

Revue Catholique Internationale
COMMUNIO

la pauvreté

*« Riches ou pauvres, regardez-vous donc plutôt
dans la pauvreté comme dans un miroir.
Car elle est l'image de votre déception fondamentale.
Elle garde ici-bas la place du paradis perdu.
Elle est le vide de vos cœurs, de vos mains ... »*

Georges BERNANOS,
Journal d'un curé de campagne

Sommaire

Editorial

Hans-Urs von BALTHASAR : « **Pour nous enrichir** »

4

La venue de celui qui « s'est fait pauvre pour nous » prolonge l'histoire de la pauvreté biblique, mais en change le sens et la portée : avec le Christ, qui est le pauvre, le dépouillé, la pauvreté devient volontaire, et le Royaume des cieux lui-même est une forme de pauvreté. Seule la pauvreté volontaire, radicalement comprise, permet de tout recevoir.

Problématique

Antonio SICARI : « **Au commencement** » était la Béatitude de la pauvreté

8

La pauvreté est originelle, car elle définit d'emblée la créature comme telle, et la rend seule capable de recevoir Dieu comme sa richesse. Dans le Christ coïncident la pauvreté de la créature et la plénitude de richesse du créateur. Ce n'est qu'en respectant une telle pauvreté au principe que les pauvretés dérivées pourront, dans notre histoire, se surmonter.

Pawel GORALCZYK : **Pauvretés spirituelle et matérielle**

18

Pourquoi les pauvres seraient-ils bienheureux ? La béatitude que prononce le Christ ne soutient-elle pas un paradoxe choquant et insultant ? Ne justifie-t-elle pas, à tout le moins, le statu quo de l'injustice sociale ? Mais le pauvre — s'il est pauvre en son esprit, voire en l'Esprit — atteint à la béatitude puisque, ne possédant rien, il n'a aucune idole à préférer à Dieu, aucune richesse à défendre contre l'autre, aucune injustice à perpétrer ou à perpétuer. Il se reçoit et se donne entier, sans reste, au don de Dieu.

Intégration

Jacques PRÉVOTAT : **L'Église a-t-elle trahi les pauvres? Le XIX^e siècle français**

29

L'Église a-t-elle perdu, au XIX^e siècle, la classe ouvrière? A la suite de travaux de Y.M. Hilaire, G. Cholvy et E. Poulat, on montre d'abord que « les évêques ont parlé », ensuite que l'Église s'est massivement opposée au libéralisme économique (comme pratique et comme doctrine), enfin que de nombreux laïcs ont su assumer leurs responsabilités sociales.

Attestations

Jean-Yves LACOSTE : **Approches d'un scandale**

45

Il ne faut pas retirer à la béatitude des pauvres son caractère scandaleux. Encore faut-il ne pas placer le scandale là où il n'est pas, par exemple dans la justification de la pauvreté matérielle. La misère reste à combattre dans sa réalité sociale ; mais le vrai scandale est là où la pauvreté, telle que seul un regard théologique peut la lire comme parabole, nous parle de nous : le pauvre est pour nous l'homme à nu, le visage sans masque, le prochain à l'état brut.

John R. SHEETS, s.j. : **La pauvreté religieuse aujourd'hui. Quelques conclusions**

51

Le conseil de pauvreté ne peut se concevoir, surtout dans la vie religieuse, sans une imprégnation de toute la personne par l'amour rédempteur du Christ. Alors la pauvreté qui se donne peut dépendre même de la richesse de ceux à qui elle se donne.

Signets

Antonin MOTTE, o.p. : **La « vie consacrée » à la lumière de son histoire**

57

La nouvelle catégorie canonique définie par le Code de 1983 sous le nom de « vie consacrée » est à comprendre à partir de l'histoire qui la rattache à son germe évangélique. L'évolution institutionnelle dont elle est l'aboutissement, analysée ici de divers points de vue, invite à définir la « vie consacrée » par sa référence à la plénitude de l'Église et au service de la Rédemption. C'est ce service que la seconde partie de l'article s'efforce de définir. En conclusion, l'auteur justifie l'abandon de l'expression « état de perfection » au profit d'une vision finalement plus « chrétienne » de la vie consacrée.

Barthélémy ADOUKONOU : **Le Sillon Noir. La théologie africaine comme oeuvre de l'intellectuel communautaire.**

86

Le « Sillon Noir », fondé au Bénin en 1970, s'est donné pour but la redécouverte et la relecture chrétienne de la culture africaine dans toutes ses dimensions. L'apport spécifique de ce mouvement est la prise en compte du caractère oral de cette culture. Seuls des « intellectuels communautaires » chrétiens pourront produire une théologie africaine et purifier la culture traditionnelle en la faisant passer par la Croix.

Jacques GAUTHIER : **Patrice de La Tour du Pin et l'état d'homme eucharistique**

102

Comment la poésie, de religieuse, peut-elle se faire eucharistique? Un poète parle d'un poète.

Cardinal Jean-Marie LUSTIGER : « **Vous êtes les sarments** »

117

Homélie pour une ordination.

Jean DUCHESNE : **Réflexions nauséabondes**

122

Les pays riches sont submergés par leurs ordures ; il arrive que les pays communistes les digèrent tandis que le tiers monde meurt de faim. Toute rationalité semble plier devant les lois de l'économie. Que peut dire la foi devant ces absurdités ridicules ou révoltantes?

Hans-Urs von BALTHASAR

« Pour nous enrichir »

DE la théologie de la pauvreté dans l'Ancien Testament à la même théologie dans le Nouveau coule un fleuve ininterrompu : en son centre il y a la béatitude des pauvres, proclamée par Jésus. Mais il faut aussi faire attention aux différences apparemment imperceptibles et pourtant essentielles avant et après le Christ. L'irruption dans l'histoire de la pauvreté biblique de celui qui vient du Père - celui qui n'a pas été reçu par les siens (*Jean* 1, 11) et qui, pour cette raison, n'a pas où reposer sa tête (*Matthieu* 8, 20) - change le sens et la portée de la pauvreté.

Dans l'Ancienne Alliance, les pauvres sont d'abord et avant tout les opprimés auxquels les riches infligent une injustice criant vers le ciel, que les prophètes dénoncent (*Amos*, 2, 6 s. ; *Isaïe* 1, 17.23 ; 3, 15 : « De quel droit écrasez-vous mon peuple et osez-vous broyer le visage des pauvres? » 10, 2). Le pauvre a droit à un traitement digne de l'homme (*Deutéronome* 24, 10-15). Mais avec Sophonie (peu avant Jérémie et, à partir de là, dans les *psaumes* et le second *Isaïe*), la pauvreté reçoit une valeur religieuse et une ouverture sur le salut à venir : « Cherchez Yahvé, vous tous les pauvres ("humbles") de la terre... cherchez la pauvreté (*anawah*) » (*Sophonie* 2, 3). « Je ne laisserai subsister en ton sein qu'un peuple humble et modeste, et c'est dans le nom de Yahvé que cherchera refuge le reste d'Israël », après l'expulsion de tous les « orgueilleux triomphants » (*ibid.* 3, 11 s.). « Les pauvres posséderont la terre » (*Psaume* 37, 11), « car Yahvé exauce les pauvres » (*Psaume* 69, 34). Mais l'homme pieux aussi ne doit pas les oublier (*Psaume* 74, 19). Le pauvre devient celui qui est prêt pour le Royaume futur de Dieu et qui à bon droit attend cette « élévation » que chante le *Magnificat*.

La béatitude de Jésus prolonge sans doute cette ligne ; mais l'accusation prophétique contre les riches oppresseurs ne retentit plus qu'indirectement dans les avertissements de Jésus contre le danger de la richesse, la dureté des riches à l'égard des pauvres (le riche jouisseur), leur insouciance en face du jugement (le riche cultivateur), à travers lequel le riche ne passera qu'avec peine. Jésus lui-même se place d'abord dans la série des « *anawim* » : il est, comme Zacharie l'a prédit du Messie (9, 9 ; *Matthieu* 21, 5), un humble et un doux (*Matthieu* 11, 29), et aussi un injustement persécuté (*Isaïe* 53, 4 ; *Psaume* 22, 25). Mais il pose de nouveaux accents. Il n'exige pas seulement la « pauvreté en esprit » (*Matthieu* 5, 3) pour être réceptif à l'égard du Royaume de Dieu. Il ajoute à cette exigence le modèle de l'enfance (*Matthieu* 18, 1s. et par.), il pousse ceux qui le suivent à choisir eux-mêmes la dernière place, il veut que celui qui ne veut pas faire les choses à moitié vende tout pour le suivre uniquement (*Matthieu* 6,19 s. ; *Luc* 12, 33 : « Vendez vos biens et donnez-les en aumônes » - celui qui ne fait pas cela est laissé en arrière (*Luc* 18, 18 s.). Les consignes aux disciples envoyés en mission sont extrêmes à un point presque incompréhensible (*Matthieu* 10, 9 s. et par.). Pour une telle pauvreté volontaire, comprise littéralement, il n'y avait pas de place dans l'Ancien Testament. Ceux qui sont dépouillés par Dieu lui-même comme Jérémie et Job n'acceptaient pas leur destin sans plainte, ni même sans accusation.

Avec Jésus survient quelque chose de nouveau, qui tombe verticalement d'en haut dans l'histoire continue de la pauvreté biblique : le caractère volontaire et l'être pour les autres que Paul formule ainsi : « Vous connaissez la libéralité de notre Seigneur Jésus Christ, comment de riche il s'est fait pauvre pour vous, afin de vous enrichir par sa pauvreté » (2 *Corinthiens* 8, 9). Sa venue du Père présuppose un « dépouillement » (*kenosis*), un passage de la « forme de Dieu » à la « forme d'esclave », une « humiliation », une « obéissance jusqu'à la mort sur une croix », et ceci parce qu'il s'est rendu solidaire des plus pauvres, si bien que ce qui est fait à ceux-ci, il le considère comme fait à lui-même (*Matthieu* 25, 45) et le ressent ainsi (*Actes* 9, 4).

Mais puisqu'il a accepté cet état de pauvreté conformément à la volonté de Dieu, cet état devient le lieu où, en tant que pauvre sans souci pour le lendemain, on peut et même on doit se confier au soin du Père (*Matthieu* 6, 25-34) et par conséquent « tout quitter » pour ne suivre que Jésus (*Matthieu* 4, 8 s. et

par. ; 9, 9 par. ; *Luc* 5, 1 s.). Et cette pauvreté volontairement choisie (ou plutôt donnée par Dieu) se manifestera comme extrêmement fructueuse non seulement pour les disciples (*Matthieu* 19, 28-30 par.), mais aussi, comme le montre la réflexion de Paul sur la façon dont ceux qui renoncent à eux-mêmes sont intégrés au don du Christ, pour les autres, pour l'Église et le monde : «...tenus pour pauvres, nous qui faisons tant de riches » (*2 Corinthiens* 6, 10). Par Jésus et uniquement par lui la pauvreté devient un « conseil évangélique », et François d'Assise conseille à l'Église de le comprendre « sans glose », puisque le Seigneur l'a aussi vécu « sans glose ».

POURTANT son mystère n'est pas encore dévoilé par là, car venant du Père, il ne se déguise pas, mais se montre tel qu'il est, et en lui le Père dans le Saint-Esprit : comme Dieu est en soi. La pauvreté peut, comme l'Ancienne Alliance le dit avec raison, être un mal terrestre, que l'humanité doit guérir selon ses forces, et elle en aura toujours l'occasion (*Jean* 12, 8). Mais la pauvreté est en même temps ce que Jésus proclame heureux, parce que le Royaume des Cieux lui appartient (*Matthieu* 5, 3). Le Royaume des Cieux est donc une forme de la pauvreté. Est pauvre celui qui a donné tout ce qu'il avait. Ainsi le Père céleste est-il pauvre, puisqu'il n'a rien gardé pour lui dans la génération du Fils. Ainsi toute la Trinité divine est-elle bienheureusement pauvre, parce qu'aucune hypostase divine n'a quelque chose pour elle seule, mais tout seulement dans l'échange avec les autres. Et ainsi Jésus, lui aussi, peut être pauvre sur la terre, parce qu'il reçoit tout (même les affronts, la croix, la mort dans la dérélition) comme don du Père. La théologie de la libération, si elle veut être réellement une théologie néotestamentaire, ne doit jamais, dans son engagement justifié pour les pauvres, oublier ce facteur christologique central. La charité chrétienne demande à la suite du Seigneur aussi bien la solidarité avec les pauvres que le partage de ses propres biens (*Luc* insiste sans cesse là-dessus : 3, 11 ; 7, 5 ; 11, 41 ; 12, 33 s. ;

14, 14 ; 16, 9 ; 18, 22 ; 19, 8 ; *Actes* 4, 32 ; 9, 26 ; 10, 2. 4.31), mais sans que nous privions par là les pauvres (en faisant d'eux des riches) de leur béatitude fondée en Dieu.

Hans-Urs von BALTHASAR

(traduit de l'allemand par Robert Givord)

(Titre original : « Die Armut Christi »)

Pensez à votre réabonnement ! Merci.

Hans-Urs von Balthasar, né en 1905 à Lucerne (Suisse). Prêtre en 1936. Membre de la Commission théologique internationale ; membre associé de l'Institut de France. Co fondateur de l'édition allemande de *Communio*. Sa dernière bibliographie, arrêtée en 1977, compte 90 pages dans *Il filo d'Ariana attraverso la mia opera*, Jaca Book, Milan, 1980. Derniers ouvrages parus en français : *Nouveaux points de repère*, coll. « Communio », Fayard, 1980 ; *Aux croyants incertains*, coll. « Le Sycomore », Lethielleux, Paris, 1980 ; *La Gloire et la Croix, Métaphysique*, t. 2 et 3, Aubier, Paris, 1982 et 1983 ; *Jésus nous connaît-il ? Le connaissons-nous ?* Centurion, Paris, 1984 ; *La vérité est symphonique*, S.O.S., Paris, 1985. Vient de paraître dans la collection « Communio » (Fayard) : *L'heure de l'Eglise*.

Antonio SICARI

« Au commencement » était la Béatitude de la pauvreté

SI attentivement que soit analysée, scrutée, et interprétée la Béatitude des pauvres, on ne réussit jamais à lui enlever un certain parfum de scandale pas plus qu'on ne peut en faire un manifeste social de libération.

Le Christ a de toute évidence lié le sort des pauvres à la venue de son Règne : pour toute indication opérationnelle qu'on veut faire découler de ses paroles, pour toute « praxis » qu'on veut en tirer en faveur des pauvres, il faut d'abord dire ce qu'on entend par « Royaume de Dieu ». Car c'est ce Royaume qui leur a été promis.

On ne peut affirmer que l'Église est sur terre seulement « *le germe et le commencement de ce Royaume* » (*Lumen Gentium*, n° 5) sans affirmer en même temps que la « béatitude » est annoncée aux pauvres comme une bonne nouvelle, un chemin de bonheur (une « félicitation », dit J. Dupont) pour tout de suite ; la réalité qui leur est promise est le Royaume, et celui-ci grandit lentement et progressivement, comme une petite graine, dans ce champ de Dieu qu'est l'Église.

Il est étrange de remarquer comment ces mêmes théologiens, qui ont souci de bien marquer la distinction entre Église et Royaume de Dieu jusqu'à les séparer totalement (ceci pour enlever à l'Église toute tentation triomphaliste) sont quelquefois les premiers à lui reprocher de ne pas réussir à assurer ici-bas la « béatitude » des pauvres.

Petite contradiction, si l'on veut, mais significative de bien d'autres manipulations plus profondes.

Il est vrai que les Béatitudes sont structurellement paradoxales : à ceux qui souffrent *maintenant* il est proposé d'être

heureux *maintenant* parce qu'ils sont *maintenant* les héritiers d'un Royaume qui *viendra*, c'est-à-dire d'un Royaume qui est déjà commencé et qui est déjà substantiellement et même « totalement » présent, mais dans la personne de son Roi, le Christ, et avec Lui.

C'est donc avec le Christ que le Royaume se rend présent et « vient ». Sans le Christ, le pauvre est irrémédiablement malheureux et trahi. Toutes les questions théologiques récentes et difficiles sur la « libération » des pauvres trouvent ici le nœud qui résiste : quiconque veut libérer les opprimés sans leur laisser le vrai Christ les trahit.

Inversement, toute activité vécue en compagnie du Christ (si pauvre et limitée soit-elle) est déjà orientée vers le vrai « bonheur ».

La formulation de *Luc* (« heureux, vous les pauvres ») prétend justement identifier les destinataires de cette parole de Jésus avec les chrétiens.

La formulation de *Matthieu* (« heureux les pauvres *en esprit*») dit la même chose, en précisant que la pauvreté de l'homme, pour être vraiment vaincue, doit d'abord descendre jusqu'au cœur et devenir disponibilité à la confiance (celle des petits enfants) en la parole paradoxale et incroyable de l'envoyé de Dieu. Cette parole leur assure que la recherche du bonheur n'est plus liée à des rêves de bouleversements humains mais à la venue du Règne de Dieu. Et précisément ce Règne vient pauvrement, comme est « pauvre » le Christ et comme seront « pauvres » ses disciples.

Mais quand on dit ceci, ne risque-t-on pas, comme le redoutent les théologiens modernes de la libération, « de favoriser dans l'histoire un mécanisme de justification idéologique et idéalisatrice de la pauvreté » (L. Boff) ?

Peut-être. Par ailleurs, il n'est aucune annonce évangélique significative qui ne se prête à favoriser des mécanismes idéologiques ; car toutes ces annonces sont « sans défense », c'est-à-dire offertes à la liberté du cœur : si celui-ci désire vraiment une conversion, l'annonce change la vie ; s'il se refuse à une conversion, l'annonce reçoit une interprétation idéologique.

C'est ce qui arrive — et pire encore — à tout « discours » philosophique ou sociologique, même s'il se veut subtil, scientifique, convaincu et convaincant.

A toutes ces menaces de complications, et de manipulations idéologiques de l'annonce évangélique, l'Église ne peut répondre qu'en purifiant et en approfondissant toujours davantage sa compréhension vivante de la Parole.

Bien sûr que la complexité du problème ne lui échappe pas — surtout quand elle considère la vie et les difficultés de ses enfants. La pauvreté n'est-elle pas un mal provoqué par le péché, mal qui offense Dieu et l'homme ? Comment peut-elle alors se changer parfois en un bien assidûment recherché ? Et pourquoi-ceux-là mêmes qui embrassent librement la pauvreté sont-ils ensuite appelés à lutter contre la pauvreté de leurs frères, comme s'ils devaient leur assurer au moins une certaine richesse ?

La pauvreté choisie comme « valeur » peut-elle exister sans une grande richesse intérieure d'intelligence, de liberté, d'expérience spirituelle, d'harmonie et d'unité de son être ?

Ou encore, à l'opposé, la richesse n'est-elle pas ce bien lié par définition à la royauté que tout homme doit exercer sur le monde ? Comment devient-elle un mal au point que ses détenteurs se trouvent devant les portes du Royaume en situation pire que celle des chameaux devant passer par un trou d'aiguille ? Enfin, si le Règne qui vient est garanti aux pauvres, quelle place y a là richesse, ne serait-ce que ce minimum de bien-être qu'il faut donner au corps pour que l'âme puisse se dilater et grandir selon toutes ses potentialités ?

Nous voudrions tenter de reparcourir ici brièvement un itinéraire possible de purification des notions, en commençant par une affirmation volontairement provocatrice : *au commencement était la pauvreté*. Nous parlons de « commencement » pour tenter de nous situer dans le mystère des origines de la création, dans le mystère de notre condition de créature.

Au commencement, donc, était *notre pauvreté de créature* : et elle était toute notre richesse.

Dire ceci signifie traverser idéalement et comme intuitivement ce mur originel qui s'appelle péché.

De la littérature biblique et de toute la grande littérature mondiale il ne serait pas difficile d'extraire une élégie émouvante sur la condition humaine qui depuis les origines paie le prix de sa fragilité. Citons parmi d'autres le très beau *Psaume 39* (38) :

« Fais-moi savoir, Yahvé, ma fin
et quelle est la *mesure* de mes jours
que je sache combien je suis *fragile*.
Vois, *d'un empan* tu as fait mes jours,
et ma *durée* un néant devant toi ;
rien qu'un *souffle* tout homme qui se dresse,
rien qu'une *ombre* l'humain qui marche ; rien
qu'un *souffle* les richesses qu'il entasse et il
ne sait qui les ramassera. » (v. 5-7).

Dans ces versets, un parallélisme parfait et douloureux fait du péché le présupposé certain du malheur originel qui dure au long de l'histoire ; dans d'autres textes cette même expérience sera liée à la question fondamentale que l'homme pose sur lui-même « *Qu'est-ce que l'homme ?...* » ; parfois celui-ci dépassera l'impression accablante de la culpabilité pour découvrir avec stupeur sa propre grandeur.

Notons l'entrecroisement des thèmes, avec des expressions identiques :

Psaume 39 :

« Rien qu'un *souffle* tout homme qui se dresse,
rien qu'une *ombre* l'humain qui marche. »

Psaume 144 (3-4) :

« Yahvé *qu'est donc l'homme*, que tu le connaisses,
l'être humain que tu penses à lui ?
L'homme est semblable à un *souffle*
ses jours sont comme l'ombre qui passe. »

Job 7(17-19) :

« *Qu'est-ce donc l'homme* pour en faire si grand cas,
pour fixer sur lui ton attention,
pour l'inspecter chaque matin,
pour le scruter à tout instant ?
Cesseras-tu enfin de me regarder,
le temps que j'avale ma salive ! »

Psaume 8 (5-6) :

« *Qu'est-ce donc, le mortel*, que tu en gardes mémoire,
le fils d'Adam, que tu en prends souci ? à peine le
fis-tu moindre qu'un dieu le couronnant de gloire et
de splendeur ; tu l'établis sur l'oeuvre de tes mains
tout fut mis par toi sous ses pieds. »

En partant de la même question, douloureuse et lourde d'une même expérience de fragilité, l'auteur du *Psaume* 144 répond (comme dans le *Psaume* 39) en décrivant le caractère éphémère de la condition humaine ; *Job* conclut: en criant sa souffrance morale devant l'épreuve incompréhensible à laquelle Dieu le soumet sans répit ; par contre l'auteur du *Psaume* 8 chante sa stupeur devant la richesse infinie qui habite l'homme.

Le *Psaume* 139 lui fera écho en évoquant un Dieu qui opère des merveilles, faisant de l'homme une oeuvre somptueuse au sein de la terre :

« brodé au profond de la terre ».

On pourrait multiplier les réflexions et les références, mais elles nous conduiraient toutes à ce que nous avons voulu montrer : l'homme fait l'expérience d'une pauvreté liée à sa condition présente de misère, de péché et de fragilité existentielle, mais il pressent aussi qu'« au commencement » la pauvreté de l'homme comme créature était son infinie richesse, en ce sens qu'il fut un « rien » qui reçut tout en don à partir de son existence même : « *Dès avant que j'eusse l'être, toi, tu étais, et je n'étais pas tel que tu dusses m'accorder l'être ; et voici pourtant que je suis, par ta bonté qui a devancé tout ce que tu m'as fait et tout ce dont tu m'as fait* » (S. Augustin, *Confessions*, XIII, 1).

Les mystiques ont beaucoup réfléchi sur ce « néant » originel de la créature (avant même de réfléchir sur le « néant » dans lequel le péché nous a précipités) : ce « néant » qui était pure « *capacitas Dei* », ce « *ex nihilo* » à partir duquel Dieu nous a comblés de dons en nous créant et en nous appelant du même coup à participer à l'infinie richesse de son être divin.

De ce « commencement » (quand notre infinie pauvreté coïncidait avec notre infinie richesse) tout homme garde une nostalgie irrésistible. Il la redécouvre chaque fois qu'il sent que la richesse de Dieu (désormais salvifique) veut pénétrer encore en lui pour guérir ses expériences quotidiennes de pauvreté, de vide, de néant, seraient-elles dues aussi au péché ou au nécessaire dépouillement ascétique.

Thérèse de Lisieux a exprimé très purement sa joie de reconnaître son « néant » de créature (mise à part la considération d'une situation de péché) pour savourer en son cœur la véritable joie, « *se voyant ce qu'elle est aux yeux du Bon Dieu : un pauvre petit néant, rien de plus* » (1).

(1) *Manuscrits autobiographiques* (Man. C, Cannel de Lisieux, p. 243).

Mais le « commencement » est désormais corrompu par le péché originel : en se séparant de la Parole qui l'appelait à la vie et la lui garantissait (*Genèse* 2, 16 ; 3, 6-7 ; 3, 16-17 ; 3, 22 ; *Jean* 1, 3-4 s.), l'homme, au lieu d'expérimenter sa pauvreté existentielle comme capacité de richesse, comme disponibilité illimitée au don sans fin, la ressentit comme soif de possession, « tendant la main » pour saisir le fruit de la vie et de la connaissance.

C'est à partir de cette brisure radicale que le sens du néant originel (dont la « charge » positive cependant ne peut être détruite) devient le néant coupable qui situe l'homme face à Dieu et contre Lui, dans un regard et une attitude de jalousie.

De cette matrice malade naissent aussi bien les pauvres que les riches (2) : les hommes qui se fabriquent de riches idoles pour compenser leur pauvreté malheureuse (et donc cette prétendue richesse peut très bien coexister, chez le même sujet, avec les formes les plus tragiques de pauvreté morale, intellectuelle, affective, etc.) et les hommes qui deviennent le « matériau » de la richesse des autres, car l'idole veut des victimes.

Et cette pauvreté matérielle coexiste avec toutes les autres formes innombrables de misère. Il arrive en effet que ces pauvres, victimes de l'idole, s'enlisent dans cette « jouissance de l'esclave » contre nature, c)ui les rend paradoxalement cause de la richesse injuste d'autrui et pour ainsi dire complices.

Ce « jeu » de relations entre maître et esclave pourra subir au cours de l'histoire de multiples variations, mais celles-ci ne donneront pas grand sens à l'aventure humaine.

Le nœud originel de la commune pauvreté, maintenant humiliée, doit être dénoué par le Haut.

D'abord, pour autant que la richesse du Créateur parvient encore à s'imposer à la pauvreté des créatures et à les séduire au point de leur faire emprunter un itinéraire ascétique de dépouillement (comme on le voit dans de nombreuses expériences religieuses même non-chrétiennes).

Cette ligne « mystique » (chrétienne et non-chrétienne) doit être de plus en plus profondément valorisée dans la mesure où, même si apparemment elle semble ne pas prendre en compte les

(2) C'est dans ce sens que G. Bernanos écrit dans son *Journal d'un curé de campagne* : « *Riches ou pauvres, regardez-vous donc plutôt dans la pauvreté comme dans un miroir, car elle est l'image de votre déception fondamentale, elle garde ici-bas la place du Paradis perdu, elle est le vide de vos cœurs, de vos mains.* »

problèmes concrets, elle ramène à la source, avec la redécouverte d'une sorte « d'anthropologie commune » pas encore spécifiée, mais déjà principe radical de discernement et de renouveau. L'homme qui se met à la recherche de sa pauvreté originelle de créature, parce que d'une façon ou d'une autre il pressent la richesse à laquelle tend et conduit cette pauvreté, voilà le type d'homme qui doit retrouver sa place ; et tous les apports « religieux » qui vont dans ce sens se réuniront dans la voie tracée par les béatitudes évangéliques. Par ailleurs le discours chrétien doit reformuler de façon plus appropriée cette invitation à retrouver la pauvreté de sa condition de créature et le bonheur de tout recevoir de son Dieu, en proposant le récit bouleversant d'une Bonne Nouvelle advenue.

On peut la raconter ainsi : à la décision de la créature de se détacher de la richesse du Créateur, pour se fabriquer une richesse autonome, et à sa chute inévitable dans la pauvreté coupable, a répondu la décision salvifique du Créateur. Il a avant tout révélé l'intensité de vie des Personnes divines au cœur de la Trinité (découvrant ses « insondables richesses »). Du sein de Dieu est « sorti » le Verbe créateur renonçant à ses richesses pour partager toute la pauvreté humaine (jusqu'à la croix, entendue non seulement comme extrême souffrance, mais aussi comme poids de toutes les fautes qu'Il a prises sur Lui). « Lui, de condition divine, ne retint pas jalousement le rang qui l'égalait à Dieu. Mais il s'anéantit lui-même, prenant condition d'esclave, et devenant semblable aux hommes. S'étant comporté comme un homme, il s'humilia plus encore, obéissant jusqu'à la mort, et à la mort sur une croix ! » (*Philippiens 2*, 6-8) ; « De riche il s'est fait pauvre pour vous, afin de vous enrichir par sa pauvreté » (*2 Corinthiens 8*, 9).

Le « noyau ardent chrétien » de l'aventure de la pauvreté humaine consiste en ceci : qu'il *est, de fait, advenu que la béatitude divine (la seule qui mérite ce nom) est entrée au cœur même de toute la misère humaine.*

La « pauvreté bienheureuse » n'est pas une idéologie étrange, ne serait-ce que parce qu'il *est, de fait, advenu* ce qu'on n'aurait jamais pu attendre : Le Fils bienheureux de Dieu a mêlé son bonheur indicible et indestructible à notre pauvreté infiniment malheureuse, dans l'unité substantielle de sa personne (3).

(3) Je n'insiste pas davantage sur cet aspect de la question, pourtant si fondamental, parce que je lui ai déjà consacré un article dans *Communio*; VII, 2, 1980, p. 30-44. Considérons que ces deux articles sont étroitement liés.

Du point de vue strictement chrétien — si complexes et bouleversants que puissent être les problèmes posés par le drame social de la pauvreté et de l'oppression dont souffrent des populations entières — on n'a pas le droit de tricher.

Voici, dans son exactitude, la béatitude annoncée : aux pauvres, pour toute leur pauvreté et pour toutes les formes de pauvreté, de quelque façon qu'elles soient exprimées et vécues, à partir du moment où cette pauvreté est déchirure de l'être, à quelque niveau de manifestation que ce soit, la béatitude est offerte. Parce qu'il est advenu que la Béatitude de Dieu est entrée au cœur des profondeurs abyssales de la pauvreté humaine.

Mais ceci est advenu dans une Personne concrète, le Christ, et à partir de Lui tous les pauvres ont été ou sont réunis grâce aux liens qu'ils ont avec Sa personne concrète ; que ces liens soient métaphysiques (« Le Verbe s'est en quelque sorte uni lui-même à tout homme ») (4), ecclésiaux et sacramentels (dans le peuple de Dieu), « missionnaires » (à travers ceux qu'Il « envoie » dans le monde), ou « spirituels » (réalisés par le libre don et l'influence de son Esprit).

Mais la seule béatitude promise aux pauvres, c'est d'entrer en contact avec ce Pauvre-Bienheureux qu'est le Christ, fils éternel de Dieu, lui qui s'est fait homme pour sauver l'homme.

Que tout ceci doive fonder une « morale » et un « engagement » et donc devenir aussi projet, changement, intervention politique et sociale, etc., voilà qui est désormais entré profondément dans la conscience de l'Église, malgré quelques poches de résistance.

Immense est le travail qui doit être accompli, en particulier sur le plan culturel. Nous ne désirons nullement en oublier ou en refuser l'un ou l'autre aspect et nous savons combien il est difficile de penser et de décrire convenablement ce travail. Mais il y a une chose sur laquelle tous les chrétiens devraient s'accorder en priorité et qui devrait habiter leur cœur et leur intelligence comme une lumière toujours vivante (...« Il était la Lumière »).

Je l'exprime en deux réflexions qui se veulent complémentaires :

(4) Cf. *Gaudium et Spes* n° 22 ; *Redemptor Hominis* n° 8, 13, 18.

— Tout ce qui, dans l'histoire d'hier ou d'aujourd'hui, a été fait ou est fait pour que l'homme *se sente* vraiment «pauvre» (au-delà de toute détermination sociologique) pour qu'il *se sache* en même temps aimé et recherché par son Créateur et ainsi *puisse* reconnaître le visage de Dieu qui l'a aimé et la béatitude vraie qu'Il promet, pour, qu'il *comprenne* que cette béatitude Il l'a vraiment apportée en sa personne et qu'elle peut être tout de suite partagée même dans la misère humiliée, tout ceci — même si la réalisation en a été incomplète ou partielle ou si elle a pu apparaître comme une consolation (pensons à St. Pierre Claver) — tout ceci a joué profondément et historiquement en faveur de la cause des pauvres.

— Inversement, tout ce qui, dans l'histoire, a de fait obscurci la condition de pauvreté de la créature et le visage de Dieu et du Christ, l'existence de sa Personne divine incarnée, son expérience de pauvreté bienheureuse et crucifiée, sa Parole et sa Promesse, en particulier lorsque celle-ci a engendré d'importants processus sociaux de libération, tout ceci n'a jamais eu pour résultat que de remplacer une forme de pauvreté par une autre. Cela peut se produire aussi même si l'on continue à parler du Christ, dans la mesure Il devient le symbole des pauvres plus que leur unique Sauveur.

Sauf que la grâce et la libéralité du Christ décident librement de récupérer 'et de sauver, intervenant pour ainsi dire par effraction...

VOILA ce qu'il faut continuer à dire, soit qu'on veuille envisager l'avenir soit qu'on veuille juger le passé.

De ce point de vue, l'une des plus courageuses revendications d'une pensée chrétienne est contenue dans le n° 21 de la récente *Instruction* de la Congrégation pour la Doctrine de la foi sur *Liberté chrétienne et Libération* :

« Cette réalité des profondeurs de la liberté, l'Église l'a toujours expérimentée à travers la vie d'une foule de fidèles, spécialement parmi les petits et les pauvres. Dans leur foi ceux-ci savent qu'ils sont l'objet de l'amour infini de Dieu. Chacun peut dire : «Je vis dans la foi au Fils de Dieu, qui m'a aimé et s'est livré pour moi » (Galates 2, 20b). Telle est leur dignité qu'aucun des puissants ne peut leur arracher; telle est la joie libératrice présente en eux. Ils savent qu'a eux également s'adresse la parole de Jésus : «Je ne vous appelle plus serviteurs, car le serviteur ignore ce que fait son Maître ; je vous appelle amis, car

tout ce que j'ai appris de mon Père, je vous l'ai fait connaître» (Jean 15, 15). Cette participation à la connaissance de Dieu est leur émancipation à l'égard des prétentions à la domination de la part des détenteurs du savoir : «Tous vous possédez la science... et vous n'avez pas besoin qu'on vous enseigne» (1 Jean 2, 20b. 27 b). Ils sont aussi conscients d'avoir part à la connaissance la plus haute à laquelle l'humanité soit appelée. Ils se savent aimés de Dieu comme tous les autres et plus que tous les autres. Ils vivent ainsi dans la liberté qui découle de la vérité et de l'amour. »

Au regard hâtif des critiques ce texte peut apparaître comme une façon habile de revendiquer une crédibilité historique perdue. En réalité il exprime le refus de considérer l'histoire passée, présente et à venir comme si le Christ n'était qu'une annonce et un idéal plus ou moins réalisé ou réalisable *par nous*.

Le Christ est une présence qui tient toutes ses promesses. Ainsi l'Église peut-elle Lui offrir avec joie la collaboration précieuse de ses Saints et Lui demander humblement pardon pour ses défaillances, sans multiplier les autocritiques spectaculaires comme s'il lui importait surtout de se faire pardonner par le monde.

Antonio-Maria SICARI, o.c.d.

(titre original : « Al "principio" era la Beatitudine della Povertà »)
(traduit de l'italien par Gisèle Larain)

Antonio M. Sicari, né en 1943. Ordonné prêtre en 1967, appartient à l'Ordre des Carmes 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, 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 Trinita, un' esistenza teologica* (1984).

Pawel GORALCZYK, s.a.c.

Pauvretés spirituelle et matérielle

ON a pu constater ces derniers temps la renaissance d'un radical et authentique témoignage de pauvreté au sein de l'Église. Des tentatives en ce sens sont poursuivies par différentes communautés conventuelles, car toute réflexion sur « l'imitation de Jésus Christ » aboutit nécessairement à la découverte de la valeur eschatologique de la pauvreté évangélique (1). Le besoin du témoignage de pauvreté n'est d'ailleurs pas circonscrit aux étroites limites de la pauvreté monacale ; il constitue également une sollicitation adressée à tous les chrétiens. La pauvreté se trouve être l'un des thèmes essentiels de la spiritualité chrétienne moderne ; l'authenticité de toute évangélisation est justement fonction de ce témoignage (2).

L'enseignement de Jésus Christ, c'est la proclamation de l'Évangile aux pauvres. Les bénédictions vont d'abord aux pauvres (cf. *Matthieu* 5, 3 ; *Luc* 6, 20). On peut alors poser la question de savoir quel est le sens de la proclamation du privilège de la pauvreté dans l'enseignement de Jésus ? Pourquoi le souci exagéré des biens matériels est-il objet d'anathème dans la Bible ? Pourquoi, enfin, la pauvreté radicale serait-elle — surtout dans ses formes présentes et dans des secteurs déterminés de notre vie — le signe le plus manifeste de la venue du Royaume de Dieu ?

(1) Le concile Vatican II mentionne également le besoin d'apporter le témoignage d'une vie consacrée à l'imitation du Christ dans sa pauvreté. On y trouve entre autres le texte suivant : « *La mère Église est heureuse de voir en son sein de nombreux hommes et femmes qui imitent avec plus d'exactitude le dépouillement du Rédempteur et le montent avec plus de netteté en assumant la pauvreté dans la liberté du fils de Dieu et dans le renoncement à leur propre volonté.* » (*Gaudium et spes*, § 42.)

(2) Cf. A. Jankowski, o.s.b., *Ciasna brama i waska droga*, Pôznán — Varsovie, 1984, p. 51 et suivantes.

Le privilège de la pauvreté

L'Ancien et le Nouveau Testament abondent, d'une part, en bénédictions adressées aux pauvres et, également, en accusations et menaces proférées à l'encontre des riches (3).

La pauvreté évangélique apparaît dans les Écritures comme une valeur prophétique et charismatique, et aussi comme la forme du signe visible du sacrifice offert pour une union plus profonde dans l'amour du Rédempteur pauvre. Les gestes et l'enseignement de Jésus sont de toute évidence orientés sur la recherche des affamés, des souffrants, des exploités et des humiliés (4). Car Jésus est pauvre lui-même et tels doivent être ses disciples. Les faits confirment la pauvreté de Jésus ; sa famille terrestre, ce sont également des gens pauvres. S'il soigne les malades, c'est en médecin qu'il agit. Il s'adresse aux plus pauvres et leur apprend que ce sont eux les privilégiés, les élus, bien qu'ils soient dans l'ignorance de leur condition. C'est parmi les pauvres que Jésus choisit ses disciples les plus proches qui partagent sa modeste existence en comptant sur la Providence. Jésus se soumet à un dénuement total sur la Croix. Son corps reposera dans le tombeau d'un étranger (5).

Les textes évangéliques sont sans équivoque quant au rôle privilégié dévolu aux pauvres qui sont les héritiers du Royaume. « A la vue des foules, Jésus monta dans la montagne. Il s'assit, et ses disciples s'approchèrent de lui. Et, prenant la parole, il les enseignait : Heureux les pauvres de cœur : le royaume des cieux est à eux » (*Matthieu* 5, 1-3). « Heureux, vous les pauvres : le royaume de Dieu est à vous. Heureux, vous qui avez faim maintenant : vous serez rassasiés » (*Luc* 6, 20-21). Quand saint Jean-Baptiste envoya de sa prison demander à Jésus par ses disciples s'Il était le Messie attendu, Jésus leur répondit : « Les aveugles retrouvent la vue et les boiteux marchent droit, les lépreux sont purifiés et les sourds entendent, les morts ressuscitent et la Bonne Nouvelle est annoncée aux pauvres » (*Matthieu* 11, 5).

A la lumière du Sermon sur la Montagne, les pauvres sont ceux qui pleurent, les doux, ceux qui ont faim et soif de la

(3) Cf. R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich*, Freiburg, 1965, pp. 79-148.

(4) Cf. A. Jankowski, *op. cit.*, p. 51.

(5) On peut ici faire l'analyse et commenter les textes suivants des Évangiles : *Luc* 2, 7 à 16, 24 ; *Jean* 1, 46 ; *Matthieu* 13, 55 ; *Marc* 6, 3 ; *Luc* 9, 58 ; *Jean* 19, 23-27 ; *Luc* 23, 46 ; *Matthieu* 27, 60.

justice, les miséricordieux et les cœurs purs. L'Évangile selon saint Luc y adjoint d'autres malheureux. Le Jésus des estropiés, des aveugles et des boiteux les invite au repas eschatologique (*Luc* 14, 21). Suivant l'esprit des Évangiles, les invités sont les pauvres et les païens, au contraire des Juifs qui se considéraient comme « riches ». Dans la parabole du riche et de Lazare, c'est Lazare qui reçoit le bonheur éternel (*Luc* 16, 22). Les pauvres, ce sont donc ceux qui faute d'être propriétaires disposent d'une place libre dans leur vie qui leur permet de recevoir dans la joie Dieu et sa Bonne Nouvelle (6). Ce sont les doux et les humbles qui font confiance en Dieu et amour pour Lui ; ceux qui en leur for intérieur ont rejeté tous les biens de ce monde (qu'ils en soient ou non les propriétaires) pour pouvoir désirer et recevoir la véritable richesse des mains de Dieu (7).

Saint Paul, en présence de la communauté chrétienne, insiste sur le rôle privilégié des pauvres. « Il n'y a parmi vous ni beaucoup de sages aux yeux des hommes, ni beaucoup de puissants, ni beaucoup de gens de bonne famille » (*1 Corinthiens* 1, 26). Il complimente les communautés de Macédoine : « Au milieu des multiples détresses qui les ont éprouvées, leur joie surabondante et leur pauvreté extrême ont débordé en trésors de libéralité » (*2 Corinthiens* 8, 2).

L'Épître de Jacques est un autre témoignage de la piété des pauvres et de l'âpre polémique avec les riches (8). Le pauvre sera élevé et le riche déclassé. Le riche passera comme la fleur des prés (1, 9-11). Dieu a choisi les pauvres afin qu'ils deviennent riches dans la foi et héritiers du Royaume. Ce sont les riches qui oppriment les pauvres et diffament le nom de Jésus. Saint Jacques prévient qu'il est injuste de s'intéresser dans l'assemblée et d'honorer plus fort que les pauvres les riches en vêtements et bagues magnifiques (2, 1-7). Le malheur attend les riches qui ont amassé les richesses, qui ont vécu une vie de plaisirs, qui ont retenu le salaire, qui ont assassiné le juste (5, 1-6).

Mais cette constatation que les pauvres seront récompensés, semble à certains sanctionner un ordre fondé sur l'injustice, l'oppression et l'exploitation de l'homme par l'homme. Certains défenseurs de la « théologie de la libération » considèrent que si l'on accorde la bénédiction aux seuls pauvres, c'est justifier avec

(6) Cf. H.-U. von Balthasar, *Qui est chrétien ?* Ed. du Dialogue, Paris, 1971, p. 71.

(7) Cf. S. Lyonnet, « Les pauvres » in : *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, 1970.

(8) On trouvera des développements dans : B. Noack « Jakobus wider die Reichen », in : *St. Th.*, 18 (1964), pp. 10-15.

trop de légèreté la misère des victimes du fatal état de choses qui pèse sur l'humanité, ou fournir un alibi inespéré aux riches et aux exploités. Qui plus est, une telle manière de penser peut contribuer à endormir les pauvres et à leur fournir un réconfort illusoire qui leur ôtera la volonté d'échapper à leur misérable état. Il y a aujourd'hui de plus en plus de gens qui trouvent choquante, et matière à cruelle raillerie, la prétention de vouloir convaincre de leur félicité et de leur état de bénédiction des gens qui souffrent la famine, et la misère — parfois jusqu'à la mort — des gens exploités, humiliés et dégradés dans leur humanité (9).

La formule « bénis soient les pauvres » peut probablement être considérée à divers niveaux de compréhension et de vérité. Elle peut être appliquée à divers ordres qui la vérifient. Dans l'ordre socio-politique, les pauvres peuvent d'évidence être considérés comme « bénis » en leur qualité de victimes (et non d'exploités) qui n'oppriment, n'affament ni ne tuent personne. Car la colère divine est pour ceux qui tuent, exploitent, oppriment et humilient l'homme. Le Christ porte contre les riches une accusation très grave : « Mais malheureux, vous les riches : vous tenez votre consolation. Malheureux, vous qui êtes repus maintenant : vous aurez faim... » (*Luc* 6, 24 s.). Les riches sont ici appelés malheureux, car repus, consolés, satisfaits et rassasiés.

Il semble évident que, sur le plan existentiel et ontologique, la pauvreté, c'est le manque, et que la richesse, c'est l'assouvissement. Le pauvre ne peut, par la force des choses, s'attacher à quoi que ce soit. Il est donc forcément plus disponible que le riche ; il est prêt au voyage. Il lui est impossible de pratiquer le culte de richesses pour lui inexistantes. Cela revient à dire que Dieu a conçu pour l'homme, il est placé dans une situation plus avantageuse que celle du riche. Il est plus disponible pour suivre la voie que Dieu propose à l'homme (10).

Il n'est plus besoin d'autre preuve pour voir là la raison pour laquelle Jésus, qui prend en considération le plan créateur et défiant de Dieu touchant l'humanité, déclare que le pauvre est « béni ». Il peut aussi inviter tous ceux qui souffrent et ont faim, à venir à Lui car Il n'a même pas eu de pierre sur laquelle sa tête eût pu reposer. Car Il est par essence celui qui a volontairement rejeté toute propriété. Il devient compréhensible dans ce

(10) Cf. G. Gutierrez, *Teologia de la liberacion. Perspectivas*, Sigueme, 1972.

(11) Cf. C. Tresmontant, *L'enseignement de Jeschoua de Nazareth*, Seuil, Paris, 1971.

contexte que des milliers d'hommes et de femmes prennent en toute liberté la décision de vivre en pauvreté pour atteindre à la disponibilité du plan créateur et défiant que le Dieu unique a conçu par rapport à eux et aux autres hommes (11).

La pauvreté librement choisie doit en effet être comprise tout d'abord comme une libération de la tentation d'idolâtrie, de stabilisation et d'établissement mortel qu'est l'accumulation de biens. Celui qui se referme sur les richesses accumulées, n'est plus alors disponible eu égard au grand projet de création et de salut. La richesse constitue le danger véritable, le danger d'établissement et de stabilisation en ce monde terrestre.

Le matérialisme est un obstacle à la vie spirituelle

La richesse constitue au fond du cœur de la plupart des hommes un objet de culte idolâtre. L'accumulation de richesses est un effort qui doit arracher l'homme à l'angoisse de la mort, à la peur de l'instabilité, de l'insécurité et de la dépendance. C'est un effort qui est censé le protéger contre le risque. La richesse est tentation d'un enracinement sur terre. Suivant le témoignage de la philosophie de la volonté, ou de la dialectique de la société, le désir de possession et d'accession au prestige et au pouvoir, constituent les éléments fondamentaux de la personnalité humaine (12). Il est normal que toute activité économique vise à accéder à la propriété, à la création et à l'appropriation de biens ; il est normal que cette activité prenne en compte des critères de rentabilité et de bénéfices, surtout dans un climat de compétition ; il est encore normal qu'elle vise le développement : à condition toutefois que le développement en question soit intégral et solidaire, c'est-à-dire favorable à la plénitude de l'être (« avoir plus pour être plus »), pour contribuer à la prospérité de chaque être humain sur cette terre (13).

Le climat de conquête cache cependant un double danger. D'une part, la notion de richesse devient familière au cœur de

(11) Cf. H.-U. von Balthasar, « La vie donnée à Dieu. Le sens de l'existence aujourd'hui, suivant les indications évangéliques », paru en polonais dans la revue *Znak*, 24 (1972), pp. 1164-1166.

(12) Cf. A. Manaranche, *Un chemin de liberté*. Seuil, Paris, 1971.

(13) Cf. Paul VI, *Populorum progressio*, n° 6.

l'homme ; d'autre part, on en vient à une réification de la personne humaine. Ceci est vrai pour l'homme chez qui la « cupidité » l'emporte sur ce que nous appellerons « l'esprit de sacrifice ». Alors la richesse et les biens matériels accèdent au rang du dieu Mammon et concurrencent en quelque sorte le Dieu unique (*Matthieu* 6, 24). C'est ainsi que la richesse peut constituer un très sérieux obstacle à toute vie spirituelle. Les manifestations de cet état de choses peuvent être fort diversifiées.

L'accumulation de richesses dispense en quelque sorte de prier pour le pain quotidien qui est notre espoir intégral. L'homme riche s'isole dans ses palais, entouré de ses richesses et de ses collections. Il s'attache aux biens réunis. Il devient leur esclave. Il voudrait leur donner un cachet d'éternité. Le désir d'immortalité apparaît tout naturellement pour une jouissance éternelle des richesses en question.

La possession de biens matériels contribue également à rompre trop facilement les liens de la communauté fraternelle. Cela pourra s'exprimer par le rejet du souci des pauvres, par l'oppression du prochain légitimée par une prospérité égoïste, par la prise de pouvoir assumée comme une domination absolue sur autrui : toutes choses qui mettent en état de péché car fondamentalement opposées à l'enseignement du Christ, car il est vrai que le Seigneur est venu pour servir (*Luc* 22, 24-27). Il s'agit plus particulièrement de cet attachement inconditionnel aux biens de ce monde dont découle la recherche du prestige pour aboutir à la passion du pouvoir. Car la poursuite de l'argent est le premier élément de cette logique diabolique qui conduit à briser tous les liens avec Dieu et les hommes (14). Les paroles du Christ adressées aux riches sont marquées par un grand appel et un avertissement à ne pas se laisser entraîner dans une situation où la richesse et l'attachement aux biens sont l'unique objectif de l'existence, en passant outre à notre condition fondamentale de débiteurs éternels de Dieu. Jésus dit à ses disciples : « En vérité, je vous le déclare, un riche entrera difficilement dans le royaume des cieux. Je vous le répète, il est plus facile à un chameau de passer par un trou d'aiguille qu'à un riche d'entrer dans le royaume de Dieu » (*Matthieu* 19, 23-24). Il ressort clairement des paroles de Jésus que la richesse et l'accumulation de biens matériels constituent une source

(14) Cf. K.H. Schelkle: *Teologia Nowego Testamentu (La Théologie du Nouveau Testament)*, ch. 111. Ethos, Cracovie, 1984, pp. 290-295.

sérieuse de difficultés pour entrer en possession du royaume des cieux. Les raisons sont ici diverses.

Un chrétien doit être un homme compréhensif : le privilège du pauvre est la compréhension de la misère d'autrui. Qui vit de dons ne peut faire montre de dédain envers son prochain. Le pauvre vit de dons et il lui est plus facile de partager avec autrui ce qu'il possède (le denier de la veuve). Qui plus est, le royaume des cieux est don et tout pauvre persiste au côté de Dieu car il est conscient que sans Lui sa chute serait immédiate. S'il peut être dans le royaume de Dieu, c'est que Dieu lui en accorde la force et littéralement le soutient. Cette double perspective de la vie chrétienne, recevoir et donner, semble donc être contraire à toute richesse de la possession. La pauvreté évangélique implique donc un véritable renoncement et une mortification relatifs aux objets de la création, mais aussi une liberté véritable pour tirer parti de tout ce qui est nécessaire ou d'une aide quelconque pour répandre la Bonne Nouvelle. Quant au riche, il lui sera difficile, en raison de son état de propriétaire de biens matériels, de se hisser au sacrifice et au renoncement d'une imitation du Christ dans son dénuement total, dans son abaissement jusqu'à la croix. Les richesses lui serviront pour s'assurer une vie agréable et facile. Il est en danger permanent de voir son existence uniquement valorisée par l'état de son avoir, par l'importance de ses biens.

La bénédiction accordée aux pauvres et l'avertissement lancé contre les riches par le Christ, semblent vouloir indiquer qu'il est également plus facile au pauvre de disposer des biens matériels en raison de la présence du royaume de Dieu. Car seul un pauvre a le courage de s'approprier toute chose pour ensuite la faire servir à la propagation de l'Évangile. Le riche, ici encore, a quelque difficulté à admettre que toutes les choses de la création sont en dernière instance la propriété du Dieu souverain. Le riche peut se faire illusion sur le fait d'être propriétaire de ce monde où il se déplace avec aisance et en toute indépendance. Il lui est facile d'avoir la franchise et le courage de désirer de nouveaux objets pour augmenter son avoir. Le riche craint donc tout risque de perdre une partie de ses richesses et toute déconvenue lui est sujet de désespoir.

La richesse matérielle constitue donc un obstacle sérieux à toute vie spirituelle, essentiellement pour des raisons de difficulté d'ouverture à Dieu. La Parole et la venue de Dieu sont pour le riche des sources d'embarras, car il est par trop

occupé à faire des plans relatifs à la multiplication des biens matériels. Dieu vient à lui à contretemps car, avec son exigence d'intégralité, Il veut prendre la place occupée par les biens (15).

La pauvreté, enfance spirituelle

La morale chrétienne relative à la propriété ne peut être ramenée à un désaveu de toute propriété de biens matériels. Le christianisme n'exige pas un refus pur et simple de l'argent, le renoncement à tous les biens, le refus de la richesse et de la sécurité (16).

Le christianisme attire néanmoins l'attention sur le fait que chercher ici la richesse est, dans les conditions actuelles, illusoire. L'homme ne trouve pas de fait la sécurité recherchée. Il ne trouve pas dans les richesses possédées cet absolu qu'il poursuivait secrètement dans la richesse et l'accumulation de biens.

Le Christ ne cherche pas à détruire, ni même à extirper le désir de richesse et de sécurité. Il ne vise pas à tuer le désir d'absolu exprimé dans la recherche de l'inépuisable et inutilisable trésor. Il tend seulement à orienter autrement ce désir, à le ramener à son objectif normal, celui qui était visé et puis égaré, pour enfin le réorienter. Il ne détruit pas, Il régénère.

La pauvreté qui est dite «bénie» est essentiellement une pauvreté spirituelle qui se veut entièrement à la disposition de Dieu avec le désir de plaire seulement et exclusivement à Dieu. C'est d'ailleurs une condition nécessaire déterminante pour notre capacité à recevoir la Parole de Dieu (17). Le sens est ici le même que celui du motif évangélique de l'enfance (18). Notre communauté avec Dieu est don d'amour : pour obtenir ce don, il faut être pauvre et avoir l'âme d'un enfant. Cette pauvreté n'a aucun lien direct avec la richesse : la pauvreté n'est évidemment pas une question d'indifférence aux biens de ce monde. Elle

(15) Cf. H.-U. von Balthasar, *op. cit.* note 6, p. 71.

(16) Paul VI, dans son encyclique *Populorum progressio*, en appelle à la conscience des hommes pour ne pas s'attacher aux biens matériels, mais — au nom de la solidarité entre les hommes — venir en aide aux déshérités. Cf. *Populorum progressio*, n° 47.

(17) « La pauvreté spirituelle est surtout la capacité d'être ouvert à la volonté de Dieu ». Cf. P. Ganne : « Aujourd'hui, la béatitude des pauvres » in : *Bible et vie chrétienne*, 37 (1961).

(18) Cf. P. Goralczyk : « Byc dzieckiem dla Boga », *Communio*, v. polonaise n° 5 (1985), 74-80.

pousse ses racines bien plus avant ; c'est dire qu'il n'existe aucun autre appui que la volonté de Dieu. Telle est la position du Christ. C'est pour l'essentiel à lui que sont adressées toutes les bénédictions.

Les « pauvres en esprit » sont donc ceux qui, dépourvus de biens, disposent d'une place libre en leur âme pour y recevoir dans la joie Dieu et sa Bonne Nouvelle. Pour un pauvre, la Parole de Dieu vient toujours à son heure, car il dispose en lui de « places » qu'aucune richesse n'occupe. Les pauvres en esprit (Marie et Marthe) sont justement ceux qui ont du temps pour accepter une invitation, quand les riches sont absorbés en permanence par leurs soucis personnels. Comme les pauvres ne disposent d'aucun bien, ils se considèrent comme des débiteurs éternels de Dieu ; ils peuvent se tenir éloignés comme le publicain au temple, et se considérer comme fautifs, et retourner chez eux justifiés. Ces pauvres se considèrent comme éternellement immatures, au contraire des riches et savants en Écritures qui se considèrent comme mûrs.

Les pauvres généralement méprisés, dont on fait peu de cas et qui, laissés pour compte, sont totalement ignorés, ces mêmes pauvres sont traités par les Évangiles à l'égal des « petits » ou des « enfants ». Ce sont ces personnes sans importance, qui passent inaperçues, que l'on ne mentionne pas et avec lesquelles il ne faut pas compter.

La pauvreté évangélique ainsi comprise nous amène à considérer que le Christ y voyait également la pauvreté matérielle, au sens littéral du mot. Dès le début de son enseignement, le Christ introduit ses disciples dans la pauvreté ainsi comprise pour en faire une condition première dont sa vie donnera ensuite l'exemple permanent. Jésus tenait à souligner cette vérité que les riches — en biens matériels et spirituels — ne pourront avec le temps apprendre le sens de la pauvreté dans « l'esprit », que s'ils accédaient avant toute chose à la pauvreté matérielle. Si, à l'origine, cette pauvreté fait défaut, il ne restera plus que des déclarations pompeuses et rien ne sera changé. La pauvre veuve qui offre son dernier sou à plus pauvre que soi, accomplit un acte définitif ; comme les disciples de Jésus qui ont tout « abandonné ». Le Christ exige la pauvreté pour ses disciples :

- 1° comme condition d'existence personnelle,
- 2° comme moyen nécessaire pour atteindre la perfection,
- 3° comme signe eschatologique de la décision.

Le jeune riche qui vient lui demander conseil, est invité par Jésus à vendre tous ses biens et à distribuer aux pauvres l'argent ainsi obtenu. C'est la condition pour être avec Lui et le fondement de toute perfection. Jésus propose au riche jeune homme une méthode, une voie pour atteindre ce qui est d'emblée la meilleure chose pour lui. Jésus a pour but le bien de l'homme. Il ne force, ni ne brutalise. Il manifeste de l'intérêt pour la personne humaine, son destin, pour le développement de l'homme en lui indiquant la meilleure voie à suivre.

De même, dans la perspective de la venue de la décision eschatologique, tous les biens et, en particulier, la propriété matérielle, perdent toute importance à la lumière de la morale chrétienne : « Le temps est écourté. Désormais... que ceux qui achètent [soient] comme s'ils ne possédaient pas ; ceux qui tirent profit de ce monde, comme s'ils n'en profitaient pas vraiment. Car la figure de ce monde passe » (1 Corinthiens 7, 29-31). La puissance du royaume de Dieu terrasse le satanisme de la possession. La bénédiction adressée aux pauvres oppose en un sens le monde actuel au monde de l'avenir : les souffrances d'aujourd'hui seront récompensées dans la vie future (19). Le salut céleste est une valeur absolue qui déprécie toute vie ici-bas.

La pauvreté proclamée bénie est donc en premier lieu la pauvreté du Christ qui invite et à qui se rallient plus facilement ceux qui vivent dans la pauvreté matérielle. Ils sont proclamés bénis car ils sont avec Jésus, imprégnés de la joie de vivre en communauté avec Lui et parce que leur pauvreté matérielle leur permet de répondre plus facilement à l'appel incessant de Jésus. Car pour celui qui, à l'appel de Jésus, se décide à Le suivre, celui-là sera conduit progressivement par Jésus même à une situation de pauvreté matérielle (20).

De même, pour celui qui participe à l'amour de Jésus pour les hommes, pour celui qui entend l'appel du Christ et choisit d'y répondre par l'affirmative, celui-là ne trouvera plus de repos sur cette terre tant qu'il y aura ces disparités de revenu et cette misère qu'évoque Vatican II dans sa constitution *Gaudium et spes* : « La plus grande partie de ce monde souffre une telle misère, que le Christ lui-même en ses pauvres, en appelle à pleine voix à l'amour de ses disciples, pour une réduction du

(19) Cf. J. Dupont : *Les béatitudes*, t. 2, La Bonne Nouvelle, Paris, 1969, p. 141 et al.

(20) Cf. A. Setlak : « Ubostwo ewangeliczne w swistle dokumentow Soboru Watykańskiego II » (La pauvreté évangélique à la lumière des documents de Vatican II), in : *Studia Warminskie, VIII* (1971), pp. 115-146.

fardeau de la misère en prélevant non seulement sur le superflu, mais aussi sur les biens nécessaires» (§ 88). Le concile a voulu rappeler à l'Église l'obligation morale instaurée par le Christ, obligation valable au niveau individuel de tous ceux qui sont liés à Lui par une communauté existentielle. Si l'on envisage la dimension de la misère actuelle et le fait que le bien commun devient une valeur de plus en plus universelle et que tous les hommes sont nos prochains ; Jésus va insister auprès de ceux qui l'imitent dans la vérité pour les conduire en pratique à une intégration poussée très avant de leurs patrimoines personnels et de tout ce qui leur est associé, à savoir : le pouvoir séculier, une vie de sécurité, l'honneur, etc.

LA pauvreté chrétienne est l'expression de l'amour du Christ et de la solidarité avec les pauvres. Elle est un appel à tous les gens de bonne volonté de ce monde. Elle est aussi le signe du royaume de Dieu. Cette pauvreté est vécue non pour elle-même, mais comme une imitation authentique de Jésus Christ. C'est également une pauvreté qui implique d'endosser la condition d'homme de péché pour se libérer du péché et de la totalité de ses conséquences.

Pawel GORALCZYK

(traduit du polonais par A. Janik)

(21) L'enseignement du Concile touche également à ce qui reste encore «propriété individuelle». C'est pourquoi l'homme qui profite de ses biens, se doit d'utiliser les objets extérieurs qui sont en sa possession, non comme un bien personnel, mais aussi comme un bien commun qui puisse servir également autrui (*Gaudium et spes*, § 69).

Pawel Goralczyk, né en 1947, prêtre en 1969. Professeur de théologie morale au Grand Séminaire d'Oltarzew. Enseigne également à l'Académie de Théologie Catholique, à Varsovie. Rédacteur en chef de l'édition polonaise de *Communio*.

Jacques PRÉVOTAT

L'Église a-t-elle trahi les pauvres ?

Le XIX^e siècle français

LA question demeurera toujours controversée de savoir si, oui ou non, l'Église «a», selon le mot attribué à Pie XI, «perdu la classe ouvrière au XIX^e siècle» (1). Malgré la volonté d'échapper au simplisme ou aux hypothèses manichéennes, si tentantes en la matière, les historiens, tributaires de leur temps, ont parfois contribué à brouiller les pistes.

I Quelques jalons historiographiques

La note prévalente a longtemps été celle de la culpabilité : oui, l'Église, trop sensible à l'influence des classes dominantes, s'est rangée derrière l'aristocratie, puis ensuite, devenue complice de la bourgeoisie, a pris parti en faveur des exploités et des forts contre les pauvres : à l'union du trône et de l'autel a succédé, en somme, celle de l'Église et du coffre-fort (2). Vue tranchée et excessive à laquelle ont contribué les travaux d'Henri Guillemin et, d'une façon plus nuancée, ceux d'Adrien

(1) Voir F.-A. Isambert, *Christianisme et classe ouvrière*, Paris, Casterman, 1961, p. 117, et surtout P. Droulers, *Action pastorale et problèmes sociaux sous la Monarchie de juillet chez Mgr d'Astros*, Paris, Vrin, 1954, p. 1.

(2) Jean Bruhat, « Anticléricalisme et mouvement ouvrier avant 1914 », (dans *Le Mouvement Social*, n° 57, oct. déc. 1966, n° spécial sur « Église et monde ouvrier en France », citation p. 74, dans article p. 62-100, repris dans *Christianisme et monde ouvrier*, Paris, Éditions ouvrières, 1975, p. 79-115.

Dansette (3). Plus près de nous, les ouvrages de Pierre Pierrard, si nourris cependant, n'ont pas évité cet écueil (4).

Aujourd'hui, après quarante années de travaux, de discussions et de débats, la réflexion s'est approfondie et suffisamment renouvelée pour être présentée avec plus de détachement : sans infliger au lecteur la liste des thèses et travaux universitaires qui ont abouti à ce résultat, qu'il soit cependant permis d'évoquer quelques livres ayant fait date dans l'historiographie : dès 1951, dans un ouvrage capital et toujours essentiel (5), J.-B. Duroselle révélait les origines intransigeantes du premier catholicisme social et, sans dissimuler les limites des solutions préconisées, rendait justice aux efforts des notables légitimistes en faveur des ouvriers. Dix ans plus tard, dans un livre-clé (6), F.-A. Isambert proposait un regard neuf sur le problème de la déchristianisation ouvrière au XIX^e siècle : elle lui paraissait moins étroitement liée qu'on ne l'avait dit jusqu'alors à l'industrialisation du XIX^e siècle ; dès le XVIII^e siècle s'était amorcé un mouvement de retrait religieux dans le peuple des villes ; la croissance de la population industrielle et ouvrière avait été beaucoup moins rapide qu'on ne l'avait cru. Anticipant sur les conclusions des travaux historiques les plus sérieux de ces dernières années, il affirmait une réalité universellement admise aujourd'hui : la longue prépondérance de la population rurale. Enfin, il invitait les historiens à nuancer leurs analyses en distinguant le comportement et la croyance : le déracinement en milieu urbain de ruraux devenus ouvriers pouvait coïncider avec l'abandon de la pratique religieuse ; ce comportement nouveau n'impliquait pas nécessairement la fin de toute croyance. L'auteur bousculait les idées reçues et prenait ses distances à l'égard des conclusions d'Henri Guillemin.

Une conclusion analogue se dégageait des travaux du Père Droulers : il invitait les historiens à nuancer des conclusions trop sommaires (7) quant à l'attitude de l'épiscopat dans la question ouvrière. A son tour, Emile Poulat proposait, dans

(3) H. Guillemin, *Histoire des catholiques français au XIX^e siècle (1815-1905)*, Genève, éditions du Milieu du monde, 1947, et A. Dansette, *Histoire religieuse de la France contemporaine*, Paris, Flammarion, 1965.

(4) Pierre Pierrard, *1848, les pauvres, l'Évangile et la Révolution*, Paris, Desclée, 1977, et *L'Église et les ouvriers en France (1840-1940)*, Paris, Hachette, 1984.

(5) *Les débuts du catholicisme social (1822-1870)*, Paris, PUF, 1951.

(6) *Christianisme et classe ouvrière, op. cit.*

(7) Cf. Ouvrage cité note 1 et recueil d'articles : *Cattolicesimo sociale nei secoli XIX e XX*, Saggi di storia e sociologia, Roma, 1982, Edizioni di storia e letteratura, XV, 540 p.

plusieurs livres (8), une interprétation globale du conflit entre l'Eglise et le monde moderne en refusant de le limiter au seul conflit entre l'Église et la classe ouvrière : face au défi que constituait, au lendemain de la Révolution Française, l'irruption d'un monde moderne laïcisé, fondé sur une bourgeoisie qu'inspirait une philosophie libérale a-religieuse, l'Eglise, remarquait-il, ne voyait d'autre issue que de proposer un contre-projet de société chrétienne inspiré de la chrétienté médiévale, en rupture avec l'ordre établi par la bourgeoisie capitaliste libérale, et présenté comme un modèle d'avenir. A l'aide de la philosophie thomiste opposée au libéralisme et en édifiant une « science » catholique opposée au positivisme, Léon XIII tentait de jeter les bases d'une telle société : s'il invitait les catholiques français à rallier la République, c'était pour leur proposer l'effort réaliste de la christianiser et de refaire un peuple chrétien. Interprétation neuve et suggestive qui devait susciter débats et hypothèses fécondes. Le récent livre de Jean-Marie Mayeur, *Catholicisme social et démocratie chrétienne* (9), s'inscrit dans cette lignée. L'auteur qui recherche les ascendances et les filiations qui sont à l'origine du catholicisme social nous guide dans la plus complexe des histoires en faisant ressurgir un passé qu'un dualisme rapide avait trop longtemps occulté. La fécondité et l'infinie variété des initiatives du catholicisme social montre que celui-ci ne saurait être confondu avec une idéologie ou un système ; il est bien plutôt un « esprit » et une « méthode » caractérisés par le rappel d'exigences éthiques précises.

A cet ensemble d'ouvrages, on peut ajouter la récente *Histoire religieuse de la France contemporaine* (10) de G. Cholvy et Y.-M. Hilaire : les auteurs donnent une synthèse qui intègre les apports de l'historiographie récente ainsi que ceux des enquêtes de sociologie religieuse menées par Gabriel Le Bras et F. Bou-lard ; soucieux d'élargir les perspectives, ils ont voulu sortir du « ghetto catholique » par l'étude du comportement des autres confessions, en confrontant le plus possible les unes aux autres

(9) Surtout *Église contre bourgeoisie*, Paris-Tournai, Casterman, 1977, 291 p. et *Catholicisme, Démocratie et Socialisme*, Paris-Tournai, Casterman, 1977, 562 p. Voir aussi ses interventions dans la *Table Ronde* de juin 1974, « D'aujourd'hui à hier : perspectives présentes et regards rétrospectifs sur l'Eglise et le monde ouvrier » ; *Christianisme et monde ouvrier*, Paris, Editions ouvrières, 1975, p. 11-32 et 67-78.

(10) Cerf, 1986, 287 p.

(11) Toulouse, Privat, 1985, 352 p.

les diversités régionales et en comparant (de façon encore trop limitée) les réalités françaises avec celles des autres pays européens.

Ces divers travaux s'accordent tous pour admettre le retard avec lequel Rome a pris conscience de la question ouvrière et pour constater que le principal ennemi de l'Église au XIX^e siècle a toujours été le libéralisme politique et économique, et que c'est « une naïveté, faite d'une magnifique ignorance, de croire l'Église liée à la bourgeoisie d'affaires » (11), au moins dans les années 1840. Sous le Second Empire, en revanche, la rupture n'est point aussi marquée. Néanmoins, le *Syllabus* de Pie IX (1864), s'il condamne le libéralisme politique, condamne aussi sans équivoque le libéralisme économique, réalité que l'anticléricalisme bourgeois a contribué à dissimuler assez longuement.

Malgré un environnement hostile, les évêques ont parlé

On a surtout évoqué jusqu'à présent la classe ouvrière. F.-A. Isambert a montré combien celle-ci demeure minoritaire au sens où nous l'entendons aujourd'hui, c'est-à-dire composée d'une masse de travailleurs non qualifiés de la grande industrie. En 1881 encore, 68 % de la population française est formée de ruraux, la concentration industrielle reste limitée et « la majorité des "ouvriers" travaille dans de petites entreprises, des ateliers ou encore à domicile » (12).

C'est dire combien la pauvreté atteint d'abord les ruraux. Les grandes crises agricoles, et particulièrement celle des années 1846-1851, atteignent de plein fouet non seulement tout un peuple marginal de journaliers agricoles « sans pain et sans travail » (13), mais aussi « d'innombrables petits et moyens propriétaires » bénéficiaires de la prospérité relative du début de la Monarchie de Juillet et brusquement contraints de rembourser leurs dettes « en vendant tout ou partie de leurs terres » (14).

(11) P. Droulers, *Cattolicesimo sociale*, p. 345.

(12) Cholvy et Hilaire, *op. cit.*, p. 247.

(13) Y.-M. Hilaire, « Les classes dirigeantes catholiques et la pauvreté au XIX^e siècle », *Recherches et débats*, CCIF, n° 49, décembre 1964 : « La Pauvreté, Des sociétés de pénurie à la société d'abondance », p. 96.

(14) Philippe Vigier, *La Seconde République*, Que sais-je ? Paris, PU F, 1983, p. 95-96.

Malgré l'ampleur et le caractère dramatique de cette crise, l'Église n'est pas prise au dépourvu : de multiples initiatives portent secours aux plus déshérités. Les milieux fortunés, les grands propriétaires nobles notamment, se préoccupent activement du bien-être de leurs paysans et, si leur intervention peut paraître teintée de paternalisme, elle n'en est pas moins animée d'une authentique charité (15).

En revanche, l'Église était beaucoup moins préparée à affronter la naissance du monde industriel. Il n'en est que plus remarquable de constater que partout où étaient apparus, dès les années 1840, les premiers noyaux d'industrie concentrée — Rouen, Lyon, Cambrai, Paris — les archevêques de ces cités n'aient pas hésité à dénoncer clairement l'exploitation et le sort misérable réservé aux ouvriers. Et ceci malgré l'opposition, souvent farouche, des chefs d'entreprise qui se retranchaient derrière le libéralisme économique, avec l'appui évident des pouvoirs publics, pour tenter d'étouffer la voix de la protestation évangélique.

Par le biais de la défense du repos du dimanche, officiellement institué par la loi de 1814 (16) et délibérément ignoré par la bourgeoisie anticléricale, les évêques dénonçaient de façon voilée l'égoïsme et l'âpreté au gain de certains chefs d'entreprise : c'est ainsi que l'évêque de Troyes rappelait dans son mandement de carême de 1841 que le dimanche est d'abord fait « pour procurer à notre corps un repos que les fatigues des jours précédents lui rendent nécessaire » (17). Le discours épiscopal dénonçait aussi l'attrait matérialiste de la cupidité et du lucre ou l'exploitation des ouvriers traités comme des esclaves ou des machines ; il s'en prenait aussi avec vigueur au sort que l'industrie naissante réservait aux enfants : c'est en 1839 que le parlement serait saisi d'un projet de loi sur le travail des enfants dans les manufactures ; au cours du débat, Montalembert, défenseur du projet, citait à la tribune un passage du mandement de carême que l'archevêque de Rouen, le cardinal de Croy, avait consacré, l'année précédente, à ce douloureux problème, et cela en un style typique de son temps :

(16) Y.-M. Hilaire, « Les classes dirigeantes catholiques », *op. cit.*, p. 100-101.

(17) Abrogé par la République opportuniste en 1886, il ne fut rétabli qu'en 1906 par la République radicale.

(18) P. Droulers, *Cattolicesimo sociale*, p.22.

« Les parents et les maîtres demandent à ces jeunes plantes de porter des fruits dans la saison des fleurs ; par des fatigues excessives et trop prolongées, ils épuisent leur sève naissante, peu en peine de les laisser végéter et périr, sur une tige chancelante et desséchée. Pauvres petits enfants ! Que les lois se hâtent d'étendre leur protection sur votre existence, et que la postérité lise avec étonnement sur le front de ce siècle, si content de lui-même : en ces jours de progrès et de découverte, il fallut une loi de fer pour défendre de tuer les enfants par le travail » (18).

Il faudra attendre mars 1841 pour que la loi soit votée, preuve des fortes résistances qu'elle rencontre. Les interventions épiscopales ne sont manifestement pas du goût des autorités. Ainsi, pour être discrètement intervenu dans la grève des mineurs de Rive-de-Gier, durement réprimée par l'armée en 1844, en informant le curé de la paroisse qu'il désirait apporter aide et secours aux familles des victimes de la répression, l'archevêque de Lyon, le cardinal de Bonald, est accusé par le procureur de Lyon d'apporter son appui à la cause révolutionnaire (19).

Un autre argument, il est vrai classique, des adversaires des interventions épiscopales consiste à leur opposer une fin de non-recevoir, sous prétexte d'incompétence. Mgr Belmas, archevêque de Cambrai, en fait l'expérience lorsqu'il dénonce, un des tout premiers, dès 1839, le sort misérable réservé aux ouvriers de l'industrie et des mines :

« Cette soif immodérée des richesses immole à ses fureurs ceux qu'elle emploie, et leur fait sacrifier leur temps, leurs forces, leur santé, par les travaux incessants qu'elle exige d'eux, ne leur abandonnant pour récompense qu'une faible portion de ce qu'ils produisent, laquelle répond à peine à une goutte, une seule goutte de leurs abondantes sueurs... On dirait qu'en tenant ces hommes continuellement en présence des machines qu'une nécessité mécanique fait fonctionner, on cherche à leur faire entendre qu'ils ne sont eux-mêmes que des machines, n'ayant de supériorité sur les autres que celle d'entretenir et de diriger leurs mouvements » (20).

Par la bouche d'un de ses plus notables représentants, Anouste Mimerel « *ans industriel textile de Roubaix et* » (18) P. Droulers, *op. cit.*, p. 224.

(19) P. Droulers, *op. cit.*, p. 327-328.

(20) Mandement de carême du 27 janvier 1837, cité par P. Droulers, *op. cit.*, p. 225-226.

membre de la Chambre de commerce de Lille », le patronat dénonce la sotte ignorance dont fait preuve l'archevêque.

Les limites du discours épiscopal

L'incompatibilité semble totale entre le discours des chefs d'entreprise et celui des évêques. Les chefs d'entreprise, fascinés par la croissance économique et confiants dans la toute puissance du dogme libéral, reprochent aux évêques leur attachement au passé et leur refus de la civilisation industrielle nouvelle. Quoique excessif, ce reproche est fondé : beaucoup d'évêques s'effraient de la révolution industrielle et estiment la religion mieux servie par l'ordre éternel des champs. Leur discours, archaïque sans doute, dangereux à long terme, a l'avantage, à court terme, de les dresser assez tôt contre les abus les plus criants de l'industrialisation.

Les interventions épiscopales sont difficiles à interpréter. Il est abusif d'exiger des évêques une audace anachronique et, sous prétexte de défaillances, de les accuser d'avoir trahi leur mission. Il ne s'agit ni de les louer, ni de les blâmer, mais de s'interroger sur la vocation spécifique de celui qui doit parler au nom de l'Évangile : lui suffit-il de rappeler les principes et leurs exigences ou doit-il, en les dépassant, proposer des amorces de solutions concrètes ? L'historien qui penche pour la seconde solution ne demande-t-il pas aux évêques plus qu'ils ne peuvent donner ? Telle fut, il y a quelques années, entre autres, l'attitude de Jean Bruhat.

Dans un exposé, par ailleurs approfondi et honnête, l'historien jugeait sévèrement le discours ecclésiastique catholique au XIX^e siècle en matière ouvrière (21) ; à juste titre — on ne peut que lui donner raison sur ce point — il récusait tout ce qui, dans ce discours, utilisait la pauvreté dans le but de justifier l'ordre social existant. Mais il ajoutait deux remarques que l'historien de l'Église n'a pas à faire siennes : la première s'interrogeait sur la nature de l'Église et la question de savoir qui parle en son nom :

« L'Église, observait-il, est un corps. L'historien doit examiner l'attitude de ce corps dans sa hiérarchie et dans son ensemble et non celle de quelques individus qui en font partie. »

(22) L'auteur restreignait le monde ouvrier à ses élites : « Nous ne traitons pas de la classe ouvrière, mais du mouvement ouvrier » (*op. cit.* p. 70, note 2).

On comprend ce que veut dire l'auteur : le jugement porté sur l'attitude de l'Église doit être global et ne pas se borner à relever l'attitude de quelques individus courageux dans le but apologétique d'effacer la lâcheté des autres. On ne cherchera pas à récuser le point de vue de Jean Bruhat à cet égard, sinon pour relever que la définition qu'il donne de l'Église appelle de sérieuses réserves.

La deuxième remarque de Jean Bruhat vise directement le discours des évêques, en dénonce les lacunes au nom de l'idéal révolutionnaire :

« Une phrase extraite d'un mandement épiscopal ne signifie pas que l'Église était parvenue à l'heure du printemps social... J'avoue que même dans le meilleur des cas, il ne semble pas que les évêques les plus audacieux ont été très loin à une époque (1830-1848) où les doctrines socialistes et socialisantes pullulaient » (22).

En somme, l'Église est ici sollicitée de se mettre à l'heure du socialisme et de contribuer à hâter le moment de la Révolution. Il lui est clairement proposé d'inverser la hiérarchie de ses préoccupations : « Révolution d'abord » ou « politique d'abord » sont deux aspects d'une tentation permanente qui conduit au même risque : celui pour l'Église de renier sa mission et de se trahir elle-même.

A vrai dire, aucune réponse vraiment satisfaisante ne peut être donnée à cette vaste question de l'intervention de la hiérarchie dans les cas concrets et précis. Si l'évêque doit rappeler à la conscience chrétienne l'impérieuse et exigeante nécessité d'appliquer les principes évangéliques, son rôle n'est pas de se substituer aux laïcs : il ne saurait être tenu pour responsable des incompréhensions et dérives qui pourraient se produire. En revanche, l'évêque ne peut demeurer indifférent à l'écho, à la diffusion, à l'interprétation et à la réponse qui sont donnés à ses interventions.

La même remarque vaut aussi pour la doctrine sociale de l'Église qui a été parfois présentée comme une doctrine figée et

(22) *Op. cit.*, p. 105.

(23) Voir les réflexions, toujours actuelles, du Père Yves de Montcheuil, *Le royaume et ses exigences*, l'Épi, 1957, particulièrement le chapitre 11, « Royaume et religion », pp. 20-28.

périmée (23 bis) et qui semble, au contraire, appelée aujourd'hui à d'intenses et féconds développements (23 ter).

II. Quelques exemples de pauvreté au XIX^e siècle.

Pauvretés et pauvreté

Si l'on veut prendre la mesure de l'ampleur de la pauvreté française au XIX^e siècle, il ne faut pas craindre d'élargir le concept à d'autres aspects que celui de la pauvreté matérielle. Evoquer le sort malheureux des ouvriers des premières grandes concentrations industrielles décrit par les célèbres enquêtes de Villermé ou de Buret dans les années 1840, ou observer, avec le Zola de *Germinal* (1885) la condition du mineur avili et exploité par les compagnies minières, ne suffit pas. Il faudrait aussi mentionner toutes les misères, cachées ou volontairement dissimulées, demeurées secrètes, parce qu'aucune voix n'a pu les faire entendre. Il y a aussi le peuple immense de ceux qu'atteint, d'une façon ou d'une autre, l'indigence, voire la détresse, spirituelle. Difficiles à repérer et analyser, ces pauvretés existent pourtant.

L'Église elle-même, qui tente avec plus ou moins de bonheur d'apporter sa sollicitude à toutes les formes d'abandon, connaît aussi l'épreuve : à la fin de la tourmente révolutionnaire, elle est confrontée à l'immense pauvreté que constitue pour elle la pénurie de prêtres. Le tarissement du recrutement sacerdotal s'est prolongé et ce n'est que petit à petit, et très inégalement selon les régions, que le clergé s'est reconstitué. C'est un clergé d'origine rurale, encore proche du peuple, tout au moins dans la

(23 bis) M.-D. Chenu, *La « doctrine sociale » de l'Église comme idéologie*, Paris, Cerf, 1979, p. 51.

(23 ter) Voir à cet égard les fortes remarques de J.-M. Mayeur dans la conclusion de *Catholicisme social et démocratie chrétienne*, pp. 261-270. Sur cette question si complexe des rapports entre exigences morales et applications concrètes, on pourra se référer, à titre d'exemple, à l'article suggestif de Michael Sutton : « L'économie politique et les pays en voie de développement : quelques jalons pour situer l'encyclique *Populo-rum progressio* et les débuts de la théologie de la libération en Amérique latine » (à paraître dans *The Review of Politics*, University of Notre Dame, USA).

première moitié du siècle (24), et peu préparé à instruire le peuple chrétien. Dans les régions les plus touchées par la déchristianisation révolutionnaire, comme le Bassin Parisien, plusieurs évêques sont contraints d'assouplir les règlements d'admission dans les séminaires. L'évêque de Soissons en explique sans fard la cause quand il dit préférer « faire labourer la vigne du Seigneur par des ânes plutôt que de la laisser en friche » (25). Cas exceptionnel sans doute, mais qui témoigne du désarroi de la hiérarchie devant l'étendue des déserts spirituels. A Paris même, la croissance des communes suburbaines, Belleville, Grenelles Vaugirard (qui seront incluses en 1860 dans les nouveaux arrondissements de Paris) se développe presque entièrement en dehors de l'influence de l'Église. L'élite ouvrière rejettera bientôt du même mouvement l'Église et le second Empire (26). La déchristianisation s'accélère pendant ces années. A ce sujet, Cholvy et Hilaire nous invitent, après d'autres (27), à rejeter tout schématisme en rappelant l'abus qu'il y a à lier systématiquement misère ouvrière et déchristianisation. L'interprétation inverse, soulignent-ils, est tout à fait défendable : la richesse, avec la sécurité et le mieux-être qu'elle apporte, favorise les progrès du détachement religieux : les ouvriers du Nord demeurent plus longtemps fidèles à la pratique religieuse que les riches viticulteurs du Midi languedocien (28). Cholvy et Hilaire nous invitent également à ne pas caricaturer l'anticléricalisme populaire parisien pendant la Commune : celui-ci sait faire la part de l'authentique dévouement, toujours respecté : n'est-il pas frappant de constater la déférence dont sont entourées, tout au long du drame, les Petites Soeurs des Pauvres et les

(24) Y.-M. Hilaire observe qu'après la révolution industrielle, il en ira différemment : « la situation du curé, dont le niveau de vie s'améliore, se modifie fréquemment : il tend à s'éloigner des plus défavorisés qu'il comprend mal » — « Église catholique et monde ouvrier », *Les quatre fleuves*, n° 3, 4^e trimestre 1974, p. 57. Voir aussi les cas de Thérèse Couderc, fondatrice du Cénacle, et de Jeanne Jugan, fondatrice des petites Sœurs des Pauvres, d'abord éliminées de leurs fonctions en raison de leurs humbles origines, puis réhabilitées comme authentiques fondatrices (Claude Langlois, *Le catholicisme au féminin*, Les congrégations françaises à supérieure générale au XIX^e siècle, Paris, Cerf, 1984, p. 170-171).

(25) G. Cholvy et Y.-M. Hilaire, *Histoire religieuse de la France contemporaine*, Toulouse, Privat, 1985, p. 274.

(26) *Ibid.*, p. 278.

(27) F.-A. Isambert, *op. cit.*, et J.-M. Mayeur, *Christianisme et classe ouvrière, op. cit.*,

(28) (28) Cholvy-Hilaire, *op. cit.*, p. 241 et 244-45 ; v. p. 248 : « Une réalité à rebours : la fidélité religieuse parmi les ouvriers ».

Carmélites de l'avenue de Saxe (29) ? Autre exemple significatif : celui d'Henri Planchat, un des premiers prêtres de la congrégation des Frères de Saint Vincent de Paul, animateur infatigable pendant sept ans du patronage sainte Anne de Charonne, arrêté comme otage au début d'avril 1871. Cette arrestation provoque dans le quartier un véritable tollé : « une pétition circule tous les jours afin d'obtenir sa libération » (30). En proie à la plus vive inquiétude, sa mère livre au citoyen Protot, délégué de la Commune à la justice, cette étonnante description de son fils :

« Avez-vous rencontré dans Paris un petit prêtre au chapeau rougi, à la soutane râpée, aux souliers troués, la ceinture nouée autour du corps, portant sous le bras de petits livres et des médailles qu'il distribue à tout le monde ; très pauvre parce qu'il donne tout aux pauvres ; n'allant chez les riches que pour y chercher des aumônes ; parcourant par tous les temps les plus lointains faubourgs, grimant dans tous les greniers, visitant les malades, secourant les plus délaissés ?... Citoyen, si vous avez rencontré ce prêtre-là, eh bien ! c'est mon fils. » (31).

Des laïcs conscients de leurs responsabilités

Face à la misère, les laïcs ont su, eux aussi, assumer leurs responsabilités. C'est une erreur de dater la promotion du laïcisme du développement de l'Action Catholique dans les années 1930. Les historiens insistent, au contraire, sur le fait que le XIX^e siècle a connu un laïcisme autonome, vigoureux, conscient de sa valeur, et très respectueux du clergé, lorsque celui-ci agit dans sa propre sphère (32).

Dès les début de la Monarchie de Juillet, quelques laïcs prennent une vive conscience de la misère et cherchent à la faire connaître autour d'eux : les nobles légitimistes sont souvent à la tête du mouvement, tel Alban de Villeneuve-Bargemont, préfet du Nord sous la Restauration, et auteur en 1834 d'un *Traité d'économie politique chrétienne*. Le comte Charles de Coux, un

(29) *Ibid.* p. 252. Voir aussi p. 66, l'hommage rendu par le communard J. Benoît au bienfait de son éducation chrétienne.

(30) Serge Grandais, *Jean-Léon Le Prévost (1803-1874)*, Paris, Nouvelle Cité, 1985, p. 109.

(31) *Ibid.* p. 109, d'après Victor Dugast, *Le Père Planchat, apôtre des faubourgs*, p. 135 et G. Victor, 1962.

(32) Cholvy et Hilaire, *op. cit.*, p. 209, parlent « d'une étonnante amnésie collective » et Emile Poulart, dans son éclairante préface au livre de Serge Grandais, cité plus haut, écrit p. 9 : « Ils (les laïcs) s'agenouillent à l'Église, mais marchent debout dans le siècle ».

catholique libéral, un des fondateurs de *l'Avenir*, proche de Montalembert et de Lacordaire, futur rédacteur en chef de *l'Univers*, et auteur d'un *Cours de droit commercial*, partage ces préoccupations. L'influence de ces hommes a été déterminante, avec celle d'Armand de Melun ou du comte de Falloux, dans la mise en place d'une législation sociale; encore bien timide au début des années 1840. La plupart de ces pionniers gravitent autour de la société de saint Vincent de Paul, qui débute par une modeste réunion de quelques étudiants chez Emmanuel Bailly, et autour de Frédéric Ozanam (33), alors âgé de vingt ans. Au nombre-de vingt-cinq en avril 1833, les membres de la «Conférence de Charité» — tel est son premier nom — sont une quarantaine à la fin de l'année : visiter les pauvres et les malades, être au milieu d'eux, témoigner de leur foi, tel est le but.

Déjà importante dès la fin des années 1830, la société a connu une prodigieuse extension, surtout dans les villes, malgré les obstacles multiples et les préventions qu'elle doit surmonter, venant surtout des milieux catholiques aisés. A Angers, dès 1842, quatre confrères visitent trois cents familles. La Société a suscité d'innombrables dévouements et a contribué à donner naissance à une génération d'hommes d'oeuvres « *audacieuse et novatrice* » (34), celle d'Edouard Lefort à Lille ou d'Ernest Lefranc à Arras ; elle a largement contribué à la reconquête de la bourgeoisie, et donnant aux notables une connaissance concrète de la pauvreté, elle leur a permis de « *redécouvrir l'esprit de pauvreté* » qui leur était souvent devenu étranger. Pour beaucoup d'entre eux, cette expérience fut décisive. Le comte de Falloux qui avait été associé aux premières conférences de saint Vincent de Paul et qui devait être rapporteur du comité du Travail au sein de l'Assemblée Constituante de 1848, n'a jamais pu oublier le choc ressenti devant le contact physique avec la misère (35). L'influence de la Société de saint Vincent de Paul

(33) Cholvy, « Au cœur du XIX^e siècle, Frédéric Ozanam », *Communio*, t. VIII, n° 6, nov. déc. 1983, pp. 68-78.

(34) Y.-M. Hilaire, *Une chrétienté au XIX^e siècle ? le diocèse d'Arras de 1840 à 1914*, Lille, P.U.L. 1977, t. I, p. 209.

(35) *Mémoires d'un royaliste*, Paris, Perrin, 1888, t. I, p. 169: « *Quand on a toujours eu un abri, un foyer et du pain, on ne peut pas juger les pauvres. Il faut voir de près la misère pour s'en bien rendre compte, pour bien comprendre toutes les excuses de l'irritation ou tout l'héroïsme de la douceur résignée. L'esprit une fois tourné vers de telles questions, les yeux une fois fixés sur de telles souffrances, l'examen une fois entamé sur de tels vides dans les lois, on ne veut plus, on ne peut plus s'arrêter à moitié chemin* ». Cependant Falloux, même sans intention provocante, reste devant l'histoire un des responsables de la dissolution des Ateliers Nationaux; mesure qui amènera les journées de juin 1848, témoignage du fossé entre riches et pauvres.

ne se limite pas aux seuls laïcs, elle touche aussi les prêtres. Le cas d'Henri Halluin (1820-1895), jeune vicaire à saint Jean Baptiste d'Arras, est à cet égard tout à fait symptomatique. Il avait observé de près les efforts de la société de saint Vincent de Paul pour faire fonctionner un patronage d'apprentis qui recrutait pour les deux tiers dans le milieu indigent. Lors de la grande crise économique des années 1846-1848, il ne put supporter la misère des enfants abandonnés et les recueillit chez lui. Petit à petit, il organisa puis fit construire un orphelinat qui, en 1868, devait recueillir quatre cents enfants, dont cent cinquante apprentis et jeunes ouvriers : les plus jeunes vivaient et étudiaient en internat ; les plus âgés, les apprentis, étaient externes et travaillaient chez les artisans d'Arras. Ainsi l'orphelinat ne faisait pas concurrence à l'industrie locale, et ses apprentis se trouvaient en contact avec le milieu ouvrier réel. Pour assurer la durée de son oeuvre, Henri Halluin entra dans la congrégation de l'Assomption. Très populaire parmi le petit peuple aragois, il participa aux cercles catholiques d'ouvriers créés par Albert de Mun et La Tour du Pin, et se rallia à la République bien avant que le pape Léon XIII ne sollicitât les catholiques français à ce sujet.

Son oeuvre d'aide à la jeunesse abandonnée est originale et à certains égards plus novatrice que celle des orphelins apprentis d'Auteuil, fondée en 1866 par l'abbé Roussel et dirigée ensuite par le père Daniel Brottier (béatifié en 1984) (36).

Un Institut au service des pauvres: les Frères de saint Vincent de Paul

La création des Frères de saint Vincent de Paul, en 1845, se confond, au début de son histoire, avec celle de la Société du même nom. La figure attachante de leur fondateur, Jean-Léon Le Prévost, est mieux connue grâce à quelques travaux récents (37). Originaire de Normandie, longtemps fonctionnaire au ministère des Cultes, Jean-Léon Le Prévost a fréquenté les salons parisiens de l'époque romantique, surtout celui de Mon-

(37) Je remercie Y.-M. Hilaire de m'avoir communiqué cette note sur Henri Halluin. Ajoutons que l'abbé Roussel était un prêtre de la congrégation des Frères de saint Vincent de Paul.

(38) G.A. Boissinot, *Un homme tout charité*, Québec, Anne Sigier, 1983, 329 pages ; Réal Forgues, *Les frères de saint Vincent de Paul*, Institut clérical, Rome, Université grégorienne, 1982, 259 p. ; Serge Grandais, *Jean-Léon Le Prévost (1803-1874), A tout cœur*, Paris, Nouvelle Cité, 1985, 228 p. ; André Flachot, *La Salette du Haut-Vaugirard*, origine et histoire, Paris, Ed. Le Prévost, 1985, 149 p.

talembert, il a correspondu avec Victor Hugo et Sainte-Beuve, rencontré Lamennais et Ozanam (38). Par ce dernier, il a été associé, dès la fin de 1833, aux premières conférences de charité : c'est lui, du reste, qui suggère (dès le début de l'année 1834), que la société se place sous le patronage de saint Vincent de Paul et célèbre sa fête.

Autre originalité : ce laïc est marié. Il a épousé la femme qui l'avait soigné du choléra avec un grand dévouement : Aure-Etiennette de Lafond. Celle-ci, plus âgée que lui de dix-sept années, était d'un naturel dépressif, et éloignée de toute pratique religieuse ; étrange mariage : les deux époux décident, d'un commun accord, de ne pas avoir de relations sexuelles. Leur entente, d'abord difficile, s'améliore ensuite, puis ils décident une séparation à l'amiable. On peut, bien sûr, s'interroger sur la nature de ce mariage : certains y verront un comportement névrotique. Une autre interprétation est possible : déjà décidé à consacrer sa vie à Dieu, l'époux a pu voir dans ce mariage, qui apportait secours et réconfort à une femme en détresse, un signe de la volonté divine. La chasteté consacrée peut alors être interprétée comme une forme d'authentique charité comme de vraie pauvreté.

En mars 1845, J.-L. Le Prévost fonde, avec deux autres laïcs, également confrères de saint Vincent de Paul, Clément Myionnet, originaire d'Angers, et Maurice Maignen de Paris, un Institut dont le but, proche de celui des Conférences, est « *le soulagement des classes ouvrières et indigentes* ». Comme membre de la société de saint Vincent de Paul dans le quartier Saint-Sulpice, J.-L. Le Prévost avait été associé à la naissance de toutes ses oeuvres : vestiaires, patronages, loyers, fourneaux, bibliothèques, Sainte Famille ; cette dernière, qui fût l'oeuvre de prédilection de J.-L. Le Prévost, a pour but « *de relever et de ramener à Dieu et à l'Église les familles de la classe indigente et ouvrière* » ; tous les quinze jours, parents et enfants sont réunis : la journée commence par une messe, suivie d'une instruction religieuse faite par un prêtre, d'un entretien confié à un laïc et d'une loterie récréative, le tout dans un langage simple, accessible, qui touche le cœur des auditeurs. Fondée en 1844, l'oeuvre réunit bientôt mille deux cents associés, assiste trois cents malades par an, entretient une bibliothèque de trois mille volumes, fréquentée par six cents familles (39). Le nouvel Insti-

(38) S. Grandais, *op. cit.*, p. 25-26 et p. 33.

(39) *Id.*, p. 84.

tut fonde successivement, en 1845 un patronage pour les apprentis rue du Regard, en 1846 une Caisse des loyers (qui aide les locataires quand approche le terme), en 1847 un asile de vieillards, et en 1848 le « Fourneau économique » de la rue du Commerce, sorte de restaurant pour indigents. En 1851, est créé l'orphelinat de la rue de l'Arbalète (plus tard transféré à Vaugirard) sous la direction du frère Clément Myionnet dont l'ardeur apostolique devait se déployer à la fin de sa vie dans l'évangélisation de la cité Brancion, cité des chiffonniers, où la police elle-même n'osait se hasarder (40).

A la différence de leurs confrères laïcs, membres de la Société de saint Vincent de Paul, les frères de saint Vincent de Paul n'exercent pas de métier et consacrent la totalité de leur vie à l'apostolat. Aucun habit particulier ne les distingue du peuple parmi lequel ils doivent agir et se fondre. Les laïcs conservent dans la congrégation une place égale à celle des clercs. J.-L. Le Prévost se bat pour maintenir cette originalité (41). Son ordination sacerdotale (après la mort de sa femme en 1859) ne modifie en rien sa conviction : les laïcs doivent agir d'eux-mêmes et ne pas dépendre du clergé. La fermeté de pensée s'allie chez lui à une intuition lucide des besoins de son temps :

« *On ne veut pas observer non plus, quand on nous critique, que la Société tout entière est organisée ainsi de notre temps, que la plupart même des institutions chrétiennes sont dans la même condition, laissant le mouvement extérieur et l'initiative apparente à l'élément civil ou séculier et gardant seulement la vie et la puissance spirituelle à l'élément ecclésiastique et religieux* » (42).

La fidélité à l'inspiration de la Société de saint Vincent de Paul demeure : le fondateur songeait à ajouter aux vœux habituels un quatrième, celui de charité (43).

L'Institut a progressé lentement, avec assurance et succès, mais sans hâte ni impatience, conformément à la volonté du fondateur. En 1869, Rome devait en approuver les constitutions

(40) André Flachot, *op. cit.*, p. 32 et 76-80.

(41) S. Grandais, *op. cit.*, p. 149, fait observer à juste titre, qu'il existait d'autres congrégations composées de frères et de pères (Marianistes, Clercs de Saint-Viateur, Congrégation de Sainte-Croix), mais que les fondateurs étaient tous prêtres.

(42) Lettre à Mgr Angebault, évêque d'Angers, 6 août 1859, citée par S. Grandais, *op. cit.*, p. 152.

(43) S. Grandais, *op. cit.*, p. 144.

définitives ; il comptait alors quatorze prêtres, dix-sept scolastiques et soixante-cinq laïcs, originalité qui se maintiendra après la mort de J.-L. Le Prévost en 1874 ; à cette date, l'Institut comptait soixante-quatre religieux et trois cents laïcs coopérateurs.

En comparaison, la *Société des Pauvres Prêtres* du Prado, fondée à Lyon par Antoine Chevrier, était un échec, au moins apparent, puisqu'en 1879, elle ne comptait que deux membres. Ni Antoine Chevrier, ni J.-L. Le Prévost n'étaient hommes à mesurer le succès au nombre des recrues. L'histoire a ultérieurement éloigné leurs congrégations respectives. Même si leurs méthodes apostoliques auprès des jeunes qu'ils recrutent sont sensiblement différentes (44), il y a entre eux une réelle parenté d'inspiration. « *Celui qui a l'Esprit de Dieu ne dit rien de lui-même, ne fait rien de lui-même* », cette formule du *Véritable disciple de Notre Seigneur Jésus Christ* (1889, Lyon) d'Antoine Chevrier traduit à merveille toute la spiritualité du Père Le Prévost : totale disponibilité à la volonté de Dieu, patience et confiance à toute épreuve, robuste bon sens, réalisme très concret et remarquable psychologie dans la vie pratique et la direction des âmes. En somme, il faut servir les pauvres avec une âme de pauvre, et « *compter beaucoup plus sur la grâce de Dieu que sur nous-mêmes* » (45). L'historien retrouve ici, au sein de ce XIX^e siècle divers et contradictoire, parfois si injustement décrié, des témoignages de la plus authentique tradition chrétienne.

Jacques PRÉVOTAT

(44) J.-F. Six, *Un prêtre lyonnais, Antoine Chevrier, 1826-1879, et sa fondation d'un groupe de prêtres pauvres pour les pauvres*, Le Prado, Paris, Seuil, 1965, p. 233.

(45) Antoine Chevrier, *Règlements pour les jeunes stagiaires du Prado*, cités par J.-F. Six, *op. cit.*, p. 235.

Jacques Prévotat, né en 1939. Marié, trois enfants. Maître de conférences en histoire contemporaine à l'Université de Paris XII, Val-de-Marne. Prépare une thèse de doctorat d'État : « Les catholiques français et l'Action Française (1899-1939) ».

Un abonnement de soutien : pourquoi pas ?

Jean-Yves LACOSTE

Approches d'un scandale

(écrit pour Leonardo Boff et Joseph Ratzinger)

I. Une note

Devant parler plus bas de la béatitude des *pauvres*, telle que formulée en *Luc 6, 20*, et non de la formulation qu'elle reçoit en *Matthieu 5, 3* (les pauvres en *esprit*), contentons-nous de laisser la parole à l'homme de l'art, en l'espèce le commentateur de ce second texte dans la *Bible de Jérusalem*. Pierre Benoît annoté ainsi :

« *Le Christ reprend le mot «pauvre» avec la nuance morale déjà perceptible chez Sophonie, cf Sophonie 2, 3, explicitée ici par l'expression « en esprit », absente de Luc 6, 20. Démunis et opprimés, les «pauvres» ou les humbles sont disponibles pour le Royaume des Cieux, tel est le thème des Béatitudes, cf Luc 4,18 ; 7, 22 = Matthieu 11, 5 ; Luc 14,13 ; Jacques 2, 5. La pauvreté va de pair avec l'« enfance spirituelle » nécessaire pour entrer dans le Royaume, Matthieu 18, 1 s. = Marc 9, 33 s., cf Luc 9, 46; Matthieu 19,13 (sans parallèle); 11, 25 (idem) (...). Bien que la formule de Matthieu 5, 3 souligne l'esprit de pauvreté, chez le riche comme chez le pauvre, ce que le Christ envisage généralement est une pauvreté effective, en particulier pour ses disciples, Matthieu 6,19 s., cf Luc 12, 33 s. ; Matthieu 6, 25 et parallèle, 4,18 (sans parallèle)» (Bible de Jérusalem, Paris, 1961, p. 1294, note h).*

La différence de formulation reçoit de Louis Bouyer le *commentaire* suivant : « *Le premier (texte) glose pour l'interpréter un texte plus abrupt donné par le second sous une forme étroitement apparentée aux formules des prophètes, et particulièrement d'Isaïe* » (*Dictionnaire théologique*, Tournai, 1963, p. 504).

On renverra enfin aux analyses de J. Dupont dans son *magnum opus*, *Les Béatitudes*, tome I (Louvain-Bruges, 1958) p. 209-217, tome II (Paris, 1969) p. 13-278, tome III (Paris, 1973) p. 2164, 386-471.

II. Une homélie

Frères,

Cette parole est scandaleuse, et il est bon qu'il en soit ainsi. Nous savons, assurément, que l'Écriture est un tout, et que le tout détient le sens de ses parties. Et à celui qui l'oublierait, et se rendrait inaudible la symphonie des Écritures, le sens de chaque phrase finirait par se dérober — comme le sens se dérobe à nous, si nous ne percevons que des sons. Nous ne pouvons cependant commettre l'oubli symétrique, qui consiste à négliger la partie, comme si seul le tout existait. La Parole est interprète d'elle-même. Et cela signifie que, dans les marges de nos Bibles, tout texte en convoque d'autres, s'avoue incomplet sans eux, exige de nous que nous laissions résonner à nos oreilles une unique Parole transmise dans une multiplicité de voix. Mais il ne convient pas que le jeu symphonique des Écritures nous rende inattentifs à sa construction. Nous n'avons pas le droit de ne pas tout entendre. Mais nous avons aussi à recevoir chaque parole, car le tout n'annule pas ses parties, et parce qu'une lecture partielle n'est pas une lecture partielle.

Nous entendons donc la parole de béatitude adressée aux pauvres, et notre premier devoir, la première marque d'un vrai respect à l'égard du texte, doit être de ne pas trop vite lui offrir le complément, ou le supplément, que le *Sermon sur la montagne*, dans l'évangile de Matthieu, propose au *Sermon dans la plaine* de l'évangile de Luc. Il n'est question ici que du pauvre, et non de son esprit de pauvreté. Nous ne sommes certes ni naïfs, ni trop ignorants. Nous savons que la béatitude des *pauvres*, en nos langues, ne traduit qu'imparfaitement l'hébreu biblique qui, toujours, transparait derrière le grec des évangiles. Et nous savons, donc, que le « pauvre » est toujours le pauvre « de Dieu », à la fois celui qui se sait pauvre devant Dieu, celui que Dieu chérit parce que pauvre — bref, celui dont la pauvreté n'est qu'une situation théologique. Le pauvre est celui à qui rien n'appartient. Il est, à ce titre, celui qui appartient à Dieu. Le pauvre de Dieu est pauvre devant Dieu. Or, tel n'est-il pas l'enseignement de notre verset ? « Heureux, vous, les pauvres, car le Royaume de Dieu est à vous ». Ce texte est probable-

ment plus ancien que son parallèle en Matthieu. Et il est brutal. Oserions-nous le prendre à notre compte ? D'où tirerions-nous le droit, s'il n'avait été pris à l'origine par le Dieu de l'alliance, d'affirmer que le blanc est noir, et le pauvre un riche ? Selon quelle logique annoncer que le pauvre est un peu plus que moi le prochain de Dieu, un peu plus que moi l'héritier des promesses qui nous font, lui et moi, ce que nous sommes ? Avouons que nous ne détenons pas d'emblée les secrets d'une telle logique ; avouons aussi qu'il ne nous revient pas d'abord de comprendre — mais d'annoncer. Ces mots, dans l'évangile de Luc, ne sont pas les premiers que Jésus prononce. Ils seront peut-être ceux dont nous percevrons le sens en dernier. Nous avons cependant à les transmettre avec urgence.

Nous ne transmettrons sans doute pas l'inintelligible, annonçant des mots d'où le sens soit provisoirement absent. Mais au jour du discours dans la plaine, le dernier mot de Dieu, en Jésus, n'a pas encore été prononcé — même si Luc n'écrit qu'après ce dernier mot prononcé, après Pâques et Pentecôte. Je crois donc qu'il nous faut être capables d'attente. Le texte de Luc est au présent : le Royaume est à vous. Que pèsent ces mots, face à l'inévidence du Royaume, et à l'évidence de tout mal et de toute violence ? L'affirmation oublierait-elle d'inclure une promesse ? Le pauvre, à qui rien n'appartient, appartient lui-même à Dieu. Mais à quoi bon une telle appartenance, à quoi bon la possession d'une identité d'abord théologique, si cette identité laisse concrètement inchangée la pauvreté du pauvre ? Nos questions sont suspendues — bien sûr — à la reconnaissance d'un fait : l'appauvrissement de Dieu par Dieu, dans l'incarnation et dans la croix de Jésus. Le Royaume est une réalité christologique. Cela veut dire, si le Christ ne règne que dans la dépossession, par la dépossession, que la logique du Règne est une logique de pâque. Et cela veut dire, puisque Jésus est ressuscité, alors que nous vivons aujourd'hui un temps qui nous mène à la mort, que nul n'est citoyen de ce Royaume indéfiniment promis et donné, sinon dans l'horizon de sa propre croix. Le mode sur lequel le Royaume peut appartenir à l'homme est pascal. Le lieu d'une prise de possession ne peut être que celui de la non-possession.

De quel mort le pauvre est-il pour nous le témoin ? Ou, comment interpréter la non-possession (des choses) à partir de la non-possession de soi dont, à Pâques, Dieu manifeste que c'est son secret même en étant le secret, humain et divin, de

Jésus de Nazareth ? J'aimerais suggérer, non point que la non-possession des choses, des « biens » matériels, confère mécaniquement la grâce d'un rapport non-possessif à soi-même, mais plus modestement, plus certainement aussi, que le visage de notre frère le pauvre nous révèle en vérité quel est le visage de l'homme. Suis-je ce que je suis ? Ou suis-je ce que je possède ? Nous savons qu'il serait imprudent de répondre trop vite. L'image que le miroir me renvoie est-elle celle d'un fils de Dieu, ou du fils de moi-même que je crée au gré de mes projets, de mes annexions ? Notre mot de personne, nous le savons, a derrière lui une longue histoire, qui est celle d'un renversement de sens. La personne est d'abord, dans le théâtre latin, le masque, *persona*, par lequel l'acteur qui le porte montre qu'il n'est pas lui-même, mais un autre dont il joue le rôle. La personne, dans le sens que, par l'intermédiaire de la pensée chrétienne, l'Occident a fini par admettre, est au contraire l'intime du moi, l'être de l'être, le visage qui dévoile la profondeur de l'existence. Mais quel visage est-il vraiment « personnel » ? Où la personne cesse-t-elle d'être masque ? Pour autant que la question me concerne, j'aurais à y répondre de la seule façon qui me soit donnée : dans la conversion. Nous existons tous entre masque et visage. Et seul le visage du saint, sous le regard de Dieu — car nos regards sont aussi myopes que nos visages sont ambigus —, est déjà un visage ressuscité.

C'est ici, toutefois, que le pauvre, qu'il le veuille ou non, que sa pauvreté soit pure aventure spirituelle ou qu'elle lui soit destin odieux, met l'homme à nu devant nous. Nous pouvons tous porter un masque de péché, riches et pauvres. Mais si nous osons parler là-même où la Parole de Dieu nous rejoint et nous inquiète, dans la foi et l'espérance, alors nous saurons discerner dans le pauvre ce qu'il est : une *parabole*. La pauvreté matérielle n'est pas à idéaliser, mais à combattre. Mais si dans l'ordre du fait elle est douleur et cause de douleur, dans l'ordre de la signification, mais de la seule signification théologique, elle nous décrit une situation fondamentale, et à cette signification est lié le don du Royaume. Le pauvre est l'homme à nu. La philosophie nous apprend qu'il est un homme abstrait, tel le sujet des « droits de l'homme », tel quel dépourvu des conditions concrètes qui lui permettraient l'exercice de son humanité. Cela, ne l'oublions pas. Mais cet homme réduit à sa plus simple humanité qu'est le pauvre est pour nous le plus concret qui soit : il est notre prochain à l'état brut, celui que je ne peux que reconnaître comme frère, parce que sa pauvreté n'a de sens, je

veux dire de sens positif, qu'à l'intérieur de la foi. Nous ne parlons pas de la sienne, mais de la nôtre. Et si nous accueillons la parole scandaleuse de béatitude adressée au pauvre, et à lui seul (car il nous faudra le rejoindre dans sa pauvreté, et non lui nous rejoindre dans notre richesse), comme il nous faut l'accueillir, en hommes engagés à faire mémoire du mystère de Pâques, alors nous nous connaissons nous-mêmes dans le mystère personnel de notre être.

Frères ! Il est bon que la parole de béatitude soit adressée aux pauvres, et non point à nous-mêmes. Car si nous vivons tous dans l'horizon de notre mort, et ainsi sommes-nous tous des pauvres, saurions-nous dire que seule l'absence de possession gouverne notre expérience ? Et si nous existons tous dans l'espérance du Royaume, pourrions-nous dire qu'aujourd'hui même nous avons le droit d'en être les citoyens ? A la béatitude adressée aux pauvres correspond une parole de malheur adressée aux riches. De cette parole, je voudrais retenir un mot. « Mais malheur à vous, les riches ! car vous avez votre *consolation* ». Ce dernier mot importe, et recèle peut-être une terrible ironie. La consolation reçoit en grec le nom de *paraklèsis*. Nous savons que l'Esprit de Dieu est Paraclet. Et cela signifie *avocat*, mais aussi, surtout peut-être, *consolateur*. Quelle consolation l'homme saurait-il recevoir, sinon de Dieu ? La consolation est un autre nom du Royaume. Faut-il lire alors, dans le texte de Luc, que le riche est habitant d'un anti-Royaume absurde, dont les constitutions usurpent les noms les plus saints ? Si le Royaume est aujourd'hui la propriété paradoxale du pauvre, alors c'est à lui que revient, aujourd'hui, la consolation. Et c'est alors à nous que revient la *désolation*, qui est existence coupée des dons de l'Esprit. Le Royaume est-il d'aujourd'hui ou de demain ? Le pauvre nous est icône du Christ, et nous dévoile donc la vérité de notre visage. Nul n'est lui-même, s'il ne perd possession de lui-même. Peu d'entre nous sont totalement riches, peu d'entre nous sont totalement pauvres. Nous existons tous, probablement, entre monde et Royaume, entre la désolation de celui qui s'appartient et la consolation donnée à qui ne possède pas, et donc est tout entier défini par le regard que Dieu porte sur lui. C'est pourquoi l'une et l'autre parole, la parole de béatitude et la parole de malheur, nous fournissent le moyen du plus grave discernement.

Ami des pauvres, gloire à toi !

III. Un commentaire

Ne nous masquons pas la principale cause de nos embarras à commenter un tel texte — la béatitude adressée aux pauvres, non l'homélie qui l'a prise pour thème... — : le sens radical de la pauvreté est impensé, en dehors de la tradition biblique, dans toute l'expérience occidentale de la raison. Le pauvre n'est investi d'aucune dignité philosophique particulière. Il n'est ni le sage, ni le saint. Et ce serait une tentation théologiquement néfaste de l'assimiler à eux, ou de le croire prédisposé à la sagesse ou à la sainteté. La parole théologique, ici, n'a d'autre raison que celle qui la définit. Et sous l'apparence de la banalité toujours bonne à dire, mais qui pourrait se finir en rabâchage, nous rencontrons bel et bien une condition exemplaire. Nul ne peut prononcer de son propre chef les mots dont nous avons tenté de percevoir la grammaire. D'où parles-tu ? demandait-on naguère. Une seule réponse nous est ici possible : de l'intérieur même de la provocation christologique. Notre parole est donc la plus fragile qui soit. Elle est certainement la plus inutile qui soit : la parole de béatitude sanctionne le présent. Elle peut être la plus dangereuse qui soit : car sitôt que l'eschatologique semble investir l'histoire, l'homme court le risque de consentir désormais à n'importe quelle histoire, toute histoire n'étant plus que le lieu d'une anticipation eschatologique. Il serait pourtant sot de taire le présent de la béatitude des pauvres. Car en pensant la pauvreté, nous pourrions penser notre humanité. Et si nous pensons rigoureusement notre humanité, nous pourrions donner au temps qui sépare riches et pauvres de leur mort son sens théologique exact. En ce qui fut une quasi-révolution philosophique, Augustin définissait le temps comme distension de l'âme, *distensio animae*. Le temps nous apparaît ici comme distension d'un retournement, *distensio conversionis*. Mais ces lignes n'indiquent que la direction d'une recherche.

Jean-Yves LACOSTE

Jean-Yves Lacoste : né en 1953, Ecole Normale Supérieure (1972), agrégé de l'Université (1976), docteur en théologie (1984), membre associé de l'Université de Cambridge (St Edmund's House), attaché de recherche à l'Université de Tübingen.

John R. SHEETS, s.j.

La pauvreté religieuse aujourd'hui

Quelques conclusions

QUEL est aujourd'hui le sens de la pauvreté évangélique ? Comment peut-on vivre une vie de pauvreté dans un monde où l'abondance contamine jusqu'à ceux qui ont fait vœu de pauvreté ? Comment vivre concrètement et quotidiennement la pauvreté là où souvent n'existent pratiquement ni normes, ni frontières, ni limites ? Est-il même possible d'obtenir un consensus sur le sens de la pauvreté quand on trouve une multiplicité de pensées et de règles au sein d'une même congrégation ?

Lorsque nous sommes confrontés aux problèmes concrets et à leur répercussion sur notre vie quotidienne, les idées précédemment exprimées peuvent sembler bien abstraites, désincarnées, trop théologiques, voire même quelque peu « mystiques » et irréalisables.

J'ai commencé cet article par des souvenirs personnels de questions souvent entendues, pour montrer que le « souffle du changement », au cours de ces vingt dernières années, a amené le désarroi dans notre façon de voir et de pratiquer la pauvreté évangélique. S'il y a un profond désir, au cœur de beaucoup, de suivre le Christ dans sa pauvreté, il n'existe pas de modèle commode pour y arriver, ou peut-être, d'un autre point de vue, y en a-t-il de multiples et il est difficile d'en discerner le bon. Peut-être aussi sommes-nous maintenant à même d'approfondir et de saisir le sens fondamental dans les conditions créées par ces changements. Des changements dans les conditions sociales peuvent souvent conduire à plus de clarté en séparant

les couches culturelles surajoutées de ce qui est plus essentiel. Ce processus est évident en ce sens que les changements qui affectent le ministère traditionnellement associé au sacerdoce, impliquant des activités très souvent séculières, ont conduit à un besoin de distinguer ce qui est au cœur du sacerdoce de ce qui est secondaire. Peut-être sommes-nous arrivés aussi à une position semblable en ce qui concerne la pauvreté évangélique.

J'AIMERAIS suggérer ce que la pauvreté évangélique signifie à la lumière de ce que j'ai écrit plus haut et au vu des circonstances changeantes d'aujourd'hui.

1. Comme prémisses et conditions nécessaires pour atteindre le sens le plus profond de la pauvreté évangélique, il y a la nécessité de la conversion. Dans *Redemptionis Donum*, le Pape Jean-Paul II cite le texte paulinien : « Puisse Dieu illuminer les yeux de votre cœur pour vous faire voir quelle espérance vous ouvre son appel » (§ 16 ; *Ephésiens* 1, 18). Nous sommes dans le domaine du mystère perçu dans la foi qui agit par l'amour, et non dans celui d'autres chemins de la connaissance comme la philosophie, la sociologie, la psychologie.

2. Une fois les yeux du cœur illuminés, nous pouvons saisir tout d'abord le sens de la vocation du Christ, de son appel et de sa mission, où son mode de « possession », de « parenté », d'« éléction » est l'expression dans le temps et l'histoire d'une coordination parfaite avec la volonté du Père. C'est la volonté du Père que Jésus, qui est riche, devienne pauvre pour notre salut afin que nous puissions être à notre tour riches de sa richesse. Il est venu pour que nous puissions avoir la vie, et l'avoir en abondance. Mais au prix du sacrifice de sa vie.

3. Avec la conscience du mystère de la vocation du Christ et de sa mission, nous découvrons la signification fondamentale de notre propre vocation et de la mission qui est la nôtre. Il s'agit d'une co-vocation, et d'une co-mission. Notre propre mystère humain — nous sommes « esprit dans le monde » — a comme source première le mystère du Christ, par le baptême qui change le caractère de notre vie en la marquant du sceau de la mort et de la résurrection du Christ. En proclamant que les préceptes évangéliques sont source de vie, nous nous engageons, avec l'aide de la grâce de Dieu, à élever notre vie jusqu'à un certain niveau, celui du « plus » qui est commun à tous ces préceptes.

4. Cette aspiration vers le « plus » n'est pas une attirance vers quelque élitisme spirituel ou une incitation à devenir membre de

quelque système sacré de castes. Elle est une réponse à l'appel du Christ, « Venez et suivez-moi », à vivre le même amour rédempteur que celui qui l'animait. Cet amour rédempteur s'est manifesté dans ce que le Pape décrit comme une « dualité pascale ». C'est une vie marquée par le renoncement (« Va, vends... »), et la résurrection, une nouvelle façon de vivre (« Viens et suis moi »). Cette dualité pascale s'exprime de maintes façons dans le Nouveau Testament : il faut que le grain meure pour porter du fruit, perdre sa vie pour la sauver. Chacun des préceptes évangéliques, à sa façon, révèle cette dualité pascale.

46. Plus précisément, dans le royaume de la pauvreté évangélique, cette dualité pascale se révèle dans la réalité de la « possession ». La mort signifie que la vie cesse. Par analogie, cela signifie qu'un principe d'animation cesse, remplacé par un autre plus élevé. L'Esprit même du Christ, l'Esprit Saint, a le pouvoir d'atteindre le fond du cœur humain, y transposant le vrai mystère de la vocation du Christ. Ceci provoque une cessation de la vie sur un plan, et une ré-animation sur un autre plan. La façon de « posséder » du Christ se trouve transposée dans le cœur humain par l'Esprit Saint.

47. On peut regarder son mode de « possession » de trois points de vue différents. Du point de vue social, il appartenait au « peuple de la terre », les pauvres. Il attirait les gens à lui car il était « doux et humble de cœur », et non parce qu'il personnifiait l'abondance. Il invitait ses disciples à se joindre à lui comme membres de cette même classe, et non dans l'espoir de s'élever ainsi jusqu'à une caste supérieure en devenant ses disciples. Et puis il y avait son attitude personnelle envers les choses ou le monde de l'avoir. On ne peut la classer nettement dans une des catégories qui sont les nôtres. C'est un mode de « possession » qui est toujours resté marqué par la dualité pascale. C'est la façon dont quelqu'un évaluerait les choses dans un camion de transfusion : les gens sont là pour lui permettre de donner son sang. Pour le Christ, le monde de l'avoir est là pour lui permettre de se donner lui-même. Enfin, son propre mode de « possession » se trouvait lié aux dons, et même à l'abondance, des autres. Sans ces dons, il n'aurait pu se donner totalement à sa mission. Sa pauvreté s'est manifestée dans sa dépendance de la charité des autres.

48. Ceux qui suivent le Christ dans la pauvreté évangélique appartiennent, eux aussi, à la catégorie sociale des « pauvres de

la terre ». Ce ne sont pas des êtres sans ressources. Le terme se rapporte à des situations particulières, variant d'un pays à l'autre. Leur attitude envers les choses devrait avoir la dualité pascale qui caractérise l'attitude du Christ, avec un sentiment de gratitude envers ceux qui leur procurent les moyens d'accomplir leur apostolat. Et même, ils devraient voir en eux de proches collaborateurs de leur vie de témoignage et de mission apostolique.

8. L'attitude évangélique envers la « possession » doit toujours être située au sein de la vocation totale et agir sur chaque aspect de notre existence comme « esprit dans le monde ». Elle est alors inséparable des autres modes rédempteurs de nos vies, le conseil évangélique de chasteté qui marque notre affectivité d'un mode d'amour conjugal rédempteur, et l'obéissance qui nous entraîne dans le mode rédempteur de la propre obéissance du Christ.

9. La vie selon les conseils naît de la vie sacramentelle de l'Église et forme en son sein des communautés se référant au mode rédempteur. A partir de là, la pauvreté évangélique, comme les autres conseils n'a de sens que dans le contexte de la communauté élargie de l'Église et de la communauté plus restreinte de la congrégation religieuse. L'Église, comme la communauté restreinte, a le droit alors de définir les normes qui règlent la manière dont la pauvreté évangélique est mise en pratique.

10. La proclamation de la vie selon les conseils n'élimine pas les désordres de la concupiscence dans le cœur humain, le penchant aux désirs libidineux, à la cupidité et à l'orgueil. Vivre la vie selon les conseils, alors, est une lutte constante, et une victoire sur ce qui les menace. Cette vie ne peut être soutenue que par la prière, la vie sacramentelle et la pénitence. Elle implique également la vigilance aux avant-postes contre ce qui peut menacer cette vie. La vieille maxime est encore vraie : « Celui qui méprise ce qui est petit tombe petit à petit ».

11. Mais il n'y a pas que la concupiscence du cœur individuel. Il y a la débauche, la cupidité, l'orgueil collectifs. L'un des principaux problèmes auxquels se heurtent ceux qui veulent vivre la vie selon les conseils est la contamination qui, pour ainsi dire, est « dans l'air ». Ceci s'avère particulièrement vrai de la fièvre d'acquisition des choses, qui gagne non seulement les riches, mais même les très pauvres. La pression de la communication ne sert pas à diffuser uniquement les bénéfices des diffé-

rentes cultures, mais aussi, massivement, la contagion de la convoitise. La pauvreté évangélique, au niveau de la personne comme à celui du groupe, doit se maintenir sans cesse en garde contre cette ambiance qui se répand comme la peste sur la terre.

13. En fin de compte, le sens de la pauvreté évangélique, comme celui de tous les conseils, est de transmettre l'amour rédempteur du Christ à l'humanité. La proclamation des conseils a pour but de créer un trésor au cœur des religieux, qu'ils sont appelés à dispenser aux autres. Ils le font d'abord par leur témoignage et ensuite par leur mission apostolique. Leur mission, de toute façon est de toucher l'homme, « esprit dans le monde », avec l'amour rédempteur du Christ, modifiant ainsi l'univers de la « possession », de la « parenté », de l'« engagement ». Très souvent, lorsqu'on insiste sur la nécessité de corriger le monde de la « possession », on oublie le fait que cet aspect de l'homme ne peut être corrigé indépendamment des autres aspects.

J'AI tenté de tracer le portrait d'une personne en qui ces aspects de l'homme-« esprit dans le monde », « possédant », aimant et obéissant, entièrement consacré à la vocation et la mission du Christ, trouveraient leur totale expression. Je pensais à l'image d'une des héroïnes de C.S. Lewis, Sarah, dont la vie était toute empreinte de l'amour divin. « *L'amour ne rayonnait pas seulement de son visage, mais de tous ses membres, comme si elle venait de se baigner dans quelque liquide (...)* Je ne me rappelle plus si elle était nue ou vêtue. Si elle était nue, ce devait être le voile à peine visible de sa grâce joyeuse qui faisait surgir en ma mémoire l'illusion d'une longue traîne lumineuse balayant l'herbe heureuse. Si elle était vêtue, alors l'illusion de sa nudité naissait évidemment de la clarté qui, du plus profond d'elle-même, irradiait ses vêtements » (1).

Si l'on applique cette description à notre objet, elle suggère ce à quoi ressemblerait la pauvreté si la manière d'avoir et de posséder d'une personne était baignée d'un amour rédempteur. Il y aurait une correspondance intime entre « l'extérieur » et « l'intérieur » de sa vie. En fait, nous entrerions au royaume de la beauté. La pauvreté évangélique ne s'exprimerait plus en

(1) C.S. Lewis, *L'autobus du paradis*, Cerf, Paris, 1980, p. 121 et 118.

rentes cultures, mais aussi, massivement, la contagion de la revêtirait en quelque sorte cette merveilleuse harmonie pleine de grâce, que nous appelons beauté. Peut-être est-ce ce qu'a voulu exprimer Malcolm Muggeridge, l'auteur d'une récente vie de Mère Teresa, en l'intitulant *Quelque chose de beau pour Dieu*.

John R. SHEETS, s.j.

(traduit de l'américain par M. de Maistre)
(titre original : « Religious Poverty Today »)

John R. Sheets, né en 1922. Jésuite. Professeur de théologie à Creighton University, Omaha (Nebraska). Membre du comité de rédaction de l'édition américaine de *Communio*. — Ce texte constitue la conclusion d'un article publié dans cette édition, dans son cahier de l'automne 1984.

Antonin MOUE

La « vie consacrée » à la lumière de son histoire

I - Le propos

L'histoire, oil le dessein de Dieu s'inscrit, n'est pas sans enseignement pour le théologien dont « la foi cherche à comprendre ».

La « vie consacrée » définie par le Droit de l'Église (1), comme l'Église, comme toute institution humaine, comme tout vivant, a son histoire. C'est dans le temps qu'elle naît, se développe, révèle son identité. Il convient donc de suivre son histoire pour réfléchir sur sa nature.

L'analogie du vivant est cependant à utiliser ici avec précaution. Une institution humaine, en effet, n'a pas l'unité spécifique rigoureuse d'une espèce animale ou végétale ; la notion de nature ne se réalise pas ici et là de manière univoque, car la réalité humaine échappe au strict déterminisme qui règne dans

(1) L'expression « vie consacrée » est prise ici dans le sens que lui donne le Droit canonique, c. 573 § 1 : « *La vie consacrée par la profession des conseils évangéliques est la forme de vie stable par laquelle des fidèles, suivant le Christ de plus près, sous l'action de l'Esprit Saint, se donnent totalement à Dieu aimé par dessus tout, pour que, dédiés à un titre nouveau et particulier à l'honneur de Dieu, à la construction de l'Église et au salut du monde, ils parviennent à la perfection de la charité dans le service du Royaume de Dieu, et, devenus signes lumineux dans l'Église, ils annoncent déjà la gloire céleste.* — § 2. *Cette forme de vie dans les Instituts de vie consacrée érigés canoniquement par l'autorité compétente de l'Église, les fidèles l'assument librement, qui, par des vœux ou d'autres liens sacrés selon les lois propres des instituts, font profession des conseils évangéliques de chasteté, de pauvreté et d'obéissance, et, par la charité à laquelle ceux-ci conduisent, sont unis de façon spéciale à l'Église et à son mystère.* »

Sous le titre de « vie consacrée » le Code range les Instituts religieux (c. 607-709) et les Instituts séculiers (c. 710-730). Il en rapproche les « Sociétés de vie apostolique » (c. 731-746) dont il ne sera pas question ici. Les Instituts religieux seront donc pris en considération ici à titre d'instituts de vie consacrée plus que dans ce qui les distingue des Instituts séculiers. Sur la notion de consécration voir ci-après la note 21.

le monde inférieur: elle se construit par le jeu d'une liberté qui contribue à lui donner sa forme, de sorte qu'il y a un certain décalage et une certaine tension entre l'institué et le vécu. La définition de l'institution n'est pas la pure expression du vécu, mais son interprétation rationalisée, une interprétation située elle-même dans le temps et l'espace, marquée par des contingences, comportant donc une part d'arbitraire et une marge d'évolution.

C'est à la lumière de ces remarques qu'il faut lire les textes de Vatican II qui résument l'histoire de la vie religieuse.

« *Dès les origines de l'Église, dit le décret *Perfectae caritatis*, n. 1, il y eut des hommes et des femmes qui voulurent, par la pratique des conseils évangéliques, suivre plus librement le Christ et l'imiter de plus près, et qui, chacun à sa manière, menèrent une vie consacrée à Dieu. Beaucoup parmi eux, sous l'impulsion de l'Esprit Saint, menèrent une vie solitaire ou fondèrent des familles religieuses que l'Église trouva bon d'accueillir et d'approuver de son autorité* ». La Constitution *Lumen Gentium* développe la même idée en ces termes : « *Comme un arbre qui se ramie de façon admirable et se multiplie dans le champ du Seigneur à partir d'un germe semé par Dieu, se développèrent ainsi des formes variées de vie solitaire ou communautaire, des familles diverses dont le capital spirituel profite à la fois aux membres de ces familles et au bien de tout le Corps du Christ* » (n. 43). Paul VI a repris dans *Evangelica Testificatio* (n. 3) l'image du germe évangélique d'où la vie religieuse tire son origine et qui assure la continuité de son histoire à travers ses différentes étapes.

Ces textes partent d'une notion canonique considérée comme acquise pour interpréter le passé. Ne leur demandons pas de retracer adéquatement la réalité complexe de l'histoire mais seulement d'en proposer une certaine lecture, ne retenant que certains éléments choisis à la lumière de catégories postérieures.

Reste que ces catégories ne sont pas sans rapport avec les faits qui leur ont donné naissance, et qu'elles évoluent précisément, quoique avec retard, sous la poussée de la vie. Il est donc intéressant de suivre leur évolution et de chercher à travers elles comment prennent valeur et se mettent en place progressivement les divers éléments constitutifs du genre particulier de vie chrétienne désigné maintenant sous le nom de vie consacrée.

Notons d'emblée cependant l'intérêt que présente dans cette perspective l'apparition en 1947, au terme d'une évolution tourmentée, d'une nouvelle catégorie canonique, celle des Instituts séculiers.

Le texte fondateur, en effet, situe ces instituts dans le prolongement de l'histoire antérieure de la vie religieuse et souligne tout ce qui les rapproche de « *ce qui constitue la substance des états canoniques de perfection définis précédemment* » (*Provida Mater*, n. 8). La consécration qui s'y réalise est qualifiée de « *presque religieuse* » (n. 9). Ce n'est pas sans raison que Pie XII a confié ces instituts à la Congrégation des Religieux, tout en y créant une section spéciale pour eux et en modifiant son titre, devenu « *Congrégation des Religieux et des Instituts séculiers* ». Il marquait ainsi à la fois la distinction juridique et la parenté réelle des deux types d'instituts. C'est d'ailleurs dans le décret sur le renouveau de la vie religieuse que le Concile Vatican II a traité des Instituts séculiers, tout en rappelant qu'ils ne sont pas des Instituts religieux au sens canonique du mot (*Perfectae caritatis*, n. 11). Il est à noter enfin que le Code de Droit canonique de 1983 rassemble les deux types d'institut sous le même titre, « *Instituts de vie consacrée* » et consacre le Titre I de cette Section à ce qui leur est commun (canons 573-602).

C'est un fait qu'en dépit de leurs prises de position différentes à l'égard de la sécularité les membres des Instituts religieux et des Instituts séculiers ont en commun la même inspiration profonde. Ils se sentent les uns et les autres appelés à vouer toute leur vie au Christ et à se lier à son service d'une manière qui implique une consécration particulière et leur vaut une situation particulière dans le peuple de Dieu.

Si donc les Instituts séculiers constituent comme le dernier rameau apparu sur l'arbre évoqué par Vatican II, ils doivent avoir aussi quelque chose à nous dire du « *germe semé par Dieu* », dont la sève irrigue toutes les formes institutionnelles homologuées successivement par l'Église au cours des siècles.

Cette sève ne cesse d'ailleurs de travailler, et l'on voit poindre de nouvelles pousses, annonçant probablement de nouvelles homologations.

Mais n'anticipons pas sur l'avenir. Notre propos se limite à chercher ce qui caractérise, à travers la succession des formes institutionnelles, le genre de vie particulier propre aux Instituts dits de « *vie consacrée* ».

Supposant connues les grandes lignes de cette histoire, nous nous contenterons d'en analyser à grands traits trois aspects, en cherchant successivement comment l'institution religieuse prolongée par les Instituts séculiers a évolué dans sa manière de se situer par rapport 1) aux réalités terrestres, 2) à la cause du salut des hommes, 3) à l'Église. Il restera ensuite à réfléchir sur ce bilan.

II. L'évolution institutionnelle

1. Présence au monde

L'approche de Dieu amène ceux qu'il attire à Lui à relativiser les réalités terrestres. Telle est la réaction quasi instinctive de toutes les âmes religieuses : ainsi voit-on disparaître les étoiles au lever du soleil.

La religion de Jésus ne fait pas exception : « Que sert à l'homme de gagner l'univers s'il vient à perdre son âme ? » (*Matthieu* 16,26). Pour avoir part au Royaume il faut être prêt à sacrifier l'œil ou le pied (*Matthieu* 18, 8-9). Ce qui compte, ce sont les trésors dans le Ciel, les amis dans le Ciel (*Matthieu* 6, 20 ; *Luc* 16,9). Saint Paul fait écho à Jésus : « Préoccupez-vous des choses d'en-haut, non de celles qui sont sur la terre » (*Colossiens* 3, 1-2) : « Notre cité est dans le Ciel, d'où nous attendons notre Sauveur, le Seigneur Jésus Christ » (*Philippiens* 3, 20). La perspective d'un retour du Christ attendu à brève échéance favorise une appréciation réductrice des réalités terrestres. Il faut d'autant plus s'en tenir à distance qu'elles risquent, en ce monde qui « gît tout entier au pouvoir du Mauvais » (*1 Jean* 5, 19), d'être une occasion de chute.

Si tous les chrétiens sont invités conformément à leur engagement baptismal, à « passer de telle manière parmi les biens temporels qu'ils ne perdent pas les biens éternels », on comprend que l'aspiration vers Dieu, dont toute la vie religieuse est inspirée, ait pris volontiers la forme d'une fuite du monde et d'une ascèse protectrice rigoureuse : l'érémisme primitif, qui aime se réclamer d'Elie et de Jean-Baptiste, illustre cette tendance.

L'histoire nous montre cependant que l'Institution religieuse a subi aussi l'influence d'un autre courant plus typiquement chrétien, issu de l'Évangile, en pleine cohérence avec le mystère de l'Incarnation. C'est par mission divine que le Fils de Dieu a

assumé la condition humaine en son intégralité, le seul péché excepté : comment aurait-il pu la déprécier en négligeant un de ses aspects essentiels ? Il l'a valorisée au contraire en y inscrivant son propre service de Dieu et en nous apprenant à y inscrire le nôtre. Qu'on songe à ses trente années de Nazareth, au sens du réel qu'il manifeste au cours de sa vie publique dans sa conduite et son enseignement, à son souci de nourrir, d'abreuver, de guérir...

Ainsi l'Évangile inspire-t-il, à côté de la mystique de la fuite au désert, un courant spirituel plus positif, moins précautionneux, qui marque l'évolution de la vie religieuse. On y prend en compte, sans excès de méfiance, les données communes de la vie humaine. Ainsi la vie des moines s'organise-t-elle économiquement et socialement en tout respect de la condition terrestre, et l'activité profane qu'est le travail devient un élément constitutif du service monastique de Dieu « *Ora et labora* » (2).

Si l'ascétisme reste en honneur et connaît même périodiquement des renouveaux, son importance relative diminue. Ainsi la règle de saint Augustin, où passe quelque chose de l'optimisme des *Actes des Apôtres*, dégage-t-elle une ambiance spirituelle bien différente de celle des conférences de Cassien par exemple, et l'on respire dans la règle de saint Benoît une sorte d'humanisme admirablement équilibré : c'est l'appel « *d'un Père plein de tendresse* » que Benoît fait entendre à son disciple et il lui propose « *une règle qui ne lui impose rien de rigoureux, rien de trop pénible* », qui vise au contraire à « *lui dilater le cœur* », pour qu'il puisse « *courir dans la voie des commandements de Dieu* » (Prologue de la Règle).

Le souci de la rupture avec le monde tend ainsi à s'intérioriser, ou plutôt à se subordonner plus nettement à l'exigence fondamentale d'intériorité que comporte toute vraie vie évangélique. Le primat du cœur n'évacue jamais la nécessité d'accomplissements effectifs (« Ce ne sont pas ceux qui disent Seigneur, Seigneur... » *Matthieu* 7, 21), mais ceux qu'il inspire peuvent prendre des formes diverses et n'ont jamais valeur absolue ; quand l'amour s'investit dans le service, certaines pratiques ascétiques incompatibles avec celui-ci se trouvent écartées.

(2) En fait le travail des moines ne s'est pas exercé seulement à l'intérieur des monastères. La clôture n'a pas limité leur champ d'action. Par leurs travaux de défricheurs, de cultivateurs, d'éleveurs, d'entrepreneurs de travaux publics en ponts et chaussées, ils ont contribué, dans une large mesure, à poser les bases matérielles de la civilisation occidentale. C'est d'ailleurs leur application très réaliste à la gérance des biens terrestres qui explique l'enrichissement dont on sait les conséquences ultérieures désastreuses.

Saint Thomas d'Aquin au XIII^e siècle justifie la fondation de « religions » vouées aux oeuvres de la vie active, au ministère de la prédication et de la confession et même de la vie militaire pour la défense du culte divin ou du salut public ou encore « pour la défense des pauvres et des opprimés » (2a 2ae q.188, a.2-4). Il ne craint pas d'affirmer que rien n'empêche ces divers services de Dieu de réaliser quant à l'essentiel la rupture avec le monde que la profession religieuse implique. « Quoique les religieux adonnés aux oeuvres de la vie active soient de corps dans le monde, écrit-il, ils n'y sont pas d'esprit (quantum ad mentis affectum) » (ibid. a.2, ad 3m).

L'ouverture de la vie religieuse canonique aux Congrégations actives au XIX^e siècle et l'assouplissement des règles de la clôture pour leurs membres vérifient cette doctrine et l'officialisent dans l'Église.

Vivre pour Dieu comme le demande la vocation religieuse n'équivaut donc pas à mépriser les créatures ni à rompre avec elles : il s'agit seulement de prendre spirituellement ses distances à leur égard pour qu'elles ne deviennent pas des pièges. C'est trop peu dire encore, car elles ont, de par Dieu, une finalité qu'il faut respecter en usant d'elles comme d'un chemin vers Lui. S'occuper d'elles n'a donc de soi et moyennant de justes précautions rien d'incompatible avec une vie toute pour Dieu.

C'est ce que rend plus évident encore la fondation des Instituts séculiers. La gérance des réalités terrestres y apparaît comme une forme si authentique du service de Dieu qu'elle mérite d'entrer dans la définition même d'une vie consacrée.

Ainsi le déroulement de l'histoire nous aide-t-il à interpréter le passé. Si la quête de Dieu qui est propre à la vie religieuse a pris d'abord la forme de l'ascèse, de l'anachorèse, de la claustration, c'est qu'elle impliquait un profond sens de Dieu, relativisant le créé et se munissant de fortes protections contre l'attachement idolâtrique aux créatures. Mais la rupture matérielle avec le monde ne pouvait être la réponse adéquate et unique au problème parce que la relation à Dieu est essentiellement intérieure à la conscience et que, d'autre part, les créatures, oeuvres de Dieu, ne nous détournent pas nécessairement de Lui, mais au contraire ont un rôle à jouer dans notre cheminement vers Lui. Il était donc normal que la consécration plénière au service de Dieu se cherche par d'autres voies. Entre celles-ci et celles-là, la continuité est assurée par le contenu intérieur du propos : la rupture essentielle

avec le monde est celle qu'ont pratiquée Jésus et ses apôtres après lui : « Ils ne sont pas du monde, comme je ne suis pas du monde » (Jean 17, 14). Le monde dont on se sépare ainsi, c'est celui qui, aux ordres de son « Prince », refuse Dieu ; mais c'est ici-bas au sein de la société des hommes, que cette séparation intérieure est à réaliser. « Je ne te demande pas de les ôter du monde, mais de les garder du Mauvais » (Jean 17, 15).

2. Le souci du salut des hommes

La fuite des hommes est un aspect essentiel de la rupture avec le monde. Elle tient une grande place dans la quête de Dieu qui a inspiré l'éremitisme primitif et inspire celui qui fleurit de nos jours. Elle a pris un relief particulier dans le courant hésychaste, où la solitude et le silence étaient pronés comme nécessaires à la tranquillité intérieure (*hesychia*) qui introduit à l'union à Dieu. « Fuis, tais-toi, reste tranquille : Fuge, tace, quiesce » : tels sont les trois points du programme.

En principe, certes, l'amour du prochain, si étroitement lié par l'Évangile à l'amour de Dieu, n'était pas sacrifié par la fuite au désert ; témoin saint Antoine, le grand modèle des ermites, revenant parmi les hommes après sa longue anachorèse pour travailler à leur salut. « Est moine celui qui est séparé de tous et relié à tous », disait Evagre le Pontique, énonçant une conviction commune (*De oratione*, 124). Mais puisque l'amour du prochain dérive de l'amour de Dieu, n'est-il pas légitime de mettre l'accent sur celui-ci et de donner à sa recherche la priorité non seulement dans l'ordre de l'importance mais aussi dans l'ordre de la genèse, en fuyant les relations humaines qui risquent de la compromettre ?

On devine la difficulté de concilier une telle option avec les exigences de la condition humaine chrétiennement comprises. Si pure qu'ait été l'inspiration première de la fuite au désert, elle a pu de fait être plus ou moins contaminée ici ou là par la pensée néoplatonicienne qui prônait le « seul à seul » avec Dieu dans un contexte philosophique bien étranger à l'Évangile.

Toujours est-il que la mystique chrétienne n'a pas cherché sa voie seulement dans le désert, comme l'essor du cénobitisme l'a bien montré. La fuite du monde se conjugue ici avec une vie communautaire où les relations fraternelles dûment canalisées ont leur place. Le célibat volontaire y reste assurément en hon-

neur comme une valeur évangélique éminente, mais le mariage qu'il écarte ne constitue qu'une forme particulière de sociabilité, et les hautes raisons qui conseillent d'y renoncer n'impliquent pas la fuite du monde ; au contraire, en épargnant aux religieux le lourd investissement de la vie conjugale, le célibat les rend disponibles pour un plus large service d'autrui.

L'importance de l'ouverture aux autres apparaît spécialement dans la tradition augustinienne. C'est dans et par la concorde fraternelle que se réalise selon saint Augustin la recherche de Dieu : « *Ut Deum et animas nostras concorditer inquiramus* ». Sa règle se place sous le signe de la loi d'amour évangélique qui ne sépare point l'amour du prochain de l'amour de Dieu ; son prologue propose explicitement comme idéal l'unanimité fraternelle qui caractérisait la première communauté chrétienne (*Actes* 2, 42 ; 4, 32).

Le souci du prochain n'est pas moindre dans la tradition bénédictine. Il s'exprime en maintes sentences évangéliques rappelées par la *Règle au chapitre « des instruments des bonnes oeuvres »*, et dans l'hospitalité qu'elle met en honneur.

Un autre type, d'ouverture marque un genre de vie très répandu dans le haut Moyen Age, celui des « chanoines réguliers » au service des églises dont ils assurent le culte.

Une étape décisive est franchie par les Ordres mendiants au XIII^e siècle. Si jusque-là il était question de *vita apostolica*, c'était en référence à la vie des apôtres autour de Jésus vivant. L'expression prend son sens moderne à partir de saint Dominique : la vie apostolique implique désormais la « mission » (apôtre veut dire envoyé), c'est-à-dire la participation directe à l'oeuvre évangélisatrice que Jésus a chargé ses apôtres de poursuivre après lui (3). L'ouverture explicite à cette forme d'activité comme aux autres a d'ailleurs sa justification théorique, on l'a vu, dans la théologie de saint Thomas d'Aquin.

C'est dans cette ligne, pour être plus disponibles aux appels du prochain, que les clercs réguliers, à l'instar de la Compagnie de Jésus, s'allègent de certaines observances traditionnelles,

(3) En fait les moines avaient été amenés, face aux besoins spirituels de leur entourage ou par mission de la papauté, à jouer un rôle important dans l'évangélisation, qu'il s'agisse de l'Angleterre et de l'Irlande, de l'Allemagne du Nord, de l'Europe de l'Est ou des pays latins. On ne peut oublier que, par exemple, saint Augustin de Cantorbéry au VI^e siècle, saint Boniface au VIII^e, saint Anshaire et saint Willibrord, saint Cyrille et saint Méthode au IX^e, étaient des moines, comme saint Martin de Tours au IV^e. On s'explique ainsi que le moine saint Benoît ait été proclamé patron de l'Europe.

s'éloignant ainsi davantage du modèle monastique.

Des fondations féminines de plus en plus nombreuses s'adonnent à des oeuvres de miséricorde qui ne s'exercent plus seulement à l'intérieur d'institutions hospitalières ou enseignantes. Le XIX^e siècle voit naître notamment, à l'initiative de grandes fondatrices, dont une douzaine rien qu'en France furent canonisées, un nombre important d'institutions florissantes. Quand la catégorie canonique de l'état religieux s'ouvre enfin à elles (4), dépossédant les moniales du monopole de cette appartenance, elles y deviennent largement majoritaires. La participation des religieuses à la pastorale d'ensemble aux côtés des clercs et des laïcs se généralise plus encore depuis le Concile Vatican II.

Quand survient en 1947 la naissance des Instituts séculiers, c'est en plein monde que leurs membres vivent la consécration à Dieu; c'est leur vie entière qui doit être « convertie en apostolat » (*Primo feliciter*) : leur service du Christ s'exerce au coude-à-coude avec le commun des hommes, dans l'épaisseur de la cité terrestre où la grâce du salut doit aussi pénétrer pour y préparer les voies du Seigneur.

Aussi bien cette préoccupation du règne de Dieu est-elle donnée par le Concile Vatican II comme incluse dans la visée foncière de la vie consacrée : « *Cherchant le Christ uniquement et par dessus tout, les membres de tout institut* (il s'agit des Instituts religieux mais cela s'applique également aux Instituts séculiers) *doivent joindre à la contemplation, union du coeur et de l'esprit à Dieu, l'amour apostolique, aspiration de la volonté à participer à l'oeuvre de la Rédemption et à l'extension du règne de Dieu* » (*Perfectae caritatis*, n. 5).

L'idée est reprise par le Code de Droit canonique de 1983 ; la très riche définition qu'il donne de la vie consacrée contient ces mots : « *voués à un titre nouveau et particulier à l'honneur de Dieu ainsi qu'à l'édification de l'Église et au salut du monde* » (c. 573, cf. note 1). Le « *titre nouveau et particulier* » renvoie à la vocation préalable des baptisés, par laquelle « *ils sont appelés selon la propre condition de chacun à exercer la mission que Dieu a chargé son Église d'accomplir dans le monde*. (5).

(4) Constitution *Conditae a Christo* de Leon XIII, 8 décembre 1900.

(5) Canon 204 § 1 : « *Les fidèles du Christ sont ceux qui, incorporés au Christ par le baptême, sont constitués en peuple de Dieu et qui, pour cette raison, faits participants à leur manière de la fonction sacerdotale, prophétique et royale du Christ, sont appelés à exercer, chacun selon sa condition propre, la mission que Dieu a confiée à l'Église pour qu'elle l'accomplisse dans le monde* ».

L'évolution qui vient d'être analysée ne signifie pas que la vie religieuse renonce jamais aux ruptures que l'approche de Dieu demande, mais que la solitude et le silence ne sont pas les seules conditions possibles de sa réalisation: Non seulement le service des hommes n'est pas incompatible avec l'amour préférentiel pour Dieu, ni avec l'exigence contemplative qu'il inclut, mais cet amour tend naturellement à rejoindre les enfants avec le Père et à se nourrir de leur service.

En fait la foi chrétienne a toujours impliqué bien évidemment la conviction que Jésus est le Sauveur du monde et qu'il donne aux chrétiens d'être porteurs de ce salut. Cette responsabilité commune, les moines d'antan la portaient déjà à un titre particulier. Là même où l'aspiration à la sainteté semblait cultivée comme une affaire toute personnelle, la conviction de travailler au salut du monde était virtuellement présente. Elle s'exprime chez les contemplatifs d'aujourd'hui avec une clarté absolue, conformément à la définition que donne *Perfectae caritatis* des Instituts intégralement ordonnés à la contemplation : « *Ils offrent à Dieu un sacrifice éminent de louange ; ils illustrent le peuple de Dieu par des fruits abondants de sainteté ; ils l'entraînent par leur exemple et procurent son accroissement par une secrète fécondité apostolique* » (n. 6) (6).

Ainsi l'éventail de la vie consacrée n'a-t-il pas besoin de se replier d'un côté pour se déployer de l'autre. Le passage de la forme purement contemplative aux formes apostoliques et actives ne s'est pas accompli par soustraction (comme par un abandon), ni par addition (comme par un apport extérieur), mais par explicitation, par le déploiement de virtualités latentes.

3. L'insertion dans l'Église

Parallèlement à l'évolution qui vient d'être retracée, l'histoire enregistre une autre, liée au progrès de l'ecclésiologie, c'est-à-dire de la conscience que l'Église a prise progressivement de sa propre identité.

(6) Un témoignage entre beaucoup d'autres : « *C'est dans la prière que le moine devient parfaitement lui-même : homme-pour-les-hommes et homme-pour-Dieu, homme-au-nom-des-hommes et homme-devant-la-Face-de-Dieu* » (André Louf, abbé du Mont des Cats, *Seigneur, apprends-nous à prier*, Ed. Foyer Notre-Dame, Bruxelles, 1972, p. 10). « *La prière est une tâche cosmique pour laquelle certains sont appelés à se rendre entièrement disponibles* » (*Ibid.* p. 170).

Dans *Sponsa Christi* (1950) Pie XII avait déclaré la vocation des moniales «pleinement et totalement apostolique».

Les institutions religieuses ne doivent pas leur origine à des initiatives de la hiérarchie ecclésiastique, mais à des fondateurs et fondatrices suscités par l'Esprit Saint qui « soufflé où il veut » (cf. *Perfectae caritatis* n. 1 et prologue de *Primo feliciter*). Elles prennent forme en fonction de grâces charismatiques et de circonstances contingentes. La valeur évangélique et l'essor des fondations donnent lieu d'abord à leur reconnaissance de fait, qui prélude éventuellement à une reconnaissance officielle, moyennant l'intervention de l'Église locale, ou, à partir du XIIe siècle, de l'autorité centrale (Concile de Latran en 1215, Boniface VIII). A mesure que s'élabore une vision globale de l'Église favorisée par l'extension que prend l'autorité papale, la sollicitude de l'Église, qui n'a jamais manqué, prend des formes juridiques plus précises. On aboutit ainsi au Code de Droit canonique de 1917 qui donne à la vie religieuse un statut officiel dans le cadre d'une législation générale.

Les quarante dernières années ont vu se multiplier les actes officiels manifestant l'importance que l'Église attache à la vie religieuse. C'est notamment un fait hautement significatif que la Constitution dogmatique sur l'Église promulguée par Vatican II, *Lumen Gentium*, ait consacré l'un de ses huit chapitres (ch. VI) à la vie religieuse. Celle-ci est saluée comme « *un don divin que l'Église a reçu de son Seigneur* », car « *Dieu appelle des fidèles du Christ (...) à jouir dans l'Église de ce don spirituel et à servir, chacun à sa manière, la mission salutaire de l'Église* » (n. 43) ; les religieux se trouvent de ce fait « *associés d'une manière spéciale à l'Église et à son mystère* » (n. 44, 2), et le Concile développe longuement le rôle multiple de signe (n. 44, 3), et les formes diverses de service pratique (n. 46, 1) par lesquels les religieux contribuent à l'oeuvre du Christ au sein de l'Église.

A la sollicitude recommandée aux pasteurs (n. 45) doit répondre chez les religieux le souci de partager la vie de l'Église, de suivre ses initiatives (*Perfectae caritatis* n. 2, e), d'être à l'écoute de ses besoins (n. 2,d) ; ils doivent se savoir « *voués à son service* » (n. 5, 2), se montrer avides de « *participer à l'oeuvre de la Rédemption et d'étendre le règne de Dieu* » (n. 5, 5), d'œuvrer « *pour le salut du monde et l'édification du Corps du Christ* » (n. 6, 1), de « *vivre et penser toujours avec l'Église et se consacrer totalement à sa mission* » (n. 6, 3), fidèles à la profession d'obéissance par laquelle « *ils sont liés plus étroitement au service de l'Église* » (n. 14, 1).

Cette remarquable insistance, confirmée par les documents officiels postérieurs, met dans une vive lumière l'évolution du rapport entre la vie religieuse et l'Église depuis le germe initial. Il y a certes continuité depuis l'éloge des vierges consacrées, saluées par saint Cyprien comme « *la portion la plus noble du troupeau du Christ* » jusqu'au mot de Pie XI repris par Pie XII appelant les religieux « *les fils de prédilection de l'Église* » (7), jusqu'au soin exceptionnel qu'a eu le concile Vatican II de promouvoir la vie religieuse en consacrant un décret spécial à son *aggiornamento*. Mais il fallait que mûrissent la théologie de l'Église et la théologie de la vie religieuse pour qu'une prise de conscience précise de leurs rapports soit possible.

Parallèlement, la conscience plus ou moins confuse qu'ont eue les premiers moines d'être l'avant-garde eschatologique de l'Église ne s'est explicitée et enrichie que peu à peu. Qu'on se reporte à Cassien ou aux grandes règles monastiques : il est symptomatique que l'Église ne soit pas même nommée dans la *Règle* de saint Augustin, ni dans celle de saint Benoît (8). Il est clair à présent que religieux et religieuses sont partie prenante à un titre particulier de la mission même de l'Église, non seulement dans sa fonction contemplative, annonciatrice du Ciel, mais dans son rôle de levain, mêlé à la pâte du monde pour la faire lever.

4. Conclusion

L'histoire qui vient d'être sommairement analysée permet d'affirmer que si la vocation religieuse ou séculière est toujours une affaire personnelle entre Dieu et celui qu'il appelle, elle ne se réduit pas à cet aspect. La réponse de l'appelé dépasse toujours,

(7) Saint Cyprien. *De habitu virginum*, 3, P.L. IV, 455. Pie XII, *Provida mater*, n. 1 ; Pie XI, Discours radiophonique aux religieux, 12 février 1931.

Le P. Congar, qui fait cette citation, la commente en ces termes : « *La vie religieuse, comme la liturgie avec laquelle elle est si spontanément accordée, est le lieu où l'Église manifeste le plus librement son génie propre, où elle montre le mieux combien, vivant dans le monde, elle est autre chose que le monde. C'est une pure création d'Église; c'est pourquoi on ne doit pas s'étonner si le monde la comprend si peu et si les pouvoirs totalitaires font tout pour s'en débarrasser. L'Église, elle, ne peut que la chérir comme celui qui, parmi ses enfants, lui ressemble le plus alors même qu'elle les chérit tous* » (Vatican II, *L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse*, Avertissement, p. 14; Cerf, 1977).

(8) On peut noter dans le même sens que la *Somme* de saint Thomas d'Aquin ne contient pas de traité de l'Église. On y trouve cependant des références explicites où un traité de l'Église est en germe, comme l'a montré le P. Congar.

au moins par son contenu virtuel, la visée de sa sainteté individuelle. Ce qui est en cause, finalement, c'est la gloire de Dieu, et donc, dans la perspective chrétienne, l'accomplissement de son dessein de salut. La vie consacrée se situe au cœur de ce dessein. Elle constitue une certaine manière de contribuer pour la gloire de Dieu à l'oeuvre du Sauveur, c'est-à-dire à la construction de son Corps, l'Église, en qui se déploient les « richesses du Christ » par la mise en oeuvre des dons divers que l'Esprit Saint distribue à son gré.

On entrevoit le débat qui s'amorce ici. Car, en fait, la définition de la vie religieuse s'est cherchée tout naturellement du côté d'un certain radicalisme évangélique, caractérisant une *sequela Christi* particulière, et le texte de saint Matthieu sur l'appel du riche : « Si tu veux être parfait... » a conduit à traduire cette particularité en terme de perfection (9). Or, ce qui commande la vie consacrée dans la perspective présentée ici, n'est pas la perfection du consacré, mais celle de l'Église (10). Il faudra reprendre le problème au terme de l'analyse de la vie consacrée à laquelle nous arrivons.

III. La «vie consacrée»

C'est donc de la participation des consacrés à la mission de l'Église que nous partirons pour cerner par étapes successives ce qui spécifie leur état.

(10) Le logion de Matthieu 19 sur l'appel du jeune homme riche a certainement joué un rôle décisif dans la distinction de deux manières de suivre Jésus dont l'une serait caractérisée par la visée de la perfection et serait à l'origine de la vie religieuse.

L'interprétation classique de ce texte est remise en question de nos jours sur la base d'une exégèse renouvelée, proposée par S. Légasse dans *L'appel du riche. Contribution à l'étude des fondements scripturaires de l'état religieux*, Paris, 1966, qui a reçu l'adhésion d'esprits sérieux. Selon cette interprétation, ce texte ne contredit pas l'appel de tous les disciples à une même et unique perfection évangélique, fruit de la « justice » nouvelle, infiniment plus exigeante que celle des pharisiens. Il faut, en effet, comprendre « parfait » comme synonyme de bon, et lire « si tu veux » à la lumière du v. 17 : « Si tu veux entrer dans la vie, observe les commandements » : il ne s'agit pas de choisir entre deux chemins qui mènent à la vie, mais entre le chemin du salut et le chemin de la perdition ; le chemin du salut a pour première exigence l'observation des commandements, mais l'idéal évangélique que Jésus propose à tous ses disciples va plus loin : ils doivent être disposés à tout quitter pour le suivre, et tout quitter effectivement le cas échéant.

(11) Saint Thomas a fort bien référé la diversité des « états » comme des « offices » aux exigences de la perfection de l'Église, bien qu'il n'ait pas tiré toutes les conséquences de ce principe ; cf. 2a 2ae, q. 183, a. 2 ; q. 184, a. 4.

1. Dans la mission de l'Église

L'Église est une communion servie par une coopération.

La communion est pure affaire de charité. La charité unit l'homme à Dieu sans intermédiaire, et, de ce fait, rassemble les hommes, les attirant à une unité de cœur et d'âme en Dieu qui s'ébauche ici-bas pour atteindre sa divine plénitude dans l'éternité : « Qu'ils soient un comme Toi, Père, et moi nous sommes un » (*Jean 17, 22*).

L'expansion de la charité est en chacun, moyennant son acquiescement, l'oeuvre du Saint Esprit. Mais l'homme n'est pas pur esprit : il a une épaisseur et sa condition charnelle le lie étroitement à son entourage, aussi bien dans l'ordre de la grâce que dans l'ordre de la nature. Les chrétiens sont solidaires dans le Corps du Christ comme nos membres dans notre corps physique (*1 Corinthiens 12*). La croissance de l'Église, en qui et par qui advient le règne de Dieu, suppose ainsi la mise en oeuvre des dons divers que l'Esprit distribue pour l'utilité commune (*1 Corinthiens 12, 7*).

Un chrétien a donc deux manières de contribuer à l'oeuvre de Dieu : l'apport de sa charité intérieure à la communion des saints et l'apport de son activité aux échanges de services qui conditionnent la montée commune vers la sainteté.

La charité assure le premier apport par les actes intérieurs qu'elle émet, le second par les actes extérieurs qu'elle inspire. Mais ceux-ci impliquent l'entrée en jeu d'un certain nombre de facteurs qui échappent au moins partiellement à la libre volonté de l'acteur : capacités d'action qui ont toujours leurs limites, charismes et dons appropriés, circonstances extérieures plus ou moins favorables ; ils ne dépendent pas de la seule charité et ne peuvent en fournir la mesure.

La mesure de la charité ne peut donc se prendre qu'au niveau du cœur, de la « dilection » qui est l'acte intérieur de la charité : c'est dire que Dieu seul en est juge. Aucun genre de vie ne permet d'en juger.

Les actes extérieurs ne sont certes pas sans signification sur la charité qui s'y incarne. Mais, parce que la vie consacrée se situe dans l'ordre extérieur de l'institution, elle a des conditions concrètes qui ne sont pas de l'ordre de l'amour : elle ne peut donc répondre à la seule générosité de belles âmes, si séduisante qu'elle soit d'emblée pour elles.

Tous les chrétiens sont d'ailleurs appelés à la perfection de la charité, quel que soit leur état, comme le concile Vatican II l'a fortement affirmé en consacrant l'un de ses huit chapitres, le cinquième, à « *l'appel universel à la sainteté* ». La vie consacrée n'est pas la seule voie qui mène à ce but, et les arguments qui la recommandent à cet égard ne sont pas décisifs.

Pour établir que l'état religieux est un état de perfection, la *Somme théologique* met en valeur le lien entre la totale application au service de Dieu qui est constitutive de l'état religieux et la totale adhésion d'amour à Dieu qui est constitutive de la perfection (2a 2ae, q. 186, a. 1). « *Non pas, commente le P. Lemonnyer, que cette union à Dieu dans le culte et le service, sur le plan de la vertu de religion, constitue la perfection elle-même, qui appartient à la charité, mais, vis-à-vis de la perfection de la charité, l'union de religion a valeur de disposition prochaine et de moyen par excellence* » (Ed. de la Revue des Jeunes, *La vie humaine*, note 38, p. 515). Or, la médiation de la vertu de religion peut prendre des formes différentes de la profession religieuse, et même, dans le cas d'une autre vocation, elle le doit.

Les conseils évangéliques et la vie religieuse dont ils sont l'une des caractéristiques sont mis en valeur par un autre argument. Si la pratique des préceptes, dit saint Thomas, écarte ce qui fait obstacle à l'existence même de la charité, la pratique des conseils écarte ce qui l'empêche de passer à l'acte, d'où leur aptitude remarquable à favoriser l'essor de la charité (q. 184, a. 2).

Mais l'appréciation d'un acte demande qu'on le situe dans le contexte au sein duquel de multiples éléments contribuent à sa valeur. Celle-ci ne peut se prendre d'une considération abstraite mais de son aptitude à promouvoir effectivement l'avancée du sujet vers sa perfection, compte tenu de sa vocation, de son histoire, des circonstances. Le passage à l'acte de la charité, quelle que soit son éminence théorique, n'est pas nécessairement ce qu'il y a de meilleur dans une circonstance donnée : à ce compte-là le sommeil serait bien suspect !

Saint Thomas a d'ailleurs soin de valoriser les actes de la vie active qui, selon le principe posé, devraient toujours s'effacer devant un acte de pure charité (cf. q. 182, a. 4). Il reconnaît, par exemple, que dans un monastère le souci du bien commun ne nuit pas à la perfection du religieux bien qu'il puisse empêcher un acte théoriquement supérieur de charité contemplative ou de dévouement direct au prochain (q. 188, a. 7).

La dignité éminente de l'épiscopat signifie également que la perfection de la charité n'exige pas la profession des trois conseils : pour appartenir à cet « état de perfection » les évêques n'ont pas besoin de faire les vœux de pauvreté et d'obéissance.

Il ne suffit donc pas d'aspirer à la charité parfaite pour se croire appelé à la vie consacrée : d'autres voies peuvent y mener, comme l'histoire de la sainteté le montre à l'évidence, et aucune ne s'impose comme si elle pouvait être la traduction adéquate de la charité. Celle-ci, en effet, a une sorte d'infinité, qui échappe, à toutes ses manifestations concrètes : notre cœur est plus grand que nos mains. Le règne de la charité appelle d'ailleurs une multiplicité de services dont certains sont incompatibles, comme le soin des malades et la vie contemplative : il faut choisir, donc renoncer à tout faire.

Reste assurément la possibilité d'établir entre les services une certaine hiérarchie selon l'importance qu'ils ont dans l'Église, mais il ne s'agit alors que d'une supériorité relative. Il n'existe pas de voie parfaite que l'aspiration à la perfection suffise à spécifier. Ce qui spécifie chaque forme de vie chrétienne, la vie consacrée comme les autres, est à chercher dans sa manière propre de servir. Dieu en contribuant à la plénitude de l'Église (11).

C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre la *sequela Christi* propre à la vie consacrée et les conseils évangéliques dont elle fait profession.

2. A la suite du Christ

La mission de l'Église n'étant que le prolongement de celle de Jésus-Christ, on ne peut y participer qu'à ses ordres et dans son sillage. Suivre le Christ est la loi fondamentale de toute vie chrétienne. Si l'expression a été confisquée par les religieux, il ne faut pas oublier son sens premier.

De *l'Ecce venio à l'In manus tuas* (Hébreux 10, 7 ; Luc 22, 46), Jésus ne cesse d'aller vers le Père (Jean 14, 3-14. 28 ; 16, 5-17.28 ; 17, 11-13). Dans ce chemin l'amour et l'obéissance

(11) La dimension horizontale de la vie chrétienne semble avoir été moins étudiée et mise en valeur que sa dimension verticale, la grâce sanctifiante éclipsant quelque peu les dons spirituels et charismes qui sont à son service et qui diversifient les vocations à l'intérieur de la solidarité qui les lie. Les charismes ont retrouvé plus d'importance dans la théologie de Vatican II.

le mènent et nous entraînent à sa suite. C'est ce que sa Passion met remarquablement en valeur : s'il se dit prêt à affronter le « Prince de ce monde » qui vient, c'est « afin que le monde sache que j'aime mon Père et que j'agis conformément à ce qu'il m'a prescrit » (Jean 14, 31).

L'amour qui attache notre cœur à Dieu, l'obéissance qui conforme notre conduite concrète à sa volonté sont ainsi les requêtes de toute *sequela Christi* et en déterminent respectivement la face intérieure et la face extérieure. Nous retrouvons ici la distinction entre l'inspiration de l'amour et les oeuvres de l'amour.

Les diverses vocations ne se distinguent pas du côté de l'amour : tous les chrétiens sont appelés au même souverain amour de Dieu. L'obéissance elle-même exige aussi de tous la même disposition à « faire toujours ce qui lui plaît » comme Jésus (Jean 8, 29). Mais cette dépendance générale à l'égard de la volonté divine se particularise selon les vocations, et c'est ainsi que le contenu de l'obéissance varie d'une vocation à l'autre.

Jésus a une mission qui lui est propre, sa mission de Sauveur. « J'ai accompli l'oeuvre que tu m'as donné à faire » dit-il avant sa mort (Jean 17, 4). A cette oeuvre tous les disciples sont appelés à contribuer, mais selon des modes de participation divers et complémentaires, moyennant des dons appropriés de l'Esprit Saint. C'est ici que les « consacrés » se distinguent. Leur différence a été exprimée par l'expression « imiter Jésus de plus près » (*pressius*) : entendons-nous bien sur son sens (*Lumen Gentium*, n. 44 ; *Perfectae caritatis*, n. 1).

« De plus près » peut signifier : « par un plus grand attachement personnel à lui », « dans une plus grande proximité intérieure de sa Personne », ou bien « par une forme de vie plus conforme à la sienne, par une association plus étroite à son labeur salvifique ». C'est le second sens qu'il faut retenir.

Si l'option religieuse en effet peut évidemment, et doit normalement signifier un grand attachement à Jésus et un pas important dans la voie de cet attachement, elle est soumise, comme il a été dit plus haut, à des conditions dont l'appelé n'est pas le maître : elle dépend d'une vocation et d'aptitudes qui ne sont pas données à qui veut. La vie religieuse ne peut se définir comme une forme de vie réservée aux plus généreux. Elle est certes de nature à satisfaire un grand amour, mais sa caractéristique n'est pas de l'ordre de l'intimité personnelle avec Jésus, elle

est de l'ordre de la vie, elle consiste dans une certaine manière de se dévouer avec Jésus à son œuvre sous l'inspiration de son amour (12).

3. Par la voie des trois conseils évangéliques

La manière qu'ont les membres des Instituts de vie consacrée de suivre le Christ comporte la profession des conseils évangéliques de pauvreté, de chasteté et d'obéissance. Telle est la doctrine officielle de l'Église, qui a fait sien l'enseignement de saint Thomas d'Aquin (13). Le concile Vatican II a manifesté un souci particulier de rapporter au Christ la raison d'être de cette profession. Dès la première ligne du chapitre de *Lumen Gentium* sur la vie religieuse (n. 43), il présente les trois conseils comme « fondés sur les paroles et les exemples du Seigneur ». « Cet état, dit-il, imite de plus près et représente continuellement dans l'Église cette forme de vie que le Fils de Dieu a prise en venant au monde pour faire la volonté du Père et qu'il a proposée aux disciples qui le suivaient (n. 44, 3 ; cf. 46, 2). La même idée revient dans le décret *Perfectae caritatis* : le Concile, conclut-il, « tient en grande estime leur genre de vie chaste, pauvre et obéissant, dont le Christ lui-même est le modèle » (n. 25 ; c. 1, 3).

Mais pourquoi Jésus a-t-il choisi ce « genre de vie » ? N'est-ce pas évidemment à raison du salut des hommes qui commandait

(12) Cette interprétation est en cohérence avec la signification du logion de Matthieu 19 (cf. note 9). Tous les disciples sont appelés à la perfection chrétienne, celle-ci impliquant que l'on soit prêt à tout quitter pour le Christ et qu'on le fasse effectivement le cas échéant. L'échéance peut résulter de circonstances contingentes : c'est le cas du martyr qui se trouve dans une situation où le consentement à la mort est une exigence absolue de fidélité. L'appel de Jésus met l'appelé dans une situation analogue, quoique moins strictement impérative. Ce n'est pas à la mort qu'il doit consentir, mais à des renoncements qui constituent une certaine anticipation de la perte radicale des avoirs, des jouissances, de l'indépendance, que constitue la mort. Ce n'est pas sans raison que la profession religieuse a été considérée comme une suppléance du martyre. Dans les deux cas l'amour est certes en cause : « situ veux... » ; il faut vouloir, mais ce vouloir reçoit sa spécification de circonstances extérieures.

(13) Si la pratique des trois conseils classiques se trouve virtuellement impliquée dans le genre de vie où s'ébauchait la vie religieuse, la triade n'a été formulée et érigée en théorie qu'au XIII^e siècle. Il est typique, par exemple, que, dans la *Règle* de saint Benoît, *paupertas* (une seule fois) et *pauper* ou *pauperes* se réfèrent exclusivement à la situation économique, sans aucune résonance religieuse ou évangélique.

toute sa vie (14) ? Pour triompher du péché, racheter la désobéissance à Dieu qui le propage depuis l'origine, il fallait cette obéissance poussée jusqu'à l'extrême abnégation de soi, impliquant le renoncement au choix d'un état de vie, et à cet usage des biens et des satisfactions d'ici-bas qui relève normalement de la liberté d'un chacun. Pourquoi la chasteté et la pauvreté pratiquées par Jésus, sinon parce que les passions jouisseuses et possessives sont les grandes pourvoyeuses du péché du monde : venant en libérer les hommes il fallait (non de nécessité absolue, mais selon une haute convenance) que Jésus prît vigoureusement et ostensiblement ses distances par rapport à elles, pour mettre pleinement en lumière en même temps le primat des biens spirituels (15).

Bref le genre de vie de Jésus est lié à la mission qu'il venait accomplir au profit de l'humanité pécheresse. On ne voit pas qu'il se fût imposé à lui tel quel si l'homme n'avait pas péché.

Si Jésus demande à certains de ses disciples d'imiter ce genre de vie chaste, pauvre et obéissant, c'est qu'il veut les associer d'une manière particulière à sa mission de salut (16). Comme le dit le concile Vatican II, par la profession des conseils le religieux « se livre entièrement à Dieu aimé par dessus tout, pour être ordonné au service du Seigneur et à son honneur à un titre particulier » (*Lumen Gentium*, n. 44, 1). Le service du Seigneur, c'est pratiquement la coopération à son œuvre. Par leur vœu d'obéissance, les religieux « sont guidés au service de leurs frères dans le Christ comme le Christ lui-même qui, par soumission au

(15) C'est le principe que pose saint Thomas au seuil de la question où il étudie « la manière de vivre du Christ » et qui commande la solution de toutes les interrogations qu'il y rencontre (3 a, q. 40).

(16) Dans une humanité sans péché, pourquoi les biens terrestres auraient-ils fait concurrence à l'amour de Dieu par dessus tout ? Saint Thomas estimait que dans cette hypothèse il n'y aurait pas eu de raison de renoncer au mariage : « la continence n'aurait pas été louable » (1 a, q. 88, a. 2, ad 3 m).

La justification de la pauvreté du Christ par sa mission de Sauveur est développée par saint Thomas dans la *Somme* (3 a, q. 40, a. 3) et dans un très riche passage du *De rationibus fidei*, c. 7.

(17) Quand saint Thomas rattache l'origine de toute « religion » à la vie des apôtres après la Résurrection (...discipuli post resurrectionem, a quibus omnis religio sumpsit originem, 2a 2ae, q. 188, a. 7), il fait écho à une longue tradition (cf. J. Leclercq, *La vie parfaite. Points de vue sur l'essence de l'état religieux*, Brépol, 1948, p. 83-87). La vie « apostolique » ne se réalisait chez les moines que dans le fait de tout quitter pour suivre le Christ ; mais en parlant des disciples « après la Résurrection », saint Thomas élargit la notion, y incluant le ministère du salut.

Père, s'est fait serviteur de ses frères et a donné sa vie en rédemption pour la multitude» (Perfectae caritatis, n. 14) (17).

Les conseils évangéliques nous laissent donc dans la ligne du service où Jésus appelle à le suivre ceux qu'il choisit (non ceux qui le veulent). Leur pratique, assurément, est éminemment sanctifiante pour ceux qui les prennent au sérieux, comme saint Thomas l'a magnifiquement montré. Mais cela ne fait pas, nous l'avons vu, qu'ils s'imposent à quiconque aspire à la perfection de la charité. Ils sont requis par une vocation particulière qui distingue les religieux dans l'ordre du service.

4. Un service spécifique

L'Église, qui est communion par la charité, est coopération par l'échange des services auxquels l'Esprit Saint habilite chacun pour l'utilité commune (I *Corinthiens* 12, 4-11). Le Code de Droit canonique ne craint pas de définir les fidèles comme «*participant à la fonction sacerdotale, prophétique et royale du Christ*» et «*appelés à exercer, chacun selon sa condition, la mission que Dieu a chargé son Église d'accomplir dans le monde* » (18).

Personne ne peut donc se contenter de s'insérer dans l'Église à titre de bénéficiaire : tous doivent contribuer à la «*militance* » qui caractérise la portion terrestre du peuple de Dieu, et c'est la condition de leur propre sanctification.

Cette militance peut revêtir deux formes : celle d'une militance *personnelle* que chacun exerce en mettant ses dons et charismes au service du bien commun ou des personnes sous la motion de l'Esprit Saint et dans la soumission à la discipline générale de l'Église ; la forme d'une militance *professionnelle*, également suscitée par l'Esprit Saint, mais officialisée de quelque manière par un mandat ou une mission reçue

(17) Le jubilé de la Rédemption a inspiré à Jean-Paul II une Exhortation apostolique *Aux religieux et aux religieuses* (25 mars 1984) où il met en valeur la participation des religieux et religieuses à l'oeuvre du Rédempteur. Voir notamment n.3 : «*Celui qui, s'étant donné éternellement à son Père, se donne lui-même dans le mystère de la Rédemption, voici qu'il a appelé l'homme pour que celui-ci, à son tour, se donne entièrement pour un service déterminé de l'oeuvre de la Rédemption en appartenant à une communauté fraternelle reconnue et approuvée par l'Église* ».

(18) Voir le texte intégral du canon 204, § 1 (cf. supra, note 5).

de l'Église (19). On trouve ici toute une gamme de services situés à des niveaux différents, répondant à des rôles plus ou moins importants, comportant des engagements plus ou moins fermes et solennels, depuis la catéchèse et l'animation liturgique jusqu'à l'épiscopat.

Parmi les serviteurs ainsi mobilisés au service de l'Église émergent ceux qui lui sont liés par un lien définitif, reconnu par elle à raison de l'importance de leur rôle.

Tels sont au premier chef les ministres à qui reviennent, par la volonté du Christ et en vertu du sacrement de l'Ordre dont ils sont marqués ineffaçablement, la charge et le pouvoir de procurer aux hommes les biens de l'Alliance, d'organiser et d'encadrer la communauté chrétienne dans sa marche vers Dieu.

Les membres des Instituts de vie consacrée sont aussi, en vertu d'un appel de Dieu interprété par l'Église, des serviteurs stabilisés par un engagement définitif dans un état d'appartenance totale à Dieu «*pour son honneur, l'édification de l'Église et le salut du monde*» (c. 573, § 1). Il ne s'agit plus ici d'une fonction à exercer au nom du Christ pour donner vie et consistance au peuple chrétien, mais d'une forme de vie imitée de la sienne à réaliser au milieu des hommes pour prolonger à leur profit le rayonnement de sa vie toute donnée et de son oblation rédemptrice.

Par les religieux, s'ils sont fidèles à leur vocation, «*l'Église manifeste le Christ aux fidèles comme aux infidèles, soit dans sa contemplation sur la montagne, soit dans son annonce du Royaume de Dieu aux foules, soit encore quand il guérit les malades et les infirmes et convertit les pécheurs à une vie féconde, quand il bénit les enfants et répand sur tous ses bienfaits, accomplissant en tout cela, dans l'obéissance, la volonté du Père qui l'a envoyé*» (*Lumen Gentium*, 46, 1). On pourrait ajouter, songeant aux Instituts séculiers, «*quand il participe, à Nazareth, à la vie familiale, sociale, professionnelle du commun des hommes* ».

Les divers types d'activité visible que Jésus a exercés ainsi, conjointement avec l'action invisible de son mérite et de son

(20) La militance «*professionnelle* » est certes personnelle en ce qu'elle exige aussi dans son *exercice* un engagement personnel ; elle ne l'est pas en ce sens que le *choix* de la fonction, du point d'application de l'engagement, n'est pas laissé au sujet, mais dépend de l'autorité de l'Église.

intercession, relèvent de deux ordres distincts. L'exemple et la parole se situent dans l'ordre du *signe* : ils agissent sur l'intelligence, au profit de la connaissance qui informe la vie ; ils font du bien en instruisant. Les guérisons et les autres bienfaits sensibles ont d'abord un effet utile extérieur, et, dans la mesure où celui-ci fait réfléchir, ils instruisent en faisant du bien.

Il revient à l'Église de rendre l'action du Christ présente au monde, et tous ses membres ont part à cette responsabilité, mais par leur vocation et leur genre de vie les consacrés sont appelés à jouer ici un rôle particulier.

Dans l'ordre du signe : c'est le mode d'action qui passe au premier plan dans les Instituts religieux et qui les situe au cœur du grand « sacrement » qu'est l'Église (20). La Constitution *Lumen Gentium* l'exprime avec insistance par les verbes caractéristiques qui ponctuent le § 3 du n. 44 : « *L'état religieux manifeste (...), atteste (...), imite (...), représente (...), fait voir (...), montre* », et c'est comme « *signe éclatant du Royaume* » que la vie religieuse apparaît dans la première phrase de *Perfectae caritatis*.

A la valeur de signe de l'exemple qui est à peu près le seul mode d'action visible des purs contemplatifs s'ajoute dans les autres Instituts une dose plus ou moins importante d'activité évangélisatrice où d'activité bienfaisante (le soin des malades par exemple), celle-ci ouvrant la voie à celle-là ou manifestant par sa fécondité la vérité de l'Évangile. Le témoignage si important de la communauté fraternelle, spécifiquement distinct du témoignage individuel, est commun à tous les Instituts religieux. Le témoignage des Instituts séculiers n'a pas cette dimension : leur rôle de signe se trouve réduit par les exigences de la sécularité, mais leur souci de l'ordre temporel fait aussi partie d'un service de Dieu dont Jésus a donné l'exemple dans la sécularité de Nazareth.

De ces diverses manières le genre de vie déterminé par la profession des conseils évangéliques conforme le sujet à

(20) Cf. *Lumen Gentium*, n. 1 ; 9 ; 48 ; *Gaudium et Spes*, n. 32 ; *Ad gentes*, n. 5. Dans *Mutuae relationes*, directives de la S. Congrégation pour les Evêques et de la S. Congrégation pour les Religieux et les Instituts séculiers concernant les rapports entre les Evêques et les Religieux dans l'Église (1978), l'enseignement conciliaire rappelé mène à cette conclusion : « *Il en résulte clairement que la vie religieuse est une manière particulière de participer à la nature sacramentelle du peuple de Dieu* » (n. 10).

Jésus-Christ et rend celui-ci présent d'une nouvelle manière sous tel ou tel des multiples aspects de sa vie (cf. *Lumen Gentium* n. 46, 1). Le triple renoncement que cette profession implique et stabilise est notamment une manière spéciale de prolonger au cœur du monde la présence du Sacrifice en lequel culmine l'action salvifique de Jésus, avec son rayonnement invisible au profit des hommes pour la gloire de Dieu.

Tel est le service qui spécifie la vocation des religieux et des membres des Instituts séculiers à partir du genre de vie particulier dont ils font profession.

L'engagement que prennent les uns et les autres en réponse à l'appel divin et que l'Église reçoit au nom de Dieu (cf. *Lumen Gentium* n. 45, 3) constitue une certaine consécration. Tel est l'enseignement de Vatican II (*ibid.* 44, 1 ; *Perfectae caritatis* n. 5), canonisé par le code de 1983 dans le titre même des « *instituts de vie consacrée* ».

Il faut reconnaître que l'expression « *vie consacrée par la profession des conseils* » n'est pas heureuse. La consécration est l'oeuvre de Dieu : un acte humain comme la profession des conseils ne peut la constituer. Polir retrouver un sens correct, il faudrait dire : *vie consacrée dans la profession des conseils par l'appel efficace de Dieu à suivre Jésus par cette voie*. D'autre part cette consécration et celle du baptême sont des réalités si différentes que l'expression « *vie consacrée* » sans autre détermination est équivoque (21).

(21) On peut se demander quelle notion de la consécration sous-tend la pensée du Concile. *Lumen Gentium* n. 44 présente la consécration religieuse comme l'effet d'un désir personnel de progrès dans le sens de la mort au péché et du déploiement de la charité : « *Le Baptême déjà l'avait fait mourir au péché et l'avait consacré à Dieu, mais pour pouvoir recueillir avec plus d'abondance le fruit de la grâce baptismale, il veut, par la profession des conseils évangéliques faite dans l'Église, se libérer des surcharges qui pourraient le retenir dans sa recherche d'une charité fervente et d'un culte parfait à rendre à Dieu, et il se consacre plus intimement au service divin (divino obsequio intimius consecratur)* ». Mais autre est dans le baptême la consécration, le caractère qui le marque dans son être et lui offre une nouvelle capacité d'action, autre la grâce sanctifiante qui perfectionne effectivement son agir et incline sa volonté libre vers la parfaite fidélité chrétienne. Notre agir chrétien ne produit pas la consécration baptismale mais la présuppose. Il doit en être de même analogiquement dans le domaine de la « *vie consacrée* ». La pratique des conseils évangéliques ne produit pas la nouvelle consécration mais la présuppose. Avec la vocation l'appelé reçoit la capacité de suivre le Christ par la voie des conseils ; c'est cette capacité reçue qui peut ici définir la consécration, et non la seule générosité du sujet. Le mot *intimius* qui qualifie cette consécration est alors à interpréter comme le *pressius* qui qualifie l'imitation du Christ (cf. *supra*, p. 73) : cette consécration particulière ne se situe pas dans la ligne de la sainteté personnelle, mais de l'aptitude sous-jacente, non donnée à tous, à suivre le Christ de cette manière. Cette consécration, selon *Perfectae*

En latin le mot *mancipatio*, utilisé par saint Thomas (22) pour qualifier l'état religieux et repris par le concile (*Lumen Gentium* n. 44 ; *Perfectae caritatis* n. 45) est satisfaisant. Il évite la confusion avec la consécration baptismale et dit bien un lien socialement défini, qui ne se réduit pas à la dilection intérieure et se prête à signifier un engagement total et définitif dans la ligne d'un service (23).

Le terme a aussi l'avantage de convenir aussi bien aux Instituts séculiers qu'aux Instituts religieux. On pourrait parler de *mancipation religieuse* et de *mancipation séculière*, la différence ne se situant pas du côté de la totalité du don au Christ, mais du côté du type de participation à son oeuvre : le souci premier des religieux est d'aider les hommes à se tourner vers Dieu et à accueillir ses dons ; celui des séculiers de les aider à bien gérer les réalités temporelles : deux façons complémentaires de servir Dieu dans son oeuvre de salut.

Mais le mot *mancipation* passe-t-il en français ?

Conclusion

Partant de divers points de vue sur l'histoire, notre réflexion nous a conduit à définir la « vie consacrée » par le service de Dieu et des hommes qu'elle constitue au sein de l'Église, moyennant un genre de vie apte à perpétuer ici-bas un certain rayonnement éclairant et bienfaisant du Sauveur.

Nous voici en mesure de revenir au débat signalé en cours de route, et de le conclure en ramenant à ses justes limites le sens de l'expression « état de perfection », consacrée par un long usage.

caritatis n. 5, *c s'enracine intimement dans la consécration du baptême* : c'est en effet notre incorporation baptismale au Christ qui nous rend capables d'accueillir tous ses autres dons.

(22) 2 a 2 ae, q.186, a. 1. Saint Thomas n'emploie pas le mot *consecratio* au sujet de la vie religieuse.

(23) Littré : « *Mancipation, terme de droit romain. Mode solennel d'aliénation et d'acquisition de la propriété au moyen de certaines cérémonies en présence de cinq témoins, et d'un porteur de balance. -Ety. Latin mancipationem, de mancipare, dérivé de manceps, possesseur, acquéreur, qui est formé de manus, main, et capere prendre.* » Le grand Robert 1985 précise que ce transfert de propriété « peut s'appliquer aux immeubles, aux esclaves et aux fils de famille l ».

1. Que la vie consacrée soit pour ceux qui y sont appelés une voie remarquable de sainteté n'est pas en question. C'est ce qu'entend signifier l'expression « état de perfection » couramment employée dans l'Église jusqu'à ces derniers temps. Elle ne veut pas dire que la profession des conseils évangéliques constitue *ipso facto* la sainteté, mais qu'elle est de nature à en favoriser la poursuite : « *status perfectionis acquirendae, état de perfection à acquérir* » (non pas acquise), ainsi que le précise la théologie classique (24).

Il n'est pas surprenant que la vie religieuse ait paru liée à la recherche de la sainteté au point de pouvoir être définie par elle. Car la forme de la vie religieuse primitive donnait un relief privilégié à la relation personnelle de l'anachorète ou du cénobite avec Dieu. Le moine quitte tout pour Dieu ; il habite avec Dieu : *cella coelum* ; il n'a pour travail que la prière, *opus Dei*. Homme de Dieu par excellence, comment n'aurait-il pas l'aurole de la sainteté dont l'union à Dieu est évidemment le test décisif ?

Si la relation à Dieu occupe apparemment moins de place dans les vies consacrées tournées davantage vers le prochain, la *sequela Christi* qui les caractérise et la pratique des conseils qu'elle suppose constituent néanmoins de puissants moyens de sanctification. Conformité au Christ jusque dans son genre particulier de vie, participation nouvelle à son oblation rédemptrice par le triple renoncement des conseils, distance prise par rapport aux biens et aux plaisirs terrestres et à la soif d'autonomie qui mettent couramment en péril la recherche de Dieu : tous ces traits de la vie consacrée sont de nature à servir magnifiquement l'aspiration des âmes généreuses à la charité parfaite, c'est-à-dire à l'union à Dieu.

Cette aptitude particulière de la vie consacrée à sanctifier ses adeptes ressort notamment de sa comparaison avec la vie sacerdotale. Le ministère ordonné ne s'exerce que dans des actes ponctuels : il n'exige pas comme la profession des conseils, bien qu'il le recommande hautement, l'investissement de toute la vie dans le service de Dieu ; sa relation à la sainteté personnelle est moins évidente. Corrélativement l'in-

(22) N'est-ce pas manquer de rigueur et favoriser une équivoque que d'appeler vie parfaite cette vie en tendance vers la perfection ? L'expression a eu cours : on la trouve, par exemple, dans le titre de J. Leclercq *La vie parfaite. Point de vue sur l'essence de l'état religieux* (Brépols, 1948) et dans celui du recueil de textes pontificaux publié par les Bénédictins de Solesmes *Les Instituts de vie parfaite* (1962).

dignité du ministre ne met pas en cause la validité de ses actes sacramentels comme celle du religieux compromet son rôle de signe (25).

L'histoire a d'ailleurs vérifié largement l'efficacité sanctifiante de la vie « *consacrée par la profession des conseils évangéliques* » : la contribution dès consacrés à l'efflorescence de la sainteté dans l'Église est immense.

Appeler la vie consacrée un état de perfection a donc un sens, et l'on comprend que l'expression ait eu cours (26).

2. L'expression « état de perfection » prête cependant à équivoque, comme si l'aspiration à la perfection était une spécialité alors qu'elle est le fruit normal de la grâce baptismale, comme si la poursuite de la perfection ne se situait pas dans l'ordre concret du dessein rédempteur et pouvait s'institutionnaliser autrement que sous la forme d'un service d'Église, moyennant une vocation et un charisme particuliers (27).

Tout chrétien, certes, se sanctifie personnellement en exerçant les dons qui lui sont propres, mais sa place particulière dans le Corps visible du Christ n'est pas déterminée par sa

(25) La différence correspond à celle qu'il y a entre l'efficacité *ex opere operato* et l'efficacité *ex opere operantis*. Elle explique que les ministres ordonnés sont plus nécessaires à l'Église comme ayant en elle un rôle constitutif, tandis que les religieux, du fait de leur vocation s'ils y sont fidèles, ont un rôle plus édifiant. C'est bien, en effet, à la sainteté de l'Église, non à sa structure hiérarchique, que se rattachent les Instituts de vie consacrée. Le canon 574 § 1 fait allusion à cette assertion de *Provida Mater* n. 4, mais le § 2 rappelle aussitôt la vocation présumée et son orientation apostolique : « § 1. *L'état de ceux qui professent les conseils évangéliques dans ces instituts appartient à la vie et à la sainteté de l'Église : c'est pourquoi tous dans l'Église doivent l'encourager et le promouvoir.* — § 2. *A cet état certains fidèles sont spécialement appelés par Dieu, pour qu'ils jouissent d'un don particulier dans la vie de l'Église et, selon le but et l'esprit de l'Institut, contribuent à sa mission de salut.* ». C'est bien la sainteté de l'Église qui est en cause par delà celle du sujet.

(26) Voir par exemple le texte de *Provida Mater* cité plus haut. Le Congrès mondial organisé par la Congrégation des Religieux à Rome en 1950 s'intitulait « *Congrès des États de perfection* ». Ce titre désignait, avec l'état religieux, l'état nouvellement canonisé des Instituts séculiers et les « *Sociétés de vie commune sans vœux* » situées par le code de 1917 en appendice de la section relative à la vie religieuse (Titre XVII). Cette dernière catégorie d'Instituts s'appelle maintenant « *Sociétés de vie apostolique* ». Le nouveau Code en traite après les Instituts de vie consacrée dont ils « *se rapprochent* », c. 731-746 ; leur principale différence tient au fait qu'ils n'impliquent pas la profession des trois conseils classiques.

(27) Le charisme de la vie religieuse a été mis en valeur par Paul VI dans son Exhortation apostolique *Evangelica testificatio* du 29 juin 1971 : « *Le charisme de la vie religieuse, loin d'être une impulsion née de la chair et du sang, ni issue d'une mentalité "qui se modèle sur le monde présent"* (cf. *Romains* 12, 2), *est bien le fruit de l'Esprit Saint toujours agissant dans l'Église* » (n. 11).

charité, mais par sa vocation et le rôle qui lui correspond. La vie consacrée ne se définit pas comme la voie d'un plus grand amour offerte au zèle des plus généreux, mais comme la voie d'un certain service auquel Dieu appelle et habilite qui il veut et que l'Église officialise en son nom. Plus qu'un état de perfection, c'est un état de service.

L'expression « état de perfection » risque donc de suggérer une notion inexacte de la vie consacrée. Ainsi s'explique sa disparition progressive du langage de l'Église. Il est symptomatique que le mot même de perfection soit absent du document de la Congrégation paru en 1983 sous le titre *Éléments essentiels de l'enseignement de l'Église sur la vie religieuse* (28).

3. Préciser, en la rectifiant au besoin, la notion de la vie consacrée, c'est mettre en lumière son visage évangélique.

Il y a en effet un certain risque de ne voir la vie religieuse qu'à travers le monachisme qui a marqué ses origines. Car celui-ci s'enracine dans un fond religieux préchrétien, et, si le Christianisme en a assumé les principaux éléments, il n'a pu le faire qu'en les insérant dans sa visée religieuse originale qui, notamment, ne part pas de l'homme en recherche de Dieu, mais de Dieu qui cherche l'homme et prend l'initiative de lui tracer la route.

Il ne s'agit pas pour Jésus de « fuir en Dieu ». Si la rencontre personnelle avec Dieu reste dans le Christianisme le sommet de l'aventure humaine, celle-ci n'échappe pas aux conditions individuelles et sociales de la vie terrestre. Jésus, Fils de Dieu fait homme, Verbe incarné, venu « habiter parmi

Le caractère d'appel « pour les autres » de la vocation religieuse a été fortement marqué dans le texte de la Congrégation des Religieux et des Instituts séculiers intitulé *Éléments essentiels de l'enseignement de l'Église sur la vie religieuse* (1983), n. 23 : « *Quand Dieu consacre une personne, il lui accorde un don spécial en vue d'achever ses propres desseins d'amour : la réconciliation et le salut de l'espèce humaine. Non seulement il choisit la personne, la met à part, se la voue à lui-même, mais il l'engage dans son oeuvre divine. La consécration implique inévitablement la mission : ce sont deux aspects de la même réalité. Le choix d'une personne par Dieu est pour le salut des autres : la personne consacrée est envoyée pour accomplir l'oeuvre de Dieu dans le pouvoir de Dieu. Jésus lui-même en avait pleinement conscience ; il se savait consacré et envoyé pour apporter le salut de Dieu, entièrement dédié au Père dans l'adoration, l'amour et l'abandon, entièrement donné à l'oeuvre du Père qui est le salut du monde* » (*Religieux et religieuses dans la mission de l'Église*, Centurion, 1984, p. 104. cf. n. 27 et 37).

(29) La perfection de la charité est encore nommée dans le canon qui définit la vie consacrée (c. 573 cité note 5), mais elle y est présentée comme une fin, non comme une différence spécifique.

nous », a pris la tête de l'humanité pour l'aider à se construire, à s'offrir avec lui en « sacrifice vivant, saint, agréable à Dieu » (*Romains* 12 1) et à participer par sa grâce à sa propre filiation divine. L'Église est le « milieu » où cette médiation de Jésus s'organise et s'offre aux hommes, moyennant leur participation fraternelle, à la montée commune, dans l'unique amour, sous la conduite des pasteurs, par la mise en œuvre des dons divers distribués par l'Esprit Saint.

Les Instituts de vie consacrée se situent au cœur de ce dessein. Leurs membres entrent à leur manière dans l'échange de services qui tisse la vie de l'Église au profit de l'humanité à sauver ; parmi eux, les contemplatifs, loin de désertier la sainte militance de l'Église, y participent avec leurs armes propres.

Mais ce n'est pas parce que la fidélité chrétienne exige des uns et des autres qu'ils s'impliquent ainsi dans le service de la Rédemption, qu'ils sont pour autant moins « religieux » moins « hommes de Dieu ». Car une vie pour Dieu n'est pas une vie occupée exclusivement de Dieu comme si l'on pouvait faire abstraction du monde, de la société, de l'Église ; c'est une vie toute finalisée par Dieu. La charité qui nous attache à Lui est évidemment la valeur absolue : elle seule compte en définitive, et il serait grave que les occupations terrestres échappent à son emprise, mais c'est en s'investissant dans ces occupations que la charité prend consistance réelle et fait de notre vie, qu'elle soit contemplative ou active, religieuse ou séculière, une vie « toute pour Dieu » (29).

(29) Notons bien que l'expression « vie toute pour Dieu » désigne l'idéal commun des baptisés, qu'ils mènent ou non la vie consacrée, puisque la sainteté à laquelle tous sont appelés n'est autre que le règne de la charité ordonnant à Dieu toute la vie. Rien n'empêche la vie conjugale, par exemple, d'être une vie toute pour Dieu. La profession du conseil de célibat ne signifie pas une vie davantage « pour Dieu », mais une vie qui tend vers Dieu par une voie particulière. Assurément c'est pour Dieu qu'est offert le renoncement du célibat, et c'est sans doute ce qui suggère l'idée d'un plus. Mais c'est aussi l'amour de Dieu qui s'exprime dans l'amour conjugal, dans les renoncements qu'il exige, dans l'exercice des lourdes responsabilités qu'il comporte, et les époux chrétiens peuvent à leur tour, de ce point de vue, revendiquer un plus. La différence des voies ne signifie pas de soi une disparité, dans l'amour qui les traverse. L'amour ne définit pas un chemin, mais la visée de quelqu'un, ici de Dieu lui-même qui nous appelle à son intimité. Il faut donc éviter d'employer l'expression « vie toute pour Dieu » comme si elle définissait la vie consacrée.

Cette dernière remarque et quelques autres présentées dans les pages et les notes qui précèdent font apparaître un certain flottement dans la pensée de Vatican II. Déjà la première phrase de *Perfectae caritatis* juxtaposait l'idée de voie de perfection et celle de « signe éclatant du Royaume », sans bien situer le propre de la vie religieuse. L'étape conciliaire a du moins préparé la voie à l'élaboration d'une théorie

Si Jésus, Fils bien-aimé et bien aimant du Père, n'a glorifié Dieu qu'en travaillant, Serviteur par excellence, à la venue de son Règne, il n'a fait advenir ce Règne qu'en attirant les hommes à sa suite dans l'élan d'amour qui, par la croix, l'élevait de terre vers le Père. C'est en se livrant à cet amour avec Jésus que la vie consacrée prend valeur et devient efficace pour le salut du monde, comme c'est en « servant et se donnant en rançon pour la multitude » qu'elle manifeste sa fidélité à Jésus et vérifie l'authenticité de son élan vers le Père.

Antonin MOTTE, o.p.

plus cohérente, libérée d'un certain nombre d'expressions manquant de rigueur ou de clarté : c'est une telle théorie qui se dessine dans le nouveau Code canonique et dans le document de la Congrégation des Religieux et des Instituts séculiers de 1983 cité plus haut, cf. part. note 27.

Antonin Motte, né en 1902. Dominicain en 1924, Professeur au Saulchoir, puis provincial de la Province de France de 1938 à 1947. Ensuite, chargé de mission auprès des religieuses. Principales publications : *Un cœur et une âme en Dieu : la communauté religieuse*, Saint-Paul, Paris, 1960 ; *Supérieur et renouveau de la vie religieuse*, ib., 1966 ; *La vie spirituelle dans la condition charnelle*, Cerf, 1968.

Barthélémy ADOUKONOU

Le Sillon Noir

La théologie africaine comme oeuvre de l'intellectuel communautaire

LA théologie africaine existe ; on ne peut en douter. Et je crois pour ma part que c'est son engagement historique pour la cause du Christ en Afrique qui a le plus contribué, entre autres, à faire de l'inculturation un souci pour toute l'Église surtout depuis le Synode 74 dont le fruit a été une des Exhortations Apostoliques les plus importantes de Paul VI : « *Evangelii Nuntiandi* ». Jean-Paul II, dont nous reconnaissons désormais la culture comme son axe pastoral de fond au centre duquel se trouve la personne humaine, « route de l'Église » (cf. *Redemptor Hominis*), a fait de l'« inculturation » (cf. « *Catechesi Tradendae* » n° 53) un thème explicite de recherche théologique pour toute l'Église.

Parmi les efforts théologiques africains, il y a celui du « *Sillon Noir* » qui voudrait prendre au sérieux la question du sujet de l'inculturation avant toute chose. Ce sujet, c'est l'Église particulière, car à partir du Christ qui a inculturé le projet de salut du Père en s'incarnant et en fondant l'Église comme anticipation dynamique du Royaume eschatologique, chaque Église particulière est devenue un sujet historique original, au sein duquel seulement les personnes concrètes représentent la pointe avancée de l'incarnation.

Qui dit inculturation dit mission communautaire d'évangélisation et donc insertion de la Bonne Nouvelle dans la « chair sociale » qu'est la culture. Cela signifie une transmutation profonde de tout l'ordre symbolique reçu en héritage, ce qui ne se

réalise que si le mystère pascal se poursuit hic et nunc dans la « chair personnelle » de chaque chrétien.

« Dans sa chair, il a tué la haine » dit saint Paul du Christ dans son épître aux Ephésiens (*Ephésiens* 2, 13-16). Ce que l'Apôtre des Gentils exprime avec une puissance extraordinaire dans cette lettre et, ailleurs, dans celles aux Romains et aux Galates à propos de l'unité d'Israël et des nations dans « la chair crucifiée » du Christ, est le programme le plus consistant, mais le plus difficile aussi de l'inculturation, car il s'agit pour chaque Église locale d'aller jusque-là.

La réflexion sur la culture qui, de l'anthropologie passe à la réflexion philosophique, nous découvre la culture comme « chair sociale ». C'est elle qui prolonge le mystère du corps physique, puis mystique (Eucharistie, Église) du Christ, lieu de la mission de salut des peuples. Tant que le sujet théologique Église ne retrouvera pas tous ses droits et ne se saisira pas comme celui en qui se poursuit aujourd'hui le Mystère pascal comme Mystère d'Alliance universelle dans et à partir de la particularité de ce « corps social » qu'est sa culture, il n'y aura pas d'inculturation comme événement de salut, mais des théories plus ou moins polémiques sur l'inculturation. Tant que nous n'affrontons pas, avec vigueur et rigueur, la question du « tuer la haine » dans la « chair sociale », nous transigeons avec le péché et nous entretenons une haine lancinante. Saint Jean nous dit que celui qui hait son frère ne connaît pas Dieu.

Le concept d'une Église toute entière théologienne que nous avons proposé dans nos *Jalons pour une Théologie Africaine* (1977) voudrait couvrir ce programme de recherche qui s'est imposé à nous lorsqu'en 1970 nous lançons le Mouvement Mèwihwêndo (Sillon Noir). Nous voulons en rendre compte très succinctement dans cet article.

Une homélie prononcée à Bohicon (Bénin) pour la Journée des Missions de 1970, sur le thème de la mission des jeunes Églises et de leurs responsabilités culturelles selon Vatican II, a été le point de départ de ce mouvement africain d'inculturation. L'Église locale prit conscience de la nécessité et de l'urgence de s'organiser pour la recherche fondamentale. La vocation prophétique de l'Église en Afrique devait s'actualiser comme effort de redécouverte et de relecture chrétienne de la culture africaine dans toutes ses dimensions. L'Église africaine n'était pas pauvre d'abord matériellement, mais culturellement. De la même manière qu'elle formait les chrétiens dès les années 20-30 à

payer le «denier du culte », elle devait de toute urgence leur apprendre à payer à leur Église ce que nous avons nommé « le denier culturel ». A ce niveau fondamental, aucune Église ne peut être riche par simple dotation de l'extérieur. La prise en main de l'Église sur le plan culturel est un devoir essentiel de tous les fidèles en Afrique. En prenant conscience de cela, nous nous sommes rendu compte que les plus compétents dans la culture africaine étaient précisément ceux qui avaient été tenus jusque-là en dehors de la théologie africaine : les intellectuels communautaires. Nous aurons à en esquisser l'idéal-type. A partir d'eux et du peuple qui forme les 90 % de nos Églises, nous définirons la tâche théologique comme prioritairement ecclésiologique et christologique.

Pour que cette théologie ne soit pas en marge des problématiques des autres Églises et, en particulier, de celles des Églises qui nous ont apporté la foi et qui ont si fortement marqué de leur culture l'expression de la foi catholique, elle doit s'ouvrir de manière responsable aux problèmes que posent la rationalité critique et le monde technique à toutes les cultures. Ici l'angle de vision adopté est celui de la confrontation des modèles éducatifs. Nous sommes parvenus à l'urgence de créer notre modèle éducatif propre, c'est-à-dire notre mode spécifique de devenir homme africain aujourd'hui. C'est ce qui amènera au centre des considérations -la création d'une branche jeune du Sillon Noir. Tourner la jeunesse chrétienne africaine vers ses responsabilités culturelles, c'est empêcher la désintégration sauvage du tissu culturel africain, contribuer au sens le plus fort à sauver l'Afrique. Nous verrons comment le Sillon Noir s'est engagé dans cette théologie de l'éducation, soit en organisant les jeunes universitaires, soit en mettant en chantier une réforme des séminaires au Bénin.

1. La place de l'intellectuel communautaire dans l'Afrique traditionnelle et dans l'Église sens de la culture comme héritage

C'est l'honnêteté qui commande au théologien africain occidentalisé de se situer à sa place relative dans une Église dont les membres sont représentés à 90 % par des hommes et des femmes de culture orale. Sa situation historique de premier

africain initié à la civilisation de l'écriture, sans toujours avoir eu une complète initiation à l'oralité propre à sa tradition, fait de lui comme de tout autre intellectuel africain occidentalisé, un penseur de la transition de l'oralité à l'écriture. En prenant cette situation au sérieux, nous avons été amenés à reconnaître toute sa place et son importance historique à l'« intellectuel communautaire » au sein de l'Église africaine. Cela exige une ascèse du silence et de l'écoute pour le théologien africain occidentalisé, qui apprendra avec l'intellectuel communautaire chrétien à se taire pour écouter toutes les voix des hommes, des choses et des institutions, avant de parler pour faire résonner la voix de l'Afrique dans l'Église de Dieu. En étant l'homme de l'écoute à l'africaine, il se fait sage et enseigne la sagesse par son attitude d'écoute. Il devient selon la tradition africaine aja-fon un «*gbêto jo gbêto* », c'est-à-dire «le Maître, le compétent, devenu tel dans l'art de vivre et de faire vivre ». Il réalise cette sagesse en « accueillant la chose faite pour l'oreille » (*se tonu*). Et cette chose faite pour l'oreille, c'est le «*xojoxo* », c'est-à-dire la « parole devenue parole », la « parole féconde ». La recherche en Sillon Noir se fait en climat sapientiel africain d'« obéissance » au sens radical de l'étymologie latine (ob-audire).

Le théologien africain occidentalisé laisse tomber toute superbe, surtout celle-là qui consiste à accaparer la parole en réduisant au silence les représentants authentiques de la tradition culturelle africaine et en volant à tel ou tel d'entre eux des informations éparses, qu'il met en discours occidental. D'après notre expérience, un tel discours a la faiblesse de ne pas résister aux courants de pensée occidentaux et n'est souvent, au mieux, qu'une inversion de la dernière mode de pensée occidentale. L'Africain occidentalisé dit souvent que nous devons nous mettre à l'école de l'Afrique, seulement il ne sait pas souvent organiser cette école. Le Sillon Noir se veut une telle école africaine, dans la mesure où il est la mise au travail de l'intellectuel communautaire.

Mais qui est cet intellectuel communautaire ? Joseph Ki-Zerbo a proposé au Colloque de l'AGECOP sur *Les dépendances africaines et les moyens d'y remédier*, publié par les soins du sociologue zaïrois Mudimbe, l'auteur de *L'Odeur du Père*, le concept d'« intellectuel collectif ». Il tentait de la sorte de fixer la réalité sociale positive, que recouvre une affirmation courante en Afrique, selon laquelle « chaque vieillard qui meurt, c'est une bibliothèque qui est brûlée ». Nous avons découvert au

cours de nos recherches dans le Sillon Noir, que l'oralité était un trait constitutif de la civilisation africaine aja-fon, à laquelle nous avions à faire. Ce trait, partout présent en Afrique, n'apparaît nettement que lorsque l'organisation socio-politique a atteint le stade de la royauté, comme par exemple à Abomey. C'est au sein du « *To* » (royaume, village, cité qui sont autant d'« ensembles structurés ») que l'on peut voir fonctionner l'oralité en grandeur nature. Toute différenciation de la parole se trouve aussitôt confiée à une lignée de personnes. Les acquis culturels, leur conservation et leur gestion relèvent de quelque chose d'analogue aux corporations du Moyen Age européen, comme beaucoup de chercheurs anthropologues ont pu le constater. En plus de la pictographie, du chant, des proverbes et toutes sortes de mnémotechniques, inventés comme moyens de conservation des biens intellectuels, l'Africain avait donc organisé une division sociale du travail intellectuel. Mais ce qui est l'apport spécifique du Sillon Noir ici, c'est la mise en lumière des « *Ako* », que nous traduisons sous cet angle précis de la connaissance comme « filons culturels » et leur prise en compte systématique pour les travaux de recherche. Au commencement de chaque « *Ako* », il y a une figure d'ancêtre. Reconstituer toutes les figures d'ancêtres et confier aux chrétiens de chaque lignage le soin de recueillir toute la contribution de son filon au bien commun qu'est l'Homme, nous sembla un programme d'organisation adéquate du Peuple de Dieu pour se doter de culture africaine. Nous avons trouvé que le canal privilégié de l'information pour nous devait être celui-là, et en l'organisant avec toujours plus de précision nos travaux ont gagné en rapidité et en fiabilité.

L'Afrique traditionnelle vivant en oralité a donc pris un certain nombre de moyens pour sa survie intellectuelle et spirituelle. On peut dire que c'est en gros une stratégie de conservation des différences, qui passe par des personnes prises, soit en corps de métiers (couvents Vodun, cercles de guérisseurs, forgerons...), soit en traditions spécifiques d'humanité (*Ako*). Le texte culturel que nous avons adopté comme cadre sociophilosophique de compréhension du système de différences qu'est la société, est celui que nous avons reçu de la tradition spécifique de culture où l'Église prend corps chez nous :

« *To do te e o, mēxwe mēxwe wē ali klan do ; xwe ka do te e o, mēxomē wē ali klan do* ». (Si le pays tient debout, c'est parce que des chemins différents conduisent aux enclos

parentaux, et si l'enclos parental tient debout, c'est parce que des chemins différents conduisent aux cases particulières.)

Nous surprenons ici une modalité de traitement de la différence par la société africaine dont l'intérêt est grand.

C'est par la réflexion exhaustive sur ce grand texte culturel que l'Église particulière compte trouver, avec l'intellectuel communautaire, le moyen de passer méthodiquement du culturel au sociétaire. L'impensé de la société africaine comme de toute société, c'est le monde (*gbê*) comme totalité des hommes et des univers créés, et le cœur (*avi*) comme instance de constitution de la personne, en tant que *gbêto* (père de la vie) c'est-à-dire le compétent dans l'art de vivre et faire vivre, ou encore — comme on peut l'établir en complétant le texte en amont et en aval — la conscience éthique portant le monde. En amont le texte éclaterait vers l'ensemble structuré des pays constituant le monde (*gbê*) et, en aval, on évoluerait vers l'émergence de la conscience éthique de la personne individuelle. De toutes façons, le simple énoncé du texte signifie clairement que le traitement de la différence, et donc de la violence, a toujours été ce qui, au cœur du débat culture-société, a tenu en haleine l'homme noir lui aussi.

Avec ce texte, nous sommes confrontés au vrai problème de la culture qui est d'être toujours déjà articulation d'une différence, relation entre le même et l'autre. Les limites tolérables de la différenciation reconnues par le peuple sont inscrites dans le texte. L'expérience missionnaire consiste en un travail sur les limites pour porter la différenciation jusqu'au niveau où le Christ l'a portée. C'est cette trajectoire, vue du côté anthropologique, qui sera pour nous le chemin théologique appelé « inculturation ». Toute théologie africaine, qui ne cerne pas cette dimension interne de la théologie en situation universelle d'interculturalité, se trouvera livrée à tous les jeux de déplacement de problématique, puisqu'elle n'aura pas vraiment posé dans sa radicalité la question de la conversion ou ne l'aura posée qu'à partir d'une personnalité d'emprunt.

Ce texte est pour nous le référentiel pour une compréhension organique et dynamique de tout le travail de l'intellectuel communautaire. Ce dernier est pour nous aussi bien l'idéal-type de l'intellectuel, en qui se concentre en mouvement réflexif la sagesse du groupe se mouvant dans le cadre du *To* marqué par l'oralité, que les figures concrètes de cet homme structurellement solidaire d'autres hommes avec qui elles portent la respon-

sabilité de la parole vraie dans la société. Brièvement, l'« intellectuel communautaire » est toute la personne qui participe de manière consciente et réfléchie à cette structuration sociale des biens intellectuels. C'est en solidarité qu'il porte la responsabilité de la vérité (*xojoxo* : parole féconde).

L'homme de la civilisation de l'oralité est donc plus qu'un homme de culture orale. Il participe à un ensemble bien typé et c'est cet ensemble que le Sillon Noir prend en compte. A un niveau non plus structural et organisationnel, nous rencontrons la question de l'univers à comprendre et du fonctionnement de l'oralité. L'univers en question c'est le « texte », le fonctionnement de l'oralité c'est le « dialogue ». Si, comme P. Ricoeur l'a établi dans un texte à notre avis capital, l'écriture a rendu possible la constitution de ce qu'il a appelé « le monde du texte », où l'interprète rentre pour un processus individuel, voire individualiste, de la compréhension, il faut tirer les conséquences qui en résultent pour l'oralité dont le « texte » est la vie commune et tout l'environnement écologique, dont le fonctionnement de la compréhension est « dialogal », et dont la condition est proche de la métaphore vive.

Le type d'homme qui se profile dans le procès de compréhension en civilisation de l'écriture n'est pas identique à celui que nous voyons apparaître dans la civilisation de l'oralité. Il semble que la sorte de solidarité qui est inscrite dans l'oralité comme régime de civilisation soit de nécessité objective. Comment faire le transit de la solidarité de nécessité à la solidarité d'option éthique et au procès de personnalisation subséquent sans verser dans l'individualisme ? C'est l'un des problèmes qui préoccupent le Sillon Noir et qui lui font prendre à cœur la question de l'Ecole occidentale en Afrique, comme nous le verrons bientôt.

En prenant cette situation d'oralité au sérieux, nous avons été pris de scepticisme sur la validité de toute l'anthropologie africaine constituée par le chercheur individuel de la civilisation de l'écriture, qu'il soit occidental ou africain occidentalisé. A notre avis, l'intellectuel communautaire doit être pris en considération jusque dans le fonctionnement de sa pensée, pour que les résultats du travail de recherche soient fiables.

A ces arguments historiques et anthropologiques qui fondent pour nous la nécessité d'une réorganisation africaine des sciences de l'Homme, vient s'ajouter pour fonder l'intellectuel communautaire chrétien africain comme suet historique vrai de la théologie africaine, l'obligation que fait Vatican II à tout

chrétien de respecter les valeurs de la création. Il y va aussi de cette promotion du laïc à toutes ses responsabilités au sein de l'Église sur la base de sa triple vocation « prophétique, sacerdotale et royale ». La culture est un champ privilégié de cette « consécration de tout l'ordre temporel », que Vatican II, après Pie XII, lui a reconnue comme champ de déploiement de son être chrétien.

Dans une Église, où le peuple est essentiellement de civilisation d'oralité, il faut dire que le sujet du discours théologique sera un sujet communautaire. S'il est vrai, comme dit si bien Michel Foucault, que « celui qui parle dans la langue c'est le peuple », on comprend que ce sujet théologique communautaire parle essentiellement les langues africaines. Ainsi pour le Sillon Noir, en plus de toutes les raisons que nous avons données, qui légitiment et fondent *l'Église africaine comme toute entière théologienne*, vient s'ajouter celui de sociologie du langage. Avec cela, nous avons clos pour une part le faux débat, dont nous, les théologiens africains occidentalisés, avons un moment encombré le champ de la théologie africaine, à savoir celui du destinataire du discours théologique africain.

L'existence d'un régime oral de civilisation en Afrique est donc la raison anthropologique massive qui nous a fait dire que c'est seul l'intellectuel communautaire qui est sujet adéquat de théologie en Afrique. Cette note spécifique est à creuser, elle est ultimement fondée dans l'Incarnation du Christ, apparu non seulement comme être communautaire (solidarité de nécessité), mais comme être solidaire (solidarité fondée pour la première fois dans une vision trinitaire de Dieu). Nous y reviendrons dans notre point 4.

2. Le souci d'une théologie et d'une pratique éducatives: sens de la culture comme devenir social

La mise en lumière de la réalité de l'intellectuel communautaire fait elle-même apparaître ce qui est l'urgence des urgences pour ce sujet théologique : la reconstitution du tissu humain et social en Afrique comme expression éminente de la charité. Si nous n'inventons pas un modèle éducatif nouveau dans une confrontation rigoureuse du modèle éducatif occidental véhiculé

par l'école et du modèle africain, toute notre théologie africaine sera frappée de vétusté à sa naissance même.

Il s'agit pour nous de faire prendre pied à la culture africaine dans l'Église universelle en la faisant passer de manière responsable dans le cadre de l'histoire universelle marquée si fortement par la science et la technique. On le fera en laissant tomber tous les faux universalismes que sont les affiliations bon enfant de la jeunesse et de l'enfance africaines aux mouvements d'Église nés en Occident, et en organisant la prise en charge de la culture de l'Afrique dans l'Église par ceux qui constituent les forces vives de cette Afrique. Loin de nous toute volonté particulariste et nationaliste chauvine. Il s'agit de prendre au sérieux la condition d'existence même d'Églises africaines. « L'Église en Afrique sera africaine ou ne sera pas », disait Jean XXIII, et l'encyclique de Jean-Paul II sur les saints Cyrille et Méthode vient de nous prouver encore l'urgence de quelque chose comme le Sillon Noir au niveau de toute la jeunesse universitaire africaine. Une culture sans avenir est une culture morte. Le Sillon Noir ne s'occupe pas des morts, il est résolument tourné vers l'avenir, c'est pourquoi il s'organise au niveau universitaire. Il fait prendre conscience à la jeunesse universitaire de la nécessité de vivre de manière concrète la transition de l'oralité à la scripturalité en assumant dans la réflexion et la prière la critique des présupposés épistémologiques, logiques, catégoriels et d'attitudes dans le monde de l'homme blanc dont l'école assure la diffusion en Afrique et la critique des mêmes présupposés chez l'homme noir en vue de la synthèse. La jeunesse universitaire se met donc à l'école de l'intellectuel communautaire et avec lui à l'écoute de la « chose faite pour l'oreille » (*se tonu*) et s'éduque à vivre en transition. C'est pourquoi cette organisation jeune du Sillon Noir s'appelle « Ana » (Pont). Elle est née depuis cinq ans et les membres les plus avancés en sont présentement au niveau du doctorat dans toutes les disciplines universitaires.

En plus du souci communautaire, c'est celui de l'interdisciplinarité vivante et de coresponsabilité face à l'humain africain et universel que nous trouvons à la base de la branche jeune du Sillon Noir.

Nous avons ainsi une Église en pleine mission tant vers l'intérieur que vers l'extérieur, qui s'arc-boute sur le problème culturel fondamental. Saisir l'humain en transit et non plus seulement en intégration statique et close, c'est rencontrer le Christ, Alpha et Oméga. Saint Paul dit que « de fondement nul ne

peut en poser d'autre que celui qui s'y trouve déjà : le Christ », mais aussi que c'est « pour lui » que tout a été créé. C'est aussi élaborer ce qui, au cœur du texte africain d'énonciation du champ de la différence (« *To do te eo...* » *i.e.* « *Si le pays tient debout...* »), travaillait positivement pour la vie, jusqu'à le faire passer au « non-lieu » de la Croix-Résurrection. C'est ce que nous évoquons plus haut en parlant d'éclatement du texte sur ses deux versants. Ici se posera le problème de la constitution définitive de la personne humaine dans sa corrélation avec l'éclatement de la société close. Nous verrons que seule une dynamique missionnaire sera pour nous le lieu d'avènement légitime et non aliéné de cette problématique de fond, à savoir celle de la Personne au service du Royaume eschatologique.

Parce que ce Peuple de Dieu est structuré, l'un des objectifs majeurs du Sillon Noir est de former le type de prêtre africain susceptible de représenter vraiment le Christ de l'Évangile, Verbe de Dieu et charpentier, travailleur manuel, et d'épauler ses frères sur le chemin du développement. C'est ainsi que, de manière crédible, l'Église chez nous voudrait structurellement s'insérer dans la dynamique du développement et cesser d'être une Église mendicante, pour accéder aussi à la dignité d'une partenaire adulte de dialogue avec les Églises sœurs dans la communion catholique. Le modèle de saint Paul, grand Apôtre, grand mystique, grand prédicateur, mais en même temps travaillant de ses mains pour n'être à charge à personne, nous motive ici plus que celui de saint Pierre dans son discours d'institution des diacres. Nous voulons plus que jamais être au service de la prière, de la Parole et de l'Eucharistie, mais en même temps être insérés de manière réaliste et digne dans l'effort de notre peuple pour sa survie matérielle. Aussi un projet de réforme des séminaires est-il en cours au Bénin depuis huit ans, qui a déjà donné des résultats concrets, mais qui se poursuit résolument. Un nouveau type de prêtre pour un nouveau modèle d'Église.

On s'aperçoit que c'est le modèle de la promotion individuelle mis en oeuvre par l'école en Afrique que nous contestons et auquel nous substituons progressivement un modèle solidaire en nous attaquant à la question de la formation des formateurs privilégiés que sont les prêtres.

Disons un mot rapide sur l'importance que revêt pour nous le problème missionnaire et quelques réalisations concrètes du mouvement.

3. Sur le chemin de la mission : quelques étapes

1. Si nous insistons sur le culturel, tant comme héritage symbolique où se profile un mythe de l'homme, que comme dynamique actuelle de l'homme réalisant en société grâce à et malgré les contraintes et les défis, c'est finalement parce que le point décisif de gravitation des valeurs est la personne humaine. Quel visage a-t-elle chez nous ? Comment s'accomplit-elle ? Nous répondons à ces questions dans le Sillon Noir, non pas seulement en nous livrant à des enquêtes sur tous les plans, mais en réalisant concrètement le mandat du Seigneur : « Allez, enseignez toutes les nations... » (*Matthieu 28*). Dans le kérygme qui interpelle les hommes à « personnalité corporative » se trouvant aux articulations majeures de la société traditionnelle, et dans le respect absolu des valeurs de cette société, nous voyons se produire de véritables effervescences sociales parce que la conversion de ces hommes à la foi chrétienne fait sauter les clôtures de la société traditionnelle. Le retour au texte expressif du champ de différenciation sociale cité éclaire la nature violente de la société close. Nous l'avons dramatiquement compris le jour où un représentant d'ancêtre éponyme passant au Christ et ne pouvant plus remplir sa fonction d'orant en se servant de l'intégralité de la prière traditionnelle qui mettait une séparation de mort entre « le même » et « l'autre », proposa à toute la descendance de l'ancêtre éponyme de prier devant le temple des ancêtres avec la prière chrétienne. Le rejet de la prière du *Pater* qui élargit sans limite et sans condition la fraternité humaine, et le martyre subséquent de ce chrétien ont signifié pour nous à la fois la force de cohésion de la communauté traditionnelle en même temps que sa faiblesse. Le groupe qui élimine ici celui qui, tout en voulant sauver tout le meilleur des valeurs traditionnelles, les libère de la clôture du groupe pour les apporter au Christ et ainsi à tous les hommes sans distinction, a révélé avec netteté la nature ambiguë du traitement de la différence dont le grand texte culturel cité porte la marque. La personne en Afrique révèle ici qu'elle n'est qu'en genèse comme partout et que c'est seulement en assumant sa mission universelle de frère qu'elle se réalise. La personne advient quand le problème de la violence fondatrice est résolu dans le sens de la vie pour tous sans condition, jusqu'au don de sa propre vie. La solution au problème de la violence qu'élabore le Sillon Noir dans son débat missionnaire la met sur la voie de l'Amour sans condition. L'Église locale entre en possession de la culture

africaine comme de son bien et la purifie dans le mouvement de passage à la Croix, que le Sillon Noir appelle *acheminement vicair de soi et de sa culture* jusqu'au delà de la clôture. Alors seulement se réalise l'universel comme mouvement d'exode, migration sans déracinement, éducation de l'homme jusqu'à la Croix. La Résurrection est « l'espérance qui ne déçoit pas » (*Romains 5, 5*).

A l'arrière-plan de la problématique de l'intellectuel communautaire, comme de celles de l'éducation qui lui est liée et de l'annonce missionnaire, c'est donc le problème fondamental de la personne et de la société face à la violence et au sacré, qui tient en haleine le Sillon Noir et fait que sa théologie de la fraternité est une théologie de la Croix.

2. Ce que nous avons réalisé de concret depuis quinze ans, se laisse observer sur le plan de l'organisation de la recherche, du kérygme, de la catéchèse, de la liturgie, et de la pastorale de la santé entre autres. Qu'avons-nous fait ? D'abord nous avons mis en route la *constitution d'une banque générale de toutes les données de notre culture africaine*, qui malheureusement a été endommagée parce que mal conservée. Depuis que nous l'avons constaté, nous avons frappé à la porte de quelques organismes catholiques d'aide à la pastorale et au développement comme *Missio* et le *CCFD* français. Nous avons constitué, sur la demande de la Conférence épiscopale du Bénin, qui a adopté le Mouvement au plan national, une *Commission Nationale du Sillon Noir* (1980) qui travaille selon la même méthode à rendre possible la comparaison des données où s'esquisse une figure anthropologique. Cette commission se réunit une fois par trimestre et adresse son rapport de recherche à la Conférence épiscopale. Ici nous nous sommes aperçus très rapidement combien fragmentaires et parcellaires pouvaient être les données dont disposait chaque diocèse et combien artificielles étaient les limites de nos conférences épiscopales, inscrites à l'intérieur des partitions politiques de nos États africains. L'impératif de la mission qui cible les peuples concrets oblige à prendre en considération, comme Vatican II l'indique, chaque « grand territoire socio-culturel » (*Ad Gentes 22*) comme espace normal de Conférence épiscopale en Afrique. C'est dire que le Mouvement déclenché porte en soi une exigence d'englobement de la totalité de l'Afrique Noire s'il veut réaliser en vérité la mission de l'inculturation. Au plan de la CERAO (Conférence Episcopale Régionale de l'Afrique de l'Ouest), il est pour le

moment rattaché à la RAT (Commission pour les Religions Africaines Traditionnelles et Synchrétistes), mais, comme on peut en juger, il devrait être le programme même de la Commission théologique.

Au plan diocésain et paroissial, le Sillon Noir constitue une organisation de tout le Peuple de Dieu pour « payer son denier culturel » comme nous l'avons dit. Il le fait en structurant des groupes de recherche suivant les Statuts approuvés par l'évêque d'Abomey, Mgr Agboka, depuis 1970. Par cette approbation, il a pris sous sa responsabilité le Sillon Noir dès sa fondation comme l'organe qui devrait garantir et promouvoir par ses recherches toute la tâche de l'inculturation, dont il est un véritable pionnier, surtout en matière liturgique et de promotion sociale.

Sur son ordre, dès 1978, le Sillon Noir s'est autorisé à démarrer *l'africanisation des rites chrétiens du Vendredi Saint* qui a rencontré l'accord unanime de toutes les couches sociales, qui se sont spontanément écriées : « *Din o, min tuun do Jezu o me miton wê nugbo* = maintenant nous savons à la vérité que Jésus est l'un des nôtres ». Les rites de célébration de la *veillée pascale* sont en préparation, ainsi que ceux du *Jeudi Saint (Sacerdoce, Eucharistie)*, mais c'est la Commission liturgique qui en assurera l'expérimentation, selon une juste division du travail.

En 1983, le Sillon Noir a élaboré et mis en usage le *rituel de la consécration des Vierges*, où se trouvent fusionnés le schéma du mariage traditionnel et celui de la Mort-Résurrection Vodun. Ici aussi, comme dans le cas du Vendredi Saint, le Sillon Noir a eu la joie d'avoir rejoint la sensibilité profonde du Peuple concerné. Le rituel a deux variantes : l'une pour les contemplatives, l'autre pour les actives.

Sur le plan de la *catéchèse* nous avons élaboré une évangélisation des nœuds critiques que constituent les grandes figures de « personnalités corporatives » que sont les chefs d'enclos parentaux, les représentants d'ancêtres éponymes et les chefs de collectivités princières d'Abomey. La structure de la prière africaine traditionnelle est le lieu choisi pour l'assomption et le dépassement sans déracinement dans la prière chrétienne du « Notre Père » qui, parce qu'elle ne se dit que dans un « nous » inclusif apparaît comme une révolution au regard de la prière traditionnelle. D'après notre expérience, c'est de la *transmission du « Pater »* qu'il faut passer à la *transmission du « Credo »*,

dont le caractère *christocentrique* se trouve en harmonie avec l'importance pour nous de la figure de l'Ancêtre. Le « martyr » de Daa Jean-Jacques Makponsê Sényidié a été pour les membres du Sillon Noir la preuve une fois de plus que le Mouvement a touché juste.

Le Mouvement a animé avec Mgr Agboka de multiples sessions sur des réalités africaines comme la religion, la sorcellerie, le travail, l'éducation, etc.

Sur le plan de la *pastorale de la santé*, des groupes de *guérisseurs chrétiens* ont été constitués directement autour des évêques. Le Mouvement organise des jardins de plantes médicinales africaines et travaille à la création de cliniques africaines où collaboreront médecins, guérisseurs, théologiens, psychothérapeutes en contexte d'alliance avec le Christ, puissance salvifique de Dieu, ceci à cause de l'importance de l'alliance avec le Vodun dans la thérapie traditionnelle. Aussi, disons-nous de la médecine africaine traditionnelle qu'elle est *théo-psychosomatique*.

Sur le plan de l'éducation et du passage à la modernité, le Sillon Noir s'organise depuis 1980 *au niveau scolaire et universitaire* comme Mouvement de prise en charge de la culture africaine : nous l'appelons « Ana » (Pont). Les séminaires du Bénin se réforment aussi depuis 1977 dans ce même souci. Le lien avec l'ICAO (Institut Catholique d'Afrique de l'Ouest) est pour nous essentiel. Il fait figure de laboratoire théologique au plan de toute la sous-région. Mais il faut au niveau de chaque nation un Centre de coordination de toute la recherche, relié au Centre national de recherches scientifiques et techniques et à l'Université nationale.

Ainsi le labeur théologique d'inculturation ne sera pas isolé, au risque de se scléroser en débat mineur autour de symboles et de rites religieux épars. Je puis affirmer que sous cette forme la tâche a passionné la jeunesse béninoise et qu'elle passionnera le reste de la jeunesse africaine.

4. Jésus-Christ: l'intellectuel communautaire

Tout ce que nous avons dit jusqu'à présent pouvait se lire comme une tentative de remontée de l'anthropologie culturelle africaine à la théologie. L'humilité de la condition culturelle de

L'Afrique appelait de notre part une attitude de vérité : accueillir jusqu'à la méthode que l'homme noir s'est donnée en régime d'oralité non seulement pour gérer et transmettre la chose intellectuelle, mais aussi pour exercer l'intelligence. L'intellectuel communautaire africain n'est pas logique, mais dialogique. Le dialogique n'est pas nécessairement un concept opposé à la logique, mais il est une condition particulière de celle-ci. Plus que d'une méthode comme chemin, il s'agit pour nous d'aller jusqu'à l'expérience de vie qu'une attitude comporte.

D'une anthropologie culturelle africaine qui se donne un outillage méthodologique africain, nous nous acheminons vers la scrutation d'un type d'homme et d'un type de société. Penser le destin actuel de l'Afrique en condition de sous-développement structurel, c'est penser à fond l'intelligence dans sa figure africaine. Que l'intelligence soit de nouveau organiquement à l'oeuvre dans le continent et la question du développement aura retrouvé une de ses conditions essentielles de possibilités. L'école occidentale en Afrique a introduit une grave rupture de continuité qui a eu deux effets tragiques : d'une part la folklorisation globale de toute sa culture qui a privé d'héritage la jeunesse africaine, ou, plus grave, l'a rendue honteuse face à ce qui est son héritage, d'autre part l'« *estrangement* » toujours plus aigu de cette jeunesse par rapport à son peuple et bêtement heureuse dans une structure importée de promotion individuelle et non organique. Il importe donc de réintroduire organiquement l'intelligence dans la société africaine. La redécouverte de l'intellectuel communautaire par le Sillon Noir nous engage dans cette voie.

Le théologien découvre du coup l'existence d'un sujet théologique premier qu'il avait tendance à oublier : l'Église, Peuple tout entier prophétique et donc théologien. Mais Prophétie, Royauté et Sacerdoce constituent une tripolarité dont la dominance d'un pôle doit relever de la liberté de l'Esprit qui dit quelque chose de particulier à chaque Église, à chaque époque. Il nous semble que un « signe des temps » pour l'Église africaine soit l'exigence de penser jusqu'au bout la polarité Prophétie-Sacerdoce en épinglant le don de soi comme la pointe avancée où la Prophétie cesse d'être dénonciation et accusation pour devenir métaphore vive du transit de l'intellectuel communautaire vers le Père à la suite de Jésus.

C'est ici qu'il nous est donné de développer la Figure du Christ comme celle du véritable intellectuel communautaire.

C'est Lui, en effet, le Verbe constituant la communauté d'intelligence entre Dieu et les hommes. La Mort-Résurrection a été le transit décisif au Père, transit qui est le don de soi pour la vie du monde et ouverture à cet espace de sens où intelligence et amour entrent en *symbiose*. Il est le révélateur de la Trinité comme intellectualité communautaire en son origine.

Le projet théologique ainsi tracé requiert de tout le Peuple de Dieu en Afrique qu'il paie avec assiduité et générosité son « denier culturel », du plus simple villageois jusqu'à l'universitaire le plus chevronné. Il comprend en un seul tenant inculturation et développement, c'est-à-dire ici tous les problèmes de société qu'on a voulu à tort séparer des problèmes de culture.

La question du développement en Afrique est peut-être et surtout une question de développement organique et communautaire de l'intelligence. L'exercice communautaire de l'intelligence nous ouvre sur le Christ, intellectuel communautaire, qui est venu, par sa mort, libérer l'Esprit Saint qui scrute les profondeurs de Dieu, tout en étant au sein de la Trinité la relation d'Amour. Il remplit l'Univers et cherche des sages intellectuels communautaires en qui habiter pour scruter les profondeurs de l'homme et de la terre et manifester par leur vie autant que par leur parole que la Création s'achève dans la manifestation glorieuse de la liberté des fils de Dieu.

L'intellectuel communautaire, s'il est vraiment chrétien, est figure du Serviteur Souffrant qui est broyé pour constituer l'Alliance définitive de Dieu et de tous les hommes. Il est donc le frère qui, après le Christ, ne rougit pas d'appeler tout homme son frère. C'est lui qui porte le projet de la *théologie de la fraternité*.

Barthélémy ADOUKONOU

Barthélémy Adoukonou, né à Abomey (Bénin) en 1940. Ordonné prêtre en 1966. Après quatre ans de ministère au Bénin, études de sociologie religieuse à l'EPHE de Paris. Trois ans de théologie en Allemagne (Tübingen, Ratisbonne). Doctorat de théologie à Ratisbonne en mars 1977 sur le thème : « Jalons pour une théologie africaine ». 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 de méthodologie des sciences sociales à l'Université nationale du Bénin. A fondé le mouvement « Le Sillon Noir » (*Mewihwendo*) et *l'Anîme* depuis 1970. Publications : *La mort dans la vie africaine* (Présence africaine, UNESCO, 1979) ; *Jalons pour une théologie africaine*, I-II, Lethielleux, 1980. Prépare une thèse d'État à Paris sur « Grammaire et sémantique de la violence : le cas du Vodun béninois ».

Jacques GAUTHIER

Patrice de La Tour du Pin et l'état d'homme eucharistique

PATRICE de La Tour du Pin est né à Paris le 16 mars 1911 et il est mort le 28 octobre 1975. Entre ces deux dates, une vie de poète et de chrétien vouée à la quête du Dieu de l'Eucharistie : le Christ pascal. Sa première oeuvre, *La quête de Joie*, publiée en 1933, contient en germe les intuitions de trois Jeux qu'il écrira pendant quarante ans sous le titre *Une Somme de poésie*. Il est fait prisonnier de guerre, pendant quatre ans. Libéré, il épouse Anne de Bernis en 1943 et a quatre filles. Il remporte le *Grand Prix de Poésie* de l'Académie française en 1961. Il est le premier laïc à faire partie de la Commission chargée par Vatican II de traduire les textes liturgiques en 1964. Il consacre dix ans de sa vie à ce travail de traducteur, sans toutefois paralyser sa *Somme*. Peu de temps avant de mourir, il achève son oeuvre en la remaniant d'une façon définitive. Cette version corrigée par l'auteur sera celle que nous utiliserons (1).

La quête de l'Eucharistie dans les trois jeux

I. Le Jeu de l'homme en lui-même

Patrice, par la voix de Lorenquin, l'un de ses personnages, nous dit ce qu'il entend par le mot quête dans *La Vie recluse en*

(1) La Tour du Pin, P. de *Une somme de poésie I, Le jeu de l'homme en lui-même*. Paris, Gallimard, 1981, 605 p. (ici : SP, I) ; *Id.*, *Une somme de poésie II, Le jeu de l'homme devant les autres*. Paris, Gallimard, 1982, 341 p. (ici : SP, II) ; *Id.*, *Une somme de poésie III, le jeu de l'homme devant Dieu*. Paris, Gallimard, 1983, 467 p. (ici : SP, III) ; *Psaumes de tous mes temps*, Paris, NRF, 1974 (ici : *Psaumes*) ; *Concert eucharistique*, Desclée, 1972.

poésie : « Nous ne sommes pas des théologiens abstraits, mais des quêteurs : le mot "quête" a deux acceptions, la prière du mendiant et l'action de recherche. Tenez l'une et l'autre à Tess en appuyant sur la première pour vous recharger en vue de la seconde » (SP, I, 203). Nous avons relevé dans le 1^{er} Jeu tous les endroits où le mot quête apparaît dans les deux sens du terme. L'action de recherche vient une cinquantaine de fois tandis que l'action de demande une vingtaine seulement. Dans ce jeu, Patrice cherche plus qu'il ne demande.

« A l'appel de chercher sans cesse l'Adorable », les personnages de La Tour du Pin, séduits par *Le Jeu du Seul*, se débattent contre les légendes, repartant sans cesse à l'aventure pour « trouver en tout ce qui bat et respire ! Le royaume de la vie intérieure ». « Il fallait bien chercher une raison de vivre »... « Et soudain, tout se fige. Il chasse l'âme » (SP, I, 51 et 88). Et dans le petit livre *Le Lucernaire*, où « nous portons la sensualité du spirituel », se continue « Une quête à longueur de vie, avec cette ombre, / Sans jamais arriver à la dire vraiment » (SP, I, 143-151).

Quel est l'objet de cette quête ? la Joie, puisée à la source du Sang du Christ. La joie de se tourner vers le Christ. *La Quête de Joie* nous en livre l'itinéraire. « Il faut partir pour conquérir la Joie. / Vous irez deux par deux pour vous garder du mal... / vers le Précieux Sang » (SP, I, 272). Le Sang du Christ guide les chasseurs de spiritualité contre les tentations de la quête : l'exaltation de la chair, le culte de l'intelligence, le vide du néant et la terre hostile de la mort. « Plus bas, si près de Lui, qu'ils ont cloué leurs lèvres / Sur la plaie dont le sang s'échappe doucement, / Tous les quêteurs de joie, brûlant de quelle fièvre » (SP, I, 294). Le Crucifié peut combler les quêteurs d'une plus grande plénitude. A sa lumière, ils découvrent leur propre mystère intérieur. « Mais moi, j'étais son centre pour moi-même, / Ils se sont crus peut-être des centres aussi, / Et nous ne voyions pas que tout gravitait autour du Christ » (SP, I, 276).

Les quêteurs ne cherchent pas ou ne demandent pas un Ailleurs loin des joies terrestres. C'est le contraire qui se produit. Il s'agit d'entraîner tout le cosmos dans un même acte d'adoration. La joie mystique se trouve au sein des réalités terrestres. Le Graal, ou la coupe eucharistique, en est le signe. « Souviens-toi de ce vase enfoui sous ton manteau, / Que tu remplis toi-même à ma blessure ! / En as-tu honte ou bien es-tu jaloux ? » (SP, I, 322).

Plusieurs critiques du 1^{er} *Jeu* ont souligné avec grandiloquence les influences celtiques et médiévales du poète. Patrice s'en explique dans une lettre en y ajoutant quelques nuances : « *Il est bien vrai que j'ai été marqué par la lecture de la Quête du Graal quand j'étais plus jeune, mais aussi que j'ai été assez vite ennuyé... de ce qu'on appuyât trop sur le médiévalisme et la littérature celtique pour me situer et me dessiner. Je ne vous en donnerai pas la raison, car je ne la sais pas : il est probable qu'en essayant de me défendre contre certains caractères de cette poésie, je n'ai nullement échappé au thème majeur de la quête du graal, puisque mon livre est une approche continue de l'eucharistie, et que celle-ci en est le terme (cf. avant-dernière partie, Le Concert eucharistique) dans tous les temps, mais spécialement en ce vingtième siècle* » (2).

Ce 1^{er} *Jeu* contient surtout, comme une semence, la finalité de toute *La Somme de Poésie : l'état d'homme eucharistique*, qui sera en pleine floraison dans le 2^e *Jeu*.

II. Le Jeu de l'homme devant les autres

Le 1^{er} *Jeu* débutait par une *Genèse*. Le 2^e *Jeu* passe par *L'exode*. Il représente l'aventure spirituelle de Patrice menée au silence du désert. Avec ce *Jeu*, la *Somme de poésie* apparaît de plus en plus comme une Bible personnelle, racontant l'univers intérieur du poète. Comme la majorité des grands thèmes de la *Somme de poésie*, le désert porte plusieurs sens. Tout dépend à quelle hauteur se situe la lecture ; un sens nouveau se glisse selon le niveau de lecture utilisé. A vol d'oiseau, le 2^e *Jeu* nous apparaît comme une longue marche de Patrice dans le désert, carnet en main, à la recherche d'une vie plus profonde, unifiée dans le baptême et faisant Eucharistie.

Le 2^e *Jeu* reprend et continue la quête du 1^{er} *Jeu* : « *je cherche ta face et ton sang* » (SP, II, 121). Il prolonge l'intuition du 1^{er} *Jeu* en laissant monter un cri qui présage un caractère plus religieux à la quête : « *Seigneur, tout est Eucharistie* » (SP, II, 248). Ce jeu identifie clairement que la quête de joie est quête de Dieu. « *Quête de joie, de Dieu : je la poursuis comme poète, c'est-à-dire traducteur rassemblant l'invisible et le visible dans*

un même univers local, à exposer toujours plus obstinément à sa fin » (SP, II, 152).

Malgré une certaine continuité entre les deux jeux, la quête du 2^e *Jeu* opère une rupture avec le 1^{er} *Jeu*. D'abord, en ce qui concerne les deux sens du mot quête, nous remarquons que l'aspect de « demande à » est plus important dans ce jeu que celui de la « recherche de », qui prédominait au *Jeu* précédent. De plus, Patrice se cherche dans le 2^e *Jeu* plus qu'il ne cherche. Il sent le besoin de se dire plus que de dire. Il effectue une enquête, en questeur et en quêteur. Enfin, bien que la fin de la quête demeure toujours le Christ, cette quête a pour objet non la joie, mais l'Eucharistie, éléments constitutifs du 1^{er} *Jeu*.

Le Seigneur, « *seul Appelant à la vocation d'homme* »..., dévoile à Patrice sa vocation de compositeur de prière, et, par le fait même, « *celui de la demande comme mon plus vrai mode de parole* » (SP, II, 114). L'expérience du désert transforme sa poésie et sa quête. Il demande plus qu'il ne cherche. « *La poésie est justifiée : la demande, en effet, est l'élan de l'amour, et ce jaillissement même est, pour le poète, le lien qui peut l'unir à la fois au monde et à Dieu* » (3). C'est en demandant qu'il trouve et qu'il obtient une réponse à sa quête, qui ne viendra toutefois que vers la fin du 2^e *Jeu*. Ce mode de parole sera plus éloquent dans le 3^e *Jeu* où il dépassera allègrement le désert et la nuit.

Le désert transforme *La quête de Joie* en quête d'Eucharistie. Il creuse en lui la faim de l'Eucharistie. Traversant seul ce désert de *L'exode*, il plonge dans sa foi, tel un anachorète près de sa thébaïde, patient et silencieux, présent à la Présence. Le désert devient propice aux fiançailles. En l'acceptant, il parvient au silence. Sa poésie, devenue prière du mendiant, ne s'arrête pas au puits du passé. Elle vit *Le baptême au désert*, se laissant consumer par le buisson ardent. L'expérience communautaire de l'Eucharistie, au mont de la Passion, dans *L'audience de la passion*, lui donne l'énergie voulue pour passer la mer Rouge.

C'est à *L'audience de la passion* que l'Eucharistie est donnée. Patrice, sous les traits de son personnage André Vincentenaire, gravit le mont de la Passion avec trois autres voyageurs. Ces personnages représentent différentes parties de La Tour du Pin (Didier le questeur, David le quêteur et Denis le guetteur). Rendus au sommet, ils forment avec leurs corps la Croix du

(2) Lobet, M., Patrice de La Tour du Pin, poète de la joie intérieure. *Revue Générale*, 1975, 12, p. 25.

(3) Alter, A., « Patrice de La Tour du Pin, une poésie de "demande" ». *Vie spirituelle*, 1960, 458, p. 208.

Christ. Ensemble, ils découvrent l'Eucharistie. Toutes les parties du poète sont unifiées dans l'Eucharistie qui est action de grâce autant que communion. Patrice relate cette expérience dans ses *Mémoires d'un jardinier II* et donne plusieurs sens au mot Eucharistie : « *A propos du cri "Eucharistie !" que nous avons jeté tous les quatre au sommet du mont de la Passion : quel sens lui avons-nous donné ? Don de sa vie aux hommes par k Christ descendant à leurs enfers avant d'apparaître ressuscité devant certains et de ressusciter "en" eux ? Croix significative formée par quatre corps d'hommes allongés, face contre terre, le Christ devenant la lumière permettant de voir ?... Communion anticipée avec le Christ ressuscité et avec les hommes retrouvés ? Action de grâce témoignant de l'action de la grâce ? Tout cela se mêle, et conflue à la nuit du sacrement eucharistique où s'abreuve "ma" nuit, poussant vers "mon" jour, qui doit se recourber continuellement dans la nuit eucharistique pour espérer la levée du jour du Christ » (SP, II, 227).*

Dans *La réponse*, le poème *Le contrat dans une mesure* engage la destinée du poète : « *Le contrat est sur l'Eucharistie... Ma promesse est déjà croisée de ton mystère, — Seigneur, je ne m'appuie que sur ta Pâque en moi* » (SP, II, 276 s.). Il signe d'une croix ce contrat nuptial, s'abandonne à la grâce et se défait de son nom littéraire par la réponse à ce contrat.

Dans sa *Lettre de passe* du 3^e *Jeu*, Patrice souligne que l'idée de ce contrat lui est venue de son observance de la Messe. Ce contrat restera vivace en lui, il s'y reportera sans cesse. « *Il me signifia que si je tenais obstinément le contrat sacramentel eucharistique, celui-ci fournirait à tous mes besoins pour mener le Jeu de l'homme devant Dieu* »... « *c'est vraiment une affaire de mémoire, sans recherche d'illumination* » (SP, III, 392).

Le poème *L'assassinat au bord d'une mare* baptisa l'intelligence du poète et la mit au service de l'Eucharistie. *Le contrat dans une mesure* demanda la signature du poète, le oui de sa volonté, pour tenir l'Alliance et se consacrer au service de l'Église, dans un geste d'oblation.

Un homme nouveau était né. La purification du désert a retourné son cœur vers le Christ et vers l'être humain. Tout est digne d'être aimé, puisque le Christ de l'Eucharistie sanctifie le cosmos. Sa vocation sera de traduire l'invisible en images et de rendre à la poésie son rôle de véhicule de la foi.

L'Eucharistie répond à l'attente de Patrice de voir le temps se fondre dans l'éternité et le visible dans l'invisible. Le poète quête l'Eucharistie. Il découvre la nature sacramentelle du réel. Par l'Eucharistie, création humaine et création divine s'accordent à un certain point de fusion. Le terme ? « *C'était bien sûr les noces du Christ avec l'humanité* » (SP, II, 264).

III. Le Jeu de l'homme devant Dieu

Le dernier Jeu mène à son accomplissement *l'état d'homme eucharistique* du Jeu précédent. En se greffant à la liturgie, il sort du désert pour entrer dans la fête. Le 3^e *Jeu* proclame les merveilles du Seigneur, célèbre le Nom par-dessus tout nom et chante l'espérance chrétienne.

Ici, dans l'orbite liturgique, le Christ est clairement nommé comme objet de la quête en même temps qu'il en est le sujet. Le Christ cherche Patrice pour que celui-ci le cherche davantage. De plus, l'équilibre est créé entre les deux sens de la quête. Nous avons relevé autant de « demande à » que de « recherche de ». Le Christ est partout présent dans ce dernier Jeu.

La gravité religieuse du 3^e *Jeu* force le regard. Elle scrute plus avant les intuitions des jeux précédents tout en opérant une coupure. Le théâtre qui s'y joue n'est plus dramatique ni ironique, il est mystique. Il participe à l'éternité divine dans le clair-obscur de la foi. Le ton est donné dès le début du Jeu dans le *Petit théâtre crépusculaire*. « *"Jeu" donne "théâtre"; "Homme" le sentiment de ma petitesse de fœtus dans le grand corps d'humanité, "Dieu"; à cause du mélange de jour et de nuit où je prononce son Nom, une sensation de crépuscule. Petit théâtre crépusculaire* » (SP, III, 13).

Les affaires de Dieu, les choses de la foi, ne sont pas, pour Patrice, des objets de spéculation mais de contemplation. Le poète chante le mystère divin que lui inspire sa foi. En se nourrissant de la liturgie, sa poésie peut se permettre des expressions audacieuses pour dire Dieu, puisqu'elle se met librement au service de la foi, de l'espérance et de l'amour. Elle fait corps avec son expérience spirituelle, révélant par le poème cette expérience. Les *Hymnes* liturgiques, qui sont le jardin de la *Somme de poésie* comme les *Psaumes* le sont de la Bible, illustrent notre propos.

En passant de la poésie à une *théopoésie*, le poète jette une lumière neuve sur le mystère de l'homme et de Dieu. Une synthèse s'élabore autour du Verbe de Dieu et celui du poète. Il découvre, par l'eucharistie et la liturgie, que Dieu aussi le cherche, de là le sens mystique de ce Jeu. « *Ainsi la recherche de Dieu par moi se lie-t-elle de plus en plus à la recherche de moi-même par Dieu* » (Psaumes, 10). Patrice prend conscience qu'il ne peut mener son Jeu devant Dieu si Dieu lui-même ne le mène en premier. L'initiative vient de Dieu. Nul ne cherche Dieu si Dieu lui-même ne le cherche. « *Dieu, notre Dieu, s'est fait mendiant/et demande à nous vivre* » (SP, III, 424).

La vocation liturgique du poète opère une rupture avec les deux Jeux précédents. Il renonce au Je du premier et au Jeu du deuxième pour se perdre en Jésus dans son grand Corps eucharistique. Il assume sa propre dialectique en s'effaçant devant le Christ. Les besoins du peuple de Dieu passent avant les siens. Il renonce à l'état de poésie pour l'état de prière.

Patrice, à la toute fin de ses *Lettres de faire-part*, choisit *photosynthèse* comme mot de passe. Il emprunte ce terme à la botanique. Il remarque que les plantes tirent leur nourriture non seulement du, sol, mais aussi de l'air et de la lumière. Cette réalité stimule son intention de vivre en état d'homme eucharistique : « *Regardez ce qu'il suscite dans un esprit qui vous a parlé de Dieu-Lumière; du souffle de l'Esprit et de mes efforts de synthèse personnelle. Allez plus avant, entrez dans une perspective eucharistique où l'homme capte une vie divine offerte de la même manière que l'énergie solaire à la plante. Cela vous incite-t-il à reconsidérer l'affaire religieuse que vous avez probablement traduite en idées pures sur enregistrement mental, et repoussée comme incohérente ? Voyez-vous mieux qu'il n'y a pas d'aberration, si l'on tient bien le végétatif humain, à boire et à manger le Christ ? Ah ! comment vous inviter à vous comporter comme une plante devant Dieu, en dépassant la définition qui présente l'homme comme animal raisonnable ?* » (SP, III, 411 s.)

Patrice clôt la *Somme de poésie* avec une *Veillée pascale*, après avoir écrit *Sept concerts eucharistiques* et *Cinq petites liturgies de carême* dont nous parlerons plus loin. Dans cette *Veillée pascale*, les thèmes de vie, résurrection, lumière, eau vive, parole, eucharistie, résument le Christ. Les vieux thèmes de genèse, jardin, exode, homme, prophète y, sont menés à leur accomplissement.

Le Christ resème en l'homme le jardin de la Genèse. « *Et lui-même s'est fait semence en votre terre : /tout un jardin nouveau se lève de son sang* » (SP, III, 455). Il veut faire de l'homme son prophète en le signant au cœur. Le corps du Seigneur est chez l'homme. Tout l'homme est espérance, lui qui reprend haleine en prenant l'amour de Dieu.

Les derniers mots du *Jeu de l'homme devant Dieu* témoignent de la sérénité du poète à la fin de sa vie. Le quêteur du Dieu de Joie a atteint la plénitude. La paix déborde de sa coupe. L'émerveillement que lui donne le Christ change sa nuit en matin lumineux de Pâques.

Les prières eucharistiques du dernier Jeu

L Le créateur de prières eucharistiques

Lorsqu'en 1964, l'Église appelle Patrice de La Tour du Pin pour faire partie de la Commission de cinq membres choisis par l'épiscopat pour traduire en français les textes liturgiques, il dit oui tout de suite. C'est un grand événement dans sa vie. Cela correspond à une troisième vocation : une vocation liturgique où la poésie est au service de la foi : « *Voici un grand événement dans ma petite histoire : l'Église m'invite à participer aux travaux de traduction liturgique. C'est comme si elle me disait brusquement : « Le Jeu de l'Homme devant Dieu ? Va d'abord l'apprendre ! » Et tout joyeux de cette leçon, je m'assieds au milieu des experts de la Parole* » (SP, III, 225).

Patrice de la Tour du Pin reçut alors «une sorte d'ordre de mission», précisant le rôle qu'on attendait de lui : « *Veiller sur la bonne tenue de la langue française et sur la poésie* » (4). Il traduisit en équipe, de 1964 à 1974, les oraisons de la messe (près de 1250), les Préfaces (près de 90), les quatre prières eucharistiques, les rituels du baptême et du mariage, les Psaumes du *Psautier français liturgique*. Il composa aussi une vingtaine d'hymnes pour la liturgie des heures.

D'un service privé de Dieu, le poète passe, dans le 3^e *Jeu*, au service commun de Dieu. Il mène de front deux langages : celui du service public par la liturgie et celui du service privé en

(4) « La fonction poétique et liturgique », *La Maison-Dieu*, 1975, 121, p. 81.

continuant sa quête. Il continue ainsi la *Somme*, le service public nourrissant son monde privé. Certaines suggestions de ses mots sont jugées trop personnelles par la Commission de traduction. Il garde précieusement ces mots pour ses propres livres. Ce qui nous vaut, entre autres, les prières eucharistiques du *Dernier Jeu*.

Patrice de La Tour du Pin, à la jonction du temps poétique et du temps liturgique, renoue avec certaines formes littéraires médiévales : hymnes, chansons, tropaires, messes. Il se rend compte assez vite des limites d'expressions du « genre littéraire » messe. Il s'en explique dans l'*avant-propos* du *Concert eucharistique*, paru en 1972, et qui deviendra *Sept concerts eucharistiques* au 3^e livre du *dernier Jeu* : « J'avais projeté d'écrire des messes; je voulais respecter le déroulement traditionnel, mais travailler les articulations et proposer des termes d'appui qui puissent aider à passer de l'univers verbal courant à celui de la liturgie. Après le premier essai, j'y renonçai et choisis un autre corps littéraire où je fusse plus libre d'ordonner les principaux thèmes qui me préoccupaient autour d'une action de grâce, inspirée de la Prière Eucharistique ; ainsi pouvais-je mieux poursuivre mon vieux projet d'amener la poésie personnelle au service de la poésie liturgique, de verser ma réponse privée dans la réponse commune de l'Église et de chercher l'approche du mystère avec des vocables et des images d'aujourd'hui » (*Concert*, 5).

Notre poète garda « le premier essai » de sa messe, et fit de la prière eucharistique l'action de grâce du premier concert, le *Concert des semailles*. Cette action de grâce du premier concert donna le ton aux autres concerts et décida de leurs formes.

Patrice composa douze prières eucharistiques que nous retrouvons dans *Sept concerts eucharistiques* et *Cinq petites liturgies de carême* du 3^e *Jeu*. Ses prières eucharistiques s'inspirent du schéma de la quatrième prière eucharistique du Missel romain. Cette prière, plus détaillée que les autres, a emprunté les éléments des grandes eucharisties orientales, notamment celle du VII^e livre des *Constitutions apostoliques*, celle de saint Jacques et de saint Basile.

En écrivant des prières eucharistiques, Patrice continue une longue lignée de textes. Il construit ses prières eucharistiques à la manière des grandes anaphores orientales. La longue fréquentation de ces textes lui permet d'épouser les motifs de son univers personnel avec les motifs des prières de l'Église. En

s'inspirant de ces textes, Patrice s'approprie aux mouvements internes de la prière liturgique. Nous avons là un bel exemple de la fécondité inépuisable de « la » Tradition de l'Église qui injecte du sang nouveau dans un cœur s'ouvrant à la fidélité créatrice de cette Tradition.

// *Thèmes des prières eucharistiques du dernier Jeu*

Un premier thème important des prières eucharistiques est la quête du Christ. Ce thème inspire et unifie la *Somme de poésie*. Ici, dans le *Jeu de l'homme devant Dieu*, Patrice se laisse chercher par le Christ plus qu'il ne le cherche.

Patrice brosse dans *Sept concerts eucharistiques* différents visages de Jésus-Christ qui sont autant de réponses aux visages humains. Le *Concert des semailles* incite l'homme à tourner sa confiance vers le Ressuscité qui laboure son champ. Le *Concert de la fête d'amour* est celui du solitaire qui s'enfonce dans sa nuit pour prier Dieu. Jésus y sème l'espérance par sa mort. Le *Concert de l'explorateur* donne à entendre les appels de l'homme à Dieu. Jésus y répond par sa vie. Le *Concert des fleuves* illustre le fond liquide de la vie baptisée. Jésus y fait jaillir l'eau vive. Le *Concert marin*, plus dramatique, parle des difficultés de l'Église. Jésus y est la seule éclaircie de vie possible. Le *Concert des chevaux du Seigneur* se tourne vers la lumière pascale pour découvrir la joie. Jésus y est vu comme le Dieu qui veut la joie de l'homme et qui a toujours appris au poète « *Que je ne verrai bien la fête/Qu'en étant tout eucharistie* » (*SP*, III, 371). Le dernier concert, celui des *Vergers*, met l'accent sur l'impossibilité de dire Dieu. Jésus, l'Homme que nous ne sommes pas, parle bien de Dieu. La connaissance de Dieu passe par le Christ.

Les *Cinq petites liturgies de carême* se greffent aux thèmes des cinq dimanches du carême. Nous y voyons Jésus au désert avec le Tentateur, au Thabor avec Pierre, Jacques et Jean, en Samarie avec la Samaritaine, à Jérusalem avec l'aveugle-né et à Béthanie avec Lazare. Les prières eucharistiques de ces *petites liturgies* sont d'une grande intériorité. Elles empruntent aux images de la nuit les jalons d'un itinéraire menant au matin de la nouvelle création. Elles invitent à l'attention du Jour de Pâques qui approche, nous donnant assez d'espérance pour faire avancer

le Règne de Dieu, déjà là, mais pas encore pleinement réalisé :

*« Oui, Seigneur, il est bon d'entendre ta Parole
à chaque étape et tout au long de la voie pascalle,
car elle vient de toi et elle retourne à toi;
nous sommes baptisés dans la mort de Jésus,
et sans que nous puissions suivre dans nos sols ingrats
le cours du baptême;
nous savons qu'il y travaille pour l'action de grâce ;
sans que nous puissions voir encore où il nous mène,
et qu'il nous communique de l'avenir
sa propre vie de Ressuscité » (SP, III, 434).*

Le régime nocturnal, très présent aussi dans toute la *Somme de poésie*, est condensé dans les prières eucharistiques. La nuit s'ouvre sur Dieu pour y apercevoir un reflet de sa gloire. Elle soupire vers l'aurore, vers le Jour de Dieu. Il faut tenir la nuit dans une sorte de *Petit théâtre crépusculaire*, avant que se lèvent définitivement le jour pascal et sa lumière nouvelle. Le Christ, en faisant brèche dans la mort, rassemble la nuit en lui. Il remonte des enfers pour ouvrir une ère d'amour :

*« Crée-nous, Seigneur, car dans ta création
toute la nuit humaine
n'est pas levée au joint de l'esprit et du corps
par son jour de résurrection ;
nous cherchons l'âge d'or et non pas Père d'amour,
notre foi demeure à la peine
sans porter tous les fruits que tu aimes
à l'Amour que tu es » (SP, III, 378).*

Patrice veut tenir le jour, tenir la nuit, à l'image de la vie. Il veut abolir les oppositions, les conflits, et tout unifier en un Centre, un Milieu-entourant, le Christ, présent au centre du monde et de l'homme. *« J'aimerais que vous considériez ma démarche comme un essai d'association du diurne et du nocturne à l'image de celle de la vie » (SP, III, 399).*

Les images qui prédominent dans les prières eucharistiques sont imbibées de la vie végétale : terre, semence, arbre, fruits. Ces mots d'appui soutiennent les réalités chères au poète : naissance, enfance, croissance, confiance, espérance, reconnaissance et surtout l'alliance. Il se sert du régime végétal pour formuler ces réalités d'une façon qui ne soit pas trop difficile, donc assimilable par les autres.

Patrice a beaucoup utilisé des termes horticoles tout au long de la *Somme de poésie*. Il s'est souvent défini comme un « jardinier des mots », un homme de la terre, lui qui aimait tant besogner dans ses jardins du Bignon-Mirabeau. A cet effet, il se rapproche de Jésus qui, parlant en paraboles, avait recours à des images concrètes pour dire des réalités plus abstraites, à un vocabulaire profane, souvent tiré du monde végétal, pour dire le Royaume de son Père. C'est en usant des mots de tous les jours que Jésus dit le Père. Jésus est poète parce que sa parole respire au rythme de la création, donnant aux mots leur couleur première et leur parfum originel. Ses mots donnent la Présence.

Patrice exhorte l'Église à se préoccuper davantage de la part végétale en l'homme. Il se compare à un arbre, image très biblique, *« et qui me plonge dans un mutisme étonnamment végétal pour prier » (SP, III, 412)*. Il proclame que le Corps de Jésus-Christ est la terre qui nous ouvre l'avenir. Il garde tout de même certains mots plus traditionnels : *« Au contraire de substituer à des mots comme "gloire, royaume de Dieu, eucharistie" des synonymes plus ou moins approximatifs et sûrement moins denses, je les gardai précieusement, en m'efforçant d'exprimer le plus clairement possible l'énergie que je leur reconnaissais, et de les placer comme signaux sur le chemin de l'alliance de Dieu avec l'homme » (Concert, 6).*

LE mot « alliance » est celui qui revient le plus souvent dans les prières eucharistiques. C'est le mot clef auquel tout se greffe. Ainsi, après le Sanctus de l'action de grâce du *Concert des semailles*, la confession des hauts faits de Dieu se cristallise dans l'action de Jésus qui fait croître l'humanité vers le Père :

*« Dieu notre Père,
c'est Jésus qui vient de toi,
c'est par lui que nous croyons en toi.
Il venait déjà quand tu nous faisais à ton image
et nous confiais ton souffle et ta parole vivante
pour que l'humanité croisse en alliance vers toi » (SP, III, 314).*

Patrice de La Tour du Pin vit sa relation avec Dieu dans un contexte d'alliance, tel que révélé dans la Bible. Son expérience de Dieu découle de ce qu'est le Christ pour lui et de ce qu'il fait

pour lui. Il se rappelle son action dans son histoire personnelle. Il sait qu'il a tout reçu de Dieu comme une grâce. Il répond à cette grâce par la reconnaissance, l'action de grâce, l'Eucharistie. Il est établi dans une relation gratuite d'amour avec Dieu qui en a l'initiative absolue et qui respecte sa liberté. Là il pratique la renaissance, mot qui le fascine. N'a-t-il pas écrit une *Lettre à des clients à propos de renaissance* où il se dit « *qu'il était grand temps de rendre le terme de "renaissance" au Seigneur* » (SP, III, 278) ? Aussi joint-il renaissance et alliance au moment de l'intercession, dans ce même *Concert des semailles* :

« *Dans cette renaissance nous te prions encore pour ceux qui ont des charges dans l'alliance éternelle, pour tous ceux qu'elle rassemble et qui la servent; et aussi pour les morts qui furent de l'homme eucharistique avant nous et que tu n'as pas encore hébergés dans ton royaume, auprès de la Vierge Marie et de tous les saints, qui nous aident à tenir ton image sur la terre* (SP, III, 315).

Cette vie d'alliance lui fait prendre conscience que le futur et le passé tournent autour du présent. Dieu est toujours celui qui vient ; c'est le temps descendant. Il anticipe l'avenir et fonde le présent, d'où l'importance de l'histoire qui actualise ce présent de Dieu que l'homme, de par son obscurité, discerne difficilement.

Cette vie d'alliance, scellée dans le corps livré et le sang versé du Christ, régénère le « grand corps d'humanité ». Nouvelle alliance à étendre avec le Christ dans tout l'univers. Nouvelle alliance livrée « *chair et sang, à tous ceux qui se livrent à lui corps et âme* » (SP, III, 346). Alliance qui est eucharistie, action de grâce au Père, puisque « *tu as offert la liberté/de renaître et de ressusciter, / d'être à jamais eucharistie !* » (SP, III, 356).

Le thème de l'eau est aussi très important dans les prières eucharistiques. Il a d'ailleurs écrit un *Concert des fleuves* et un *Concert marin*. Patrice aime beaucoup parler de la poésie comme l'élément liquide du langage. L'eau symbolise surtout le baptême ; mais aussi la mer Rouge, lieu de la libération ; le cœur ouvert du Christ, la source d'eau vive ; le sang eucharistique qui irrigue les cellules du Corps du Christ, l'Église. Ce thème, assez ambivalent comme beaucoup de thèmes « patriens », signifie aussi les eaux troubles de la parole humaine, de la mort, de l'angoisse, de l'abîme. Mais Jésus « *a substitué le*

baptême à l'abîme/et ouvert le régime à deux vies qui nous sauve » (SP, III, 335).

Patrice observe, tel un guetteur, le Jour pascal qui approche. Les eaux vives du baptême anticipent ce Jour. Ce Jour se lève déjà au cœur de l'homme ensemencé, mais il ne sera évident que lors de l'avènement du Christ. L'Esprit rappelle ce Jour en ouvrant au cœur la brèche de la Pâque pour que se dévoile notre visage intérieur, c'est-à-dire ce vrai nom qu'annonce l'alliance des sangs, comme l'exprime si bien l'épîclèse du *Concert des chevaux du Seigneur* :

« *C'est lui qui nous appelle au cœur par notre nom, rappelant à chacun sa naissance en ton Christ, afin que dans l'alliance des sangs, nous n'en appelions pas pour tenir l'existence à la seule hérédité de la chair, à la seule clarté des lois ou des idées mais que nous invoquions ton Fils ressuscité, en nous et dans tout l'univers* » (SP, III, 366).

Patrice attribue une place capitale à l'Esprit Saint dans ses prières eucharistiques. Ce dernier thème joint les thèmes précédents entre eux. Il révèle aux amis de Jésus qu'ils sont les cellules vivantes de son corps. Son Souffle de vie leur fait tenir jusqu'au bout la quête du Christ au sein d'une nuit d'espérance. Il féconde les mots de la vie végétale avec cette autre vie qui est plus qu'humaine, l'alliance nouvelle et éternelle. Il plane sur les eaux du baptême et remue les cœurs pour faire Eucharistie, comme l'expriment ces versets du sanctus et de l'épîclèse des *Cinq petites liturgies de carême* :

« *Béni soit l'Esprit d'amour qui nous souffle : Eucharistie ! Eucharistie !*

C'est par ce cri, Dieu de l'Alliance, que nous accueillons le Messie, porteur de ton Nom et du nôtre : Il est venu renouer ce que l'homme avait délié, ton Souffle et notre cœur de créature ; il a tenu cette alliance au milieu de nous pour rendre à notre vie son sens originel vers toi » (SP, III, 420).

Cette confidence du poète, puisée dans sa *Lettre à des clients à propos de renaissance*, prend alors tout son sens : « *Quelle que soit l'image que vous vous êtes faite de moi en me lisant, oubliez-la vite, et ne me gardez qu'un trait, celui d'un homme de ce temps-ci qui essaye de se diriger vers l'Homme eucharistique final* » (SP, III, 286).

Jacques GAUTHIER

Jacques Gauthier, né en 1951 à Grand-Mère (Québec). Marié, deux enfants. Etudiant en doctorat de théologie à l'Université Laval. Poète, a publié cinq recueils à Trois-Rivières, Montréal et Paris. Chargé de cours à l'Université du Québec (Trois-Rivières). Prépare une thèse sur Patrice de La Tour du Pin.

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.

Cardinal Jean-Marie LUSTIGER

« Vous êtes les sarments »

Homélie pour une ordination

MES frères,

Cette parabole de la vigne s'applique à l'Église tout entière et à tout chrétien. Puisqu'aussi bien, quand Jésus dit qu'il est la Vigne choisie, plantée par le Père, il signifie clairement, reprenant les paroles du prophète Isaïe, qu'à lui seul il est le peuple aimé de Dieu en sa totalité. Le Père fait entendre sa voix pour révéler le mystère de Jésus : « Celui-ci est mon Fils, mon Élu, en qui j'ai mis mon amour. Ecoutez-le ». Jésus, l'Élu, le Fils unique, en se désignant lui-même comme la Vigne, nous inclut dans son élection, nous prend pour ne faire qu'un avec lui. Et c'est tout le sens de cette parabole : Il est le tout, la Vigne ; nous sommes la partie du tout, les sarments. Nous sommes lui parce que lui devient nous. Nous sommes en lui, il est en nous. Nous sommes enfants de Dieu dans le Fils unique, nous sommes fils dans le Fils.

Ainsi donc, chaque chrétien peut et doit méditer cette parabole de la vigne comme une parole de grâce qui lui est adressée, et la recevoir comme une ouverture vertigineuse sur son existence et celle de l'Église entière.

Permettez-moi ce matin, mes frères, d'appliquer cette parabole au ministère sacerdotal que vont recevoir Patrick et Paul.

Par l'ordination ils deviendront les ministres, les serviteurs du Christ-Prêtre pour le peuple entier. Car en ce peuple, le Christ, par son offrande, accomplit son sacerdoce unique et éternel. Ils seront pour vous prêtres afin que vous puissiez exercer la vocation sacerdotale du peuple entier, reçue au baptême.

« **QUI** sommes-nous ? » Déjà le secret de nos vies nous échappe. Déjà les hésitations qui nous habitent peuvent nous empêcher de reconnaître la singularité de notre existence. Si nous nous demandons aujourd'hui qui nous sommes *comme prêtres*, la difficulté à répondre semble redoubler.

Le Christ, lui, nous répond avec une certitude confondante : Il est nous et nous sommes lui. Et pourtant, dans cette communion, dans cette identité, la distinction demeure : « Je suis la Vigne. Vous êtes les sarments. En dehors de moi, vous ne pouvez rien faire ». Dans cette oscillation qui n'est pas une division nous découvrons qui nous sommes, nous trouvons la force de devenir celui que nous sommes appelés à être. Nous sommes du Christ, nous sommes *dans* le Christ, nous sommes *avec* le Christ.

Nous devons oser dire : *nous sommes le Christ*. Non pas chacun pour nous-mêmes ; mais nous sommes le Christ dans la mesure où nous obéissons au Christ, où nous nous laissons saisir par lui. Nous sommes le Christ dans la mesure où le Christ nous prend et nous transforme en lui.

Et du coup, le mouvement intérieur le plus personnel, celui où nous sommes le plus nous-mêmes, sera de nous abandonner à lui, de nous laisser saisir par lui, de nous laisser prendre par l'amour qu'il nous porte, par la vie qu'il nous donne. Plus nous nous oublierons, plus nous existerons. Plus nous le laisserons vivre en nous, plus nous vivrons. Non pas en nous détruisant nous-mêmes. Au contraire, notre vie apparaîtra dans son identité personnelle et unique. Car, alors, nous porterons des fruits. Alors, nous serons des sarments non pas secs et sans vie, mais des sarments habités par la vie divine et qui produisent le fruit espéré de Dieu. « Celui qui demeure en moi et en qui je demeure, celui-là donne beaucoup de fruits. Car en dehors de moi vous ne pouvez rien faire. De même que le sarment ne peut pas porter de fruit par lui-même s'il ne demeure pas sur la vigne, de même vous non plus si vous ne demeurez pas en moi ».

AINSI, la seule manière de répondre à la question que *nous nous posons* : qui sommes-nous comme prêtres ? quelle est notre identité ?, c'est d'entendre *le Christ nous poser* une autre question, celle-là même qu'il adresse à Pierre : « Pierre, m'aimes-tu ? ».

Nous ne pouvons répondre à notre question au sujet de notre identité qu'en répondant à la question posée par le Christ au sujet de l'amour que nous lui portons.

Le sacrement de l'Ordre que vous recevez par l'Église vous donne la certitude objective de votre identité sacerdotale. Assurément, votre sainteté personnelle est fondée sur la grâce baptismale qui est un engagement irrévocable de Dieu. Par elle tout chrétien est identifié au Christ et reçoit le pouvoir de l'aimer. C'est pourquoi aucun chrétien au monde n'a le droit de désespérer de lui-même, car ce serait douter de l'engagement de Dieu à son égard. Même si nous considérons l'effroyable risque du refus de l'amour, la certitude du pardon est plus puissante que nos faiblesses. A plus forte raison pour votre ministère sacerdotal. Vous devez et vous pouvez vous appuyer sur la certitude que le Christ vous a choisis. Il veut en effet agir par vous, se manifester à vos frères par vous. Lorsque Jésus demande : « Pierre, m'aimes-tu ? » et que Pierre, humble et humilié d'avoir trébuché dans sa fidélité, répond : « Seigneur, tu sais tout, tu sais bien que je t'aime », Jésus aussitôt lui ordonne : « Pais mes agneaux, pais mes brebis ».

Votre identité est d'abord une mission reçue, fondée sur votre identification au Christ. Voilà l'identité du prêtre : l'identité du Christ. Prêtres, faibles et pécheurs, votre force, c'est la force du Christ. Votre certitude, c'est la parole du Christ, rocher, pierre angulaire, qui dit à Pierre si incertain et « scandalisé », « Tu es roc. Sur ce roc, je bâtirai mon Église ». C'est au Christ que vous devez vous fier, comme c'est au Christ que les fidèles se fieront sur votre témoignage. Ils s'adresseront à vous comme à un frère parmi leurs frères, découvrant votre personnalité, vos défauts et vos qualités, vos talents et vos limites, votre caractère, qu'il soit bon ou mauvais. Oui, mais ils sauront qu'avec votre personnalité vous êtes appelés à être pour eux le signe du Christ.

Ce qu'ils vous demanderont, c'est vous-mêmes, vous-mêmes saisis par le Christ et c'est le Christ qui vous a pris en mains. C'est vous-mêmes agissant au nom du Christ et c'est le Christ agissant par vos pauvres mains et par votre pauvre bouche.

C'est le Christ qui se donnera par la mission que vous avez reçue. C'est le Christ qui témoignera son amour par l'amour que vous transmettez plus grand que votre cœur. C'est le Christ qui donnera la vie de Dieu par vos mains mortelles. C'est le Christ qui dévoilera le secret des cœurs alors que vous demeurerez si ignorants peut-être même de votre propre vie. C'est le Christ qui dira la vérité par vos lèvres alors que, peut-être, vous serez encore prisonniers du mensonge. C'est le Christ qui fera miséricorde alors que vous aurez à lutter en vous-mêmes contre tous les sentiments qui tenaillent le cœur des hommes- pécheurs. C'est le Christ qui se fera pardon, paix, justice, espérance alors qu'il vous faudra peut-être lutter dans la nuit pour être trouvés fidèles dans la foi. C'est le Christ qui fera de vous les témoins de la Résurrection alors que peut-être vous vivrez votre existence à l'heure de Gethsémani. C'est le Christ qui fera de vous les témoins d'une fécondité inépuisable alors que peut-être vous aurez envie de dire au Seigneur : « Seigneur, nous avons jeté nos filets toute la nuit sans rien prendre ».

Oui, mes amis, telle est votre identité et la force qui désormais est en vous pour le service de l'Église du Christ. Vous êtes envoyés à la vigne du Père. Vous êtes envoyés pour témoigner au peuple tout entier qu'il ne fait qu'un avec le Christ, qu'il est « habité » par le Christ et l'Esprit Saint. Au nom de Celui qui vous habite, vous devez lui dire qui il est. Vous devez redire au peuple : « Vous êtes le Christ si vous vous laissez saisir par lui ». Ce que vous recevez comme une mission, vous devez le transmettre comme une grâce, vous devez le « répéter sur les toits », Bonne Nouvelle en sa fraîcheur sans cesse renaissante. De la sorte, ce peuple, par vous, accomplira dans le temps de l'histoire la mission du Seigneur ; il produira du fruit pour que l'amour dont Dieu aime le monde soit manifesté au monde.

« TOUT sarment qui est en moi qui ne porte pas de fruit, mon Père l'enlève ». Redoutable parole ! Ne sommes nous pas parfois le sarment sec qu'on ramasse, qu'on jette au feu et qu'on brûle ? Avant de vous imposer les mains, je dois vous aider à ne pas fuir cette parole. Nous devons la recevoir de la bouche du Christ et non pas la laisser sortir des abîmes noirs de notre vie, ni des tourments de notre conscience. Si vous vous jugez vous-mêmes et, bien pis, si vous jugez vous-mêmes votre vie sacerdotale, alors vous serez acculés au pire désespoir qu'a connu l'un des Douze. Et cela, c'est une tentation. Nous

n'avons pas à nous juger nous-mêmes ni pour nous donner quitus car nous sommes des pécheurs, ni pour nous condamner car nous sommes des graciés témoins de la grâce. Prêtres, nous sommes envoyés comme témoins de l'espérance et nous devons d'abord tourner cet acte d'espérance vers notre propre vie, quel que soit le jour sous lequel elle nous apparaisse.

Car « tout sarment qui donne du fruit — et déjà vous en avez donné — mon Père l'émonde », lui donne la grâce de participer à la Croix qui purifie, pour qu'il en porte davantage. Et si vous en doutiez, pour vous, déjà, « vous voici nets et purifiés ». Vous l'êtes, dans la grâce baptismale qui vous a identifiés au Christ. « Vous l'êtes, nous dit Jésus, grâce à la parole que je vous ai dite : Demeurez en moi comme moi en vous ».

ENFIN, frères, nous devons achever notre méditation en laissant retentir cette ultime phrase de Jésus : « Si vous demeurez en moi et que mes paroles demeurent en vous, demandez tout ce que vous voudrez ». Vouloir, pas désirer. Vouloir, de la volonté des enfants de Dieu et du Fils qui dit au Père : « Que ta volonté soit accomplie, que ton règne vienne ».

Notre prière toute puissante travaille 'au salut du monde. Nos vies, unies à celle du Christ, trouvent l'efficace du mystère de la Rédemption. « Demandez tout ce que vous voudrez et vous l'obtiendrez. Ce qui fait la gloire de mon père, c'est que vous donniez beaucoup de fruit. Ainsi vous serez pour moi des disciples ».

Cardinal Jean-Marie LUSTIGER

Jean-Marie Lustiger, né en 1926. Prêtre en 1954. Études supérieures de lettres, philosophie et théologie à la Sorbonne et au Séminaire des Carmes. Aumônier d'étudiants jusqu'en 1970, puis curé de la paroisse Sainte-Jeanne de Chantal (Paris). Évêque d'Orléans en 1979. Cardinal en 1983. Archevêque de Paris en 1981. Publications : *Sermons d'un curé de Paris*, Fayard, Paris, 1978 ; *Pain de vie et peuple de Dieu*, Criterion, Paris, 1981 ; *Osez vivre et Osez croire*, Centurion, Paris, 1985 ; *Premiers pas dans la prière*, Nouvelle Cité, Paris, 1986.

Jean DUCHESNE

Réflexions nauséabondes

ON glane parfois, dans les culs de colonnes des journaux, des informations qui laissent rêveur. Celle-ci, par exemple : l'Allemagne de l'Ouest a passé un contrat plutôt inattendu avec l'Allemagne de l'Est. La politique n'a apparemment pas grande-chose à y voir. C'est un marché de plusieurs centaines de milliers de tonnes par an : des montagnes d'ordures, même pas toutes toxiques, ramassées à l'Ouest polir être expédiées par navettes ferroviaires, traitées et stockées définitivement à l'Est.

Tout le monde y trouve son compte, paraît-il. D'un côté, on consomme, les poubelles s'emplit presque plus vite qu'on ne peut les vider, la place commence à manquer et, comble du luxe, la réglementation draconienne contre la pollution interdit d'attendre que ça se tasse. De l'autre, on manque d'argent, on sait qu'il n'a pas d'odeur, les décharges ne sont pas près de déborder et, de toute façon, les écologistes, s'il y en avait, n'auraient pas droit à la parole.

Harmonieuse complémentarité entre des systèmes antagonistes dans une ère renouvelée de coexistence pacifique ? Non. Les communistes ne doivent pas être plus fiers de transformer leur territoire en dépotoir des « capitalistes » que ces derniers ne peuvent décemment s'enorgueillir de renoncer à traiter eux-mêmes ce problème ménager. Qui tirerait gloire de joindre les deux bouts en empilant chez soi les détritiques des autres ? Et inversement, qui se vanterait d'être submergé par les immondices qu'on a soi-même produites ?

Chacun peut commodément continuer d'incriminer le voisin. A l'Ouest, on pourra dire que c'est bien la preuve que le marxisme, s'il en arrive là, « ne marche pas », réduit les populations à une maigre subsistance sans agréments et constitue un échec flagrant. A l'Est, on pourra répondre qu'il n'est plus permis de douter que le monde qui se dit libre n'est plus capable que de répandre la pourriture qu'il exsude et qui le ronge, et qu'il n'est point de salut hors de la sage dictature du Parti unique. Ainsi de bons accords commerciaux ne mettent-ils pas

nécessairement fin aux petites guerres idéologiques, lesquelles demeurent tout de même incontestablement moins ruineuses que les « grandes » guerres classiques ou nucléaires, même si elles ne sont pas moins grotesques.

Reste que nul ne prétendrait sérieusement qu'on vit mieux à l'Est qu'à l'Ouest, ni même plus sainement. La question posée est alors de savoir si la qualité de la vie peut se mesurer à la quantité d'ordures secrétées. Le taux de croissance pourrait peut-être en effet se mesurer tout simplement en fonction du nombre d'heures supplémentaires payées aux éboueurs. On pourrait même affecter d'un coefficient supérieur à un celles octroyées aux nettoyeurs immigrés. Car c'est un signe indiscutable de prospérité que les autochtones renoncent à se disputer de tels emplois, même en période de chômage. Ceci dit pour n'avoir aucun complexe vis-à-vis des Allemands de l'Ouest, car entre exporter ses détritiques chez les autres et importer de ceux-ci pour s'occuper de ceux-là, la différence n'est pas si énorme.

Peut-être est-il impie de prendre aussi légèrement des réalités aussi graves et aussi peu ragoûtantes. Mais on sait depuis quelque temps que la dérision n'est que le masque et l'effet d'une inquiétude, contractée en rictus. La raison se venge de son impuissance en réduisant ce dont elle ne peut rendre compte à une ineptie saugrenue ; elle convoque des témoins qu'elle transforme en complices provisoires qui s'esbaudissent pour n'avoir pas l'air moins malins que les autres.

Il ne s'agit toutefois pas ici de l'énigme immémoriale posée par le fait que la détérioration est inscrite dans le processus de la croissance et que la mort fait partie de la vie. On s'en accommode plus ou moins en mettant entre parenthèses le désir d'un salut individuel et en constatant que la biodégradation est un phénomène de renouvellement naturel. La vie est une chose salissante. La mort aussi, objectera-t-on. Mais il n'y a que les cimetières qui soient finalement propres, puisque la décomposition y est le terme du cycle et perd bientôt, avec sa paradoxale fécondité, tout caractère contagieux.

Or la nouveauté, depuis quelques décennies, c'est que, dans les pays riches, ce mécanisme naturel est déséquilibré : désormais, la production de déchets semble menacer la reproduction de la vie, au lieu d'en être le signe et l'agent. C'est un peu comme un corps malade qui ne parvient plus à éliminer ses scories : celles-ci l'envahissent et le corrodent. De manière analogue, les sociétés surdéveloppées paraissent atteintes d'une espèce de nécrose, peinant à contenir la marée de leurs propres déjections et à convertir, au moins partiellement, leur fumier en engrais. Il faudrait que disparaissent les restes du festin, car ne vaut plus la peine de s'échiner à en tirer quelque chose. Mais on ne sait ni où ni comment pourraient se volatiliser ces alluvions stériles qui prolifèrent comme un cancer.

Relevons au passage le parallélisme avec l'apparition et le succès du sarcasme comme résidu irrécupérable de la pensée. Avec un soupçon de hargne, on peut encore reconnaître dans le vidéo-clip un compost infertile des autres moyens d'expression artistique.

UNE telle situation pourrait ressusciter une belle tradition apologétique, dans un style énergiquement moralisateur et prophétique. Il suffirait, par exemple, d'actualiser la fin misérable et pourtant édifiante d'Antiochus Épiphane, torturé par la pourriture de ses propres entrailles et empestant l'environnement d'effluves irrespirables (2 *Maccabées* 9). L'appel au repentir, aux privations et à la conversion s'ensuivrait avec une rigueur toute classique, dans la crainte salutaire du châtement mérité.

On pourrait de surcroît innocenter au passage l'Eglise de toute compromission autre qu'accidentelle avec ces fatales impiétés et païennes turpitudes. Emile Poulat a très bien montré que le catholicisme est fondamentalement irréductible aussi bien au libéralisme qu'au socialisme. En l'occurrence, le premier, dans sa version pure et dure, s'avère surproducteur de déchets qui risquent de l'étouffer. Et dans sa variante marxiste, la plus dogmatiquement intransigeante, le second trahit peut-être là son triste secret, en n'hésitant pas à servir de fosse d'aisances au premier.

Il serait toutefois bien présomptueux d'aller si vite en besogne. Non parce que la mode chrétienne n'est plus tellement à l'invective : on préfère tenter de séduire, même si l'efficacité reste douteuse. Mais parce qu'il suffit de tourner quelques pages de sa bible pour trouver, après l'histoire d'Antiochus Épiphane, celle de Job effondré sur son tas d'ordures, occupé à gratter avec un tesson de verre l'ulcère géant qui le dévore de la tête aux pieds (*Job* 2, 7-8) et à subir les discours de ses doctes amis. A convaincre autrui de péché, on se retrouve dans la position d'Eliphaz, Bildad et Sophar, qui n'ont plus qu'à prier l'innocent accablé d'intercéder pour eux (cf. 42, 7-8), après lui avoir aussi vainement que copieusement fait la morale.

Il ne peut être question de dénoncer en bloc la société de consommation, l'économie de marché et la civilisation technicienne. Le mieux-être n'est pas « intrinsèquement pervers ». Il n'attire pas immanquablement la punition vengeresse de divinités jalouses du bonheur des humains. La révélation biblique nous a précisément déliivrés de ce contresens superstitieux. Dieu veut que l'homme vive et ne se réjouit pas de ses malheurs. C'est la grâce du Rédempteur qui permet déjà aux hommes de combattre le désordre introduit dans la Création, même s'ils ne peuvent y remédier complètement ni définitivement par eux-mêmes. En conséquence, la référence aux lois de la nature ne saurait aboutir à idéaliser l'état sauvage ni les mœurs de la jungle, autrement dit le monde d'après la chute.

DANS notre mode de vie, où réside au juste l'abomination ? Est-ce dans le vertige orgueilleux du savoir scientifique et du savoir-faire technologique ? Mais si nos appareils domestiques sont conçus pour durer de trois à cinq ans en moyenne, s'ils sont tellement sophistiqués qu'il n'est plus rentable de les réparer, si les pauvres chiffonniers ne peuvent rien en tirer, si les nouvelles machines sont encore plus perfectionnées et attrayantes et si leur fabrication et leur diffusion créent des emplois, c'est que l'économie dicte ses lois aux techniques. Elle en freine et stimule les possibilités selon les cas. Les règles du marché font que tout ce qui est faisable en laboratoire ne sera pas automatiquement commercialisé et qu'il faudra même continuer à inventer des produits nouveaux, sous peine de régression.

Ces règles ne s'imposent pas seulement aux techniques : leur contrainte s'exerce aussi sur les idéaux, les politiques et le souhaitable. Quel que soit le régime, démocratique ou non, le gouvernement et les partis doivent se contenter d'une marge de manœuvre bien réduite. Ils aménagent rectifient à doses homéopathiques et, pour gérer, font couramment fi de leurs principes les plus « sacrés ». Aucune révolution (et, à plus forte raison, aucun changement de majorité) ne peut venir à bout du conditionnement engendré par le passé, le lieu et les modalités opératoires de production et de consommation.

C'est vrai à tous les niveaux : non seulement celui des Etats et des individus, mais encore celui des organismes qui précisément s'attachent à réfléchir et à agir. Ainsi la revue d'une association particulièrement vigilante de consommateurs a-t-elle récemment dû en France renoncer à l'usage exclusif de papier recyclé. De même, il ne sera bientôt plus raisonnable de fabriquer aux Etats-Unis une seule paire de chaussures ordinaires, alors qu'il s'agit là pourtant d'articles de première nécessité. Et, pour en revenir aux ordures, l'Allemagne de l'Ouest aurait fort bien pu les traiter elle-même. Mais c'était vingt-cinq fois moins cher à l'Est.

La dialectique de l'offre et de la demande, la norme infrangible d'une rentabilité minimale ne s'imposent pas uniquement, comme un « principe de réalité », aux appétits humains. Car la « faim et soif de justice » en souffre aussi. Le développement économique est très inégal, d'abord dans chaque pays et, plus encore, dans le monde entier. Que des millions d'êtres humains soient gravement sous-alimentés alors qu'ailleurs on semble condamné à la boulimie et au gaspillage, que là on mesure à cause d'une sécheresse et qu'ici on patauge lamentablement dans des flots incontrôlés d'excrétions inexploitablement et malpropres, c'est un scandale d'iniquité et un défi au bon sens.

En l'occurrence, l'indignation est cependant proportionnée à l'écart. Il faut d'abord distinguer entre le devoir des secours d'urgence en cas de famine ou de catastrophe, et la question bien plus vaste de l'aide au

développement. De nouveau, on se heurte là, et dans les deux hypothèses, à des contraintes géographiques et historiques qu'il serait idiot de nier. Il faudrait ensuite prouver qu'il y a toujours des solutions purement techniques, que l'équité dans la répartition des biens de consommation est simple affaire de cœur, et que l'appauvrissement vertueux des pays riches procurerait infailliblement un niveau de vie décent partout. Il faudrait d'ailleurs commencer par définir solidairement un minimum garanti et un maximum autorisé, et réviser sans relâche la « fourchette » en fonction des croissances et des récessions.

LA mathématique rencontre ici ses limites. La situation ressemble donc fort à celle d'une impasse de la raison. Les décalages sont impressionnants entre les désirs et les réalités, entre les pauvres et les nantis, entre les théories et les pratiques. La rationalité qui permet de changer le monde, certes en partie seulement, mais si efficacement, s'avère aveugle. Elle apparaît impuissante à comprendre ce qu'elle fait, à rendre compte d'elle-même, à combler les gouffres qu'elle creuse et à endiguer le flot des déchets matériels et intellectuels qu'elle déchaîne. Cette incohérence sombre dans l'absurde et le ridicule. Elle justifie des réactions contradictoires et souvent simultanées : la dérision aussi bien que l'évasion dans la sentimentalité, le cynisme et la sensualité aussi bien que la culpabilisation et ses voluptés suspectes, alors que les idéologues ne font plus guère recette.

C'est dans ce contexte que les chrétiens ont à annoncer le Dieu fait homme, mort et ressuscité. Quel rapport cela peut-il avoir avec les inconséquences où se débattent ceux et celles qui entendent le message ? Il n'y a aucun remède magique. On ne peut tirer de l'Évangile ni un procédé de traitement des ordures, ni le moyen d'éliminer toutes les inégalités. Mais on y apprend à se situer dans l'univers sous le regard de Dieu, à ne douter ni de ses capacités ni de ses limites, et surtout à entrer dans une logique qui transcende les lois aveugles de l'économie : celle de la gratuité. La foi permet de voir tel qu'il est le monde créé, abîmé et que Dieu n'abandonne pourtant pas. Si le Christ a vaincu la mort, la pourriture n'aura pas le dernier mot et l'espérance interdit toute illusion.

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. Co-fondateur de l'édition francophone de *Communio*. Marié, cinq enfants.