistance pour l'engagement et/ou offrir un terrain à la militance) (3). Ce professionnalisme a une conséquence : le laïc se donne totalement à sa responsabilité, en sorte que la réalité quotidienne se confond (chez les meilleurs du moins) avec l'intention militante et devient le champ d'application de la conquête chrétienne. Et, comme cette « évangelisation » ne va pas sans la toute-puissante herméneutique des « signes des temps », il faut que toute la réalité quotidienne ne cesse de confirmer, directement ou indirectement, le bien-fondé de la parole militante et de son savoir assuré. Comme telle, une réalité non analysable devient impensable : elle constituerait une insupportable réfutation de l'intention militante. Entre la réalité et son interprétation, aucune différence ne subsiste.

C'est ce que vient compléter un second trait distinctif de l'élitisme militant : le dévouement exclusif. Précisément parce qu'il se dévoue totalement à ce qui devient *sa* cause et *son* idéal, le militant ne garde aucune existence en dehors de l'engagement. L'assurance que l'action exige de lui se limite à la seule action. Hors d'elle, il renonce à toute vérification, à tout savoir, à toutes références prétendument neutre. Il « coupe toutes les amarres », comme on dit, avec ceux qui, même parmi les autres baptisés, ne « partagent pas son engagement ». Paradoxalement, le dévouement à certains « autres » lui permet, en un premier temps du moins, d'exclure beaucoup d'autres « autres » et, à la limite, de se donner à d'autres lui-même — donc, par autres interposés, à lui-même. Sur la base étroite que lui ménage l'engagement exclusif, la militance va ainsi produire une nouvelle réalité, la seule qu'elle reconnaisse. Une histoire commune façonne un groupe et lui permet, après coup et par une lecture appropriée, d'y « reconnaître le Christ agissant en lui » (selon le schéma de *l'Exode*). Une autre histoire du salut se dessine alors, plus réelle que celle de la réalité, de même que la communauté d'élection est tenue pour plus réelle que l'Église.

Avec le professionnalisme et le dévouement exclusif, un troisième facteur introduit nécessairement au dédoublement idéologique de la réalité : le milieu. On ne mesurera pas de sitôt l'importance décisive qu'eut, pour l'Action Catholique, l'option en faveur d'une définition des

(3) Ce qui rend souvent la condition du militant si héroïque et tragique, c'est précisément que les insuffisances essentielles ne peuvent en devenir visibles que chez les hommes et les femmes les plus admirablement engagés, totalement sincères et d'un exemplaire renoncement à eux-mêmes. Pour en connaître personnellement, nous avons pu constater combien les personnes paient cher, humainement et spirituellement, les déficiences intrinsèques d'un modèle (la militance) qui ne méritait pas de trouver de si bons serveurs.

mouvements par le « milieu », plutôt que par quelque autre critère (qu'on songe, pour donner un exemple, non un modèle, aux Equipes Sociales). Outre que l'on peut discuter le privilège ainsi accordé, dans une entreprise spirituelle, à un critère sociologique (lui-même parfois très flou — que l'on examine la diversité des milieux « indépendants »), il faut souligner essentiellement la déréalisation qui en découle. La réalité est réduite d'abord à ce qu'en peut saisir la sociologie (et ne s'individualise qu'ainsi), et ensuite à une seule région de l'aire sociologique. Ce double appauvrissement facilite immédiatement le recours à une idéologie privilégiée. Car si la réduction de la réalité à un objet par une méthode constitue une science (en la limitant et la validant tout aussi bien), l'idéologie commence quand cette science se trouve utilisée hors de ses limites et conditions de possibilité, et est en même temps substituée à toutes les autres sciences régionales. Sitôt que, pour des raisons qui tiennent au modèle même de la militance, des chrétiens ont substitué à la réalité une contre-réalité, et qu'au même moment ils ont da, pour pouvoir agir en véritables militants, assurer leur action par un savoir infaillible et confirmatif, ils devaient produire ou adopter une idéologie. Il faut bien souligner que, si certains mouvements de l'Action Catholique spécialisée ont subi et subissent l'emprise de l'idéologie marxiste, ce n'est pas essentiellement parce qu'ils l'auraient délibérément choisie. Mais c'est d'abord parce qu'ils se sont compris selon le modèle de la militance, qui implique fatalement l'usage d'une idéologie. La sympathie pour le marxisme résulte de l'option du militantisme, donc de l'adoption d'un modèle léniniste, avec imitation du parti bolchévique. Tous les mouvements d'Action Catholique n'ont certes pas adopté une idéologie marxisante. Mais les plus « bourgeois » d'entre eux ont dû produire ou adopter une idéologie. Même très faible ou inconsistante à force d'« humanisme », l'idéologie peut se développer sur des thèmes « libéraux ». Car si le libéralisme ne constitue pas, en tant que doctrine économique, une idéologie, il en devient une quand le récupère et l'améliore l'Action Catholique spécialisée, dans les nombreuses analyses de la réalité qu'elle ne cesse de produire. Quant à l'anti-marxisme le plus forcené, il a lui-même emprunté une idéologie d'« extrême-droite » et s'y est retranché : le militantisme intégriste n'est pas moins redoutable et fatal que l'autre, son symétrique.

Il en résulte une double fonction idéologique du laïc. Premièrement, la perversion de l'apostolat par la militance provient d'un refus inconscient du retard à la confirmation. Le laïc devient le lieu où une idéologie pourra jouer son rôle : assurer une action, rassurer une minorité. L'idéologie offre en effet au militant chrétien l'assurance qu'il connaît la rationalité des choses, qu'il peut agir efficacement sur leur cours, sans que lui soit interdit — du moins peut-il le croire — de dégager un « sens chrétien » des événements. Ainsi, lorsque le militant chrétien s'éprouve comme minoritaire et privé d'assurance au moment même où son intention d'« évangéliser » semble l'exiger le plus, il recourt à l'idéologie la plus apte à lui fournir une assurance d'emprunt pour son discours et une appartenance reconfortante à la majorité dans son « milieu ». Sans doute

l'appartenance majoritaire reste-t-elle au fond inversement proportionnelle à l'assurance du discours spécifique. Mais mieux vaut un compromis que la double épreuve d'une perte totale d'assurance et d'une marginalisation absolue. L'idéologie rassure le chrétien qui, ainsi, d'apôtre devient militant. Le laïc est par là le lieu où l'Eglise risque de se soumettre à l'idéologie, c'est-à-dire à ce qui, dans le monde, est le plus mondain : l'assurance absolue de l'homme par lui-même, au mépris de la réalité.

Ce mépris de la réalité indique la seconde fonction idéologique du laïc : il permet aux clercs de se rassurer eux-mêmes. Le clerc en effet, évêque ou prêtre, subit une épreuve plus grande encore que le baptisé : à l'étrangeté d'être chrétien s'ajoutent des marginalisations économique et sociale (le clerc ne produit pas et tend donc, pour la société moderne, à l'inexistence) ; il subit alors la tentation redoublée d'assurer lui-même le succès de sa parole pour s'éviter ainsi l'épreuve du retard à la confirmation. Si le clerc cède à cette tentation extrême, il se met en quête d'une assurance pour sa pastorale. Où peut-il, presque infailliblement, la rencontrer ? Là précisément où l'apostolicité du chrétien a disparu au profit de l'assurance idéologique : chez le laïc militant. Il ne faut pas atténuer l'étrange séduction que le laïc peut exercer, volontairement ou non, sur le clerc. Car il y a entre eux un rapport de rivalité mimétique. Dans le laïc militant, le clerc affolé reconnaît le moins bon de ce qu'il est et le meilleur de ce qu'il croit devoir être. Le moins bon : la marginalité voulue (professionnalisme, dévouement exclusif, etc.), bref, une marginalisation presque aussi grande que la sienne ; mais aussi le meilleur : l'assurance d'un savoir qui autorise les tactiques et justifie les résultats, sans retard à la confirmation. D'où le crédit accordé si facilement à celui qui se prétend laïc, militant, engagé, adulte, etc. À l'évidence, il s'agit là d'un culte bizarre de l'effectivité brute, censée se justifier elle-même, de par le seul fait. La compétence « scientifique », la jeunesse (ou son illusion relative) et la féminité deviendront d'acceptables moyens de se rassurer : « Ce dont je doute est vrai puisque lui, qui réussit, y croit ». Le laïc militant devient alors comme un vivant mensonge, ou risque de le devenir, et doublement. D'abord parce qu'il déploie une certitude idéologique, au nom de sa pratique ou de son savoir, qui lui interdit de jouer le rôle apostolique du baptisé. Ensuite parce qu'il se prête au jeu de faciliter aux clercs l'imitation de son propre mensonge : il leur fait croire, ou pis, les laisse se convaincre que « la foi a un avenir », puisque lui-même (et ses semblables) le prouvent triomphalement par leur fragile mais si décisive « présence au monde ».

Bien entendu personne, ni le laïc star de sa militance ni le clerc un peu rassuré, ne se pose la véritable question, qui n'est pas, faut-il le préciser, de demander cyniquement (en fait naïvement) : êtes-vous représentatifs ? Etes-vous nombreux dans votre certitude ? Car pareilles questions visent toujours à s'assurer de l'assurance proposée, donc à renforcer le prestige de l'assurance et par là le danger de la militance et le reniement de l'apos-

toxicité. La question vraiment redoutable demanderait : faut-il substituer une assurance quelconque à l'apostolicité ? Plus : cette assurance importée (de la pratique ou du savoir) ne dissimule-t-elle pas la réalité proprement chrétienne de la conversion et du témoignage, également imbriqués dans la logique de la Croix ? Car l'idéologie, quand elle introduit l'apparence d'une réalité et d'une rationalité, satisfait peut-être le besoin d'assurance, mais occulte peut-être aussi définitivement l'accès à l'ultime niveau de la réalité : la mort et la Résurrection, dans le jeu trinitaire de la filiation. Le laïc militant n'aurait-il pas pour fonction de masquer, à lui-même comme au clerc qu'il séduit, que nul ne devient chrétien que par l'imitation du Christ ?

3. IL devient dès lors aisé de comprendre pourquoi le laïc provient d'un excès de cléricisme : c'est au clerc d'abord que le militant laïc peut rendre service. Qui, d'ailleurs, conteste le plus souvent le rôle décisif que l'appareil ecclésiastique est porté à lui reconnaître ? Des baptisés réfractaires au modèle de la militance. Qui, en général, prend la défense du militant laïc ainsi contesté ? Tel ou tel clerc. Nul paradoxe à cela : les laïcs militants assurent à bien des clercs un rapport assuré et rassurant au monde, le seul qu'ils aient et qu'ils souhaitent. Que cette élite ne représente qu'une faible minorité du peuple des baptisés, peu importe aux clercs qui reconnaissent en elle une avant-garde prophétique — bref la réalité du lendemain qui dispense de considérer la réalité du jour quotidien. Certains clercs ne se mettent pas en marge du monde (comme les moines, ces baptisés non clercs), mais ils s'entourent d'un film ténu, bien qu'indéchirable, de militants laïcs qui leur tiennent lieu de substitut au vrai monde, de monde individuel et portatif, si l'on ose dire, le seul qui soit conforme à leurs vœux. Le clerc est souvent tenté de se choisir des laïcs à son image, d'ailleurs. Il les façonne en une communauté privilégiée, sur l'autorité exemplaire de laquelle il fera fond dès que le contestera quelque évêque, quelque confrère, ou quelque assemblée de baptisés « autres », ou encore dès que le monde profane décevra ses assurances. Ainsi y a-t-il des clercs pour rendre bien leur service aux laïcs militants : ceux-ci leur assurent prise sur une (fausse) réalité, et reçoivent en retour l'assurance qu'ils constituent le (vrai) peuple de Dieu, tous invoquant le témoignage du futur quand la pression du réel devient trop pesante.

Ce qu'il est convenu d'appeler « promotion du laïc » confirme cette dépendance mimétique. Au militant, le clerc offre ce que lui-même considère comme son autorité et son pouvoir, mais en l'adaptant au modèle du laïc que lui-même, comme clerc, impose au baptisé. Curieusement, il ne reconnaît cependant pas au laïc une parfaite égalité avec lui, et n'envisage pas d'autre moyen de la lui octroyer qu'en se l'assimilant à lui-même, c'est-à-dire en imposant le cléricisme à son plus haut degré comme un modèle universel. Mais simultanément, le clerc juge son propre rôle déficient, et ne le transmet au laïc qu'en vertu de cette insuffisance

comme pour lui en abandonner la responsabilité. D'où la prétention de communiquer le sacerdoce presbytéral à tout laïc, mais sous la forme dévaluée d'une simple fonction, sans le caractère ni le célibat. D'où la délégation de la présidence de l'eucharistie, mais une eucharistie toute relationnelle, d'intention, symbolique, etc. D'où l'admission de laïcs à une « science » théologique, officielle mais sans autorité dogmatique ni débouchés précis, etc. La « promotion du laïc » suppose en bref que le laïc doit être promu quelque part pour enfin devenir chrétien à part entière, comme si le baptême n'y suffisait pas. Le cléricisme triomphe au moment de s'abolir. Et de trois manières :

a) S'il manque encore au baptisé une dignité pour devenir vraiment chrétien, c'est que le clerc dispose, ne serait-ce que sous la forme de pouvoirs à partager et de fonctions à redistribuer, d'une supériorité de fait sur le baptisé. L'interprétation de l'Eglise à partir du pouvoir et de ses jeux se trouve ainsi puissamment confirmée par ceux-là mêmes qui la présupposent afin de la combattre et d'exercer ainsi un (contre-) pouvoir. La contestation du pouvoir cléricel est, depuis Ockham, une spécialité cléricale. Les laïcs (l'empereur, le prolétariat, ou ce qu'on voudra) ne constituent qu'une masse de manœuvre, une piétaille militante.

b) La « promotion du laïc » n'envisage de redistribuer ce qui est explicitement considéré comme un privilège (le sacerdoce presbytéral) qu'en le dévalorisant. Ce qui marque, outre la pesanteur du modèle politique qui régit cette ecclésiologie, qu'en fait le laïc ne se trouve « promu » qu'à l'apparence du clerc : il reste impuissant à administrer pleinement les sacrements (l'eucharistie étant ravalée en agape fraternelle et la pénitence disparaissant, pour ne mentionner que les deux sacrements les plus fréquents dans la vie des baptisés). Un mot cruel n'est peut-être ici pas entièrement faux : cette « promotion » a un sens basement commercial de solde à vil prix de « grandes marques dégriffées ».

c) Surtout, en élargissant un personnel de moins en moins nombreux, la « promotion du laïc » permet au clerc de perpétuer son modèle, en le transférant à une nouvelle population. La cléricature survit aux clercs par le biais du laïc. Et le cléricisme peut, c'est un fait, survivre à l'Eglise. En un sens, il ne peut même croître que si elle décroît ; car le cléricisme vit de marginalisation, et l'Eglise d'évangélisation.

II. La communion des sacerdoxes

Le militant apparaît donc quand le baptisé ne se comprend plus lui-même. Mais parce que le baptisé écoute spontanément son pasteur, sa perversion en militant lui vient d'ailleurs — du clerc. Mais le clerc, d'où vient-il ? D'une incompréhension, sans doute, du prêtre. Si le cléricisme reste l'ennemi — l'ennemi de l'Eglise, bien sûr —, c'est qu'il suscite une double perversion : du sacerdoce des baptisés en militance du

laïcat et du sacerdoce presbytéral en pouvoir clérical. La restauration de la dignité spécifique du baptisé passe sans doute par la détermination théologique du rapport organique entre les deux sacerdoce. Tentons-en une esquisse. Mais d'abord, examinons deux objections, d'ailleurs fondées sur la même confusion, qui interdisent toute approche autre que conflictuelle du rapport entre les deux sacerdoce.

1. LE premier obstacle est de penser le sacerdoce des baptisés comme une imitation inférieure du sacerdoce presbytéral, et/ou comme le simple point de départ d'une initiation. En fait, imitation et initiation (avec leurs variantes, conflictuelles ou « promotionnelles ») supposent l'une et l'autre que le sacerdoce des baptisés reste en attente d'une dignité plus grande — alors qu'il suffit que soit reconnue sa dignité éminente. En vérité, le sacerdoce baptismal n'a pas besoin d'un attribut supplémentaire que le sacerdoce presbytéral lui ravirait (ou, éventuellement, lui concéderait). À l'encontre de telles banalités démagogiques, s'imposent deux thèses, paradoxales en apparence, mais aussi en réalité :

a) Le sacerdoce des baptisés se fonde dans le Christ. Sa perfection, comme celle du Christ, n'admet aucun défaut ni ne requiert aucune « promotion ».

b) Le sacerdoce presbytéral n'est irréductible au sacerdoce baptismal et distinct de celui-ci que par essence et non par degré (*Lumen Gentium* n° 10), que comme un service qui rend possible aux baptisés l'exercice de leur sacerdoce royal. C'est l'absolue perfection du sacerdoce baptismal elle-même qui exige la distinction fonctionnelle du sacerdoce presbytéral.

En effet, pour le chrétien, le sacerdoce résulte de son baptême, qui le lui confère absolument. Le chrétien devient prêtre parce qu'il est élu (cf. *1 Pierre* 2, 9). Car le baptême nous incorpore, charnellement parce que spirituellement, à Celui en qui la divinité a pris corps, le Christ. Or, depuis le Christ, toutes les fonctions sacerdotales sont devenues caduques devant le seul prêtre possible et réel. Le seul prêtre qu'admette Dieu entre Lui et les hommes, c'est le Dieu fait homme (cf. *Hébreux* 8, 1-2). Le jeu sacerdotal (élection, alliance, sacrifice) se joue à jamais entre les deux volontés du Christ, la volonté humaine s'abandonnant à la volonté divine, et la volonté divine rendant la volonté humaine à elle-même en lui donnant une liberté infinie. Tout se joue corporellement (c'est-à-dire aussi en « réalité », selon le jeu de mots de *Colossiens* 2, 17) dans le corps du Christ, qui seul peut dire le *Psaume* 40, 7 et 9 : « Tu n'as voulu ni sacrifice ni oblation, mais tu m'as façonné un corps... Alors j'ai dit : " Voici, je viens, car c'est de moi qu'il est question dans le rouleau du livre, pour faire, ô Dieu, ta volonté " » (cité d'après la version des *Septante* en *Hébreux* 10, 5-8). Depuis le Christ, nul autre sacerdoce ne demeure, que celui qui peut offrir un « culte rationnel » (*Romains* 12, 1 : *latreia logikê*), c'est-à-dire une offrande et une révérence conformes

au *logos*, celui qui nous constitue à l'image et ressemblance du *Logos même*, « venu planter sa tente parmi nous » (*Jean* 1, 14). Ce sacrifice met en jeu ce que l'homme a de plus intimement proche de Dieu, son pouvoir de décision. Le sacerdoce du Christ ne tient qu'en un seul acte : accomplir la volonté du Père. En bref : se convertir. Si donc, par le baptême, nous sommes incorporés à la réalité du Christ (*Galates* 3, 27), et si le Christ « nous a aimés, lavés dans son sang de nos péchés et a fait de nous une royauté et des prêtres pour Dieu, son Père » (*Apocalypse* 1, 6 ; cf. 5, 10 et 20, 6), notre seul et unique sacerdoce se résume en un seul mot : nous convertir. Le sacerdoce des baptisés commence, culmine et s'achève avec leur conversion au Père, dans la figure archétypale du Christ, grâce à l'« Esprit de sainteté » (*Romains* 1, 1). Le baptisé exerce son sacerdoce plénier en ne cessant de donner raison, en, lui, à son baptême — en se convertissant (cf. *Actes* 2, 37-38) (4).

Nous convertir veut dire : tout convertir à Dieu, notre volonté comme le monde entier. Nous n'avons que cela à faire, et toute autre exigence ne saurait en être que la conséquence, ou être tenue pour un précepte inutile : qu'ajouter à l'intégralité de la conversion ? Toute adjonction risque bien de la vider de toute substance en la spécialisant à peu de frais. Si l'on dit d'avance que se convertir, c'est d'abord faire et dire ceci ou cela, on limite implicitement la conversion à n'être que ceci ou cela. Or le propre de la conversion, c'est de n'avoir aucune limite, ou bien d'imposer une norme exactement pharisaïque, qui substitue à la demande divine un « précepte humain » (*Matthieu* 15, 1-9), dont l'apparente exigence permet de se donner d'abord bonne conscience en condamnant les autres croyants. Mais la conversion se caractérise par l'universalité de son insistance : conversion de tout — en moi, en nous et dans le monde — au Père, dans le Fils, par l'Esprit. Le sacerdoce des baptisés manifeste sa royauté en cette seule tâche, qui se confond avec celle du Christ et se confirme en elle : récapituler en Lui toutes choses (*Ephésiens* 1, 10 ; cf. *1 Corinthiens* 15, 28). Il s'agit de rendre cosmique la liturgie en se convertissant jusqu'à convertir aussi le monde. Comme l'Eglise ne constitue que l'avancée de cette conversion à travers les âges et les cultures, rien, dans l'Eglise qu'il constitue, ne surpasse l'éminente et royale dignité du sacerdoce des baptisés, qui ne doit rien à personne, sinon tout au Christ.

2. ICI, selon les oppositions fausses qui suscitent des débats inévitablement sans fin (puisque sans véritable enjeu théologique), une seconde objection fait inmanquablement donner son contresens : la

(4) Sur l'interprétation du salut par la Croix comme jeu des deux volontés (du Christ, mais aussi, pour le chrétien, de la sienne avec celle du Père), voir notre étude sur « Les deux volontés du Christ selon Maxime le Confesseur », dans *Résurrection* 41, Paris, 1972.

primauté reconnue au sacerdoce des baptisés n'a-t-elle pas comme immédiate conséquence de rendre inutile le sacerdoce presbytéral, sa fonction humiliante et impérialiste d'intermédiaire obligé, qui, loin d'ouvrir le chrétien baptisé au Christ, lui bouche tout accès direct à son Frère humain et divin, bref annule l'adoption filiale par une sujétion hiérarchique, et nie par la contrainte culturelle la « liberté des enfants de Dieu » ?

C'est exactement l'inverse qui est vrai, comme il apparaît sitôt que l'on cesse de donner une interprétation cléricale du sacerdoce presbytéral — une traduction en termes cléricaux, c'est-à-dire de pouvoir (à abolir, probablement pour mieux en maintenir le modèle). Car si le sacerdoce des baptisés constitue la première et unique tâche de l'Eglise, il ne vaut que dans le Christ, que comme une infinie incorporation des conversions individuelles (donc aussi communautaires) à l'initiale et unique conversion au Père du Christ lui-même, dans l'Esprit. Le sacerdoce des baptisés ne peut se déployer royalement qu'à une condition : que le Christ soit présent parmi ceux qui se réunissent en son nom, qu'ils se réunissent bien *dans* son Nom. C'est ce qu'il faut entendre aussi concrètement, aussi humainement, aussi peu « spirituellement » (car l'hérésie, même déguisée sous le terme d'incarnation, reste toujours docète) que possible. Il faut qu'un homme, au Nom du Christ, convoque le peuple sacerdotal, puisque c'est précisément la convocation qui l'élit comme sacerdotal. Mais cet homme mentirait et tromperait la communauté tant sur lui-même (auto-idolâtrie) que sur elle-même (dévoyée en une secte), s'il convoquait en son nom propre. Car en l'occurrence, son nom est radicalement impropre. Les exemples surabondent autour de nous de la perversion où s'anéantit toute la communauté que ne convoque qu'un homme : elle se défigure dans les deux outils habituels du rapport de pouvoir, la violence et la sexualité. Pour que soit possible le sacerdoce royal des baptisés, il faut donc absolument qu'un homme (*Romains* 10, 17) convoque la communauté, mais un homme qui ne parle pas en son nom impropre, qui parle au contraire au nom du Nom, pour « proclamer dans le Nom (du Christ) la conversion en vue de nous défaire de nos péchés » (*Luc* 24, 49) — un homme individuel et concret, qui parle au nom d'un autre, au Nom de l'Autre : *in persona Christi*, qui tient lieu du Christ et l'incarne de nouveau, pour permettre à tous de devenir royalement prêtres. Cet homme s'appelle le prêtre. Il n'est tel que pour que la communauté exerce le sacerdoce des baptisés, dans son indépassable splendeur.

Répéter que le prêtre est au service de la communauté veut dire une chose et une seule : en se présentant *in persona Christi*, comme « serviteur des serviteurs de Dieu », il rend à la communauté l'éminent service de la rendre sacerdotale en tant que baptismale. Plus le prêtre se donne, moins il exerce de x pouvoir ». Plus il admet n'être que sa fonction et se résumer strictement en elle, plus il abolit sa personnalité dans la *persona*

Christi, et plus il souligne la royale splendeur du sacerdoce des baptisés — en le rendant réel, donc possible. Le reste n'est que bavardage, c'est-à-dire écran de fumée qui dissimule (mal) le mensonge de la débâcle, et tue les baptisés en les privant de leur dignité unique de frères du Christ. Ne demeurent plus alors que des masses sans sacerdoce baptismal, dont des clercs ou des laïcs x promus » se dévoueront pour assurer le *leadership*, en ne connaissant plus d'amis, mais des inférieurs, condamnés à une passive servilité (5).

Le baptême est une marque inaliénable, qui transforme celui qui le reçoit — un *character*, une empreinte indélébile et structurante, au point d'instituer un sacerdoce royal. La doctrine, géniale, indépassable et définitive du concile de Trente, a établi que le sacerdoce presbytéral, pour remplir son rôle unique et exclusif de condition de possibilité du sacerdoce baptismal, devait être une empreinte indélébile et structurante (*character*) de l'homme qui, le recevant, vivrait dès lors *in persona Christi* (cf. Denziger 960, et Dumeige, *La foi catholique* 894). En contestant que le sacerdoce presbytéral vaut comme *character*, on met immanquablement en cause que ce au service de quoi il se trouve et qui sans lui n'est pas possible, le sacerdoce baptismal, vaille comme un *character*. Le prêtre, qui méconnaît ce qu'il est, méprise en lui-même non seulement le sacrement de l'ordre, mais aussi, et surtout, le sacrement du baptême chez tous les fidèles. Non seulement il se suicide (ce qui, après tout, est son droit), mais il tue (ce qui n'est pas son droit) ceux qu'il prive ainsi de leur sacerdoce. Non seulement il contriste en lui l'Esprit, mais il asphyxie ceux à qui il ne permet plus de le recevoir pour se convertir.

La crise d'identité du sacerdoce presbytéral doit, nul n'en doute, n'appeler aucune condamnation des personnes, car le baptisé ne connaît ni sa rigueur, ni son enjeu, ni sa peine. Mais le péril doit aussi être reconnu comme mortel. Il s'agit, avec l'identité du sacerdoce presbytéral, de beaucoup plus que de l'équilibre humain de tel ou tel individu ; il y va du sacerdoce des baptisés. Faut-il le souligner ? Bien au-delà de symptômes comme l'insuffisance liturgique, la faiblesse intellectuelle, l'incroyance ambiante, etc., la désaffection prodigieusement rapide des baptisés pour la pratique religieuse n'a pas de raison plus profonde que le soupçon (justifié ou non, nous n'avons surtout pas à en juger) que, le sacerdoce presbytéral récusait son *character*, donc son service, donc le sacerdoce baptismal. Cette rétraction du sacerdoce presbytéral (ou ce qui a pu paraître tel) constituerait d'ailleurs un chef-d'œuvre du cléricalisme : il interdit aux baptisés d'exercer leur sacerdoce royal et se les soumet en les méprisant, comme de simples militants, employés à rassurer un pouvoir défaillant, au risque de se perdre eux-mêmes. Il y a des croyants perdus, beaucoup plus dangereux, humiliés, déçus et blessés que des soldats perdus. L'Eglise de France a pu le constater avec fracas et (sans doute)

(5) Et ce, au mépris de *Jean* 15, 15.

perte. Il lui reste peut-être à comprendre pourquoi elle a à en souffrir, et où se trouve la véritable responsabilité (6).

3. DÈS lors, les deux thèses avancées peuvent s'assembler en un même paradoxe : plus les baptisés exercent royalement leur sacerdoce, plus le sacerdoce presbytéral, qui le leur rend possible, doit s'affirmer. Loin que la croissance de l'un suppose la dégénérescence de l'autre, les deux croissent de pair. Inversement, si le sacerdoce royal prétend se déployer seul, il sombre en « promotion du laïcat » et se cléricise suprêmement. Et si le sacerdoce presbytéral affirme unilatéralement son rôle, il vire aussitôt à un cléricisme qui n'est même pas honteux. Que l'un et l'autre croissent de pair veut dire que leurs identités respectives se renforcent avec leur communion : la distinction seule les unit ; l'union seule autorise la reconnaissance.

Ici encore, comme partout où la Trinité joue comme modèle herméneutique, apparaît la distance. Concrètement le paradoxe impose de renoncer définitivement au couple mimétique du clerc et du laïc, pour accéder à la communion de l'évêque avec les baptisés. Non seulement « là où est l'évêque, là est l'Eglise », mais l'Eglise réside *en* son évêque. Tout corps intermédiaire (même le presbytérat, surtout l'élite du laïcat, *a fortiori* l'écran des secrétariats nationaux) doit sans cesse, et si possible de lui-même, s'épurer, se rendre invisible (et non pas « transparent », ce qui signifie au contraire, en langage cléric ou laïc, une auto-satisfaction à devenir immédiatement « le visage du Christ pour les autres »). Si la communion des deux sacerdoce doit apparaître explicitement comme la communion des baptisés dans le Christ, il faut d'abord que l'évêque tienne pleinement son rôle christique, et donc commence par le comprendre et l'accepter. Il faut ensuite que la hiérarchie soit comprise en son seul sens théologiquement correct (tel que l'a défini Denys le Mystique) comme médiation immédiate. Il faut enfin que les baptisés demandent sans cesse à l'Eglise la seule chose qu'au jour de leur baptême elle se soit engagée à leur donner : la foi et la vie éternelle. Et cela veut dire qu'il faut que les baptisés comprennent qu'aucun rôle n'a plus de dignité que le sacerdoce royal, dont tout l'office n'est que de se convertir intégralement, soi et donc le monde.

III. L'évêque et les baptisés

Maintenant que commence à transparaître comme la figure concrète de la communion de service entre les deux sacerdoce le rapport théologique de l'évêque aux baptisés, reste à revenir (aussi positivement que

possible) sur la question initiale : le rôle propre des chrétiens baptisés non ordonnés au sacerdoce presbytéral. Le second Concile du Vatican a donné une réponse qui mérite qu'on la prenne au sérieux : « *Étant donnée leur vocation propre, c'est le devoir des laïcs de chercher le Royaume de Dieu en gérant les choses temporelles et en les ordonnant selon Dieu (Lumen Gentium 31)*. Et encore : «... *comme des adorateurs agissant saintement, (ils) consacrent à Dieu le monde même* » (*Ibid.* 34). Deux thèses apparaissent ici clairement. D'une part la consécration des réalités temporelles, c'est-à-dire de la réalité même du monde avec sa pesanteur. L'office propre du sacerdoce baptismal, c'est la conversion intégrale, de soi et du monde. Et d'autre part s'applique ici la règle christologique que rien n'est sauvé qui n'ait été déjà assumé. Le baptisé ne peut rien convertir au Père, dans le Christ, par l'Esprit, qu'il n'ait connu, pris en charge et modifié. C'est la gestion des choses temporelles.

1. IL faut ici dissiper une équivoque : le monde où vit le baptisé n'a rien d'un « milieu » unique et homogène. Le chrétien se trouve à l'intersection de plusieurs « milieux », voire de plusieurs cultures, contemporaines en lui, comme des vies parallèles ou successives. Bref, il est toujours au milieu de plusieurs « milieux ». Certes, il s'inscrit toujours dans une situation déterminée, contingente, limitée, en un mot : unique. Mais l'ensemble des déterminations qui pèsent sur lui (telle culture, telle histoire, *tel* caractère, *tel* métier, telle option politique, et par-dessus tout telle femme, tel mari, tels enfants) lui imposent son identité dans le monde de manière aussi hétérogène que contraignante. Le conflit en lui est de surcroît permanent et visible non seulement dans l'identité complexe que le monde lui impose, mais aussi et surtout entre cette identité et l'identité de baptisé que lui donne l'élection du Christ. Pour rester, c'est-à-dire devenir un chrétien, le baptisé doit se convertir. Or comme il comprend en lui-même indissolublement tout ce qui n'est pas lui mais le conditionne tellement que, justement, cela même qui n'est pas lui est aussi profondément lui que lui, il ne peut se convertir qu'en convertissant aussi et autant ce qui le fait. Se convertir ne devient vaguement possible qu'en convertissant sinon le monde, du moins le cercle le plus étroit de ce monde (l'Umwelt culturel).

Cette remarque a d'abord pour conséquence de rendre vain le dilemme entre l'évangélisation et la promotion humaine. Mais plus profondément, elle implique que le baptisé ne vit que des cas-limites — mieux : vit sur et dans la limite, celle qui sépare le monde du Christ. En vivant « à la limite », le baptisé n'est pas marginalisé pour autant, car la limite offre justement la rencontre de deux réalités, leur chevauchement, leur affrontement, leur orientation. En sorte que le baptisé habite l'indétermination : il vit à la frontière de l'Eglise et en occupe les marches. Il n'engage donc en un sens que lui-même. Sans doute, en engageant sa foi, il fait

(6) Voir « Après Ecône », dans *Communio* I, 8, novembre 1976.

intervenir l'Eglise entière. Mais il sait que, sa situation étant décidément unique, limitée et représentative d'elle seule (cela lui suffit d'ailleurs largement), il n'y peut ni ne doit investir l'Eglise comme telle. Il se sait irrémédiablement responsable de sa part de réalité et de son élection chrétienne, mais ne se reconnaît aucun « mandat ». Le seul mandat qui motive le baptisé, son baptême le lui donne. Le décret de Vatican II sur l'apostolat des laïcs (*Apostolicam actuositatem*) le dit bien (n° 24) : le mandat ne sanctionne que « certaines formes de l'apostolat des laïcs », collectives, représentatives, de manière exceptionnelle. Si l'autorité d'un évêque vient à demander à un baptisé de redoubler l'engagement de son baptême d'une responsabilité au nom de l'Eglise, il acceptera, bien sûr. Mais il éprouvera cette dignité comme une charge et, loin de s'en accommoder, en espérera la fin. Quant à revendiquer une quelconque représentativité à partir de soi-même ou de ses semblables, il n'y pourra voir qu'une transposition.. incongrue à l'Eglise du modèle politique ou syndical et une inintelligence parfaite du concept théologique d'apostolat.

L'absence de tout mandat et le renoncement à la représentativité découlent de la particularité constitutive du baptisé, qui seule lui permet de convertir en lui le monde. Par opposition, la spécificité de l'apostolat de l'évêque (et donc du sacerdoce presbytéral) se dégage d'elle-même. Là où est, agit et parle l'évêque, l'Eglise comme telle est présente, agit et parle. Car l'évêque réalise la seule condition nécessaire et suffisante pour que naisse l'Eglise, en la convoquant *in persona Christi* dans le Nom. D'où une conséquence surprenante : l'évêque (et donc le prêtre qu'il s'adjoint) peut évangéliser avec infiniment plus d'autorité que le baptisé. Au contraire de ce que laisse supposer le modèle du militantisme, c'est l'évêque (et son presbytérat) qui peut faire d'un coup une percée décisive, ouvrir un terrain que, lentement et lourdement (parce que chargée *d'impedimenta*), la piétaille des baptisés, infanterie patiente et reine des conversions, viendra occuper. Sous nos yeux, l'évêque de Rome s'emploie ainsi à payer de sa personne. Et les baptisés ne lui feront pas défaut.

2. LE baptisé ne convertit en lui le monde qu'autant qu'à ses risques et périls il l'assume. D'où la terrible lenteur de sa conversion, précisément parce qu'elle convertit une réalité. Ainsi se dégage une fonction essentielle du sacerdoce baptismal : la réalité, sur laquelle il ne peut œuvrer qu'en se l'incorporant, lui impose la durée, lui enseigne la patience, l'appriivoise à l'échec. Quand il l'endure, il est soustrait à l'idéologie et à ce que le délire d'interprétation tente de masquer : que la confirmation arrive toujours avec un retard proprement eschatologique, que la conversion n'en finit jamais, bref que l'événement nous vient — comme « le jour et l'heure » — du Père et du Père seul. Le baptisé marche toujours trop lentement, les pieds dans la boue. Mais la boue, c'est la réalité. Et il ne peut marcher vers le Christ, qu'en lui apportant la réalité à la

semelle de ses chaussures. Le baptisé n'a aucun plan d'évangélisation que l'effort quotidien et son ascèse incertaine, aucun but ni délai que sa vie même (qui ne durera que le temps qui lui sera nécessaire pour convertir la part du monde qui est en lui). Comme il campe sans cesse sur le front de la conversion, il a compris depuis longtemps que toutes les analyses, les méthodes, les tactiques et autres pédagogies ne pourront modifier la réalité qu'en passant par l'épreuve de la confession de la foi, la mise en œuvre de la charité et la patience de l'espérance, c'est-à-dire par la conversion des individus. Le baptisé ne connaît qu'un outil efficace à la conversion du monde : son âme, et celles de ses frères — des âmes, de la chair à conversion. Pour lui, qui n'a qu'une âme, la première urgence consiste à la convertir, en sachant fort bien qu'il n'y parviendra ni de son vivant ni seul, mais par grâce et par une (prise en) charge commune. Que signifierait d'ailleurs un appel à la conversion d'autrui, quand on sait bien que la sienne propre s'esquisse à peine ?

Aussi le baptisé n'apprécie-t-il forcément guère qu'on lui fasse le reproche amer de ne pas prendre sur lui des responsabilités aussi lointaines que collectives (guerres, crises, tremblements de terre, etc.) auxquelles, la plupart du temps, il ne peut mais, et qu'on lui refuse le secours urgent, efficace et gratuit dont il éprouve et connaît le besoin pour persévérer dans la conversion de ce qui, dans le monde, lui revient : la Parole et le Pain. Du sacerdoce presbytéral, il n'attend ni « promotion », ni mandat, ni décharge, mais les moyens spirituels de son travail sur la réalité (qu'il sait, par expérience, spirituelle). Si, de fait, les baptisés n'aiment guère entendre parler du monde en chaire, ce n'est pas d'abord parce que ce discours serait (comme il arrive fatalement) incompetent ou partial, mais parce qu'ils ne cessent de subir partout ailleurs le vacarme du monde et qu'ils meurent de ne pas entendre la Parole. L'apostolat des baptisés n'attend du sacerdoce presbytéral qu'une seule chose, mais considérable : être sans cesse réincorporés au corps du Christ pour, ensuite, y incorporer tangentiellement le monde.

3. LA conversion du monde par la conversion de soi impose d'assumer la contingence absolue et la pesanteur de la réalité. Elle implique aussi, avec la responsabilité (qu'on se plaît à reconnaître au laïc), son corrélat obligé : le droit à l'erreur (qu'on n'accorde pas souvent au baptisé). Il semble étrange que les éloges du pluralisme, les appels à l'audace et les encouragements à l'initiative soient contrebalancés par des réquisitoires souvent impitoyables devant des scandales et des injustices (indéniables) où tous les chrétiens sans exception auraient leur part de culpabilité. Cette contradiction n'est en fait qu'apparente, puisque souvent le clerc, en déléguant (formellement ou non) sa responsabilité au laïc militant, fait prendre à celui-ci (ou l'encourage à prendre) des risques qui, de fait, sont ceux du sacerdoce presbytéral. Or, on l'a vu, l'Eglise ne s'engage en réalité comme telle que par l'évêque qui, dans cet acte,

ne peut ni ne doit déléguer ce que lui seul, de par son *character*, est à même de faire. Le baptisé, lui aussi, ne peut ni ne doit agir qu'en vertu de son sacerdoce, c'est-à-dire en vue de convertir le monde en lui. Sa parole et son action ne valent qu'à la mesure de cette conversion, dont elles marquent d'ailleurs la courbe. Celle-ci peut parfois baisser, jusqu'à la trahison. Mais, outre que nul échec n'est jamais irrémédiable, jamais non plus cette erreur du baptisé n'affecte la vérité du Christ. Elle révèle seulement les limites (provisaires) d'une entreprise de conversion. L'erreur marque le chrétien aussi inévitablement que le péché, mais pas plus que lui. Le baptisé, parce qu'il convertit en lui une part de la réalité, subit l'erreur. Il n'a pas à en être blâmé avec suffisance par ceux qui, volontairement ou non, n'entretiennent pas le même rapport avec la réalité. Car la réalité, la contingence, implique l'erreur.

Le baptisé qui fait erreur a le droit le plus strict à l'enseignement, et à n'être pas hâtivement convaincu de péché. Il en va autrement pour l'évêque, qui n'a à parler, comme tel, qu'avec autorité, parce qu'il s'exprime *in persona Christi* et n'a dans ces conditions pas droit à l'erreur. Ou plutôt, tandis que chez le baptisé l'erreur n'est pas toujours un péché, chez lui l'erreur est toujours un péché, et non le moindre. Car la vérité dont il s'agit a en propre le pouvoir de faire vivre. Donc, si elle se pervertit, elle a celui de laisser mourir, voire de tuer directement. Cela s'est vu. D'où une dernière conséquence, elle aussi d'apparence surprenante : si le baptisé demande qu'on lui reconnaisse un droit à l'erreur quasi institutionnel, toute prise de parole « théologique » par un laïcat cléricalisé (au nom de prétendues évidences pastorales, scientifiques ou autres) ne peut susciter que de la méfiance. En échange, si l'on peut ainsi présenter une nouvelle exigence, le baptisé souhaite (sans oser revendiquer) que la Parole révélée lui soit dite et répétée de telle manière qu'il puisse en vivre et exercer royalement son sacerdoce. Ce qui veut dire que les paroles de l'évêque se règlent quasi infailliblement sur la Parole vraie qu'est le Verbe, seul exégète du Père (*Jean* 1, 18) et seul herméneute de ce qui est dit de lui dans les Ecritures (*Luc* 24, 27). Sans doute la tâche assignée de la sorte au sacerdoce presbytéral dépasse-t-elle les forces humaines. Mais n'en va-t-il pas de même de la conversion du monde confiée aux baptisés, comme leur sacerdoce royal ?

Car si le rôle des baptisés doit s'accroître dans l'Eglise, ce ne sera jamais que grâce à l'accroissement de la dignité de l'évêque. Mais qui, en vérité, l'ignore ?

Jean-Luc MARION

Jean-Luc Marion, né en 1946. Marié, deux enfants. Maître-assistant d'histoire de la philosophie à l'Université de Paris-Sorbonne. Publications : *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Paris, Vrin, 1975 ; *René Descartes, Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité*, traduction et annotation, La Haye, M. Nijhoff, 1977 ; etc. ; *L'idole et la distance*, Paris, Grasset, 1977. Rédacteur-en-chef de *Communio*. Ancien responsable J.E.C. (secondaire).

Louis de VAUCELLES

Foi et politique

L'évolution de leurs rapports au sein des Mouvements d'Action Catholique spécialisée

Le schéma d'évangélisation strictement apostolique que suivirent à l'origine les Mouvements d'Action Catholique spécialisée l'a cédé souvent à un engagement politique plus libre et radical. Mais ce pas en avant impose, aujourd'hui, une révision radicale des buts et des méthodes.

L'ÉVOLUTION de l'Action Catholique spécialisée en France, depuis le Concile, a été marquée par un déplacement radical des rapports, toujours problématiques, entre foi et engagements temporels. La prise au sérieux de la lutte des classes, la volonté de se solidariser avec les exploités, la découverte d'injustices structurelles tant au plan national qu'international, autant de facteurs qui ont conduit les Mouvements à découvrir le poids des réalités politiques et à s'inspirer, pour certains, du marxisme. La J.E.C., le M.R.J.C., la J.O.C./F., à l'instar d'autres groupes chrétiens, ont effectué des choix de société, élaboré des stratégies visant l'instauration d'un socialisme adapté à la situation de notre pays et assumé, par suite de leurs options, des tâches syndicales et politiques, en liaison avec les organisations séculières qui poursuivent des buts analogues.

Pareilles innovations font évidemment problème par rapport à la conception traditionnelle de l'Action catholique (1), dont la mission spécifique visait à l'évangélisation des milieux de vie, au travers d'une transformation des structures dans des perspectives chrétiennes. Elles posent de plus toute une série de questions inédites. D'abord au plan

(1) Pour l'étude de cette conception, on se reportera à E. Guerry, *L'Action Catholique. D.D.B.* 1936 (présentation et commentaire des textes de Pie XI sur l'A.C.). A lire aussi la déclaration des cardinaux et archevêques français de mars 1946 (D.C. 21 juillet 1946. 741-744), puis celle de l'Assemblée plénière de l'Episcopat de novembre 1967 (D. C. 3 décembre 1967. 2029-2039).

même de la pertinence des fondements théoriques auxquels se réfèrent les grilles d'analyse utilisées. Leur emploi, sans discernement suffisant, ne conduit-il pas à méconnaître la complexité des situations et, donc, à rendre difficile, voire impossible, une authentique réflexion éthique ?

Ensuite, on peut se demander si la primauté de fait accordée au politique, en estompant le caractère apostolique des Mouvements et le souci de la formation religieuse des Militants, ne réduit pas le salut chrétien à une entreprise de libération purement humaine ? De sérieuses inquiétudes surgissent également devant les conséquences de cette politisation : comportements sectaires, groupusculation d'organisations nationales autrefois bien structurées, fractionnement et éclatement de l'A.C. en plusieurs tendances.

Quelles sont les raisons d'un changement dont les conséquences font naître d'aussi graves interrogations ? Répondre à cette question exige en premier lieu de retracer brièvement l'histoire des rapports foi-politique à l'intérieur de l'Action Catholique de manière à percevoir quand et pourquoi s'est opérée la rupture constatée précédemment (2). Enfin, je tenterai de dégager, à partir des orientations données par l'Épiscopat, les perspectives qui s'offrent aux Mouvements pour relever les défis auxquels ils sont actuellement confrontés.

Le discours traditionnel

Aux origines, la fondation de l'Action Catholique n'est pas dépourvue de signification politique. Elle permet à l'Eglise de France de se démarquer quelque peu d'une droite monarchique et conservatrice avec laquelle les responsables du catholicisme français avaient tissé des liens étroits depuis plus d'un siècle, non seulement pour des raisons de défense religieuse, mais aussi dans l'espoir d'une restauration de la chrétienté. Or, avec l'apparition de mouvements de jeunes particulièrement dynamiques, se fait jour une conception inédite de la rechristianisation du pays, qui, au lieu d'être envisagée comme une reconquête autoritaire des masses, menée avec l'appui des pouvoirs publics, repose sur le témoignage des croyants et leur capacité de persuasion. Parallèlement, l'amalgame entre discours chrétien et positions contre-révolutionnaires tend à s'estomper, comme le manifeste, entre autres indices, la condamnation de *l'Action Française*. Et cela au bénéfice d'une réconciliation de l'Eglise de France avec les aspects positifs d'une société moderne à l'intérieur de laquelle les baptisés sont invités à jouer un rôle d'animation et d'inspiration afin de contribuer à l'avènement d'un monde réuni selon les principes de l'Évangile.

(2) Faute d'une histoire de l'Action Catholique, le lecteur désireux de connaître les grandes lignes du devenir de l'A.C. pourra consulter A. Dansette, *Destin du catholicisme français (1926-1956)*. Flammarion, 1957. Ouvrage important, mais qu'il faut lire en tenant compte des critiques adressées à l'auteur par E. Poulat dans *Eglise contre bourgeoisie*. Casterman, 1977, p. 62-79.

Mais ce désengagement de l'Eglise vis-à-vis des forces réactionnaires n'implique en aucune manière le ralliement du catholicisme français aux deux grandes idéologies politiques modernes que sont le libéralisme et le socialisme. Il correspond dans le domaine de l'organisation des sociétés contemporaines à la recherche d'une troisième voie, spécifiquement chrétienne, dont les grandes lignes se trouvent déjà esquissées à l'intérieur du corpus constitué par les enseignements pontificaux en matière sociale ; et même explicitement définies à travers l'ouvrage de Jacques Maritain, *Humanisme intégral* (3), paru en 1936 et qui, sans être naturellement un document du Magistère, représente assez fidèlement la pensée des élites catholiques soucieuses de vivre leur foi en affrontant les problèmes réels de l'époque (4). Les discours et pratiques des Mouvements d'A.C., des années trente au Concile, vont s'inspirer de ce catholicisme intransigeant (5) qui rejette tout à la fois le conservatisme des classes possédantes et le collectivisme révolutionnaire (6). Ainsi l'objectif de la J.A.C. et de la J.E.C. est alors de travailler à l'éducation humaine et religieuse des jeunes catholiques, de telle sorte qu'ils puissent ultérieurement, en raison de leur compétence acquise et de leur dévouement au bien public, faire passer dans la société une inspiration authentiquement chrétienne. Lycéens, étudiants, jeunes paysans, éduqués à prendre progressivement des responsabilités à l'intérieur de leurs milieux de vie respectifs, étaient parallèlement initiés à une action sur les structures et à des types d'engagements correspondant à une mission évangélique du monde et de son aménagement. La J.A.C. par exemple, donne à ses membres une solide formation religieuse en même temps qu'elle contribue, après la guerre, au redressement et à la modernisation de l'agriculture française avec le souci d'atténuer les conséquences pour les petits exploitants d'un tel bouleversement. Son influence fut si importante qu'elle devint l'un des lieux où se recrutèrent les cadres professionnels et syndicaux de la paysannerie et, qu'en 1959, trois mille maires du monde rural étaient issus de ses rangs (7). Sans atteindre une ampleur aussi grande, le rayonnement social de la J.E.C.F. n'en fut pas moins considérable : son action assura pendant plus de vingt ans la reproduction d'une partie de l'élite dirigeante de la Nation.

En apprenant aux jeunes à déchiffrer les réalités sociales de leurs milieux pour les transformer selon les aspirations des hommes à plus de liberté et de justice, les Mouvements travaillaient à promouvoir des

(3) Réédité dans la collection *Foi vivante*, chez Aubier en 1968.

(4) Notons au passage l'influence de J. Maritain sur la pensée de Paul VI.

(5) Emile Poulat a beaucoup contribué à éclaircir cette notion et à renouveler ainsi les perspectives reçues de l'historiographie du catholicisme. Cf. E. Poulat, *Catholicisme, démocratie et socialisme*. Casterman, 1977, et *Eglise contre bourgeoisie, op. cit.* À lire également l'important article de I.-M. Mayeur, « Catholicisme intransigeant. Catholicisme social. Démocratie chrétienne », *Annales*, mars-avril 1972, p. 483-499.

(6) Troisième voie cherchée aussi par la Démocratie chrétienne à laquelle E. Poulat consacre un chapitre suggestif dans *Eglise contre bourgeoisie, op. cit.*, p. 135-172.

(7) Cf. Fl. Mendras, *Sociologie de la campagne française*. PUF, 1959, p. 113.

Louis de Vaucelles

valeurs fondamentales du christianisme : le bien commun, la paix... Par leur comportement et leur action, les croyants rendaient un témoignage crédible sur la foi qui les animait.

Certes, des tensions naissaient parfois entre les dirigeants d'A.C. et la Hiérarchie, spécialement quand les évêques avaient l'impression qu'une mobilisation trop forte autour des tâches d'ordre temporel risquait de compromettre le caractère apostolique des Mouvements. Mais de telles difficultés étaient loin d'être insurmontables, car les militants parvenaient à vivre leurs engagements de manière cohérente par rapport aux grandes affirmations de la foi et à exprimer leurs expériences dans un discours où étaient fortement reliés enracinement particulier et incarnation ; construction d'une société plus juste et participation du croyant à l'œuvre créatrice de Dieu ; réalité ambivalente du monde et parabole du bon grain et de l'ivraie ; promotion de l'harmonie entre les classes et annonce du Royaume à venir. Cette vision théologique justifiait l'interpénétration du spirituel et du temporel visée par cette élite de croyants au bénéfice de l'Eglise et de la Nation. L'équilibre réalisé était cependant fragmentaire et fragile.

Fragmentaire, car il n'intéressait finalement que les milieux peu structurés de la bourgeoisie et du monde rural au sein desquels l'Eglise conservait son influence considérable. Il y avait là un terrain libre que les catholiques surent occuper. Par contre, dans la classe ouvrière qui s'était organisée en dehors de l'Eglise et subissait l'influence communiste, une troisième voie proprement chrétienne n'a jamais pu se dégager de manière décisive, malgré l'essor de la J.O.C.F et le développement du syndicalisme chrétien.

Fragile, dans la mesure où la réussite de la J.A.C. et de la J.E.C. nous apparaît liée aujourd'hui à une situation historique bien déterminée. Les changements profonds qui intervinrent dans la société française à la fin des années cinquante devaient révéler la nécessité de transformer radicalement le projet initial de l'A.C., en raison de son caractère inadapte.

Nature et causes d'une rupture idéologique

À cette époque, la base sociale traditionnelle du Mouvement s'effondra à la suite d'une rupture qui est essentiellement d'ordre sociologique. La J.A.C. est profondément affectée par les bouleversements d'un monde rural qui, en raison de l'industrialisation, du développement des échanges et de la scolarisation, ne s'organise plus comme autrefois autour de l'agriculture ; et où la paysannerie, affrontée à des problèmes inédits de gestion des exploitations et de commercialisation de ses produits, perd le contrôle de son destin propre au bénéfice de centres nationaux et internationaux. C'est pour essayer de mieux répondre aux besoins des jeunes dans un contexte aussi mouvant que la J.A.C. va alors créer des branches spécialisées et se transformer en M.R.J.C. Un constat identique peut être fait

à propos de la J.E.C. La massification de l'enseignement secondaire, puis par répercussion, de l'Université, met en cause les stratégies d'un Mouvement attaché à la formation d'une élite, et qui doit faire face à une foule de jeunes en quête d'identité et inquiets sur leur avenir.

Cette situation de crise, aggravée par la guerre d'Algérie, eut pour conséquence immédiate d'entraîner la disparition de l'idéologie modernisante et réformatrice qui avait présidé jusque là aux destinées des Mouvements. Sa mise en œuvre n'ayant pas permis de corriger les abus liés aux mutations du capitalisme, il devenait impossible de favoriser, comme auparavant, l'intégration des jeunes dans un système dont les méfaits étaient ressentis au plan national et international. Un tel renversement des perspectives conduisit la J.E.C. et le M.R.J.C. à reconsidérer leurs objectifs et à modifier leurs pédagogies, de telle sorte que leurs membres prennent conscience du type de société dans laquelle ils se trouvent et des conditionnements qui pèsent sur eux. Approche critique indispensable pour permettre aux jeunes, dans un second temps, de travailler à découvrir les voies concrètes d'une libération de l'homme.

Ainsi définies, les orientations nouvelles impliquaient l'abandon de la réserve rigoureuse imposée à l'Action catholique en matière d'engagements temporels. Aux yeux de beaucoup de croyants engagés, l'apolitisme officiel de l'Eglise n'était plus tenable : son neutralisme affiché, sa volonté de se placer au-dessus de la mêlée, revenaient, qu'on le veuille ou non, à soutenir de manière voilée l'ordre social existant. Même difficulté au plan des Mouvements : impossible de continuer à promouvoir des valeurs, à travailler aux changements nécessaires de façon purement incantatoire. Il fallait se donner les moyens d'incarner dans l'historicité l'idéal dont on était porteur, sous peine de voir mise en cause la pertinence même du christianisme. Sortir de l'impasse, donner à la J.E.C. et au M.R.J.C. la capacité d'accomplir leur mission, exigeait que fut levée l'interdiction de toute prise de position syndicale et politique.

Mais, à l'époque, la hiérarchie ne saisit pas le véritable enjeu des requêtes qui demandaient un assouplissement de l'obligation de réserve faite à l'Action Catholique en matière d'options et d'engagements temporels. Les évêques ne virent là que glissement vers une politisation qu'ils redoutaient et avaient déjà nettement combattue au sein de l'A.C.J.F. quelques années auparavant (8). D'où leur refus de tout aménagement de la distinction spirituel-temporel et leurs interventions autoritaires auprès de la J.E.C. (9) en vue d'imposer le respect du *statu quo* qui n'aboutirent qu'à déclencher une crise d'une extrême gravité. Nombre de militants et de dirigeants quittèrent alors des Mouvements frappés d'impuissance et exposés à de multiples récupérations. Quant aux nou-

(8) À propos de l'éclatement de l'A.C.J.F. (1956), cf. l'analyse et les documents publiés aux éditions de l'Epi, en 1964, sous le titre *Signification d'une crise*.

(9) Sur la crise de la J.E.C. et de la I.E.C./F. consécutives aux orientations de ces Mouvements. on consultera d'abord le dossier de la D.C. du 2 mai 1965 (799-823).

veaux responsables, confrontés eux aussi très rapidement aux mêmes difficultés, ils crurent trouver dans le marxisme un instrument d'analyse scientifique de la société, capable d'orienter l'action. Un choix aussi radical les coupera d'une bonne partie de leurs troupes hostiles à la conception marxiste-léniniste de la lutte des classes, comme aux objectifs proposés, jugés trop radicaux. Ainsi s'explique le déclin rapide de la J.E.C. et du M.R.J.C. (10), déclin aggravé par les attitudes critiques de ces groupes à l'égard de l'Eglise institutionnelle.

Si l'A.C.O. et la J.O.C. devaient échapper à une crise aussi violente, ces mouvements connurent cependant une évolution assez analogue. Car ils affirmèrent progressivement leur solidarité politique et idéologique avec les organisations de la classe ouvrière (partis, syndicats) et adaptèrent leurs pratiques en conséquence. L'opinion publique en prit conscience tardivement au moment où l'A.C.O. apporta officiellement son soutien au candidat de la gauche avant le second tour des élections présidentielles de 1974 ; et quand la J.O.C. invita, quelques semaines plus tard, à la clôture de son rassemblement, les leaders des grandes formations ouvrières, ainsi que Georges Marchais.

Dès lors, personne ne pouvait plus nier le fait que la plupart des Mouvements de l'A.C.S. s'étaient fortement investis dans le domaine politique et avaient publiquement pris parti en faveur d'un projet de société socialiste. Au point que l'appartenance à une équipe de la J.O.C., de la J.E.C., du M.R.J.C. ou de l'A.C.O., n'apparaît pratiquement plus possible aujourd'hui, si le croyant n'est pas lui-même rallié à l'une des options politiques de la gauche française.

Vers de nouvelles perspectives ?

Devant cette évolution globale et le déplacement des problématiques comme des pratiques qui en découlaient, l'Épiscopat s'est vu contraint de reconsidérer ses positions antérieures. À la suite de réflexions menées dans le cadre des Assemblées de Lourdes (11), il a dégagé des orientations adaptées au devenir inéluctable de l'A.C. (12). Je ne m'attarderai pas ici sur les ambiguïtés de conclusions qui, pour des raisons de pratique ecclésiastique, ne font qu'amorcer la décléricalisation du laïc organisé. Au-delà des réserves appelées par le maintien d'un label spécial à une Action Catholique dont la liberté vient d'être reconnue en matière

(10) A propos des ruptures intervenues au M.R.J.C. et au M.I.J.A.R.C., cf. Bertrand Hervieu, *Itinéraire d'une crise : Les Mouvements d'Action Catholique de la jeunesse rurale en Europe et en Amérique latine*, Etude publiée dans le cadre de l'Université de Paris-X.

(11) Spécialement en 1972 (*Politique, Eglise et Foi*), en 1975 et en 1977, où une partie de ces deux réunions fut consacrée aux problèmes posés par l'évolution de l'A.C.

(12) Cf. Assemblée plénière de l'Épiscopat français, Lourdes, 1975, *Chercheurs et témoins de Dieu*, Centurion, 1975, p. 27-63.

d'engagement temporel, le fait capital est évidemment l'abandon par la Hiérarchie de la notion de mandat en tant qu'elle impliquait l'apolitisme des Mouvements. Désormais, ceux-ci, en fonction de leurs enracinements humains et des nécessités apostoliques telles qu'ils les ressentent, se voient reconnue la possibilité de prendre des options temporelles. A charge pour eux d'assumer leurs engagements de manière cohérente avec la foi et les exigences d'un vivre-ensemble à l'intérieur de l'Eglise.

Les évêques ont donc renvoyé les militants chrétiens à leurs propres responsabilités. Comment les intéressés vont-ils répondre à cette requête portant finalement sur une redéfinition des rapports foi-politique qui soit adaptée à la situation présente de l'Eglise dans la société ? Démarche extrêmement complexe dont la réussite apparaît conditionnée par la prise en compte préalable d'une double exigence.

La première relève de l'éthique politique. Beaucoup de Mouvements continuent de développer des analyses moralisatrices, idéologiques de la conjoncture française et internationale. Tout se passe comme si la référence, immédiate et affective à l'Évangile, les dispensait d'une analyse portant sur les stratégies à mettre en œuvre pour rendre possibles les changements jugés nécessaires. À vouloir remédier aux aliénations et injustices de nos sociétés sans définir avec suffisamment de soin les objectifs, et procéder à une évaluation des moyens disponibles au regard des transformations souhaitées, on méconnaît les exigences éthico=rationnelles internes à l'action politique en s'exposant ainsi à de sérieux déboires. Les discussions relatives à l'éclatement et aux divisions actuelles de la Gauche française, tout comme les débats sur le stalinisme, l'U.R.S.S. et le fonctionnement des régimes communistes, illustrent parfaitement la nécessité d'entreprendre en ce domaine une réflexion fondamentale, dont les militants d'A.C. ne peuvent se dispenser, s'ils se préoccupent réellement de rendre crédibles leurs projets.

Second impératif : les Mouvements ont à accepter de confronter leurs convictions et leurs pratiques avec les autres chrétiens. Le but n'est pas de parvenir à un consensus général, mais de permettre à chaque groupe de découvrir les limites de ses analyses et de ses engagements ; donc de prendre par là un recul indispensable à l'exercice de la fonction critique que la foi doit exercer à l'égard de nos engagements temporels. Sans une telle relativisation, la communion entre croyants ayant des options politiques opposées, devient irréalisable. Par contre, dès qu'une reconnaissance et un respect mutuel se sont instaurés, des discussions peuvent alors s'ouvrir. Elles porteront d'abord sur les blocages actuellement repérables. À titre d'exemple, la situation de la J.O.C. et de l'A.C.O. appelle un certain nombre d'interrogations (13). Comment expliciter

(10) Questions perceptibles dans la déclaration de Mgr Etchegaray, publiée à l'occasion du Rassemblement de la J.O.C. célébrant son 50e anniversaire à La Courneuve, le 14 mai 1978 ; cf. D.C., 4 juin 1978, 520-521.

le double rattachement de ces Mouvements à l'Eglise et à la classe ouvrière, la fidélité à la première n'allant pas forcément ou immédiatement avec l'allégeance à la seconde considérée comme sujet privilégié de l'histoire ? Ou encore : de quelle manière rendre compte des rapports qui s'établissent entre l'action militante et la croyance religieuse ? Avec la J.E.C. et le M.R.J.C., d'autres points devraient être approfondis. Il est clair que les débats ne seraient pas à sens unique : en fonction de leur expérience, les militants auraient à faire entendre leur voix et à interpeller les autres croyants, notamment sur leurs tendances individualistes et idéalistes (14). De tels échanges auraient enfin une dimension théologique : ils contribueraient à l'approfondissement des grandes questions posées au plan christologique et ecclésiologique.

E soulignerai en conclusion l'un des enjeux décisifs d'un tel dialogue.

Les crises traversées par l'A.C., les graves difficultés qu'elle continue de rencontrer, correspondent au malaise qui affecte l'ensemble du corps ecclésial aujourd'hui. Par suite de la sécularisation, la foi tend aujourd'hui à se privatiser, à se réduire à des relations courtes et chaudes, de type familial ou groupusculaire. Elle est alors frappée d'insignifiance et marginalisée. Mais à l'inverse, quand des baptisés s'investissent dans les réalités socio-économiques et politiques, les voilà conduits à s'interroger, d'une autre manière, sur la pertinence actuelle du christianisme ; et parfois aussi à douter de leur identité croyante.

Sortir de ce cercle vicieux implique de repenser les formes de présence de l'Eglise dans le monde avec toutes les conséquences qui s'ensuivent, de telle sorte que les chrétiens soient en état de vivre et de témoigner du rapport vivant existant entre le message évangélique et le monde présent, C'est à cette tâche d'explicitation et de reformulation de foi au sein des sociétés modernes que les militants d'A.C. et, avec eux, l'ensemble des baptisés, sont associés de nos jours.

Louis de VAUCELLES, s. j.

P.S. Je n'ai pas évoqué ici les Mouvements qui, comme l'A.C.L., la J.I.C./F. et le C.M.R. sont demeurés fidèles aux principes classiques de l'A.C. en refusant tout engagement politique collectif et en maintenant ainsi une réelle diversité au plan des choix idéologiques, et des options temporelles de leurs membres.

(14) En tant que leur perspective idéaliste ne prendrait pas suffisamment en compte les champs de l'histoire.

Louis de Vaucelles, né en 1932. Entré dans la Compagnie de Jésus en 1951. Études de philosophie et de théologie. Ordonné prêtre en 1965. Doctorat de troisième cycle en histoire : *Le novelliste lyonnais et la défense religieuse (1879-1889)*, Paris, Belles Lettres éd., 1966. Rédacteur aux *Études* depuis 1968. Professeur à l'Institut d'Études Sociales de l'Institut Catholique de Paris et au Centre Sèvres.

Philippe SELLIER

Laïcs et théologiens la formation " C "

La réflexion théologique est le bien commun de tous les baptisés. D'où l'importance d'une formation plus largement ouverte ; d'où aussi les questions de fond que cette première réussite soulève.

UN vaste mouvement est né en France, et s'amplifie : la demande par les laïcs d'une formation théologique. Des centres nombreux et divers ont vu le jour, et l'Institut Catholique de Paris a même pu lancer avec succès une formule d'enseignement théologique à distance, le C.E.T.A.D., qui suscite un peu partout des groupes de huit à dix personnes, soucieuses de travailler ensemble, chaque année, sur un aspect essentiel de la foi : « ni diplôme, ni examen, mais un travail personnel, une recherche en groupe, un soutien pédagogique et théologique par correspondance ». Chacune de ces réalisations a son originalité, ses préférences, ses richesses.

La « Formation C » de l'Institut Catholique (1) a les siennes : résolument universitaire, puisqu'elle fait partie de l'U.E.R. de Théologie et de Sciences Religieuses, elle propose aux laïcs engagés dans une activité professionnelle un *cursus* complet, des examens et des diplômes canoniques de la licence, puis — au sein de la maîtrise - des mêmes équipes que les clercs — de la maîtrise et du doctorat en théologie.

Sa création remonte à 1968-1969. En mai 1968, un groupe de laïcs, qui ne réussissait pas à trouver sa place dans une Faculté de Théologie organisée pour des clercs, demanda avec insistance l'ouverture d'un

(1) A l'Institut Catholique de Paris, l'Unité d'Enseignement et de Recherche de théologie et sciences religieuses comprend huit organismes ; l'un d'eux, la section de théologie biblique et systématique (S.T.B.S.) propose l'accès à la licence en théologie, selon deux formules : formation A (quatre années à plein temps) et formation C (sept années à temps partiel).

cycle d'études théologiques adapté à leur situation dans l'Eglise et dans le monde, à leurs horaires, à leur formation et à leurs questions. Un an après, le recteur, Mgr Haubtmann, et le doyen, le futur cardinal Daniélou, lançaient une expérience, la « Formation C » : des échanges multiples entre professeurs et laïcs avaient permis la mise au point du projet, et un consensus avait abouti à la désignation d'un responsable, le Père Coudreau.

Aujourd'hui, dix ans plus tard, ce dernier peut contempler sans déplaisir les résultats obtenus, et envisager avec optimisme l'avenir : 13 laïcs préparent la maîtrise en théologie, 32 sont licenciés, près de 300 sont en cours d'études.

I. L'ACCÈS A LA FORMATION

Différente de la simple lecture chrétienne, l'activité du théologien suppose une culture humaine élevée, qui permette de faire dialoguer la Tradition évangélique avec les apports ou les contestations les plus divers. Aussi la Formation C s'ouvre-t-elle, en règle générale, à des hommes ou à des femmes déjà passés par l'Enseignement supérieur.

Évidemment, les capacités intellectuelles sont loin d'être suffisantes. Des étudiants sont attendues les marques d'une réelle maturité : qualité des engagements ; questions qui dominent l'existence ; jugement personnel ; sang-froid dans les ballottements d'une société en crise ; volonté, au sein d'une Eglise vivante en métamorphose, de travailler au surgissement de l'Eglise de demain.

Enfin, la passion d'acquérir une intelligence plus profonde de l'Évangile chrétien, de provoquer la rencontre entre le Christ et les hommes d'aujourd'hui, c'est-à-dire de participer à la mission de l'Eglise, tous ces indices d'un dynamisme orienté vers la théologie font partie des signes à scruter avant la décision.

La nécessité de constituer des groupes sans hétérogénéité excessive a conduit les responsables à éviter les trop grandes différences d'âge : il faut avoir plus de vingt ans, et moins de cinquante. Un même souci d'équilibre préside à la répartition entre hommes et femmes, entre étudiants mariés et célibataires. Une diversité enrichissante.

II. LE DÉROULEMENT DES ÉTUDES

Conçue pour des chrétiens engagés dans une activité professionnelle, souvent chargés de famille et impliqués dans différentes organisations (politiques, syndicales, paroissiales, d'Action Catholique...), la formation est dispensée par cours du soir ou par rencontres de fin de semaine : un cours de deux heures un soir par semaine, une demi-journée de travail dirigé par groupes de sept ou huit toutes les trois semaines, une session d'un ou deux jours par trimestre. Les lectures personnelles constituent

une pièce capitale du dispositif. Les étudiants savent qu'ils ont à fournir en moyenne dix heures de travail par semaine, s'ils veulent étaler leur préparation à la licence selon la formule qui leur est conseillée, c'est-à-dire *sur sept années*.

On mesure l'exigence d'un tel choix. Mais l'expérience des années écoulées a montré que cette rigueur était ressentie comme bienfaisante.

L'année d'habilitation

Année d'introduction à la recherche théologique et de vérification de la décision prise, cette année s'organise en trois trimestres dont chacun permet, autour d'un thème central, *le fait chrétien*, une première rencontre avec une ou plusieurs méthodes. Les points de vue sont successivement historique, exégétique, dogmatique.

Souvent un peu « rouillé », l'étudiant doit réapprendre le travail en équipe, l'expression orale, la maîtrise de l'écrit. Au cours de l'année lui sera demandée la rédaction de deux essais : la « reprise » d'un travail de groupe, synthétisé et prolongé ; une étude sur un sujet choisi en accord avec l'un des professeurs.

L'année biblique et les « parcours intégrés »

La seconde étape consiste en quatre explorations plus approfondies, que les étudiants peuvent effectuer dans l'ordre qui leur paraît s'adapter le mieux à leur propre évolution :

— une année biblique, consacrée à un contact prolongé avec l'Écriture Sainte et à la découverte des méthodes exégétiques.

— une année d'anthropologie, centrée sur les deux questions : qu'est-ce que l'homme pour lui-même ? Qu'est-ce que l'homme dans la lumière de l'Évangile ?

— une année de christologie, où convergent une relecture de l'évangile de saint Jean, une enquête de théologie historique sur les Pères et les Conciles, un travail philosophique sur Kant et un cours de théologie systématique sur la venue eschatologique, la résurrection, la mort et la naissance de Jésus.

— une année d'ecclésiologie : réflexion théologique à partir des *Lettres* de saint Paul, histoire et sociologie de l'Eglise, théologie biblique et systématique.

L'originalité de ces trois derniers « parcours » consiste en ce que les aspects majeurs du mystère chrétien y sont médités chacun par une équipe de professeurs de différentes disciplines : exégèse, histoire, sociologie, philosophie. La dogmatique est ainsi appelée à relier ces apports. D'autre part, la matière des « traités » longtemps classiques (l'unité et les attributs de Dieu, le mystère trinitaire, le péché, la grâce, l'eschatologie, etc.) se trouve redistribuée : la recherche d'un cheminement autre

— aussi ancienne que l'activité théologique elle-même — ne remet évidemment pas en cause la fidélité à toute la Tradition de l'Eglise.

L'étape de la licence

La préparation à la licence de théologie s'achève par l'étude de deux thèmes fondamentaux : la Révélation de Dieu, l'agir chrétien. A ce stade, l'organisation du travail se transforme : à côté de cours moins étendus (un trimestre) ne subsistent plus que des séminaires (d'octobre à mars). Tout au long de la dernière année, l'étudiant rédige sa « dissertation de licence » (30 à 50 pages), qui donnera lieu à une soutenance.

III. PETITE SOCIOLOGIE (1977-1978)

La majorité des étudiants est constituée de cadres, de membres des professions libérales (médecins, avocats, etc.) et de travailleurs sociaux. Ceux qui proviennent du secteur de l'enseignement ne constituent qu'une solide minorité. Le tableau ci-dessous fournit un aperçu du nombre des étudiants par année, de la répartition par sexe et par âge, etc.

CYCLE C	1 re étape	2e étape	3e étape	totaux
Inscrits	50	151	57	258
Hommes	28	88		166
Femmes	22	119		141
20/29 ans	20	48		68
30/39 ans	15	52		67
40/49 ans	10	44		54
50/59 ans	4	54		58
+ de 60ans	1	9		10
célibataires	28	83		111
mariés	22	124		146
français	50	202		252
étranger	—	6		6
Paris et région	45	198		243
province	5	8		13
étranger	—	1		1

IV. UNE RÉFLEXION PERMANENTE

Grâce au nombre et à la qualité des échanges entre étudiants et professeurs, échanges facilités par toutes sortes de rencontres, par divers organismes mixtes, par le travail en petits groupes (chacun d'eux animé par un « moniteur » et élisant un délégué), la réflexion sur l'expérience de la Formation C est permanente. Toutes sortes de questions ont jailli, dont la plupart n'intéressent pas seulement les participants.

La Formation atteint-elle un bon échantillon du public qui devrait être le sien ? Jusqu'à présent, dans l'ensemble, elle est peut-être trop aisément reçue? Ne lui faudrait-il pas plus de « bousculeurs », d'étudiants qui, au nom de leur milieu social, de leur discipline ou de leur expérience d'Eglise, mettent en question, de façon constructive, certains des discours qui leur sont tenus ? Il en existe, mais peu. D'ailleurs le « bousculeur », par nature, s'accommode mal de l'appareil institutionnel (*cursus*, évaluation du travail fourni...). L'importance des connaissances demandées à l'entrée — bien supérieures à celles d'un bachelier — semble interdire toute « Vincennisation », même limitée, de la formation. Appuyée ici sur une culture universitaire préalable, la Faculté de théologie corrige mal des clivages sociologiques qui se sont opérés bien en amont d'elle.

Les interrogations que s'adressent certains responsables ou professeurs ne laissent certainement pas espérer un amoindrissement des exigences intellectuelles : aux yeux des uns la philosophie devrait être davantage étudiée pour elle-même, étant donné les insuffisances des étudiants en ce domaine ; d'autres souhaiteraient donner plus de développement à la pratique d'une exégèse scientifique : ici se manifestent des difficultés grandissantes, propres à toute formation théologique, l'acquisition des langues bibliques : hébreu et grec, sans parler du latin et de la possession d'au moins une langue vivante (allemand, anglais, etc.).

Mais n'insiste-t-on pas trop sur l'intellect et la compétence, alors que le théologien n'est pas seulement un homme ou une femme de savoir ? C'est sur la demande de la majorité des étudiants que le partage et la prière n'ont pas été organiquement unis aux études. Cours et travaux dirigés imposent rarement de venir plus d'une fois par semaine à l'Institut Catholique. Et presque tous les laïcs présents ont leurs communautés propres, dans la vie desquelles ils se trouvent fortement engagés : la formation C ne veut surtout pas distendre ces liens d'appartenance, au contraire. Néanmoins, tout naturellement, dès qu'un espace un peu important de vie commune est proposé, la prière eucharistique apparaît : c'est le cas au moment des sessions.

La multiplication des laïcs théologiens devrait-elle conduire à la définition d'un « ministère spécifique, avec un statut et une mission ? Une telle innovation relèverait, en tout état de cause, de la seule responsabilité des évêques. Mais il est frappant de constater que la majorité des étudiants se préoccupe peu de cette question : elle semble vivre son travail théologique dans la lumière de la gratuité, « par delà utile et inutile » (selon le sous-titre d'une thèse récente) ; elle refuse de céder à l'obsession des « débouchés », d'une activité théologique institutionnelle. Tous estiment que l'ensemble de leur existence a été enrichi par ces études, et que leurs engagements antérieurs (catéchèses diverses, animation de groupes, etc.) s'en sont trouvés affermis. Quelques-uns d'entre eux, cependant, se sentent si attirés par la réflexion théologique qu'ils réduisent ou souhaiteraient réduire leurs occupations professionnelles à son profit : tel médecin a supprimé de sa semaine l'une de ses journées

de rendez-vous ; tel cadre supérieur voudrait prendre une retraite anticipée, si un évêque lui proposait de se consacrer à une tâche d'Eglise. D'autres deviendront certainement « moniteurs » ou même professeurs de théologie, soit dans la formation C (dont le corps enseignant est encore presque exclusivement composé de clercs), soit ailleurs. Il s'agit là d'une minorité, qui donnera naissance à une originale catégorie de « clercs », mais ne devrait pas devenir un modèle prédominant. Nombreux ont été dans l'Eglise les laïcs devenus théologiens sans permission ni mandat, et heureusement !

Verra-t-on naître une « théologie laïque » ? Le discours de l'Eglise sur la sexualité, par exemple, a été trop souvent dénoncé comme produit par des hommes célibataires, comme contaminé — prétend-on — par leurs ignorances et leurs frustrations, pour qu'on ne s'attende pas à cette question. Qui plus est, on ne cesse plus de demander à chacun : « D'où parles-tu ? Quel est ton lieu ? ». Chacun élaborerait la théologie de sa propre situation. Dès lors on devrait voir naître, au moins aux abords de la licence, entre les séminaristes qui ouvrent à plein temps dans la formation A et les laïcs de la formation C, des différences non négligeables. En fait, pour le moment, rien de tel ne se manifeste. Et cela, en dépit des dissemblances d'âge, d'expérience directe, de culture ; en dépit du refus voulu de mêler des étudiants clercs aux étudiants laïcs (de façon, justement, à laisser surgir d'éventuelles particularités). C'est, à mon avis, un signe de santé. Le véritable « lieu » d'élaboration d'une théologie catholiquement vérifiée, ce n'est ni un individu, ni une catégorie (clercs, laïcs ; hommes, femmes ; ouvriers, bourgeois...), c'est l'ensemble de la communauté, priante et agissante, à l'écoute de tous ses membres, dans le temps et dans l'espace. Plus on s'écarte de ce « lieu », plus on est menacé par l'idéologie.

Quels changements peut-on espérer, dans l'Eglise, du fait de la multiplication des théologiens laïcs ? Il semble prématuré d'attendre d'eux un renouvellement de certaines questions théologiques : l'expérience est trop récente le nombre des étudiants de haute compétence dans un domaine profane (biologie, etc.) demeure trop restreint, et l'on découvre avec surprise que les plus savants sont parfois ceux qui maintiennent les cloisons les plus étanches entre leur science et la théologie. Mais, après tout, la percée du mathématicien et physicien Pascal en théologie fondamentale était-elle prévisible ? — C'est à des métamorphoses plus lentes et secrètes qu'il vaut mieux se préparer : tout d'abord, c'en sera fini du blocage entre ministère presbytéral et compétence théologique, particulièrement accusé en France (à la différence de l'Allemagne ou de la Grèce, par exemple). Mais surtout on peut espérer une contribution de ces laïcs à la reviviscence du tissu ecclésial. Ainsi, à côté des assemblées eucharistiques commencent à surgir des réunions de, type plus flottant où viendront plus volontiers des mal croyants, voire des incroyants. D'ores et déjà, l'animation catéchétique d'une grande partie des établissements d'enseignement de l'Etat est assurée par des laïcs : qui regrettera que certains de ceux-ci soient des théologiens ?

Ce qui importe, en définitive, c'est que les étudiants sortent de cette formation avec la conviction que la théologie se pratique et se forge, et qu'il ne s'agit pas seulement d'« études », qu'on répétera. Ils diffèrent ici de tant de séminaristes qui « apprenaient » le peu de théologie nécessaire à une morne régulation de l'orthodoxie.

L'expérience de la formation C ne représente qu'une possibilité parmi d'autres, un itinéraire. Elle a ses limites. Mais n'est-ce pas grâce à des efforts de ce type qu'un sang plus vif circulera dans la parole chrétienne ?

Philippe SELLIER

Philippe Sellier, né en 1931, professeur de Langue et de Littérature françaises à l'Université Paris V, auteur d'études sur les interférences entre littérature et théologie : *Pascal et la liturgie* (1966), *Pascal et saint Augustin* (1970) ; édition des *Pensées* (1976) ; articles sur La Rochefoucauld, Racine, La Fontaine, Péguy, les rapports entre mythe et littérature. A collaboré à la formation C en 1972-1973 (théologie fondamentale) et en 1977-1978 (année d'habilitation).

ERRATA

Certaines coquilles ont rendu par endroits peu compréhensible l'article du P. Tilliette dans notre dernier numéro (IV, 1, p. 54-65). Il faut lire :

- p. 61, ligne 10 : la contradiction *et* (et non pas : de) l'absurdité...
- p. 62, ligne 22 :... « *le Fils, l'éternel médiateur* » ; et la pure théogonie transcendante était, pour reprendre les ternies de Marquet, « *le gel d'un drame divin* ... lune ligne a été omise).
- p. 63, 3 lignes avant la fin : 1893 (et non 1894).
- p. 64, ligne 9 :... Comment s'implique alors dans la philosophie le Christ par le pouvoir qu'il a de se soumettre toutes choses ? Comme le Lien, le *Vinculum*... (une ligne a été omise).
- p. 64, ligne 26: *cet atlante* (et non pas et atlante).

John GARVEY

Une vie spirituelle dans la vie quotidienne

Dans sa vie quotidienne, le baptisé ne découvrira son identité, sa place et sa mission dans le monde que par la prière assidue. Et l'ascèse du jeûne l'aidera puissamment à retrouver le sens des priorités évangéliques.

CE que je voudrais montrer ici, c'est que les difficultés que rencontre tout homme qui veut prier sont finalement celles du christianisme même, celles qu'on affronte inévitablement en s'efforçant d'être chrétien dans le monde. Mais je voudrais encore plus montrer que la « spiritualité » n'est pas un aspect ou un composant parmi d'autres de l'être-chrétien. Il se peut qu'exceptionnellement, afin de nous expliquer, nous soyons amenés à nous exprimer comme si c'était le cas. Mais considérer la vie spirituelle comme une partie de la vie chrétienne, c'est un peu comme si l'on disait que la conscience est un des éléments qui font qu'on est en vie. La spiritualité est essentielle au christianisme. Elle ne concerne pas seulement nos tentatives concrètes pour prier, mais aussi la conscience qu'a de lui-même le chrétien à chaque instant, car notre but est finalement d'apprendre ce que Paul enseignait à ses lecteurs quand il leur demandait de « prier sans cesse ». Je voudrais aussi souligner qu'il faut éviter de commencer par poser la question : « À quoi pourra bien me servir la vie spirituelle ? ». Et je voudrais enfin suggérer quelque chose qui me plonge autant dans l'embarras que beaucoup d'autres sans doute : c'est que la prière et le jeûne vont ensemble, et que les deux contribuent à simplifier la vie, voire à atteindre une pauvreté voulue. Mais nous y reviendrons.

Le but de la vie spirituelle ne varie pas suivant les individus. C'est la réponse que chacun de nous doit tenter d'apporter à la question : « Qui peut vivre après avoir vu le Seigneur face à face ? ». Pas moi, tel que je suis aujourd'hui. Pas vous non plus, je suppose. La vie spirituelle, c'est notre coopération au processus que Dieu a enclenché quand il nous a appelés à être chrétiens et par lequel nous devenons (selon l'expression des Pères de l'Eglise) des « dieux par adoption ».

On admet couramment qu'il est plus difficile d'être chrétien maintenant qu'autrefois, lorsque le christianisme bénéficiait du soutien de toutes sortes d'institutions sociales, politiques et culturelles. Ce qui donne du poids à cette théorie, c'est la foule des gens qui se coupent de leurs racines religieuses pour adopter des valeurs plus séculières et apparemment n'en souffrent pas. S'il est bien vrai que ce climat crée des problèmes spécifiques, des problèmes qui rappellent d'ailleurs un peu ceux que rencontrèrent les premiers chrétiens, pour autant le christianisme n'est pas plus difficile à vivre aujourd'hui qu'il l'a toujours été. Ce qui a disparu, c'est peut-être cette idée reconfortante que l'être-chrétien peut se résumer en une bonne moralité et un certain sens civique greffés sur la fréquentation d'une église. Il est désormais plus évident que le christianisme est une vocation, une tâche, avec des obstacles dont certains sont propres à chaque époque et à chaque culture.

AVANT d'aller plus loin, je dois sans doute poser clairement mes hypothèses de départ, car tout ce qui suit en dépend. D'abord j'ai la conviction que, dans le domaine de la spiritualité, il n'y aura pas à l'avenir de percée décisive. À la différence d'autres domaines, comme l'exégèse scientifique par exemple, il n'y a plus rien là de nouveau à découvrir. Le seul lieu où la spiritualité vécue puisse s'accumuler et progresser, c'est l'âme de celui ou celle qui prie. Nous possédons les témoignages d'hommes et de femmes qui sont allés aussi loin qu'il est possible. Bien sûr, nous pouvons apprendre d'autres traditions, et de nouveaux maîtres spirituels apparaîtront. Mais rien ni personne ne dépassera jamais la *Philocalie* ou le *Nuage de l'inconnaissance* (1).

Une autre hypothèse sur laquelle je me fonde est que la meilleure approche de la prière est orthodoxe — c'est-à-dire qu'elle exige du temps, de la solitude, de la régularité, de la discipline. Cela signifie qu'il est infiniment préférable de prendre chaque jour un peu de temps pour se retirer en paix à l'écart et ne rien faire d'autre que prier, ou essayer de prier.

Tout style de vie qui ne laisse pas assez de temps pour la prière et la solitude doit être considéré comme un sérieux obstacle pour la vie chrétienne. Pour la plupart, nous avons en fait davantage de temps que nous ne le pensons. Mais s'il y a quelque chose qui caractérise bien notre époque, c'est le besoin de divertissement et la peur de se retrouver tout seul, en silence. (En d'autres âges, les rythmes de travail, la longueur des voyages à pied ou à cheval forçaient les gens à prendre leur temps).

(1) La *Philocalie* est une sorte d'anthologie de la prière orthodoxe, depuis les premiers moines égyptiens du IV^e siècle jusqu'à ceux du mont Athos au XV^e, en passant par le Sinaï. La première édition de ce manuel de dévotion a été publiée en grec, à Venise, en 1782. Les traductions russes ont eu un immense succès et une influence encore plus grande au XIX^e siècle. Une petite anthologie des textes qui composent la *Philocalie* a été éditée par Jean Gouillard (collection « Livre de Vie, n° 83-84, 1953). — Le *Nuage de l'inconnaissance* (*Cloud of Unknowing*), traité anonyme de la seconde moitié du XIV^e siècle en Angleterre, s'inspire beaucoup du Pseudo-Denys et fait pressentir saint Jean de la Croix (cf. *Histoire de la spiritualité chrétienne*, éd. Louis Bouyer, t. 2, *Spiritualité du Moyen Age*, II, 7, p. 503506). (N.d.l.R.).

Nous devenons nerveux à la simple pensée d'être amenés à contempler notre inanité intérieure, et la perspective de devoir rester assis sans nous occuper à rien nous panique plus que tout. Mais notre désir de divertissement est mortel. Jusqu'à ce que nous découvriions enfin la confusion grouillante qui obscurcit d'ordinaire notre conscience et la lunette à travers laquelle nous filtrons le monde, nous ne savons pas qui nous sommes, ni à quel point nous sommes vides et vains. C'est l'expérience que fait, tôt ou tard, celui qui médite et prie. Et il s'y révèle que le désir de divertissement est l'un de ceux qui, selon le, mot terrible d'un auteur orthodoxe, nous promènent de droite et de gauche « comme des cadavres enchaînés ».

Je sais bien que certains auteurs d'ouvrages de spiritualité sont plutôt réticents devant la prière à heures fixes. Ils craignent que cet emploi du temps trop rigide ne soit tenu pour une fin en lui-même et que la routine ne se transforme en idole. Un préjugé semblable est porté contre des « techniques » de prière répétitive (comme la prière de Jésus des chrétiens orthodoxes et le chapelet des catholiques), et contre les exercices méthodiques de méditation. L'argument est qu'il convient d'être plus spontané, moins lié à des formes. Il faudrait trouver soi-même ses mots, et non reprendre ceux d'un autre.

Ces deux objections ne sont pas sans fondement. La prière à heures fixes peut devenir routinière et la méthode qui peut nous aider à prier du fond du cœur risque d'être confondue avec la prière elle-même. Et puis il est certainement bon de prier en choisissant soi-même ses mots. Mais les arguments en faveur de la prière à heures fixes me semblent encore mieux fondés. D'abord, la prière qui n'est pas régulière et réglée risque de dépendre des sentiments que l'on éprouve sur le moment. Si l'on n'a pas envie de prier, on ne prie pas du tout — à moins d'avoir décidé que tous les après-midi, par exemple, on réserve une petite heure, sans tenir compte d'états d'âme variables. La raison en est que la prière n'est pas facultative pour les chrétiens. Elle est essentielle. La discipline d'une prière régulière, comme celle des prières qu'on récite, nous enseigne quelque chose de fondamental : que nos préoccupations habituelles sont dispersées et frivoles, que notre conscience est le plus souvent désunie et déracinée. S'efforcer péniblement et patiemment de prier peut bien être décourageant. Mais c'est par là qu'il faut commencer. Car sinon, ce n'est plus une prière, mais une forme d'auto-expression où le mot « Dieu » revient souvent.

TOUT cela a peut-être l'air bien austère. Mais il y a une religiosité qui est en elle-même un danger pour la véritable spiritualité. C'est une prière qui a une intention pour ainsi dire thérapeutique, dans la croyance qu'il faut prier parce que cela fait du bien, aide à se sentir meilleur, rend confiance en soi, etc. Je crois très sincèrement que cette utilisation du nom de Dieu est idolâtrique.

Nous ne savons pas qui nous sommes. Il nous est montré en Jésus-Christ ce que nous pourrions devenir. Nous, ne savons pas très bien que faire, que souhaiter, ni ce qu'est être vraiment chrétien. Dans la prière, il nous suffit de nous tenir devant Dieu tels que nous sommes, vides et embrouillés, presque à notre insu au bord du mal le plus terrible et tout près de la sainteté la plus élevée. Nous devons prier tels que nous sommes, et non tels que nous voudrions être. Nous ne prions pas pour conforter la bonne (ou la mauvaise) opinion que nous avons de nous-mêmes. Nous ne devrions garder à l'esprit aucune image de nous-mêmes, ou du moins avouer que toute idée de soi est idolâtrique.

Nous ne connaissons pas Dieu. Nous savons quelque chose de Dieu à travers l'Écriture, le témoignage de ceux qui l'ont connu le mieux, et même parfois à travers certains événements de notre passé. Mais cette connaissance de Dieu ne nous permet pas de tout savoir de Lui : Celui devant lequel nous nous tenons est inconnaissable. Dans la prière, nous apportons notre obscurité, notre besoin, notre vide, et nous nous découvrons devant un silence encore plus profond, mais dans la confiance que Dieu nous transformera en ce qu'il veut que nous soyons. Toutes nos tentatives pour apprendre à Dieu qui Il est et lui imposer nos désirs, ou pour décider à l'avance l'effet que devrait nous faire la prière, sont les pires des obstacles.

La personnalité de Jésus nous échappe. Mais une des choses que nous savons de lui avec certitude est qu'il éprouvait le besoin de prier, et de s'isoler pour prier. On entend dire qu'agir justement, c'est, du fait même, prier. Ce n'est vrai qu'en partie. L'action peut être lourde de prière, mais sa qualité priante dépend de la prière directe, dans la solitude. Si nous ne consacrons pas un certain temps à la prière et à elle seule, nous risquons fort que Dieu devienne pour nous une simple idée, et la présence de Dieu, une sensation que nous cherchons.

Une autre chose dont Jésus éprouvait le besoin était de jeûner. Il est dangereux de s'imaginer qu'il ne le faisait que pour nous montrer l'exemple. Jésus n'était pas quelqu'un qui jouait à être homme, il était tout ce qu'est un être humain, et il faisait ce que les êtres humains doivent faire pour être fils de Dieu.

IL faut ici s'expliquer. Le jeûne n'a rien d'un marché passé avec Dieu (« Je jeûnerai si tu me rends un service »), ni d'une tentative désespérée pour attirer l'attention de Dieu (« Regarde comme je suis sincère »). Le jeûne est une façon de nous placer face à nous-mêmes à des niveaux qu'autrement nous pourrions très bien ne jamais atteindre. Pour défendre le jeûne, on n'a pas à s'appuyer uniquement sur la raison ou sur la psychologie. Il est si bien fondé dans la tradition que l'on ne devrait pas avoir besoin de le défendre : Jésus a jeûné et recommandé le jeûne, de même Paul, de même les Pères de l'Église, et les jeûnes de l'Église orthodoxe sont sévères. Mais la tradition elle-même n'a pas bonne

presse, et ajouter quelques arguments n'est peut-être pas déplacé... ces arguments-nous permettant peut-être de regarder la sagesse traditionnelle, bien renseignée là-dessus, avec plus de sympathie.

Cela ne coûte rien de dire que le christianisme implique une disposition à obéir à Dieu, à suivre sa volonté, à tout laisser derrière soi. Mais dire cela de *notre* point de vue, alors que le choix devant lequel nous sommes placés est purement théorique, nous laisse dans l'illusion — comme si nous n'étions pas en ce moment appelés à prendre conscience de la volonté de Dieu, et à nous placer à son service. L'illusion est renforcée par le fait que beaucoup d'entre nous vivent dans le confort — c'est-à-dire que nous mangeons et buvons à peu près ce que nous voulons, nous arrangeons notre emploi du temps (outre ce que notre métier nous impose) à notre gré ou à celui de nos familles ; et quand nous sortons assez de nous-mêmes pour nous accommoder de notre conjoint ou de nos enfants, nous nous croyons vertueux.

Jeûner, c'est aller à contre-courant. S'abstenir de viande, de produits laitiers, d'alcool, ou de poisson (je mentionne ces aliments parce qu'ils forment une liste traditionnelle) peut nous rendre nerveux. Cela nous fait prendre conscience du degré auquel nos désirs nous déterminent et dominant notre vie. S'abstenir de boire ou de manger pour quelque temps, et voir, comme résultat, jusqu'à quel point notre volonté peut avoir le dessus, c'est découvrir un aspect de nous-mêmes que seul le jeûne peut nous révéler. Et enfin, le jeûne nous fait perdre l'illusion par laquelle nous nous imaginons naturellement généreux. Il concentre notre attention sur la prière (peut-être parce qu'il n'y a pas d'autre raison pour s'accommoder de ce désagrément — cela rappelle la vieille histoire du monsieur qui bat sa mule, pas par cruauté, mais simplement pour attirer son attention). Et la faim produit de fait une clarté dans l'attention que l'on n'a pas après un bon repas. Autre chose : un de nos jeûnes semblerait à bien des gens à peine vivants un vrai festin.

Le jeûne est une affaire d'attention, de concentration, et de clarté. C'est une manière de « glorifier Dieu dans notre corps », selon la recommandation de saint Paul. Et au moins, il nous rappelle que notre surconsommation habituelle ne devrait pas être considérée comme normale.

LE jeûne a aussi des implications sociales. Si le jeûne peut nous apprendre ce dont nous n'avons pas besoin, il peut nous apprendre ce que nous pouvons nous permettre d'abandonner. L'opinion de l'Eglise primitive sur la propriété était unanime : si vous avez plus que ce dont vous avez besoin, vous le devez à la personne qui en a besoin. Il y a une forme de christianisme conservateur qui réduit cette sorte d'idée à l'« évangile social » et qui proclame que l'on se détourne par là d'un christianisme plus spirituel. L'évangile social n'a pas plus besoin d'être défendu que le chapitre 25 de *Matthieu*, dans lequel Jésus dit que ce que nous ne faisons pas pour le dernier des hommes, c'est pour Dieu que

nous refusons de le faire. Puisque, moi aussi, je ne vis pas au niveau d'une exigence si clairement formulée, j'aimerais une interprétation plus douce ; mais je ne pense pas que l'on puisse en trouver une. Les paroles de Jésus n'ont rien d'ambigu. Cela peut me gêner de ne pas arriver à les prendre à cour au niveau de profondeur où je devrais le faire, mais cela serait pire encore de faire semblant de croire qu'elles veulent dire autre chose — par exemple : « Vous avez raison de vivre comme vous le faites, pourvu que vous ne vous y attachiez pas trop ». Le mot mystérieux à propos du « péché contre l'Esprit Saint qui ne sera pas pardonné » pourrait s'appliquer à la tentative pour faire de Jésus le défenseur de ma propre façon de vivre. Dans un monde où les gens ont faim, il me semble déplacé de plaider en faveur du superflu, et particulièrement laid d'utiliser l'évangile à ces fins. Je ne parle pas du tout de ce que devraient faire les gouvernements contre la misère, même si le problème est important. Quoi que fassent les gouvernements, ce qui est vraiment important pour les chrétiens, c'est de vivre d'une manière qui montre le souci que Dieu a de l'humanité. Dans un monde affamé, cela ne peut être montré par des gens qui ont plus que ce qui leur faut.

C'est le cas de presque nous tous. C'est là un problème personnel qui est capital pour chaque chrétien, et pour toute l'Eglise. La tentation qui se présente est d'abandonner devant l'énormité du problème. Mais il y a quelques voix prophétiques, et même un silence prophétique. La communauté de Taizé a suggéré que les chrétiens s'orientent progressivement, mais décidément, vers un mode de vie plus austère, par exemple, que les gens assez jeunes pour le faire se défassent de ce qu'ils ont en trop et cherchent à partager le reste. Les petits frères de Jésus, depuis des années, partagent la vie des pauvres, dans les quartiers les plus pauvres des grandes villes du monde, tout en passant chaque jour un certain temps en prière. Leur vocation spéciale est silencieuse. Ils ne font pas de prosélytisme, et bien qu'ils aient parfois été considérés comme dangereux par des gouvernements habitués à une forme de christianisme plus accommodant, leur souci n'est pas politique.

COMMENT des familles peuvent-elles y arriver ? Je sais que l'on peut exempter les familles de ce genre de problèmes, en disant que ce n'est pas notre « vocation ». Il serait beaucoup plus facile d'accepter cet argument que de le refuser, mais en conscience je ne le peux pas. Quand la famille devient une excuse pour ne pas répondre à l'appel évangélique, elle devient une idole de plus. Mais il est aussi clair qu'une réponse inconsiderée à l'évangile n'est pas une réponse du tout. Il est évident qu'une famille n'a pas à être arrachée à son mode de vie et transportée dans un autre par une vague d'enthousiasme ne concernant qu'un ou deux de ses membres. La manière dont une famille entreprendra le voyage qui la mènera du genre de vie recommandé par notre société à celui qu'indique l'évangile dépend de l'âge des enfants, du consentement du conjoint, etc. Mais le fait que le monde est compliqué ne nous

excuse pas de ne pas essayer. On peut être aidé par une communauté existant déjà. Un petit groupe de familles peut essayer de mettre tout en commun et de partager une vie de prière. Il y a des monastères et des couvents, et le témoignage de certains mouvements qui essaient de prendre l'évangile au sérieux.

Bien sûr, ceci n'est guère précis. Mais cela peut venir de l'époque où nous vivons. Le monachisme fut d'abord un mouvement laïc (et les tentatives pour l'absorber dans les structures de l'Eglise officielle fit dire que les moines devaient éviter les évêques et les femmes, parce que ni les uns ni les autres ne les laisseraient en paix). Il se pourrait que notre époque assiste à la naissance d'un équivalent au niveau des familles du témoignage radical jadis donné par les moines.

Pour terminer, je m'aperçois que ce que j'ai dit suppose qu'il y a quelque chose de cassé dans notre monde, et qu'il n'y a pas grand-chose à en tirer. C'est bien là ce que je pense, et j'ai du mal à comprendre les gens qui regardent notre époque et peuvent mettre leur espoir ailleurs que dans une radicale mise en question des principes qui ont amené les camps de la mort, Hiroshima, le Vietnam, le Cambodge, le Goulag, le Biafra, ainsi qu'à tolérer la torture et l'avortement. Notre société est bâtie sur la cupidité, le gaspillage et la création de faux besoins. Et l'alternative est le lavage de cerveau et le totalitarisme. Un ami m'a un jour fait remarquer que le problème moral fondamental est : « Comment vais-je élever mes enfants ? ». Plus que jamais, la réponse est : « Avec crainte et tremblement ».

Vivre a toujours impliqué, bien sûr, crainte et tremblement, et notre époque ne fait pas exception. De tout temps, la question : « Le fils de l'homme trouvera-t-il la foi sur la terre à son retour ? » doit recevoir une réponse très personnelle : il me trouvera, très probablement, en train de chercher des excuses.

John GARVEY

(traduit de l'américain par Ernest Bersot)

John Garvey, né en 1944 dans l'Illinois (U.S.A.). B.A. à l'Université Notre-Dame en 1966. Archiviste à la bibliothèque Lincoln de Springfield, Illinois. Publications : *A contemporary meditation on the saints* (1975) et *Saints for confused times* (1976).

P.W.

Aux marches du laïcat : les instituts séculiers

Plutôt que de se demander s'il faut être rattaché à l'état laïc ou à l'état religieux, les membres des instituts séculiers tentent de vivre pleinement l'état de chrétien. À travers cette ambiguïté, ils témoignent ainsi de l'unité du Peuple de Dieu.

LE fait que l'on ne puisse pas délimiter exactement quel est dans l'Eglise le domaine du laïcat est salutaire et consolant, car pourquoi devrait-on, dans le peuple de Dieu, qui est un, dresser partout des barrières infranchissables ? En théologie, on trace une frontière nette autour du domaine du ministère consacré par un sacrement (domaine qui englobe l'évêque, le prêtre et, déjà de façon analogique, le diacre). Mais à côté de ce ministère clairement mis à part, il y a dans le domaine laïc de nombreuses façons de participer au ministère qui — qu'une consécration particulière vienne ou non s'y ajouter — ne remettent pas en question le caractère laïc de celui qui reçoit ce genre de tâches. Le diacre lui-même est au fond un laïc qui assume de façon normale pendant le culte et pendant le reste de la vie de l'Eglise des tâches que n'importe quel laïc pourrait prendre sur lui de façon exceptionnelle et dans certains cas seulement — par exemple donner la communion, ou la porter au domicile d'un malade. Ainsi, il y a eu dans l'Eglise ancienne, et plus tard aussi, quoique plus rarement, des diaconesses chargées de tâches qui convenaient mieux à des femmes. Et puisque dans le domaine du ministère au sens étroit, la femme a déjà pu assumer des fonctions, l'idée que des femmes — et pourquoi pas elles ? — puissent être admises aussi au ministère proprement dit, prêtrise et épiscopat, cette idée n'a en soi rien d'incompréhensible. Mais nous ne suivrons pas ici ce thème fort débattu ; l'histoire de la fondation de l'Eglise, sa tradition, et la symbolique des sexes fournissent assez de raisons en faveur d'un rapport antithétique entre un ministère masculin et une communauté qui, comme totalité, a une attitude féminine.

Un autre front, pas moins mobile, et où l'on ne se bat pas moins, sépare les laïcs des « religieux » (pour partir, ici aussi, de ce que le droit canoni-

que fixe de la façon la moins équivoque). Ces derniers regroupent des personnes qui appartiennent à un ordre religieux reconnu par l'Eglise et qui ont prononcé des vœux ou bien « solennels » (profession) ou bien « simples », mais « publics ». (Il n'est pas nécessaire de parler ici des « frères lais » dans les ordres, car « lai », ancienne forme de « laïc », ne veut dans ce cas rien dire d'autre que non-prêtre, ce qui ne rapproche en rien ces religieux des « laïcs dans le monde »). La gradation qui se fait jour ici permet cependant de deviner que cette manière particulière de consacrer toute sa vie à Dieu admet encore d'autres degrés et d'autres formes. Et c'est bien le cas : il n'y a pas de raison pour que des vœux « simples » ou des promesses qui lient celui qui les fait ne puissent être prononcés que « publiquement », et pas aussi de façon « privée », cette dernière notion pouvant elle aussi comporter différents niveaux. De telles promesses privées peuvent très bien être faites à l'intérieur d'une communauté approuvée par l'Eglise (au niveau du diocèse ou à celui de Rome), ou simplement à un confesseur, comme représentant de l'Eglise hiérarchique, ou enfin, plus simplement encore, directement à Dieu.

Le droit pour chaque laïc de prononcer, devant Dieu ou, en outre, devant son confesseur, un ou plusieurs vœux (par exemple, de virginité ou d'obéissance à un père spirituel) va autant de soi que son droit de se marier ou de ne pas se marier. Tout aussi incontestable est son droit d'entrer dans une fraternité pieuse, dans une confrérie ou toute sorte d'association, sans cesser pour autant d'être laïc. On ne rencontre un problème que quand on se pose la question du caractère laïc des membres d'instituts séculiers, tels que l'Eglise les reconnaît officiellement depuis 1947, et qui doivent se reconnaître à ce que, « dans l'état séculier et dans une forme de vie séculière, ils mènent leurs membres à cette plénitude de consécration de la vie et d'abandon de soi qui reflète même dans le for externe l'image de l'état de perfection, vraiment et substantiellement "religieux" » (1). On sait que, pendant le Concile, ces instituts séculiers, qui relèvent de la Congrégation pour les Religieux, mais y constituent une subdivision à part, se sont battus avec succès pour ne pas être comptés parmi les ordres religieux, mais pour en être séparés, comme appartenant au laïcat (2), bien qu'il leur soit pourtant essentiel de réaliser une « pleine consécration de toute la vie » (3).

DE toute évidence, nous nous trouvons là à une frontière. Ce qui ne fait pas problème, c'est que les membres de telles communautés, qui vivent tous, plus ou moins isolés, dans des métiers profanes, et qui ont, comme tous les autres laïcs, le devoir d'exercer

l'activité apostolique qui convient à leur état, sont à considérer, du point de vue *sociologique*, comme des laïcs, et surtout qu'ils *veulent* être considérés comme tels, et, justement à cause de leur activité de chrétiens, qu'ils le *doivent*. Mais il est en même temps vrai et compréhensible que, d'un point de vue *théologique*, ils s'apparentent de près à l'état religieux, dont ils doivent même exprimer l'« essence substantielle », et que par suite l'Eglise hiérarchique désire avoir elle aussi un droit de regard sur leur structure et leur mode de vie, même si ce point cause souvent de compréhensibles inquiétudes à de telles communautés.

Beaucoup d'entre elles cherchent une échappatoire théologique à leur situation limite, en mettant l'accent sur le fait que la consécration de vie qui s'exprime dans la promesse de vivre selon les conseils évangéliques a déjà ses racines dans le baptême, si bien qu'il suffirait de prendre celui-ci au sérieux, ce qui rendrait inutiles les vœux, promesses ou serments particuliers. Mais si le dernier Concile accueille favorablement le fait que des laïcs vivent selon les conseils évangéliques, il considère cependant la vie religieuse comme « orientée par un titre nouveau et particulier vers le service et la louange de Dieu », comme « plus intimement consacrée » et « liée spécialement à l'Eglise et à son mystère » (4), de telle sorte que le fait que l'Eglise reconnaisse cette forme de vie, et que ce soit elle qui reçoive les vœux et les promesses en semble justifié.

D'un autre côté, l'Eglise est prudente quand il s'agit de reconnaître des communautés séculières. Il leur faut avoir bien des fois fait leurs preuves. Bien que l'on ait stipulé que tous les mouvements qui naissent dans le peuple chrétien et qui cherchent à associer à la vie dans le monde la vie selon les conseils du Christ, aient à se soumettre aux normes des instituts séculiers, plus d'un parmi ces mouvements reste sur le seuil (et il semble qu'une telle hésitation soit tolérée), afin de ne pas apparaître aux yeux des autres chrétiens et des non-chrétiens comme appartenant à une « organisation » secrète de l'Eglise, et de ne pas devenir suspects à cause de ce secret même.

Nous sommes là en présence d'un véritable front, et c'est là qu'il faut bien peser calmement les raisons pour ou contre une reconnaissance officielle par l'Eglise de tels groupements, spontanément surgis du laïcat. En apparence, l'opposition est entre le charisme (libre) et l'institution (liée). Mais le Nouveau Testament ne connait pas d'opposition aussi rigide, car le concept de charisme y est premier : l'institution elle aussi, et elle avant tout, est au fond un charisme. D'un autre côté, chaque charisme « libre » est lié au service de l'Eglise universelle et situé à l'intérieur d'elle, de telle sorte que la modalité pratique de son exercice ne peut rester indifférente à ceux qui ont la charge de garder le dépôt de la foi. Ce rapport de renvoi et de compénétration réciproques entre le libre souffle de l'Esprit à l'intérieur de toutes les formes de la vie de l'Eglise,

(1) Instruction *Cum sanctissimus* (1948), n° 7.

(2) Décret sur le renouveau de la vie. religieuse *Perfectas caritatis*, n° 11.

(3) Motu proprio *Primo feliciter*(1948), III.

(4) *Lumen Gentium*, n° 42 s.

et aussi du laïcat, et la surveillance par l'autorité dont la charge est d'accompagner partout ce souffle, ce rapport est justement ce que l'on peut la plupart du temps constater. Que l'on pense seulement à l'accueil à la fois bienveillant et critique des différents « mouvements charismatiques » par l'autorité épiscopale et papale.

Mais d'autres mouvements sont plus proches de la frontière qui mène à l'institut officiellement approuvé par l'Eglise. Faut-il la franchir ou non ? Une certaine tension règne ici aussi entre l'aspect sociologique et l'aspect théologique. Il peut être capital, pour certains mouvements, d'apparaître le plus possible ouverts et accueillants, de ne pas établir, au moins à usage externe, de strictes conditions d'affiliation, d'éveiller la générosité chrétienne à partir de la totale spontanéité des participants. Si, à l'intérieur d'un tel mouvement, des individus se décident à vivre les conseils évangéliques — que ce soit en entrant dans un ordre religieux proprement dit ou en les vivant dans l'esprit des instituts séculiers —, ils constituent comme une branche à part du mouvement, même si ceux qui prennent une telle décision seront par la suite presque obligés de se présenter comme les leaders tout désignés du mouvement tout entier. Dans de tels cas, il pourrait être indiqué que l'autorité exerce une très discrète et très souple surveillance.

De tels mouvements ouverts ne sont pourtant nullement l'unique forme de l'action de l'Esprit dans l'Eglise. Il peut toujours, comme Il l'a souvent fait dans les siècles passés, susciter des figures de fondateurs qui se mettront à la tête d'une communauté déterminée, qu'ils ne mettront pas longtemps à structurer aussi de l'intérieur, et qui, du point de vue de la théologie, emprunteront plus le chemin qui mène de la vie selon les conseils évangéliques au monde profane que le chemin inverse — celui des mouvements mentionnés plus haut. L'élément de service d'Eglise peut alors prendre une valeur assez différente, et la valeur théologique d'un plein abandon de soi à Dieu *par l'Eglise*, être beaucoup plus accentuée.

La question de savoir si l'on doit réserver aux gens qui vivent dans des mouvements plus ouverts la dénomination de « laïc » ou si l'on ne doit pas la concéder tout aussi bien à ceux qui appartiennent à des mouvements qui ont une organisation explicitement ecclésiale pourrait bien ne pas être simple matière à opinion. Ou alors, peut-être devrait-on conclure que les frontières entre l'état laïc et l'état religieux sont fluctuantes de manière générale, même s'il y a pour chacun des deux certains points centraux inamissibles ? Pourquoi y aurait-il là un désavantage pour l'Eglise, dans laquelle tous sont frères, tous sont membres d'un seul corps sous un seul chef ?

Tirons de ceci deux remarques, en guise de conclusions. La première signale un petit fait : il y a aussi des instituts séculiers pour prêtres. Ce qui est très remarquable, quand on pense que la vie dans le « monde », dans sa liaison avec la vie selon les conseils évangéliques

ligues, est spécifique de ces instituts. Les prêtres qui appartiennent à de tels instituts devraient donc progresser en tendant toujours plus vers ce qui est réservé soit aux « laïcs », soit aux « religieux » — tentative qui, tout bien pesé, n'est pas sans poser des problèmes et que l'on peut apprécier de diverses façons. Mais le maintien décidé de ce genre de vie montre une fois de plus l'osmose entre ce que l'on appelle les différents « états de vie » dans l'Eglise.

La deuxième donne plus à réfléchir. Il y a aujourd'hui des pays — et il peut demain y en avoir davantage — dans lesquels l'Eglise officielle est persécutée, et dans lesquels la vie chrétienne dans l'état religieux est expressément interdite ou limitée à de maigres restes. On tolérera peut-être encore des sœurs pour s'occuper des vieillards et des fous ; on maintient un « couvent-vitrine » pour touristes étrangers, afin que la disparition de centaines d'autres se voie moins. Dans ces pays, où la vie est déjà assez difficile pour les chrétiens laïcs, des structures comme les instituts séculiers ou comme les mouvements de spiritualité deviendront pour l'Eglise presque l'unique moyen d'avoir un rayonnement missionnaire. Dans ces pays, on ne se pose plus guère de questions sur l'« état de vie ». Seul, le ministère du prêtre garde une importance décisive. Il s'y éveille pourtant, comme le montrent tant de documents bouleversants, un sens élémentaire de la vie chrétienne, que chacun tente de vivre selon la grâce qui lui a été donnée.

P. W.

(traduit de l'allemand par Joseph Lafeuille)

P. W., père de famille, membre d'un institut séculier suisse.

Germain MARC'HADOUR

Saint Thomas More, " gloire et ornement de tous les laïcs "

Né il y a cinq siècles, Thomas More nous reste exemplaire : père de famille, responsable politique, humaniste achevé, il s'est converti au point d'aller jusqu'au martyre, par fidélité au Pape et au droit de Dieu, le 6 juillet 1535.

CANONISANT, le 19 mai 1935, les martyrs anglais John Fisher et Thomas More, quatre siècles après leur exécution sur le terre-plein face à la tour de Londres, Pie XI présentait en modèle au clergé l'évêque de Rochester, cardinal de la Sainte Eglise — Jean-Paul II, dans sa première allocution au Sacré Collège, le nomma lui aussi en vue de rappeler que la pourpre symbolise le sang répandu pour la foi —, et il présentait le chancelier de Henry VIII comme t la gloire éclatante et l'ornement de tous les laïcs ». Le pape aurait pu canoniser beaucoup d'autres martyrs anglais — Paul VI l'a fait en 1970. Mais si Pie XI choisit deux personnages célèbres, qui occupaient déjà, bien avant leur querelle avec le roi, une grande place dans ce *Who's who* de l'Europe qu'est l'épistolaire d'Erasme, leur ami commun, c'est afin de provoquer, face au défi des dictatures, l'émulation d'une élite éclairée et courageuse : évêques, professeurs, journalistes, députés, hauts fonctionnaires, chefs d'entreprise, diplomates, officiers, écrivains (1).

Pour ce qui est de More, sa qualité de laïc eut un rôle immédiat à jouer dans le rayonnement nouveau que lui conférait la gloire des autels. Ainsi une chapelle était en construction sur le campus de Yale, et devait s'appeler K St Thomas Aquinas », mais l'idée se fit jour et s'imposa que le

(1) Pour les événements ou les références globales à l'œuvre de Thomas More, nous ne fournirons pas de références. Pour les citations, nous renverrons à Rogers, c'est-à-dire *The correspondence of Sir Thomas More*, éd. par E.F. Rogers, Princeton, 1947 ; Allen, c'est-à-dire *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, éd. par P. S. Allen et al., Oxford, 1906-47, en 11 vol. ; CW, c'est-à-dire *Complete Works of St Thomas More*, éd. critique en cours depuis 1963 à l'université de Yale (New Haven).

nouveau saint Thomas serait un meilleur patron pour cette université. parfois agressivement séculière, bien que née chrétienne : depuis quarante ans donc, le centre catholique de Yale s'appelle « More House », nom que l'on retrouve en d'autres villes anglo-saxonnes pour désigner des foyers d'étudiants ou des « collèges » universitaires. Dès l'année 1935 également, l'association des hommes de loi catholiques aux Etats-Unis adopta pour patron Thomas More, « *common lawyer* » dans une tradition juridique qui est encore en vigueur chez eux, en remplacement du prêtre et canoniste saint Yves, jusque là patron de leur guilde. Même *l'Utopie*, qui est tant lue sous tous les cieux, possède une nouvelle façon d'interpeller le lecteur du fait qu'elle a un saint pour auteur. C'est une œuvre séculière, une réflexion sur la société sous forme de dialogue entre un diplomate anglais, un marin portugais et le secrétaire de la ville d'Anvers : ayant la puce à l'oreille, on s'aperçoit mieux à quel point c'est aussi le témoignage, l'ouvrage d'un chrétien, et cela dès la première page, où More, avare pourtant de détails personnels, se montre sortant de la grand-messe en l'église Notre-Dame d'Anvers lorsqu'il rencontre ses deux interlocuteurs sur la Grand Place.

Omnium horarum homo

Les dons de More, sa conscience professionnelle, et son dévouement font de lui un homme accaparé, surtout à partir de son entrée dans le Conseil du roi. La lettre d'octobre 1516, par laquelle il envoie à Pierre Gilles (Peter Gillis), secrétaire de la ville d'Anvers, l'opuscule intitulé *Utopie*, énumère la multiplicité de ses occupations professionnelles et familiales en deux paragraphes que nous citons dans la version française, toute récente, du chanoine André Prévost :

Tandis que, continuellement engagé dans des affaires judiciaires, tantôt je plaide, tantôt j'écoute, tantôt j'arbitre un différend, tantôt je prononce à un jugement, tandis que je rends visite à celui-ci en raison de ma charge, celui-là en raison de mon métier, tandis que je consacre presque toute la journée aux autres, en dehors de chez moi, et que j'accorde aux miens le reste, pour moi personnellement, c'est-à-dire pour les belles-lettres, il ne reste rien.

En effet, rentré à la maison, il me faut causer avec ma femme, bavarder avec les enfants, m'entretenir avec les domestiques. Toutes ces occupations, pour moi, sont à mettre au nombre des obligations, puisqu'il faut nécessairement les accomplir — nécessairement, si l'on ne veut pas vivre chez soi comme un étranger ! (2).

Au seuil de la vie, il s'est longuement interrogé sur sa vocation. Il a interrogé le ciel en élisant domicile parmi les chartreux et en partageant

(2) Cette dernière phrase est particulièrement significative, et on aimera la lire en latin : « *Quae ego omnia inter negocia numero, quando fieri necesse est, necesse est autem, nisi velis esse domi tuae peregrinus* », *L'utopie de Thomas More*, Marne, 1978, p. 346 s. L'ouvrage est en vente chez l'auteur, A. Prévost, 16, avenue des Fleurs, F 59110 La Madeleine.

leurs exercices de prière et d'ascèse. À défaut de cette solitude sans doute intolérable à sa nature éminemment communicative, il a songé à la vie religieuse du type franciscain, la plus parfaite en soi parce qu'elle est apostolique, comme celle du Christ lui-même. Ou, pour viser moins haut, sera-t-il prêtre séculier ? Mais « *il ne peut secouer le désir de prendre femme*, », nous dit Erasme (3). C'est donc que Dieu le destine au mariage, à le servir dans le monde. La question des besoins de l'Eglise en ministres ne se pose pas à une époque où il y a pléthore de prêtres ; une époque, aussi, où les laïcs éclairés, et sainement émancipés, se sont adonnés à la défense, illustration et diffusion de la foi, non plus seulement en versant la dîme ou en tirant l'épée, mais par l'écrit, par l'école, par l'action sociale ou politique. More paraît s'être préparé au mariage en lisant Pic de la Mirandole, dont il compose en anglais une biographie-anthologie.

Mais le jeune comte italien est resté célibataire, il est tenté de recevoir l'habit dominicain des mains de Savonarole, et il n'a pas à gagner sa vie. More s'engage dans une voie beaucoup plus commune. Ambassadeur, par exemple, il portera le poids de sa famille absente et dans la nostalgie du cœur et dans le banal souci du pain quotidien. Lui qui ne se plaint jamais souligne pourtant, dans une lettre de février 1516 à Erasme, les « *privileges de clergie* » :

L'office d'ambassadeur ne m'a jamais souri. Vous autres, prêtres, n'avez ni femme ni enfants. Mais nous, laïcs, à peine sommes-nous partis que le désir de les revoir nous tenaille. Et puis un prêtre envoyé en mission peut emmener toute sa maison avec lui, et nourrir aux frais du roi tous ceux qu'il lui aurait fallu nourrir chez lui. Moi, quand je suis en déplacement, j'ai un double train à soutenir : les gens que j'emmène sont pris en charge par le crédit qui m'est alloué, mais le roi n'a tenu aucun compte de ceux que je laisse au foyer. A ceux-là, même un mari aussi complaisant, un père aussi accommodant, un maître aussi clément que moi ne pouvait demander, pour l'amour de moi, de jeûner jusqu'à mon retour (4).

Ayant mis la main à la charrue conjugale, More ne regarde pas en arrière, mais encore moins prend-il ses distances par rapport aux gens d'Eglise. Son meilleur ami, son « *dear darling* », c'est le prêtre Erasme, homme fort célibataire même lorsqu'il n'est pas trop ecclésiastique. Il aime la compagnie de Cuthbert Tunstal, son « patron » dans les conférences diplomatiques de 1515 et de 1529, et bientôt (1522) son évêque. Il accepte même qu'un prélat, comme Busleiden, s'enrichisse au service de l'Etat bourguignon, pourvu qu'il fasse bon emploi de sa fortune. Il n'oublie jamais qu'un évêque est successeur des apôtres, et il le rappelle aux théologiens qui se prendraient volontiers pour l'Eglise enseignante.

(3) Erasme à Ulrich von Hutten, 23 juillet 1519, dans Allen, IV, ep. 999 : r *Eo quod uxoris desiderium non posset excutere r. La phrase qui suit a été beaucoup citée : r Maluit igitur maritus esse castus quam sacerdos impurus*. Cette lettre à Hutten, première « vie » de More, est traduite *in extenso* dans mon *Saint Thomas More*, coll. Ecrits des saints, Namur, 1962.

(4) Allen, II, ep. 388, première lettre de More à Erasme qui nous soit parvenue.

Il entre dans la palestre académique contre les clercs qui déraisonnent sous le bonnet de docteur, que ce soit à Louvain ou à Oxford. Il rabroue tel moine de ses amis qui, après s'être caché au cloître, regarde un peu trop par-dessus le mur. Il tance un chanoine de Notre-Dame de Paris surtout lorsque ce monsieur, qui doit sa stalle à des poèmes de flatterie envers la reine, s'avise de mêler l'évangile, sur un ton prêcheur, à une querelle littéraire et nationale (5). More abhorre le prêchi-prêcha ; il tient pour une de ses prérogatives, en tant que laïc, de n'être pas, même lorsqu'il parle religion, astreint au « *style camail* » :

On me reproche de mêler des boutades, facéties et joyeux devis aux sujets les plus graves. Mais je crois, avec Horace, qu'on peut dire la vérité en riant. Sans doute aussi convient-il mieux au laïc que je suis de communiquer sa pensée sur un ton allègre et enjoué que d'emprunter le mode sérieux et solennel du prédicateur (6).

Les prêtres les plus proches de lui à la fois spirituellement et géographiquement sont éducateurs et humanistes jusque dans leur action pastorale. Il s'agit de John Colet, curé de la cathédrale Saint-Paul, et de William Grocyn, curé de Saint-Laurent Juiverie, « *guide de ma vie* » écrit-il, en l'absence de Colet. Tous deux ont enseigné à Oxford. Colet a consacré son patrimoine à fonder à l'ombre de la cathédrale une école toute érasmiennne : c'est en pensant à lui, peut-être, que More confie aux prêtres d'Utopie l'éducation de la jeunesse. Grocyn a engagé le jeune avocat More pour un cycle de conférences publiques sur *La Cité de Dieu* de saint Augustin, très suivi, nous assure Erasme, par le clergé de la capitale (7).

Pater et magister

Absent de la maison le plus clair du temps, et parfois durant des semaines ou des mois d'affilée, le *paterfamilias* garde un contact étroit avec son foyer par une correspondance quotidienne, onéreuse à une époque où la poste royale n'était pas organisée. Certaines de ses lettres, écrites entre 1518 et 1522, nous sont parvenues : l'une, en vers, qu'il a publiée dans ses épigrammes, d'autres, en prose latine, que la famille devait communiquer un demi-siècle plus tard à Thomas Stapleton,

(5) Dans ces lettres de combat qui se suivent de 1515 à 1520, More apparaît comme le chien de garde de la réforme érasmiennne, à la fois culturelle et spirituelle. On en trouvera le texte dans Rogers, ep. 15 (à Martin van Dorp), 60 (à l'université d'Oxford, son alma mater), 75 (à Edward Lee), 83 (au Chartreux John Batmanson), 86 (à l'humaniste Germain de Brie, Secrétaire d'Anne de Bretagne).

(6) « *Sports, fancies and merry tales* » : c'est le titre retenu par Vittorio Gabrieli pour une anthologie de More humoriste (Bari, 1975). Les plus pimentées de ces histoires pour rire ont scandalisé les protestants comme Tyndale et Frith.

(7) Allen, IV, ep. 999 : « *Nec puduit nec poenituit sacerdotes ac senes a iuvene profano sacra discere* ». Stapleton (*Vita Mori*) ajoute que le jeune avocat dégagea surtout les aspects historiques et philosophiques de la *Cité de Dieu*, ce classique du Moyen Age.

qui les reproduit dans sa *Vita Mon* parue en 1588. Il continue à diriger les études de Margaret jusqu'après son mariage ; il lui conseille de ne pas abandonner trop vite ses lectures littéraires, de poursuivre ses humanités tout en se spécialisant en médecine et en religion, deux domaines qui ensemble l'aideront, pour elle-même et les siens, à réaliser l'idéal exprimé par Juvénal : *Mens sana in corpore sano* (8). Dans une lettre du 23 mars, il félicite « toute son école » d'avoir d'excellents précepteurs, dont l'astrologue bavarois Nicolas Kratzer :

Mais désormais vous pouvez, je crois, vous passer des services de Maître Nicolas, car l'astronomie n'a plus de secrets pour vous. Vous y êtes si avancés, paraît-il, que, non contents d'identifier l'étoile polaire, la constellation du chien ou l'une quelconque des formations stellaires, vous vous attaquez aux astres principaux et savez distinguer le soleil de la lune : bravo donc ! Il vous reste à profiter de cette sainte saison de Carême, en vous aidant des vers de Boèce, pour n'avoir pas seulement les yeux fixés sur les étoiles, mais le cœur fixé au-delà des étoiles (9).

Même dans une lettre collective, il distribue parfois des compliments personnels. Remerciant William Gonell du soin avec lequel il éduque la petite troupe confiée à ses soins, il dit la joie que lui ont causée leurs lettres à tous :

Mais ce qui m'a fait le plus grand plaisir, c'est d'apprendre qu'Élisabeth, pendant l'absence de sa mère, a été sage comme ne le sont pas tous les enfants en présence de la leur. Fais-lui entendre qu'une telle conduite m'est plus agréable que toute la littérature du monde. Car si je place la science jointe à la vertu avant tous les trésors des rois, le renom de culture, séparé de la probité morale, ne procure rien d'autre qu'infamie. Et cela est surtout vrai quand il s'agit de femmes, car leur érudition est attaquée à l'envi par un grand nombre, comme une nouveauté et comme un reproche adressé à la paresse masculine (10).

Pour prémunir ses enfants contre la vanité, il recommande qu'on leur fasse lire, outre les classiques, les ouvrages de saint Augustin et de saint

Jérôme :

Elles y apprendront avant tout le but qu'elles doivent se proposer dans leurs études et à placer le fruit de leur travail dans le témoignage de Dieu et dans la conscience d'avoir bien agi. Le résultat sera que, paisibles et sereines intérieurement, elles ne se laisseront pas émouvoir par les louanges des flatteurs, ni entamer par les inepties d'illettrés raillant l'étude des lettres (11).

Ecrivant le 3 septembre (1521 ?) à « ses enfants chéris et à Margaret Gygs » (dont il est le père nourricier), il adresse des compliments particuliers au benjamin de la famille, qui doit avoir une douzaine d'années :

(8) Juvénal, X, 356. More cite le vers devenu proverbe à Margaret (Rogers, ep. 106, p. 255) qui le lui cite à son tour durant son emprisonnement (Rogers, ep. 203, p. 510).

(9) Rogers, ep. 102, p. 250.

(10) Rogers, ep. 63, p. 121.

(11) Rogers, ep. 63, p. 122 s. : « *Fructumque omnem sui laboris in teste Deo et conscientia recti constituent* ».

La lettre de John surtout m'a charmé : elle est plus longue que les autres, et il paraît y avoir apporté un peu plus de soin et d'application. Tout y est écrit d'une belle écriture et en un style assez châtié. Non sans finesse et bon goût, il joue avec moi ; avec quelle gentillesse il me renvoie mes plaisanteries, et quel sens de la mesure ! Il n'oublie jamais qu'il joue avec un père : à la fois soucieux de m'égayier et attentif à ne pas m'offenser. Maintenant j'attends une lettre de chacun de vous à peu près chaque jour. Je n'accepterai aucune excuse de vous, les filles (John, lui, n'a pas l'habitude d'en offrir), comme le manque de temps, ou le départ soudain du messenger, ou qu'il n'y a rien à dire... Comment la matière pourrait-elle vous faire défaut lorsque vous m'écrivez à moi qui m'intéresse à vos jeux comme à vos travaux ? Aucun problème pour vous, qui êtes loquaces de nature, et qui de rien savez faire une longue histoire : vous me mettez au comble du bonheur si, lorsqu'il n'y a rien à raconter, vous racontez ce rien en long et en large (12).

Dans le reste de la lettre, le papa insiste sur le style, en homme de la Renaissance pour qui la forme et le fond sont inséparables. Il veut que l'on pèse chaque terme, puis chaque membre de phrase, qu'on se relise après la mise au propre, afin que le résultat, irréprochable, transforme en œuvres d'art les bagatelles quotidiennes.

Cette attention au vêtement littéraire et à la structure linguistique de la communication humaine se retrouve dans les conseils que More donne pour lire la Bible : orateurs, historiens et poètes nous y préparent en formant notre jugement et en éveillant notre sensibilité à toutes les figures, y compris litote, ironie et mythe, qui abondent dans la parole de Dieu adressée à l'homme. Ce n'est pas qu'il préconise la fréquentation de la Bible comme littérature ; et il n'entend pas non plus qu'on y cherche un credo ou un code complets. S'agissant des vérités à croire et de la conduite à tenir pour être sauvé, l'unique règle est la foi unanime du peuple chrétien, suscitée et nourrie par l'assistance indéfectible du « *Saint Esprit de Dieu, qui anime son Eglise et lui donne la vie, et ne permettra jamais qu'elle s'accorde tout entière sur une erreur condamnable* » (13). Dans cette phrase de 1529, on reconnaît presque mot pour mot les termes de *Lumen Gentium* (II, 2) sur *l'universitas fidelium*, ou *le sensus frdei totius populi* : c'est que le Concile cite saint Augustin, dont l'enseignement imprègne toute l'ecclésiologie pré-tridentine, celle de More en particulier. On retrouve aussi des accents « démocratiques », ou plutôt « laocratiques », familiers chez Newman, et compatibles avec un sens aigu du magistère hiérarchique. Le fidèle qui n'a pas accès aux *enchiridia* patristiques ou conciliaires possède un critère infaillible de la foi chrétienne : c'est la foi reçue et vécue par l'ensemble de l'Eglise. More sur l'échafaud prendra la foule à témoin qu'il meurt « *in and for the faith of the Catholic Church* » (14).

(12) Rogers, ep. 107, p. 256 : « *Si quum nihil est quod scribatur, id ipsum scribatis effusissime* ».

(13) 1 For God's Holy Spirit that animateth his Church and giveth it life will never suffer it all consent and agree upon any damnable error, (*Dialogue concerning Heresies*, dans *English Works*, p. 193).

(14) William Roper, *The life of Sir Thomas More Knight*, éd. par E.V. Hitchcock, London, E.E.T.S., 1935, p. 103. Spécifiquement, il meurt pour l'unité romaine de l'Eglise et l'indissolubilité du mariage.

Sir Thomas et Dame Alice

Une seule des lettres échangées entre Thomas More et sa deuxième femme nous est parvenue. Elle donne une haute idée de la confiance qu'il avait en elle, après dix-huit ans de mariage, et exprime aussi le sens qu'il avait de leurs responsabilités respectives : pour ce qui est du matériel, de vendre des terres, de se procurer du grain, de gérer le domaine, elle peut agir sans lui, encore qu'il souhaite le loisir de prendre les décisions de concert ; pour l'animation spirituelle, c'est lui le pasteur du foyer, et il donne des ordres fermes sur la façon de rendre grâce à Dieu et de traiter, son prochain. Mais ne vaut-il pas mieux lire la lettre elle-même ? Elle fut écrite, sans doute en hâte, au manoir royal de Woodstock, près d'Oxford, où Sir Thomas avait rejoint Henry VIII pour lui rendre compte des négociations auxquelles il venait de participer à Cambrai, et qui avaient abouti à la Paix des Dames (août 1529). Tandis qu'il prolongeait son séjour auprès d'un roi peu disponible, qui passait le jour à la chasse et n'était libre que le soir pour les affaires de l'État, son gendre Giles Heron vint à bride abattue lui annoncer que, le dernier jour de la moisson — dans l'allégresse d'une belle rentrée de grain venant après des années de disette — l'imprudence d'un voisin avait mis le feu à une grange ; l'incendie s'était propagé, gagnant même le logis d'habitation ; rien ne restait de la récolte. Voici, toute chaude, la réaction du *paterfamilias*, qui est en même temps le seigneur du village :

Madame Alice, je me recommande à vous de tout mon cœur. Mon fils Heron m'informe que nos granges ont péri, ainsi que celles de nos voisins, avec tout le grain qui s'y trouvait. N'était le bon plaisir de Dieu, ce serait grande pitié que la perte de tant de bon grain. Mais puisqu'il lui a plu de nous envoyer cet accident, il nous faut — c'est un devoir — non seulement nous accommoder, mais encore nous réjouir de cette « visitation ». C'est lui qui nous avait envoyé tout ce que nous avons perdu, et puisqu'il nous l'a repris par cet accident, que son bon plaisir s'accomplisse. N'allons pas maugréer là-contre, mais prenons la chose en bonne part, et remercions-le de tout cœur aussi bien pour l'adversité que pour la prospérité : peut-être avons-nous plus matière à le remercier pour notre perte que pour notre gain, car sa sagesse voit mieux ce qui est bon pour nous que nous ne le voyons nous-mêmes. C'est pourquoi je vous prie de faire bon visage ; emmenez toute la maisonnée à l'église, et là remerciez Dieu à la fois pour tout ce qu'il nous a donné, et pour tout ce qu'il nous a enlevé, et pour tout ce qu'il nous a laissé — il peut, si cela lui plaît, l'augmenter quand il voudra, et s'il lui plaît de nous laisser encore moins, qu'il en soit selon son bon plaisir. Je vous prie de faire une bonne enquête sur ce que mes pauvres voisins ont perdu. Dites-leur de ne se faire aucun souci là-dessus, car même s'il ne devait pas me rester une cuiller, j'entends que nul de mes pauvres voisins ne subisse de perte en raison d'un accident survenu dans ma maison. Je vous prie d'être, avec mes enfants et votre maisonnée, joyeuse en Dieu. Prenez l'avis de vos amis sur la meilleure façon de vous pourvoir de grain pour notre maisonnée, et en vue des semailles pour l'année qui vient, si vous jugez bon que nous gardions le sol en nos mains. Que vous jugiez bon de le garder ou non, je trouve pourtant que ce ne serait pas la meilleure chose à faire que d'abandonner brusque-

ment toutes nos terres, et de renvoyer nos gens de notre ferme jusqu'à ce que nous en ayons délibéré. Néanmoins, si nous avons plus de gens maintenant qu'il n'en faut pour vos besoins, et qui puissent trouver d'autres maîtres, vous pouvez alors nous en décharger, mais je ne voudrais pas qu'aucun homme soit brusquement renvoyé sans qu'il sache où aller. En arrivant ici, je me suis aperçu que l'on comptait sur moi pour demeurer auprès du roi, mais à présent je vais, en raison de cet accident, obtenir, je crois, la permission d'aller à la maison vous voir la semaine prochaine ; et alors nous discuterons ensemble de toutes choses, et verrons quels sont les meilleurs arrangements à faire. Sur ce je vous envoie, ainsi qu'à tous nos enfants, l'au-revoir le plus cordial que vous puissiez souhaiter.

Écrit de Woodstock, le troisième jour de septembre, de la main de votre mari qui vous aime.

Thomas More, chevalier (15).

More est chevalier depuis 1521, mais c'est le premier document où nous le voyons ajouter ce titre à sa signature. *Knight*, comme l'allemand *Knecht*, c'est l'homme du seigneur, le « loyal serviteur » selon l'expression féodale. More a souvent répété aux siens « *qu'on ne va pas au paradis sur un lit de plume : ce n'est pas la façon. Le Christ, lui, n'est entré dans son royaume qu'à grand peine et grand ahan ; fi du serviteur qui se croit au-dessus du maître !* » Cette phrase de L'évangile revient souvent sous la plume de Sir Thomas, avec le terme « disciple » pour renforcer celui de « serviteur » (*Matthieu* 10, 24). On a reconnu un écho de *Job* (1, 21) dans sa résignation joyeuse au bon plaisir de Dieu, et une citation de saint Paul (*Philippiens* 4, 4) dans cette consigne « *Be merry in God* » qui sera un refrain de ses lettres en prison. Le mot de « visitation » pour une calamité est biblique, lui aussi. Quand la catastrophe est de taille, elle justifie un pèlerinage en famille jusqu'à l'église paroissiale pour solenniser l'action de grâce. On saisit la mesure de foi que More attend de sa maisonnée, quand on se rappelle la condition d'un gentleman-farmer de 1529, même lorsqu'il était conseiller royal et chancelier du duché de Lancastre : aucune assurance ne couvrait ses pertes, ni aucun compte en banque, et quant au bas de laine il n'en était pas question, More l'eût considéré comme un affront à la Providence du Père céleste. Son capital était de la terre, son revenu principal était le produit de cette terre ; or l'auteur de *l'Utopie militait* par l'exemple comme par la plume en faveur de la culture, source immédiate de pain et de gruau pour les pauvres, dans une Angleterre menacée par l'invasion du mouton, plus rentable pour les riches.

La formule de *Job* est celle de tout croyant logique. On la retrouve dans le diaire de Dag Hammarskjöld : « *Merci pour tout ce qui a été. Oui à tout ce qui sera* ». À ce mouvement filial vers Dieu, devenu naturel non seulement au chef de famille mais apparemment à toute sa paroisse

(15) Rogers, ep. 174, p. 422 s. Ce morceau d'anthologie n'avait pas encore paru en traduction française intégrale.

domestique, s'ajoute le mouvement fraternel vers le pauvre, ce privilégié qu'on doit exonérer de tout souci autre que son effort quotidien pour « joindre les deux bouts ». More n'aime pas prêcher, il ne le fait pas ici. Il tire les corollaires d'une situation, donne une ferme directive pour mettre fin au désarroi, mais ne dogmatise pas. Il ne dit pas que l'adversité est toujours concrètement meilleure que la prospérité : « peut-être » l'est-elle en ce qui nous concerne, si nous entrons bien dans le jeu de Dieu. « *S'il lui plaît, il peut accroître ce qu'il nous a laissé* » : deux mois, jour pour jour, après avoir signé ces lignes, More, devenu chancelier du royaume, ouvrait, à Westminster, le plus long Parlement de l'Histoire d'Angleterre. En faisaient partie ses quatre gendres, son beau-frère John Rastell, et au moins un saint : John Fisher, évêque de Rochester. Or ce même Parlement, avant de se dissoudre, mettra entre les mains d'Henry VIII et de Cromwell (16) les moyens légaux de consommer le schisme anglican et de couper la tête à quiconque s'y opposerait. Mais le Chancelier qui l'inaugure, le 3 novembre 1529, n'est victime d'aucune euphorie ; il est moins à l'aise sur son coussin qu'il ne le sera sur le sol battu de sa cellule à la Tour, ou même sur le billot de Tower Hill.

Quant à la destinataire de la lettre que l'on vient de lire, il est clair que ce n'était pas une Xanthippe, ni une petite bourgeoise proche de ses sous. Pour ses enfants comme pour lui-même, le jeune veuf de 1511 avait choisi une femme ayant des qualités de cœur et d'intelligence, et il l'avait aidée à prendre en chrétienne les gens et les événements. Ce n'était pas facile tous les jours avec un mari comme lui. André Merlaud nous la peint « *à la tête d'une maison qui tenait tout à la fois du pensionnat, de l'hospice, du club de gens de lettres, de l'antichambre de Cour et même de la ménagerie ; une femme qui, malgré son âge, son bon sens pratique et le tran-tran des jours, s'était mise à apprendre la musique, afin de ne pas trop détonner dans le concert familial* » (17).

Le martyr apporte à cette confession quotidienne de la foi un cachet de perfection qui décuple sa valeur de témoignage et son rayonnement. Comme l'écrivait Pierre Leyris, il y a un quart de siècle :

Cette maisonnée de Chelsea qu'Erasmus et Holbein nous ont peinte chacun à leur manière — maisonnée insigne en Occident dans ce premier tiers, si éclatant pourtant, du XVI^e siècle — quel prodige d'harmonieuse participation aux deux règnes que d'avoir été capable tout ensemble d'en faire avec son fils et ses filles et ses proches et son fou comme une « académie de Platon » christianisée, aussi étincelante d'érudition et d'esprit qu'ouverte à toutes les joies du cœur, et de la quitter soudain, de son plein gré, pour un cachot ! (18).

(16) Rappelons que ce Cromwell n'est pas Olivier Cromwell (1599-1658), mais bien Thomas Cromwell (1485-1540) (N. d.l. R.).

(17) André Merlaud, *Thomas More, S.O.S.*, Paris, 1973, p. 150. On pourra lire tout le chapitre 8 : « La vie intime à Chelsea s. »

(18) Pierre Leyris, *Thomas More : Ecrits de prison*, Le Seuil, Paris, 1953, p. 13.

Defensor fidei

C'est traditionnellement dans son laïcat, de saint Justin jusqu'à Chesterton, que l'Eglise a trouvé ses apologistes les plus éloquents, des gens du monde qui savent parler au monde. More ne boude pas ce rôle, que lui confient d'abord Henri VIII, lui-même « *defensor fidei* s'en titre, et ensuite l'évêque de Londres. Au seuil d'une œuvre immense — sept volumes de polémique en anglais, publiés de juin 1529 à décembre 1533 —, il définit clairement sa position : Je ne m'aventure pas, écrit-il, dans l'arène théologique ; j'obéis seulement à la consigne de saint Pierre (1 Pierre 3, 5) en me déclarant « *prêt d rendre compte, d quiconque m'en fera la demande, de la foi et de l'espérance qui sont en moi* ». Il compose en anglais l'équivalent d'un catéchisme pour adultes, sommaire sur les chapitres hors de contestation, plus fouillé sur les questions controversées. La bourrasque mentale qui le provoque à écrire n'épargne pas son foyer. Dans les années 1522-1530, les idées nouvelles sont le pain quotidien, des propos de table aux repas de famille. Son propre gendre, Roper, passe par une période d'engouement pour la *scriptura sola* et autres dogmes de Martin Luther et, à la différence du beau-père, Roper est un prédicateur enthousiaste et intolérant. Le *Dialogue concerning Heresies* (1529), où l'auteur se présente conversant avec un jeune anticlérical, frais émoulu de l'université, reflète ses débats oraux avec le fougueux mari de Margaret. Il y défend à fond l'Eglise visible, « *the perpetual apostle of Christ* ». En termes qui pourraient venir des lettres de saint François d'Assise, il rappelle que par le prêtre seul le Christ nous donne son Corps et son pardon. Le prêtre est de surcroît le ministre ordinaire de la parole divine, et donc « une relique vivante » du Sauveur. Se gausser bruyamment des vices du clergé, et surtout du Saint-Père, c'est imiter Cham le maudit (*Genèse* 9, 20-25). More, pour autant, ne fait pas de cadeau à la caste sacerdotale. Il décoche des épigrammes, latines et anglaises, aux curés et même aux évêques ignorants, sensuels, ou négligents. Comme juge, écrit-il, j'avais une réputation telle qu'aucun soutanier arrêté pour vol ou incontinence n'avait envie d'échouer à mon tribunal. Toi qui bêches le clergé, dit-il à son jeune interlocuteur, tu pourrais encore finir dans ses rangs. Tandis que moi, marié deux fois, un empêchement canonique m'incruste à jamais dans la condition laïque.

Il gémit une fois d'être presque seul à donner la réplique aux pamphlets de Tyndale et comparses, alors que tant de clercs dans le pays ont plus de compétence, et plus de temps. Et, en prison, il confie à Margaret le chagrin que lui inspire la soumission de la hiérarchie au caprice du roi, véritable démission d'un « *clergé faible à qui la grâce a manqué de rester à la hauteur de son savoir* » (19).

(19) « *A weak clergy lacking grace constantly to stand to their learning* », dans W. Roper, *op. cit.* (n. 14), p. 78.

Saint Thomas Taquin

Ainsi le nommait une jeune lectrice en apprenant d'Erasmus que More gouvernait sa maisonnée, où dominaient les femmes, sans jamais élever la voix comme le faisait autour de lui le commun des pères et des maris. Une taquinerie sans condescendance est son arme irrésistible. Il redonne vie aux vieilles boutades : « *Pourquoi, marié deux fois* », lui demande-t-on, « *avez-vous épousé deux femmes de petite taille ?* » — « *Parce que de deux maux, il faut choisir le moindre* ». Mais il infuse une tendresse nouvelle, proprement chrétienne, dans ses rapports avec l'une et l'autre *uxorcula* : ce diminutif paraît au premier vers de l'épithaphe qu'il composa pour Jane Colt, morte à 24 ans. Il est trop délicat, trop réaliste, pour la pleurer sentimentalement alors qu'il s'est remarié. De celle qui m'a donné quatre enfants, écrit-il, ou de celle qui leur est une mère si dévouée, je ne sais laquelle m'est la plus chère : « *Ah ! comme nous aurions su être heureux tous les trois ensemble ! Impossible sur la terre, mais le tombeau nous réunira, s'il plaît à Dieu, et le ciel* » (20). À l'utopie d'un ménage à trois, ce bourgeois qui n'a pas grand temps pour rêver substitue bien vite l'*optima spes* des retrouvailles éternelles.

More sait ce qu'est une marâtre, au sens non péjoratif, car son père s'est marié quatre fois. C'est à ce vieux juge que, dans un *Dialogue* de 1529, son fils fait prononcer deux épigrammes célèbres sur le mariage, vu par le mari : « *Se marier, c'est plonger le bras dans un sac où grouillent vipères et anguilles, sept vipères pour une anguille* (21). Et encore : « *Prétendre que toutes les femmes sont des mégères, c'est les diffamer. A vrai dire, il n'y a au monde qu'une mégère, seulement chaque mari se figure qu'elle lui a échoué* ». Cette étiquette de *shrew* — mégère, ou chipie — semble avoir cours dans le parler de la tribu More pour désigner toutes les épouses de la maisonnée, à qui Sir Thomas la distribue équitablement jusque dans ses lettres de prison, l'étendant une fois ou l'autre au mari William de sa fille aînée.

Un sourire, un ton d'affection, caractérisent ses sermons. Parfois, dit Margaret Giggs, sa fille adoptive, je commettais quelque incartade pour le plaisir d'être sommée en la présence du père. Ennemi de toute tyrannie, More constate sous son toit, non sans quelque angoisse, la tyrannie de la mode : « *Si Dieu ne te donne pas l'enfer, chérie, pour toute la peine que tu prends à te serrer la taille et à dégager ce noble front, il te lésera, car tu n'auras pas lésiné sur le prix* ». Quand Margaret Roper, à la Tour, le supplie de prêter le serment, il sourit à cette « *Mother Eve* », Quand elle fait valoir qu'elle-même l'a prêté, il sourit encore : « *Eve tout craché ! Le fruit qu'elle offre au vieil Adam, elle-même y a déjà*

(20) L'épithaphe « *Chara Thomae iacet hoc uxorcula Mori* » est le dernier morceau des *Epigrammata Thomae Mori*, Bâle, 1518.

(21) « *Ye should put your hand into a blind bagfull of snakes and eels together, seven snakes, for one eel* » (*English Works*, p. 165).

Mord » (22). Ici encore, le sourire masque (et révèle en plus poignant) une angoisse profonde, car, le Christ l'a dit, « les ennemis d'un homme, ce sont les gens de sa propre maison » (*Matthieu* 10, 36). Résister aux douces pressions de Margaret, ou aux objurgations de Lady Alice, est plus difficile que de réfuter les sophismes de Cranmer ou de braver les menaces de Cromwell, qu'il appelle « *terror for children* ». Le diable, singeant Dieu, nous tire lui aussi par les liens du cœur de chair, « les cordes d'Adam » (*Osée* 11, 4).

Pieuse autant qu'instruite, Margaret partage l'agonie de son Père ; mieux que personne elle connaît son immense sollicitude pour le salut éternel de la famille dont il est responsable devant Dieu. En lui tenant les raisonnements qu'inspire l'affection, elle ne fait qu'accroître le sens qu'il a d'être absolument seul, non suivi, non compris même de ses plus proches. Aurait-il donc échoué dans sa tâche d'éducateur chrétien ? On ne sait si cette idée l'effleura. Dans son respect de la conscience individuelle, il évite d'exercer la moindre pression sur les siens, qui sont maintenant adultes et avertis — ce serait du chantage. Lui-même a pris sa décision tout seul devant Dieu, refusant d'être influencé même par l'exemple de John Fisher, de « *cheviller son âme au dos de qui que ce soit, fût-ce le meilleur homme aujourd'hui vivant* » (23), et il entend laisser la même totale liberté aux membres de sa famille. Il leur a fourni au fil des jours des éléments de solution, il ne leur dictera pas la réponse.

Margaret, qui a publié en anglais la paraphrase d'Erasmus sur le *Pater*, et discuté philosophie en présence du roi, c'est la « perle », tout le monde est d'accord. Mais une réussite isolée ne constitue pas un témoignage. Ce qui permet à Erasmus de proposer en modèle à l'Europe l'Académie chrétienne qu'est le foyer de son ami londonien, c'est que la réussite englobe un groupe disparate : enfants, beaux-enfants, adoptés, pupilles, neveux et nièces, deux épouses, des gendres, des boursiers qui sont « élèves-maîtres ». Erasmus présente cet « *aimable chœur* » au monde dans une lettre ouverte à Guillaume Budé, lui-même père de huit enfants : « *K Crois-moi*, écrit-il, *tu n'y verras jamais de fille oisive, ou perdant son temps à des niaiseries. Elles ont Tite-Live entre les mains ; elles sont à même de lire de tels auteurs dans le texte original* ». Elles lisent aussi Lucien de Samosate, le satirique païen traduit par leur père, et Sénèque, et Salluste, et Boèce, sans préjugé d'écrivains anglais tels que Chaucer. Erasmus avait reçu de son époque un préjugé contre l'instruction poussée des filles, qui les rendrait, disait-on, moins pieuses, moins chastes, moins propres à tenir la quenouille ou la cuiller à gruau, comme à bercer un enfant ou à respecter leur mari. Cette opinion, More en a complètement libéré les théoriciens de l'éducation, qui sont l'humaniste rotterdamois et Jean-Louis Vivès, non par des arguments, mais par

(22) Rogers, ep. 206, p. 515, pour « *Mistress Eve...* », et p. 529, pour « *Mother Eve...* ».

(23) Rogers, ep. 206, p. 521 : « *I never intend, God being my good Lord, to pin my soul at another man's back, not even the beste man that I know this day living* ».

les résultats obtenus : « *Si un des fruits de l'étude est d'éloigner une dangereuse oisiveté, conclut Erasme, elle verse en outre dans l'esprit des préceptes excellents, capables de le former et de l'enflammer pour la vertu. Elle prépare la femme à maintenir sa famille dans le devoir, à façonner le caractère de ses enfants, à contenter son mari en toutes choses* » (24).

Pour montrer à Erasme ce que sont devenues ces demoiselles qu'il a connues enfants, Holbein, accueilli dans la « Grande Maison » de Chelsea, lui envoie un croquis à l'encre, long d'un demi-mètre, qui est aujourd'hui parmi les trésors du Kunstmuseum de Bâle. Dommage qu'aucun petit-fils, qu'aucune petite-fille ne figure dans ce groupe de dix personnages, quatre hommes et six femmes. Au milieu le chef de famille, âgé de 50 ans, est assis sur le même banc que son père, qui en a 76 ; debout près de lui, son fils, 19 ans, et, dans une posture qui semble imiter celle de " Henry VIII, Henry Pattenson, le fou domestique. Aux quatre filles, debout ou accroupies sur leurs talons, s'ajoute Anne Cresacre, une orpheline venue du Yorkshire, et qui un peu plus tard, à 17 ans, épousera John More. À l'extrême droite, Lady Alice, recueillie sur son prie-dieu, sur lequel est ouvert son livre d'heures, paraît indifférente au singe qui s'accroche à ses jupes. Elle est à genoux, mais en marge l'artiste se donne la consigne de la représenter assise : est-ce More qui n'a pas voulu que le « photographe » surprenne sa conjointe en prière ? L'étude est fortement évoquée par des livres, ouverts ou fermés, entre les doigts de tel ou de telle, sur les tablettes des buffets, ou même jonchant le sol. Le violoncelle jouxtant la pendule sur le mur de fond suggère l'harmonie dans la discipline. La flamme d'une bougie révèle à l'œil qu'une brise apporte dans cet intérieur cossu l'air frais du dehors, de la Tamise toute proche qui coule doucement vers Londres et la mer.

Ce père, qui a failli le déshériter lorsqu'il étudiait sa vocation et se montrait prêt à renoncer à une carrière brillante et lucrative, est maintenant fier de lui. Alice, veuve d'un bourgeois négociant, doit se trouver bien à la tête d'une gentilhommière que le roi visite en personne. Elizabeth est visiblement enceinte, et la troisième génération grandit chaque année : en 1532, en se retirant de la vie publique, à l'âge de 55 ans, More a onze petits-enfants, dont certains sont aussi ses filleuls. On cultive le parrainage parce qu'il complexifie et consolide le réseau des liens familiaux qui sont la texture, le tissu de la chrétienté. « *La vie est là, simple et tranquille. Cette paisible rumeur-là vient de la ville* ». Non, même pour More, ce n'est pas toujours aussi simple. Si Holbein se trouve outre-Manche, c'est qu'il a dû quitter le Bâle iconoclaste d'Écolampade ; or ce digne exégète a déjà des disciples en Angleterre. Une poignée, mais demain, dit More à Roper, nous serons forcés de composer avec ces hérétiques, trop heureux s'ils nous laissent nos églises. Demain aussi le roi, tel

(24) Allen, ep. 1233 (sept. 1521) : texte complet, en version française, dans *La Correspondance d'Erasme* et de Guillaume Budé, par M.M. de la Garanderie. Vrin. Paris. 1967.

que More le connaît, se sera sans doute défait de Catherine, quel que puisse être le prix de l'opération.

Du compromis au martyre

Dans le gouvernement, comme il l'avait prévu d'entrée de jeu, tout n'est pas idyllique. En ce climat de guerre froide avec les Pays-Bas, il a lui-même intercepté la valise de Loys de Praet, ambassadeur de Charles Quint à Londres. Grand scandale pour ses amis humanistes, comme le professeur Fevyn de Bruges, qui, lui, ne se salirait pas ainsi les mains. Bientôt il accompagne Wolsey dans une tournée triomphale en France. Fevyn à nouveau dit son étonnement indigné devant ce grand homme, que l'on croyait pur, et qui visiblement est dans la main du cardinal, complice de son hypocrisie.

Le duc de Norfolk n'est pas jaloux du roturier devenu Grand Chancelier du royaume. Il lui rend visite à Chelsea, mais le trouve une fois en surplus dans le chœur de l'église paroissiale. « *Corbleu, my lord, vous déshonorez le roi et son office* ». La grâce de More, devant de tels reproches, c'est qu'il ne perd ni son aplomb ni son sourire. « *Le roi, notre maître à tous deux, ne peut se tenir deshonoré que je serve Dieu, son Maître* ». Ce truisme avait perdu son évidence dans l'esprit d'un seigneur au service de Henry, défenseur de la foi, dans la très catholique Angleterre où More, premier laïc depuis des siècles, avait remplacé le cardinal-Légit Wolsey comme « conscience du roi ».

Autrement dit, l'aplomb de Sir Thomas est celui de l'acrobate sur la corde raide. Il se lève longtemps avant l'aube pour lire et réfuter, jour après jour, comme un journaliste, les pamphlets hérétiques. Il part à Westminster Hall, où se tient sa cour de justice. Heureux lorsqu'il est de retour pour présider le dîner et la prière du soir, qui ont quelque chose de monastique : le repas commence par un extrait de la Bible lu en latin avec la *glossa ordinaria* qui en distille l'interprétation traditionnelle ; et Complies se terminent par le *Salve Regina* (25). Du cloître aussi vient l'habitude qu'a More de porter le cilice et de se donner la discipline, plus, semble-t-il, pour se conformer à Jésus-Christ dans sa Passion que pour mater sa chair. Malgré cela il se considère comme l'homme moyen sensuel, l'épicurien presque, qui n'a pas pris une voie assez étroite pour entrer dans le royaume. Il n'a pas pu se mettre dans la peau d'un moine, et il n'est pas tout à fait bien dans sa peau d'homme du monde, mais peut-être dirait-il avec saint François de Sales qu'il n'est jamais aussi bien que quand il n'est pas tout à fait bien car l'insatisfaction fait partie de la condition chrétienne, et que prononcer le mot de *satis, comme dit*

(25) Contre Luther (et même Erasme), More défend l'hymne qu'avaient chanté les Croisés, que chantaient les marins en détresse, et les mendiants. Les exagérations lyriques — *vita, dulcedo et spes nostra* — ne gênent pas le poète qu'il est, a fortiori le défenseur de la piété populaire.

saint Augustin, c'est s'avouer *mort*. Un brin de nostalgie ou de sainte jalousie paraît dans une scène qui eut lieu à la Tour le 4 mai 1535, en présence de Margaret, sur qui l'Administration comptait pour un dernier assaut. Au pied de sa fenêtre passent quatre religieux et un prêtre séculier, en route pour l'exécution. Le prisonnier se tourne vers sa fille :

Regarde, Meg. Ne vois-tu pas que ces bienheureux pères s'en vont aussi joyeusement à leur mort que des fiancés à leur noce ? Cela te fait mesurer, ma chère enfant, quelle distance il y a entre des hommes qui ont passé tous leurs jours en religion, dans les rigueurs d'une stricte pénitence, et ceux qui ont, dans le monde, comme ton pauvre père, mondainement consumé leur existence tout à leur aise (26).

Son ami Fisher, le 22 juin suivant, dira à son geôlier : « *C'est le matin de mes noces. Apportez un vêtement de gala* » (27). Et d'un pas élastique ce vieillard mourant escaladera l'échafaud, et récitera le *Te Deum*. More dans une lettre parle aussi de Dieu comme du « Grand Epoux » qui va venir, mais il n'ose pas appuyer la métaphore nuptiale. Il refusera donc de porter la belle tunique offerte par son ami le banquier Bonvisi, il fera son chemin de croix vêtu de bure grossière, et il récitera à genoux le *Miserere*. La gaîté n'est pas inscrite dans les rubriques de sa liturgie sacrificielle, elle fusera comme spontanément, par le fait d'une nature heureuse, d'un long entraînement, et d'une conscience si sûre d'elle-même que « *mon cœur bondit de joie* », a-t-il écrit en prison (28).

Ses deux dernières lettres de prison ont trait aux délicates attentions d'Antonio Bonvisi, son ami depuis quarante ans, et à l'inlassable et dangereux dévouement de sa fille Margaret, qui a représenté auprès de lui toute la vaste famille patriarcale. Comme tout humaniste qui se respecte, More a le culte de l'amitié, la forme la plus haute de l'amour, parce qu'elle est la plus libre, et qu'elle est dans son essence même réciprocité. Mais l'analyste qu'il est ne distingue les espèces de l'amour que pour les réunir en un faisceau. Seul, ou presque, il traite son épouse en amie, la voulant mêlée à toute sa vie, et qu'elle sache le latin pour accueillir les hôtes étrangers et participer à leur conversation. Il lui apprend la musique pour que le duel que sera leur vie à deux soit aussi un duo, au moins un duetto. Dans ses épîtres latines aux enfants, il aime à élever une pyramide où, sur la *pietas* élémentaire qui unit le parent à sa progéniture, se dresse l'amitié d'une tâche poursuivie en commun en vue de grandir dans le savoir et la vertu, le tout vivifié par la charité qui les fait tous ensemble enfants de Dieu et héritiers de son royaume. Une lettre de prison à Margaret rend explicite cette allusion au « câble triple » de

(26) W. Roper, *op. cit.* (n. 14), p. 80. Dans *Moreana*, XIII 51 (sept. 1976), p. 102-107, Willis J. Egan, s.j., « Thomas More : Other-Worldling and Prophet of Secularity », trouve que l'auteur de *l'Utopie*, si moderne dans la religion qu'il « invente », conserve dans sa pratique une certaine défiance médiévale, née de saint Augustin, à l'égard du monde.

(27) Sur l'évêque de Rochester, lire *John Fisher : sa vie, son œuvre*, de Jean Rouschause, Nieuwkoop, 1972, ou chez l'auteur, 24, rue Masagran, 53000 Laval.

(28) Rogers, ep. 210, p. 540: "The clearness of my conscience hath made mine heart hop, for joy".

l'Ecclésiaste, « difficile à rompre » : « *Christian charity, and natural love, and your very daughterly dealing* » (29). On est forcé de traduire « ton attitude vraiment filiale », mais More, sensible à la tendresse spéciale qui s'exprime au féminin, a forgé un adjectif sur « daughter », épithète qui se retrouve dans sa toute dernière lettre, du 5 juillet 1535. Laissant de côté pour un moment l'énumération de ses ultimes volontés, il fait retour sur la scène du 1er juillet, quand Margaret, digne bourgeoise, mère de famille, épouse d'un notaire royal, fendit le cordon des hallebardiers pour se suspendre au cou de son père, et demander à genoux la bénédiction du traître maudit. Les félicitations de celui-ci, à la veille de sa mort, ont valeur de programme : « *I love when daughterly love and dear charity hath no leisure to look to worldly courtesy* » (30). Margaret a été à la fois plus chrétienne et plus humaine en suivant le mouvement de son cœur et en bravant le code social de décence, retenue et self-control.

C'est pourtant à ces étreintes que More s'était arraché le 12 avril 1534, refusant qu'on l'accompagne jusqu'à l'embarcadère, car son cœur battait à se rompre dans le conflit entre ses attaches familiales et le froid dictamen de sa conscience. Une fois dans le bateau, il sent que la grâce a été plus forte, et murmure à l'oreille de son gendre : « *La bataille est gagnée* » (31). En tout cas un « round » est gagné, car il sait que le diable a d'autres stratagèmes. Le chevalier chrétien se voit de plus en plus engagé dans un corps à corps avec cet Ennemi, le seul qui compte, et sur qui il concentrera tout son potentiel de haine et d'agressivité, n'en détournant pas un brin sur les hommes qui veulent sa mort.

La famille, qui ajoute tant au poignant de son martyr, constitua aussi une cordée de fidèle souvenir durant les siècles où l'Angleterre, ayant pris le chemin qu'il refusait, essaya d'oblitérer ou de ternir sa mémoire. Son gendre Roper fut son premier biographe, sous Marie Tudor. Mary Bassett, fille de Margaret, traduisit du latin en anglais son dernier ouvrage, une méditation sur l'Agonie du Christ. Une autre vie de lui, au début du 17^e siècle, est signée de son arrière petit-fils Cresacre More. Les rares reliques de lui sont conservées dans des couvents du continent où ses descendants ont fait profession : des Jésuites, des Augustiniennes, etc.

Il enviait les cinq prêtres qui le précédèrent au supplice. Mais son exemple inspire d'autres prêtres à confesser leur foi. Le curé de Chelsea, John Larke, ira au gibet pour ne pas être de reste avec son merveilleux paroissien. Son évêque et ami, Cuthbert Tunstall, qui a fléchi devant

(29) Rogers, ep. 211, p. 545. Le proverbe latin, tiré d'*Ecclésiaste* 4, 12 est : « *Funiculus triplex difficile rumpitur* ».

(30) Rogers, ep. 218, p. 564.

(31) « *The field is won* » ; ces mots ont servi de titre à une pièce jouée à Chelsea en 1935, et à la meilleure biographie moderne de Thomas More, par E.E. Reynolds, Londres, 1968.

(32) CW, t. 14, p. 349.

Henry VIII, se ressaisira, et mourra octogénaire dans une prison d'Elisabeth.

Après avoir exalté le martyr de saint Thomas More, Pie XI s'écria : « *Che uomo completo !* ». L'unicité de cet homme est en effet d'avoir harmonieusement uni tant de valeurs difficilement conciliables : action et contemplation, mariage de la sagesse païenne avec la révélation chrétienne, et cela sans les remords fréquents chez les humanistes, puisque c'est dans son *De Tristitia Christi*, et à l'ombre de la mort, qu'il cite le vers de Térence, un peu retouché pour entrer dans sa prose : « *Homo quum sim, humanum nihil a me alienum puto* ».

Germain MARC'HADOUR

Germain Marc'hadour, né en 1921. Prêtre du diocèse de Vannes en 1944. Docteur ès-lettres en 1969. Professeur d'anglais à l'Université Catholique de l'Ouest (Angers). Secrétaire international des *Amici Thomae Mori*, dont il fonda en 1963 et dirige depuis la revue bilingue *Moreana*, B.P. 808, F 49005 Angers Cedex, et dont doit naître en 1979 une *Gazette Thomas More*, destinée à un public moins spécialisé. Principales publications : *L'univers de Thomas More* (1477-1536), Vrin, Paris, 1963 ; *Thomas More et la Bible*, Vrin, Paris, 1969 ; *The Bible in the works of saint Thomas More*, (5 vol.), De Graaf, Nieuwkoop, 1969-72 ; *Thomas More ou la sage folie*, Seghers, Paris, 1971.

Cardinal Joseph RATZINGER

Qu'est-ce que la théologie ?

C'est justement quand elle veut rester fidèle au contenu pratique de l'Évangile que la théologie doit nécessairement se constituer en science spéculative, qui obéit au primat de la vérité.

CELUI qui a connu le cardinal Volk* dans les comités du Concile Vatican II, dans les commissions de la période post-conciliaire et au Synode des diocèses allemands, ou qui a l'occasion de collaborer avec lui au sein de la conférence des évêques allemands, celui-là connaît sa manière caractéristique d'examiner les questions. Sa pensée ne s'arrête pas à des litiges d'importance secondaire et n'en reste jamais à des discussions portant sur des aspects superficiels. Elle va tout de suite au cœur de la question. Il découvre avec une acuité incomparable les alternatives exactes qui se cachent derrière toutes les sortes de réflexions tactiques et stratégiques. Quand les opinions s'égarer sur la question de savoir ce que nous devons faire au juste et comment nous y prendre, il balaye ces considérations d'un geste décidé pour demander : quelle est la vérité ? quelle est la raison profonde qui conduit à de telles alternatives ? quelles sont les forces cachées qui sont en jeu ici ? Il rend manifeste l'insuffisance du pragmatisme pur et simple et met à découvert les problèmes réellement pressants, qui souvent ont été écartés. Rappeler à la chose même est caractéristique chez lui, et ceci peut justifier que ce discours ne se présente pas comme un éloge de celui qui est fêté et de l'œuvre de sa vie, mais comme une réflexion sur la matière à laquelle il s'est consacré et à laquelle il se consacre encore.

A vrai dire, lorsqu'on veut expliciter cette matière, on s'aperçoit de l'insuffisance du mot même de « matière » dans ce cas. Car sa matière, la matière pour laquelle il s'engage avec toute sa passion, c'est la personne — Dieu et l'homme. Mais d'un autre côté, cette matière personnelle a pourtant son objectivité particulière, dont l'instrument est, pour le cardinal Volk, la théologie. Je voudrais donc, à cette occasion, en m'appuyant sur l'œuvre de penseur du cardinal, essayer de présenter quelques réflexions sur la question toujours pressante : qu'est-ce que la théologie ? Lorsqu'on entreprend de dire quelque chose à ce sujet en portant son regard sur le cardinal Volk et sur sa pensée, deux idées s'associent pour ainsi dire spontanément. L'une d'elles me vient à l'esprit en évoquant sa devise (et le titre de l'un de ses livres) « Dieu tout en tout », et tout le programme spirituel qu'elle comporte. L'autre m'est rappelée par ce qui a déjà

* Cet article est le texte d'un discours solennel prononcé à l'occasion du 75^e anniversaire de la naissance du Cardinal Hermann Volk, archevêque de Mayence, le 27 décembre 1978.

été indiqué tout à l'heure : une façon entièrement philosophique de traiter les questions, qui ne s'arrête pas à des constatations historiques prétendues ou réelles, à des diagnostics sociologiques et à des techniques pastorales, mais qui s'en tient inexorablement à la recherche des principes de base. Nous pouvons donc déjà poser deux thèses qui peuvent nous fournir le fil conducteur dans notre recherche de l'essence de la théologie :

1. La théologie a affaire avec Dieu ;
2. La pensée théologique est liée à la recherche philosophique comme à sa méthode fondamentale.

LES deux thèses paraissent contradictoires si d'une part on entend par philosophie une pensée qui, d'après son essence, fait abstraction et doit faire abstraction de toute révélation, et si, d'autre part, on est d'avis que Dieu ne peut être connu que par la voie de la Révélation et que la question de Dieu n'est nullement un sujet pour la raison en tant que raison. J'ai la conviction qu'une telle position, qui dans ces derniers temps, est devenue toujours davantage une sorte d'opinion commune parmi les philosophes et les théologiens, doit conduire obligatoirement, à la longue, à paralyser les deux disciplines, la philosophie et la théologie. Mais s'il est vrai que pour l'humanité de l'homme il est impossible de renoncer à l'objet de la philosophie et à celui de la théologie en tant que recherche de la vérité et ouverture à celle-ci, alors c'est que nous sommes arrivés ici à un point absolument central. En fait, je suis d'avis que la crise de l'Eglise et la crise de l'humanité que nous vivons, sont liées à l'exclusion du thème de Dieu du domaine de la raison, laquelle a conduit la théologie à se replier dans l'historicisme d'abord, dans le sociologisme ensuite, en même temps qu'elle a fait de la philosophie un désert. C'est pourquoi je voudrais affirmer que la vérité se situe juste à l'opposé de ce qui semble au premier abord : les deux thèses citées se conditionnent l'une l'autre. Si Dieu est l'objet central de la théologie, si le thème ultime et propre de celle-ci n'est pas l'histoire du salut, ou l'Eglise, ou la communauté croyante, mais bien Dieu, alors il faut que la théologie pense philosophiquement. Inversement, il reste incontesté que la philosophie précède la théologie et n'est jamais absorbée par elle, même après l'événement de la Révélation : elle reste au contraire une voie autonome de l'esprit humain, mais de telle manière que la pensée philosophique puisse pénétrer dans la pensée théologique sans pour cela être détruite en tant que philosophique.

La théologie porte sur Dieu, et en cela elle remplit ce qui est également la charge ultime de la pensée philosophique : je voudrais maintenant développer positivement cette thèse en deux étapes, qui se rattachent toutes deux à des vues fondamentales de la théologie médiévale. Nous touchons là à un des sujets de controverse de la crise du XIII^e siècle, qui se figea aussitôt en antithèses d'écoles, mais qui reste toujours ouvert en tant que problème de l'objet de la théologie. Si je vois bien, Thomas d'Aquin a été le premier à tirer avec force du concept de théologie la conséquence que l'objet — il dit même : le sujet — de la théologie est Dieu (1). Ce faisant, il allait à l'encontre d'une série de conceptions orientées dans un autre sens. Tout d'abord la définition du manuel de théologie qui eut cours pendant tout le Moyen Âge — les *Sentences* de Pierre Lom-

bard — paraît très superficielle. S'appuyant sur une remarque de saint Augustin, on y désigne comme objet de la théologie *res et signa*, la doctrine de la réalité et celle des signes (2). Ce schéma assez superficiel soulève cependant une question très fondamentale, si l'on se rend compte qu'il s'agit là d'une transformation de l'ancienne classification en théologie et économie, dans laquelle reste ouverte la question de savoir comment chacune de ces deux parties se comporte par rapport à l'autre : est-ce que l'économie, c'est-à-dire la doctrine de l'histoire du salut, ou la mise en lumière des signes, donc du domaine sacramentel, et en même temps la doctrine de l'Eglise, est aussi de la « théologie » ? Ou bien chacune des deux parties reste-t-elle séparée de l'autre ? Dans le premier cas, Dieu est l'« objet » de toute la « théologie », dans le second, l'« économie » menace ou bien de se figer en positivisme de l'histoire du salut ou de l'Eglise, ou bien de devenir une mythologie et peut-être un pragmatisme mythologique. De ce point de vue, les nouvelles définitions de l'objet de la théologie, qui s'étaient développées dans l'école de Saint-Victor et dans la première théologie franciscaine n'offraient pas, à proprement parler, de nouvelles alternatives, si l'on y désignait à peu près comme objet de la théologie ce que Dieu a fait pour notre salut (*opera reparationis*), ce que l'on pouvait assimiler assez exactement à l'histoire du salut, ou bien encore le « Christ total ». Cette dernière notion a été reprise avec force, dans la théologie de l'entre-deux-guerres, comme un appel à une théologie tout à fait christocentrique, appel qui contenait en même temps une critique de la redondance métaphysique de la néoscholastique (3). Une telle théologie christocentrique, en tant que théologie du Christ total, se conçoit toujours en même temps comme ecclésiologie : elle peut être tout à fait positive en face de la néoscholastique spéculative, parce qu'elle ne pense pas au-delà de ce qui est donné positivement, mais trouve au contraire dans le donné positif, à savoir l'Eglise, le reflet de l'essence et de l'être de Dieu. Il est indéniable que le deuxième Concile du Vatican a été fortement imprégné de telles représentations dans ses présuppositions de base. Le projet d'inscrire tout son discours dans la structure « Eglise vers l'intérieur » et « Eglise vers l'extérieur » n'est jamais allé jusqu'à devenir une partie officielle de la doctrine conciliaire, mais a pourtant marqué d'une empreinte décisive le choix et l'ordonnance de la matière (4).

AVANT que nous arrivions à une prise de position, il nous faut encore éclaircir complètement le problème. En effet, à la différence dans la définition de l'objet, se joignent nécessairement une différence dans l'orientation méthodique et une différence dans la définition du but. L'une et l'autre peuvent être caractérisées très brièvement par les terminologies correspondantes du XIII^e siècle. D'après la première, le point de vue thomiste, la

12) *Commentaire sur le Livre des Sentences*, dist. 1, c. 1, 1. Pierre Lombard renvoie à saint Augustin, *De la doctrine chrétienne*, I, 2, 2 (Corpus Christianorum 32, 7).

13) Sur la conception d'Hugues de Saint-Victor, qui souligne fortement que la théologie porte sur l'économie du salut, *Des sacrements*, prologue, ch. 2 (PL 176, 183 s.), et *Commentaire de La hiérarchie céleste*, ch. 1 (PL 175, 923 s.). Une formule équilibrée se lit chez Alexandre de Halès, *Somme théologique*, introduction, q. 1, c. 3, resp. 6 a : « La théologie est la science de la substance divine qui se donne à connaître par le Christ dans l'œuvre du salut ». Comme représentant de la tendance de l'entre-deux-guerres à remettre ce point de vue en honneur, on peut citer E. Mersch, *Le corps mystique du Christ*, Etudes de théologie historique, Louvain, 1933.

14) Cf. G. Barauna, *De Ecclesia*. Beiträge zur Konstitution « Über die Kirche » des zweiten Vatikanischen Konzils, I, Fribourg, Bâle, Vienne, 1956 ; G. Phillips, *L'Eglise et son mystère*, I, Desclée, Paris, 1967. Voir aussi les textes de Paul VI, dans Y. Congar, H. Küng, D. O'Hanlon, *Discours au Concile*.

1) *Somme théologique*, Ia, q. 1. a. 7.

théologie doit être vue comme science spéculative ; d'après l'autre, la franciscaine, comme science pratique (5). Ici se révèle à nouveau assez directement à quel point ces questions sont actuelles, si nous nous souvenons des termes « orthodoxie » et « orthopraxie » dans lesquels se distingue la recherche d'une nouvelle orientation de la théologie après le Concile.

A vrai dire, une opposition a fait irruption ici dans l'intervalle, dont le caractère radical était encore impensable lors des controverses médiévales. Car, quand on interprète radicalement le mot orthopraxie, on suppose qu'il n'y a en aucune manière une vérité préalable à la pratique, mais que la vérité est à établir seulement à l'aide de la pratique correcte, qui doit élaborer le sens à partir du non-sens et contre lui (6). La théologie devient alors une méthode d'action qui, à partir de la réflexion issue de la pratique, développe toujours de nouvelles perspectives pour celle-ci. Lorsque non seulement la rédemption, mais aussi la vérité est déplacée « vers l'avenir », alors elle devient une œuvre produite par l'homme. Alors l'homme, qui n'est plus mesuré par la vérité, mais qui la produit, devient lui-même un produit. Peut-être les positions extrêmes sont-elles relativement rares. Mais même des formes moins militantes, d'un type pour ainsi dire bourgeois-occidental, d'une suprématie exclusive de la science pratique, sont en fin de compte caractérisées par la même perte de vérité : lorsqu'on admet à la manière positiviste qu'il n'y a de toute manière pas de vérité à connaître, et que considérer cette connaissance comme possible revient à attaquer la tolérance et le pluralisme, alors la méthode se fabrique à elle-même sa propre vérité, en faisant *a priori* de la possibilité de le transmettre la règle qui décide de *ce qu'il y a* à transmettre, et on ne cherche plus à partir de la chose elle-même *comment* elle peut être transmise.

Le refus de principe d'un catéchisme, que nous avons vécu dans les dix dernières années, est bien l'exemple le plus clair d'une telle position, qui définit l'objet à partir de la pratique de sa transmission et ne recherche plus les transmissions possibles à partir de la chose elle-même. J'ai l'impression que même dans le domaine des exercices et de la direction spirituels, il n'est pas du tout rare que le psychomontage formel vienne se substituer au contenu spirituel, auquel on ne peut plus faire confiance ; mais comme le maniement purement formel de l'homme et de son être est tout aussi impossible que la pure et simple réflexion de la pratique sur elle-même, de nouveaux contenus s'introduisent en sous-main, dont la justification réside alors seulement dans le « fonctionnement » de l'homme qu'on en attend : celui-ci, coupé de la vérité, ne peut plus être alors qu'une fonction d'une quelconque structure d'ensemble.

Au début des années 20, Romano Guardini a parlé du primat du *logos* par rapport à *l'ethos* (7) et a voulu par là défendre la position thomiste de la « science spéculative » : une vision de la théologie dans laquelle le sens du

christocentrisme consiste justement à se dépasser lui-même et à rendre possible au moyen de *l'histoire* de Dieu avec les hommes la rencontre avec *l'être* même de Dieu. J'avoue que c'est seulement grâce aux développements des dernières années que j'ai distingué clairement de quelle question fondamentale il s'agit là. En la matière, Thomas d'Aquin n'a fait que repenser à nouveau la réponse qu'Irénée de Lyon a trouvée, en tant que véritable fondateur de la théologie catholique, dans sa controverse avec le gnosticisme : la nouveauté de Jésus-Christ, dit-il, consiste justement dans le fait qu'il a forcé la porte qui empêchait la rencontre avec l'intouchable, avec ce qui était impossible à atteindre jusqu'alors, avec le Père lui-même, et abattu le mur infranchissable qui séparait l'homme de l'être de Dieu et de sa vérité. Cela signifie que le sens de la christologie est justement manqué lorsqu'elle reste enfermée dans le cercle historique et anthropologique et ne devient pas une véritable théologie, dans laquelle la réalité métaphysique de Dieu s'exprime elle-même. Mais inversement, cela signifie aussi qu'en fin de compte seule la théologie peut garantir que la recherche métaphysique reste ouverte ; quand la théologie délaisse ce domaine, c'est pour la philosophie aussi que la voie est coupée pour poser la question du fond des choses jusqu'à sa radicalité ultime.

NOUS sommes ainsi ramenés à nos thèses de départ : la théologie a affaire avec Dieu et elle s'interroge de façon philosophique. Nous distinguons bien, maintenant, ce que veulent dire de telles affirmations et quelle est leur problématique. Une telle perspective métaphysique (ontologique) de la théologie ne constitue pas une trahison de l'histoire du salut, comme nous l'avons craint pendant longtemps. Au contraire : c'est justement quand la théologie veut rester fidèle à son point de départ historique — l'événement du salut en Jésus Christ tel que l'atteste la Bible — qu'elle doit nécessairement dépasser l'histoire et traiter en fin de compte de Dieu lui-même. C'est justement quand elle veut rester fidèle au contenu *pratique* de l'évangile — le Salut de l'homme — qu'elle doit être nécessairement d'abord science spéculative et qu'elle ne doit pas être tout de suite science pratique : elle doit maintenir le primat de la vérité, laquelle a son existence autonome et doit d'abord être questionnée dans son existence propre avant d'être confrontée à son utilité pour l'action humaine.

Si en cela nous donnons raison à Thomas d'Aquin dans son orientation fondamentale, la contribution de saint Bonaventure n'en est pas pour autant dépourvue d'importance. Il soutient d'ailleurs entièrement la thèse centrale de Thomas. De plus, il dit expressément que le sujet de la théologie, auquel tout le reste se réfère, est Dieu lui-même (8). Mais il a combiné cette idée, à laquelle certes saint Thomas fut le seul à donner son ultime rigueur, avec une doctrine très différenciée de la raison humaine. Bonaventure connaît une *violencia rationis*, une violence de la raison qui ne convient pas pour appréhender les réalités personnelles comme telles (9). Il établit que l'idée « le Christ est mort pour nous »

(5) Cf. saint Thomas, *Somme Théologique*, Ia, q. 1, a.4, *sed contra* : « Toute science pratique porte sur ce qui peut être œuvré par l'homme... En revanche, la doctrine sacrée (= la théologie) porte principalement sur Dieu » ; saint Bonaventure, *Commentaire sur le Livre des Sentences*, préface, q. 3, concl. : « Cette capacité sert à la contemplation et à ce que nous devenions meilleurs, mais principalement à ce que nous devenions meilleurs » (Vivès, p. 19 b).

(6) D. Berdesinski, *Die Praxis — Kriterium für die Wahrheit des Glaubens ? Untersuchungen zu einem Aspekt politischer Theologie*, Munich, 1973.

(7) On lira à ce propos ce que J. Pieper raconte de sa première rencontre avec Romano Guardini, au cours de laquelle lui apparut le primat de l'être sur le devoir-être, et par là l'idée fondamentale de sa thèse « Le fondement ontologique de l'agir moral selon Thomas d'Aquin », dans *Noch wusste es niemand, Autobiographische Aufzeichnungen 1904-1945*, Munich, 1976, p. 69 ss.

(8) *Commentaire sur le Livre des Sentences*, prologue, q. 1, concl. : « Le sujet auquel tout se ramène comme au principe est Dieu lui-même... Le sujet auquel tout se ramène comme à ce qui englobe tout est le Christ... Le sujet auquel tout se ramène comme ce à quoi on a toujours affaire, ce sont des événements et des signes » (Vivès, p. 15 b).

(9) *Ibid.*, q. 2, ad 6 : « Quand, dans l'âme humaine, l'assentiment provient de la seule raison, la foi n'a plus sa place, car elle est dominée par la force irrésistible de la raison. Mais quand la foi ne donne pas son assentiment à cause de la raison, mais par amour pour celui à qui elle donne son assentiment, elle n'en désire pas moins avoir des raisons » (Vivès, p. 18 b).

se situe autrement, par rapport à l'intellect humain, que l'idée contenue dans un théorème mathématique : « Le mode de présence de la foi dans l'intelligence est tel qu'elle est de nature à mettre en mouvement la faculté d'aimer » (10).

Ultérieurement, la pensée que Dieu est le sujet de la théologie a acquis chez lui une profondeur tout à fait nouvelle, cette exigence spécifique adressée à l'intellect humain y trouvant son fondement ultime. Depuis *l'itinéraire de l'esprit vers Dieu*, c'est-à-dire depuis l'année 1259, on constate chez lui un déplacement progressif de la signification du concept de *theologia*, déplacement dû à la lecture des œuvres du Pseudo-Denys qu'il commença à cette date. Chez le Pseudo-Denys persiste la vieille acception grecque du mot *theologia*, lequel ne désignait pas alors une science humaine, mais le discours divin lui-même, de sorte qu'on n'appelait « théologiens » que ceux que l'on considérait comme la voix même de la divinité, l'instrument du discours divin, comme par exemple Orphée et Hésiode (11). C'est ainsi qu'Aristote fait la différence entre *theologia* et *theologikè*, entre la théologie et la théologique. La première désigne le discours divin, la seconde l'effort humain pour comprendre le divin (12). En partant de cette tradition de langage, le Pseudo-Denys a désigné l'Écriture Sainte parle de théologie. Pour lui, celle-ci est réellement ce que les Anciens voulaient exprimer à l'aide de ce mot — le discours de Dieu en termes humains.

Le dernier Bonaventure s'est approprié ce langage et, à partir de là, a entrepris une nouvelle réflexion de l'ensemble de sa conception de la théologie (13). Dans une vraie théologie, il faudrait que Dieu lui-même soit le sujet, et donc seule l'Écriture est théologie au plein sens du terme, parce qu'elle a vraiment Dieu pour sujet ; non seulement elle parle de lui, mais elle est son parler, elle le laisse parler lui-même. Mais Bonaventure ne méconnaît pas que ce parler de Dieu est cependant un parler humain : les auteurs sacrés parlent vraiment eux-mêmes, en tant qu'hommes, et pourtant ils sont justement ainsi les *theologoï*, ceux dans lesquels Dieu comme sujet, comme Verbe parlant, entre dans l'Histoire. Le caractère particulier de l'Écriture Sainte par rapport à toute théologie ultérieure est ainsi pleinement sauvegardé, mais en même temps, la Bible est érigée en modèle de toute théologie et les hommes qui furent les porteurs de cette parole en modèles pour le théologien, qui n'accomplit sa tâche correctement que dans la mesure où il laisse Dieu lui-même être le sujet.

De cette manière, le Bonaventure tardif atteint cette synthèse que le Bonaventure du début avait cherchée, lorsqu'il avait affirmé le caractère ontologique de la théologie et donc sa place de discipline théorique, et lorsque pourtant il avait parlé en même temps de la nécessité pour la contemplation de se dépasser elle-même jusqu'à entrer dans la pratique de la foi. Nous pouvons finalement formuler ce qui vient d'être dit comme la troisième thèse qui conclut nos réflexions : la théologie est une science spirituelle. Les théologiens modèles sont les auteurs de l'Écriture Sainte ; cette affirmation est justifiée non seulement en considéra-

(10) *Ibid.*, q. 3, cond. (éd. Vives, p. 19 b).

(11) Voir, par exemple, F. Kattenbusch, *Die Entstehung einer christlichen Theologie*, Darmstadt, 1962 (réimpression de l'éd. de 1930), p. 4, n. 2.

(12) Chez Aristote, on ne rencontre qu'une fois le mot *theologia* (*Météorologiques*, II, 1, 353 a 35), alors que le mot *theologikè* est plus fréquent, par exemple *Métaphysique*, E 1, 1026 a 19.

(13) On a un exemple significatif de la manière dont Bonaventure emploie le mot dans ses œuvres de la maturité dans le prologue du *Breviloquium* : « l'Écriture sainte. que l'on appelle théologie » (Quaracchi, t. V, p. 201 a). Cf. J.G. Bougerol, *Breviloquium*, t. 1, Prologue, Paris, 1966, p. 76 s. Sur le rapport entre cette terminologie et celle du Pseudo-Denys, cf. mon *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, Munich et Zurich, 1959, p. 92, n. 18.

tion de ce qu'ils nous ont laissé sous forme écrite, mais justement aussi en considération de la nature particulière de leur discours, dans lequel c'est Dieu lui-même qui s'exprimait.

JE crois que ceci est d'une grande importance dans notre situation actuelle.

Ce fut un tournant inouï lorsqu'Abélard transféra la théologie du monastère et de l'église à l'amphithéâtre et donc à la neutralité universitaire (14). Pourtant il était toujours resté clair, même dans les siècles suivants, que l'on ne peut étudier la théologie que dans le contexte d'une pratique spirituelle correspondante et qu'en étant disposé à la comprendre en même temps comme engageant toute la vie. Il me semble que c'est seulement après la guerre, et même, d'une manière complète, seulement après Vatican II, que nous en sommes arrivés à ce que la théologie puisse être étudiée de manière purement académique comme n'importe quelle matière exotique dont on acquiert des connaissances que l'on transmet ensuite pour gagner sa vie. Mais, de même que l'on ne peut apprendre à nager sans eau ni apprendre la médecine sans voir des malades, de même on ne peut pas apprendre la théologie sans les réalisations spirituelles qui constituent son milieu vital. Ceci n'est nullement une attaque contre les théologiens laïques, dont la vie spirituelle nous remplit assez souvent de confusion, nous autres prêtres, mais bien une question très fondamentale : comment faut-il organiser raisonnablement l'étude de la théologie pour qu'elle ne tombe pas dans une neutralité académique où elle se change finalement en son contraire ?

(14) Sur l'originalité de la théologie monastique par rapport à la scolastique, cf. J. Leclercq, *Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge*. L'amour des lettres et le désir de Dieu, Paris, Cerf, 1963 (2), ch. 9, p. 188 s. (sur l'antithèse de l'école et du couvent et la rivalité entre saint Bernard et Abélard).

ABONNEMENTS

28, rue d'Auteuil - F 75016 Paris

Un an (six numéros)

Tél. : (1) 527.46.27

C.C.P.: 18.676.23 F Paris

France : 100 FF

Etranger : 110 FF

Par avion : 120 FF (ou leur équivalent)

Suisse : 45 FS

Belgique : 780 FB

(« Amitié Communio »,

C.C.P. : 000-0566-165-73,

rue de Bruxelles 61 - 5000 Namur)

Abonnement de parrainage (en plus de son propre abonnement) : 80 FF, 40 FS, 650 FB ; par avion : 100 FF (ou leur équivalent).

Abonnement de soutien à partir de 150 FF, 1200 FB, 90 FS, etc.

Le numéro : 18 FF en librairie, 20 FF en expédition franco, ou leur équivalent.

Les abonnements partent du dernier numéro paru (ou de celui indiqué sur le bulletin d'abonnement au verso).

Pour tout changement d'adresse, joindre la dernière enveloppe et la somme de 3 FF (ou leur équivalent) en timbres.

Pour éviter erreurs et retards, écrire lisiblement nom, adresse et préciser le code postal.

Dans toute correspondance, joindre autant que possible la dernière enveloppe, ou le numéro de l'abonnement.

Bulletin d'abonnement :
au dos, p. 96.

Qu'est-ce que la théologie ?

Me voici arrivé à la fin de mes réflexions. Il n'aura pas échappé à l'auditeur attentif que tout ce qui a été dit, même si cela se rapportait simplement à notre sujet, c'est-à-dire au concept de théologie, a été cependant, de façon implicite, un éloge du cardinal Volk : il n'a cessé de nous présenter, avec une magnifique persévérance, le primat du *logos* sur le *pragma* ; il a maintenu ouverte la profondeur philosophique de la recherche théologique, et il nous a, ce qui n'est pas la moindre chose, donné l'exemple d'un théologien vraiment spirituel. C'est pour quoi il lui revient, à l'heure que nous sommes en train de vivre, toute notre cordiale reconnaissance.

Cardinal Joseph RAZZINGER

(traduit de l'allemand par Jacques Keller)

Joseph Ratzinger, né en 1927, ordonné prêtre en 1951. Thèses sur saint Augustin et sur saint Bonaventure. Membre de la commission théologique internationale. Professeur de théologie dogmatique à Münster, Tubingue et enfin Ratisbonne. Archevêque de Munich et cardinal en 1977. Parmi ses publications traduites en français, outre plusieurs articles dans *Communio*, on relève : *Foi chrétienne, hier et aujourd'hui*, Tours, Marne, 1969, *Le nouveau peuple de Dieu*, Paris, Aubier, 1971, et *Le Dieu de Jésus-Christ*, coll. « Communio », Paris, Fayard, 1977.

BULLETIN D'ABONNEMENT

à retourner 28, rue d'Auteuil - F 75016 Paris

(pour la Belgique : « Amitié Communio », rue de Bruxelles 61, B 5000 Namur)

NOM Prénom

Adresse :

Code postal

Nouvel abonnement, à partir du n° inclus, (voir ci-contre) (1)

Ré-abonnement (numéro de l'abonnement •) (1)

Tarif : (voir au dos, p. 95)

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

Date : 1979

Signature :

Prochains numéros

mai 1979

SATAN, « MYSTÈRE D'INIQUITÉ » — Claude Bruaire, André Feuillet, Karl Lehmann, Jean-Luc Marion, Olivier Clément, H. Gesland, etc.

juillet 1979: l'éducation chrétienne

septembre 1979: le sacrement de mariage

novembre 1979: l'histoire de l'Eglise

Conformément à ses principes, la Revue Catholique Internationale : *Communio* est prête à envisager de publier tout texte de recherche (individuelle ou communautaire) en théologie et spiritualité catholiques. Réponse et retour des manuscrits ne sont pas garantis.

Sujets déjà traités

tome I (1975-1976) : 1. **La confession de /a foi ***

2. **Mourir ***

3. **La création ***

4. **La fidélité ***

5. **Appartenir à l'Eglise ***

6. **Les chrétiens et le politique ***

7. **Exégèse et théologie ***

8. **L'expérience religieuse**

tome II (1977) : 1. **Jésus, « né du Père avant tous les siècles » ***

2. **Les communautés dans l'Eglise ***

3. **Guérir et sauver ***

4. **Au fond de la morale ***

5. **L'Eucharistie (II) ***

6. **La prière et la présence (/Eucharistie-III) ***

tome III (1978) : 1. **« Né de /a Vierge Marie » ***

2. **La justice ***

3. **La loi dans l'Eglise**

4. **La cause de Dieu**

5. **La pénitence**

6. **La liturgie**

tome IV (1979) : 1. **« Il a pris chair et s'est fait homme »**

* Ces numéros sont déjà totalement épuisés, et il ne reste plus que quelques exemplaires disponibles des autres numéros parus.

Dépôt légal : premier trimestre 1979 - N° de Commission Paritaire : 57057 - N° ISSN : 0338 781X - Imprimerie TIP, 8, rue Lambert, 75018 Paris, tél. : 606.87.91 - Le directeur de la publication : Jean Duchesne.

Il) Rayer les mentions inutiles.