

Revue catholique internationale
COMMUNIO

La famille

L'histoire de l'humanité passe depuis ses origines —et passera jusqu'à la fin — par la famille. L'homme y entre par la naissance qu'il doit à ses parents, à son père et à sa mère, pour quitter, le moment venu, ce premier milieu de vie et d'amour et pour entrer dans un milieu nouveau ».

Jean-Paul II

«A tous les jeunes du monde, 11 »

Sommaire

Editoriaux

Jean DUCHESNE : **La vraie fin**

4 Toute famille a une fin. Aucune famille n'est une fin en soi. La vraie fin de la famille, c'est de réunir tous les enfants du Père, frères et sœurs du Christ. Chaque famille en est déjà le moyen et le lieu.

Vincent CARRAUD : **Le modèle marial**

13 La famille est le lieu de l'apprentissage de l'autorité pour les uns, de l'obéissance pour les autres. Mais le modèle marial de toute obéissance révèle l'exigence de dépossession à laquelle les parents sont appelés : ainsi la fin de la famille est-elle sa disparition, pour qu'entre les frères de l'unique Père advienne la communion.

Problématique

Françoise BRAGUE : **D'une naissance h l'autre**

17 La famille n'est pas seulement le lieu où nous a jetés, bien malgré nous, le hasard de notre naissance biologique. Elle peut être aussi, si nous la vivons droitement, celui où nous nous préparons à la quitter pour fonder notre propre famille et, plus encore, celui de notre naissance définitive à l'amour du Père.

Antonio SICARI : **Des symboles familiaux**

35 La famille chrétienne est un lieu privilégié de sauvegarde et de révélation des symboles radicaux de l'existence : symbole conjugal, symbole filial, paternel et maternel, symbole trinitaire et ecclésial, en lesquels l'unité originelle de l'homme dans la dualité de l'homme et de la femme a été rendue digne de participer au mystère trinitaire de la communion interpersonnelle.

Georges CHANTRAINE : **Filiation et fraternité**

53 C'est dans la famille que se développent la filiation et la fraternité qui constituent la dignité et l'espérance humaine. Abandonner le pouvoir aux «biocrates», c'est perdre sa liberté. L'Incarnation et la Croix du Christ, la méditation de Marie, le sacerdoce ordonné, la vie consacrée et le sacrement de pénitence apparaissent comme les dons et les moyens offerts par Dieu à l'humanité pour qu'elle atteigne sa vraie fin. Il revient aux chrétiens d'en vivre et d'en témoigner sans peur.

Lionel GENDRON : **Le foyer chrétien : une Église véritable?**

65 Une expression traditionnelle parle de la famille comme «Église domestique». Cette formule a-t-elle une quelconque rigueur? Oui, si on la fonde sur l'analogie trinitaire du couple humain et de sa fécondité.

Intégration

Barthélemy ADOUKONOU : **Mariage et famille en Afrique.** Réflexions anthropologiques et théologiques, suggestions pastorales

84 Le modèle africain du mariage et de la famille est mis ici en situation d'interpellation eschatologique. Son nécessaire éclatement et l'énonciation de son sens anthropologique plénier ne sauraient avoir que le Fils de l'Homme pour auteur. En effet, comme Origène le dit du Christ Fils de Dieu, «exégèse et exégète du Père», le Christ Fils de l'homme est l'interprétation et l'interprète de l'homme et de ses institutions.

Corinne MARION : **La gloire de son père**

98 Un jeune enfant surprend son père en flagrant délit de vanité. Loin de le mépriser, il l'aime davantage. C'est du Pagnol et ça peut remplacer un rayon de bibliothèque.

Attestation

Paul SALAUN : **La mission d'Osée**

103 La famille ne cesse pas d'exister quand un des parents la quitte. Au-delà du divorce, un amour fidèle reste possible, dans la foi au sacrement.

Signets

Mgr Guy GAUCHER : **A propos du film Thérèse**

118 Bien sûr, ce n'est pas toute sainte Thérèse que l'on retrouve dans l'œuvre d'Alain Cavalier. Mais il faut prendre acte du succès du film, et du débat qu'il a suscité. Nous versons une pièce au dossier.

Xavier TILLIETTE : **Éloge funèbre de Claude Bruaire**

120 L'édition francophone de *Communio a* brutalement perdu un de ses fondateurs, qui en avait dirigé la rédaction pendant dix ans — mais aussi un des rares, sinon l'unique philosophe chrétien de sa génération. Nous reproduisons ici l'homélie prononcée à la messe de funérailles par le P. Xavier Tilliette.

125 Tables du tome XI

Jean DUCHESNE

La vraie fin

A. LA famille est une réalité d'une évidence tellement omniprésente qu'elle peut rendre vain tout discours. Aucune contestation ne semble en mesure de l'abolir et, inversement, la ferveur des apologues inconditionnelles peut laisser comme un malaise. Chacun a une famille (une mère et un père, pour commencer, même inconnus) et connaît d'autres familles. Mais, en regard de cette expérience, «la» famille (en général) s'avère quelque chose de bien abstrait. En fait, la famille ressemble un peu à une auberge espagnole : on ne s'y repaît que des obsessions dont on ne se débarrasse jamais. C'est comme un carrefour où se croisent des routes multiples et plus semées d'embûches les unes que les autres. Indiquons-en quelques-unes.

1. À l'origine de toute famille, et dans son développement au moins dans le temps, il y a un homme et une femme. On rencontre donc immédiatement tous les problèmes du couple : vie commune, sexualité, place et rôle de la femme, mais aussi divorce, cohabitation, instabilité et, finalement, veuvage. L'institution du mariage est plus ou moins en crise et, si la famille en est affectée, c'est par contrecoup.

2. Cependant, il ne s'agit pas uniquement du face-à-face des conjoints. Car il y a les enfants, le refus ou l'impuissance, et donc les questions posées par les nouvelles techniques de procréation, la « famille monoparentale » et encore l'adoption. De surcroît, la présence d'enfants ne modifie pas seulement la vie du couple. En effet, leur nombre global à tout moment conditionne l'avenir de la collectivité. La fécondité n'est pas un simple objet d'analyse démographique. Elle traduit plutôt la santé physique et morale d'une nation, sa volonté et ses chances de survivre. On touche là, en même temps, aux points sensibles de l'immigration et des relations internationales.

4. Mais le nombre des enfants dépend étroitement des modes de vie. Il est fonction de mécanismes économiques et il peut également influencer ces derniers. C'est ainsi que conditions de travail, production, consommation, fiscalité, logement, transports, loisirs et politique de santé intéressent les familles au premier chef. C'est à ce niveau (plus qu'à celui des individus ou des groupes sociaux) que des choix sont faits dans le cadre des conditionnements établis par les dirigeants. Il faut en être conscient et, du moins en régime démocratique, réagir et agir avec les organismes familiaux et en leur sein.

5. L'existence des enfants pose ensuite le problème de leur éducation. C'est en premier lieu la responsabilité inaliénable des parents. Mais ceux-ci doivent recourir à la collaboration de « spécialistes » et à l'aide de l'État. L'articulation n'est pas toujours si facile. La « bataille de l'école » l'a bien rappelé en 1984. Il y a, là encore, une tension (sans doute inévitable) entre les gouvernants, les « professionnels » et la « base », entre un pouvoir central gestionnaire et coordinateur, des techniciens parfois tentés d'imposer leurs normes, et des libertés qui ne peuvent être que particulières et variées.

6. Dans l'éducation des enfants, les parents ne doivent pas compter qu'avec l'État et les enseignants. Car il peut y avoir des conflits entre générations au sein des familles : adolescents révoltés et aussi enfants devenus adultes face à des parents vieillissants. Une famille rassemble vite tous les âges, du nouveau-né à l'ancêtre. Une telle cohabitation ne va pas toujours de soi, surtout quand les styles et les centres d'intérêt tendent à se différencier en fonction de l'âge plus que du milieu social. C'est d'abord dans les familles que se rencontrent et s'affrontent les « cultures ».

7. Mai 68 et le culte béat de la jeunesse semblent toutefois passés de mode. Au contraire, la famille apparaît comme une valeur en hausse. Mais elle risque alors de devenir un refuge. La séduction du foyer est moins celle du feu qui réchauffe (et où l'on peut se brûler) que celle des murs qui l'entourent et protègent contre l'hostilité du monde extérieur. En période d'incertitudes, la famille retrouve des attraits perdus. C'est, paradoxalement, le signe d'un pessimisme et d'un repli qui contrastent peut-être fâcheusement avec l'optimisme et les enthousiasmes (sans doute naïfs et excessifs) des décennies précédentes.

8. Il s'ensuit que la famille a tendance à être comprise dans un sens de plus en plus restrictif : parents, enfant(s) et, le cas

échéant, grands-parents. C'est la famille « nucléaire », d'autant plus concentrée que le nombre des enfants diminue fortement et que les déracinements sont chose courante. Mais il y a aussi tous les liens avec les oncles, tantes et cousins à des degrés croissants. Il y a certes encore des « clans », avec leurs avantages et leurs défauts. Or, l'ensemble des relations qui s'y entretiennent n'est guère l'objet de réflexions. La persistance de familles au sens large est simplement un fait, plutôt en régression dans les pays développés. Cependant, quel sens et quel intérêt peut avoir cet élargissement naturel et traditionnel du cercle ?

8. Il faut enfin relever les aspects ecclésiaux. La famille est au cœur de maintes questions de l'actualité religieuse. Les laïcs d'abord (qu'on pense au prochain Synode), et aussi (par contraste) le célibat presbytéral et la virginité consacrée. Il y a encore, parallèlement aux problèmes de l'éducation scolaire, ceux de la catéchèse, où les parents sont de plus en plus associés. Et puis, il y a toute la pastorale sacramentelle (baptême, première communion, confirmation, mariage sont des événements familiaux, de même que les obsèques). Le sort des divorcés remariés et la plupart des sujets que débattent ces temps-ci les théologiens moralistes concernent également la vie des familles. L'Église n'a-t-elle d'ailleurs pas quelque chose à dire sur pratiquement tous les points qui viennent d'être évoqués ? De plus, Vatican II, le Synode de 1980 et l'encyclique *Familiaris consortio* ont reconnu dans la famille la « cellule de base » de l'Église. Et, d'un point de vue plus spirituel, il semble bien que la Tradition ait depuis longtemps considéré la famille comme une « analogie de la Trinité » (1).

B. CET enchevêtrement de perspectives explique en partie,

avec tout ce que la famille met en jeu, pourquoi il est difficile de tenir sur elle un discours recevable, qu'il soit platement « pour », agressivement « contre » ou qu'il se veuille objectivement neutre. La réalité est si complexe et nuancée qu'il existe d'autres raisons qui permettent de comprendre approximations et contradictions, tant dans les évaluations profanes que dans la vision chrétienne.

1. La montée des idéologies et, par réaction, celle de l'individualisme se sont heurtées à la résistance obstinée de cette structure intermédiaire qu'est la famille. Les deux courants se sont alliés pour en faire le symbole d'une bourgeoisie méprisable. On

(1) Voir ci-dessous l'article du P. Gendron.

l'a proclamée inutile, voire nuisible. Deux exemples suffiront ici. D'un côté, les mots de « père », « mère », et « enfantement » devenus obscènes dans le *Meilleur des mondes* d'Aldous Huxley. De l'autre côté, le cri sinistre d'André Gide : « *Familles, je vous hais !* ». La famille gêne aussi bien les totalitarismes que les hédonismes. Et, moins volontairement sans doute, la psychanalyse n'a rien arrangé, en y discernant le théâtre de tensions inavouables et morbides.

2. Face à ces attaques souvent insupportables, les répliques défensives ont tourné un peu court, semble-t-il. Non parce qu'il y a quelque chose de légitime dans les philosophies sociales, dans les exigences du « moi » et dans les découvertes de Freud. Non parce que des révolutions industrielles successives ont balayé les conditions de vie plus ou moins tribales d'autrefois. Mais parce que la notion abstraite de famille en général, qui était si durement mise au pilori, n'a elle-même guère été soumise à un examen critique. La famille partage, ici, le sort du mariage. De même qu'on épouse *quelqu'un* qu'on aime et non le mariage, on est indéfectiblement lié à *sa famille*, et bien moins directement à l'idée de famille. La redoutable puissance des idéologies en tous genres est d'occulter au moins partiellement le fait et d'en imposer une interprétation réductrice. On a voulu prononcer la mort de la famille selon les mêmes méthodes que « la mort de Dieu » : en n'en faisant rien de plus qu'une institution. Le piège n'a vraisemblablement pas toujours été déjoué.

3. Il est, de surcroît, exact que tout ne va pas sans cesse pour le mieux dans toutes les familles. Une sagesse immémoriale le sait bien. Citons simplement Hésiode : « *Quand tu fais affaire avec ton frère, sois généreux ; mais prends un témoin* » (*Les travaux et les jours*, 371). Ces conflits sont d'autant plus malheureux et paralysants qu'ils sont loin de résumer la réalité et qu'ils ont le plus souvent une origine sordide et mesquine. « *Cruel est l'antagonisme de deux frères* », dit Aristote (*Politique*, 7, 7). Mais n'en est-il pas ainsi depuis Caïn et Abel ?

4. De fait, la famille a fréquemment été ressentie comme un frein à tout ce qui est extraordinaire, grand, beau, noble et excitant. Ainsi, on peut soupirer en imaginant la suite de *L'école des femmes*. Comment Agnès pourra-t-elle vieillir à côté de ce benêt d'Horace ? Ne perdront-ils pas fatalement à la longue tout ce qui les rendait si séduisants l'un à l'autre et à nous-mêmes ? Bacon notait sombrement dans ses *Essais* : « *Celui qui a femme et enfants a donné des otages à la fortune, car ils sont des obstacles aux grandes entreprises, qu'elles soient*

de vertu ou de malice ».

6. Pour tout compliquer, il existe une suspicion spécifiquement chrétienne à l'égard de la famille. Certes, les croyants ont joué un rôle souvent prépondérant dans la défense et l'illustration concrète des mérites de l'institution. Mais peut-être la crédibilité de leurs efforts a-t-elle été entamée par la préférence que l'Église, jusqu'à ce qu'elle s'intéresse enfin au laïc, a régulièrement semblé accorder au célibat, conçu comme un état de vie au moins hiérarchiquement supérieur, la fondation d'une famille paraissant être le moindre mal. On renvoie généralement à cet égard à saint Paul (*1 Corinthiens 7* et *1 Timothée 5*, 3-16) qui, de plus, prêche la soumission et le bon ordre dans les ménages (*Ephésiens 5*, 21-6, 9).

7. Jésus lui-même, si l'on continue de se référer à l'Écriture de manière étroitement littérale, s'avère n'avoir guère été tendre pour les familles, à commencer par la sienne. Il a l'air de rabrouer ses parents après s'être révélé enfant prodige au Temple (*Luc 2*, 49) et d'éconduire sa mère à Cana (*Jean 2*, 4). Il annonce clairement, en citant le prophète Michée, qu'il divisera les familles et qu'il faut l'aimer, lui, plus que « son père, sa mère, sa femme et ses enfants » (*Matthieu 10*, 34-39 ; cf. *Michée 7*, 6 ; parallèle en *Luc 12*, 51-53 et 14, 26-27). Il demande au disciple de le suivre au lieu d'aller enterrer son père (*Matthieu 8*, 21-22).

8. Tout ceci semble n'être que la confirmation d'une malédiction originelle, qui lie au péché d'abord la relation de l'homme et de la femme, puis l'enfantement (*Genèse 3*, 16), et enfin la jalousie meurtrière de Caïn envers Abel. Avoir une postérité est sans doute reconnu généralement comme une bénédiction. Elle ne remédie pourtant à rien définitivement et permet simplement la prorogation de la situation consécutive à la Chute. Dieu semble poursuivre son dessein rédempteur en faisant toutes sortes d'entorses aux normes familiales. Abraham doit être prêt à sacrifier le fils que Dieu lui a donné (*Genèse 22*, 1-18). Jacob vole à Esäu son droit d'aînesse, puis la bénédiction paternelle et Joseph, favorisé par Dieu, est vendu par ses frères (*Genèse 26*, 29-34 ; 27, 1-45 ; 37, 2s.). Le Seigneur choisit encore gratuitement Salomon pour succéder à David (*2 Samuel 12*, 24-25), un autre petit dernier inexplicablement privilégié (*1 Samuel 16*). Finalement, la naissance virginale de Jésus lui-même fait de la

Sainte Famille un modèle bien surprenant en dehors d'une perspective de foi.

5. Tout paraît donc se passer comme si, dans la mise en œuvre du salut, Dieu considérait la famille comme un moyen, mais non comme une réalité destinée à entrer dans l'éternité. C'est ce que Jésus atteste, à propos du mariage, en clouant le bec aux Sadducéens qui lui posaient une colle : « A la résurrection, on ne prend ni femme ni mari, mais on est comme des anges dans le ciel » (*Matthieu 22*, 30). Le Christ fait auparavant écho à la *Genèse* pour souligner que chaque famille meurt et qu'en naît une autre avec le départ de l'enfant qui se marie et fonde un nouveau foyer (*Matthieu 19*, 5 ; *Genèse 2*, 24 et cf. 1, 28). Il faut souligner que ce processus est antérieur au premier péché. Ainsi, la famille s'avère, dans la meilleure hypothèse, appartenir au paradis purement terrestre et mystérieusement inachevé, parmi ses aspects qui perdurent avant et après le Christ, mais disparaîtront à la Parousie.

C. ON pressent bien cependant tout ce que ces observations, pour fondées qu'elles soient, ont de partiel et de partial. Reste à tenter de rassembler les pièces du puzzle. La famille désintégrée par l'image d'elle-même que lui renvoient ses critiques, au-delà de l'expérience de chacun, est en manque d'identité. Elle est en butte aux dénigrements d'une étrange coalition où les savoirs totalitaires, les égoïsmes jouisseurs et même un vieux cléralisme se côtoient sans vergogne. Quelques remarques simples, pour compléter le tableau et essayer d'y figurer la lumière que supposaient les ombres.

1. Il faut d'abord concéder qu'effectivement, aucune famille n'est éternelle, que ce soit au sens restreint ou au sens large : celui du nom, du clan, du peuple ou même de la race. Il n'est nul besoin, pour s'en assurer, de mettre en branle une lourde machinerie conceptuelle, même théologique : l'histoire le répète sans relâche et ne cesse de s'écrire en termes d'alliance, d'enfantement, de mort et de naissance. La vision de foi, qui invite à discerner l'unité de l'humanité, permet cependant d'aller plus loin : elle dédramatise les particularités (individuelles, mais aussi collectives) en les situant au sein d'une universalité et d'une solidarité totales, et non contre elles fatalement. La notion même de famille implique un groupe humain précis et limité dans l'espace et le temps. Mais différence ne signifie pas forcément incompatibilité. La communion catholique, à travers les siècles, les continents et les cultures, en est l'exemple.

2. Si la raison peine à articuler la totalité et le singulier, les familles n'y sont pole rien et ne doivent pas s'auto-détruire pour autant. Pourvu que n'advienne pas le « meilleur des mondes » décrit par Aldous Huxley, il y aura des familles jusqu'à la fin des temps. Que l'union de l'homme et de la femme donne des fruits et que les parents prennent soin longtemps de leurs enfants, c'est la condition de survie de l'humanité, ni plus ni moins. Toute famille a une fin ; aucune famille n' est une fin en soi ; mais toute famille fait que l'humanité ne court pas à une fin négatrice et marche vers la fin heureuse que Dieu lui a promise.

3. Dans ces conditions, toute mise en question de l'existence des familles doit absolument être combattue et découragée, exactement au même titre que le suicide. Cela n'interdit évidemment pas la critique. Mais il ne s'agit pas seulement de l'instinct de conservation d'une espèce animale parmi d'autres. La famille, chez les humains, ne se résume pas dans le mécanisme de la reproduction et de l'élevage des petits. Car si elle comprend de surcroît les exigences (jamais pleinement satisfaites en vérité et totalité) de la fraternité non sélective, de la fidélité conjugale et des égards envers les parents âgés, elle est constitutive de l'humanité. Elle fait partie de ce qui la distingue et fonde sa noblesse et son espérance. Ce qui différencie le genre humain n'est pas la faculté de dissocier la sexualité de la procréation. Les chiens en font autant. Mais c'est de prouver que l'amour dépasse largement l'érotique et le corporel sans les nier. La famille est, en priorité, et par excellence, le lieu de la preuve, au contact quotidien du prochain le plus proche. À une époque où l'« image de marque » prend tellement d'importance, l'oublier équivaut à abdiquer, en plus de sa vocation surnaturelle, la dignité de sa nature même.

4. Reste à s'expliquer sur le caractère transitoire et imparfait de toute famille, sur son appartenance à un domaine au mieux pré-adamite et sur sa disparition promise (du moins selon les modalités que nous connaissons) dans l'éternité bienheureuse. L'existence de la famille préalablement à la faute originelle correspond à la volonté du Créateur. Il n'y a ni doute ni complexe à entretenir à ce sujet. Elle fait pourtant partie de tout ce que la Chute a corrompu irrémédiablement sans l'anéantir. Dieu s'en sert donc, mais avec une liberté dont la gratuité est proportionnée à sa miséricorde : il utilise même les drames familiaux. Cependant, dans la plupart des cas, la famille est, plus qu'un moyen ou un outil, un lieu (encore une fois) où par la grâce

divine s'exerce déjà la liberté humaine et se vit, sans attendre la fin des temps et au moins de façon embryonnaire, l'amour qui finira par régner sans concessions.

5. Si le Christ semble prendre ses distances vis-à-vis de la famille, il ne la condamne pas pour autant. Il serait malhonnête d'isoler quelques péripécies évangéliques, de réduire l'Église à un cléricisme stérile et d'ignorer ainsi que la Tradition forme un tout. S'il est effectivement possible de renoncer à sa famille pour suivre Jésus, ce n'est pas parce que ces liens seraient méprisables. C'est plutôt par ascèse, en se privant de biens offerts comme tels par Dieu, et non en rejetant par là ce qui serait inévitablement un mal. Ce sont les imperfections dans les familles qui sont les conséquences du péché, et non la famille elle-même, antérieure à toute faute. La chasteté est le risque, que nul ne peut prendre si Dieu ne l'y appelle et ne lui en donne la force, d'une anticipation sur la vie « où l'on sera comme des anges au ciel ». C'est encore un exemple de la gratuité mystérieuse des élections divines dans la mise en œuvre du plan du salut.

6. Cela ne veut cependant pas dire que la famille demeure une réalité hermétiquement profane ni passive. Dieu y prodigue ses dons rédempteurs. Il y a là aussi des grâces et donc des risques. Chaque vie nouvelle est une bénédiction et chaque liberté ainsi créée peut s'égarer, même une fois baptisée. De même que dans le « célibat pour le Royaume », on trouve dans la famille une tension eschatologique entre le « déjà » et le « pas encore ». Il faut prendre au sérieux le lien qu'établit saint Paul entre la famille décrite en *Genèse* 2, 24 et l'union du Christ et de son Église (*Ephésiens* 5, 31-32). Il s'agit là de plus que le couple, plus que le mariage au sens restreint. Certes, la famille n'est pas un sacrement. Mais (on l'a évoqué plus haut) elle est liée pratiquement à tous les sacrements (hormis apparemment l'ordre, qui suppose une vocation particulière, et la réconciliation, qui implique une démarche individuelle ; l'onction des malades peut et doit, sans doute, prendre une dimension familiale). Face à l'éternité donc, la famille se situe au niveau des sacrements, qui n'y entreront pas sous leur forme actuelle. Dans la famille chrétienne, d'une certaine manière comme dans les sacrements et à travers eux, Dieu donne déjà réellement tout. Mais il faut attendre le retour du Christ et l'achèvement de son Corps pour que le don soit pleinement et irrévocablement reçu.

7. La famille n'est ainsi plus dans le champ (d'ailleurs disparu) de la première Création. Elle est déjà entrée dans ce

« temps du délai » où la Croix du Christ reste plantée sur le monde. Les conflits qui s'y font jour sont crucifiants parce que, par contraste, l'amour qui s'y partage quotidiennement constitue les arrhes des promesses de Dieu. La famille est le lieu des possibilités les plus belles et les plus hautes, comme celui des trahisons les plus noires et des bassesses les plus désespérantes. Par l'action du Christ et de son Esprit, l'ouverture et l'héroïsme y dépassent déjà les frontières de l'humain. C'est pourquoi les rétrécissements et les rancunes sont proprement scandaleux et le risque spirituel n'est pas moindre que dans la vie consacrée. Comme lieu privilégié du pardon, la famille est le terrain de la Rédemption. Le sacrement de la réconciliation y trouve ainsi sa place. Et, puisqu'à cette occasion il faut le ministère du prêtre, le sacrement de l'ordre aussi. Mais l'eucharistie ne le suppose pas moins, comme réalisation de la communion de toute l'Église et dilatation de la communauté particulière à l'universalité du Christ.

8. Lorsque Jésus prétend ne pas connaître « sa mère et ses frères » et rétorque : « Quiconque fait la volonté de mon Père qui est aux cieux, celui-là m'est un frère et une sœur et une mère » (*Matthieu* 12, 46-50), il ne répudie pas sa famille, ni la famille en général. Mais il indique plutôt de quelle manière la famille passera bel et bien dans l'éternité, concrètement et non comme idée abstraite ni en tant qu'institution : tous sont appelés à devenir frères et sœurs, enfants du même Père des cieux. On peut pressentir ici d'une part à quel point la Création nouvelle, encore « dans les douleurs de l'enfantement », dépasse la première : il ne s'agit pas de la restauration de l'ordre primitif, car l'humanité entière formera définitivement une seule famille. On devine d'autre part tout ce qui nous sépare de ce plein accomplissement de notre vocation : que le cercle familial ne soit pas encore extensible à l'infini ni à l'éternité et que la fraternité soit loin d'être devenue universelle, c'est précisément ce qui manque à notre amour et l'écart incommensurable entre notre temps et la Parousie. « Viens, Seigneur Jésus ! », pour que soit réunie la « famille humaine » (cf. *Lumen gentium*, 24, 1).

Jean DUCHESNE

Jean Duchesne, né en 1944. Ecole normale supérieure de Saint-Cloud (1966), agrégation d'anglais (1970). Enseigne en classes préparatoires dans un lycée parisien. Cofondateur de l'édition de *Communio* en français. Marié, cinq enfants.

Vincent CARRAUD

Le modèle marial

PEUT-ÊTRE la règle des trois unités s'appliquerait-elle à cette dramatique existentielle qu'est la famille, ce qui expliquerait que son destin, depuis Antigone, soit souvent tragique : unité d'action, de lieu et de temps. Triple unité mise à mal par des actes individuels divergents, voire centrifuges, dans un lieu et un temps communs, imposés bien plus que voulus. Triple unité faite de tensions, et comprise comme contrainte. Pourtant, c'est dans ce lieu et ce temps de la communauté que s'apprennent, pour les uns l'autorité, pour les autres l'obéissance.

Or, l'autorité, ici comme ailleurs, est une fonction qui ne s'accroît que pour disparaître ; elle est un service ordonné au bien commun. C'est dire, puisqu'il s'agit du Bien, que l'on ne peut commander, au sein de la famille comme de l'Église, que dans l'obéissance — obéissance à l'unique volonté paternelle, celle de l'unique Père. L'analyse due à Gaston Fessard (1) de l'autorité comme vouloir de sa propre fin convient à la famille tout entière, et non seulement aux parents : la réussite d'une famille est sa suppression, qui d'abord laisse place à d'autres familles. Mais, plus essentiellement, la fin (finalité et achèvement) de la famille lui est extrinsèque : c'est la fraternité. En me mariant, je deviens frère de ma mère, frère de mon père, j'actualise visiblement notre filiation commune à un même Père (ce qui ne signifie pas que la fraternité devrait purement et simplement remplacer la famille, dont ici-bas la réalité demeure). Aussi l'enjeu n'est-il pas la survie de la famille dans l'avenir, ni ce que deviendra demain l'Église. La seule exigence est que la famille —

(1) *Autorité et bien commun*, Aubier, 1944 ; 2^e éd. augmentée d'une Postface (coll. R.E.S.), 1969.

comme l'Église — soit *hic et nunc* un lieu de la présence de Dieu (en elle et pour le monde — le Royaume qu'il faut chercher en tout).

POUR les uns et les autres donc, *l'obéissance* : vertu première, attitude foncière dont le modèle parfait est le *fiat* de la Mère de Dieu. En Marie, toute volonté est de se faire servante du Seigneur, acceptation sans réserve, *oui* absolu. En Marie s'accomplit l'identité parfaite de l'amour et de l'obéissance. Or amour et obéissance fondent et récapitulent la totalité diverse de la famille, comme elles fondent et récapitulent la vie la plus intime de l'Église : « *L'obéissance une et double du Christ et de l'Église [comme Marie le rend suprêmement visible] se dédouble en l'opposition Seigneur-servante (en termes pauliniens : homme femme)* » (2) ; une telle opposition-soumission (*Éphésiens* 5, 21-25) entre les époux, comme une telle opposition-obéissance (*Éphésiens* 6, 1) entre parents et enfants n'ont de sens que dans la logique de l'amour.

La famille chrétienne n'a donc de sens que *spirituel*, dans l'identité archétypique de l'amour et de l'obéissance. Son économie est, ne peut être que *mariale* (3).

Ce point est confirmé de façon éclatante quand vient pour la famille l'heure de vérité, le moment de « quitter son père et sa mère », — et les difficultés qui l'ont précédé. Il est alors sans intérêt de s'interroger sur la crise de la famille (projet sociologique qui l'étudie comme n'importe quelle institution, ou approche psychologique qui la répertorie avec d'autres types de malaises relationnels) ; mais il nous est demandé de comprendre à ce moment précis la famille comme lieu nécessaire de la crise : le mariage (ou le célibat consacré) de l'enfant dépossède les parents de leur paternité. Il faut vivre cette perte (apparente, car les enfants n'appartiennent pas aux parents), cette dépossession comme un don : en me mariant, je deviens frère de mes parents (ni homme ni femme, ni père ni mère, mais *frères* — derechef Fessard) (4). Mais ce don dépossédant ne va pas sans souf-

(2) Hans-Urs von Balthasar, *Adrienne von Speyr et sa mission théologique*, 1985 (3), P.48

(3) Tous les autres points de vue se trouvent en face d'une «réalité» complexe et multiforme (dès le NT, où le mot « famille » n'apparaît pas, avec l'énumération de *Marc* 10, 29 : maison, frères, sœurs, mère, père, enfants, champs et la promesse de les recevoir au centuple « en ce temps-ci »), dont l'unité, une fois encore, ne peut être que spirituelle.

(4) *De l'actualité historique*, DDB, 1960, I, p. 163-175.

frances. Plus, il est une nouvelle naissance, un nouvel accouchement. Or la dépossession la plus absolue, c'est au pied de la Croix que nous la trouvons. Selon l'extraordinaire commentateur d'Adrienne von Speyr, il nous faut saisir *uniment* (c'est-à-dire dans la simplicité divine) ce même et double événement de la Nativité et de la mort (5), comprendre la maternité de Marie dans la douleur de la Croix, dans l'écart du Vendredi Saint mi, perdant son Fils, elle reçoit Jean comme son fils (*Jean* 19, 27).

« *D'une part {le Christ} cède sa propre place à son disciple qu'il a engendré spirituellement; d'autre part, loin de laisser derrière lui sa Mère qui l'a mis au monde, il la place à côté de lui, comme une épouse, pour en faire la Mère spirituelle de ses enfants. (...) La preuve que la virginité est féconde est donnée dans la manière dont le Seigneur dispose ici de la Mère. La virginité de Marie était un mystère dont il lui avait fait cadeau, mystère que, depuis sa naissance, il avait sauvegardé et gardé intact. Sur la Croix, il reprend possession de son bien et brise le cercle fermé entre lui et la Mère, pour y introduire un troisième, Jean. Avec Jean, il fait entrer dans ce mystère tous ceux qu'il représente et qui le suivront. Par là, il dilate la virginité et la maternité de sa Mère, pour en faire un mystère de fécondité infinie* » (6).

Le Seigneur dispose de sa Mère et de Jean, désappropriés de leur propre identité de mère ou de fils. Le don de la dépossession dans la famille n'est évidemment qu'une petite et humble — mais non insignifiante — participation (dont les formes peuvent être violentes et conflictuelles) à ce mystère de l'Église — et par là même nous comprenons ecclésialement que toute famille (n') est (qu) adoptive. Que si l'on affirme que la famille est comme (*velut*) une Église domestique (7), ce ne peut être qu'en fonction de ce lien spirituel au mystère de l'Église, mystère, selon Adrienne von Speyr, de fécondité (celle de la disponibilité — se tenir à la disposition du Seigneur — qui «est toujours fondée sur l'obéissance qui est elle-même fondée sur l'amour»).

(3) Lire en particulier son *Commentaire de l'Apocalypse* (11, 19-12, 2).

(4) « Commentaire de *Jean* 19, 27 » in *Jean, naissance de l'Église*, trad. fr., 1985 (*Geburt der Kirche*, 1949). Un travail préalable aurait dû être fait : reprendre de façon exhaustive les passages où pourraient apparaître les éléments d'une théologie de la famille (Cana, « qui sont ma mère et mes frères? », « être aux affaires de mon père », etc.) à la lumière de l'interprétation d'Adrienne von Speyr.

(5) *Lumen Gentium*, II, qui n'introduit cette expression qu'après avoir rappelé « le mystère d'unité et d'amour fécond entre le Christ et l'Église ».

L'EXPÉRIENCE familiale de la procréation et celle de la

dépossession sont donc indissolublement liées. C'est pourquoi la grâce de la fécondité, mise en lumière au pied de la Croix dans la souffrance et le don filial, rejaillit nécessairement sur une communauté : « *Le mystère de la véritable fécondité de la procréation n'est pas confié à une créature isolée, mais uniquement à une communauté, et celle-ci est toujours bien plus que la somme de ceux qui la forment. Le mystère de la communauté même reste dans les mains de Dieu* » (8). L'Église réalise alors ce à quoi prépare la famille dans l'apprentissage de l'enfantement et de la dépossession : fécondité, au double sens de création et de communion. « *Dans la véritable communauté ne se trouve pas seulement le mystère de la fécondité qui crée une vie nouvelle sous la forme d'un enfant, mais aussi le mystère d'une fécondité qui unifie tout ce qui existait préalablement et dispense ainsi la vraie vie* » (9).

Mais la communauté appelée à la communion, ce n'est pas la famille, c'est l'Église. Et comme l'Église, et à l'imitation de Marie, la famille n'est vivante dans le Christ que si elle n'est ni forteresse, ni repliement, mais oubli de soi.

Vincent CARRAUD

(8) Adrienne von Speyr, « Commentaire de *Jean* 17, 3 ».

(9) *Ibid.*

Vincent Carraud, né en 1957. Marié, un enfant. École Normale Supérieure en 1979, agrégation de philosophie en 1981. Prépare une thèse sur Pascal et la philosophie. Chargé de cours à l'Université de Paris XII. Membre du bureau de rédaction de *Communio*.

Pensez à votre réabonnement ! Merci.

Françoise BRAGUE

D'une naissance à l'autre

La famille «prison»

La première constatation que nous pourrions faire à propos de la famille, c'est que nous ne l'avons pas choisie — et qu'elle ne nous a pas forcément choisis non plus. Comme se plaît à le répéter l'adolescent : « Je n'ai pas demandé à venir au monde ». Cependant, dès que nous prenons conscience d'être là, nous le sommes à l'intérieur d'une famille, ou tout au moins, nous ne pouvons pas ne pas avoir eu un père et une mère, être fils ou fille d'un tel ou d'une telle, même *si* nous n'avons pas souvenir de les avoir jamais vus. Quoi que nous fassions, nous avons hérité du nez de notre mère ou des yeux de notre père. Nous sommes le résultat unique et interchangeable d'une union qui nous est antérieure ; nous tenons notre être, notre caractère, notre constitution physiologique et psychologique de cette union et de celles qui la précèdent. Le lieu de notre origine est donc pour nous le lieu du non-choix par excellence — non-choix de nos parents, de notre caractère, de notre être même.

C'est aussi le lieu où nous grandissons, où nous recevons une éducation — ou non —, où nous sont données certaines habitudes de vie, où sont cultivés en nous des goûts et des dégoûts qui nous marquent de manière indélébile. Nous ne sommes pas plus consultés sur l'éducation que nous recevons que sur le choix de notre origine : elle aussi représente pour nous le lieu du non-choix par excellence. En fait, nous tenons tout de notre entourage, même si nous réagissons tous différemment à ses sollicitations. Considérée ainsi, la famille est le seul lieu dont je ne puisse vraiment sortir, puisqu'elle me constitue dans mon être même. Aux yeux de la société, je suis fils ou fille de X ou Y,

et mon nom même m'est imposé. Je porterai toute ma vie le prénom de mon oncle mort à la guerre ou de ma tante particulièrement susceptible; et le nom de mon père ou de ma mère. Que je le veuille ou non, je fais partie du clan — ou je souffre de son absence.

Envisagée de cet unique point de vue, notre famille apparaît bien vite comme une véritable prison, aussi dorée soit-elle, qui nous révèle finalement la prison que nous sommes à nous-mêmes, l'impossibilité d'être quelqu'un d'autre que ce nous-même parfois si étouffant. Qui de nous n'a jamais désiré secouer alors ce joug si pesant, n'a jamais été tenté de s'exclamer : « familles, je vous hais ! »

La famille dont je suis l'unique

En contrepartie, notre famille est le seul lieu où nous soyons l'unique, où, quoi qu'il arrive, notre place ne peut nous être enlevée. Même si — et surtout si — nous n'avons pas été «désiré» (comme on dit si joliment), nous sommes bel et bien fils ou fille de..., né à telle heure, en tel lieu, et nul n'y pourra rien changer. Notre père nous ignorerait-il, et notre mère nous haïrait-elle, ils ne peuvent empêcher que nous soyons issus d'eux. S'emploieraient-ils à nous détruire, ils ne peuvent faire que nous ne soyons pas là, car notre mort elle-même ne peut nous faire disparaître. Quelle mère ayant perdu un enfant, même avant la naissance, pourrait dire que les autres l'ont remplacé ? La place laissée reste vide, à jamais, et ses pensées vont à tous ses enfants, autant à celui qui n'est plus qu'aux autres.

Si donc notre famille est le seul lieu où nous soyons l'unique, où nous n'avons pas à conquérir de haute lutte la reconnaissance de notre existence, puisque nous y sommes quoi qu'il arrive, et que nous devenons à notre tour le lieu du non-choix pour notre famille, elle est le seul endroit où nous puissions nous permettre d'être, tout simplement, nous-mêmes, et par voie de conséquence le terrain dans lequel nous pouvons véritablement plonger nos racines, le tremplin qui nous permet de plonger dans la vie (1).

(1) Reconnaître que la famille est le seul lieu où nous ne fassions pas l'objet d'un choix peut nous faire entrevoir l'importance extrême que revêt pour l'enfant l'harmonie de sa famille et l'amour de ses parents. Quel arbre pourrait pousser ses racines dans un sol aride et craquelé, ou développer ses branches s'il est malmené par le vent? Quel enfant

Dans un certain sens, les relations que nous entretenons avec notre famille sont celles du non-choix et de l'emprisonnement réciproque : nous ne pouvons pas ne pas faire partie de notre famille ; elle ne peut pas se débarrasser de nous. Nous avons besoin d'elle pour vivre, nous lui sommes nécessaires pour qu'elle existe. Mais ceci peut-il conduire à autre chose qu'à cet emprisonnement réciproque ? Oui, car, s'il est indiscutable que nous pouvons aussi peu choisir notre famille qu'elle ne le peut elle-même, il me paraît tout aussi indiscutable que la vie en famille n'a et ne peut avoir qu'un temps. Elle est le temps du passage de l'état de dépendance à celui d'indépendance, ce temps et ce lieu où nous allons apprendre peu à peu à pouvoir nous passer d'elle.

La famille, lieu de croissance et d'apprentissage

La famille peut être considérée alors comme le lieu de l'apprentissage du choix à travers l'expérience du non-choix. Nous n'avons pas demandé à naître, nous n'avons pas choisi nos parents, encore moins nos frères et nos sœurs, et pourtant, nous devons vivre avec eux. Mais, paradoxalement, c'est ce non-choix même qui nous permet de faire l'apprentissage, toujours rude, de la relation à l'autre, d'apprendre à vivre avec des parents, détenteurs de l'autorité, possédant leur caractère, leurs qualités et leurs défauts, des frères et des sœurs que nous n'aurions pas toujours choisis comme amis, et qui sont bien souvent nos rivaux. C'est lui aussi qui nous oblige à trouver une solution à ces mêmes conflits, à renverser les alliances, à accepter de partager, à nous trouver des alliés — souvent contre les parents. Bref, cette absence de liberté dans le choix nous oblige, d'une part, à trouver notre place au sein de cette micro-société qu'est la famille, et d'autre part, à accepter l'autre comme il est, prémices possibles de l'acceptation du Tout Autre.

Car la famille, si elle nous apprend à vivre en société, est ordonnée à ce qui constitue à la fois son origine et sa fin, à savoir la rencontre individuelle de chacun de ses membres avec

grandit harmonieusement si le sol de l'unité familiale se fend ? S'il se sent critiqué ou rejeté? Il risque de chercher toute son existence à «s'accrocher» à ceux qui l'entourent, à leur demander ce qu'ils ne peuvent lui donner — ce sol, cet humus où aurait dû pousser son enfance : la certitude d'être aimé, non pour ce qu'il est, mais simplement parce qu'il est.

Dieu en personne. Ainsi se trouve rompu à la base le cercle étouffant du non-choix réciproque. Mais cette rupture ne va pas sans une déchirure, celle qui permet l'introduction de l'absolu dans le contingent, du surnaturel au sein du naturel.

L'expérience d'Abraham

N'est-ce pas l'expérience décisive d'Abraham, en qui nous trouvons notre origine? «Yahvé dit à Abraham : "Quitte ton pays, ta parenté et la maison de ton père pour le pays que je t'indiquerai. Je ferai de toi un grand peuple, je te bénirai, je magnifierai ton nom qui servira de bénédiction"» (*Genèse* 12, 1-2). Ainsi débute le récit de la vie d'Abraham. Dès le commencement donc, la promesse faite à Abraham de «faire de lui un grand peuple » coïncide avec l'ordre de quitter sa famille. Abraham ne peut devenir l'origine d'un peuple que s'il accepte de se séparer de ses parents selon la chair, de rompre avec ses origines familiales pour se mettre sous la tutelle de Celui qui est Lui-même l'origine de son origine, à savoir, Dieu lui-même. Il ne peut donc devenir père que s'il se sépare de son père pour suivre Celui qui est à tous deux leur origine. Abraham fait ici l'expérience du fils qui, pour devenir père à son tour, doit se séparer de son père.

Mais plus tard, il sera soumis aussi à l'épreuve de la séparation d'avec son fils. « Dieu dit : "Prends ton fils, ton unique, que tu chéris, Isaac, et va t'en au pays de Moriyya, et là, tu l'offriras en holocauste sur une montagne que je t'indiquerai"» (22, 2). Epreuve combien plus dure que la première. Car se séparer de ses parents pouvait signifier aussi, pour Abraham, partir à l'aventure, acquérir son indépendance ; cet appel pouvait correspondre à un désir naturel de partir. Mais rien d'humain ne pouvait pousser Abraham à sacrifier son fils, son fils unique, lieu de la promesse, sinon la foi, la certitude que son fils ne lui appartenait pas, que celui qui était venu de Dieu était à Dieu. En quittant sa famille et son pays pour suivre Yahvé, Abraham reconnaissait en Dieu l'instance suprême, celui pour lequel il devait quitter ce qui le constituait, à savoir son rôle au sein de sa famille. En acceptant de sacrifier à Dieu le fils de sa chair, et sa seule espérance, il acceptait de reconnaître qu'Isaac appartenait à Dieu seul, que c'est en Lui seul qu'il trouvait son origine, et que, par conséquent, il était bon de rendre à Dieu celui qui était

à Dieu. En menant son fils sur la montagne, Abraham le menait à Dieu. Et parce qu'Abraham n'a pas refusé de mener son fils à Dieu, la promesse de Yahvé lui est renouvelée : «Je jure par moi-même, parole de Yahvé : parce que tu as fait cela, que tu ne m'as pas refusé ton fils, ton unique, je te comblerai de bénédictions, je rendrai ta postérité aussi nombreuse que les étoiles du ciel et que le sable qui est sur le bord de la mer » (22, 16-17). C'est à partir du moment où il reconnaît en Dieu l'origine de son fils qu'il devient lui-même origine. En redonnant Isaac à Dieu comme à son véritable père, il devient lui-même père de tout un peuple, et notre père dans la foi.

C'est cette expérience de la double séparation vécue dans la foi qui donne à l'expérience d'Abraham son caractère exemplaire. Car toute relation véritable à notre famille suppose l'acceptation de cette double séparation, de ce double saut dans l'inconnu : enfants, il nous faudra un jour sauter hors du nid familial ; parents, il nous faudra apprendre à nos enfants à voler de leurs propres ailes et les laisser partir, car ils ne sont pas à nous, mais à leur Père qui est aux cieux (2).

L'expérience de Joseph

Si c'est l'acceptation de cette double rupture dans la foi qui fait d'Abraham une figure de la paternité, combien plus encore celle de Joseph apparaît-elle, d'un certain point de vue, comme celle du père par excellence. En effet, on aurait tort de sourire de saint Joseph, ce père qui, aux yeux du monde, n'en est pas vraiment un. En acceptant de prendre chez lui la mère et l'enfant (*Matthieu* 1, 20. 24), d'élever Jésus comme son fils, de se charger de Marie comme de sa femme, sans en devenir véritablement l'époux, il accepte d'accomplir par sa vie concrète ce à quoi nous devons tendre spirituellement. S'il est demandé à Abraham de consentir, deux fois dans sa vie, à une séparation radicale d'avec les siens, le sacrifice, pour Joseph, est consenti dès l'origine : en acceptant de devenir père par adoption, il renonce à devenir père selon la chair, mais, paradoxalement, il nous montre par là-même quel est le véritable statut de la

(2) Seul le mariage possède un caractère indissoluble — fondé dans le sacrement. Il n'y a pas de sacrement de la famille. Le seul lien indestructible est celui de l'alliance, car, d'une part, il met en jeu le choix de notre liberté — et pas la vie de la famille ; d'autre part, il assure la base indispensable à l'épanouissement et à la croissance des enfants.

paternité humaine : Joseph ne peut pas ne pas savoir que son fils n'est pas issu de lui, et par là-même il sait ne pas pouvoir exiger de lui qu'il soit à lui, même si, acceptant de devenir son père, il accepte d'assumer toutes les fonctions paternelles : soins portés à l'enfant, éducation de Jésus, exercice de l'autorité sur lui et sa mère (3). Expérience de la paternité par adoption, l'expérience de Joseph est celle de la paternité non-possessive, consciente que cet enfant dont elle est chargée ne vient pas de lui et ne lui est pas destiné. Qu'il a son origine et sa destinée propres, qu'il vient de Dieu et va vers Dieu.

On comprend maintenant pourquoi Joseph peut être considéré comme le père chrétien par excellence. Il a accepté de réaliser à la lettre ce à quoi saint Paul exhorte les fidèles : avoir une femme comme si l'on n'en avait pas, être au monde comme si l'on n'y était pas (*1 Corinthiens* 7, 29. 31). En effet, son attitude suppose une foi inébranlable en la promesse de Dieu, la conscience qu'il doit être le premier servi au travers de cet enfant qui lui est confié, mais qu'il ne peut revendiquer comme sien.

En effet, même si nos enfants sont la chair de notre chair, ils sont aussi, à chaque enfant, une créature absolument nouvelle, unique, entretenant avec le monde et leur créateur une relation unique, et même si la venue au monde de cette nouvelle créature passe obligatoirement par nous dans la procréation, nous n'en sommes pas, nous non plus, la cause première, et encore moins la fin dernière. Nous ne deviendrons véritablement parents, nous ne pourrions aider nos enfants à prendre leur véritable stature que si nous acceptons qu'au départ ils ne soient pas les nôtres, si nous aimons cette distance entre eux et nous qui leur permettra d'exister vraiment, si nous faisons le sacrifice de notre paternité naturelle pour devenir, nous aussi, des parents d'adoption — ce que nous sommes en vérité. Et c'est véritablement un sacrifice à consentir. Quelle maman, par exemple, n'est pas revenue les larmes aux yeux après avoir conduit un enfant pour la première fois à l'école maternelle ? Première véritable séparation, répétition, en quelque sorte, avant la séparation future.

(3) Après la naissance de Jésus et avant le massacre des innocents, c'est à Joseph que l'ange s'adresse pour lui dire de fuir en Egypte (*Matthieu* 2, 13). On voit donc qu'à partir du moment où il accepte de prendre chez lui Marie et l'enfant, Joseph devient le véritable chef de famille. Il n'est en aucune manière le laissé pour compte. Cette famille est véritablement sa famille, celle dont il a la charge.

Jésus au temple

Si nous nous tournons maintenant vers le Christ, le Fils par excellence, trouverons-nous des affirmations différentes au sujet de la famille ? Certes non. Elles sont souvent même plus radicales que dans l'Ancien Testament. Au début de *l'Évangile de Marc*, par exemple, le Christ, après son baptême, appelle ses disciples, qui quittent tout pour lui, en particulier leur père (1, 20). Dans Jean aussi, après le récit du baptême, on voit les disciples tout quitter pour le suivre, après avoir reconnu qu'il est le Messie — tout quitter, c'est-à-dire laisser là sans délai leur famille.

Et quelles sont les premières paroles du Christ rapportées par Luc dans son *Évangile* ? Celles prononcées par lui lorsque ses parents le retrouvent au temple. « Mon enfant, pourquoi nous as-tu fait cela ? Vois ! Ton père et moi nous te cherchons angoissés », lui dit sa mère. Il leur répondit : "Et pourquoi me cherchiez-vous ? Ne saviez-vous pas que je me dois aux affaires de mon père ?" » (2, 48-49). Nous voyons donc qu'au début de ces évangiles est notée, d'une manière ou d'une autre, la primauté absolue de la relation du Christ à son Père, chez Luc, et des disciples au Christ envoyé du Père ce qui se traduit par une rupture d'avec la famille.

Mais reprenons l'épisode de Jésus au temple, et notons ce qui suit immédiatement la réponse coupante de Jésus à ses parents dans *l'Évangile de Luc* : « Mais eux ne comprirent pas la parole qu'il venait de leur dire. Il redescendit alors avec eux à Nazareth et il leur était soumis ». Si le Christ répond de la sorte à sa mère, ce n'est pas par désir de s'émanciper, mais parce que l'obéissance absolue à son Père des cieux prime sur tout le reste. Et s'il leur est à nouveau soumis, c'est parce que son heure n'est pas venue. Cette apparente contradiction dans l'attitude de Jésus à ce moment est cependant le signe avant-coureur de ce qui va se passer lorsque sera venu pour lui le temps de la prédication. Il quittera alors définitivement son père et sa mère, parce qu'il n'est pas venu au monde pour leur obéir, mais pour faire la volonté du Père. En effet, Jésus, à Jérusalem, ne laisse pas ses parents pour aller n'importe où, mais dans le Temple de son Père, « au milieu des docteurs de la Loi » (2, 46). Cette première escapade aurait dû servir de signe à Marie et Joseph. la réponse de Jésus aurait dû les introduire dans la compréhension de ce qui allait suivre : son départ, sa prédication, l'obéissance à son Père jusqu'à la mort, et la mort sur la croix.

Si Jésus revient avec ses parents, c'est que « son heure n'est pas venue », comme il le dit à sa mère aux noces de Cana (*Jean* 2, 4). Lui aussi doit continuer à mûrir et à grandir « en sagesse » dans la soumission aimante à ses parents avant d'avoir atteint sa pleine stature (4). Mais l'épisode de Jésus au temple montre à quel point la relation de Jésus à son Père est celle qui prime sur toute autre, sa relation à autrui, fussent-ils ses parents, étant ordonnée à la première.

Quand Jésus parle de la famille

Si nous considérons d'un peu plus près ce que dit Jésus sur la famille, nous n'y trouvons esquissé aucun modèle idéal de celle-ci, aucune glorification de la vie en famille, aucune défense de la famille contre ses adversaires. Tout au contraire ! La famille apparaît bien plus comme une entrave, ou comme le lieu des plus grands affrontements, comme en *Matthieu* : « Je ne suis pas venu apporter la paix, mais le glaive. Car je suis venu opposer l'homme à son père, la fille à sa mère, et la bru à sa belle-mère... Qui aime son père ou sa mère plus que moi n'est pas digne de moi » (10, 34-37). Ou encore : « Quiconque aura quitté maisons, frères, sœurs, père, mère, enfants ou champs à cause de mon nom recevra le centuple et aura en partage la vie éternelle » (19, 29). On a plus encore en *Marc* : « "Qui est ma mère ? et mes frères ?" Et, promenant son regard sur ceux qui étaient assis en rond autour de lui, il dit : "Voici ma mère et mes frères. Quiconque fait la volonté de Dieu, celui-là est mon frère, et ma sœur, et ma mère" » (3, 32-35).

Deux éléments nouveaux sont mis en évidence ici par le Christ : d'une part, l'harmonie au sein de la famille n'est pas une fin en soi, puisque sa venue provoquera l'affrontement, et que celui-ci semble non seulement inévitable, mais même nécessaire : d'autre part, la rupture d'avec cette même famille revêt pour le Christ un caractère d'absolue nécessité. Elle devient condition *sine qua non* de la vie avec lui. Ceci semble, à première vue, en contradiction radicale avec le commandement :

(4) Aux noces de Cana, c'est Marie, au contraire, qui va pousser Jésus à agir : « Faites ce qu'il vous dira », dira-t-elle, alors que Jésus venait lui dire que son heure n'était pas venue. Elle agit ainsi en véritable mère connaissant son fils, et anticipant sur ce à quoi le Christ est appelé.

« Tu honoreras ton père et ta mère » (*Exode* 20, 12). Cependant, le Christ lui-même, qui connaissait la loi mieux que tout autre, affirme avec autant d'autorité qu'il n'est pas venu abolir la loi mais l'accomplir. Les paroles que prononce le Christ sur la famille peuvent-elles être considérées comme un approfondissement du précepte mosaïque ? Et si oui, de quelle manière ?

Devenir fils dans la liberté

Dans le livre de *l'Exode*, Dieu dit : « Tu honoreras ton père et ta mère, afin d'avoir longue vie sur la terre que Dieu te donne ». Son commandement est donc assorti d'une promesse, celle d'une longue vie sur la terre. Que promet le Christ à qui laissera tout pour le suivre ? Rien de moins que la vie éternelle. Dans le premier cas, la réalisation de la promesse consiste à voir sur cette terre le fruit de ses bonnes œuvres, dans le deuxième, de recevoir pour l'éternité la vie en Dieu avec le Christ. L'obéissance à l'exigence morale a pour conséquence la satisfaction de désirs légitimes, mais limités à cette vie. La rupture radicale proposée par le Christ est celle du passage de la vie morale à la véritable vie en Dieu — de la famille humaine à la famille spirituelle.

Ce qui devient premier et dernier, c'est notre relation avec le Christ. Il ne s'agit pas, ici, de rompre avec notre famille pour faire ce que nous voulons, d'aimer la rupture pour la rupture, mais de reconnaître en Dieu, avec le Christ, une origine plus originelle à nous-mêmes que la famille dont nous sommes issus. C'est-à-dire que notre relation à lui et les conséquences qui en découleront pour notre vie soient premières par rapport à tout autre type de relation, fussent-elles même entraîner une rupture totale avec notre famille. Ce qui devient premier, c'est de faire la volonté du Père, quoi qu'il nous en coûte. Les exemples ne manquent pas, du reste, de ceux qui, pour l'amour de Dieu, ont accepté d'être rejetés de leur propre famille.

Ainsi s'éclaire la parole citée plus haut : « Quiconque fait la volonté de Dieu, celui-là est mon frère, et ma sœur, et ma mère ». Ce à quoi le Christ nous appelle, c'est à venir constituer la famille des enfants de Dieu, c'est-à-dire à passer de l'état d'enfants de notre père à celui de véritable enfant du Père, ayant choisi de le devenir. Car si la famille humaine est, comme nous l'avons vu plus haut, le lieu du non-choix par excellence, personne ne nous oblige à entrer dans celle des enfants de Dieu. Y

entrer requiert l'acquiescement de notre liberté. Et c'est ce choix libre, ce *fiat* prononcé par nous-mêmes, ce oui radicalement personnel qui ne peut être prononcé que par nous, qui nous constitue véritablement fils de Dieu. Ce à quoi nous sommes appelés, c'est à devenir, avec le Christ, fils de Dieu lui-même, c'est-à-dire ce que nous sommes véritablement, mais sans le savoir. Nous sommes appelés à recevoir de Dieu lui-même l'amour infini dont il veut combler ses enfants, qui dépasse tout ce que l'on peut imaginer, qui comble au-delà de tout et qui n'a aucune commune mesure avec l'amour humain de nos parents, si parfait soit-il.

C'est la raison aussi pour laquelle Jean le Baptiste prévient les Juifs qui refusent de l'entendre en leur disant : « Produisez donc un fruit qui soit digne du repentir, et ne vous avisez pas de dire en vous-mêmes : "Nous avons pour père Abraham" » (*Matthieu* 3, 8 s.). La filiation selon la chair, ici, ne sert de rien, car elle ne requiert pas l'acquiescement de notre liberté. Elle est ce qui nous constitue selon l'ordre de la nature, mais Dieu nous appelle, parce que nous sommes à son image, à dépasser cet ordre, non en le supprimant, mais en lui donnant sa véritable dimension. Être fils d'Abraham ne nous donne aux yeux de Dieu aucune prérogative, si nous ne choisissons pas de devenir de vrais fils d'Abraham, c'est-à-dire de vrais adorateurs qui adoreront le Père en esprit et vérité (*Jean* 4, 23). C'est dans l'adoration du Père en esprit et en vérité que nous devenons véritablement fils de notre Père et aussi vrai fils de notre père terrestre, dans la mesure où nous le voyons alors, lui aussi, en Dieu.

Vrais fils du Père

Si nous reprenons l'idée que nous pouvons, par notre oui, devenir véritables fils de notre Père, nous voyons combien cette parole du Christ : « quiconque quitte maison, frères, etc. », peut être humainement dure et cependant salvatrice. Car si la famille peut être le lieu où règnent harmonie et respect de l'autre, elle peut être aussi le lieu où nous sommes maltraités, mal aimés, le lieu de la séparation, du déchirement, de la mécompréhension, de l'autoritarisme exacerbé, du rejet, voire même de la haine. Et comment, à vues humaines, peut-on alors « s'en sortir » ?

Bien difficilement ; et souvent le processus se répète de génération en génération, comme une sorte de malédiction. Il est très difficile de pouvoir aimer si l'on n'a pas soi-même été aimé, car toute relation à l'autre est entachée du poids de l'incertitude d'être aimé, et partant, de pouvoir aimer. Et de ce point de vue, dire que tout se joue avant six ans dans nos relations avec l'autre n'est pas faux. Cependant, cette affirmation est, aux yeux de la foi, frappée de nullité, car elle suppose exclue la seule rencontre qui puisse véritablement changer notre vie, celle de Dieu, qui ne cesse de nous aimer, quoi que nous fassions, qui ne demande qu'à nous combler de son amour et à nous conduire par les voies qu'il lui plaira à notre vraie stature de fils, et ce, non seulement pour cette vie, mais pour la vie éternelle. Alors, d'où que nous venions, et quel que soit notre état, nous pouvons véritablement revivre — ou commencer à vivre —, entrer en relation avec notre prochain, dans l'assurance que, infiniment aimés, nous pouvons aimer à notre tour. Ainsi, le cercle infernal de la succession des générations maudites peut être rompu, et dépassée la malédiction d'un Dieu jaloux qui « punit la faute des pères sur les enfants, les petits-enfants et les arrière-petits-enfants pour ceux qui le haïssent » (*Exode* 20, 5 s.).

A tout moment de notre vie, nous est en effet donnée, si nous acceptons que Dieu nous aime comme il aime son fils, la possibilité de le laisser réparer ce qui était cassé, redresser ce qui était tordu. C'est sans doute la chose au monde la plus porteuse d'espérance qui soit, car Dieu peut, des pierres que voici (ou que nous sommes devenus), faire surgir des enfants à Abraham (cf. *Matthieu* 3, 9). Il importe peu à Dieu que nous soyons des fils d'Abraham. Mais si nous décidons de nous tourner vers lui et de l'adorer en vérité, il fait de nous des fils d'Abraham, eussions-nous été réduits auparavant à l'état de pierre.

Frères en Christ

Non seulement l'adhésion de notre foi au Christ nous permet de devenir ce que nous sommes vraiment, c'est-à-dire des enfants de Dieu, mais elle nous fait découvrir simultanément quel est le véritable statut des membres de notre famille. Car, dans le Christ, nous devenons tous fils d'un même père, c'est-à-dire frères. Nos enfants restent nos enfants et nos parents restent nos parents selon l'ordre de la nature, qui n'est pas aboli, mais ils sont plus essentiellement encore nos frères dans l'ordre

de la grâce, et du point de vue de l'éternité. Tant que nos enfants ont besoin de nous comme parents, nous avons à exercer sur eux l'autorité de parents, et tant que nous n'aurons pas atteint notre taille d'adultes, nous aurons à rester enfants de nos parents, parce que c'est ce dont nous avons besoin. Mais ce qui fondera notre véritable unité est la reconnaissance de notre vocation commune qui consiste, puisque nous sommes frères en Christ, à redevenir tous enfants de Dieu pour entrer dans le royaume des Cieux. Non pas à rester enfants, ou à exiger de nos enfants qu'ils le restent, ce qui serait monstrueux, mais à le redevenir en faisant la volonté de Celui qui est notre véritable Père.

Ainsi s'éclairent les paroles du Christ déjà citées : « Quiconque aura quitté maison, frère, etc., à cause de mon nom recevra le centuple ». Quitter sa famille, c'est donc accepter que notre père ou notre enfant devienne notre frère dans le Christ, c'est-à-dire que leur rapport de filiation au Père soit premier par rapport à tout, entre autres, par rapport à nous. C'est reconnaître aussi la distance infranchissable entre eux et nous, due au fait que chacun est unique, aimé d'une manière unique par Dieu.

Mais dans quel but le Christ nous demande-t-il de quitter notre famille ? Pas dans celui de jouir uniquement de lui, mais de devenir semblables à lui, c'est-à-dire de voir en notre prochain les fils bien-aimés de son Père. Et si nous devenons son frère, en vérité, nous désirerons aimer de mieux en mieux ceux qui nous entourent — reconnaissant en chacun d'eux Sa propre face —, et à plus forte raison les membres de notre famille. Car à notre attitude vis-à-vis d'eux aussi s'appliquent les paroles du Christ : « En vérité, je vous le dis, dans la mesure où vous l'avez fait à l'un de ces petits, c'est à moi que vous l'avez fait » (*Matthieu* 25, 40).

Respecter la liberté des nôtres

Si chaque homme devient notre frère dans le Christ, nous continuons cependant à entretenir des rapports particuliers avec les membres de notre famille. Y aurait-il une manière particulière de les aimer ? Oui, sans doute, et cela consisterait à apprendre à aimer ce qui est souvent le plus difficile à réaliser, c'est-à-dire le respect de leur liberté. Toute famille forme une sorte de corps dont la tendance naturelle est, actuellement en

tout cas, le repli sur soi, surtout si la famille elle-même est réduite au noyau familial parents-enfants. Il est donc tout à fait nécessaire, pour aimer les membres de notre famille comme il convient, d'aimer la distance qui existe entre nous et eux, distance nécessaire à chacun, parce que là se trouve l'espace nécessaire à l'apprentissage de la liberté pour les enfants, et à l'exercice de leur liberté pour les parents — qui ne peuvent être de bons parents qu'en choisissant de l'être.

Pourquoi consentir à aimer la distance qui existe entre nous et nos enfants est-il si nécessaire ? Parce que, d'une part, qui dit apprentissage de la liberté dit possibilité pour eux de choisir vraiment, à leur tour, de devenir fils de Dieu — ou de le refuser. Et l'éducation, au fond, n'a pas d'autre but. Et aussi, d'autre part, parce qu'elle est la reconnaissance de ce qui est vraiment.

Aimer son enfant en vérité, c'est donc, au fur et à mesure qu'il grandit, lui reconnaître le droit de disposer de lui-même et lui apprendre à user le mieux possible de cette liberté, mais en sachant très bien que nous ne pouvons, ni ne devons, faire plus que notre modèle, le Christ, qui propose sans disposer, qui donne sans exiger en retour, qui dit : « Venez et voyez » (*Jean* 1, 39), sans contraindre jamais.

Aimer son enfant, c'est aussi l'aimer dans la foi, c'est-à-dire ne pas seulement considérer l'instant présent, mais le temps qui lui est laissé pour sa conversion, et accepter que dans ce temps qui reste, sa relation à Dieu ne concerne que Dieu et lui, c'est, encore une fois, accepter la rupture nécessaire entre lui et nous, condition indispensable pour qu'il devienne véritablement homme.

Aimer son enfant dans la foi, c'est en quelque sorte accepter que se renouvelle pour lui l'expérience d'une nouvelle naissance. De même que la mère attend, dans la foi, que se développe le petit d'homme qu'elle porte en son sein, et que, sans savoir encore le jour ni l'heure, elle se réjouit déjà du moment de sa naissance, car elle pourra enfin voir qui il est, de même devons-nous espérer et nous réjouir à l'avance du jour où notre enfant sortira de cette sorte de second utérus qu'est la vie de famille, où il pourra enfin devenir qui il est. Car, même si cette sortie se fait dans les douleurs, elle est tout aussi indispensable au développement de notre enfant que la sortie du sein de sa mère. On sait les conséquences tragiques que peut avoir sur le fœtus une grossesse prolongée. Les conséquences que peut

avoir sur un adulte un maintien trop prolongé dans l'état d'enfance sont tout aussi catastrophiques.

Nos enfants ne sont pas à nous, ni nous à eux

Mais si la section du cordon ombilical au moment de la naissance n'est pas douloureuse, il n'en est pas de même lorsqu'il s'agit de le couper affectivement, quelques années plus tard. Et c'est pourtant la condition indispensable à la progression de l'amour entre nous et nos enfants. Et nous ne pourrions y arriver que si, au départ, à l'exemple de Joseph, nous acceptons de reconnaître que nos enfants ne sont pas les nôtres, mais que leur origine et leur fin est Dieu, que nous ne sommes au bout du compte que leur tuteur, que notre rôle est celui du jardinier.

De même, nos enfants ne pourront nous aimer vraiment que s'ils nous reconnaissent, petit à petit, le droit à l'indépendance, s'ils sortent eux aussi de la phase possessive et tyrannique de l'enfance, pour respecter la distance existant entre eux et nous. Car nous ne sommes pas plus à eux qu'ils ne sont à nous. Nous sommes tous à notre Père, qui nous laisse toujours libres, même de nous perdre, car il nous respecte infiniment, comme il nous aime.

Nous voyons ainsi que, lorsque le Christ nous demande de quitter famille, maison, frères et sœurs pour le suivre, il ne nous demande pas de tout planter là, car, comme le dit saint Paul, « si quelqu'un ne prend pas soin des siens, il a renié la foi, il est pire qu'un infidèle » (1 *Timothée* 5,8), mais d'accepter la Pâque qui consiste à passer de l'expérience de la famille naturelle à la construction de la famille spirituelle, le critère dernier de notre action n'étant plus la sauvegarde de la famille, mais la volonté de Dieu lui-même sur les membres qui la constituent. Et consentir à cette Pâque, c'est consentir aux déchirements qui en découlent, c'est consentir à ce que « l'homme soit opposé à son père, la fille à sa mère et la bru à la belle-mère », à ce qu'on ait « pour ennemis les gens de sa famille » (*Matthieu* 10, 35) pour l'amour du Christ. Si nous n'acceptons pas, à un moment donné, sur les pas d'Abraham, cette séparation d'avec notre famille naturelle, nous passons à côté du véritable amour, de celui pour lequel nous sommes vraiment faits.

La mort à soi-même à l'imitation du Christ

Mais reconnaître dans les membres de notre famille des frères, fils du même Père dont nous tenons tous la vie et l'être, si telle est la condition nécessaire de l'amour véritable, ce n'en est pas la fin. Car ce qui peut nous mener à l'amour véritable de notre prochain, c'est le désir de l'aimer pour lui-même, parce que c'est lui, et que c'est la seule véritable relation que nous ayons à lui. Et ceci n'est possible que s'il devient premier par rapport à nous — comme l'homme blessé l'est pour le Samaritain qui laisse tout là pour le secourir, si nous acceptons cette mort à nous-mêmes qu'est le renoncement à la tyrannie, l'arrachement aux relations passionnelles qui nous lient souvent à nos proches. Mais il ne s'agit pas ici de nous anéantir vis-à-vis de nos proches, de laisser libre cours à nos instincts suicidaires, ou à la haine de nous-mêmes qui se tapit bien souvent au fond du désir de se sacrifier.

Cette « purgation des passions », cette purification de l'amour, n'est possible que dans l'imitation de celui qui, seul, aime parfaitement, c'est-à-dire le Christ lui-même. Et cette mort à nous-mêmes n'est possible que si nous acceptons de « prendre notre croix » pour suivre le Christ jusques et y compris dans sa passion, si nous acceptons que cette mort à nous-mêmes soit à l'image de celle du Christ, parce qu'alors, et alors seulement, cette mort n'est qu'un passage, un passage vers le véritable but du sacrifice en cette vie comme dans l'autre, à savoir la véritable vie (5) : si nous mourons avec le Christ (pour l'amour des nôtres), avec lui nous vivrons (cf.1 *Timothée* 2, 11), une vie transfigurée, rénovée par ce plongeon dans la mort — une vie qui seule peut nous faire aimer d'un amour nouveau, semblable à celui qui nous est promis pour la vie éternelle. Parce que si nous nous laissons guider par le Christ jusqu'à sa Croix, il nous prend avec lui dans sa Résurrection. Et alors seulement nous pouvons devenir tout à tous. À ce moment-là seulement, nous pouvons aimer nos proches de l'amour même de Dieu, car nous avons accepté, en passant par sa Croix, de les recevoir de Lui.

(5) On voit ici tout le côté stupide et pervers de la formule : « après tous les sacrifices que nous avons faits pour toi... » D'une part, les enfants ne les ont pas demandés, et s'ils ont été consentis pour eux, c'était justement par amour pour eux ; d'autre part, un sacrifice consenti avec l'espoir d'une compensation n'en est pas un, c'est un calcul. Nos enfants n'ont pas à nous rendre quelque chose. Tout au plus peut-on espérer que l'exemple que nous leur présentons leur donne envie de faire comme nous, ou qu'ils aient envie de répondre à l'amour dont nous les aimons.

Ainsi, si nous ne pouvons laisser les membres de notre famille acquérir leur véritable stature qu'en acceptant la séparation d'avec eux, nous ne pouvons les aimer vraiment, devenir vraiment leur prochain, leur frère, qu'en acceptant de passer par la déchirure de la Croix. Passage qui exige que nous sachions, nous aussi, accepter de nous éloigner d'eux pour suivre le Christ, le seul chemin qui puisse nous mener à eux. Là encore, nous retrouvons la nécessité de la double séparation vécue par Abraham : séparation d'avec les nôtres pour suivre Celui qui seul peut nous apprendre à les aimer, séparation d'avec nous-mêmes dans l'acceptation de la croix de la séparation d'avec eux, pour leur permettre à leur tour de pouvoir aimer vraiment.

Nous ne pouvons devenir de vrais parents et de véritables enfants que si notre amour prend modèle sur celui de Dieu lui-même qui « ne nous a pas refusé son propre fils, son fils unique », par amour pour nous, et sur son fils qui, sur la croix, par amour pour nous, accepte de passer par la mort, la rupture totale d'avec son Père, pour devenir, dans la gloire de la Résurrection, « l'aîné d'une multitude de frères » (*Romains* 8, 29).

L'exemple de la sainte famille

Il est remarquable de noter que la sainte famille elle-même n'est pas dispensée de cette rupture, et que c'est par cette rupture même qu'elle prend toute sa dimension.

Nous avons déjà vu qu'il est demandé à Joseph, dès avant la naissance du Christ, de prendre soin et d'élever comme son propre fils un enfant qui n'est pas le sien, et de devenir ainsi celui qui nous révèle quel est le statut véritable de toute paternité humaine. Marie, elle, devient mère du Christ, c'est-à-dire de Dieu, en acceptant d'être enfant de Dieu, de dire « oui » en toute confiance, mais elle ne devient mère universelle et modèle de toute maternité qu'en acceptant qu'« un glaive lui transperce le cœur » (*Luc* 2, 35). Celle que Jésus avait rabrouée un jour alors qu'elle cherchait à lui parler, en disant : « qui est ma mère et qui sont mes frères ? », se tient debout, et non prostrée ou suppliante, au pied de la croix. Elle accepte que son fils lui soit enlevé, que s'accomplisse ce pour quoi il est venu. Et c'est à ce moment-là que Jésus lui dit : « Femme, voici ton fils », et à Jean : « Voici ta mère ». Au pied de la croix, Marie prend sa véritable dimension : elle est et reste « le sein qui a porté Jésus, les mamelles qui l'ont nourri », mais elle accepte de devenir,

après la Résurrection de son fils, notre mère à tous. Comme elle a dit « oui » à sa naissance, elle dit « oui » à sa mort, et c'est à partir de ce « oui » qu'elle peut devenir mère universelle. En effet, elle peut alors entrer dans la gloire de Dieu et nous aimer tous d'un amour parfait — dire à la fois « oui » à Dieu et « oui » à chacun de nous. Au pied de la croix, il ne reste à Marie que Dieu, et Dieu seul. Tout le reste lui est retiré. Et parce qu'elle accepte tout cela, le reste lui sera donné, plus qu'au centuple. En acceptant de donner son fils unique, elle reçoit non seulement au centuple, mais toute l'humanité en partage.

Il en est de même pour nous. Si nous acceptons de perdre nos enfants, si nous voulons bien qu'ils nous soient retirés, ou si nous les quittons pour qu'ils puissent vivre vraiment en toute liberté, ils nous seront redonnés sous la forme d'une multitude de frères dans le Christ, car c'est à ce prix que nous pourrons aimer tout homme comme notre frère. Alors s'éclaire la parole de saint Paul : « là, il n'est plus question de Grec ou de Juif, il n'y a plus que le Christ, qui est tout et en tout » (*Colossiens* 3, 11).

La vie de famille comme entraînement à la vie éternelle

Nous voyons ainsi que la révélation jette une lumière tout à fait nouvelle sur la famille et lui donne sa véritable place. Absolument indispensable au développement de l'enfant, lieu où il apprend la relation à l'autre — ou ne l'apprend pas —, la famille naturelle n'a cependant qu'un temps, le temps nécessaire à l'enfant pour qu'il prenne sa taille d'adulte. Car, de même que l'embryon dans le sein de sa mère est nourri et protégé en vue de grandir pour pouvoir s'en passer, de même la vie au sein de la famille doit être conçue en vue de donner la possibilité à l'enfant de la quitter — non pour « prendre sa part d'héritage et aller tout dépenser », mais pour pouvoir choisir en toute liberté de devenir ou non ce qu'il est vraiment, un enfant bien aimé du Père. Car ce qui constitue notre être véritable n'est pas notre filiation selon l'ordre de la nature, mais notre relation à Celui dont nous tenons « la vie, le mouvement et l'être » (*Actes* 17, 28), car notre vie en ce monde n'est elle-même que la préparation à une autre vie — la préparation au grand saut opéré, par notre mort, dans la vraie vie en Dieu, dont notre baptême constitue les prémices. Car c'est à la lumière de la vie éternelle que nous devons considérer notre vie présente, et c'est en Dieu

seul que nous pouvons trouver notre raison d'être. Et seule la reconnaissance par la famille de la suprématie de cette relation sur toutes les autres, peut lui permettre de se constituer vraiment, parce qu'elle s'en trouve elle-même transfigurée. En devenant frères dans le Christ, les membres qui la constituent deviennent alors membres de l'Église universelle, la seule véritable famille qui soit — où chacun puisse trouver sa place, de quelque famille qu'il vienne, caché sous le manteau de la Vierge, dans la maison de son Père.

Françoise BRAGUE

Françoise Brague, née en 1946, mariée, quatre enfants. Maîtrise d'allemand. Professeur dans un lycée.

VIENT DE PARAÎTRE
numéro spécial hors série
tirage limité

TABLES ET INDEX
1975-1985

des dix premières années de l'édition
de *Communio* en français
a v e c

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

Un volume de 96 pages
un instrument de travail irremplaçable
disponible exclusivement au secrétariat de la revue
(28, rue d'Auteuil, F 75016 Paris) :
60 FF (ou leur équivalent) franco.

Antonio SICARI

Des symboles familiers

UN objet rompu irrégulièrement en deux (un anneau par exemple) et les morceaux conservés de manière que les deux possesseurs puissent, un jour lointain, se reconnaître au fait que les morceaux coïncident parfaitement : voilà ce que les Grecs appelaient *symbolon* (de *sym-ballo*, je réunis ensemble).

Mais c'est l'acte de la réunion, de l'emboîtement, qui éclaire la vérité du symbole : une partie appelle l'autre, une partie offre à l'autre sa forme incomplète et n'accepte que celle qui lui correspond parfaitement ; une partie ne se laisse posséder que lors de la réunion avec l'autre (1). On est en présence d'une culture symbolique quand l'homme est constamment habitué à voir dans chaque détail les marques qui appellent l'union et la complétude, et se voue à l'incessante reconstruction de la juste unité. A l'opposé, on a toute culture fondée sur l'auto-suffisance, où le détail vaut par lui-même, et où l'homme s'applique à effacer les traces et limer les cassures de l'objet rompu, jusqu'à ce qu'il apparaisse faussement comme un morceau entier et complet. C'est le danger que courent constamment la science et la technique, quand elles abandonnent leur souci d'exactitude pour un narcissisme obtus. Plus dangereuses encore sont ces philosophies qui voient bien les marques de l'objet rompu, mais qui, au lieu de pressentir l'objet entier, s'appliquent à démontrer qu'elles ne correspondent à rien et n'appellent rien. De cette façon, la culture va vers la dia-bolité : elle n'a rien à réunir (sym-bolité) et, par conséquent, tourne systématiquement en dérision toute conjonction et lutte contre elle.

(1) Dans cet article nous emploierons le terme «symbole/symbolique» surtout en ce sens largement descriptif.

CE que nous voulons faire ressortir dans cet article, c'est comment la famille chrétienne est un lieu privilégié de sauvegarde et de révélation des symboles radicaux de l'existence.

A un tel discours il faut toutefois des prémisses : un bref passage en revue des morceaux symboliques que la famille chrétienne tend à réunir. Tout d'abord il y a le « symbole royal » du corps humain où esprit et corps agissent en se révélant et en s'appelant l'un l'autre, et si l'on veut comprendre ce qu'est un homme, il faut observer l'activité du corps comme symbole. Le corps manifeste le « je » intérieur, il est modelé de la façon dont l'esprit veut se révéler (et que l'on pense au geste, au langage, etc.) ; de son côté le corps aussi modèle lentement l'esprit. Le corps est donc pour l'esprit humain une sorte de « sacrement » : il lui transmet l'expérience de l'appartenance au monde créé, le sens de la « solitude transcendantale » (le corps humain n'est pas seulement un corps parmi d'autres corps créés), le sens de la capacité de travailler et de procréer, le sens de sa propre mortalité.

Mais le corps peut aussi menacer l'esprit et l'asservir en le rendant « charnel » : il est aussi le témoin d'une certaine déchirure, d'une ruine. Comme deuxième prémisses, il faut repenser brièvement au rôle du corps dans la relation interpersonnelle : le « je » intérieur rend sensible, à travers le corps, sa présence au « tu ». En particulier le « je » humain, parce que toujours incarné *en et* symbolisé *par* un corps sexuellement différencié, se perçoit comme constitutionnellement tendu vers un « tu », exprimé par un corps distinct et différent.

Dans son propre corps masculin ou féminin, le « Je » intérieur se découvre et se manifeste comme personne tendant à la communion des personnes. Mais en vertu de cette déchirure à laquelle nous avons fait allusion, le corps peut être aussi témoin et instrument de l'agression sous toutes ses formes : que la menace s'adresse au corps « sexué » et prétende abolir l'esprit, ou qu'elle s'adresse au corps en tant que tel, émanant d'un tiers qui veut par ce procédé se rendre maître de l'esprit d'autrui et le dominer (qu'on pense, par exemple, à la torture).

La troisième prémisses peut sembler ici prématurée ou peu respectueuse de la différence qui existe entre le plan naturel et celui de la Révélation, mais nous l'exposons pour l'instant dans le dépouillement de la factualité historique sur laquelle s'appuie notre foi : dans l'histoire des hommes le corps humain a été

le lieu de l'incarnation d'une personne divine. Il est devenu au sens propre et singulier sacrement, symbole d'une personne divine. En outre, cela est advenu en un corps masculin concret et différencié. C'est pourquoi, il nous faut par principe admettre un fait venu *d'en haut*, qui ouvre en quelque sorte tous les anneaux symboliques décrits jusqu'ici et les réassemble à une échelle impensable autrement.

A partir de ces prémisses, nous nous plaçons immédiatement au centre de la question, au point historique de la plus grande explicitation des symboles : dans une famille chrétienne où le « grand mystère », comme l'écrit Paul (*Ephésiens* 5, 32), se laisse entrevoir.

I. Le symbole de l'éveil de l'amour

Observons rétrospectivement la famille dans la première phase qui ouvre normalement une histoire conjugale concrète : la grâce de l'éveil de l'amour. En tombant amoureux le « je » se découvre *soi-même* dans la grâce du corps de l'autre. C'est l'écho historique de la reconnaissance originelle lors de laquelle Adam accueille Eve et la *reconnut* avant même de la « connaître » : « à ce coup, c'est la chair de ma chair et l'os de mes os » (*Genèse* 2, 23). Il vaut la peine de souligner encore que dans les premiers instants de l'amour, l'autre est surtout l'occasion d'une initiale et nouvelle réflexion sur soi-même, sur son propre sens et son propre destin. Le langage courant lui-même en porte les traces (« je *me* suis épris de toi »). Il ne s'agit ni d'égoïsme, ni de narcissisme (ce pourrait le devenir si cette première phase était indûment prolongée, ou idéalisée ou arbitrairement recherchée).

Il s'agit au contraire de la première conjonction symbolique qui doit advenir entre le « je » et son propre corps « originel », dans le reflet d'un corps semblable et différent : chez les deux amoureux le premier échange (le premier don) consiste dans le fait que chacun permet à l'autre de se posséder soi-même, le « je » masculin prend possession de soi-même et de son corps dans l'attirance contemplative vers le « tu » et le corps féminin, et vice-versa. Il n'est pas encore question de la dévotion au « tu » (ce qui sera l'amour proprement dit) (2), mais de la découverte

(2) C'est pourquoi il n'est pas étrange que l'éveil de l'amour ait lieu souvent lors de la seule « présentation » (au sens noble, génésiaque du terme) du « corps » de l'autre, qui fascine alors même que son « je » intérieur est encore presque inconnu.

de son propre «je» originaire. Mais pour qu'il ne semble pas que l'on doive se limiter à de discutables analyses psychologiques, abordons la question à la lumière de la révélation biblique.

La Bible ne connaît pas le mythe platonicien de *l'androgynie* qui, étant complet en soi-même en tant qu'homme-femme, s'en enorgueillit et se voit pour cela divisé en deux par Zeus, afin que chaque moitié cherche avec « passion » la moitié qui lui manque, avec l'aide du puissant dieu Eros. C'est dans ce sens que l'être humain est pour Platon le « symbole de l'homme » (*Banquet*, 191d). Selon cette conception, l'éveil de l'amour est l'étincelle au moment de laquelle s'effectue cette reconnaissance du « soi originaire » à travers la découverte de l'autre partie perdue du «je».

Au contraire, la Bible donne le récit de l'être humain solitaire (et cela manifeste la hardiesse avec laquelle elle place l'homme entre Dieu et le monde) que Dieu, par l'effet de la Grâce, invite, en l'élevant, à participer à son mystère. Hans-Urs von Balthasar lit l'épisode de la côte prélevée à Adam comme le récit d'une grâce trinitaire. L'homme est créé à l'image de Dieu et Dieu est Trinité (unité des personnes qui se « donnent » réciproquement l'une à l'autre). En ouvrant le flanc d'Adam, pour, de sa substance, tirer Eve, Dieu imprime en l'être humain une blessure d'amour : il le fait participer au mystère divin. De même que de la substance du Père le Fils est engendré (et le Père se donne entièrement soi-même), de même de la substance d'Adam Eve est tirée : les personnes humaines (homme et femme) naissent du don qu'Adam fait de sa substance par l'opération de Dieu. Donc la Bible pose aussi le problème de l'unité originaire (avant la dualité homme-femme). « Il le créa à Son image, homme et femme Il les créa » (*Genèse* 1, 27). Mais la dualité n'est pas un châtement par rapport à l'unité originaire perdue à la suite d'une faute : elle en est au contraire la surprenante et heureuse expression.

L'unité originaire de l'homme a été rendue digne de participer au mystère trinitaire de la communion interpersonnelle. « *L'unité dont jaillit la communauté d'Adam et d'Eve est ainsi l'unité de la chair d'Adam qui, par grâce divine, devient origine de la dualité homme femme. Il les créa non seulement pour atteindre l'unité à partir de la dualité des sexes, mais Il créa expressément leur dualité à partir de leur propre unité* » (3). On

(3) *Les états de vie du chrétien*, Milan, 1985, p. 197.

peut ainsi comprendre comment, théologiquement (dans la pleine manifestation du symbole) lors de l'éveil de l'amour, ce ne sont pas la masculinité ou la féminité qui passent au premier plan, mais l'intuition de l'unité originaire : l'homme et la femme se contemplent et se perçoivent comme provenant de la même substance originaire ; et ainsi chacun comprend son propre corps dans le corps de l'autre et désire une histoire pour qu'évolue la « dualité ».

C'est ainsi que naît la conjugalité (l'histoire de deux êtres qui se sont volontairement soumis à un lien qui les tient unis ensemble) : elle devra vérifier l'intuition de l'unité originaire. A son terme, un véritable mariage devra aboutir à un second et plus total « éveil de l'amour », celui qui provient de l'unité reconstruite et expérimentée. « *Tu es moi-même* » — écrivait von Moltke à sa femme avant d'être pendu par les nazis — « *tu es cette partie de moi-même qui ne peut manquer qu'à moi seul. C'est ensemble que nous formons un être humain. C'est vrai, c'est exactement vrai. Nous sommes une idée du Créateur* ».

II Le symbole conjugal

A partir de l'éveil de l'amour doit se développer l'amour : l'unité originaire ainsi perçue devient donc le lieu historique de la dualité, où exister signifie aspirer à offrir le don de soi à l'autre, aspirer à l'affection, à la communion des personnes, à la réciprocité sexuelle. En bref le corps masculin et le corps féminin ont entre eux un rapport symbolique impliquant la personne entière dans cette activité de symbolisation. Il va de soi qu'il est possible aussi d'observer en même temps la présence d'une certaine activité diabolique qui se manifeste chaque fois que l'union conjugale des corps est humiliée et qu'on l'empêche d'épancher toute la charge dont elle est porteuse ou, pire encore, quand le corps n'est qu'un terrain d'appropriation ou de menace. Il ne faut pas oublier, non plus, qu'une certaine déperdition de sa valeur symbolique accompagne désormais tout rapport entre les sexes à cause d'une déchirure originelle.

Nous nous plaçons toutefois déjà dans une phase « sacramentelle », de rédemption dans une famille constituée par conséquent de façon chrétienne. Qu'en est-il alors des symboles que nous connaissons déjà? Il se passe dans la réalité d'un amour entre époux exactement ce qui, dans la tradition judéo-chrétienne, s'est passé au niveau du langage.

Qu'on pense au *Cantique des Cantiques* et à la symbolique nuptiale employée par Osée et d'autres prophètes. La vaste phénoménologie de l'amour entre époux, dans tous les aspects, a été utilisée pour décrire d'abord le rapport entre Dieu et son peuple choisi, puis le rapport entre le Christ et son Église, le rapport entre le Verbe incarné et l'humanité entière (universelle) et entre le Verbe incarné et chaque âme chrétienne (particulière).

Cet usage linguistique est soumis à une étrange loi : tous les commentateurs avertissent qu'il faut le « transcender » et le comprendre « spirituellement ». Les expressions doivent être écoutées « avec pureté et chaste oreille », « sans ramener son esprit vers la chair » (Origène) ; le commentaire sert précisément à permettre cette élévation. Et pourtant l'expression originelle du mystère a eu besoin précisément de ces expressions si concrètes et corporelles, et non de celles qu'ont choisies les commentateurs. S'il est vrai que la symbolique nuptiale est très éloignée du mystère qu'elle veut exprimer, il est tout aussi vrai que le « commentaire spirituel » en est encore plus éloigné, bien qu'il tente de nous aider.

Si, par exemple, l'expression initiale du *Cantique des Cantiques* (« Que mon Bien-Aimé me baise des baisers de sa bouche ») est interprétée par Origène comme une prière que l'Église-Arne adresse au Père céleste pour Lui demander que finalement l'Époux en personne, le Christ, vienne parler « bouche à bouche » avec son Épouse (et qu'ainsi le Nouveau Testament se substitue à l'Ancien), tout cela est très beau et suggestif. Cela n'empêche pas que le symbole charnel du baiser est *plus* que son explicitation (même s'il est dépassé par elle) ; aussi bien parce qu'il permet d'autres interprétations que parce que c'est lui qui préserve la mémoire du caractère concret et incarné de l'amour du Christ. Pour l'essentiel du mystère chrétien (l'incarnation amoureuse de Dieu) le symbole du baiser reste suprêmement adéquat.

S'il en est ainsi du « langage de l'amour » ou d'un « récit d'amour », que n'en sera-t-il pas lors d'un acte concret d'amour, d'un concret échange entre époux ? Ce n'est plus le langage des amants, mais leur personne même et leur corps qui deviennent sacrement. Jean-Paul II a longuement parlé du « sacrement du corps », en le décrivant tout d'abord comme l'unique sacrement du mystère de la création, car dans le corps sexué se révèle avec une clarté physique cette qualité de don qui est propre à l'exis-

tente, à celle de Dieu, du monde, de l'homme : « *Le corps, et lui seul, est capable de rendre visible l'invisible : le spirituel et le divin. Il a été créé pour transférer dans la réalité visible du monde le mystère (d'amour) caché de toute éternité en Dieu, et ainsi en être le signe* » (4).

Dans la rédemption, ce sacrement du corps renaît et se trouve recréé selon tout le « processus symbolique » engagé par la présence d'un « je » divin dans le corps humain en tant qu'Amour incarné au milieu des créatures aimantes. De multiples assemblages « symboliques » (c'est-à-dire « réels ») sont ainsi réalisés.

Avant tout quand le corps féminin de Marie accueille la conjonction de la nature divine et de la nature humaine dans le corps masculin de l'Enfant Jésus (et il est significatif que cet événement ait été souvent décrit comme un « mariage ») (5) ; puis quand ce corps du Seigneur Jésus est offert comme « nourriture » (dans la Croix et dans l'Eucharistie) à chaque corps humain en particulier qui, en l'absorbant comme pain, se trouve concrètement absorbé par Lui ; puis dans le corps ecclésial, comme convocation d'hommes qui, ensemble, offrent au Christ Seigneur sa propre totale humanité comme son bien permanent ; et par voie de conséquence, quand le corps sexué particulier et tout-à-fait concret s'offre à son partenaire conjugal pour transmettre un amour qui soit rattaché à l'aventure universelle de l'amour « chrétien ». Un mariage concret (et des corps concrets) devient ainsi spécifiquement « sacrement » de la Rédemption.

Toute cette « symbolique » a été amplement développée dans le cours de la tradition chrétienne et a trouvé de très hautes expressions dans la littérature mystique. Qu'on en prenne pour seuls témoins les *Canciones* de s. Jean de la Croix qui touchent en même temps au sommet de la poésie mystique ecclésiale et à celui de la littérature amoureuse espagnole.

Mais toute cette sublime expressivité symbolique n'arrive pas à dépasser le simple événement d'un mariage chrétien, si on le considère non pas dans les provisoires et précaires réalisations que la fragilité humaine réussit à en donner, mais dans sa struc-

(4) *L'amour humain dans le plan divin*, Cité du Vatican, 1980, p. 90.

(5) Cf. Augustin, *Commentaire de la première épître de s. Jean*, 1, 2, fin (s Sources Chrétiennes », 75, p. 116 s.)

ture sacramentelle nue, objective et ontologique, Au niveau symbolique, le simple « événement » du mariage sacramentel de deux fidèles ne peut être dépassé que par l'« événement » de la Virginité consacrée : au sens où pour celle-ci le symbole (conjonction entre l'amour humain et l'amour divin incarné) se place à un niveau plus immédiat et radical.

Et ces deux événements sont encore dépassés à leur tour par le « symbole » encore plus radical de l'Eucharistie. Dans l'Eucharistie le symbole est posé et dépassé au moment où le Christ s'unit personnellement et totalement (Corps, Sang, Ame et Divinité) à son fidèle.

Dans le mariage sacramentel, donc, cette personne humaine concrète, « connue par son nom », n'est pas seulement unie à un «tu» humain, mais à la personne même du Verbe incarné. Au moment où les corps des époux se donnent réciproquement (comme signe du don de la personne et de la vie entière), à chacun des deux le Christ s'offre comme Amant et Aimé, au sein même de leur donation (sans l'abolir ou l'ignorer, mais en la traversant et en l'imprégnant). Tout cela trouve un pendant concret dans le fait que tout amour humain se trouve en quelque sorte sur le seuil de ce que la Révélation nous communique et porte dans sa structure naturelle les marques de son rattachement surnaturel au « grand mystère ».

Il n'est pas en effet d'amour humain qui ne doive s'interroger sur ses propres cassures et inégalités, caractéristiques de tout «objet rompu ». En voici une liste rapide :

- les désirs d'infinité, de totalité, de perpétuité, qui accompagnent l'expérience de tout amour, malgré la manifeste incapacité et impossibilité dans lesquelles sont les partenaires de se garantir la promesse réciproque ;
- le conséquent et conflictuel paradoxe présent en toute créature humaine qui est limitée dans sa capacité d'aimer, mais illimitée dans sa capacité d'être aimée (de sorte que dans tout amour deux limites se heurtent à deux « infinis ») ;
- la conséquente et paradoxale proportionalité qui existe entre communion et solitude : plus la communion humaine s'accroît et plus chacun est renvoyé à une ultime et inconsolable « solitude transcendante » ;
- les exigences autrement insoutenables (parce que proprement *divines*) qui grèvent l'amour humain, comme un

glorieux boulet : unicité, fidélité, indissolubilité, fécondité (« comme je vous ai aimés ») ;

- la possibilité pour un amant de renoncer à une créature aimée tout en demeurant dans l'Amour, même en plongeant plus profondément en son sein (virginité en vue du Royaume).

En d'autres termes : si l'amour conjugal est le symbole concret (« sacrement ») d'un amour divin lui aussi incarné, il se trouve constamment englobé, imprégné, et dépassé par un « amour toujours plus grand ». Dans une telle situation l'amour conjugal devient permanente attente du miracle (du dévoilement) et permanente « passion » (au double sens du terme) de par les marques qui le renvoient au-delà de lui-même.

Toute la littérature amoureuse, de tous temps et de tous pays — de la plus joyeusement ou désespérément érotique à la plus sublime et la plus spiritualisée, de la littérature mystique à la littérature tragique ou à la plus banalement « à l'eau-de-rose » — s'exerce, au fond, à exprimer quelque chose des marques symboliques de l'amour humain : ce sont toutes les invocations du « sacrement », même quand elles le méprisent et s'en moquent, comme le sacrement est à son tour l'invocation de l'unique grand et définitif « mystère ». Pour moi, si je devais choisir dans cette vaste littérature un texte moderne particulièrement significatif de toutes les trames décrites, mais considérées encore à partir du seuil frontière entre l'incrédulité, la foi dans la créature et la foi en Dieu ; entre la haine, l'amour humain et l'amour divin ; entre le corps, l'esprit humain et l'Esprit de Dieu, je choisirais *La fin de l'aventure* de Graham Greene, qui — malgré un certain recours à l'artifice — comprend des pages de grande intuition, de beauté et de souffrance (6).

(6) Graham Greene, *La fin de l'aventure*. Sarah, incrédule et adultère, découvre un jour presque à contre-cœur, l'amour exigeant et jaloux de Dieu : « *Ai-je vraiment aimé Maurice avant de T'aimer ? Ou était-ce vraiment Toi que j'aimais tout ce temps ? Est-ce Toi que j'ai touché quand je le touchais lui ? Aurais-je pu Te toucher Toi si je ne l'avais pas touché, lui auparavant ? Et lui m'a aimée et touchée comme il ne l'a jamais fait avec aucune autre femme. Mais était-ce moi qu'il aimait en Toi ? Car il haïssait en moi ce que Tu hais. il était de ton côté tout le temps sans le savoir* ». De son côté, l'incrédule Maurice réagit avec désespoir quand il découvre que Sarah a été baptisée dans son enfance : « *Ce n'est qu'une coïncidence, pensais-je, une horrible coïncidence, celle qui l'a presque ramenée à Toi à la fin. On ne peut pas imprimer une marque sur une enfant de deux ans (pour toute sa vie) avec quelques gouttes d'eau et une prière. Si je commençais à croire ça, je pourrais aussi bien croire dans le Corps et le Sang. Ce n'est pas Toi qui l'as possédée toutes ces années. C'est moi qui l'ai possédée. Tu as gagné à la fin, ce n'est pas la peine de me le rappeler, mais elle ne me trompait pas avec Toi quand elle était là couchée sur ce lit avec cet oreiller sous la tête. Quand elle dormait, c'est moi qui étais avec elle, pas Toi. C'est moi qui ai pénétré en elle, pas Toi* ».

III. Le symbole filial, paternel et maternel

« C'est pourquoi l'homme quitte son père et sa mère et s'attache à sa femme, et ils deviennent une seule chair » (*Genèse 2, 24*). L'unité entre l'homme et la femme, dont le corps témoigne et en qui elle s'accomplit, tend à la génération d'un nouveau corps, celui de l'enfant : l'unité est donc essentiellement et corporellement féconde, génératrice de son propre accroissement. Nous insistons sur l'aspect corporel de la chose, non pour la détacher de l'aspect spirituel inhérent à cette unité, mais pour souligner que le corps doit de toute façon renseigner sur ce qui se passe dans les profondeurs du « je » et du « tu » des époux.

L'unité entre mari et femme n'est pas seulement une valeur ou un acte passagers, elle est surtout une personne concrète : l'enfant (7). Cela explique toutes les exigences de la morale chrétienne du mariage, de celle qui interdit de dissocier artificiellement union et procréation, à celle qui exige l'indissolubilité du lien. La présence de l'enfant introduit dans le champ des relations symboliques de nouvelles ouvertures et de nouvelles conjonctions : c'est à la vue des « marques » évidentes que porte son enfant que l'homme sait être devenu père et que la femme devient maternelle. Dans le « nouvel homme » construit « à leur image » et « reconnu » par eux, l'homme et la femme voient leur réciproque « connaissance » conjugale devenue personne, devant eux, comme vocation et responsabilité. Leur communion d'époux ne s'est pas seulement ouverte au nouvel être, mais par cet être, elle est soudée à un niveau plus large et définitif. Les deux époux pourraient encore historiquement faire l'expérience de la séparation (et ils la font de toute façon dans cette vie), mais dans la chair de leur enfant, dans sa personne, père et mère seront toujours inexorablement et éternellement unis à partir du premier instant.

Être père et mère, donc, crée entre les époux une nouvelle relation réciproque, un nouveau lien basé sur un document indestructible. « *Les époux, quand ils se donnent l'un à l'autre, donnent au-delà d'eux-mêmes la réalité à l'enfant, reflet vivant de leur amour, signe permanent de l'unité conjugale et synthèse vivante et indissociable de leurs paternité et maternité* »

(7) En effet une union qui programme artificiellement l'exclusion de l'enfant se renie dans le geste même mi elle prétend s'affirmer. Vice-versa, l'union naturellement séparée de la procréation — pourvu qu'elle reste spirituellement féconde — est réalisée avec toute l'intensité possible qui est mise en acte, donc elle est moralement digne.

(*Familiaris Consortio*, n° 14). Si cette synthèse, ce lien vivant, n'est pas accueilli et vécu, on n'est pas vraiment père et mère : on l'est certes au niveau biologique, mais à tous les autres niveaux de la relation avec l'enfant, les deux parents réaliseront plutôt un rapport distinct homme-enfant et femme-enfant.

L'expérience totale d'avoir un père et une mère (et d'avoir un enfant) n'est pas donnée séparément, ou avec des rôles joués chacun son tour. Quand dans la réalité le père et la mère biologiques existent, mais ne sont pas époux, ils ne sont pas vraiment père et mère, précisément parce que c'est leur unité qui a engendré et c'est leur unité qui est existentiellement niée (8). Lorsque s'établit correctement la relation paternelle-maternelle-filiale, au contraire, la famille humaine tout entière s'ouvre à sa plus profonde fonction symbolique : « J'ai acquis un homme, un homme de par le Seigneur », s'exclame Eve à la vue du premier enfant humain.

Le mystère de la génération est donc perçu littéralement comme pro-création. L'anneau qui lie l'entière création à son Créateur trouve son point de soudure là où les deux morceaux commencent à s'emboîter — précisément dans le sein maternel où le Dieu créateur, l'homme fécondant et la femme procréatrice concourent à la création d'un nouvel homme : fait à l'image d'Adam comme celui-ci fut fait à l'image de Dieu. Ainsi la foi en Dieu créateur et le respect de la procréation marchent de pair (9). Autrement l'on ne fait que s'employer à « faire ou ne pas faire un enfant » sous les formes les plus rudimentaires ou les plus techniquement sophistiquées.

Une autre soudure encore plus profonde et plus ample est advenue dans l'histoire quand la création et la procréation d'un nouvel être humain se sont accompagnées de l'implication personnelle du Verbe de Dieu : lorsqu'il « s'est fait homme et s'est laissé engendrer ». Au point qu'a existé sur terre, au sens propre, la « Mère de Dieu », la « Mère du Créateur ». En cet instant et pour toujours — dans l'événement de l'Incarnation — le

(8) Cela suffit à faire comprendre le grave déséquilibre humain (spirituel, psychologique et biologique) provoqué par la superficialité avec laquelle hommes et femmes prétendent s'unir dans la chair de leurs enfants tout en ne voulant, ne pouvant et ne devant pas s'unir comme époux. Pour autant même qu'on cherche à y suppléer, ces enfants n'ont que des pères et des mères biologiques. Et l'enfant se sait engendré simplement par une unité biologique. L'affection et le soin avec lesquels ensuite les deux parents distincts cherchent à alléger son sort ne suffisent pas à guérir ce déséquilibre.

(9) Cf. toute la récente question théologique traitée par Jean-Paul II qui considère la contraception comme étant même vouée à empêcher Dieu d'être Créateur.

couple Mère-Fils a été offert à tout événement humain de procréation comme un point de référence immédiat. Tout fils est une réelle référence au Fils — référence aussi bien de création que de rédemption — (10), et par conséquent toute maternité (qu'elle soit personnelle ou ecclésiale) est une réelle référence à la Mère.

Avec autant de réalisme, Jésus, en proclamant que Dieu est son père et « en nous Le montrant », dans sa vie, précisément du point de vue terrestre qui est le nôtre — et spécialement dans cette affirmation réaliste selon laquelle *il n'a pas d'autre père* — nous garantit que « le fondement inconnu de l'être » a un réel visage paternel.

On peut, comme l'ont fait la philosophie, la psychanalyse et la sociologie, avoir peur du « symbole » paternel s'il est imaginé à partir de conflictuelles expériences humaines. Mais le christianisme ne dit pas que Dieu est père parce qu'il est la paternité terrestre projetée à l'infini : il le dit parce qu'un fils de l'homme concret a fait l'expérience sur la terre de l'infinie paternité de Dieu et nous a fait comprendre qu'elle existe dans l'intimité même de la vie divine. C'est pour cette raison seule que nous aimons et recherchons un symbole pur de toute autre paternité terrestre, et aucune critique ou analyse ne nous effraie.

Mais pour nous aussi en réalité, ce qui est en question, ce ne sont pas les pères plus ou moins oppressifs ; ce qui est en question — une fois que la moitié divine «paternelle» de l'anneau symbolique nous a été révélée —, c'est notre état commun d'enfants, comme structure originelle de l'état de créature, préexistant à toute autre fonction symbolique : « N'appellez personne père sur la terre ». C'est pourquoi le cercle père-mère-enfant, dans sa profondeur ultime, est un cercle fraternel qui ne se comprend jamais si profondément soi-même que quand, réuni, il s'arrête pour prier en disant «Notre Père qui es aux cieux ». En cet instant, la famille trinitaire et la famille terrestre se touchent. Et cette dernière est rejointe par cette «grâce de paternité » dont parle *Familiaris Consortio* au n° 21.

D'autre part, affectivement et psychologiquement, il ne serait pas non plus difficile de démontrer que toute relation (celle entre époux et celle entre parents et enfants), si elle est bien

(10) Il faudrait traiter ici tout le thème du rôle créateur du Christ et le mystère de sa prédestination et de la nôtre.

vécue, tend à évoluer vers l'amitié fraternelle, et trouve en elle sa paix la plus profonde et la plus définitive.

Le fait que de nos jours le symbole paternel est celui qui est le plus systématiquement détruit (plus encore que le symbole conjugal ou paternel-maternel et filial) peut ne pas être immédiatement perceptible. Il devient évident dès que la famille est appelée à se construire par-delà la sentimentalité instinctive des premiers liens et dès qu'elle est appelée à sortir de son cercle strict vers la société et l'Église. Alors l'hostilité sourde à une véritable amitié fraternelle (sous peu y aura-t-il encore des frères, du seul point de vue biologique ?) nous révélera si et combien tous les autres symboles ont été négligés par nous ou vécus dans l'idéologie.

Au contraire un homme vraiment, symboliquement cultivé, comme nous avons tenté de le décrire, ressemblera à la fin à celui de la grande parabole du Jugement, celui qui, dans les visages les plus déchirés et méconnaissables rencontrés sur sa route, aura, presque sans le savoir, entrevu le visage aimé du « Premier-né de nombreux frères ».

IV. Le symbole trinitaire

Il y a aussi dans le peuple chrétien une certaine habitude naïve de faire le rapprochement, dans un rapport symbolique, entre la famille humaine et la famille divine : la tri-unité de Dieu se reflète ainsi comme dans une image, dans la tri-unité père-mère-enfant. Des siècles durant, les théologiens ont préféré considérer plutôt l'analogie qu'il y a entre la Trinité et la structure intime de l'esprit créé (mémoire, intellect, volonté), mais aujourd'hui, beaucoup revendiquent la légitimité qu'il y a à concevoir la « ressemblance » entre l'homme et le Dieu-Trinité à partir du schéma dialogique des rapports interpersonnels, surtout dans la famille. D'autres invitent au contraire à la prudence.

De notre côté, les risques de cette approche dialogique nous semblent aujourd'hui infiniment moindres que ceux que l'on rencontre avec toute autre méthode : il vaut mieux « s'imaginer », même mal, trois personnes réunies en un lien d'amour tellement intense qu'il les unifie en un seul être, que « s'imaginer » un Dieu à diverses faces, toutes également fuyantes, ou occupé à des opérations psychologiques compliquées. Certai-

nement la famille n'est pas image de la Trinité en vertu du nombre nucléaire (père-mère-enfant), ni parce qu'on cherche à retrouver dans la Trinité et à distribuer différemment entre les personnes divines les archétypes masculin et féminin avec leurs rôles respectifs (11).

Elle l'est au contraire au point crucial, strictement symbolique, de la question. Toute famille humaine porte en effet en elle, ineffaçable et brûlante comme une cicatrice, le rêve d'une communion des personnes si parfaite qu'on puisse parler de fusion dans l'unité, sans pourtant que cette unité signifie l'abolition des personnes particulières et de leur diversité. En d'autres termes, elle porte en elle un rêve trinitaire et c'est en lui que s'enracine la fonction symbolisatrice.

Nous avons volontairement parlé de *rêve*, pour indiquer que la famille terrestre se trouve dramatiquement en équilibre entre l'exaltation joyeuse et la rageuse frustration, entre l'attente et le désespoir. D'un côté, l'unité la fascine et l'attire, et la meut vers un idéal exigeant ; de l'autre, une barrière insurmontable d'incommunicabilité se dresse toujours entre les diverses personnes et les repousse loin l'une de l'autre. D'un côté, leur diversité est un bien inestimable ; de l'autre, elle est source de division et de peur.

C'est pourquoi une famille s'achemine soit vers l'expérience mystique, qui commence pour des chrétiens par le Sacrement (et alors elle vit son rêve trinitaire comme le gage de quelque chose qui est *d'ores et déjà* donné, mais sans être encore pleinement révélé et possédé : comme don et comme pardon), soit vers la destruction de la famille elle-même, rejetée comme mensonge et relation sociale fictive, ou comme un tissu de liens absurdes.

La crise actuelle de la famille — qui semble marcher à grands pas vers son abolition théorique et pratique — peut-être facilement comprise comme une rébellion contre le songe trinitaire considéré comme mensonger et décevant. Il ne serait pas difficile de démontrer comment ce même songe trinitaire peut être pris justement comme clef de lecture de ce que toute la littérature amoureuse a toujours senti et a toujours ou exalté ou profané. A cela nous avons déjà fait allusion au deuxième paragraphe de cet article.

(11) La tentative de L. Boff dans ce sens (*Le Visage maternel de Dieu*, Brescia, 1981) est un hommage au féminisme le plus avancé, mais privé de tout véritable sérieux théologique.

L'autre aspect qu'exige le rapprochement symbolique entre la famille humaine et la famille trinitaire est l'aspect auquel on pourrait donner le nom technique de « hiérarchie de l'unité ». La Trinité est là pour indiquer que l'on peut être hiérarchiquement ordonné l'un à l'autre, on peut dépendre « totalement », on peut tout « recevoir », on peut « obéir jusqu'à la mort », on peut « se laisser envoyer et mettre à disposition », *tout en étant et restant une seule et même chose*, établi dans une même et égale dignité : l'Incarnation du Fils et la mission de l'Esprit — pour ce qu'elles nous ont montré sur terre et pour ce qu'elles nous ont fait connaître de leur vie intime trinitaire — nous ont révélé cette possibilité absolue de l'amour personnel qui peut se donner et se perdre tout en restant soi-même, qui peut se faire « dernier et serviteur » tout en étant « premier et Seigneur ».

D'une méditation mystique sur le mystère trinitaire, Adrienne von Speyr en est venue à nous parler même de la prière d'adoration, de remerciement, de demande, etc., par laquelle chaque personne divine (même le Père) a rapport aux autres (12). Ce n'est pas l'abolition de la hiérarchie qui peut sauver la famille terrestre mais sa substance d'amour. C'est une terrible équivoque que de tenter de faire naître l'amour comme la conséquence d'une parité programmée plutôt que de faire naître une parité hiérarchique et pleine de fantaisie à partir de l'amour. Chaque famille terrestre, au moment de l'amour, redécouvre à tous les niveaux — biologique, affectif, spirituel — l'ordre des rapports selon lesquels chacun sous certains aspects passe « avant » et est « plus ».

Le dernier aspect de stricte relation symbolique est donné sans aucun doute par l'avènement de l'enfant. La célèbre formule de Blondel selon laquelle dans le mariage « deux êtres ne sont plus qu'un et c'est quand ils sont un qu'ils deviennent trois » (13) dit bien l'instant du miracle de la surprise « trinitaire », parce que le troisième ne vient pas seulement après les deux autres, mais apparaît comme un don dans l'instant où les deux acceptent de devenir un. Le troisième apparaît comme le fruit.

Récemment, dans une conférence donnée à l'Université Catholique de Lisbonne, Hans-Urs von Balthasar expliquait

(12) Cf. A. Sicari, « Trinité et Gebet », in *Adrienne von Speyr und ihre kirchliche Sendung*, Akten des Römischen Symposiums, Einsiedeln, 1986, p. 61-63.

(13) *L'Action*, Paris, 1949, II, p. 264.

que, dans la vie trinitaire, l'Esprit Saint est en même temps l'amour échangé entre le Père et le Fils et le fruit de ce même amour : comme si, sur terre, l'amour entre deux conjoints et son fruit (leur enfant) étaient la même chose. Mais le fait que sur terre l'amour entre les deux époux soit toujours dépassé par son fruit, et que le fruit se détache nécessairement et ait une vie indépendante, mais toujours lié à ses racines, n'évoque-t-il pas l'image lointaine et désirée de la Trinité ? Et au contraire le fait que, sur terre, les deux époux puissent aller jusqu'à prétendre faire commerce d'amour, mais en exclure le fruit, voire le tuer, ne les oppose-t-il pas à l'Être à l'image duquel nous avons été faits ?

V. Le symbole « ecclésial »

Nous avons déjà dit beaucoup sur ce thème aussi, presque à chaque paragraphe de cette réflexion. Le parallèle symbolique Christ-Eglise/mari-femme est le plus fréquemment traité dans la tradition chrétienne, déjà à partir de l'Écriture (*Ephésiens* 5). Il est facile pourtant de le prendre et de l'appliquer de façon trop simpliste : le mari agit *comme* Christ, la femme *comme* Église (v. 25). Parce que ce *comme* renvoie au don de soi absolu fait par le Christ, il peut indiquer en même temps soit la hiérarchie des rapports (« le mari est le *chef* de la femme », « les femmes sont les sujettes de leurs maris », vv. 23-24), soit « la dernière place » de celui qui « remet sa vie » (v. 25). En cela, il y a plus de « parité » et d'« égale dignité » que n'en peut imaginer une quelconque velléité d'égalitarisme.

Mais il est encore plus important de noter que le couple mari-femme est en réalité tout entier du côté de l'Église, appartient à l'Église qui se tient devant le Christ. Et cela est un autre principe plus fondamental, non seulement pour l'égalité de dignité, mais pour l'égalité de responsabilité et l'égalité de mission des conjoints. Dans la famille chrétienne, la réconciliation du monde apportée comme don par le Christ (« Il n'y a plus ni Juif ni Grec, il n'y a plus ni esclave ni homme libre, il n'y a plus ni homme ni femme, car vous êtes tous une seule personne en Jésus-Christ », *Galates* 3, 23) prend un caractère d'affectueuse quotidienneté.

En relation avec cette observation (14), il y en a une autre qui touche précisément au rôle de « l'Église en miniature » et que

(14) Elle est longuement expliquée, justement du point de vue symbolique, par P. Rémy (« Le mariage signe de l'union du Christ et de l'Église », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 66 (1982), p. 397-415.

l'on fait communément à propos de la famille. Parmi tous les états de vie possibles au sein de l'Église, à celui-là seul qu'engendre le mariage on peut appliquer de manière spécifique le terme d'« Église ».

Dans les documents du Concile Vatican II, la famille est décrite « *tamquam domesticum sanctuarium Ecclesiae* » (*Apostolicam Actuositatem* n. 11) : « *velut Ecclesia domestica* » (*Lumen Gentium* n. 11), selon un langage qui remonte déjà aux premiers écrits ecclésiastiques. Il est toutefois utile de souligner que le rapport « symbolique » entre l'Église universelle et l'église domestique n'est pas seulement celui qui existe entre l'organisme entier et sa cellule. Le rapport descend dans la profondeur même de l'événement chrétien.

S'il est vrai que le christianisme s'appuie tout entier sur l'union des deux natures (humaine et divine) dans le Christ, s'il est vrai que ce « mariage ontologique » a à son tour révélé le « mariage » de la nature et de la surnature dans lequel la création tout entière a été depuis le début liée indissolublement par le Christ ; s'il est vrai enfin que tout cela se prolonge dans le rapport historico-salvifique (lui aussi conjugal) qui existe entre le Christ et son Église, il est tout aussi vrai que tous ces « mariages » ont leur lieu réaliste et irremplaçable de célébration à chaque sacrement conjugal concret et particulier. C'est en lui que l'ordre naturel et l'ordre surnaturel arrivent à une jonction réaliste *précisément dans la modalité spécifique du mariage*.

Tout cela peut sembler n'être qu'une haute spéculation théologique bonne pour les spécialistes, tant qu'on ne réfléchit pas à l'une de ses conséquences qui est à la fois fascinante et exigeante. C'est dans le mariage particulier et la famille particulière que s'instaure le rapport entre l'Église et le monde et que se vérifie « charnellement » leur intrinsèque « réciprocité ». C'est dans le mariage particulier et la famille particulière que se consomment tous les divorces culturels et pratiques entre la nature et la surnature, ou que l'on travaille avec ferveur à resserrer les liens.

Qui parle aujourd'hui si abondamment et avec tant de si subtils *distinguos* de la vocation des laïcs dans l'Église, comment ne réfléchirait-il pas au fait qu'elle vient normalement coïncider avec la vocation au Sacrement conjugal, c'est-à-dire exactement là où l'unité entre nature et surnature et entre Église et Monde

est marquée plus qu'en toute autre vocation, parce qu'elle touche à la chair même et aux affaires humaines quotidiennes ?

C'est pourquoi, s'il faut d'un côté contempler le « grand mystère » ecclésial pour pouvoir comprendre la célébration d'un sacrement conjugal particulier, de l'autre il faut examiner attentivement les réalisations concrètes de la famille — la culture beaucoup plus que la pratique — pour comprendre si une certaine communauté ecclésiale se comporte vraiment en Épouse du Christ ou si, au contraire, elle se prostitue : « J'éprouve pour vous une espèce de jalousie divine... J'ai grand peur qu'à l'exemple d'Eve, que le serpent séduisit par sa fourberie, vos pensées ne se corrompent et ne s'écartent de la simplicité envers le Christ » (2 Corinthiens 2, 2 s.).

LES symboles de la famille, pour nous chrétiens, sont déjà tous gravés dans la traditionnelle et bien-aimée image de la famille de Nazareth. Là chacun était vraiment et pleinement lui-même : les époux, la Mère, le père (eh oui, Joseph aussi !), le Fils... et tous les autres fils attendus de par la fécondité spirituelle de leur amour réciproque. Et pourtant, chacun montrait quelque chose au-delà de soi-même. Tous montraient le Père et chacun recevait de Lui, soi-même et l'autre. Et Dieu habitait dans la maison de l'homme. Et la maison était accueillante comme une église. Et l'Amour habitait l'amour.

Antonio SICARI, o.c.d.

(Titre original : « Simboli familiari »)
(traduit de l'italien par Christel Lavigne)

Antonio M. Sicari, né en 1943. Ordonné prêtre en 1967, appartient à l'Ordre des Cannes Déchaux. Docteur en théologie, licencié ès-sciences bibliques. Directeur de la rédaction italienne de *Communio*. Enseigne la théologie dogmatique au Studio Teologico Carmelitano de Brescia. A publié : *Matrimonio e verginità nella rivelazione*, *L'uomo di fronte alla Gelosia di Dio* (1978), *Chiamati per nome, la vocazione nella Scrittura* (1979) et aux éditions O.C.D.: *Contemplativi per la Chiesa, l'itinerario carmelitano di Sta Teresa d'Avila* (1982) et *Elisabetta della Trinità, un'esistenza teologica* (1984).

Un abonnement de soutien : pourquoi pas ?

Georges CHANTRAINE

Filiation et fraternité

SOUS des formes variées et malgré des aberrations, l'humanité semble attachée à l'institution familiale et l'Église catholique la conforte dans un tel attachement. Mais, d'autre part, l'évolution des mœurs tend depuis un siècle à dissoudre la famille, et les sciences et techniques génétiques peuvent fournir à l'humanité, si elle le veut, les moyens de se reproduire en dehors de la famille. S'agit-il d'un nouveau défi que l'Église doit relever ou livre-t-elle au contraire un combat d'arrière-garde en s'engageant pour la famille ? Pour quelles raisons le destin de l'humanité repose-t-il sur l'institution familiale ? Pour quelle raison et selon quelle modalité l'Église consacre-t-elle cette institution ? De quels moyens le chrétien dispose-t-il en vue d'opter pour la famille et d'accomplir ainsi le destin de l'humanité ? C'est ce qu'on se propose de mieux apercevoir.

Pour ou contre la famille : un choix décisif et actuel

Comme jamais, l'humanité est dans le cas de choisir son destin en optant pour ou contre la famille. Montrons-le en quelques traits qui fourniront des repères. Pour décrire une situation nouvelle, on a forgé la notion de « famille monoparentale ». Cette notion hybride couvre des réalités différentes : veufs ou veuves ayant charge d'enfants, divorcés ayant alternativement ou non le soin de leurs enfants, femmes seules s'étant donné un ou plusieurs enfants en dehors du mariage ou même de la relation sexuelle. Pour désigner ces femmes ou les membres de couples « libres » (non mariés) et, de manière générale, les situations atypiques par rapport au mariage et à la constitu-

tion d'une famille, on parle aussi de « *nouveaux célibataires* » (1).

La *mentalité* contraceptive, dont la pilule est un vecteur, aboutit au couple sans enfant. Elle tend dès lors à faire disparaître des populations entières : c'est le cas de la plupart de nos pays occidentaux, dont la France, la Belgique, la Suisse et le Canada. Si elle était appliquée sur une vaste échelle, la fécondation *in vitro* priverait finalement les enfants de leurs parents légitimes : n'étant pas nés du mariage et dans le mariage, ces enfants « engendrés par la science » ne formeraient pas avec leurs parents une famille, mais une agrégation temporaire d'êtres humains. La Fivete « *ouvre toute grande la voie à l'éclatement de la famille* » (2). Vu les moyens scientifiques et techniques mis en œuvre, ce risque n'est pas seulement individuel, mais collectif : un pouvoir politique peut, en effet, mettre ces moyens scientifiques et techniques au service d'un dessein de soi totalitaire. Il utilisera pour ce faire des « *biocrates* » : « *Jusqu'à présent, les totalitarismes les plus forcenés n'ont jamais réussi à détruire la famille. Et la famille a toujours été un rempart dans la résistance face aux totalitarismes. Les totalitarismes du XXI^e siècle ne devront même plus se soucier de détruire la famille. Les biocrates s'en seront chargés* » (3).

L'extrapolation signale un risque évident. Si l'on considère ces quelques faits et les tendances qui semblent s'y dessiner, une question s'impose : n'assistons-nous pas à une évolution irréversible ? D'une structure « *clanique* », la famille se serait réduite à un noyau cellulaire avant de disparaître. Elle ne serait qu'une étape sur le long chemin que l'humanité a suivi pour sortir de l'animalité. Mais n'est-il pas plus raisonnable de penser que les moyens que l'humanité s'est donnés par la science la mettent dans la situation de choisir son destin ? En son étape actuelle, l'évolution n'a rien de fatal ; elle dépend de la fin en vue de laquelle nous utiliserons les moyens scientifiques : en vue d'une humanité qui deviendrait « *nouvelle* », avec comme fin et comme moyen l'abolition de la famille ? Ou bien en vue d'une humanité qui ne peut se construire que sur les bases de la famille ?

(1) *Le Point*, mai 1986.

(2) Michel Schooyans, *Maîtrise de la vie, domination des hommes*, Paris, Lethielleux, 1986, p. 136, Cf., du même auteur, *Démocratie et libération chrétienne*, *ibid.*

(3) *Ibid.*, p. 136 s. (Sur ces problèmes, cf. C.S. Lewis, *L'abolition de l'homme*, Limoges, Criterion, 1986. — N.D.L. R.).

Qui choisirait de sang-froid la première solution ? Elle est désespérée. On ne l'accepterait qu'en se cachant son choix sous l'idée d'une évolution irréversible. Choisir l'autre solution, c'est choisir pour l'homme et sa liberté contre un « *nouveau fatalisme* », « *engendré* » lui aussi par la science ou plutôt par le scientisme. Jusqu'ici, il n'y avait pas d'autre moyen pour construire l'humanité que la famille. Désormais hommes et femmes ont la liberté de choisir et, *en optant pour ou contre la famille, de choisir le destin de l'humanité*. Tel est leur premier et décisif engagement social.

Il ne présuppose pas la constitution d'un consensus, car le consensus d'une société entière sur la famille est aujourd'hui devenu impossible, en raison même du choix pour ou contre la famille. Mais il s'agit de regrouper tous ceux qui voudront sauver la société de la dissolution dont la forme politique serait un totalitarisme « *biocratique* ». Ce sera, c'est déjà un combat pour la liberté personnelle et pour la démocratie, pour l'humanité de l'homme et pour son avenir ; ce n'est pas un combat d'arrière-garde pour des valeurs dépassées.

Mais s'engager ainsi pour la famille et pour le destin de l'humanité, qu'est-ce au juste ? En quoi la famille est-elle le fondement de la société civile et de l'histoire humaine ? Pour la vouloir et la choisir, il faut en avoir le cœur net.

Filiation et fraternité

Pour qu'il y ait famille, il faut qu'il y ait parents et enfant(s). Pour être parent, il faut s'être d'abord choisi l'un et l'autre, homme et femme, par amour en vue de s'aimer d'un amour fécond et dès lors d'avoir si possible des enfants. Si un tel amour n'unit pas l'homme et la femme, ils n'ont pas à proprement parler des enfants. *L'enfant*, né du couple humain, diffère en effet du *petit* de l'animal : il est le fruit d'un véritable amour et il est porté par cet amour au long de sa vie. Pour être enfant, il ne suffit pas dès lors d'avoir des géniteurs, comme en ont les petits des animaux, mais de reconnaître en eux son origine : recevoir d'eux une vie qui ne vient pas d'eux, une vie que, sans l'avoir choisie, on accueille avec gratitude. On ne choisit pas ses parents, mais on « *choisit* » de dire « *oui* » à son origine : on *consent* à être *fil*s de.

Tels sont les deux premiers enjeux de notre avenir humain : le *choix* de l'homme et de la femme, fait *par amour* et demeurant dans l'amour, et le *consentement à la filiation*. En quoi un tel

choix et un tel consentement ouvrent-ils effectivement l'avenir de l'humanité ? S'il est fait par amour et demeure dans l'amour, le choix de l'homme et de la femme est capable de porter l'enfant au-delà d'eux-mêmes, en le confiant à une liberté que les parents ne lui ont pas donnée et que l'enfant n'est pas capable de se donner à lui-même. En termes plus simples, les parents ont la mission d'aider leurs enfants à grandir selon ce qu'exige leur liberté. Et qu'exige cette liberté ? C'est de devenir *frère*. La *fraternité* est la forme et l'exigence de la liberté, existant à partir des parents et au-delà d'eux-mêmes. Elle s'impose à eux autant qu'à leurs enfants. C'est en ce sens précis qu'on peut dire : les enfants doivent éduquer leurs parents ; ils le font, sans s'en rendre compte, en devenant frères. Car, par la fraternité, ils dépassent ce que le choix de leurs parents avait de nécessairement limité, pour construire un réseau de relations dont la forme et l'exigence sont celles de la liberté même.

Mais, dira-t-on, on ne choisit pas plus ses frères que ses parents. Il y a là une limitation que la fraternité devrait dépasser pour être conforme à l'exigence de la liberté. Pour être frère de tous, il faut de fait briser le cercle de la famille étroite, pour entrer dans celui de la famille humaine. N'est-ce pas utopique ? Non, si l'on *pense* qu'il existe une famille humaine. Pour le penser — et non pas l'imaginer comme une utopie —, il faut penser son *origine* et sa *fin*. Il faut penser que la filiation devient réelle à la condition d'être reçue de l'auteur de la vie, c'est-à-dire de Dieu : je ne suis vraiment fils qu'en me recevant comme fils de Dieu par la médiation de mes parents. Il faut en second lieu penser que la filiation s'achève et trouve son *accomplissement dans la fraternité* : je ne suis pleinement fils qu'en me faisant de plus en plus frère de tous les hommes. Réciproquement, je ne suis frère qu'en me donnant à la mesure de ce que j'ai reçu ; je ne puis être frère que selon la mesure où je me reçois de Dieu comme fils. Filiation et fraternité se tiennent donc. Elles constituent la cause efficiente et la cause finale de la famille.

S'il en est ainsi, la famille apparaît comme dépassée dans le temps même où elle est posée : elle existe pour que ses membres, parents et enfants, reconnaissent leur commune et personnelle filiation et, devenant ainsi frères, construisent l'avenir de l'humanité ou, ce qui revient au même, l'humanité véritable. Réciproquement, la famille apparaît comme posée dans le temps même où elle est dépassée. Car, pour me donner selon la mesure de ce que j'ai reçu, je désire à mon tour donner à la femme de mon choix la vie qui vient d'en haut ou la recevoir de l'homme

qui m'a choisie et ainsi fonder une famille. La médiation de la famille paraît pratiquement inévitable au moment où elle paraît n'être plus indispensable. Telle est sa fragilité.

Cette fragilité est aujourd'hui inscrite, si l'on peut dire, dans le tissu individuel et collectif de nos sociétés, d'abord occidentales et ensuite non occidentales. D'une part, en effet, avec la filiation adoptive qui nous est donnée dans le Fils de Dieu incarné par l'Esprit, la fraternité peut être aussi effective qu'universelle. D'autre part, par les moyens que la science et la technique génétiques mettent aux mains d'une société devenue indifférente au Dieu de Jésus-Christ et pratiquement athée, il est techniquement possible de se donner l'amour sans le recevoir d'en-haut et d'engendrer sans se donner l'un à l'autre. Dans le premier cas, on se donne une fraternité illusoire en excluant tant la fraternité réelle (que seul l'enfant — désormais exclu — peut apporter) que la filiation (qui n'est alors plus reçue ni par l'enfant, ni de Dieu, pratiquement aussi exclus l'un que l'autre). Dans le second cas, on se donne une paternité ou maternité illusoire en privant d'emblée l'enfant (éventuel) de la possibilité de reconnaître en ses « parents » son origine véritable et dès lors de devenir frère.

Les choses se passeraient-elles autrement si la société n'était pas pratiquement athée ? Peut-être pas techniquement (bien que personnellement, j'en doute). Mais, en raison du refus latent opposé par la société au Dieu véritable, les actes humains des hommes et des femmes, techniquement aidés ou déterminés, ont à tout le moins pour effet d'écarter la véritable filiation et la véritable fraternité, indépendamment des idéologies qui, elles, poursuivent ce but. Ils en viennent ainsi — peut-être inconsciemment, voire contre la volonté de leurs auteurs — à écarter la fin de la famille ou à l'en priver.

S'il en est ainsi, il en résulte que le bien de l'humanité (ici la famille) ne peut être atteint qu'avec le bien offert par Dieu en son Fils Jésus. On ne peut plus aujourd'hui, comme on le pouvait peut-être au XVIII^e ou au XIX^e siècle, se donner le chic de libérer l'homme de l'« oppression chrétienne ». Il est clair qu'en détruisant la famille « judéo-chrétienne » (4), on atteint inexorablement la famille humaine, c'est-à-dire toute famille et l'humanité en son origine et en sa fin.

(4) P. Simon, *De la vie avant toute chose*, Paris, Mazarine, 1979.

Corrélativement, il n'est pas demandé aux chrétiens de faire leur petite cuisine entre eux pour garder l'image de marque. Ils sont requis en vue d'être les témoins — témoins actifs, s'entend — de l'humanité de l'homme en devenant fils de Dieu et frères de tous.

Comment l'être ?

La famille au-delà d'elle-même dans le Christ Jésus

D'abord en ne s'accrochant pas à une conception naturelle (ou plutôt naturaliste) de la famille. Il n'y a pas à consolider la famille dans sa fragilité : pratiquement inévitable, sa médiation n'est cependant pas, redisons-le, indispensable. Comment tenir ensemble ces deux conditions, sans réduire le mariage et la famille à une nécessité purement naturelle (entendons : biologique) et d'autre part sans la briser au profit d'une fraternité vite récupérée par la société civile ? En les pensant dans le Christ Jésus. En lui, le mariage est transfiguré : *d'institution* naturelle, il devient *sacrement*, tandis que la vie de l'homme et de la femme, y compris en leur différence sexuelle, peut se réaliser aussi dans *la vie consacrée*, en dehors du mariage. *La vie consacrée atteste l'accomplissement de la fin de la famille* : des hommes et des femmes acceptent d'être uniquement frères de tous les hommes, précisément en se recevant de Dieu comme fils ou filles dans le Fils incarné.

Jésus mène à son achèvement la famille, tant par le sacrement du mariage que par la vie consacrée, parce qu'il l'accomplit en lui. *Avant lui et en dehors de lui, la famille n'a pas de présent* : elle est distendue entre son passé et son avenir, entre les parents et les enfants ; à travers leurs parents, les enfants touchent leur origine et, à travers leurs enfants, les parents atteignent leur fin ; les uns et les autres se disent ainsi leur finitude et attendent un don qui ne peut qu'être un présent et qui soit leur présent : être fils et frère dans le présent, présent qui réconcilie le passé et l'avenir. Or, c'est précisément ce que Jésus offre en sa personne.

Il est le fils de Marie en étant le fils de Dieu : il reçoit son origine humaine en recevant son origine éternelle, à l'intérieur d'elle. Il est ainsi fils au sens propre et en sa personne ; si l'on ose dire, *il incarne la filiation*. De sorte que d'abord sa mère et son père trouvent leur origine en lui : Marie dit son *oui* à l'intérieur du *oui* éternel et temporel de son Fils ; en ce *oui*, elle est pleinement fille de Dieu le Père. Joseph, sans devoir nullement renon-

cer à son amour d'époux, est invité à reconnaître dans l'enfant que Marie porte en elle le fruit de leur amour, débordant au-delà de toute mesure sa propre fécondité masculine, et dès lors à la trouver accomplie en cet enfant ; en lui, il se reconnaît fils et il découvre en sa vérité définitive la paternité à laquelle lui-même participe par son *oui* uni à celui de Marie et par le renoncement qu'il implique. Couverte de l'Esprit Saint, unie au *oui* de son Fils, Marie devient Mère d'une manière et en un sens indépassables : elle est entièrement unie au *oui* de son Fils, donc à l'offrande qu'il fait de lui-même librement : offrande d'emblée eucharistique et qui le deviendra par la Croix. Dilatée eucharistiquement, cette offrande prend la dimension de l'Église et laisse ainsi tous les hommes devenir Jésus lui-même suivant les paroles du Verbe en croix : « Voici ton Fils ! » Et en retournant à son Père, en livrant son Esprit, Jésus reçoit de son Père l'Esprit grâce auquel il peut appeler « ses frères » ceux qu'il a reçus de son Père, de même que sa Mère s'efface après la mort de son Fils parmi les frères : elle qui en un sens est la Mère de l'Église, demeure dans l'Église comme une sœur « avec d'autres femmes ». *C'est précisément ainsi que s'accomplit la fraternité chrétienne.*

De Marie et de Jean, par le don de Jésus et de son Esprit, jaillit la vie consacrée. Dans le mystère de Pâques, reste-t-il une place et une possibilité pour le mariage ? Comme institution, celui-ci n'appartient pas à la plénitude des temps ; il appartient à l'histoire humaine. Or celle-ci est définitivement achevée par la mort du Christ. Mais, comme néanmoins cette histoire se poursuit après la mort de Jésus qui a eu lieu il y a près de deux mille ans, l'institution matrimoniale est reprise, assumée, elle aussi, dans son mystère pascal : en adhérant au Christ par la foi, l'homme et la femme reçoivent la capacité d'avoir entre eux les relations du Christ et de l'Église ; ils sont configurés par la grâce à ce mystère sponsal ; ils peuvent s'aimer comme le Christ et l'Église s'aiment. Le mariage est pour les chrétiens un sacrement. Nous n'avons pas ici à l'expliquer davantage. A la lumière de ce mystère, revenons plutôt à notre question : comment être témoin de l'humanité de l'homme en devenant fils de Dieu et frère de tous ?

Trois moyens

Nous parlerons encore des chrétiens. La première réponse est : *en choisissant leur état de vie*. C'est décisif. Le sait-on assez ?

Dans une mentalité commune, il va de soi qu'on se marie, sauf si Dieu appelle. Il y a du vrai dans cette vue, car il n'y a pas d'équivalence parfaite entre la vocation religieuse et l'appel au mariage. Cependant cette vue manque l'essentiel : dans l'ère qui suit la mort du Christ, le mariage n'est plus seulement une institution, c'est un sacrement et *c'est dans le sacrement que le sens de l'institution demeure*. En termes plus directs : après que Jésus est né, aucun autre enfant n'apporte de nouveauté, sinon en Jésus même.

Aussi le mariage entre chrétiens suppose-t-il un choix, que la foi impose et forme. Il ne suffit pas de laisser opérer le mouvement de la vie ni même de choisir librement son conjoint ; il faut encore accepter de s'aimer comme le Christ et l'Église et de recevoir l'enfant de Dieu comme Jésus lui-même. Cela se fera effectivement, si les jeunes chrétiens savent qu'ils n'ont pas seulement ni d'abord à choisir leur conjoint, mais à *choisir entre le mariage et la vie consacrée*. Le Seigneur Jésus leur donne de faire un tel choix. Et grâce à ce choix, le mariage garde, comme sacrement, sa valeur d'institution. Dans la situation actuelle de l'humanité, le choix de l'état de vie est, pour les libertés, non seulement la meilleure, mais encore la seule sauvegarde de la valeur humaine du mariage. Il faut ignorer ce choix pour que le couple « libre » apparaisse — alors à tort — plus conforme à la liberté.

Deuxièmement, la famille, ainsi restaurée par le Christ Jésus, trouve sa structure dans celle de l'Église. Elle a en effet sa fin dans la filiation divine et dans la fraternité humaine. La première fin, la filiation, est signifiée sacramentellement par le sacerdoce ministériel ; la seconde, la fraternité humaine, est attestée personnellement par la vie consacrée. Pour être elle-même et se dilater, la famille a dès lors vitalemment besoin du sacerdoce et de la vie consacrée. Là où l'un et l'autre (l'un ou l'autre) s'étiolent, la famille s'étiolera à son tour. Réciproquement, là où elle s'affaiblira, il en ira de même du sacerdoce et de la vie consacrée, car l'Église a un besoin non moins vital de la famille qu'on appelle pour cette raison une *ecclesia domestica*.

C'est, en effet, dans la famille que parents et enfants apprennent de manière incarnée à devenir enfants de Dieu et frères les uns des autres comme de tous les autres. Mais en l'apprenant ainsi, ils ne peuvent pas manquer de reconnaître qu'ils reçoivent la grâce de la filiation par le ministère du prêtre et que leur fraternité, pour être réelle, doit être ouverte à la vie consacrée qui l'accomplit. Réciproquement, le ministère sacerdotal, pour

autant qu'il manifeste parmi les frères la présence de Dieu le Père, est comme suspendu à la fécondité des parents dans leurs enfants ; s'il exerce une paternité, c'est en la recevant de Dieu par les mains des parents et en vue de magnifier et de porter à son terme la fécondité « naturelle » de la famille. De son côté, la vie consacrée se desséchait si elle ne gardait pas en elle toute la richesse de la fraternité humaine : en l'universalisant en dehors du cycle des générations, elle la porte à son point d'incandescence, qui est la Croix.

Troisièmement, le choix que font l'homme ou la femme de tel conjoint ou de telle forme de vie consacrée et le consentement à la filiation coïncident dans le *oui* de la foi, qui est renouvelé soit par le sacrement du mariage, soit par l'engagement des vœux. Et ce *oui*, qui unifie l'être humain dans le présent de Dieu, l'ouvre à la mission qui est simultanément donnée : chacun selon son état, l'homme et la femme, mariés ou consacrés, sont envoyés auprès de leurs frères pour leur donner ce que Dieu d'abord leur donne dans ce *oui* : témoigner que, pour les mariés, leur amour en lui-même et dans sa fécondité est pur don de la surabondance de Dieu ; et, pour les consacrés, que leur être est purement fraternel, achevant ainsi l'histoire de l'humanité.

Pour qu'en nos êtres fragiles et blessés par le péché, le choix concret de l'état de vie, le consentement à la filiation et la mission s'unissent dans le même *oui*, il est indispensable, non seulement de demander pardon à Dieu de nos péchés, mais de demeurer dans l'attitude de la confession (5). Dans une telle attitude, on ne reçoit pas seulement l'absolution, mais on reçoit de la miséricorde divine, avec le pardon de ses péchés, le *oui* et la mission comme transfiguration de l'être pécheur. Souvenons-nous de Marie-Madeleine au matin de Pâques : « Va dire à mes frères... ». La mission transfigure le geste d'attachement encore désordonné.

Une exigence de la grâce

Peut-être pareille exigence paraîtra-t-elle excessive. Est-il possible de mener une telle vie ? Peut-on proposer aux hommes

(5) Cardinal G. Danneels, « Marie, la disponibilité et l'attitude de confession », dans *La mission ecclésiale d'Adrienne von Speyr* (Actes du colloque romain), Paris, Lethielleux, 1986 (à paraître) ; H.-U. von Balthasar, « Adrienne von Speyr et le sacrement de pénitence », dans *Nouvelle Revue Théologique*, 107 (1985), p. 397 s.

et aux femmes de notre temps un tel « idéal » ? Ne verra-t-on pas, dans tout ce qui précède, le théologien en chambre et non le pasteur sur le terrain ?

Le combat qu'exige la vie chrétienne, particulièrement en notre temps, ne permet pas d'éviter pareils doutes. Il faut répondre à ces questions non point une fois pour toutes, mais mille fois pour une, car elles sont sans cesse renaissantes. Ce que je viens d'exposer n'est nullement un programme de théologien en chambre, mais l'axe de ma propre action sacerdotale. Le contact avec les jeunes m'a amené à être certain que telle est l'exigence du Christ et qu'à moins de la leur présenter telle quelle, on n'obtient rien d'eux qui soit solide et durable. Ce qui demande évidemment patience et adaptation.

L'exigence du Christ n'est pas un idéal, mais la vive réalité de la grâce toujours offerte. Elle se transforme en idéal en dehors de l'attitude de confession. Disons les choses carrément : notre vie chrétienne se délite faute d'être reçue dans le sacrement de la réconciliation et de la pénitence. Aujourd'hui l'orgueil de la chair est tel, et il nous atteint tous à tel point, que *nous ne pourrions pas tenir sans nous confesser* précisément de cet orgueil. L'avenir de la famille passe par la confession. La contre-épreuve est simple : les médecins généralistes passent plus de la moitié de leur temps à donner des soins psychologiques à des hommes et des femmes qui sont en déprime à cause de leur vie conjugale ou simplement sexuelle. Tandis que les confessionnaires attendent le plus souvent les pénitents.

Avec la grâce de Dieu, il est donc possible de mener une telle vie, puisque c'est *donné*. C'est donné *dans l'Église*. L'exigence est en effet *aussi ecclésiale que personnelle*. Elle suppose la vigilance et l'action des pasteurs auprès des jeunes et des familles, non moins qu'une action décidée en vue de former des jeunes gens au sacerdoce et de promouvoir la vie consacrée. On reconnaîtra là les lignes essentielles de l'action pastorale de Jean-Paul II et de quelques évêques.

Une exigence bien en situation

Certains pourraient encore se demander si le témoignage des chrétiens sera reçu par le monde tel qu'il est. Je répondrai : oui assurément, et ce oui est un acte d'espérance puisé dans la

victoire de la Croix. *Ego vici mundum. N'ayez pas peur*. Il est aussi des raisons plus humaines de se donner du courage. En voici deux.

La société pluraliste dans laquelle nous vivons continue à impressionner certains d'entre nous : le témoignage des chrétiens semble s'y diluer. Pour une part, c'est sociologiquement et théologiquement inévitable : là où le consensus se perd, le sens se perd à proportion ; le risque de notre pluralisme est dès lors le totalitarisme par lequel un groupe impose son sens à tous. D'autre part, théologiquement, il ne dépend pas de nous que notre témoignage soit reçu — et cela vaut dans n'importe quelle société. Mais sous un autre aspect, l'inverse est vrai : dans une société pluraliste, le témoignage d'un petit groupe — les catholiques en l'occurrence — porte davantage. C'est une loi de la société pluraliste : l'action d'un groupe est sans proportion avec son importance numérique, mais en proportion avec son dynamisme. Il dépend de nous que l'Église soit dynamique. La force de l'Évangile a conquis le monde. Il dépend de nous de la laisser s'emparer de nos vies. On a vu plus haut comment.

De plus, dans le domaine de la famille, l'attente de beaucoup d'hommes et de femmes est évidente. Il nous faut le voir et, pour certains, changer de mentalité : il en est qui craignent encore que l'Église soit dans ce domaine inévitablement en retard d'au moins une génération. Qu'ils se demandent donc où les jeunes de notre temps peuvent encore trouver une signification humaine à leur être d'homme et de femme. Malgré la puissance des entraînements, ils résisteront à se laisser traiter en cheptel humain et chercheront un lieu où l'homme et la femme soient traités selon leur dignité. Ce futur a déjà commencé.

A ce niveau, nous avons pris l'habitude de considérer l'État comme un adversaire. Il est clair qu'il le fut en beaucoup de ses actes. Encore faut-il se souvenir qu'il avait à récupérer certains de ses droits légitimes, exercés par l'Église pour des raisons historiquement justifiées, par exemple ses droits sur le domaine matrimonial. Mais aujourd'hui, tout en continuant à promouvoir un peu partout une politique contraceptive et, par conséquent antinataliste, bien des autorités publiques, de quelque bord qu'elles soient, commencent à se rendre compte de la dissolution de la famille et du péril dans lequel se trouvent du coup la société et la nation. Comme elles se rendent compte aussi qu'en l'occurrence les mesures législatives ne suffisent pas — et peut-être même qu'elles sont incohérentes —, elles ne manqueront pas de souhaiter l'intervention de corps intermé-

diaires mieux à même que l'État de rendre sens à la vie conjugale et familiale..

De toute façon, puisque dans une société pluraliste les autorités ont pour fonction d'arbitrer entre les différentes composantes de la société, elles tiendront compte des valeurs chrétiennes dans la mesure où l'Église sera dynamique.

POUR conclure, j'aimerais souligner une dernière fois l'importance d'une action pastorale axée sur la famille. Elle me paraît répondre à un enjeu majeur de notre temps : l'humanité est plus en danger à cause des moyens du génie génétique qu'elle ne l'est en raison des moyens de la physique nucléaire : les premiers en effet nous font jouer avec notre propre substance. L'humanité est atteinte par ce péril tant au Nord qu'au Sud, tant à l'Est qu'à l'Ouest, tant « en monde ouvrier » qu'en milieu « indépendant » ; partout, les moyens dont nous disposons sont de nature à ébranler les fondements de notre vie en société. Si l'on cherche des pauvres, ils sont devant nous à perte de vue : avec les moyens titanesques dont elle dispose pour agir sur elle-même, l'humanité apparaît dans une misère abyssale. Ces pauvres-là, on les trouvera partout, sans distinction de classes, de races ou de sexes. Une pastorale axée sur la famille évite ou écarte les compartimentages qui sont si nuisibles à l'apostolat comme à la vie chrétienne. Enfin, elle met en mouvement l'Église tout entière, puisque celle-ci ne peut la promouvoir sans promouvoir aussi le sacerdoce et la vie consacrée et puisqu'en communiquant à la famille la grâce d'atteindre sa fin, l'Église donne à tous les hommes et femmes qui la composent d'atteindre leur propre fin : la filiation divine et la fraternité humaine.

Georges CHANTRAINE, s.j.

Georges Chantraine, né en 1932. Entré dans la Compagnie de Jésus en 1951, prêtre en 1963. Docteur en philosophie et lettres (Louvain). Docteur en théologie (Paris). Professeur à la Faculté de Théologie S.J. de Bruxelles. Publications : *Vraie et fausse liberté du théologien*, DDB, 1969 ; « *Mystère* » et *philosophie* » du *Christ selon Erasme*, Duculot, 1971 ; *Erasme et Luther (Libre et sèlf arbitre)*, Lethielleux, 1981 ; *Le cardinal Henri de Lubac* (en collaboration avec H.-U. von Balthasar), Lethielleux, 1983. Co-fondateur de l'édition de *Communio* en français.

Lionel GENDRON

Le foyer chrétien : une église véritable ?

«*S'il était admis que la pastorale pût impunément se passer de la dogmatique, le pire ne serait pas à craindre, il serait déjà arrivé*» (1).

UN jour, un ami d'origine juive, à qui le Père des miséricordes avait daigné révéler son Fils (cf. *Galates* 1, 15-16), me partageait une grande souffrance ressentie lors de son passage au catholicisme : la perte de la dimension familiale si chère à la foi juive. Il reconnaissait la priorité donnée à la famille dans la pastorale actuelle ; n'est-ce pas par elle que passe l'avenir de l'humanité (2) et de l'Église ? Mais pour elle, en tant même que famille, rien n'est fait et aucune activité spécifique n'est requise. Son sentiment : l'Église locale, en l'occurrence la paroisse, constituait l'unique dépositaire de toutes les formes d'évangélisation, de liturgie ou de ministère. L'idée lui était venue d'adapter certaines pratiques domestiques juives. Pourtant il craignait, en le faisant, d'outrepasser ses droits et de ne pas communier pleinement à l'Église. Alors, que pouvait-il ou devait-il faire ?

Sa consultation posait de façon radicale le problème de la valeur ecclésiologique du foyer chrétien. La famille constitue-t-elle, oui ou non, une Église authentique ? Seule une réponse affirmative lui aurait permis de mettre en oeuvre les activités ecclésiales qu'il souhaitait. Mais cette affirmation ne pouvait être précipitée, d'autant plus que les réticences de quelques théologiens face à l'utilisation par le Magistère de *l'Ecclesia domestica*, invitaient à la prudence. Je me suis donc mis à l'étude.

(1) Etienne Gilson, cité par M.-J. Le Guillou, *Le Mystère du Père*, Paris, 1973, p. 7.

(2) Cf. Jean-Paul II, *Familiaris Consortio*, n° 86, DC 79 (1982), 34.

1. Réticences face à l'Église domestique

De prime abord, ce qui frappe dans la littérature théologique sur la question, ce sont les motifs sérieux qui invitent à la réserve ou tout au moins à une grande prudence.

Le dernier concile a décrit la famille chrétienne comme une *Ecclesia domestica*. L'expression se rencontre telle quelle dans la Constitution dogmatique sur l'Église : « dans cette sorte d'Église qu'est le foyer », et sous une forme équivalente dans le Décret de l'Apostolat des laïcs : « comme un sanctuaire de l'Église à la maison » (3). Ce fut l'élément catalyseur. Depuis ce temps de nombreux responsables de la pastorale familiale, les papes à leur tête, ont choisi cette réalité comme axe majeur de leur discours et de leur pratique (4). A cette option l'unanimité semble acquise ; l'accord pourtant n'est pas entier. De fait, la question de la valeur dogmatique de cette assertion *Ecclesia domestica* se pose avec urgence. Elle surgit d'autant plus vive que la trop rapide évolution depuis la prudente comparaison du Concile (5), à travers les rapports pleins de nuances qu'y percevait un Paul VI (6), jusqu'à l'assimilation pure et simple de *l'Ecclesia domestica* et de la famille chrétienne chez le pape actuel (7), en laisse plusieurs perplexes. Au concret, elle s'exprimerait ainsi : quand Jean-Paul II affirme que le foyer chrétien « peut et (...) doit se dire Église domestique » (*Familiaris*

(3) L'expression se trouve dans *Lumen Gentium*, n° 11 : « in hac velut Ecclesia domestica » et, sous une forme équivalente, dans *Apostolicam actuositatem*, n° 11 : « tanquam domesticum sanctuarium Ecclesiae ».

(4) Mentionnons quelques études sur lesquelles nous reviendrons peu ou pas. Il est bon de remarquer la grande variété des lieux d'origine. P. Evdokimov, « Ecclesia domestica », *L'Anneau d'or*, 107 (1962), 353-362 ; H. Caffarel, « Ce mystère est grand », *L'Anneau d'or*, 107 (1962), 371-383 ; W. Kasper, « Die Verwirklichung der Kirche in Ehe und Familie », in A. Exeler, *Die neue Gemeinde*, (F.S. Th. Filthaut), Mainz, 1967, 110-135 ; C. Carretto, *Famiglia, piccola Chiesa*, Rome, 1971 ; M.-R. Ruiz, « La familia como Iglesia doméstica », *Studium*, 18 (1978), 321-332 ; R. Graber, *Die Familie als heiliges Heiligtum*, Munich, 1980 ; Th. Potvin, « La famille - Église domestique », *Prêtre et Pasteur*, 83 (1980), 311-332 ; A. Peelman, « La famille comme réalité ecclésiale », *Église et Théologie*, 12 (1981), 95-114 et N. Provencher, « Vers une théologie de la famille : l'Église domestique », *Église et Théologie*, 12 (1981), 9-34.

(5) A remarquer les adverbes comparatifs « velu : » (LG. 11) et « tanquam » (A.A. II).

(6) Voir d'abord l'Exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi* (8 déc. 1975), n° 70-71, DC 73 (1976), 16, puis une « Allocution aux Équipes Notre-Dame » (4 mai 1970), DC 67 (1970), 502-506 et surtout l'audience générale du 11 août 1976 : « La famille chrétienne est une petite Église », DC 73 (1976), 754-755.

(7) Dans l'Exhortation apostolique *Familiaris Consortio*, l'expression *Ecclesia domestica* revient plusieurs fois, le plus souvent comme synonyme ou équivalence de « famille chrétienne ».

Consortio, n° 21), de quoi s'agit-il ? D'une métaphore pieuse ? ou d'une authentique analogie théologique qui, sans être coïncidence parfaite, suppose cependant une réelle participation entre l'Église et la famille ?

S'agit-il en toute certitude de l'Église ?

Même dans la littérature favorable à *l'Ecclesia domestica*, les difficultés ne sont pas esquivées.

Il est vrai que Jean Chrysostome attirait l'attention de ses fidèles sur l'Église que formait chacune de leurs familles (8). Avant lui un Clément d'Alexandrie proclamait : « Qui sont les deux ou trois, rassemblés au nom du Christ, au milieu desquels se tient le Seigneur ? N'est-ce pas l'homme, la femme et l'enfant puisque l'homme et la femme sont unis par Dieu » (9). Augustin d'Hippone n'hésitait pas à rattacher à son propre ministère pastoral le rôle du père de famille qui avait à cœur la foi des siens (10), de telle sorte que la famille constituerait une Église réelle tissée dans la trame même de la succession apostolique. Pourtant, et les théologiens actuels favorables à *l'Ecclesia domestica* le ressentent, il n'est pas du tout évident que la famille nucléaire puisse se transformer en une Église spécifique.

En effet, dans la tradition chrétienne, c'est le texte *d'Ephésiens 5*, 21 s. qui apparaît au cœur de la théologie du couple et de la famille, texte où l'amour constitue le terme commun de la comparaison entre le couple du Christ-époux et de l'Église-épouse d'une part, et le couple humain de l'homme et de la femme d'autre part. Ce que l'Ancien Testament devinait dans l'union humaine des époux, à savoir l'union exclusive d'amour entre Dieu et son Peuple (cf. *Cantique et Osée*), devient réalité manifeste dans le Nouveau Testament : l'amour fécond du couple chrétien signifie et réalise, puisqu'il y participe, l'amour inaliénable qui unit le Christ à son Église, peuple messianique. Cet amour rend donc présent et agissant son Seigneur. Certes l'Église aussi est présente ! Reste que l'accent majeur de ce texte est christologique plutôt qu'ecclésiologique : la primauté est

(4) Voir en particulier son *Homélie sur la Genèse*, 6, 7 ; 7, 1 et 7, 16, PG 54, col. 607, 608 et 616. Traduction française dans Jean Chrysostome, *La Genèse*, « Les Pères dans la foi », Paris DDB, 1982, p. 87, 89 et 105.

(5) Clément d'Alexandrie, *Stromates*, III, 10, PG 8, 1170.

(6) Cf. Augustin, *Sermo 94 - Comm. sur l'Évangile de Jean*, 51, 13, CSEL 36, 445.

donnée au Christ aimant son Église. Cela peut expliquer pourquoi les théologiens qui fondent l'*Ecclesia domestica* sur *Ephésiens* 5, 21 s., ont habituellement le souci de manifester par des approches complémentaires la dimension d'ecclésialité de la famille. C'est ainsi que l'orthodoxe P. Evdokimov et le catholique H. Caffarel, après avoir affirmé que la famille constitue une *Ecclesia mikra*, une *Ecclesia domestica*, cherchent au-delà de la primauté christologique de *Ephésiens* 5, 21 s., à introduire, le premier une dimension trinitaire et le second un complément pneumatologique aptes à mieux faire saisir l'aspect ecclésial. Pour sa part, le théologien N. Provencher manifeste l'ecclésialité de la famille non seulement parce qu'elle est le lieu de la présence du Christ selon *Ephésiens* 5, 32, mais aussi parce qu'elle réalise comme lieu d'évangélisation, de prière et d'amour, d'autres aspects du mystère total de l'Église (11).

Mais cette difficulté à saisir dans la famille chrétienne la présence vivante et agissante de l'Église renvoie à un problème plus profond : certains doutent que la famille soit appelée, en tant que famille spécifique, à former une Église.

S'agit-il d'une Église vraiment familiale ?

Jésus aurait-il mis en question le lien familial ? Il semble que oui. Ni le mariage, ni la famille ne constituent un thème majeur dans sa prédication. S'il en parle, c'est de façon accidentelle et en termes plutôt négatifs. Lorsque sa propre famille le cherche ou lorsqu'on veut exalter celle qui l'a porté et nourri, il réplique : « Quiconque fait la volonté de Dieu, voilà mon frère, ma sœur, ma mère » (*Marc* 3, 35). Le suivre implique d'ailleurs de quitter et même, dans une langue qui ignore le comparatif, de haïr son père, sa mère, sa femme, ses enfants, ses frères, ses sœurs (cf. *Luc* 14, 26). Rien ne peut Lui être préféré, pas même les traditions familiales les plus sacrées (cf. *Luc* 9, 59-62). Ainsi dans la perspective eschatologique du Royaume, mariage et famille n'ont qu'une consistance éphémère : dans le Christ la distinction homme-femme s'évanouit (cf. *Galates* 3, 28) et à la résurrection s'anéantit tout lien matrimonial (cf. *Marc* 12, 25) (12). L'Église semble relayer la famille. En effet personne ne

peut tout laisser pour s'attacher à Jésus et à l'Évangile sans recevoir « au centuple maintenant, en ce temps-ci », maisons, frères, sœurs, mère, père, enfants (Cf. *Marc* 10, 30). La famille nouvelle et évangélique, formée de fils et de filles nés non du sang, ni d'un vouloir d'homme (cf. *Jean* 1, 13), mais de Dieu dans l'eau et l'Esprit Saint (cf. *Jean* 3, 5), c'est l'Église, immense fraternité de ceux et de celles qui, dans le Fils unique et éternel « Premier-né d'une multitude de frères » (cf. *Romains* 8, 29), font la volonté du Père (cf. *Marc* 3, 35). La famille, valeur dépassée au nom de l'Évangile, laisse place à une fraternité ecclésiale. L'amour vécu dans la famille ne serait, en somme, rien d'autre qu'un cas particulier, qu'une concrétisation parmi d'autres possibles du grand commandement de l'amour du prochain.

A ma connaissance, seul le théologien allemand W. Kasper s'est très expressément confronté à ce problème (13). S'il est vrai que toute forme de communauté chrétienne réunie dans le Seigneur rend visible et agissante l'Église du Christ, cela est vrai, à son avis, mais à un titre particulier, du couple et de la famille qui la rend historiquement présente de façon particulière et de manière unique et spécifique. Il tente de le démontrer en reprenant le fondement communément admis, celui de *Ephésiens* 5, 21 s., où l'amour est le *tertium comparationis* entre le Christ et l'Église d'une part, l'époux et l'épouse d'autre part, mais il le fait, peut-on dire, de façon plus radicale en mettant bien en relief les réalités spécifiques, tant anthropologique que sacramentelle, qui sont ici en jeu. La rencontre humaine de deux êtres qui, distincts sexuellement, s'engagent entièrement dans un accord mutuel et définitif pour devenir « une seule chair » (*Genèse* 2, 24) est une réalité aussi spécifique et unique que l'est le sacrement particulier qui vient la consacrer pour en faire un *kairos*, un événement permanent et fontal de grâce. Cet essai, pourtant si intéressant, demeure davantage esquissé qu'élaboré.

Une expression ambiguë

Enfin l'expression *Ecclesia domestica* elle-même appelle des réserves car elle peut être source d'ambiguïtés.

(11) Cf. les articles concernés cités à la note 4.

(12) Voir sur ces questions la note de G. Lohfink, «Die christliche Familie — eine Hauskirche? », *ThQ* 163 (1983), 227-229 et surtout G.B. Langemeyer, *Als Mann und Frau leben?*, Zürich-Einsiedeln-Köln, 1984, p. 107 s.

(14) Il l'avait fait déjà dans l'article cité à la note 4. Il a repris sa réflexion dans un petit livre sur la théologie du mariage : W. Kasper, *Zur Theologie der christlichen Ehe*, 1981, p. 34 s.

L'on pourrait penser que l'expression s'autorise du Nouveau Testament. Saint Jérôme n'a-t-il pas traduit dans la Vulgate par *Ecclesia domestica* ou *Ecclesia in domo le kat'oikon ecclésia* grec, que l'on découvre en saint Paul : *Romains* 16, 5 ; *1 Corinthiens* 16, 19 ; *Colossiens* 4, 15 et *Philémon* 2 ? La réalité qu'il vise ne peut cependant être perçue qu'à la lumière de deux situations décrites au livre des *Actes* : la conversion avec « toute sa maison » d'une personnalité, soit Corneille (10, 2), Lydie (16, 15) ou encore le geôlier de Paul et Silas (16, 33 s), et aussi la réunion « à la maison » des communautés primitives pour rompre le pain, prier et célébrer la bonne nouvelle de Jésus (cf. 2, 46 et 5, 42). L'interprétation s'impose : *l'Ecclesia domestica*, c'est la communauté réunie dans la maison d'un chrétien notable et formée non seulement de sa famille, prise au sens large de parents, enfants, serviteurs et esclaves, mais aussi de ses amis et des voisins, donc de gens de situations diverses et de rangs sociaux fort différents. C'est donc l'Église locale qui, dès l'origine, a trouvé son centre de stabilisation et de permanence autour du foyer, la famille et le cadre d'habitation d'un de ses membres. Quelques indices laissent même deviner le leadership qu'ont pu exercer ces familles d'accueil. Paul parle de Prisca et Aquilas comme de « collaborateurs en Jésus Christ » (*Romains* 16, 3 ; cf. aussi *1 Corinthiens* 16, 19 et *Actes* 18, 18). Plus révélatrices peut-être les exigences des Épîtres pastorales pour le choix d'un responsable de communauté, évêque ou diacre : homme d'une seule femme, hospitalier, sachant bien gouverner ses enfants et sa propre maison (cf. surtout : *1 Timothée* 3, 1-13). Une chose est certaine : l'on ne peut en aucune façon identifier *l'Ecclesia domestica* prise au sens paulinien avec la famille nucléaire que le Magistère notamment vise aujourd'hui par cette expression (14).

De tels motifs — et il y en aurait d'autres — semblent justifier les réserves et les réticences qui entourent *l'Ecclesia domestica*. Avec des fondements théologiques aussi imprécis, elle risquerait de nous mener en pastorale non sur une voie féconde, mais dans une impasse.

(14) Sur l'interprétation de l'« *Ecclesia domestica* », voir l'étude de J.-P. Audet, *Mariage et célibat dans le service pastoral de l'Église*, Paris, 1967, p. 59-103, et celle plus récente de R. Aguirre, « La casa como estructura base del cristianismo primitivo : las iglesias domésticas », *Est. Eccles.* (Espagne), 59 (1984), 27-51. La petite note de l'éditeur G. Lohfink fournit quelques données.

Pourtant non ! Je crois que la famille comme l'Église possède une valeur dogmatique réelle, et je pense pouvoir le démontrer grâce à l'instrument théologique de l'analogie trinitaire de la famille. Celle-ci, en effet, permet au milieu des obstacles et des doutes d'opérer une brèche vers l'affirmation théologique d'une authentique *Ecclesia domestica*. Nous allons l'illustrer, donnant d'abord le temps requis à une meilleure saisie de cette analogie.

2. Vers une notion dogmatique de l'Église domestique

Dans le problème de la valeur dogmatique de *l'Ecclesia domestica*, peu de théologiens, un seul à ma connaissance, ont eu recours à la solution de l'analogie trinitaire de la famille. La raison est simple : cette analogie, elle-même très contestée, est entourée de méfiance. Les discussions dont elle fait l'objet, discussions trop spéculatives et sans liens étroits avec les données scripturaires et dogmatiques de la Tradition, contribuent sans doute à créer ce climat. Ma conviction personnelle de sa grande valeur s'est édiflée au cours des années grâce à une étude de critique historique et théologique que je mène sur elle (15). Etant donné l'importance majeure qu'elle occupe dans notre propos, il vaut la peine de s'y arrêter pour la définir.

Une définition de l'analogie à partir de l'histoire

L'histoire de la théologie atteste l'existence d'une analogie entre la Trinité créatrice et la famille humaine créée. Elle se serait constituée autour d'une lecture en Église de *Genèse* 1, 26 s. (« Faisons l'homme à notre image... ») interprété à la fois trinitairement et familialement. Une première forme, que l'on pourrait, selon l'expression du pseudo-Grégoire de Nysse (16),

(15) Cette étude sera publiée au cours de l'année 1987 en deux volumes, l'un de critique historique et l'autre de critique théologique. Cette question m'habite depuis ma thèse de doctorat (*Mystère de la Trinité et Symbolique familiale*, Rome, 1975) faite sous la direction de P. Adnés. Cet auteur est d'ailleurs, à ma connaissance, le seul qui, en parlant de la famille comme Église domestique, fait appel à l'analogie trinitaire de la famille : cf. son article « Mariage et Vie chrétienne », *DSP*, 10 (1980), 355-388.

(16) L'expression « *typikos* », tirée d'un traité dogmatique intitulé *De eo, Quid sit: "Ad imaginem et similitudinem..."* » se retrouve soit en PG 44, 1329 CD (Grégoire de Nysse), soit en PG 89, 1145 AB (Anastase le Sinaïte). Aussi comme le traité n'appartient ni à l'un ni à l'autre, parle-t-on d'un auteur anonyme, le pseudo-Grégoire de Nysse.

qualifier d'analogie «typiquement» familiale, est apparue au cours du IV^e siècle pour manifester la personnalité divine de l'Esprit Saint et l'unité consubstantielle de la Trinité. Elle se trouve au V^e *Discours théologique* de Grégoire de Nazianze et au livre XII du *De Trinitate* d'Augustin d'Hippone (17). Sur la base de la génération distincte de l'ekporèse (procession au sens strict), et des modes particuliers d'existence, cette structure analogique fait correspondre le Père et Adam "inengendrés", le Fils et Seth (ou Abel) "engendrés", et enfin l'Esprit et Eve "sortis par ekporèse".

La théologie latine du Moyen Age, plus sensible à l'ordre nécessaire des processions intratrinitaires, imposa une restructuration. Sur la base des différentes processions d'origine et des caractéristiques personnelles qui en découlent, les correspondances allaient dorénavant s'établir entre le Père et Adam "sans origine" de même nature qu'eux, entre le Fils et Eve "originant d'un autre" et entre l'Esprit et Seth (ou Abel) "originant de deux autres". Richard de Saint-Victor en donna une justification théologique dans son *De Trinitate* (18). Ce ne fut pourtant qu'au XIII^e siècle que cette seconde forme d'analogie sociale et interpersonnelle retrouva un caractère plus spécifiquement familial lorsque Bonaventure, considérant l'Esprit dans la Trinité comme l'amour hypostasié du Père et du Fils, projeta cette affirmation sur l'enfant qui, dans la famille, exprime et incarne en quelque sorte l'amour des époux (19).

Ces deux formes d'analogie ne sont pas exclusives l'une de l'autre ; bien plus, elles sont complémentaires. C'est ce que confirme la pratique des grands maîtres comme Bonaventure et Thomas d'Aquin qui, à la suite de Richard, les conservent et les emploient toutes deux.

Ainsi, au témoignage d'une tradition respectable, les trois figures d'Adam, d'Eve et de Seth, expression étymologique de

(17) Grégoire de Nazianze, *Oratio XXXI (Theol. V)*, PG 36, 144Ass. La traduction de P. Gallay, *Grégoire de Nazianze, Discours 27-31*, Paris, 1978, S. Ch. 250, est excellente. L'analogie se trouve en PG 144Ds. Chez Augustin elle se trouve au *De Trinitate*, Liber XII, v. 5 et 6 in *CCSL* 50, Turnhout, 1968, p. 359-360. Même s'il la rejette, sa présentation est d'une clarté et d'une signification exceptionnelles.

(18) G. Salet, *Richard de Saint-Victor: la Trinité*, Paris, 1959, S. Ch. 63. Au chapitre V, il justifie la nouvelle structure d'analogie alors qu'au chapitre VI, il recourt à l'analogie « typique » ancienne.

(19) Cf. Bonaventure, *I Sententiarum*, dist. X, art. 2, qu. 1, Concl. in *Opera omnia*, tome 1, Paris, 1864, p. 193 ; il s'y demande si c'est la charité ou l'amour qui est le propre de l'Esprit Saint.

toute famille humaine, semblent, tant dans leur unité que dans leur distinction personnelle, réaliser une image « typique » de la Communauté trinitaire dans son unité et dans la Trinité de ses Personnes. Il y aurait analogie véritable, image et ressemblance au cœur même de la dissemblance (cf. *Denzinger* 806), donc réelle communion et réelle participation entre la communauté fontale et primordiale de la Trinité et la communauté humaine fondamentale de la famille nucléaire. La famille représenterait, ou mieux, rendrait présente la Trinité dont elle participe et en qui elle trouve sa source, son modèle et son terme. A toutes les époques, en particulier à l'âge patristique et scolastique, il s'est trouvé des théologiens pour affirmer le réalisme de cette analogie.

De l'analogie à l'icône trinitaire de la famille

S'il existe dans l'ordre de la création une analogie trinitaire de la famille, ce n'est que dans l'ordre de l'Incarnation rédemptrice, de la "création nouvelle" qu'elle atteint son plein réalisme. C'est dans le Nouvel Adam, dans le Christ Jésus devenu Esprit vivifiant (cf. *1 Corinthiens* 15, 45), que l'humanité créée en Adam découvre en effet sa plénitude et la sublimité de sa vocation (cf. *Gaudium et Spes* 22). Dieu le Père s'est engagé dans l'œuvre du salut, par son Verbe et son Esprit, afin de reprendre l'humanité en sa source, de la recréer en sa racine originelle. De par le libre et gracieux engagement du Dieu d'amour, la communion d'amour du couple fécond, la communauté conjugale et familiale, devient dans le Christ et dans l'Esprit une actualisation signifiante et une réalisation historique de la communion éternelle d'amour du Père et du Fils dans l'Esprit. Telle est la profondeur du mystère du couple humain. Telle est sa sublime vocation. A lui de recourir au « fons amoris », à « l'amour dans sa source » (cf. *Ad Gentes* 2) pour se renouveler et réaliser chaque jour davantage son propre accomplissement.

Ainsi, dans le mystère du Christ Jésus glorifié, devenu Esprit vivifiant, suprême incarnation de l'amour miséricordieux du Dieu communion, l'analogie trinitaire de la famille humaine se transforme pour devenir une icône. La communion d'amour du couple chrétien fécond, la communauté conjugale et familiale d'amour en l'humanité recréée, actualise la présence historique et vivifiante de l'amour communion en sa source. La famille chrétienne est icône vivante et vivifiante de la Trinité parce que participante de la communion éternelle trinitaire.

Grâce aux repères, une meilleure saisie de l'Église domestique

L'analogie ou plutôt l'icône trinitaire de la famille vient dans cette recherche de l'authentique *Ecclesia domestica* relativiser tous les motifs de réserve exprimés au début de cet article. Il est utile d'y revenir.

En effet, loin de nous enfermer dans le cadre de l'expression paulinienne, lieu de possibles ambiguïtés, l'icône nous oriente décidément vers la Révélation scripturaire et traditionnelle, et plus précisément elle nous met sur la route de la famille primordiale, expression étiologique de toute famille, saisie grâce à une lecture en Église de *Genèse* 1, 26 s. Au cœur de notre réflexion se trouve alors placée la réalité du mariage et de la famille qui, malgré certaines apparences, n'est pas secondaire dans l'Évangile. Certes Jésus en parle peu. Lorsqu'Il le fait cependant, comme en *Matthieu* 19, 4-6 et *Marc* 10, 6-9, Il nous renvoie « au commencement », « à l'origine », c'est-à-dire à « *la volonté première, fondatrice, de Dieu* » (20), son Père. C'est là qu'est déjà révélée, selon Jésus, la valeur évangélique du mariage et de la famille. Et c'est cette volonté fondatrice que l'icône familiale de la Trinité nous permet de découvrir. Elle nous invite, par exemple, à saisir plus radicalement, selon l'intuition de W. Kasper, la spécificité anthropologique et sacramentelle qui apparaît déjà présente en *Genèse* 1, 26 s., lorsqu'on lit ce texte à la lumière néotestamentaire de *Ephésiens* 5, 21 s. Ainsi dans l'engagement de Dieu qui assume le couple humain fécond comme un *kairos* de grâce, sacrement de l'amour, la famille, communion de personnes dans l'amour fécond, est recrée à l'image et à la ressemblance de la communion féconde d'amour tripersonnel qu'est notre Dieu. Cette communauté conjugale et familiale dans l'amour, participante selon *Ephésiens* 5, 21 s. de l'amour mutuel du Christ et de l'Église, non seulement rend présente et agissante l'Église, mais constitue en fait, dans le Christ et dans l'Esprit, une Église authentique, une *Ecclesia domestica*. L'aspect communautaire ou ecclésiologique semble ici l'emporter sur l'aspect christologique. Et la réalité ecclésiale qui paraissait devoir exiger le dépassement et même la disparition de la famille, apparaît plutôt au terme d'une recherche de la valeur évangélique du mariage et de la famille, dans la radicalisation

(20) E. Fuchs, *Le désir et la tendresse*, Genève, 1982, p. 38.

de son fondement anthropologique et l'affirmation de sa spécificité sacramentelle.

Donc grâce à l'analogie ou à l'icône trinitaire de la famille, loin de constituer des obstacles à l'*Ecclesia domestica*, les motifs de réticence sont devenus autant de points de repères qui balisent la voie de sa juste mise en valeur dogmatique. Pourtant une question demeure primordiale : que dit la science biblique actuelle du fondement révélé de notre analogie ? Est-il vraiment possible d'interpréter de manière "trinitaire" et "familiale" le texte de *Genèse* 1, 26 s. ? L'existence d'une véritable analogie trinitaire de la famille en dépend et notre mise en valeur théologique de l'*Ecclesia domestica* également.

D'un point de vue de stricte exégèse, la réponse serait négative. Nous pourrions alors, comme le faisait déjà K. Barth (21), prendre appui sur la lecture ecclésiale des Pères qui, à son avis, avaient de l'Écriture une intelligence combien plus vive et profonde. Pourtant, je préfère recourir à l'exégèse contemporaine qui offre d'intéressantes perspectives. Une analyse très poussée de « image et ressemblance » dans la Tradition sacerdotale a en effet conduit R. Hirschberger à la conclusion que *Genèse* 1, 26 s. suggère « *un rapport de ressemblance entre Dieu qui crée et l'homme, mâle et femelle, qui, béni par Lui, procrée* ». Ainsi « *l'expression "Dieu le fit à sa ressemblance" signifie que Dieu fit l'homme pour être fécond comme lui* » (22). La ressemblance s'établit donc entre un Dieu vivant fécond qui fait advenir la vie et une humanité féconde. L'homme et la femme ouverts à l'enfant, voilà l'humanité féconde. Qu'en est-il du Dieu fécond ? La révélation du Dieu-Trinité, communion féconde d'amour, appartient au Nouveau Testament. Pourtant, si l'on accepte une notion évolutive de la conception de Dieu en Israël, l'on peut découvrir quelques indices vétéro-testamentaires d'une fécondité intradivine dont seuls Jésus et l'Esprit rendront manifestes les virtualités : le terme "Elohim" lui-même, le pluriel de certaines expressions comme le "faisons" de *Genèse* 1, 26 s. qui exprime richesse et plénitude d'être (23), enfin et surtout la

(21) Cf. K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, III, 1 : Die Lehre von der Schöpfung, Zürich, 1970.

(22) La première citation est tirée de son article : « Image et ressemblance dans la Tradition sacerdotale », *RSR*, 59 (1985), 192. Cet article est une courte présentation de son mémoire D.E.A. : *Image et ressemblance dans la Tradition sacerdotale*, Strasbourg, 1983, d'où nous vient la seconde citation : p. 52.

(23) Cf. G.F. Hasel, « The meaning of "Let us" in Gn 1, 26 », *AUSS*, 13 (1975), 58-66.

racine hébraïque "qânâh". Cette racine qui d'abord apparaît en *Genèse* 4, 1 où Ève s'écrie : « J'ai procréé un homme avec le Seigneur », se retrouve en contexte sapientiel, au livre des *Proverbes* 8, 22 où cette fois c'est la Sagesse elle-même qui, tantôt identifiée à la Parole, tantôt à l'Esprit, proclame : « Le Seigneur m'a engendrée prémices de son activité ». Cet engendrement de la Sagesse prépare, peut-on croire, la révélation du Fils du Dieu unique et du don de son Esprit (24). Sans doute il y aurait d'autres problèmes (25). Comme ils n'ont aucun lien étroit avec notre propos, nous les laissons pour entrer dans le vif du sujet.

3. Le foyer chrétien : une Église véritable

Dans le cadre de cet article, on ne peut manifester dans toute sa richesse la réalité ecclésiale de la famille chrétienne. Nous nous arrêtons donc aux aspects plus importants.

Qu'est cette Ecclesia domestica nouvelle ?

Ephésiens 5, 21 s. permettait, nous l'avons vu, d'affirmer que le couple de baptisés rend présent et agissant, puisqu'il y parti-

(24) Cf. Ch. Hauret, « Note d'exégèse : *Genèse* 4, 1 : "Possedi hominem per Deum" », *RSR*, 32 (1958), 358-367. Cf. aussi le jugement autorisé de H. Cazelles, « L'enfantement de la Sagesse en *Proverbes*, VIII », J. Coppens et alii, *Sacra Pagina*, I, 1959, p. 515 : « Si l'on ne veut voir dans les livres de sagesse que de la rhétorique ou des métaphores littéraires, on se prive d'un enseignement révélé de Sagesse qui, à mon avis, prépare la révélation du Fils du Dieu Unique et du don de son Esprit à l'Église du Christ ressuscité ».

(25) Mentionnons-en deux : celui de la manifestation de l'Unité divine par l'unité réalisée entre trois hommes et celui, plus complexe, de l'association de l'Esprit Saint avec Ève, féminine et maternelle. Pour la solution du premier, l'apport du personnelisme contemporain est précieux. Le second est un point chaud de la discussion théologique actuelle. Pour en montrer toute la difficulté, voici ce que pensent deux théologiens de grande valeur : « On fera donc mieux de ne pas interpréter l'Esprit Saint comme élément féminin "en Dieu" (...) Supposer ceci serait, sous prétexte de sauvegarder l'égalité de dignité des personnes, mettre en question l'ordre intradivin des processions, et la spécificité de chaque hypostase » (H.-U. von Balthasar, « De la haute dignité de la femme » *Communio*, VII (1982), n° 4, p. 28) ; et « l'homme, "porteur du logos" (...) ressemble davantage au Verbe ; la femme, source de vie, évoque plutôt l'Esprit. Et l'Esprit est inséparable du Verbe et égal au Verbe, bien qu'il "dépende de lui — procédant du Père par le Fils — ce qui n'empêche qu'éternellement c'est dans l'Esprit que le Fils naît du Père » (A. Feuillet, « Le signe de puissance sur la tête de la femme : 1 Co 11, 10 », *NRT*, 95 (1973), 954).

cipe, l'amour du Christ pour son Église. C'est le Christ qui est donc présent, et aussi son Église aussi bien que la primauté soit christologique.

L'analogie trinitaire de la famille, par ailleurs, nous conduit à reconnaître que l'union du couple fécond est une image créée, signifiante et participante, de l'unité consubstantielle et de la distinction des Personnes de la Trinité increée et créatrice. Devenue "icône" dans l'ordre de la "création nouvelle" grâce à l'engagement salvifique du Père par son Fils dans l'Esprit, elle proclame que la communion d'amour d'un couple de baptisés constitue une révélation et une vivifiante réalisation de la communion éternelle du Père et du Fils dans l'Esprit. La communauté conjugale et familiale, dans la mesure où elle est saisie et sauvée par le Christ dans l'Esprit, devient un signe efficace, un sacrement de la communion trinitaire. Cette communauté sauvée, cette communauté christique et spirituelle, qu'est-elle sinon l'Église, peuple de sauvés, corps du Christ et temple de l'Esprit ? La communauté conjugale et familiale, dans le Christ et l'Esprit, non seulement rend l'Église présente et agissante, mais elle constitue l'Église elle-même, une "petite" Église, mais, en un sens propre et spécifique, une Église réelle, *Ecclesia domestica*. Le Seigneur aussi est là. Reste qu'ici c'est l'aspect communautaire et ecclésiologique qui prime sur le christologique.

Ces deux démarches, depuis *Ephésiens* 5, 21 s. d'une part, et l'analogie trinitaire de la famille d'autre part, sont complémentaires et utiles à une meilleure saisie de l'authentique *Ecclesia domestica*. Chacune contemple d'un point de vue particulier, soit christologique soit ecclésiologique, le même mystère du Christ total devenu dans la gloire "Esprit qui donne la vie" (cf. *1 Corinthiens* 15, 45) et qui est à la fois incarnation concrète de l'engagement de Dieu — communion trinitaire et principe de la re-création de l'humanité féconde. Le Christ-époux n'y est jamais sans l'Église qui est son Corps et dont il est la Tête. L'Église-épouse, distincte donc de son Seigneur, ne forme pourtant avec Lui qu'« une seule chair ». Cette double perspective est féconde : L'une permet d'affirmer que Dieu, communion d'amour infini, s'est en quelque manière livré par le Fils et l'Esprit dans le mystère de la communion d'amour du Christ et de son Église, pour se donner en partage au couple humain fécond, et l'amour fécond des époux devient ainsi, et de façon très réelle, la manifestation et la révélation de l'amour trinitaire de communion. L'autre permet de mieux saisir comment l'icône trinitaire de la famille n'est vivifiante et vraie que dans la mesure

où elle actualise l'amour du Christ pour son Église ; c'est là qu'elle accomplit en actes et en vérité sa vocation trinitaire.

En conclusion, l'on peut dire que c'est dans la communion d'amour christique et ecclésiale, mieux, dans la communion ecclésiale que réalise l'Esprit dans le Christ, que la communauté conjugale et familiale devient sacrement authentique de la communion trinitaire. C'est en devenant *Ecclesia domestica*, communion ecclésiale par l'Esprit dans le Christ, que la famille chrétienne amorce, poursuit et achève sa vocation de communion dans l'amour éternel. Telle est l'Église familiale que nous cherchions.

Et la définition de l'Église de Vatican II.

Et cette *Ecclesia domestica* répond à la description de l'Église faite au Concile Vatican II.

L'Église y est, en effet, présentée comme *Ecclesia Trinitate* : elle naît, croît et s'achève au cœur même du Dieu Trinité. Telles sont les affirmations premières en *Lumen Gentium* (n° 2 à 4) et *Ad Gentes* (n° 2 à 4). L'Église jaillit de « "l'amour en sa source" autrement dit de la Charité du Père qui » (A.G. 2) a envoyé son Fils « dans le monde comme le véritable Médiateur entre Dieu et les hommes » (A.G. 3) et son Esprit pour accomplir « son œuvre porteuse de salut » (A. G. 3), afin que toute l'humanité ait « par le Christ, en un seul Esprit, accès auprès du Père (cf. *Ephésiens* 2, 18) » (L. G. 4). L'Église trouve sa source, grandit et s'accomplit au cœur de la communion d'amour trinitaire puisque notre Dieu veut inviter gracieusement les hommes « à entrer en communion avec Lui et les recevoir en cette Communion » qu'Il est lui-même (*Dei Verbum* 2).

Et l'Église domestique telle que nous l'avons décrite à la lumière de l'icône trinitaire de la famille rend compte de la même réalité : elle aussi tire origine de la volonté fondatrice du Père d'où surgit le "Faisons" de la création de l'humanité, homme et femme féconds et bénis de Dieu, et toute son histoire de salut révèle l'engagement fidèle de ce Dieu Père, Fils et Esprit qui toujours appelle et attire l'homme et la femme féconds au partage en Lui de sa plénitude.

De ce premier rapprochement entre l'Église et la famille chrétienne quant à leur commune origine trinitaire découlent deux

autres ressemblances fondamentales : toutes deux sont « communion » et « mission ».

Selon Vatican II, l'Église est « communion ». Ne constitue-t-elle pas en effet « dans le Christ comme un sacrement ou, si l'on veut, un signe et un moyen d'opérer l'union intime avec Dieu et l'unité de tout le genre humain » (L. G. 1) ? L'Église communion, amorce signifiante et opérante de la communion des humains avec Dieu et entre eux, trouve sa source, son modèle et son accomplissement dans la communion trinitaire elle-même. Elle signifie et réalise, dès aujourd'hui, par le lien de l'Esprit, le vœu de Jésus pour toute l'humanité : « Qu'ils soient un comme nous sommes un, moi en eux et toi en moi, pour qu'ils parviennent à l'unité parfaite » (*Jean* 17, 22-23). C'est en s'aimant les uns les autres que les humains constituent concrètement ce « peuple rassemblé dans l'unité du Père, du Fils et de l'Esprit Saint » (L. G. 4). Dans cette communion d'unité, chaque baptisé habite le cœur de son frère et est habité par tous ses frères (cf. *2 Corinthiens* 7, 2-4),⁹ comme chaque Église particulière, étant la forme concrète de l'Église universelle (cf. L. G. 23), est habitée par toutes les autres et les habite toutes.

De cela, l'*Ecclesia domestica* du foyer chrétien est également, à la lumière de l'analogie trinitaire, une manifestation. Chaque famille chrétienne, synthèse en elle-même de l'humanité en tous ses aspects, masculinité et féminité, paternité, maternité, filiation et fraternité, devient une icône vivante, dans son unité et sa communion, de l'unité de communion du Père et du Fils dans l'Esprit. La communion familiale réalise sa vocation trinitaire en devenant dans le Christ une réelle communion ecclésiale. L'unité qu'y réalise l'Esprit Saint, si elle constitue comme le dit saint Thomas une « grâce de fraternité » (cf. *Somme de Théologie*, IIa-IIae, 14, 2, ad. 4), ne doit pas se concevoir comme une sorte de nivellement. C'est en effet le même Esprit qui tout à la fois, faisant de nous dans le Fils une multitude de frères, nous tourne vers le Père de qui toute paternité ou toute famille tire son nom au ciel et sur la terre (cf. *Ephésiens* 3, 15) pour crier « Abba » (cf. *Galates* 4, 6 et *Romains* 8, 15), et se joint à l'Église-épouse pour redire à l'époux : « Viens ! » (cf. *Apocalypse* 22, 17). De même qu'en la Trinité l'Esprit réalise l'unité par la communion dans la différence, de même le fait-il dans la famille d'aujourd'hui. Ce qui distingue chaque personne est cela même qui l'unit profondément aux autres dans la communion de l'Esprit. Cette communion suppose, dans la famille comme dans

l'Église, une « périchorèse » semblable à celle des Personnes dans la Trinité. Il n'est pas d'époux sans l'épouse, ni de père et de mère sans l'enfant. Chaque membre de la famille est relatif à l'autre, et chacun en quelque manière habite au plus intime de l'autre. Chaque membre en sa spécificité personnelle dit chacun des autres et exprime la totalité de la famille.

Et ce qui se réalise au sein de chacune des familles s'accomplit également entre les familles. Toutes, elles sont tournées les unes vers les autres, au service les unes des autres. Et c'est là que se situe la seconde ressemblance fondamentale entre l'Église et le foyer chrétien, celle de la « mission ».

Selon Vatican II, l'Église « *puisque'elle tire son origine de la mission du Fils et de la mission du Saint-Esprit, selon le dessein de Dieu le Père* » (A. G. 2), est en sa nature même missionnaire. Chaque Église particulière tend à la communion universelle et partage la responsabilité universelle, ou mieux, porte le souci de toutes les Églises. Non seulement cela ; elle est sacrement du salut universel pour le monde. Elle n'a rien d'un ghetto. Au contraire.

Ainsi en est-il de la famille comme Église spécifique. Si la communion dans l'amour constitue pour la famille un bien intime, elle n'est pas le tout. La famille, et cela est vital pour sa propre croissance, s'ouvre nécessairement vers l'extérieur. Elle le fait de par sa constitution humaine même. N'est-elle pas formée de deux êtres qui, venant de l'extérieur, s'unissent dans un échange mutuel fécond qui ouvre sur l'enfant ? Et les enfants eux-mêmes, pour répondre à leur vocation particulière, devront à leur tour s'ouvrir à d'autres. Comme Église, la famille jouit donc d'une mission et d'un ministère particulier dans l'Église et dans la société. Elle porte, en particulier, le souci de toutes les familles.

Ainsi, à la lumière de la définition conciliaire de l'Église se vérifie la pertinence du foyer chrétien conçu, grâce à l'analogie trinitaire de la famille, comme authentique *Ecclesia domestica*. Mais la ressemblance ne doit pas nous faire oublier la différence. Certaines caractéristiques que Vatican II attribue à l'Église, s'appliquent également et avec plus de vérité même à l'*Ecclesia domestica* du foyer chrétien.

La caractéristique première, à ne jamais oublier, est celle de l'analogie. Au sein même de la ressemblance, de la réelle participation et communion qui existe entre l'Église totale et le

noyau familial, subsiste toujours une fondamentale dissemblance. En aucune façon il ne s'agit d'identité. Néanmoins l'on peut affirmer de l'Église, un peu comme le Concile le dit de l'Église universelle qui prend corps et advient dans l'Église particulière (cf. L. G. 23), qu'elle prend corps et advient dans la famille chrétienne. Le foyer des baptisés est plus qu'une partie de l'Église ; il a part à sa plénitude, à sa totalité. La famille constitue plutôt comme une « cellule » d'Église qui, au témoignage de la biologie, comporte tous les caractères spécifiques de l'être auquel elle appartient et dont elle reçoit l'influx vital. *L'Ecclesia domestica*, expression véritable de l'Église, n'a de sens et de vie authentique que dans sa communion à l'Église universelle concrétisée dans son Église diocésaine et paroissiale. La famille est, en quelque sorte, par rapport à son milieu ecclésial de vie un peu comme l'Église particulière par rapport à l'Église universelle.

L'Ecclesia domestica ne se comprend vraiment, que dans une perspective eschatologique ; c'est là une deuxième caractéristique. La communion familiale chrétienne, tout en participant déjà de la communion trinitaire qui en est la source, demeure en croissance et en progrès vers une plénitude non encore atteinte, vers la pleine communion à la Trinité, son modèle et son terme. Nous l'avons vu, cette vocation plénière de la famille chrétienne, vocation à la communion trinitaire, est d'abord une grâce d'en-haut qui, de par l'initiative du Père et de par l'engagement du Fils et de l'Esprit, croît vers sa plénitude en Dieu un et trine. Il reste pourtant que c'est la responsabilité du couple d'abord, puis des enfants avec eux, de faire fructifier cette grâce, de veiller à ce qu'elle ne soit pas vaine. La croissance dans la Communion se concrétise d'une manière responsable tant à l'intérieur de la famille (*ad intra*) que dans ses relations extérieures (*ad extra*), les deux aspects étant d'ailleurs relatifs l'un à l'autre. C'est donc dans la communion familiale « *hic et nunc* », communion ecclésiale dans le Christ, que s'actualise aujourd'hui et s'amorce dès maintenant la communion trinitaire vraie. Comme toute l'Église, le foyer chrétien est en marche vers la plénitude de Dieu (cf. L. G., chapitre VII).

Voilà donc bien définie et caractérisée l'*Ecclesia domestica* du foyer chrétien. Que peut-on en conclure du point de vue pastoral ?

En guise de conclusion : quelques implications pastorales

L'Ecclesia domestica a valeur dogmatique. L'analogie trinitaire de la famille permet de l'affirmer sans hésiter, et la confrontation à la définition de l'Église selon Vatican II le certifie. Il devient alors possible de fonder sur elle le discours et la pratique de la pastorale familiale. Elle nous oblige cependant à une conversion de perspectives. En effet *L'Ecclesia domestica* fonde non pas tellement une pastorale de l'Église «pour» et «sur» la famille qu'une action pastorale qui, surgissant au cœur de cette «Ecclesia» qu'est la famille, soit une pastorale «dans» et «par» la famille. Sa participation à l'être même de l'Église exige et authentifie sa participation à l'agir pastoral de toute l'Église. Son ministère n'en est pas un de suppléance ; il lui appartient en propre de par sa nature *d'Ecclesia domestica* authentique.

Comme Église spécifique, la famille chrétienne participe de la triple fonction prophétique, royale et sacerdotale de toute l'Église dans le Christ, et cela tant pour elle-même que pour l'Église universelle et pour la société.

Prophétique, le foyer chrétien l'est pour lui-même et aussi pour l'Église et le monde. La Parole de Dieu proclamée et surtout vécue interpelle les uns et les autres, les uns par les autres, à une vie plus évangélique. Au milieu d'une Église et d'une société que caractérise l'éclatement de nombreux foyers, la vie conjugale et familiale, sainte et heureuse, s'élève comme un signe de contradiction, signe de la puissance du Ressuscité.

La famille chrétienne est aussi communauté culturelle. La prière conjugale et familiale, la célébration de la Parole où le responsable de la famille instruit les siens sur les merveilles du salut de Dieu (cf. *Exode* 12, 26-27) et les prépare à vivre les grands moments sacramentels de toute l'existence chrétienne, l'offrande quotidienne de chacun et de tous « en sacrifice vivant, saint et agréable à Dieu » (*Romains* 12, 1), voilà le culte spirituel qui atteint dans l'eucharistie qu'il prépare et prolonge sa plénitude de signification et de valeur. Avec l'Église totale, *L'Ecclesia domestica* s'unit au Christ et s'immole avec Lui pour la gloire du Père et le salut du monde.

Enfin, à la suite du premier couple (cf. *Genèse* 1, 28), la communauté conjugale et familiale exerce une fonction royale, une seigneurie en vue de l'édification du Royaume. L'éducation progressive à la liberté des enfants de Dieu, la formation de

chrétiens et de citoyens responsables et engagés, le souci constant de promotion, de soutien et d'hospitalité de chacune et de toutes les familles, voilà quelques lignes concrètes de la mission de la famille dans l'Église et de son ministère dans la société.

Par le fait même apparaît la justesse de l'enseignement pontifical sur *L'Ecclesia domestica*. Si, à une occasion Paul VI affirme que ce titre remonte à la toute première aube du christianisme et qu'il nous présente l'exemple de Paul avec les époux Prisca et Aquilas, c'est pour montrer que « *l'hospitalité familiale et privée fut le premier nid dont sont nées les premières Églises particulières, mais déjà marquées par le caractère social, exclusif, universel de l'Église du Christ et de Dieu* » (Audience générale du 11 août 1976). De fait, et Jean-Paul II en est pleinement conscient, si la famille chrétienne « *peut et (...) doit se dire "Ecclesia domestica"* », c'est qu'elle « *est une révélation et une réalisation spécifique de la communion ecclésiale* » (*Familiaris Consortio*, n° 21). C'est d'ailleurs cette vérité qui fonde toute la troisième partie de *Familiaris Consortio* qui traite des devoirs de la famille chrétienne et où le pape l'interpelle : « *Famille, deviens ce que tu es* » (n° 17).

Voilà une invitation pressante à un engagement familial, plus radical même que celui souhaité par notre ami juif.

Lionel GENDRON, ps.s.

Lionel Gendron, né en 1944 à Saint-Quentin (Nouveau-Brunswick). Depuis 1969 prêtre du diocèse de Montréal (Québec) et sulpicien. Docteur en théologie de l'Université Grégorienne, il a enseigné aux Grands Séminaires de Manizales et Bogota (Colombie). Il est maintenant directeur au Grand Séminaire de Montréal et professeur au Centre de Formation Théologique. Articles publiés dans le *Bulletin de Saint-Sulpice*.

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

Barthélémy ADOUKONOU

Mariage et famille en Afrique

Réflexions anthropologiques et théologiques Suggestions pastorales

LE thème de la famille est à l'ordre du jour. Et l'on peut dire que c'est un signe des temps que ce soit l'Église qui propose à l'O.N.U. les tout récents droits de la famille qui, à un demi-siècle de distance, répondent aux droits de l'homme. L'humanité a saisi que les droits de l'homme étaient trop généraux pour être effectifs. Elle s'est trouvée devant la nécessité de faire droit à cette instance majeure d'avènement et de service de l'homme qu'est la famille. Par ailleurs, de l'Afrique, où la révolution anthropologique a libéré des possibles insoupçonnés, s'élèvent de plus en plus de voix pour demander la naissance d'une Église comprise et vécue comme famille (1). Toute la chaleur humaine qui, par delà l'ecclésiologie, traverserait les églises locales d'Afrique pour réchauffer l'Église universelle, suffirait à justifier les recherches anthropologiques autour du thème de la famille en Afrique. Mais il y a plus : l'anthropologie ne débouchera pas sur la théologie par le simple travail spéculatif ; elle demande à être assumée et dépassée par un travail d'un autre ordre, que nous pouvons appeler ici le « travail du saint ». De fait, si le saint est celui qui reçoit et actue tout le potentiel de sens de la parole de Dieu et le traduit par sa vie, alors le véritable héritier de l'ancêtre africain est moins l'expert en langage des institutions que le saint qui recueille le message du nom de l'ancêtre et le retravaille spirituellement, en y

(1) L'Église *Burkinabé* (Haute-Volta) est l'une des plus ardentes sur le chantier de cette Église-Famille.

apportant par sa vie le segment, ce sens supplémentaire éclairant ce que l'ancêtre voulait dire (2). Cet héritier, loin de mépriser l'analyse des données culturelles fondamentales que sont la religion, le langage, les institutions politiques, etc., les traverse pour se tenir à la fine pointe du sens en vue de la synthèse existentielle. Ce « travail du saint » se présente comme la transition active de la figure fondatrice de la famille africaine qu'est l'ancêtre à la figure eschatologique qu'est le Christ. Cette transition active n'est autre que l'extension de la fraternité à l'espace humain global qui est le champ propre de l'Église.

Au terme de son intervention sur « Mariage et famille en Afrique », lors du premier Congrès des théologiens africains et européens tenu à Yaoundé (Cameroun) du 4 au 11 avril 1984, le cardinal Malula, archevêque de Kinshasa, invitait tous ceux qui ont le souci pastoral du peuple de Dieu en Afrique, à se pencher sur les questions suivantes : « *Dans le concept africain du mariage, y a-t-il une place pour l'idée d'un mariage à l'essai ? Le mariage coutumier peut-il être légitimement appelé concubinage ? La consommation du mariage par un seul acte sexuel peut-elle devenir un fondement légitime, d'un impératif absolu à imposer à tous les peuples ?* » Il poursuivait en disant : « *Je n'ai pas la prétention d'avoir répondu à ces interrogations. Tant s'en faut. Le fait de poser ces questions montre nos propres préoccupations pastorales. Nous considérons la famille comme un lieu privilégié de l'inculturation du message évangélique en Afrique. Il s'agit, on ne peut en douter, d'une tâche délicate, mais qui doit être entreprise et poursuivie par théologiens et pasteurs. Sans préjugés ni parti-pris* » (3).

Comme chacun sait, ce sont les problématiques engagées qui entraînent les questions à résoudre. Or, au moment même où la *Documentation Catholique* rendait publique la conférence de l'archevêque, *Savanes-Forêts*, dans son 30^e cahier (3/ 1984), publiait un débat entre un exégète, Jean Camus, et Mgr Isidore

(2) Nous savons tous l'importance des « moments » tropologique et anagogique (eschatologique) dans la compréhension spirituelle de la lettre textuelle que l'allégorie », au sens christologique fort, a rendue à la mouvance de l'Esprit. Cf. H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture, I-IV*, Aubier, Paris ; *Théologies d'occasion*, 117-211 ; I. de La Potterie, « La lecture dans l'Esprit », dans *Communio*, XI, 4 — juillet-août 1986, 1 1-27 ; *Concilium*, n° 158 (1980) : « Les lectures divergentes de l'Écriture Sainte ». Toute l'œuvre d'Adrienne von Speyr nous prouve, s'il était nécessaire, que c'est la livraison de sa propre vie comme lieu d'écoute du texte qui apporte le segment éclairant dont nous parlons.

(3) Cf. *DC*, n° 1880 (2 septembre 1984), p. 874.

de Souza, alors recteur de l'ICAO, sous le titre «Notion et réalité de la famille en Afrique et dans la Bible ». La problématique anthropologique engagée par l'actuel archevêque-coadjuteur de Cotonou, problématique dont l'effort de fidélité à l'Afrique est manifeste, diffère sensiblement de celle, non moins africaine, du Cardinal Malula. Que l'Afrique soit plurielle jusque dans ses figures culturelles et dans ses perspectives pastorales, on ne saurait plus en douter en lisant ces deux contributions majeures et indépendantes l'une de l'autre à la problématique de l'inculturation en Afrique aujourd'hui (4).

L'archevêque-coadjuteur de Cotonou tire l'inspiration de son article du mouvement d'inculturation *Sillon Noir*, né voici seize ans, dont il est membre (5). Nous inscrivant, nous aussi, dans le même horizon de réflexion, il est évident que nous ne cherchons pas directement à répondre à l'archevêque de Kinshasa, mais, à l'occasion des questions qu'il a posées, à approfondir ce thème anthropologique et ecclésiologique d'importance majeure qu'est le mariage et la famille chrétienne en Afrique.

Nous voudrions poser la question de la famille africaine dans son rapport à l'Église du Christ depuis sa lointaine genèse dans l'amitié qui lie deux familles (I) jusqu'à la rencontre de la figure eschatologique du mariage et à l'exigence subséquente d'un travail sur la double figure du *Toxwyo* (ancêtre éponyme) et de la femme (II), qui sont deux pivots, à notre avis fondamentaux, du projet de fraternité incarné par la famille africaine. Nous pourrions alors rencontrer des questions pastorales d'une brûlante actualité (III). A défaut de leur apporter des solutions définitives, du moins souhaitons-nous les éclairer, sans autre prétention que de proposer cette lumière à tous ceux qui portent la « sollicitude de toutes les Églises » (saint Paul) ; cette approche se veut, on s'en apercevra vite, témoignage et engagement.

(4) En fait, le cahier de *Savanes-Forêts* ne faisait que publier des conférences publiques prononcées au cours de l'année académique 1980-1981. Cela signifie que le texte de Mgr de Souza est antérieur à celui du Cardinal, et n'est donc pas une réponse à son point de vue. Il représente donc une problématique autonome.

(5) C'est un mouvement d'inculturation né au Bénin et dont l'une des visées fondamentales est de mettre toute l'Église africaine en recherche et en réflexion comme peuple de Dieu tout entier théologien.

I. La constitution de la famille africaine. Mariage et parenté

L'Afrique d'aujourd'hui se trouve à cheval entre une modernité qui achève de déconstruire les fins du mariage en contestant jusqu'à l'institution matrimoniale elle-même, et un héritage de sens gardé par cette même Afrique qui, pourtant, aux dires de certains, ignorerait la liberté de l'individu. Aucune exigence d'authenticité africaine ne saurait nous autoriser à ignorer les structures sociales, économiques et politiques qui offrent de l'extérieur des modèles dont la fascination n'a d'égale que la vigueur d'attaque. Mais il n'en demeure pas moins que l'héritage traditionnel africain sur la famille, qui contient un précieux potentiel de sens, crie et veut se faire entendre dans des textes culturels qu'on aurait tort d'ignorer.

Nous assistons aujourd'hui à la contestation de la négritude par toute une nouvelle intelligentsia africaine (6). Si le chant de l'africain occidentalisé peut être considéré avec raison comme l'expression d'une conscience hypocrite et historiquement inefficace, voire dangereuse, nous sommes moins sûr que le « cri de l'homme noir » qui s'élève directement du terroir africain aux prises avec les défis venant de la société d'économie marchande, mérite le même traitement de mépris. Le « cri », comme l'une des branches les plus modernes de la philosophie — la phénoménologie — l'affirme, est la vie en auto-monstration : « *Dans le cri et dans l'appel, le langage n'est ni signe signifiant, ni symbole, mais, ontologiquement, l'image phénoménale de la vie en tant qu'elle se manifeste immédiatement. La parole est alors la vie elle-même qui se présente à partir de son fondement* » (7).

Penser autre chose en son lieu et place serait faire fausse route. D'où l'importance, pour la question qui nous intéresse ici, de ce chant à la gloire de l'enfant dans la tradition négro-africaine aja-fon, qui n'a pu voir le jour qu'à l'avènement de la

(6) Cf. les débats sur l'ethnophilosophie et les théologiens qui s'inscrivent dans sa mouvance : F.E. Boulaga, *la crise du Muntu*, Présence Africaine, 1977 ; *Christianisme sans fétiche*, *ibid.*, 1981 ; P. Houtondji, *Sur la « Philosophie Africaine »*, Maspéro, Paris, 1977 ; « Pièges de la différence », dans *Diogenes*, n° 131, juillet-septembre 1985, 51-61 ; M. Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Clé, 1981 (3^e éd.) ; Léopold Sédar Senghor : *Négritude ou servitude*, *id.*, 1980 ; *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, *id.*, 1979. Cf. aussi E.M. Metogo, *Théologie africaine et ethnophilosophie*, L'Harmattan, Paris, 1985.

(7) Cf. G. Siewerth, *Ontologie du langage*, tr. M. Zemb, DDB, Paris, 1958, p. 111. On peut se référer aussi au statut du signe dans les oeuvres de saint Augustin.

civilisation marchande en Afrique : « E tê wê nyi le ?/ O vi wê nyi le (bis)/ A na gba singbo/ bo gba gan/ Adimêvi den ka nyi le/ bo d'ajo mê, le/ O vi we nyi le » (« *Quel est donc le bénéfice de la vie ? C'est l'enfant le bénéfice de la vie. Tu as beau construire des maisons à étages et les couvrir de tôles, seul l'enfant est le bénéfice du commerce de la vie. Oh ! oui, seul l'enfant est le bénéfice de la vie* ») (8).

Cette société aja-fon qui nous sert ici de paradigme pour l'Afrique avait protesté en son temps contre l'éclatement de la structure parentale, quand elle a été mise en déroute par les canonnières blanches, qui dynamitèrent le *TO*, c'est-à-dire l'ensemble politique structuré : la nation. Ne disait-elle pas en effet : « *To gba nyi hennu gba a* » (l'éclatement du *To* ne doit pas entraîner fatalement celui de la parenté) ? C'est là une affirmation éthique, dont nous avons dégagé ailleurs la portée (9). La société s'aperçoit ici que le ver est déjà dans le fruit. Avec les canonnières, une nouvelle politique est introduite, qui trouve son assise matérielle dans un ordre économique nouveau. C'est cet ordre nouveau qui rend possible l'édification de maisons à étages et de maisons couvertes en tôle. La poursuite de tels biens matériels est ressentie et peut-être vécue — peu ou prou — dans l'oubli de la personne humaine. C'est ce qui fait qu'en conduisant solennellement la jeune épouse dans l'enclos parental de son époux, parents et amis chantent en liesse la poétique de l'enfant.

Dans son ordre, cette poétique est parfaite, il n'y a rien à y ajouter. Elle appelle cependant une reprise responsable de son contenu, tant au niveau socio-économique qu'au niveau politique : l'ordre économique et l'ordre politique doivent être explicitement mis au service de la vie, de la personne.

Mariage et famille sont des institutions au service de la personne humaine et l'ordre politique traditionnel (*To*) lui-même se voulait au service explicite de la vie en sa figure humaine. Comme les anthropologues et les historiens l'ont souvent affirmé (10), le Dahomey traditionnel (Danxomé) a conquis l'ordre politique comme une structure propre (le *To*) au-dessus

(8) Cf. Y.K. Bamunuoba et B. Adoukonou, *La Mort dans la vie africaine*, Présence africaine, Paris, 1979.

(9) Cf. B. Adoukonou, *Jalons pour une théologie africaine*, Lethielleux, Paris, 1980 (2 vol.).

(10) Cf. les affirmations du général Dodds peu après la conquête du Dahomey, et que rapportent des auteurs comme Cornevin, M. Glèglè, etc. La thèse de sociologie du prof. Honorat Aguessy, *Du mode d'existence de l'état sous k roi Gezo*, soutenue en Sorbonne en 1970, est digne d'une mention spéciale.

de la structure parentale, articulée elle-même à deux niveaux : le *Xoli*, ou espace de déploiement de la famille restreinte, et le *Xwe*, ou enclos parental regroupant la famille élargie. Cela nous donne la chance rêvée de voir s'esquisser une problématique de la personne se jouant aux seuils différentiels de ces trois structures : le *Xoli*, le *Xwe*, le *To*. L'effort éthique, dans sa visée et ses échecs, est particulièrement clair dans un autre texte culturel, que nous avons commenté ailleurs : « *To do te 0/ Mê xwe mê xwe wê ali klan do ;/Xwe ka do te o./Mê xomê Mê xomê wê ali klan do* » (« *Si la structure du To existe, c'est par la grâce de la différence ; si le Xwe existe, c'est aussi par la faveur de la différence* »).

Or, ce qui rend possible la différence n'est autre chose que la personne. Celle-ci au travers de textes culturels que nous ne saurions rappeler ici (11), s'énonce à la jonction d'une énergétique et d'une herméneutique. Un certain nombre d'expressions ou de pratiques de la société aja-fon illustrent cette présence en promesse de la personne : ainsi, quand la vie (*Sê*) se dit comme parole oraculaire (Du), elle est un « *Xo jo Xo* », qui porte en soi la raison mystérieuse de sa fécondité. La communauté qui accueille chaque personne accédant à l'existence, la vénère en ces termes : « *Sê doo nu we* » (« *Salut, mystère de la vie en épiphanie* »). Cette personne humaine, comme on le voit, est respectée par la communauté d'accueil, qui l'honore. Et c'est pour garantir au mieux son mystère qu'au plan de l'histoire vécue, la société opère un chiasme voulu, qui dissocie dans le temps liberté et amour. La synchronie entre les deux dimensions fondamentales de la personne ne se réalise que dans la personne pleinement mature, c'est-à-dire responsable et capable de garantir à la femme son statut de don du « *Sê* ». Aussi est-ce d'abord aux parents d'assumer cette garantie. En effet, quand père et mère, qui sont les figures historiques de l'ancêtre éponyme, censé avoir le patronage spirituel du nouveau candidat à la vie, demandent la main d'une fille vierge pour leur fils, ce n'est pas pour s'approprier cette jeune fille, c'est pour la donner. Ce fils ne posera à son tour cet acte unique qui ne peut être réitéré de demande de main en vue du don, qu'une fois devenu à son tour Père (*To*) (12).

(9) Nous nous référons ici à l'ensemble des recherches du *Sillon Noir* (*Mêwihwendo*).

(10) Sur ce statut de l'épouse-don du *Sê* (*Sési*), inséparable de la question de la liberté, cf. l'article mentionné de Mgr Isidore de Souza et du P. Camus, dans *Savanes-Forêts*, 30, 3/1984.

Nous ne croyons donc pas que le mariage africain, qu'on dit avec raison être l'alliance de deux familles — et nous aurons à y revenir — ignore purement et simplement la notion de liberté individuelle. L'amour, et l'on n'a pas besoin d'être moderne pour le savoir, peut être aveugle. Nos anciens le savaient, et c'est pour cela qu'ils décalaient l'exercice individuel de la liberté et le choix du conjoint. Bien avant la naissance de la fille, la famille amie pouvait avoir demandé en mariage celle qui naîtra. L'amitié des deux familles est donc le lieu privilégié de la genèse de l'amour des enfants. Le mariage qui, plus tard, se conclura, si les choses se passent selon le vœu des deux familles, sera un chaînon d'alliance consolidant deux espaces de fraternité. Le mariage, à la vérité, est alliance. Et Lévi-Strauss est crédible, quand il nous présente la structure de la parenté, et plus largement de la culture, comme alliance (13).

Mais, aussi loin que la société ait différé le contre-don, pour que la gratuité apparaisse comme le fondement de l'ordre humain, elle court toujours le risque de s'enfermer sur elle-même et donc d'asphyxier la personne. Ce risque d'asphyxie, nous le touchons du doigt lorsque le texte culturel des espaces de différenciation en culture aja-fon, que nous repérons ci-dessus, ne laisse pas la structure du « *To* » (nation) éclater jusqu'au niveau du « *Gbê* » (monde), qui serait l'universalisation de la structure d'alliance, à laquelle répondrait, au niveau le plus intérieur d'avènement de l'homme, le « *Ayi* » (cœur), instance éthique suprême de décision. C'est cela qui eût permis l'avènement du véritable « *Gbêto* » : la personne comme conscience éthique portant le monde. Si la société aja-fon a élaboré de manière consciente et responsable une structure politico-étatique clairement distincte de la structure parentale, elle n'a pas réussi, pas plus d'ailleurs que d'autres sociétés humaines, à donner naissance à la personne, telle qu'elle en portait le projet.

Dans tous les cas, nous avons vu s'esquisser une problématique de la personne au service de laquelle se trouve l'institution du mariage et de la famille, que le théologien et le pasteur se doivent de laisser racheter par et dans la figure eschatologique de l'alliance véritablement généralisée : l'Église.

Sur la base de ces réflexions rapides, nous pouvons indiquer immédiatement un lieu d'inculturation du sacrement du

mariage chrétien en culture africaine. Comme chacun sait, c'est en responsabilisant les hommes qu'on leur permet de résoudre leurs problèmes. Tout pasteur sait que la thérapeutique de la responsabilité est la plus sûre à long terme. C'est pourquoi la tâche fondamentale de l'inculturation ici est de rendre conscient chaque chrétien africain de la capacité évangélique des grands textes culturels de sa société, qui demandent à être accomplis dans la lumière et la force du message évangélique. Dans la ligne pastorale que s'efforce de promouvoir le *Sillon Noir*, nous indiquons ici certains thèmes de méditation et de réflexion prioritaires : la femme comme don (*Sêsi*), le mariage comme alliance en tension vers l'alliance généralisée, l'a-synchronie de l'exercice de la liberté et du choix du conjoint, la personne comme projet inachevé. L'effort éthique ici attendu de chacun des chrétiens africains est le lieu où il devra contribuer à faire de la famille africaine la cellule de base de « l'Église domestique ».

II. De l'alliance dans l'ordre de la Création à l'alliance dans l'ordre de la Rédemption (tâche de maturation chrétienne en africanité)

Pour un mouvement africain d'inculturation comme le *Sillon Noir*, qui se refuse à continuer sur la lancée d'une théologie de la revendication et finalement du ressentiment, il est clair que la pastorale ne consistera pas à plaider la cause du « pauvre nègre », victime de l'aliénation culturelle et spirituelle de l'Occident. Dans la matière qui nous occupe, d'ailleurs, on sait que le mariage chrétien fonctionne encore plus mal dans un certain Occident qu'en Afrique, si nous entendons par mariage chrétien ni plus ni moins que cet universel concret, que proposait déjà saint Paul aux Ephésiens quand il écrivait : « Ce mystère est de grande portée ; je veux dire qu'il s'applique au Christ et à l'Église » (5, 32). Les chrétiens africains ne sauraient s'arracher à cette mentalité de revendication qu'en s'appliquant à confronter les possibilités les plus intimes de leurs cultures avec l'idéal qui leur est proposé dans l'ère chrétienne, où la figure de Christ accomplit les temps. Les trois seuils de maturation de la conscience éthique que nous avons repérés (*Xoli*, *Xwe*, *To*) s'ouvrent sur une plénitude des temps, que la foi nous dit se trouver dans le Christ. Le chrétien africain organisé en « intellectuel

(13) Cf. C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté* et l'analyse philosophique que fait J. Ladière dans *Vie sociale et destinée*, Duculot, Gembloux, 1973, 164-172.

communautaire » (14) doit faire face à l'accomplissement que le Christ lui offre sans les marchandages que d'autres lui proposent et qu'il ne saurait accepter sans signer son propre décret historique d'infantilisme. Il s'efforcera donc de « payer son denier culturel » (15) à l'Église du Christ en Afrique en vivant l'inculturation au niveau existentiel et spirituel, le mariage et la famille africains en situation d'interpellation eschatologique.

On s'aperçoit ici que c'est la double figure de l'ancêtre, source et matrice de la vie dans l'ordre mythico-transcendantal et de la femme, mère dans l'ordre historique où elle qualifie primordialement le cercle de la fraternité (*Novi*), qui doit s'ouvrir vers la figure du Christ (Nouvel Adam) et de Marie (Nouvelle Eve). Comme nous le savons, la fraternité se conquiert difficilement sur un fond de violence. Les lois constitutives de la parenté, qui s'origine dans l'ancêtre (Su), circonscrivent elles-mêmes d'une frange de violence inéluctable le champ de la fraternité. Quant à la femme, qui donne son nom à tous les membres de la descendance, elle est bien souvent à la fois victime et agent de violence. Victime, car l'homme l'a opprimée en s'autorisant la polygamie, source d'inégalité entre les femmes comme entre elles et les hommes ; mais aussi agent, car elle court le risque permanent de devenir sorcière ou dévoreuse de vie, ou du moins d'entretenir la mentalité sorcelleresque. Cette double violence, qui se retourne contre la vie qu'on a fait projet de servir, est, pour l'« intellectuel communautaire » du *Sillon Noir*, la preuve manifeste que les figures proto-logiques de la fraternité ne sauraient accéder aux figures eschatologiques que par la médiation de la Croix.

Il n'y a donc pas pour nous une continuité sans rupture entre création et rédemption. Si « *ce qui attend ne peut être accompli que par celui qui vient* », selon le mot du P. Hans-Urs von Balthasar, on comprend que le « mariage chrétien » défini par saint Paul en sa double racine christologique et mariale-ecclésiologique, soit un don qui vient accomplir les espérances les plus profondes du mariage et de la famille africains.

(14) Nous appelons « intellectuel communautaire » aussi bien l'ensemble des principaux représentants de la culture, de la sagesse, de la religion, de la science, de la technique et de l'art traditionnels que chacune des personnes concrètes en qui un aspect du trésor de l'esprit humain se concentre et s'exprime.

(15) Le *Sillon Noir* désigne ainsi l'obligation de recherche systématique qu'il fait à ses membres intellectuels communautaires et universitaires en vue de doter l'Église africaine de culture africaine.

Ce que saint Paul dit dans la *Deuxième épître aux Corinthiens* du passage au Christ qui fait tomber le voile et donne de voir le sens spirituel du texte révélé doit pouvoir se transposer, comme l'autorise le prologue de l' *Épître aux Hébreux*, aux textes culturels des peuples. Dieu se révèle en effet « de multiples manières aux Pères » des différents peuples humains. Le passage au Christ fait voir en clair ce qui s'y trouve en filigrane. Le conflit des interprétations qui peut s'ouvrir avec d'autres herméneutiques de ces mêmes textes culturels est dans l'ordre des choses. Nous ne prétendons pas y échapper. Mais la double fidélité (au Christ et à l'Afrique) ne saurait équivaloir à une double vérité. C'est pourquoi le *Sillon Noir* présente toujours ses lectures du texte évangélique sous le mode d'un acheminement vers la Croix. La lumière jaillit pour nous de ce lieu de Vérité qu'est la Croix sur les textes africains évoqués jusqu'ici à propos du mariage et de la famille. C'est elle qui déjà fait s'éclairer la figure de l'ancêtre éponyme et la figure de la femme, mère, d'une manière inhabituelle et pourtant non étrangère à la vérité anthropologique. Affirmer que le sacré fondateur se détache pour cet africain aja-fon sur un fond de violence, mettre en lumière la femme, mère-épouse menacée de violence sorcelleresque, c'est énoncer des données anthropologiques jusqu'ici non thématiques mais qui pour nous, dans le *Sillon Noir*, sont des angles privilégiés d'accueil du Christ, figure centrale de la révélation, et de Marie, co-rédemptrice.

La préfiguration africaine du Christ, comme le disent de plus en plus de théologiens africains (16), est la figure de l'ancêtre. Mais jusqu'à présent, il n'y a pas eu, à notre connaissance, d'étude portant sur la figure de la femme. Or nous l'avons dit, c'est le double travail synchronique sur les deux, l'ancêtre et la femme, qui peut le mieux, à notre avis, révéler l'enjeu théologique sous-jacent aux figures anthropologiques africaines. Le mariage africain ne saurait se comprendre s'il est détaché de la figure fondatrice de l'ancêtre, présente dans toutes les religions africaines traditionnelles. Leur rapprochement fait apparaître sous un nouveau jour les exigences proprement spirituelles de l'inculturation de la foi chrétienne en Afrique, si nous ne voulons pas réduire la problématique du mariage chrétien en Afrique à un débat ritualiste et juridique. Nous disons souvent dans

(16) Cf. entre autres Mgr A. Sanon, « L'abbé Kabasélé », dans *Chemins de la christologie africaine* (collection « Jésus et Jésus-Christ », n° 25), Desclée, Paris, 107-167 ; J. M. Ela, *Ma foi d'africain*, Karthala, Paris, 1985, 36-56.

le *Sillon Noir* que c'est l'avenir qui nous rendra notre passé, « *Vi wê no so To su* » (« *C'est l'enfant qui fait la gloire du père* »). Dans la perspective d'une telle orientation de pensée, qui prend sa source de l'eschatologie, on ne s'étonnera pas que nous rapprochions pour mieux les comprendre la problématique de l'éducation de l'enfant de celles qui nous occupent : le *Toxwoyo* (ancêtre) et la mère. La fine pointe de la question éducative est bien celle des valeurs polarisatrices du champ de déploiement de l'être humain. Dans la mesure où la société aja-fon peut continuer ici à nous servir de paradigme, son texte culturel, si déterminant pour la mission éducative de l'homme noir, donne à penser : « *Quand le Roi envoie son fils sur le marché de la vie, c'est pour lui ramener le pouvoir le plus fort (Ganhunu-Ganhume)* ». Si le *Ganhunu-Ganhume* (maîtrise de la chose-dominion de la personne) est la prétention de chacun des fils, on comprend que le projet de parenté et de société comme fraternité soit difficile à réaliser. Nous le disions : l'aura sacrée du *Toxwoyo* se frange d'une menace de mort, qui n'épargne ni femme ni enfant, encore moins l'étranger ; la mère source de la vie peut devenir source de mort.

Ne nous trouvons-nous pas ici devant la nécessité de donner congé à l'idée que l'homme noir peut faire l'économie d'un passage par la Croix ? L'inculturation ne peut pas être une canonisation des ancêtres africains ni une substitution du « *in facie Ecclesiae* » par l'« *in facie Africae* » — car il s'agit de plus que d'une simple contestation culturelle. Il faut dire qu'ici le chemin de sainteté du fils est la seule reprise crédible du potentiel de sens qu'il y avait aussi bien dans la figure de l'ancêtre que dans la figure de la mère. L'Église, «mère et maîtresse », est vraiment l'institution éducative divine qui est proposée au peuple à la « plénitude des temps » où le Christ nous a introduits. Il nous semble donc que les jeunes chrétiens africains qui contracteraient leur mariage simplement « *in facie Africae* » s'obligeraient logiquement à soustraire leur projet éducatif à l'Église du Christ pour le remettre entre les mains de la communauté de l'ancêtre. Nous nous interrogeons : est-ce là vraiment l'objectif de l'inculturation. Sans doute le simple fidèle africain n'a-t-il jamais perçu la portée d'un tel acte ; mais le théologien et le pasteur n'ont-ils pas mission de les aider autant sinon plus à évangéliser la culture qu'à inculturer la foi ? Et si c'est bien l'avenir qui nous rend notre africanité passé, l'évangile eschatologique ne nous rend-il pas ici notre mieux que nous n'aurions pu l'espérer ?

Si chaque chrétien africain se trouve faible devant l'énormité de sa mission, c'est dans le Fils de l'Homme en qui il est fils que l'Esprit lui donne d'être fort. C'est ce même Christ qui, comme Origène l'a dit, est l'exégèse et l'exégète du Père. En tant que Fils de la terre des hommes, n'est-il pas permis alors de dire qu'il est aussi l'exégèse et l'exégète des attentes de nos peuples ? C'est à la Croix qu'il a été cette interprétation et cet interprète de l'anthropologie. Pour ne trahir ni l'Afrique ni le Christ, le *Sillon Noir* s'efforce d'encourager une pastorale qui prend au sérieux la dimension christologique et mariale de la spiritualité des foyers.

III. Quelques prolongements pastoraux

Ces réflexions peuvent paraître aux yeux de certains passer à côté des urgences pastorales telles que le sens de la dot en Afrique, le mariage à l'essai, le sort de la femme stérile, la polygamie-monogamie, l'indissolubilité, le rituel africain du mariage, la régulation des naissances, etc. Mais nous avons cru devoir poser avant toute chose quelques jalons pour une réflexion fondamentale sur le mariage comme lieu éminent d'inculturation. Dans la perspective du *Sillon Noir*, l'Église préfère en toute priorité pastorale organiser la recherche et conduire la réflexion sur la culture avec l'« Intellectuel communautaire », auquel appartient la majorité des chrétiens africains. Le grand principe pastoral dans ce contexte est qu'aucune décision ne saurait précéder la recherche approfondie et la réflexion à la lumière de l'Évangile. Dans la mesure où le chrétien africain accède à une conscience culturellement et chrétiennement éclairée, les décisions de l'Église hiérarchique n'apparaîtront pas comme des « oukases » aussi arbitraires que celles que nous reprochons à l'Église de la première phase de la Mission. Et les recherches dans tous les domaines sont très en retard. Le *Sillon Noir* s'efforce de les activer.

Le texte de Mgr de Souza, auquel nous faisons allusion, répond pour une large part aux questions concernant la polygamie ou la monogamie, le sens de la dot, l'indissolubilité. Pour nous en tenir au « mariage à l'essai » (17), il est bon, pour en

(17) Nous ne parlerons plus ici du concubinage, pour l'avoir déjà abordé dans nos considérations.

comprendre l'enjeu, de voir la différence entre le traitement de la femme que le jeune chrétien, «essayiste» aura découverte stérile et le sort qui lui était réservé dans la tradition africaine, aja-fon en l'occurrence. Alors que le jeune chrétien l'abandonnerait, parce qu'inféconde, l'Afrique traditionnelle, en sa version aja-fon, assure à cette femme une « maternité légale » à l'égard des enfants qui lui sont « donnés ». Cette « maternité légale » a en fait une portée ontologique. C'est ce dont témoigne le rite de la *wensino* qui, selon nous, dans le hiatus de la mort, autorise l'essor d'une véritable ontologie. Ce rite consiste à enterrer la défunte stérile, couchée sur le dos, et porteuse d'une statuette de bois, symbolisant un enfant. En passant dans la vie *post mortem*, elle peut ainsi, au même titre que toutes les autres, devenir *joto* (source d'engendrement de vie nouvelle).

Naturellement, la tolérance de la polygamie qui permet à la société traditionnelle d'éviter l'impasse n'est pas permise au jeune chrétien africain, et c'est ce qui, entre autres, a engendré le fameux « mariage à l'essai ». Que la monogamie soit la norme de la société africaine ici considérée, on ne saurait en douter après le texte de Mgr de Souza déjà cité. Il faut donc croire que le Christ en aurait appelé, dans cette situation comme déjà face à ses interlocuteurs d'antan (cf. *Matthieu* 19, 1-15), à l'institution du *Ségbo* (Dieu créateur), si clairement attestée dans le texte culturel de la « *Sési* » (femme don du *Sé*). Peut-être alors, par souci pastoral, devrait-on s'efforcer d'ouvrir le couple stérile africain à la mission éducative globale de l'Église vis-à-vis des enfants de sa paroisse, de son diocèse, etc. C'est la maternité ou la paternité «légale-ontologique» inventée déjà par la société traditionnelle, qui doit ici nous inspirer, et non pas la polygamie, dont cette même société se repent au moment de la mort, comme il est montré dans le texte de Mgr de Souza. Le dépassement de la polygamie sera ici un service éminent d'évangélisation rendu par le chrétien à sa propre société en perte d'haleine par rapport à son idéal monogamique.

Et le changement de statut social de la femme affranchie de la servitude de la polygamie serait un apport décisif pour une transformation de l'image de l'homme et de la personne humaine en Afrique. L'éducation, qui est le véritable lieu de la paternité comme nous en instruit toute la tradition anthropologique africaine, se trouverait, elle aussi, au centre du débat où est en jeu le sort du foyer stérile. La « légalité ontologique » de la paternité et de la maternité d'un tel couple, reliée à la mission éducative qui fait la raison d'être du mariage africain tradition-

nel, n'apparaîtra idéalisme que pour celui qui aurait déjà trahi l'Afrique et qui peut-être serait menacé d'infidélité à l'Évangile.

La croissance démographique en explosion sur le continent noir s'atteste, comme chacun le sait, par une pyramide des âges particulièrement large dans ses assises ; par ailleurs, la rencontre d'un autre mode de développement a engendré un sous-développement structurel par conflit de modèles de développement. Ici plus qu'ailleurs se manifeste la fidélité de l'Afrique au don de la vie dans un contexte socio-économique changé. La mortalité infantile jugulée grâce aux progrès de la médecine explique aussi pour sa part cette explosion démographique du continent. Mais, comme on le voit, l'enjeu est si global qu'il ne s'agit pas d'apporter une solution mécanique à l'urgence d'une maîtrise de la croissance démographique. La perspective éthique de solution est la seule qui soit à la taille du drame, où il s'agit en fin de compte de l'avènement de la personne humaine. La convivialité responsable à offrir à de nouveaux candidats à la vie est ce qu'il faut ici penser. Et ce n'est pas en faisant du pathos à propos de chiffres que chacun connaît, pour justifier des décisions concernant la limitation des naissances, que l'on sera forcément plus responsable que d'autres. Hâtons-nous lentement. Existe-t-il un autre secret, pour faire mûrir plus vite la conscience éthique dans un peuple, que de l'exposer au soleil de l'Évangile eschatologique ? L'Église en Afrique se doit de tout faire pour que l'éducation en matière de paternité et de maternité responsables ne se banalise pas en stratégie de distribution de pilules et d'autres moyens « efficaces » pour empêcher la conception. Sa tâche pastorale est peut-être d'accélérer la maturation de la conscience évangélique de tous ceux qui sont intéressés au problème de la vie à transmettre et à développer.

Sur le fond de cet accueil des attentes anthropologiques et de leur accomplissement évangélique, on pourrait alors voir fleurir un rituel africain du mariage où l'éclat de la joie traduirait sans mensonge que la vie a réussi.

Barthélémy ADOUKONOU

Barthélémy Adoukonou, né à Abomey (Bénin) en 1940. Prêtre en 1966. Etudes de sociologie religieuse à l'EPHE (Paris), de théologie à Tübingen, puis Ratisbonne, où il passe son doctorat en 1977. Recteur du séminaire Saint-Paul de Djimé (Bénin) de 1977 à 1984 ; professeur de théologie fondamentale à l'ICAO (Abidjan) de 1978 à 1982 ; professeur d'anthropologie et méthodologie des sciences sociales à l'Université nationale du Bénin. A fondé le mouvement *Le Sillon Noir (Mewihwendo) et l'anime* depuis 1970. Membre de la Commission Théologique Internationale. Publications : *La mort dans la vie africaine* (Présence Africaine, UNESCO, 1979) ; *Jalons pour une théologie africaine, I-II*, Lethielleux, Paris, 1980.

Corinne MARION

La gloire de son père

« **QUAND** ton fils sera un homme, fais-en ton frère ». Ce proverbe kabyle nous transmet un conseil que la sagesse des peuples a condensé de façon lapidaire. Il vise juste, au point sensible des relations parfois délicates entre les fils et leur père.

Trop souvent l'expérience commune ne connaît que des « crises » : le fils, après avoir admiré et/ ou craint son père incarnant à ses yeux la force, l'autorité, peut-être la sagesse, le conteste violemment en constatant qu'il s'était trompé. Le père est alors vilipendé, méprisé, jugé, sans pitié. Maladresse de l'un, exigence implacable de l'autre, amour déçu de part et d'autre, tout pousse le fils à rejeter l'idée qu'il doive quelque chose à son père. Refus quasi prométhéen, rejet des origines, donc du don, affirmation auto-suffisante de soi-même... Je ne me risquerai pas à analyser cette crise complexe, vieille comme le monde, mais qui semble exacerbée à notre époque, à l'image de notre modernité qui ne sait plus d'où lui vient l'existence.

POUR calmer cette angoisse, je ne saurais trop recommander la fraîcheur roborative de Marcel Pagnol. Dans ses *souvenirs d'enfance (I)*, Pagnol raconte avec humour et tendresse cet événement fondateur : l'enfant de huit ans découvre que son père, ce dieu qui, à ses yeux, dominait de très haut l'humanité, est sujet, lui aussi, aux défauts des hommes... Mais rappelons brièvement les faits.

(1) Toutes les références de cet article concernent le premier tome des souvenirs d'enfance de Marcel Pagnol, *La Gloire de mon Père*, édition Presses-Pocket, Paris, 1976.

Marcel n'éprouve qu'admiration et fierté à l'égard de ce père, instituteur de la grande époque, qui conçoit son métier comme un sacerdoce, fondé sur cette trinité que représente son ardeur anti-cléricale, anti-alcoolique et anti-monarchique ; ou, pour le dire positivement, son enthousiasme militant en faveur des lumières de la Raison, de la sobriété et de la République. Un tel père, pendant ses vacances, aurait avantageusement remplacé le Président de la République, « car il eût fait en trois semaines le bonheur de l'humanité » (p. 106). D'ailleurs, Marcel accepte très mal que devant l'oncle Jules, chasseur chevronné, son père, Joseph, soit en position d'élève inexpérimenté.

Mais surtout, durant les préparatifs qui précèdent l'ouverture de la chasse, l'enfant est saisi d'angoisse. Et si son père allait rentrer bredouille, à côté d'un oncle Jules tapissé de lièvres et de perdrix ? S'il allait se montrer maladroit et incapable ? « *S'il ne tue rien, eh bien moi, ça me dégoûtera. Oui, ça me dégoûtera. Et moi je ne l'aimerai plus* » (p. 186). L'amour du jeune garçon pour son père est donc très lié à l'estime et à l'admiration qu'il lui porte. On connaît la suite : le jour de l'ouverture, les adultes, ayant « menti » à l'enfant, partent seuls, malgré leur promesse de l'emmener. Mais Marcel les suit clandestinement toute la journée, se perd, et les retrouve presque miraculeusement en fin de journée, guidé par le son d'une double détonation : « le coup du roi », ce tour de force rarissime, dont rêvent les plus grands chasseurs, venait d'être accompli par son débutant de père ; lequel aurait tout ignoré de son propre exploit si l'enfant ne s'était trouvé là pour ramasser les deux superbes bartavelles et les brandir triomphalement. On imagine la joie du retour... Mais le plus important est encore à venir.

Ce père qui respire la vertu républicaine et l'enseigne quotidiennement à ses élèves et à ses enfants avait un jour flétri la vanité d'un de ses collègues, M. Arnaud, qui s'était fait photographe alors qu'il tenait à la main une énorme rascasse qu'il venait de pêcher : « *De tous les vices, la vanité est décidément le plus ridicule !* » (p. 267). Cette péroraison, prononcée avec un sourire de pitié, avait ruiné à tout jamais l'admiration que Marcel portait à M. Arnaud.

Et voici que, le lendemain, prétextant l'occasion de s'instruire — qu'il ne faut jamais laisser passer —, Joseph propose à l'enfant de l'accompagner au village : outre les emplettes, il est question de soumettre les perdrix royales à l'expertise du vieux braconnier, « *qui en sait certainement beaucoup plus long que*

bien des naturalistes » (p. 266). Dans sa confiance candide, l'enfant était persuadé que cette démarche « n'avait d'autre but que scientifique » (p. 267). On traverse donc le village, où les bartavelles suscitent les commentaires émerveillés des commères, de l'épicier, du facteur et des enfants. On décide de consulter un autre spécialiste, M. Vincent ; on apprend qu'il est absent pour toute la journée ; « *cependant mon père le rechercha dans tout le village, et il alla même au cercle, pour demander aux joueurs de boules s'ils ne l'avaient pas vu, mais ils virent les bartavelles qu'on ne songea pas à leur cacher (..) »* (p. 272).

Même « l'ennemi », M. le curé, a droit à un traitement amène. Son offre de photographe Joseph avec les bartavelles et le petit est acceptée, par politesse bien sûr ; en somme, si Joseph a accepté de poser, ce fut par subtile tactique à l'égard de « l'ennemi » qui n'aurait pas manqué, en cas de refus, de l'accuser de sectarisme.

Mais l'enfant a compris. Déjà les événements des dernières quarante-huit heures l'avaient fait mûrir. Égaré, il avait dû se débrouiller comme un petit homme, surmonter sa peur, vaincre sa faiblesse, prendre des initiatives. La promenade villageoise acheva la mutation. Et huit jours plus tard, quand l'oncle Jules apporte les clichés développés et gracieusement offerts par M. le curé, Joseph contemple, sans confusion, l'image de son apothéose et décide même d'en envoyer une épreuve au grand-père, « *pour lui montrer comme Marcel a grandi... »* (p. 280).

Et l'enfant éclate de rire et exulte : « *Oui, il était tout fier de son exploit ; oui, il enverrait une épreuve à son père, et il montrerait l'autre à toute l'école, comme avait fait M. Arnaud »* (p. 280).

Mais ce rire, s'il traduit la lucidité toute neuve de l'enfant, n'a rien du jugement sarcastique. A l'inverse de ce qu'il avait éprouvé à l'égard de M. Arnaud, cette faille révélée chez son « *cher surhomme* » ne détruit rien, au contraire ; plutôt, elle fait disparaître une trop grande distance, brise une armure rigide, comme une image irréelle et lui substitue une réalité moins idéale mais plus vraie et plus « aimable ». La phrase suivante contient l'essentiel de cette expérience et remplacerait peut-être avantageusement un rayon de bibliothèque : « *J'avais surpris mon cher surhomme en flagrant délit d'humanité : je sentis que je l'en aimais davantage »* (p. 280).

Ce défaut révélé permet à Joseph de rentrer, aux yeux de l'enfant, dans l'humanité commune. Il sent son père plus proche,

plus ressemblant. Or ce passage périlleux aurait pu fort mal se terminer. Ce qui sauve tout, c'est que l'enfant aimait profondément son père. Il avait tremblé pour lui avant la chasse, si bien que les rôles avaient été inversés. L'enfant s'était alors trouvé dans la position du père qui meurt d'angoisse quand son fils passe son premier examen. Marcel lui avait consacré tout son temps et toutes ses forces, jouant tour à tour le rôle de l'entraîneur et celui du chien. Par cette tendre et inquiète sollicitude, le fils expérimenta ce qu'est l'amour *et filial et paternel*. Il avait vu, en son père, un être désarmé (dans le domaine cynégétique) qui avait besoin de recevoir ; Joseph n'était plus uniquement celui qui règne, « *l'examineur au Certificat d'Études !* » (p. 184). Pour la première fois sans doute, à l'égard de son père, il découvre qu'aimer consiste *et à recevoir et à donner* et c'est pour cela que la lucidité ne s'est pas transformée en jugement. Parce que l'amour était premier, il sut accorder à l'objet de son admiration cet espace de liberté qui comporte inévitablement le risque du péché — ici, la vanité — sans que l'image de son père en fût détruite. Nous assistons à la naissance de la compassion, qui seule permet à l'admiration déçue de ne pas sombrer dans le jugement.

SI la famille est le lieu par excellence de l'apprentissage de l'amour, les liens familiaux ne devraient pas être détruits par le péché des uns et des autres ; il est nécessaire d'accorder à chacun cet espace de liberté (différent de la complicité) sans lequel l'homme ne peut se réaliser, avec tous les risques que cela comporte. Il s'agit pour chacun, père, fils, époux, épouse, de vivre dans la réalité et non dans l'idéal ou le rêve ; il s'agit d'aimer des êtres réels, donc pécheurs, et non pas des surhommes ou des êtres idéalisés ou imaginaires. Ce n'est qu'à partir de la réalité où grâce et péché sont inextricablement mêlés, comme le bon grain et l'ivraie, qu'on peut vivre et recevoir de Dieu la grâce de pardonner sans cesse, et donc d'aimer.

A l'inverse, si cet espace de liberté n'est pas accordé, on n'évite pas le jugement, ou tout simplement la cécité (2). Cela

(2) Un exemple de cécité : on se souvient de la cécité de César, à l'égard de son fils Marius, âgé de vingt-quatre ans, dans la pièce de Pagnol, *Fanny*, I, 9 : *M. Brun: Mais enfin, César, après tout, si cet homme veut naviguer? César (sincère) — Cet homme? Quel homme? M. Brun — Marius est un homme. César (éclatant de rire) — Un homme! un homme! Marius!!!*

revient à interdire le statut fondamental qui permet aux hommes de vivre, ensemble : le statut de frère, parce que tous sont enfants d'un même Père.

C'est parce que le Père nous aime que nous avons le statut de fils. Et si nous ne nous portons pas mutuellement — et d'abord à l'intérieur de la famille (3) — cet amour qui vient du Père, nous nous interdisons ce statut de frère qui nous permet de nous aimer.

C'est pourquoi cette entrée dans l'humanité commune de Joseph Pagnol, aux yeux de son fils, me semble essentielle : condition nécessaire d'un amour réel et durable. Bienheureuse vanité, pourrait-on dire, qui permit à Marcel de mûrir et d'aimer son père comme un frère.

Corinne MARION

(3) Comme le dit Mère Teresa : « L'amour commence à la maison ».

Corinne Marion, née en 1945. Maîtrise et CAPES de Lettres Modernes en 1972. Enseigne dans un lycée à Paris. Mariée, deux enfants. Membre du Comité de rédaction de *Communio*. Publication : *Qui a peur de Soljenit-syne ?*, Fayard, Paris, 1980.

Vient de paraître
Collection « Communio » (Fayard) n° 22
Hans-Urs von BALTHASAR
L'heure de l'Église
Un diagnostic lucide et confiant, des souvenirs
et une espérance pour l'Église de ce temps.
Chez votre libraire

Paul SALAUN

La mission d'Osée

« *MARIE, reçois cette alliance, signe de mon amour et de ma fidélité* ». Comme des milliers d'époux avant moi, j'ai prononcé cette phrase en 1970, par une de ces belles journées ensoleillées que nous connaissons souvent en Bretagne. Ma jeune épouse et moi, malgré la conscience que nous avons de nos blessures affectives et de nos pauvretés, avons la conviction profonde que nous venions de sceller en Dieu une alliance éternelle.

Été 1978. Le traumatisme d'un enfant à la naissance, deux ans auparavant, a entraîné une tension extrême et révélé une faille profonde au sein de notre couple ; celles-ci n'ayant pu être surmontées et rendant la vie commune insupportable, nous jugeons préférable de nous séparer. Véritablement crucifié par cette épreuve qui réveillait toutes mes blessures et y ajoutait de nouvelles, je suis allé faire le point dans l'abbaye la plus proche, celle de Timadeuc dans le Morbihan. Et là, j'ai formulé à peu près cette prière : « *Seigneur, si nous en sommes arrivés là, c'est parce que, pour ma part, je n'ai pas su aimer mon épouse. Mais je sais que tu peux guérir mon cœur, que les difficultés présentes sont un appel à aimer mieux et, avec ton aide, peuvent être surmontées. En ce qui me concerne, je désire une réconciliation ; si mon épouse ne l'accepte pas, je lui resterai néanmoins fidèle, comme tu me le demandes, et me consacrerai à ton service.* » C'est ainsi que je me suis retrouvé seul, à trente ans. J'ai conservé mon alliance et, depuis huit ans, avec la grâce de Dieu, je reste fidèle à mon épouse et vis paisiblement dans l'espérance d'une réconciliation.

Sur ce terrain exigeant où la grâce surabonde, j'ai rencontré des frères et sœurs vivant la même fidélité, et c'est pour continuer la route ensemble que nous avons fondé, à Noël 1983, la Communion Notre-Dame de l'Alliance, groupement de chré-

tiens dont le couple est divisé, séparé ou divorcé, et qui ont entendu l'appel de Jésus à s'avancer sur le chemin du pardon et de la fidélité. (Nous sommes actuellement 70 environ, en France et en Belgique). La majorité de ceux qui nous rejoignent ont déjà cheminé seuls pendant de nombreuses années. Par exemple Jean, marié en 1952, quitté par sa femme en 1954 et fidèle depuis 32 ans. Même des jeunes, aujourd'hui encore, entendent l'appel du Seigneur. Telle Suzanne, mariée en 1978, séparée de son mari en 1980, à l'âge de 24 ans, et mère de deux tout petits enfants.

Sur quoi fonder cette fidélité ?

Lorsque l'on est frappé par l'épreuve de la séparation ou du divorce, le plus souvent on est d'abord anéanti. Et, dans le brouillard, les choix que l'on fait ne sont généralement pas très clairement motivés au départ. Il se peut même que les raisons qui poussent à ne pas se remarier soient alors assez négatives.

Certains, par exemple, refusent le mot et la réalité du divorce, parce qu'ils ne peuvent ni ne veulent regarder en face la profondeur de la faille au sein de leur couple, et finalement en eux-mêmes. Ils s'accrochent au passé, à l'image qu'ils se faisaient d'eux-mêmes, de leur conjoint, de leur famille, et ils se figent dans cette position. J'ai même vu des cas où la personne cherche, en ne se remarquant pas, à culpabiliser et punir le conjoint infidèle.

D'autres ne se remarient pas, parce qu'ayant été terriblement blessés par leur conjoint, ils gardent une image très négative de l'homme ou de la femme, et ne veulent pas affronter une nouvelle épreuve d'époux «*Je préfère la solitude et les souffrances qu'elle entraîne, m'écrivait un jour une femme, au risque d'aimer et de revivre un nouvel échec.* ».

D'autres encore, surtout en milieu catholique, restent seuls parce que « la loi » de l'Église interdit le remariage des divorcés (1), et parce qu'ils craignent un châtement divin en cas d'infraction. (Ils sont d'ailleurs de moins en moins nombreux, parce que l'influence de l'Église est nettement moins grande qu'il y a quel-

(1) Si l'Église « interdit » le remariage des divorcés, c'est évidemment par fidélité au sens profond de l'Alliance et du sacrement de mariage ! Ce qui est premier c'est non la loi, mais la fidélité dans l'amour.

ques années et que, pour beaucoup de chrétiens même, le remariage n'apparaît plus comme un crime ou une honte, mais semble humain et naturel !).

On pourrait évoquer d'autres raisons. Signalons simplement celle-ci : si certains ne se remarient pas, c'est seulement parce qu'ils (elles) n'ont pas rencontré la femme (l'homme) de leurs rêves !

Dans tous les cas, il me semble qu'on ne peut pas parler vraiment de fidélité, parce que le non remariage est dû à des peurs ou à des frustrations, et non à un choix positif vis-à-vis de Dieu et du conjoint. En ce qui nous concerne, à la Communion Notre-Dame de l'Alliance, c'est sur le sacrement de mariage que nous fondons notre fidélité. En partant de l'expérience de notre échec et en méditant la Parole de Dieu, nous avons trouvé le roc sur lequel nous prenons appui pour donner sens à une attitude complètement folle aux yeux du monde.

Le fidélité est-elle possible ?

Dans une méditation intitulée *Vivre le Sacrement de l'Alliance* (2), nous nous sommes efforcés de montrer que l'alliance entre l'homme et la femme est fondée sur les trois piliers indissociables que sont la confiance, l'amour et la fidélité. Or, si l'homme compte sur ses seules forces pour construire son foyer, il se heurte vite à des difficultés qui peuvent devenir insurmontables.

Le couple qui se marie aspire certes, s'il est sincère, à la fidélité. Celle-ci n'est pas secondaire, comme si elle n'était que la conséquence de l'amour. Mais elle est un constituant fondamental. Du reste, il y a une parenté entre la confiance et la fidélité ; l'une et l'autre ont la même racine latine : *Vides* », qui signifie loyauté et confiance. Quand on donne sa confiance à quelqu'un, on engage toute sa personne — on se fiance à lui (c'est toujours la même racine) —, et on engage aussi toute sa vie. Au fond de chacun repose le secret désir que l'amour soit éternel, et c'est pourquoi, même dans les chansonnettes, «amour» rime avec «toujours».

(2) On peut commander ce texte (42 pages dactylographiées) à la Communion Ain Karim, 14, rue du Muguet, 35510 Cesson-Sévigné.

Mais ce désir d'éternité se heurte à des contradictions, à des contingences — fragilité de la confiance, dégradation de l'amour —, bref, à *l'épreuve du temps*. Ce conjoint dont on attendait tout se révèle très vite un être blessé et bien imparfait ; le corps se ride ou prend de l'embonpoint ; l'idéal s'enlise dans le quotidien et le rêve est laminé par la réalité. Comment vivre de l'éternel avec quelqu'un d'aussi limité et décevant ? J'ai dû me tromper ; peut-être trouverai-je mon idéal ailleurs...

C'est ainsi que certains, pour préserver leur rêve, leur modèle idéal, renvoient l'être de chair avec lequel ils ont fait alliance, parce que celui-ci a le malheur de ne pas être conforme à leur attente, le tort de ne pas être parfait. D'autres, souvent après plusieurs échecs, vont tomber au contraire dans la désillusion et, désespérant de trouver jamais l'homme ou la femme parfaits, refuseront de s'engager totalement avec quiconque, préservant jalousement leur indépendance, leur « liberté ». Mais cette « liberté » est celle du taxi, que l'on dit « libre » quand il est vide et ne va nulle part. Qui ne s'engage pas, n'aime pas.

Nous sommes donc devant un dilemme insoluble à vues humaines : ou bien rêver d'absolu, et se condamner à ne trouver personne à aimer ; ou bien renoncer au rêve et s'engager vis-à-vis d'un être limité, imparfait ; mais alors, sur quoi fonder cette fidélité ?

Question d'autant plus angoissante si l'on considère qu'au terme du voyage, ce sera la séparation définitive de *la mort*. Pour un incroyant, c'est l'ultime scandale. Car ou bien il a fait le pari de la fidélité, et voilà que, brusquement, celle-ci est rompue, pense-t-il, irrémédiablement ; ou bien il a vécu sans s'engager, et découvre soudain toute la vanité d'une existence sans amour. La mort est le grand et implacable miroir qui nous interroge sur le sens de notre vie : celle-ci est-elle une magnifique tapisserie où s'entrelacent toutes les nuances des chaudes couleurs de la confiance, de l'amour et de la fidélité ? Ou bien est-ce un tissu ordinaire que rehaussent cependant quelques-uns de ces fils ? Ou bien n'est-ce qu'une serpillère en lambeaux, couverte de la grisaille d'une vie sans amour ?

Nous pressentons qu'à l'heure de la mort, nous serons interrogés sur notre amour et sur notre fidélité ; mais il nous faut trouver, pour vivre celle-ci, la force de nous engager avec un être limité et l'assurance que, malgré tout, cet amour est plus fort que la mort — autrement dit certitude que notre alliance est éternelle. C'est là, précisément, ce que nous apporte la rencontre de Jésus.

La fidélité de Dieu

Lorsque, du fond de sa misère, conscient de son impuissance à aimer véritablement, parfaitement, le couple se tourne vers Dieu, il pressent tout de suite que c'est en Lui qu'il va trouver les fondements inébranlables de la confiance, de l'amour et de la fidélité. Dès les premières pages de la Bible, en effet, dès les débuts de l'histoire de l'humanité, il est question de l'Alliance entre Dieu et le couple originel, entre Dieu et son Peuple. Et, voici près de trois mille ans, les prophètes employaient, pour évoquer ce mystère, le langage des noces. Ainsi Osée : « Il adviendra en ce jour-là — oracle du Seigneur — que tu m'appelleras "mon mari"... Je conclurai pour eux une alliance, en ce jour-là... Je te fiancerai à moi pour toujours ; je te fiancerai dans la justice et dans le droit, dans la tendresse et la miséricorde ; je te fiancerai à moi dans la fidélité et tu connaîtras le Seigneur » (*Osée 2, 18-22*).

Nous avons dit que la fidélité est constitutive de l'Alliance, qu'elle est un choix initial fondamental. Le texte *d'Éphésiens 1, 3-10* atteste cette vérité première : c'est dès l'instant où Il a formé le projet de créer l'homme et le monde que Dieu s'est engagé à mener son œuvre jusqu'à son achèvement, jusqu'à cette récapitulation de tout l'univers et de toute l'humanité dans le Corps du Christ. « Si nous, nous sommes infidèles, Dieu reste fidèle, car Il ne peut se renier lui-même » (*2 Timothée 2, 13*).

Toute l'histoire du peuple d'Israël, puis de l'Église, est celle de cette indéfectible fidélité de Dieu, malgré les constantes infidélités de son épouse. Les grands moments d'Alliance — avec Adam et Ève, avec Noé, avec Abraham, avec Moïse, avec David, avec Esdras — ont toujours été suivis de périodes d'éloignement, de désobéissance et, finalement, de catastrophes pour le peuple, contre lesquelles les prophètes ont souvent vainement élevé la voix. Ainsi, Osée au huitième siècle : « Intentez un procès à votre mère, intentez-lui un procès ! Car elle n'est pas ma femme et moi je ne suis pas son mari. Qu'elle écarte de sa face ses prostitutions et d'entre ses seins ses adultères » (*Osée 2, 4*). En se détournant de Dieu, de la Loi d'amour qu'Il lui a donnée, le peuple-épouse rompt l'Alliance et se condamne lui-même au malheur.

Mais Dieu ne l'abandonne jamais pour autant. Même si la formulation de certains textes prête à Dieu des paroles de châtements, la Bible chante avant tout son infinie miséricorde, sa

tendresse toujours renouvelée pour son peuple : « N'aie pas peur : tu n'éprouveras plus de honte. Ton Créateur est ton époux ; le Seigneur Sabaot est son nom ; le Saint d'Israël est ton rédempteur ; on l'appelle le Dieu de toute la terre. Oui, comme une femme délaissée et accablée, le Seigneur t'a appelée — comme la femme de sa jeunesse qui aurait été répudiée, dit ton Dieu. Un court instant je t'avais délaissée ; ému d'une immense pitié, je vais t'unir à moi » (*Isaïe 54, 4-7*).

Non, l'amour gratuit de notre Dieu ne se laisse pas atteindre par les infidélités de son épouse. Il lui a donné sa confiance une fois pour toutes. Il ne la reprendra pas jusqu'à ce que leur union soit parfaite dans le Christ à la fin des temps. « Car les montagnes peuvent s'écarter et les collines chanceler, mon amour ne s'écartera pas de toi ; mon alliance de paix ne chancellera pas, dit le Seigneur qui te console » (*Isaïe 54, 10*). Vraiment, l'Alliance de Dieu avec son peuple est éternelle !

Cette certitude est devenue plus forte encore pour nous en Jésus. En effet, lorsque Celui-ci s'est fait homme, lorsque le Verbe de Dieu s'est uni à la nature humaine, Dieu et l'homme se sont unis inséparablement dans la chair même du Fils unique, « deux en une seule chair ». Dans le mystère pascal, la mort même n'a pu atteindre cette unité, et la Résurrection de Jésus a scellé pour l'éternité, dans l'eau et le sang, dans le don de l'Esprit, la nouvelle et infrangible Alliance. Le premier temps des noces de l'Agneau — les fiançailles — se réalise à la Croix : alors, comme Ève avait été formée de la côte d'Adam (*Genèse 2, 21-22*), l'Église naît du côté ouvert de Jésus, de son Cœur même, dans le plus parfait des actes d'amour.

Mystère inouï de la Croix ! Et, parce que le Christ est ressuscité, cette Alliance nouvelle, scellée dans le sang de l'Agneau, est plus forte que le péché qui divise, *plus forte que la mort même* (3). Or, par le baptême, Jésus nous donne part à sa victoire définitive sur celle-ci : « Nous tous, baptisés en Jésus-Christ, c'est dans sa mort que nous avons été baptisés. Par le baptême, en sa mort, nous avons donc été ensevelis avec lui, afin que, comme le Christ est ressuscité des morts pour la gloire du Père, nous menions nous aussi une vie nouvelle... Si nous sommes

(3) C'est de cette conviction qu'est née la Fraternité de la Résurrection. Celle-ci offre une structure de vie communautaire à des veufs désirant consacrer leur vie au Seigneur « pour un plus grand amour », par la prière, la contemplation, le service de leurs frères, en fidélité au « oui » sacramentel, au-delà de la disparition physique de leur épouse, et en union avec elle.

morts avec le Christ, nous croyons que nous vivrons aussi avec lui. Nous le savons en effet : ressuscité des morts, le Christ ne meurt plus ; la mort sur lui n'a plus d'empire. Car en mourant, c'est au péché qu'il est mort une fois pour toutes ; vivant, c'est pour Dieu qu'il vit. De même vous aussi, considérez que vous êtes morts au péché et vivants pour Dieu, en Jésus-Christ» (*Romains 6, 3-4, 8-11*).

Baptisés, nous devenons membres du Corps du Christ, épouse du Christ ; et dorénavant nous avons l'assurance que Dieu ne nous abandonnera jamais, qu'Il sera *toujours fidèle* : « Jésus, puisqu'il demeure pour l'éternité, possède un sacerdoce exclusif. Et c'est pourquoi il est en mesure de sauver d'une manière définitive ceux qui, par lui, s'approchent de Dieu, puisqu'il est toujours vivant pour intercéder en leur faveur » (*Hébreux 7, 24-25*). Les hommes, dans leur aveuglement et leur folie, peuvent se détourner de Dieu, Lui, dans sa miséricorde infinie, ne cessera de les poursuivre de son amour, jusqu'à ce qu'Il ait rassemblé toutes ses brebis égarées.

Quelle formidable espérance nous ouvre cette certitude de la fidélité absolue de Dieu, indéfectible dans le temps et plus forte que la mort même ! C'est sur elle que les époux doivent s'appuyer tout au long de leur pèlerinage sur la terre, adressant à Dieu cette prière : « Seigneur, nous avons cru en toi ; dans notre union nous avons reconnu ta main : tu ne peux donc nous laisser seuls. Le jour de notre mariage, c'est toi qui as prononcé en nous et avec nous le "oui" de ta fidélité. Garde-nous dans ton amour » (Cardinal Danneels, *Paroles de Vie*, Noël 1983, p. 32).

Sûrs de la fidélité de notre Dieu, avec Marie, Notre-Dame d'Espérance, nous pouvons nous établir dans une confiance inébranlable et chanter avec saint Paul : « Si Dieu est avec nous, qui sera contre nous ?... Oui, j'en ai l'assurance : ni la mort, ni la vie, ni les anges, ni les dominations, ni le présent, ni l'avenir,... rien ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu manifesté en Jésus-Christ » (*Romains 8, 31, 38-39*).

La fidélité dans le sacrement de mariage

Enracinant leur confiance réciproque dans la confiance même de Dieu, suivant Jésus sur le chemin de l'amour de pardon, les époux chrétiens peuvent envisager sereinement l'épreuve du temps et de la fidélité. Si véritablement ils ont placé

leur foi en l'autre, quoi qu'il puisse arriver, et si leur amour, dans son oblation, ne se laisse arrêter par aucune des épreuves de la vie, ils avanceront dans l'espérance vers le but qui leur est proposé.

«*Au sein d'un couple, écrit encore le Cardinal Danneels, il faut aussi espérer. Qu'est-ce que l'espoir, sinon l'affrontement de la durée ? En se mariant, les époux doivent escompter que la parole donnée ne sera jamais reprise. A partir d'une simple promesse — combien fragile ! —, ils espèrent fermement que rien ne viendra briser ce pacte, si ce n'est la mort. Mais que d'imprévus peuvent survenir au cours d'une vie, ou plutôt au cours de deux vies ! Et à une époque qui connaît des mutations et des changements vertigineux... Comme elle peut être terrible cette question : "Dans dix ans, seras-tu toujours le même pour moi ? Et ton amour sera-t-il toujours aussi jeune et neuf ?" De toute manière, il faudra espérer que l'amour sera plus fort que la morsure du temps, et qu'il restera, dans les bons et les mauvais jours. Il nous faut donc cette audace : elle est indispensable.*

«*Mais combien plus solide devient cette espérance, lorsqu'elle s'appuie non plus sur l'effort d'une volonté humaine, mais sur la promesse de Dieu, sur sa bénédiction du couple dans le sacrement ! Dieu est au-dessus du temps et de l'histoire. Les cieux et la terre périront, Lui demeure* » (op. cit., p. 35).

La fidélité des époux prend alors sa source et son modèle dans cette fidélité de Dieu dont nous avons cru qu'elle est sans faille : « C'est lui qui vous affermira jusqu'à la fin, pour que vous soyez irréprochables au jour de notre Seigneur Jésus-Christ. Il est fidèle, le Dieu qui vous a appelés à la communion avec son fils, Jésus-Christ, notre Seigneur » (1 Corinthiens 1, 9).

Pour eux, plus de contradiction entre l'idéal et la réalité. L'idéal ? Ils le vivent déjà en espérance et savent qu'ils l'atteindront un jour, par leur fidélité persévérante. La réalité ? Ils ont appris à l'accepter en vivant la pâque de l'amour, en renonçant à la rêver et en la vivant tout simplement dans l'instant présent, telle qu'elle se présente, avec ses peines, mais aussi avec ses joies. De pardon en pardon, ils avancent ainsi vers l'unité parfaite de leur foyer.

Alors que le monde cherche la jouissance immédiate et intense, ils ont compris que la vie est un exode, où les petites choses comptent intensément, et ils ont acquis la patience des vieux sages du désert qui savent faire les provisions nécessaires pour affronter les zones arides et qui ne baissent pas les bras à la

première difficulté. Quel couple ne refait pas, dans son histoire, l'itinéraire du peuple de Dieu ? Il connaît lui aussi ses épreuves et ses tentations, mais la promesse du Royaume, de l'unité enfin acquise, nourrit son espérance.

Et parce que Christ est ressuscité, parce qu'il est à jamais fidèle (2 Timothée 2, 13), ils savent que la mort est vaincue et que, bien loin d'être la fin du voyage, elle va les faire passer dans ce mystère de communion où tout ce qui nous limite aujourd'hui — le temps, l'espace, le péché — sera brûlé au feu de l'amour et où la communion des époux s'épanouira dans la joie éternelle.

Fidèles dans la séparation ou le divorce: une attitude pascale

Lorsque nous avons dit « oui » à notre conjoint, le jour de notre mariage, dès le départ nous nous sommes engagés envers lui pour l'éternité, en prenant appui, dans notre pauvreté, sur la fidélité même de Dieu. Car « le Seigneur a comblé de bénédictions cet amour aux multiples aspects, issu de la source divine de la charité et constitué à l'image de son union avec l'Église. De même en effet que Dieu prit autrefois l'initiative d'une alliance d'amour et de fidélité avec son peuple, ainsi, maintenant, k Sauveur des hommes, Époux de l'Église, vient à la rencontre des époux chrétiens par le sacrement de mariage. Il continue de demeurer avec eux pour que les époux, par leur don mutuel, puissent s'aimer dans une fidélité perpétuelle, comme Lui-même a aimé l'Église et s'est livré pour elle » (Lumen Gentium, 48, 2).

Notre fidélité fondée en Dieu est perpétuelle ; c'est pourquoi l'échec humain ne peut pas non plus renverser à la base ce pilier : comme nous avons rendu notre confiance à l'époux qui nous a quitté, comme nous lui avons pardonné, nous rechoisissons aussi de rester fidèle en vue de notre réconciliation, dans la certitude que le Seigneur agit en nous par le sacrement de mariage.

Comprenons bien à quel niveau se situe cette fidélité. Il s'agit non pas d'une attitude affective de fixation au passé — nous en évoquons plus haut les limites —, mais d'une attitude du cœur, fondée sur la vertu d'espérance. Dans l'épreuve, nous vivons une purification progressive et proprement radicale de notre désir.

L'épisode évangélique de Marie-Madeleine au tombeau (*Jean* 20, 11-18) nous permet de bien comprendre en quel sens. Lorsqu'elle se dirige vers le sépulcre à la fin de la nuit pascale, Marie-Madeleine est tout en pleurs parce qu'elle est encore traumatisée par la séparation brutale d'avec Jésus ; et, tournée vers le passé, elle cherche à retrouver celui qu'elle a connu et aimé, fût-ce sous la forme d'un cadavre. De même, dans l'épreuve de la séparation ou du divorce, il est fréquent que, dans un premier temps, la personne surtout qui n'a pas senti la dégradation profonde du couple ni vu venir la rupture, lorsqu'elle est brutalement confrontée à celle-ci, s'accroche au passé de multiples manières, aussi pathétiques que vaines, car ce passé est bien mort.

Il lui faut alors opérer un véritable « retournement », comme l'a fait Marie-Madeleine sur l'invitation des anges : « Elle se retourne », note saint Jean, et aperçoit son Maître, mais sans savoir que c'est lui. Ce « retournement » est le début d'une véritable conversion : la femme en effet renonce à chercher Jésus du côté des morts — dans le passé — et se place dans une attitude de quête qui va la conduire à la rencontre du Vivant. Dans le déchirement de la séparation ou du divorce de même, il nous faut faire notre deuil d'un certain type de relation désormais révolu, pour chercher et retrouver l'unité de notre couple sur un autre plan.

Celui-ci est non le plan de l'affectivité, mais celui du cœur profond, celui de la foi. Cherchant Jésus, Marie-Madeleine aperçoit un homme qu'elle prend pour le jardinier, parce qu'elle est trop bouleversée et que sa foi a été ébranlée par le scandale de la mort du Juste. Mais Jésus se révèle à elle en l'appelant par son nom ; alors, dans un acte de foi, elle le reconnaît et, dans son amour, elle s'élançait vers lui. Mais lui l'invite à une purification de son désir : « Ne me retiens pas, car je ne suis pas encore monté vers mon Père ». Le Jésus que retrouve Marie-Madeleine est bien le même que celui qu'elle a connu ; mais en même temps il est autre, déjà glorifié par son Père, et on ne peut dès lors le rejoindre que dans la foi et l'amour *d'agapè*.

C'est ce mouvement que nous sommes invités à vivre, nous aussi, vis-à-vis de notre conjoint. Si, ayant renoncé à retenir celui-ci en nous accrochant au passé — et même à nos blessures et à nos rancunes —, si nous nous sommes mis en quête pour retrouver notre unité à un autre plan, Jésus nous conduit, à travers la mort de notre besoin possessif, à l'acte de foi dans

lequel nous découvrons notre conjoint avec le regard de Dieu : aimé par le Père de toute éternité, éternellement uni à nous par le sacrement de mariage, et « prédestiné » à vivre pour toujours avec nous la communion des fils rachetés par le sang de Jésus et rassemblés dans l'unité de l'amour (cf. *Ephésiens* 1). C'est dans cette foi, dans cet amour renouvelés, qui impliquent un regard profondément guéri et converti sur notre conjoint, que nous fondons notre fidélité et notre espérance d'une réconciliation.

Une vocation prophétique

Cette réconciliation, nous le savons bien, demandera du temps. Comme, en nous séparant l'un de l'autre, notre conjoint et nous avons porté atteinte à l'Alliance et entre nous et avec Dieu, d'authentiques retrouvailles ne peuvent donc se produire, et l'Alliance se renouer, que si chacun est prêt à se réconcilier et avec Dieu et avec son conjoint. Une tentative de « replâtrage » qui en resterait à un niveau psychologique est d'avance vouée à l'échec, puisqu'elle ne s'attaquerait pas aux causes profondes de la division et de la séparation. Plusieurs en ont malheureusement fait l'expérience.

Cette attente de réconciliation, nous avons à la vivre non comme des « justes » pharisiens qui attendent le retour d'un coupable, mais comme des pauvres ; car nous avons conscience de notre pauvreté, de nos faiblesses et de nos fautes, et avons eu recours nous-mêmes à la miséricorde du Père de l'enfant prodigue. A cause de cela, nous désirons vivre cette attente avec un cœur humble et accueillant, en espérant nous-mêmes être accueillis.

Ce nécessaire chemin de réconciliation peut être long, peut être différent pour chacun. Nous qui, à la suite de Jésus, avons commencé ce chemin, nous ne demandons pas à notre conjoint d'avoir vécu tout le même itinéraire spirituel que nous ; mais il faut qu'il ait la volonté de vivre désormais la confiance radicale, l'amour de pardon et la fidélité à l'unité infrangible de notre couple, sans lesquels aucune réconciliation des cœurs n'est possible.

Nous avons la conviction que celle-ci est toujours possible ici-bas, même si l'un des conjoints s'est remarié : l'appel au pardon mutuel s'adresse en effet à tous. Quant à la reprise de la vie commune, elle implique évidemment que les deux époux

soient libres de tout autre engagement ; c'est pourquoi rares sont ceux qui connaissent cette heureuse issue. Mais l'essentiel est la réconciliation des cœurs pour la vie éternelle.

Nous croyons que celle-ci adviendra. Voilà pourquoi nous prions intensément pour la conversion et pour *le salut* de notre conjoint, porte du bonheur éternel. Nous le savons bien : ce n'est pas nous qui le sauverons ; beaucoup se sont engagés dans le mariage avec cette bonne intention ; mais en comptant sur leurs propres forces, ils sont allés tout droit à la désillusion et à l'échec : seul Jésus sauve. Mais il nous demande, comme à Marie, de participer à son œuvre de salut, de devenir par Lui, avec Lui et en Lui, les co-rédempteurs de notre conjoint. Du fait des liens uniques qui nous unissent à celui-ci, nous avons là un rôle irremplaçable à jouer. Ainsi, toutes nos prières, toutes nos souffrances offertes permettent au Seigneur de donner à notre conjoint un surcroît d'amour qui finira bien par avoir raison de l'endurcissement de son cœur. Jésus l'a promis : « Demandez et vous recevrez ». Il ne peut pas ne pas vouloir le salut de notre conjoint : c'est pour cela qu'Il est mort et que nous aussi, d'une certaine manière, nous mourons. Comment douter qu'un jour notre prière soit exaucée ?

Bien sûr, notre conjoint reste toujours libre de refuser et notre amour et celui du Seigneur. Mais il faudrait un entêtement bien radical, un obscurcissement bien extrême pour que cette obstination dure jusqu'à sa comparution devant Dieu. Bien peu imiteront jusqu'à ce point Satan dans sa révolte, soyons-en sûrs. L'immense majorité découvrira un jour, soit après un « chemin de Damas », soit le cœur transpercé enfin par le goutte à goutte d'amour de toute une vie, de quel amour elle a été aimée et, de confusion, ne saura comment en rendre grâce à Dieu et aux conjoints qui auront été jusqu'au bout fidèles !

Certains recevront un signe de la conversion de leur époux. Ainsi cette amie très priante, dont le conjoint, remarié, était parti dans un pays lointain : atteint d'un cancer, il lui a demandé, peu avant sa mort, de prier pour lui. Ou encore cette femme que son mari athée avait bafouée de toutes les manières, pour finir ses jours en prison : avant sa mort, il a demandé de rencontrer l'aumônier. D'autres n'auront pas de signe de la conversion de leur conjoint, parce que celle-ci se sera passée dans le secret du cœur, comme chez ce suicidé du curé d'Ars qui s'est tourné vers Dieu entre le pont et la rivière. Mais notre confiance en la miséricorde de Dieu et notre foi dans la grâce du sacrement de

mariage doivent nous rendre inébranlables : Dieu ne peut abandonner à la mort le conjoint qui a été tant aimé. Que de joie il y aura alors au ciel pour tant de couples réconciliés et éternellement unis !

Nous qui, par pure grâce, malgré toutes nos faiblesses, vivons la fidélité par Jésus, avec Lui et en Lui, nous avons part à *la mission prophétique* qui fut celle d'Osée : nous devenons signe pour notre temps que Dieu est fidèle, même quand l'amour n'est pas aimé. En ce XX^e siècle, l'Ennemi s'est acharné à détruire et la famille et l'Église, en provoquant des divisions, des ruptures, des divorces, de multiples abandons, toujours dramatiques. Que l'on pense au nombre croissant des divorces, aux nombreux « départs » de prêtres, de religieux et de religieuses, à la désaffection des assemblées dominicales... Mais quand la misère abonde, la miséricorde de Dieu surabonde et l'on voit se lever, à l'orée du troisième millénaire, une nuée de témoins qui, eux-mêmes touchés, ressuscités par la miséricorde, deviennent les signes de la fidélité de Dieu et empêchent le monde de sombrer dans la désespérance. « *Dans un monde qui ne croit plus à la durée, à la fidélité, au pardon, à l'amour, si nous les chrétiens, pauvres chrétiens mais sel de la terre par vocation, nous ne sommes plus témoins de la fidélité, de la parole donnée et tenue jusqu'à la mort, ... qui donc le sera ? Et si personne ne le fait, le monde en mourra* » (Mgr J. Jullien, *Christus* n° 120, p. 394).

La Communion Notre-Dame de l'Alliance, à son humble place, a conscience d'être un des fers de lance de cette contre-offensive de l'amour : en vivant la confiance, le pardon et la fidélité à notre conjoint alors qu'humainement l'échec semble complet, nous chantons notre espérance en nos retrouvailles futures — car rien n'est impossible à Dieu —, et nous crions à la face du monde que l'amour sera toujours plus fort que la souffrance et la mort.

Nous prenons appui sur la fidélité de l'Église

Vivre une authentique fidélité dans une situation de séparation ou de divorce n'est pas possible sans le profond enracinement spirituel qui lui donne tout son sens ; c'est bien difficile également lorsqu'on a l'impression d'être seul, incompris, voire ridiculisé par un entourage qui ne croit pas à la force que donne l'Esprit, dans le sacrement de mariage, pour vivre une telle situation.

Il me semble que nous avons à revenir sans cesse au mystère de communion qui unit l'Église au Christ. L'Église, née du Cœur ouvert de Jésus, Corps du Christ, Épouse de l'Agneau, est, dans son mystère, « sainte et irréprochable » sous le regard de Dieu (*Ephésiens* 5, 27) et fondamentalement fidèle à son Seigneur. Cependant, elle est en même temps « *semper reformanda* » ; elle a à se convertir sans cesse, parce que ses membres sont pécheurs, que chaque jour ils sont tentés par l'infidélité et ont à rechoisir de poursuivre le chemin d'espérance où Jésus les précède et les conduit ; c'est de Lui seul qu'ils reçoivent, par l'Esprit, la force de continuer en ce sens, parce que Lui est éternellement fidèle.

De même, dans la situation de séparation ou de divorce qui est la nôtre, nous avons choisi fondamentalement la fidélité à notre conjoint ; mais nous restons faibles et pécheurs et nous avons besoin de prendre appui sur la fidélité d'abord de Dieu, mais aussi, concrètement, de l'Église, pour trouver la force de persévérer dans notre choix.

C'est pourquoi je voudrais, en terminant, lancer un appel aux autres membres du Corps du Christ : pour tenir notre engagement, nous avons besoin de votre soutien fraternel, du témoignage concret de votre propre fidélité. Pourquoi tant et tant de divorcés se remarient-ils, sinon parce qu'ils ne trouvent pas à leurs côtés des frères et sœurs qui leur apportent la tendresse dont ils ont besoin pour que guérissent leurs blessures et l'accompagnement persévérant qui les aide à faire face, jour après jour, aux multiples difficultés de leur vie quotidienne ? Pour que l'appel à la fidélité lancé par l'Église aux divorcés puisse être reçu par ceux-ci, il faut que, concrètement et quotidiennement, dans ce mystère de communion du Corps du Christ, « les forts aident les faibles », selon l'invitation de l'Apôtre (*Romains* 14), reprise par le pape Jean-Paul II (*Familiaris Consortio*, 83, 2).

Or, je le dis sans y insister, souvent des frères et soeurs nous disent ne pas avoir rencontré auprès de leurs pasteurs et de leurs communautés paroissiales la compréhension, le soutien et les encouragements qu'ils en attendaient et dont ils avaient un urgent besoin pour continuer sur le chemin du pardon et de la fidélité. Parfois même, alors que nous aimons toujours notre conjoint et désirons lui rester fidèles, nous sommes blessés d'entendre des chrétiens nous inviter à « refaire notre vie »...

A l'heure actuelle, devant l'ampleur du nombre de remariages des divorcés, dans une prise de conscience accrue des souffrances de la séparation, beaucoup n'osent plus réaffirmer l'appel de Dieu et l'enseignement inaltérable de l'Église fidèle à l'Évangile. Certes, le temps du légalisme sans nuance et du pharisaïsme accusateur semble — heureusement — révolu ; mais il ne faut pas tomber dans l'excès qui consiste à tout accepter par peur de blesser ou de dire une vérité jugée inacceptable. Au sein de la Communion Notre-Dame de l'Alliance, nous faisons l'expérience que, lorsqu'elle est dite dans la miséricorde, non seulement la Parole de Dieu nous invitant au pardon et à la fidélité peut être accueillie, mais que, dans la lumière et la force de l'Esprit, elle devient pour nous un chemin de résurrection et d'espérance.

Paul SALAUN

Paul Salaiin, né en 1948. CAPES de Lettres Classiques en 1971. Professeur de lettres dans un collège en Bretagne. Marié en 1970, deux enfants. Divorcé en 1979. Fonde en 1983 la Communion Notre-Dame de l'Alliance.

Au moment de clore ce numéro, nous apprenons avec peine le décès du R.P. Jan-Hendrik Walgrave, o.p. Il était professeur à Louvain, membre de la Commission théologique internationale et co-fondateur de l'édition de *Communio* en néerlandais. Ses travaux sur Newman, les grands mystiques et les problèmes contemporains, aussi bien culturels qu'ecclésiaux, témoignent d'une éblouissante érudition, d'une foi sans faille et d'une grande ouverture d'esprit. Il a collaboré activement et comme naturellement à l'effort de *Communio* où son inspiration et son exemple demeureront.

Mgr Guy GAUCHER

A propos du film *Thérèse*

IL faut d'abord préciser comment Main Cavalier a eu l'idée de réaliser ce film : une lecture fortuite des *Derniers Entretiens* l'a bouleversé et lui a imposé une vision de Thérèse, nouvelle et bien différente de celle qu'il avait pu en avoir durant les huit années qu'il avait lui-même passées chez les Maristes. Il y découvrit ainsi une jeune femme de très grande qualité humaine, tendue vers l'Amour. A ce titre déjà, l'entreprise de Cavalier est intéressante et significative, ne serait-ce que comme une étape de l'itinéraire de l'auteur.

Il faut ensuite préciser que ce film relève d'un cinéma de grande classe dont les qualités sont incontestées.

On objectera pourtant, à juste titre, que le film ne rend pas compte de toute la personnalité, de toute l'histoire et de toute la profondeur de Thérèse. Ce qui est parfaitement exact. Il faut cependant répondre que Cavalier n'a pas voulu, ni prétendu, faire un film religieux, ni même un film historique et linéaire. L'histoire est transposée, l'accent étant mis sur un itinéraire, ponctué par le *Cantique des cantiques* (1), sur la qualité de cette vie. On ne retrouve certes pas tous les temps forts de la vie de Thérèse : Cavalier souligne au contraire la simplicité de cette vie en mettant en valeur des objets insignifiants, ce qui reflète d'ailleurs fidèlement un des aspects de la vie carmélitaine, incarnée dans le réel, investissant l'Amour dans tous les actes de la vie quotidienne, aussi petits soient-ils. Car à travers ces détails transparaissent la passion, la force et l'humour de Thérèse. Sa folie d'aimer la Folie d'Amour du Dieu-Trinité.

(1) Dans le sillage de sainte Thérèse d'Avila et de saint Jean de la Croix, Thérèse aimait et commentait souvent ce sommet de l'Ancien Testament, poème de l'Amour de Dieu pour son peuple et pour chaque être.

Je sais et comprends que certains catholiques soient déçus et déclarent ne pas retrouver la vie de sainte Thérèse (2) ; ce reproche est fondé pour une bonne part : il s'agit plus ici de l'histoire d'une femme nommée Thérèse que de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte Face. Mais combien de contemporains au Carmel de Lisieux avaient-ils saisi la dimension spirituelle de cette petite soeur le jour de sa mort ?

Je me permettrai cependant quelques remarques. Les catholiques se plaignent trop souvent que le fait chrétien n'intéresse plus personne, qu'il soit évacué de la vie culturelle et artistique, pour avoir le droit de négliger le fait que nous avons ici un film qui touche le grand public, donc pour une large part des « incroyants » ou indifférents. Comment ce film parvient-il à toucher une si large population ? Il me semble que cela vient de son économie de moyens : ni décor, ni musique, ni extérieurs ; ainsi apparaît la pureté de vie par laquelle se façonne et s'aperçoit le mystère de Thérèse. Il ne faut pas oublier l'admirable Catherine Mouchet qui, par une sorte de grâce, est devenue Thérèse, même si elle n'a pu, en 90 minutes, entrer dans cette évolution de neuf ans qui a fait de la jeune carmélite une sainte d'une maturité hors du commun.

Bien sûr, Cavalier reste un interprète parmi d'autres, passés et sans doute futurs. Bien sûr, il est dépassé par son film. Mais peu importe : reconnaissons la liberté du créateur, dès lors qu'il fait montre de respect et d'honnêteté — ce qui est indiscutablement le cas. Remercions donc le cinéaste qui a pu nous proposer une oeuvre d'art dans laquelle chacun trouvera une nourriture et qui fera naître un grand débat public. Il a d'ailleurs déjà lieu. Du mystère d'une femme touchée par l'amour au mystère de Dieu qui est l'Amour, la distance n'est pas si grande. Je crois que certains la franchiront en découvrant l'oeuvre thérésienne, source inépuisable de renouvellement évangélique.

Mgr Guy GAUCHER, o.c.d.

(2) N'oublions pas les catholiques, les croyants qui ont été bouleversés par ce film, y compris des carmélites. Avouons qu'il demande d'être vu au moins deux fois.

Guy Gaucher, né en 1930. Prêtre en 1963, aumônier d'étudiants, carme en 1967 (fraternité carmélite à Orléans-La Source). Auteur d'ouvrages sur Bernanos et sainte Thérèse de Lisieux. A collaboré à l'édition du centenaire des oeuvres de Thérèse. Evêque de Meaux en 1986.

Xavier TILLIETTE

Éloge funèbre de Claude Bruaire

Homélie, Chapelle des Carmes, 16 octobre 1986

CLAUDE BRUAIRE, qui n'était pas un sentimental, a évoqué dans une des rares phrases où il semble livrer une confiance, le « *silence de la souffrance sans appui, à quoi nous sommes réduits devant la mort d'autrui* ». C'est une réminiscence de Gabriel Marcel. Il faut pourtant rompre ce silence, pour donner libre cours à l'affection et à l'affliction, et partager dans l'espérance le deuil et le chagrin de sa femme et de ses fils.

La mort, que tout philosophe a depuis longtemps prise en compte, ne perd rien pour autant de sa réfringence. La mort brutale nous frappe de face, elle nous laisse interdits et désespérés. Et lorsqu'elle retire du milieu de nous un parent, un collègue, un ami cher, parvenu au sommet de sa valeur, rayonnant dans l'Université et dans la cité, alors un sentiment d'injustice nous envahit, que nous essayons de dépasser dans la foi au Maître de la vie et de la mort.

Il paraissait indestructible, une force de la nature. Il était un vivant, et même un bon vivant. Nous n'oublierons pas sa robuste carrure, sa voix claire, le teint coloré, les cheveux blonds et le regard bleu qu'il devait, prétendait-il, à ses ancêtres normands. Il avait de profondes racines terriennes ; il rejoignait dès qu'il le pouvait « son village » de Haute-Loire, dans le Gévaudan. Il aimait la chasse, le grand air, les espaces. Il détestait d'être enfermé, fût-ce dans une salle de cours ou de conférences.

Il est trop tôt pour évaluer son influence directe, pour mesurer la portée d'une œuvre qui, elle, ne meurt pas. Après tout, Descartes et Spinoza, Fichte, Merleau-Ponty... n'ont pas atteint son âge. Et cependant, l'élan qu'il prenait *ad currendam viam* est à jamais interrompu. Nous nous étions quittés il y a quelques mois sous le radieux soleil de Palerme. Il me parlait de ses projets, du colloque de Sorbonne qu'il voulait organiser en 1988 sur la pensée du Père Gaston Fessard, du seul maître qu'il se reconnût avec Gabriel Marcel, et auquel il venait de dédier des pages pénétrantes dans *La dialectique*. Cette intention nous est confiée comme un legs sacré.

Notre hommage s'empreint de gratitude. Claude Bruaire était une personnalité libre et fière, un homme intègre et généreux, un penseur et un croyant. Ses élèves, au lycée Kléber de Strasbourg et au lycée Hector-Berlioz de Vincennes, puis ses étudiants de Tours et de Paris, ont admiré sa stature humaine et intellectuelle. Ses collègues et ses lecteurs, qu'il soumet parfois à de rudes efforts, ont admiré sa rigueur, sa vigueur d'expression, la cohérence de ses pensées, sa puissance spéculative et systématique, tout ce qu'il avait appris à l'école formatrice de Hegel et de Fessard. Après d'heureuses années de navette et d'enseignement à Tours, il avait désiré une chaire à Paris où il étendrait son rayon d'action. Car son tempérament philosophique le poussait à l'action, où la réflexion a mis sa marque. Il ne se limitait pas aux servitudes et aux grandeurs des tâches universitaires immédiates et ingrates. Il dirigeait activement un centre d'étude de Maine de Biran et de la philosophie française du XIX^e siècle, et plusieurs séminaires. Il était représentant de la France au conseil (*Beirat*) de l'Association hégélienne internationale. Pendant plusieurs années, il a fait partie du jury d'agrégation. Il était un animateur, un patron, un conférencier très sollicité, aussi à l'étranger. Il avait un talent d'improvisation, il était ferme et pugnace dans la discussion. Bien que son verbe, comme son écriture, eût quelque chose d'ardu et d'abrupt, il se faisait écouter comme il se faisait lire. Il recherchait même les auditoires non spécialisés, afin de mettre à l'épreuve sa philosophie exigeante et sévère. Par exemple, il était très à l'aise à l'Union européenne des affaires, et il débattait avec les militaires. Il avait une prédilection pour la corporation des médecins ; avec eux, il a multiplié les causeries, les entretiens, les tables rondes. Les questions si brûlantes de la bio-éthique l'ont requis instamment. L'épiscopat et les moralistes l'ont consulté. Le dense petit livre *Une éthique pour la médecine* est issu de tels

échanges répétés. Mais la médecine n'a pas pu le payer de retour et enrayer la menace... Ces recherches étaient l'occasion de conversations familiales ; elles le rapprochaient encore davantage de sa femme, médecin en milieu hospitalier et confrontée à ces problèmes. Par son mariage, il était le gendre de Jeanne Delhomme, et là il avait affaire à un autre type d'interlocutrice ; leur différend intellectuel ne nuisait aucunement à leur bonne entente.

La philosophie de Bruaire n'est abstraite que par préoccupation du concret. Seul l'esprit est concret. Comme Hegel et Schelling — ce dernier, un génie qu'il admirait tant —, Bruaire est avide de positivité. Il n'est pas érudit, mais il sait bien ce qu'il sait. Un jour il me confia qu'il s'était mis sérieusement aux *Upanishads*, pour échapper aux lieux communs concernant la pensée indienne.

Tout véritable philosophe possède une philosophie politique, celle de Claude Bruaire s'inscrit dans les profondes analyses de *La raison politique*. Mais il s'intéressait en plus à la pratique politique ; il ne craignait pas l'engagement. Il a assumé des tâches d'administration municipale ; à un niveau beaucoup plus élevé, il fut un conseiller du gouvernement. Néanmoins, il restait indépendant et libre, détaché, non inféodé, carré dans ses convictions et ses jugements. Sa seule ambition intime était de promouvoir la réflexion là où le besoin en est criant. Il s'adressait à tous les publics et il traitait de leurs problèmes, éthiques, familiaux, religieux... L'écho de son opuscule tout récent, *La force de l'Esprit*, recueil d'entretiens avec Emmanuel Hirsch, n'est pas éteint. Il les appelait, je crois, sa classe enfantine de philosophie. Peut-être, mais pour des marmots surdoués !

Ce n'est pas le lieu de disserter d'une œuvre, sur laquelle on écrira des thèses. Il faudra repérer où il s'est nettement démarqué de Hegel jamais renié. Si quelque chose pouvait étancher nos regrets, c'est sa déclaration à l'emporte-pièce, qu'il avait dit pour l'essentiel tout ce qu'il avait à dire, avec sa trilogie (*Philosophie de la religion*, *Philosophie du corps*, *Raison politique*) couronnée par la superbe méditation de *L'Être et l'Esprit* et par les articles de *Pour la métaphysique*. Était-il mû par quelque pressentiment ? Toujours est-il que son absence sera ressentie dans les débats actuels où il intervenait énergiquement, et sa perte sera cruelle à ses collègues, assistants et étudiants.

Métaphysicien par vocation, serviteur de l'esprit, Bruaire s'était forgé une diction très personnelle, où l'absolu, l'être, l'es-

prit, la dette, le manque, la demande, le don... sont surdéterminés et sursignifiants. Quand il dit de l'Absolu ou de l'Esprit qu'il est « *une demande indéfectible du don que nous sommes* », il suggère de quoi électriser une plume plus frémissante. Je trouve une consolation à entendre cette sentence fort bruairienne : « *Devenir enfant pour que fraternité s'instaure, c'est (en effet) chercher une paternité perdue, c'est désirer le retour à la maison du Père* ».

Philosophe chrétien et catholique, ouvertement, avec simplicité, il n'était pas un propagandiste. Il plaidait le « droit de Dieu » plus que sa cause. Il avait songé au sacerdoce avant de choisir une voie plus exposée. Il était philosophe chrétien par hendiadyn. C'est-à-dire voué à la raison, faisant œuvre de raison (« *Toujours raison garder* », disait Fessard). Car la foi n'a rien à craindre de l'examen de la raison, dont elle est le surcroît. Suivant une glorieuse tradition, à l'encontre d'un défaitisme ambiant, il fustigeait les replis frileux aussi bien que les complaisances coupables des croyants. Avec un grand sens de son devoir et de sa responsabilité, il s'était intégré à l'équipe et au mouvement si méritant de *Communio*, qui le pleurent aujourd'hui. Il était l'aîné, encourageant et vigilant. Il y mettait toute sa fidélité à ses compagnons, prêtres et religieux, le P. Colin, le P. Chapelle, le P. Chantraine, le P. Michel Sales, l'abbé André Léonard, et à ses amis vénérés ou à leur mémoire, le P. Fessard, le P. Hans-Urs von Balthasar, le Père Bouillard, le cardinal Daniélou, le cardinal de Lubac, que je salue d'ici dans sa réclusion souffrante.

Une pudeur virile et l'accent mis sur l'esprit, malgré le lien à la condition charnelle et au « corps pour vivre », font que sa philosophie austère n'est pas une méditation sur la mort, ce qui dissimulait sans doute une angoisse refoulée... Celle-ci est le « *Tout-Autre qui ruine toutes les représentations* ». Chose curieuse, cet homme au physique athlétique, bien découplé, au beau visage intelligent, et qui d'ailleurs n'était apparemment pas un ascète, n'était nullement attiré par le corps ; il n'avait rien de narcissique. Toutefois, sa philosophie de l'incarnation l'a obligé à s'interroger sur la « destinée du corps ». Or, la survie de ce corps corruptible, qu'il n'a pas ménagé, ne l'intéresse pas. L'espérance, c'est un corps nouveau, spirituel, un corps pour l'esprit, et « *la seule réponse intelligible, intelligente, à la question de la résurrection corporelle*, dit-il, *se trouve chez saint Paul* (1 Corinthiens 15, 34-49) ». Nous avons lu ce passage. Il a regardé sans

plaisir, mais sans amertume, se dégrader ce corps de mort. Il voulait encore écrire un livre sur la destinée. Mais la destinée est aussi le destin et

« *Le livre de la vie est le livre suprême*

Qu'on ne peut ni fermer ni rouvrir à son choix.

C'est sur l'exemple de sa destinée que nous lirons son livre...

Il connaît maintenant la plénitude du don et de la « surexistence survivante » — enveloppé, embrassé par l'Être qui n'est qu'Esprit, Lumière, capable de combler l'intelligence la plus intrépide, de saturer l'exigence la plus assoiffée. *Mercus tua*, Dieu rassasié. Cher Claude Bruaire, cher ami, nos routes d'esprit et de peine ne se croiseront plus sinon dans le recordement de vos jours disparus. Le plus jeune s'en va le premier, s'éloigne à l'horizon. Vous achevez votre itinéraire dans cette chapelle des Carmes de la « Catho », là où vous l'aviez commencé comme étudiant et incidemment poursuivi comme professeur et membre du Conseil d'Administration, là où votre mariage fut célébré. Vous êtes entré dans la joie du « Maître de l'Être », que vous avez si bien servi, selon votre devise, « en esprit et en vérité » (*Jean 4, 23-24*)*.

Xavier TILLIETTE, s.j.

*Un fragment de l'Évangile de la Samaritaine (*Jean 4, 23-26*) avait été choisi comme seconde lecture.

Xavier Tilliette, né en 1921. Entre dans la Compagnie de Jésus en 1938 ; prêtre en 1951 ; docteur en philosophie en 1969. Enseigne à l'Institut Catholique de Paris et à l'Université Grégorienne. Principales publications : *Karl Jaspers*, Aubier, Paris, 1960 ; *Schelling, une philosophie en devenir*, Vrin, Paris, 1970, 2 vol. ; *La christologie idéaliste*, Desclée, Paris, 1986.

Tables du tome XI (1986)

Classement par ordre alphabétique des auteurs (colonne de gauche), avec indication de leur nationalité (B : Belgique ; Bè. : Bénin ; CND : Canada ; CH ; Suisse ; D : Allemagne Fédérale ; F : France ; GB : Grande-Bretagne ; I : Italie ; NL : Pays-Bas ; P : Portugal ; PL : Pologne ; US : Etats-Unis). Avant le titre des articles (colonne centrale), un astérisque (*) indique qu'il s'agit d'une traduction. Dans chaque cas, les lettres E, P, I, A et S rappellent que ces articles ont été publiés respectivement dans les parties « Editorial », « Problématique », « Intégration », « Attestations » ou « Signets ». Les chiffres (colonne de droite) renvoient successivement au numéro du cahier dans le tome et à la pagination. Rappelons enfin que les références des articles publiés les années précédentes se trouvent dans notre numéro hors-série *Tables et index 1975-1985*.

ADOUKONOU Barthélémy (Bè.)	— Le Sillon Noir. La théologie africaine comme oeuvre de l'intellectuel communautaire (S)	5; 86-101
	— Mariage et famille en Afrique. Réflexions anthropologiques, suggestions pastorales (I)	6; 84-97
	— *Exégèse pour l'Église (E)	4; 4-10
ALVES Manuel-Isidro (P)	— Saint, Seigneur et Donateur de vie (P)	1; 40-56
ANDIA Ysabel de (F)	— Une chance pour les croyants (P)	2; 27-33
ARMOGATHE Jean-Robert (F)	— *Ouvrir l'Écriture (A)	4; 91-98
B A B O L I N S a n t e (I)	— *Dieu est son propre exégète (E)	1; 5-12
BALTHASAR Hans-Urs von (CH)	— *Le Royaume de Dieu et l'Église (E)	3; 4-12
	— *« Pour nous enrichir » (E)	5; 4-7
BARBARIN Philippe (F)	— Les paraboles du Royaume (A)	3; 80-84
BEDOUELLE Guy (F)	— Le désir de voir Jérusalem. Histoire du thème des deux cités (I)	3; 38-52
BERT Thierri ^v (F)	— Faits ou arguments? (P)	2; 7-26
BOULNOIS Olivier (F)	— Le mien, l'étranger et l'universel (P)	2; 3445
	— Puis-je lire l'Écriture? (P)	4; 29-44
BRAGUE Françoise (F)	— D'une naissance à l'autre (P)	6; 17-34
BRAGUE Rémi (F)	— Christianisme et culture. Quelques réflexions de circonstance (P)	2; 46-63
BREEMEN Peter van (NL)	— *Je t'ai appelé par ton nom (S)	1; 119-122
BRUAIRE Claude (F)	— L'être de l'esprit et l'Esprit Saint (I)	1; 70-75
CARRAUD Christophe (F)	— Illustration	1; 123-125
CARRAUD Vincent (F)	— Le modèle marital (E)	6; 13-16
CHANTRAINE Georges (B)	— Esprit de discernement et discernement des esprits (S)	3; 90-103
	— Filiation et fraternité (P)	6; 5364
CHOLVY Gérard (F)	— Du Dieu terrible au Dieu d'amour : une évolution de la sensibilité religieuse (S)	3;
	118-126	
COSTANTINI Michel (F)	— <i>Horizon 2001. Pour une réflexion de l'Église (P)</i>	4; 45-70