

Revue Catholique Internationale
COMMUNIO

Le Royaume

Sommaire

Problématique

Hans-Urs von BALTHASAR : **Le Royaume de Dieu ou l'Eglise?**

4

L'Eglise n'est pas le succédané d'un Royaume de Dieu manqué. Celui-ci est arrivé avec la Croix et la Résurrection de Jésus-Christ. L'Eglise ne cesse de l'annoncer, dans l'attente de son accomplissement, toujours aussi imminent qu'au commencement de l'évangélisation.

John McDERMOTT, S.J.: **Le Royaume du Nouveau Testament**

13

Les textes évangéliques sur le Royaume posent un problème : ce règne de Dieu est-il déjà commencé ou encore à venir? La même tension se révèle dans le titre «Fils de l'Homme» appliqué à Jésus. La théologie du Royaume apparaît alors inséparable de celle de l'Incarnation et de la Rédemption, où l'infini, la toute-puissance et la plénitude divines pénètrent et promeuvent le temps, la finitude et la liberté humaines.

Georges M.-M. COTTIER, o.p.: **Existe-t-il une chrétienté au sens politique ?**

26

L'étroite imbrication de l'Eglise et de la cité terrestre n'est ni confusion, ni conciliation, ni accident, ni unique dans l'histoire, ni même facultative. La notion théologique de «chrétienté» est inscrite dans le christianisme, avec l'imprégnation de la nature par la grâce. L'espérance théologique des chrétiens peut et doit susciter une espérance temporelle réaliste. Vatican II l'a clairement précisé.

Intégration

Guy BEDOUELLE, o.p.: **Le désir de voir Jérusalem. Histoire du thème des deux cités**

38

Le thème augustinien des deux cités a structuré la réflexion occidentale sur les rapports entre l'Eglise, la puissance temporelle et le Royaume de Dieu. Utilisé pour rendre compte de la réalité de la chrétienté, il a subi différentes distorsions où le Royaume semblait comme confisqué, anticipé ou repoussé, sans que soit maintenue l'intuition d'Augustin d'une Cité de Dieu dont le pèlerinage sur cette terre manifeste que le Royaume et le Règne sont déjà mystérieusement et réellement présents.

Norbert LOHFINK, s.j.: **Les aspects économiques du règne de Dieu**

53

Trois exemples de la dimension économique du Royaume de Dieu : les origines d'Israël, l'année jubilaire, et le christianisme primitif. Sans que nous puissions les appliquer tels quels aujourd'hui, ils peuvent encore inspirer notre action.

Jacques JOMIER, o.p.: **Le royaume dans l'islam**

71

Dans le dialogue avec le christianisme, l'islam reconnaît la royauté et la toute-puissance de Dieu qui remet toutes choses en ordre et punit les méchants. Mais le *Coran* et la piété musulmane ignorent le mystère du Dieu qui se donne et pardonne, lui dont le Règne, bien que commencé avec la Révélation, doit encore advenir dans sa plénitude à la fin des temps, et restaure déjà, en attendant, la liberté de l'homme nécheur

Attestations

Philippe BARBARIN : **Les paraboles du Royaume**

80

Homélie prononcée à l'occasion d'une première communion.

Michal CZAJKOWSKI : **Se mêler de politique?**

85

Comme le montre l'exemple du P. Jerzy Popielusko, nous ne pouvons oublier qu'en nous mettant au service des plus démunis, c'est à la suite du Christ que nous allons — jusqu'au bout. Ni refus d'une participation concrète, ni sécularisation aveugle, l'idée et l'expérience d'une solidarité permettent de rendre compte de ce que peuvent *faire* des chrétiens.

Signets

Georges CHANTRAINE, s.j.: **Esprit de discernement et discernement des esprits**

90

Pour être pratiqué utilement, le discernement des esprits suppose la reconnaissance du Dieu créateur et sauveur que confesse l'Eglise catholique, mais qu'une fausse gnose moderne nous apprend à méconnaître ou même à oublier. Réciproquement, il apprend à faire la volonté divine grâce à des règles mettant au service de l'Esprit une rationalité incarnée. La mise en forme de ces règles par Ignace de Loyola aide à pratiquer une telle rationalité.

Oliver O'DONOVAN : **A nouveau: qui est une personne?**

104

La parabole du bon samaritain nous l'apprenait déjà: le «prochain» est décisivemement reconnu comme personne humaine non pas tant en raison de définitions abstraites et préalables, ni d'apparences et de phénomènes expérimentables, mais bien dans un engagement immédiat et « existentiel ». Cette approche justifie le respect dû à l'embryon comme au mourant, en harmonie avec la vocation divine de l'homme et avec les découvertes scientifiques récentes.

Gérard CHOLVY: **Du Dieu terrible au Dieu d'amour: une évolution de la sensibilité religieuse**

118

On s'imagine souvent qu'il a fallu attendre ces dernières années pour qu'à l'image d'un Dieu terrible se substitue celle d'un Dieu d'amour. Une étude minutieuse du XIX^e siècle révèle une situation beaucoup plus nuancée.

Hans-Urs von BALTHASAR

Le Royaume de Dieu et l'Eglise

LA question du rapport entre le Royaume de Dieu et l'Eglise a connu dans l'histoire des réponses très variées. Jésus aurait annoncé, d'après le mot célèbre de Loisy, le royaume de Dieu, et c'est l'Eglise qui serait venue. Dans l'histoire de l'Eglise, on a continuellement tenté de rapprocher les deux concepts, jusqu'à la limite de l'identification : dans la royauté divine sous Constantin (Eusèbe) ; à peu près aussi chez Augustin et son idée de la *Civitas Dei* pérégrinante ; à nouveau dans le royaume franc avec Charlemagne dont l'art de gouverner se comprend comme une participation à la royauté divine ; à partir de Joachim, l'Eglise devient une étape préliminaire d'un royaume parfait dès cette terre ; pensée qui depuis, ayant laissé tomber le rôle irrévocable de l'Eglise du Christ, chemine dans l'idéalisme, depuis Kant jusqu'à Hegel ; le Royaume peut également, face à l'Eglise visible, être transposé dans l'intériorité de la foi ou de la piété (Pascal ; d'une certaine façon chez Luther, la doctrine des deux royaumes ; également, d'une autre manière, plusieurs représentants de l'école de Tübingen ; différemment encore, ces protestants qui, à la suite du piétisme ou de Schleiermacher ou de Ritschl, relèguent le Royaume dans la pieuse communauté des croyants).

On va tenter ici, brièvement, de faire apparaître les perspectives du Nouveau Testament sur le rapport entre le Royaume de Dieu et l'Eglise. Ce qui permettra de montrer que les lieux historiques esquissés ici où s'est pensé le rapport n'en communiquent pour la plupart qu'une vue partielle.

Jésus et le Royaume de Dieu

Jésus proclame essentiellement le Royaume de Dieu (chez Matthieu on trouvera toujours « Royaume des cieux ») qui « se tient devant la porte ». Il se rattache ainsi à la longue histoire de l'idée de Royaume de Dieu dans l'Ancien Testament : Israël, et cela au plus tard depuis l'époque royale, reconnaît son Dieu comme le vrai roi du peuple (le roi terrestre est appelé son fils, *2 Samuel* 7,14), mais toujours plus aussi comme celui du monde païen, et même de la création dans son entier. Après que la sentence de l'exil est tombée sur Israël, les prophètes annoncent, principalement dans un avenir eschatologique, une nouvelle Alliance : il y aura un nouvel Exode hors d'Égypte (*Isaïe* 43,15), l'ancienne loi sera transplantée dans les cœurs (*Jérémie* 31, 31 s.), l'esprit de Dieu sera répandu sur tous (*Joël* 3,1 s.). Que le judaïsme tardif en revienne à un sens national et politique étroit, cela, Jésus le passe sous silence : mais ce qu'Israël attendait pour la fin des temps a trouvé en lui-même un présent inchoatif et cependant bien réel. Les paraboles en témoignent : le Royaume, bien qu'insaisissable de l'extérieur, est vraiment planté dans le champ du monde, il va croître, sa force va tout soulever.

Mais Jésus sait aussi que la venue plénière du Royaume — qui appartient au Père (*Luc* 12,32) — ne sera atteinte que lorsque lui-même aura accompli sa mission (Passion et Résurrection). Et pourtant, il s'adjoit, dès le début, une troupe de disciples chargés de le précéder en proclamant la venue du Royaume, et d'accomplir eux aussi (*Marc* 3,15) les signes qu'il accomplit lui-même comme preuve de sa venue (*Matthieu* 11,4) : preuve qu'il souhaite, lui avec qui le Royaume est rendu vraiment présent (*Matthieu* 12,28), que l'on continue, après lui, à proclamer le Royaume. Ce qui, après sa mort et sa résurrection, prendra peu à peu pour nom l'Eglise chrétienne, constitue dès ses origines une communauté envoyée par Jésus à tous les peuples, provisoirement d'abord, puis définitivement, pour annoncer en tous temps et en tous lieux le Royaume de Dieu qui est advenu avec lui, mais avec lui seulement.

Royaume et Eglise

Comme on vient de le montrer, Jésus, l'envoyé du Père, se comprend comme le Royaume en train d'advenir, et véritable-

ment advenu avec l'accomplissement de sa mission : aussi la communauté fondée par lui devient-elle de plein droit le Royaume de Dieu, proclamé principalement comme Royaume du Christ. „Elle était en mesure de le faire, aussi longtemps qu'elle se comprenait comme essentiellement missionnaire. Elle pouvait se concevoir comme l'espace où le Royaume advenait vraiment, dans la foi, l'espérance, la charité, dans le baptême sacramentel et la célébration de l'Eucharistie, dans l'attente constante d'un événement eschatologique, pleinement réalisé pour le monde entier : annoncer cet avènement dans le monde faisait inséparablement partie de son essence la plus intime. C'est pourquoi sa prédication pouvait dès lors comporter ces deux éléments : l'exigence de la foi en Jésus-Christ, mais une foi se devant d'inclure sa vie, sa mort et sa résurrection pour être authentiquement foi à ce Royaume, certes commencé avec lui, mais qui s'étendait à travers toute l'histoire.

On comprend alors comment «le Royaume de Dieu» a pu être assimilé au « Royaume du Christ », mais aussi comment le « Royaume du Christ » fut conçu comme une réalité en croissance dans l'histoire qui, à la fin des temps, une fois vaincues les puissances hostiles à Dieu, entrerait dans le Royaume du Père (1 Corinthiens 15,24-28). Comment également l'Esprit qui doit s'emparer des disciples du Christ, a pu être nommé aussi bien « Esprit de Dieu » que « Esprit du Christ » (Romains 8,9). Celui que n'anime pas l'Esprit de Dieu ne peut pas « hériter du Royaume de Dieu » (Galates 5,18-21 ; cf. 1 Corinthiens 6, 9-10). De même, de façon générale, « la chair et le sang ne peuvent hériter du Royaume de Dieu », car « la corruption ne peut hériter de l'incorruptibilité » (1 Corinthiens 15,50). Il s'agit là d'une expression reprise de l'Ancien Testament, tandis que le Christ est plus exactement le Seigneur du Royaume (Colossiens 1,13), tout en le remettant à son Père quand tout sera achevé, quand auront été détruites « toute Domination et Puissance » (1 Corinthiens 15,24). Le Fils cependant ne s'en trouve aucunement détrôné, Paul ne fait que le souligner et *l'Apocalypse* le confirme à mainte reprise, elle qui fait siéger l'Agneau sur le trône du Père pour toute l'éternité et fait retentir pour le Père et le Fils les mêmes cantiques de louange (5,13) : « La royauté du monde est acquise à notre Seigneur ainsi qu'à son Christ » (11,15).

Et pourtant apparaît, dans toute la littérature postpascale, une Eglise qui marque résolument sa différence avec le

Royaume de Dieu et du Christ qu'elle proclame, qui cependant en porte en elle le germe, à la seule fin de prendre soin de sa croissance dans le monde. Abondant en ce sens, *Lumen Gentium* appelle l'Eglise « dans le Christ, en quelque sorte le sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain » (n° 1). A travers elle, « les hommes sont appelés à cette union avec le Christ, qui est la lumière du monde (et non : de l'Eglise) » (n° 3). Dans la mesure où l'Eglise du Christ reste « fidèlement appliquée à garder ses préceptes de charité, d'humilité et d'abnégation », elle reçoit aussi « mission d'annoncer le Royaume du Christ et de Dieu et de l'instaurer dans toutes les nations, formant de ce Royaume le germe et le commencement sur la terre » (n° 5). « L'Esprit Saint la pousse à coopérer à la réalisation totale du dessein de Dieu qui a fait du Christ le principe du salut pour le monde entier » (n° 17). Dans cette perspective, Vatican II se fait l'écho fidèle de l'Eglise primitive dans sa conception du rapport entre l'Eglise et le Royaume.

A cette conception, les écrits johanniques apportent l'accentuation finale. Ils utilisent ici ou là le concept traditionnel de « Royaume de Dieu » (*Jean* 3,3), mais l'accent principal porte sur l'apparition en Jésus-Christ, Seigneur vivant, mourant et ressuscitant, du caractère irrévocable de la grâce et de la vérité. Le dernier évangéliste donne ainsi un poids décisif aux synoptiques quand ils affirment qu'en Jésus, et ceci dès le Jésus vivant dans l'histoire, le Royaume de Dieu est fondamentalement déjà présent (cf. *Matthieu* 12,28 et *Luc* 1,20). Cela n'empêche pas ce que Jésus sait par ailleurs : le cheminement à travers l'histoire de la présence du Royaume advenue en Jésus ne pourra être que l'oeuvre du Saint-Esprit (16,7-11), et des témoins ecclésiaux en lien avec lui (16,27), pour la crédibilité desquels Jésus prie tout particulièrement « afin que le monde reconnaisse que toi, Père, tu m'as envoyé » (17,23).

Par là s'éclairent les formes esquissées au début à travers l'histoire de l'Eglise : elles accentuent si différemment le mystère d'une identité inchoative du Royaume et de l'Eglise à côté d'une non-identité qui demeure. Qui se tourne exclusivement en avant, vers le Royaume eschatologique de Dieu, peut exagérément relativiser l'Eglise, ou même la laisser derrière lui : mais il oublie de considérer ainsi son instrumentalité missionnaire qu'elle ne peut accomplir selon le Christ que dans la conscience que le Seigneur qui vit en elle, sa tête, l'envoie en mission dans le

monde entier pour y annoncer le Royaume. Et comme cette mission requiert toute l'existence de l'envoyé et qu'elle signifie également toute l'existence du monde historique, on ne saurait en aucun cas au sein de cette mission séparer l'intériorité de la foi de la dimension politique et économique. Sans tomber dans l'utopie selon laquelle l'Eglise pourrait transformer le monde terrestre en un Royaume de Dieu accompli, toujours consciente de ce que l'annonce du Royaume dans un monde qui résiste ne s'accomplira jamais que dans la persécution et le martyr, on ne saurait séparer la mission ecclésiale — comme *Gaudium et Spes* a essayé de le montrer — de la transformation des structures profanes extérieures par la force de l'Esprit du Christ. Un des accents essentiels de l'Ancien Testament qui commande catégoriquement de s'engager pour la justice sociale envers le pauvre et l'opprimé, ne peut rester ignoré de la mission de l'Eglise dans le Nouveau Testament. La « théologie politique » peut s'appliquer à mettre le doigt sur cet aspect précis : elle ne dira, dans cette perspective, rien de vraiment nouveau sur la mission vétéro-testamentaire d'Israël, continuée dans la mission néotestamentaire de l'Eglise. Cette dernière se différencie pourtant essentiellement de la première en ce que le Christ a fondamentalement « vaincu le monde » (*Jean* 16,37), en ce que le prince de ce monde est déjà jugé (v. 11), lui « l'accusateur de nos frères », précipité du ciel sur la terre, qui ne peut déployer une telle rage que parce qu'il « sait que ses jours sont comptés » (*Apocalypse* 12,10-12). Le combat, dans l'histoire du monde, entre l'Eglise et le monde ne s'agit si violemment que parce que le Maître de cette histoire peut se permettre, lui qui est assis à la droite du Père, « d'attendre désormais que ses ennemis soient placés comme un escabeau sous ses pieds » (*Hébreux* 10,13).

La question de l'attente imminente

On sait que certaines paroles de Jésus dans les synoptiques font problème. Certaines difficultés peuvent être écartées grâce à des considérations exégétiques. D'autres semblent insurmontables. Que signifie : « En vérité, je vous le dis, il en est d'ici présents qui ne goûteront pas la mort avant d'avoir vu le Royaume de Dieu venu avec puissance » (*Marc* 9,1 et par.) ? Que signifie, dans le contexte du discours eschatologique de Jésus, cette parole : « En vérité, je vous le dis, cette génération ne passera pas que tout cela ne soit arrivé », (*Marc* 13,30 et

par.) ? Que signifie : « Si l'on vous pourchasse dans telle ville, fuyez dans telle autre ; en vérité je vous le dis, vous n'achèverez pas le tour des villes d'Israël avant que ne vienne le Fils de l'Homme » (*Matthieu* 10,23) ? La réponse, s'il en est une, pourra, du côté de l'exégèse, être dans chaque cas une réponse différente. Mais remarquons d'abord qu'il existe d'autres affirmations de Jésus, et combien importantes, qui se refusent à tout calcul ou même à toute connaissance concernant la date de l'avènement du Royaume de Dieu. Pour en citer deux parmi les plus nettes : « La venue du Royaume ne se laisse pas observer, et l'on ne dira pas "Voici, il est ici !" ou bien : "Il est là !" Car voici que le Royaume de Dieu est au milieu de vous » (*Luc* 17,21). En ce qui concerne la fin du monde : « Quant à la date de ce jour, ou à l'heure, personne ne les connaît, ni les anges dans le ciel, ni le Fils, personne que le Père » (*Marc* 13,32 et par.). Ajoutons encore la parole sur la venue du jour de Dieu tel le voleur dans la nuit, à l'heure à laquelle personne ne l'attend (*Matthieu* 24,43 et par., repris dans *1 Thessaloniens* 5,2 ; *1 Pierre* 4,15 ; *2 Pierre* 3,10 ; *Apocalypse* 3,3 ; 16,15).

Il s'avère utile de jeter un regard en arrière sur l'Ancienne Alliance ; on y découvrira deux significations pour les affirmations d'imminence de Dieu. Toutes deux sont rassemblées en *Ezéchiel* 12,21-28 : « La maison d'Israël dit : "La vision que celui-là voit est pour une époque lointaine ; il prophétise pour un avenir éloigné ?" Eh bien, dis-leur : "Ainsi parle le Seigneur Yahvé. Il n'y a plus de délai pour toutes mes paroles. Ce que je dis est dit et se réalisera, oracle du Seigneur Yahvé". On y trouve d'abord un avertissement général : la parole de Dieu ne doit pas être repoussée dans un avenir incertain, ce qui serait l'aliéner à elle-même. Quand Dieu parle, c'est toujours pour ici et maintenant. Mais il ne s'agit pas seulement d'une vérité générale, on y trouve également une annonce très précise : Israël va sous peu se trouver réellement entraîné vers Babylone. Les Israélites disent : « Les jours s'ajoutent aux jours et toute vision s'évanouit ». Dieu au contraire : « Je ferai taire ce proverbe. Mais dis-leur : "Les jours approchent où toute vision s'accomplit, car il n'y aura plus ni vision vaine, ni présage trompeur au milieu de la maison d'Israël, car c'est moi, Yahvé, qui parlerai. Ce que je dis est dit et s'accomplira sans délai ; car c'est de votre temps, engeance de rebelles, que je prononcerai une parole et que je la réaliserai" » (12,21-25). Même en plein exil, cette parole peut retentir : « Soudain ma justice approche » (*Isaïe* 51,4-5 ; cf. 56,1). Ou après l'exil : « Donnez l'alarme sur ma montagne sainte !

Que tous les habitants du pays tremblent, car il vient, le jour de Yahvé, car il est proche » (*Joel 2,1*). On comprend bien que de telles paroles aient pu susciter une attente imminente dans l'apocAlyptique juive (qu'il s'agisse de l'avènement du Messie ou de la fin du monde).

Ce ne sont pourtant pas elles qui sont à l'origine des paroles de Jésus, même si elles ont pu influencer une certaine attente de l'Eglise primitive. Il faut soigneusement distinguer les deux, mais en aucun cas l'attente imminente de l'Eglise primitive ne saurait être tenue pour la seule source des paroles dans lesquelles Jésus annonce le Royaume pour demain.

Pour la simple raison que, dans d'autres paroles évidentes, l'objet de l'attente est pour Jésus déjà présent: «Beaucoup de prophètes et de justes ont souhaité voir ce que vous voyez et ne l'ont pas vu, entendre ce que vous entendez et ne l'ont pas entendu ! Quant à vous, heureux vos yeux parce qu'ils voient, heureuses vos oreilles parce qu'elles entendent ! » (*Matthieu 13,17*). « Si c'est par l'Esprit de Dieu que j'expulse les démons, c'est donc que le Royaume de Dieu est arrivé jusqu'à vous » (*Matthieu 12,28*). « Il est au milieu de vous » (*Luc 17,21*). D'où Jésus tient-il cette certitude ? De ce qu'il est *le Royaume même (autobasileia)*, dit Origène avec justesse. Mais cette présence renferme une attente ardente, angoissée autant que brûlante : « Je dois être baptisé d'un baptême, et quelle n'est pas mon angoisse jusqu'à ce qu'il soit consommé ! » Sa croix est, sans aucun doute, son baptême, c'est alors seulement que s'accomplira cette autre parole : « Je suis venu jeter un feu sur la terre, et comme je voudrais qu'il fût déjà allumé ! » (*Luc 12,50*). En lui, le Royaume est là, mais il attend son propre accomplissement, il ne sera tout à fait là que lorsque son oeuvre, la réconciliation du monde, sera accomplie, par sa Croix et sa Résurrection. Alors seulement le Père aura achevé de prononcer cette parole qu'il adresse au monde et qui est le Fils, de telle sorte qu'elle puisse être comprise par le monde, dans l'Esprit Saint qu'il envoie.

Chez Jean, Croix et Résurrection sont en même temps glorification du Fils, ou encore du Père par le Fils. Ce qui est théologiquement tout à fait juste. L'attente imminente de Jésus concerne son « départ » ou son « enlèvement » (*analempsis* : *Luc 9,51*) par lequel il achève sa mission. Comme cette mission consiste à porter le péché du monde dans toutes ses dimensions — passé, présent, avenir —, il parvient en toute vérité, avec sa Résurrection, à la « fin du monde », où le « signe du Fils de

l'Homme» attend l'humanité encore pérégrinante. C'est pourquoi, si l'on ne transforme pas ses paroles sur l'imminence, il a pu, sans se tromper, annoncer à « ceux qui se tenaient autour de lui » sa Résurrection et la fin du monde, pour lui arrivée : dans ces deux signes, ils verront d'ici peu venir le Royaume accompli dans le Christ. Ce qui ne contredit pas l'autre série des paroles dans lesquelles il refuse tout calcul de date et où, parce qu'il a remis entièrement entre les mains du Père l'heure qui vient pour lui et que, pour cette raison, il ne veut pas la connaître, il peut dire tout aussi véritablement et sans erreur : « Quant à la date de ce jour, ou à l'heure, personne ne les connaît, ni les anges dans le ciel, ni le Fils, personne que le Père » (*Marc 13,32*). En Jésus coïncident les deux aspects de l'attente imminente dans l'Ancien Testament : comme il ne cherche pas à anticiper l'heure du Père, cette volonté du Père garde toujours la même exigence formelle, la même imminence, mais cette volonté va devenir, dans un avenir proche parce qu'humain, la volonté matérielle de l'« Heure» absolue, de la Croix.

Comme les disciples, à leur manière, restant provisoirement sans comprendre, avaient vécu l'attente imminente du Seigneur, il n'est pas étonnant que celle-ci se soit transformée pour eux dans cette attente ecclésiale. Si Jésus attendait son propre accomplissement, comprenant son plus profond abaissement et sa plus haute exaltation, l'Eglise primitive, elle, pouvait se tourner ardemment vers son accomplissement qu'elle limitait, à l'image du Seigneur, à la durée d'une vie. Mais la première génération chrétienne n'est précisément pas l'Eglise entière ; c'est une longévitité autre que celle de l'individu qui lui est accordée. Dès sa première lettre aux Corinthiens, Paul peut écrire, sans perdre contenance, que Jésus est apparu à cinq cents frères à la fois, dont quelques-uns se sont endormis (15,6), sans connaître le jour de Dieu. Il ressort clairement de ses premières lettres qu'il espérait lui-même le connaître, mais plus tard ce thème passe discrètement à l'arrière-plan. Ce n'est que dans un passage tardif du Nouveau Testament, en *2 Pierre 3*, que l'on tente d'expliquer pourquoi le Seigneur n'est pas encore revenu. On y voit d'ailleurs prévaloir l'affirmation que l'Evangile connaissait déjà : le Seigneur reviendra à l'heure « que vous ne connaissez pas », à l'heure où « vous ne l'attendez pas », et il ne s'en dégage que l'exhortation à se tenir prêt pour cette heure. Les chrétiens doivent en cela se distinguer des autres hommes : « Vous savez vous-mêmes parfaitement que le Jour du Seigneur arrivera comme un voleur en pleine nuit. Quand les hommes se

diront : Paix et sécurité ! c'est alors que tout d'un coup fondra sur eux la perte (...). Mais vous, frères, vous n'êtes pas dans les ténèbres, de telle sorte que ce jour vous surprenne comme un voleur (...), Alors ne nous endormons pas, comme font les autres, mais restons éveillés et sobres » (1 *Thessaloniens* 5,2-6). Mais cette sobre vigilance supporte bien la poursuite du travail terrestre : l'attente prochaine n'est pas la paresse (cf. 2 *Thessaloniens* 3,11 s.). Dans l'attente de l'Église, le premier élément, l'élément formel de l'attente dans l'Ancien Testament, pèse le plus lourd. L'attitude d'Israël consistant à repousser la réalisation des paroles du Seigneur dans le long terme, dans un avenir lointain, est défendue aux chrétiens, maintenant que le Christ nous a donné son exemple. Et à l'intérieur de cette imminence formelle du « Jour du Seigneur » rentre toujours aussi une imminence concrète qui peut toujours venir la remplir, puisque, l'homme étant fini, le monde l'est aussi, et avec lui l'Église terrestre. Il n'est nullement dit que Dieu provoquera de lui-même une fin soudaine : chaque homme meurt de lui-même de façon plus ou moins inattendue, et l'humanité a aujourd'hui sous la main la possibilité de produire du jour au lendemain son propre Dernier Jour. Nul besoin dès lors pour le juge de se déplacer spécialement du ciel sur la terre puisque, dans ce cas, le monde entier se présenterait en un instant devant Lui.

Hans-Urs von BALTHASAR

Traduit de l'Allemand par Claire Second.

(Titre original : « Gottes Reich und die Kirche »).

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'Église*.

John McDERMOTT, s.j.

Le Royaume du nouveau Testament

APRÈS que Jésus a été présenté comme Fils de Dieu à son baptême, les premiers mots qu'il prononce, dans l'évangile de Marc, sont : « Le temps est accompli et le Royaume de Dieu est proche ; convertissez-vous, et croyez à l'Évangile » (*Marc* 1,15). L'expression « Royaume de Dieu », son équivalent « Royaume des cieux », ou des expressions équivalentes, se rencontrent près de cent fois dans les évangiles synoptiques : le « Royaume » y est clairement le thème central de la prédication de Jésus. On est toutefois surpris de le voir s'effacer dans les autres textes du Nouveau Testament. Les *Actes* et les écrits pauliniens n'y font référence que huit fois dans chacun des deux corpus, et Jean n'en fait mention que deux fois. Le temps passant, l'annonce de la foi modifia son vocabulaire, et l'on se mit même à parler d'un « règne du Christ », en tant qu'il est Fils, Fils de l'homme, ou Seigneur, voire une fois (*Ephésiens* 5,5) d'un « règne du Christ **et** de Dieu ». A la fin du Nouveau Testament, *l'Apocalypse* représente le Royaume comme composé de croyants *en* Christ (et *par lui*) (1,6 ; 1,18 ; 5,10 ; 11,15 ; 12,10). Devant ce changement d'accentuation, il ne fallait pas beaucoup de perspicacité pour faire ressortir un contraste : Jésus annonçait le Royaume, et l'Église annonça Jésus. Ou, selon la formule plus acérée de Loisy, « *Jésus annonçait le Royaume, et c'est l'Église qui arriva* » (1).

(1) A Loisy, *L'Évangile et l'Église*.

En écrivant ces mots, Loisy voulait rendre hommage à la vitalité de l'Eglise, et à sa capacité d'adapter créativement le message de Jésus. Mais d'autres s'en sont servis dans une intention plus polémique : instituée et lourdement structurée, l'Eglise marquerait une régression par rapport à la pureté originelle du message de Jésus. Et en distinguant pour les juxtaposer Eglise et Royaume, on parvient à la thèse selon laquelle Jésus n'aurait jamais voulu fonder l'Eglise, et se serait trompé dans son attente d'un Royaume imminent. Même des théologiens catholiques, en réaction contre les théologies plus anciennes qui identifiaient purement et simplement Eglise et Royaume, ont été tentés de jouer le Royaume contre l'Eglise. Les oppositions simples sont pourtant, pour quiconque est familier avec le Nouveau Testament, aussi suspectes que les identifications. Tentons de manifester l'intelligibilité harmonieuse de l'Ecriture.

L'expression « Royaume de Dieu » met en garde contre toute juxtaposition simpliste. Son sens, en effet, n'est défini nulle part. Paul est le seul à s'approcher d'une définition, lorsqu'il écrit que le Royaume de Dieu est « justification, paix et joie dans l'Esprit Saint » (*Romains* 14,17). Ce disant, l'apôtre n'avait en vue ni une abstraction, ni une communauté utopique, ni une expérience religieuse privée. La paix est un don de Dieu par la médiation du Christ (*Romains* 1,17 ; 5,11), qui est devenu péché pour nous afin que nous devenions en lui justice de Dieu (*2 Corinthiens* 5,21) et dont la Résurrection est cause de notre justification (*Romains* 4,25). *Ephésiens* 2,14 va jusqu'à identifier le Christ et notre paix. Et comme Paul ne reconnaît le Christ que dans le Crucifié (*1 Corinthiens* 2,2), il peut faire l'expérience de la joie au milieu de la tribulation (*2 Corinthiens* 7,4; *1 Thessaloniens* 1,16; *Colossiens* 1,24). Le Royaume est donc la vie vécue en Christ, et c'est pour cette raison que les pécheurs n'en hériteront pas (*1 Corinthiens* 6,9 s ; *Galates* 5,21 ; *Ephésiens* 5,5).

Une conception semblable, liant le don du Royaume aux vertus morales, se retrouve dans les Béatitudes. Placées par Matthieu au début du sermon sur la montagne, elles définissent l'esprit et la réalité du Royaume. Une *promesse* y est adressée à ceux qui pleurent, aux doux, à ceux qui ont faim et soif de la justice, aux miséricordieux, aux cœurs purs, aux artisans de paix (*Matthieu* 5,4-9). Mais le Royaume *appartient déjà* aux pauvres en esprit et à ceux qui sont persécutés pour la justice. Par-delà le sens éthique du Royaume, ces paroles manifestent

donc une tension, entre présent et avenir : elle est la marque de tout l'enseignement de Jésus sur le Royaume, et la clef de son interprétation.

Jésus et l'annonce du Royaume

L'audace de Jésus est certainement de lier en sa personne la dimension présente et la dimension future de la souveraineté de Dieu sur sa création, et d'en faire la condition d'une conversion radicale.

Plus d'une explication unilatérale a tenté de rendre compte du mystère du Royaume. Mais toutes ont échoué à comprendre la tension du présent et de l'avenir, ou de l'appel de Dieu et de la réponse de l'homme. Harnack, citant la parole de Jésus, « le Royaume de Dieu est au-dedans de vous » (*Luc* 17,21), prétendait que le Royaume est une présence intérieure de Dieu, garantissant à l'âme sa dignité infinie : la terminologie apocalyptique utilisée par Jésus n'aurait servi qu'à manifester la présence du spirituel sur le matériel. Loisy, de son côté, remarquait que le terme grec pour « au dedans » signifie très précisément « au milieu de », et peut renvoyer au développement visible du Royaume dans l'histoire des sociétés (2). La notion de développement, ici, fait penser à la fois aux théologies d'inspiration hégélienne (pour lesquelles le Royaume est une force conduisant une humanité en évolution vers un accomplissement qui serait, à la fin de l'histoire, son union avec Dieu) et aux interprétations catholiques conservatrices, qui identifiaient Royaume et Eglise. La notion de croissance lie certes passé, présent et avenir, sous le chiffre d'un « développement organique ». Mais cette interprétation ignore la conversion exigée par la présence du Royaume dans l'annonce de l'évangile (*Marc* 1,15), ainsi que la discontinuité radicale entre Dieu et le monde dont témoigne, dans l'intervention de Dieu à la fin des temps, un conflit cosmique du bien et du mal (*Marc* 13 ; *Luc* 17,22-37). A. Schweitzer comprenait le Royaume comme réalité uniquement future, et Jésus en était le héraut, destiné à recevoir l'onction messianique lorsque l'arrivée en serait imminente (3). La théorie a deux faiblesses : elle force à s'étonner que l'Eglise ait survécu à la mort

(2) Loisy, *op. cit.*

(3) A. Schweitzer, *Geschichte des Leben-Jesu-Forschung.*

de Jésus, et surtout à s'étonner que Jésus ait pu appeler à une conversion totale alors que la réalité qu'il annonçait n'était pas totalement présente. Et l'on comprend la réaction de Bultmann, éliminant au moyen de catégories « existentielles » toute dimension future, les références apocalyptiques n'étant plus alors reçues que comme une imagerie destinée à exprimer la nécessité d'une décision en faveur de Dieu. Mais une telle radicalisation « existentielle » du présent prive l'histoire de son sens. Et elle vole aux chrétiens leur espérance d'un *monde* nouveau par delà les péchés et les déceptions du présent.

Présent et avenir

L'étude des évangiles manifeste une tension que l'on ne peut dissoudre. La majorité des textes, sans aucun doute, fait référence à un accomplissement eschatologique. Le *Pater* demande la *venue* du Royaume, et les Béatitudes sont prononcées dans l'horizon d'une fin future. Mais, à côté de ces textes et d'autres, toute une série de *logia* fait allusion à la réalité *présente* du Royaume. Une parole certainement authentique de Jésus le dit clairement : « Si c'est par le doigt de Dieu que je chasse les démons, le Royaume de Dieu est venu à vous » (*Luc* 11,20 et parallèles). Il ne faut pas moins que la présence du Royaume pour briser le pouvoir de Satan : et les disciples continuèrent à prêcher *et* exorciser (*Marc* 6,7-13). D'autres textes décrivent une entrée présente dans le Royaume, et sa possession présente (*Marc* 4,11 ; 9,47 ; 10,14 ; *Matthieu* 5,3.10 ; 11,11 ; 18,14 ; *Luc* 12,32).

Le, texte le plus clair est peut-être *Marc* 1,15, déjà évoqué : « Le temps est accompli et le Royaume de Dieu est proche ». On traduit par « est proche » un parfait grec, indiquant une action passée dont l'effet dure encore. L'effet présent de la proximité du Royaume est la conversion à laquelle Jésus appelle : ainsi, lorsqu'un scribe reconnaît l'absolue primauté de l'amour de Dieu et du prochain, Jésus peut lui dire qu'il n'est pas loin du Royaume de Dieu (*Marc* 12,34). Et c'est de même que, dans le *logion* sur l'exorcisme, l'arrivée du Royaume, signalée par un verbe au parfait, a pour conséquence présente une victoire sur le démon. La conversion du cœur est une destruction des pouvoirs du mal.

Après Schweitzer, certains ont affirmé que Jésus se serait trompé dans son attente du Royaume. Des études récentes montrent toutefois que les passages en cause (*Matthieu* 10,23 ; *Marc* 9,1) étaient isolés par eux de leur contexte, et interprétés à contre-sens. Jésus, en fait, laisse indéterminé le moment où le Royaume arrivera définitivement (*Luc* 17,20 ; *Marc* 13,5-8. 32). La responsabilité en est laissée au Père ; et il suffit aux disciples de Jésus de garder vives leur foi, leur espérance et leur charité, au milieu de la tension du présent et de l'avenir.

Présence et avenir du Royaume ne sont pas sans lien. Dans les paraboles de Jésus, le vocabulaire de la « croissance » indique le rapport existant entre les commencements présents du Royaume et sa manifestation finale. Les tentatives faites pour éliminer de ces paraboles le thème de la croissance, au profit de la « soudaineté », manquent à convaincre — peut-être, d'abord, parce qu'elles sont inspirées par la crainte protestante d'une collaboration de la liberté humaine et de la grâce de Dieu. Les métaphores de la croissance ne peuvent certes amoindrir la part de la libre décision. Mais le caractère « événementiel » du Royaume ne peut non plus en exclure la croissance : de même que le présent et l'avenir sont les pôles autour desquels s'organise la réalité temporelle du Royaume, de même faut-il maintenir la tension de la discontinuité (la décision libre) et de la continuité (la croissance).

La reconnaissance de ces tensions n'interdit pas une interprétation globale du Royaume. « Royaume de Dieu » est un *symbole traditionnel* utilisé comme tel par Jésus, et son sens ne peut être élucidé que dans le contexte global de la vie et de l'enseignement de Jésus. La plupart des exégètes contemporains maintiennent que la prédication du Royaume est inséparable de la *personne* de Jésus, mais peu ont pu expliquer comment cette prédication, et l'exigence de conversion qu'elle comporte, sont essentiellement liées à la figure de Jésus, et à sa finitude. Le lien de l'infinité de Dieu à la finitude d'un homme est le mystère central du christianisme, et le problème central d'une théologie du Royaume.

Fils de l'homme

L'usage du titre de « Fils de l'homme » par Jésus peut permettre de préciser le débat. Sur l'authenticité des *logia* où il figure,

les opinions ont proliféré. Nous avons proposé ailleurs une interprétation détaillée des textes et justifié leur authenticité (4). On peut dire que chaque groupe de textes correspond à un auditoire précis. Les *logia* sur le Fils de l'homme *présent* sont prononcés par Jésus dans des situations de débat, et devant tout le monde ; mais les *logia* sur le Fils de l'homme *souffrant*, et sur sa venue définitive, sont réservés aux disciples. Les exceptions ne font que confirmer cette interprétation. La scène qui se déroule devant le Sanhédrin a été longtemps une énigme exégétique : comment Jésus pouvait-il avoir été accusé de blasphème pour revendiquer la dignité de « Messie, Fils du Béni » (*Marc* 14,61 s.) ? Beaucoup ont attribué la question du grand-prêtre à l'inventivité de la communauté primitive, anxieuse de voir dans le titre de Fils de Dieu une prétention à la divinité : conception excédant l'imagination de n'importe quel grand-prêtre, pour lequel « Fils du Béni » aurait été un équivalent de « Messie ». Or, une lecture plus attentive des textes montre que l'accusation de blasphème suit immédiatement l'affirmation suivante : « Et vous verrez le Fils de l'homme assis à la droite de la Puissance, et venant avec les nuées du ciel » (14,62). C'est la première fois que Jésus parle en public du Fils de l'homme à *venir*. Jusque-là, il a agi, voire abrogé les commandements de la Loi, en se référant au Fils de l'homme (*Marc* 2,10.28). Mais quoique ces actions aient enflammé la haine des pharisiens, elles ne fournissaient pas un motif suffisant pour le condamner à mort. Violer la Loi était un péché ; la référence au Fils de l'homme demeurait une énigme.

L'original araméen, *bar nasha*, est ambigu : il veut dire «un homme » ou « l'homme » (*Psaume* 8,14 ; *2 Samuel* 8,14), ou « prophète » (*Ezéchiel* 2,1 ; 6,8 ; etc.), ou fait allusion à l'étrange formule « comme un Fils d'homme » de *Daniel* 7,13. En employant l'expression, Jésus peut donc avoir plus d'une intention : parler de soi, parler de l'homme en général, se poser en prophète, s'identifier à une figure apocalyptique. Dans les trois premiers cas, il était possible de l'accuser d'être un pécheur ou un faux prophète transgressant la Loi. Mais si Jésus s'identifie au « Fils d'homme » de Daniel, à qui Dieu confie pouvoir, gloire et règne, il réclame donc une autorité qui lui permette de transgresser la Loi. Sur l'origine de son autorité, les pharisiens l'ont

interrogé fréquemment. En faisant référence au Fils de l'homme devant le Sanhédrin, il attire sur lui une condamnation pour blasphème : cela nous dit certainement le sens à attribuer à cette expression en cette occasion.

Une lecture attentive des *logia* sur le Fils de l'homme souffrant permet également de critiquer l'opinion selon laquelle ce seraient des prophéties faites après l'événement. N'importe qui aurait pu prédire la mort de Jésus. Lui-même, apparemment, la prédit en une série d'affirmations métaphoriques (*Marc* 2,19 s. ; 10,38 s. ; 12,6-8 ; *Luc* 12,50) que les disciples ne comprirent clairement qu'après Pâques. En revanche, les prédictions de la Passion qui mettent en cause le Fils de l'homme semblent si claires que la plupart des commentateurs mettent leur authenticité en doute. Comment les disciples ont-ils été si stupéfaits par la Croix et la Résurrection, si Jésus le leur a prédit si précisément ? Pourtant, le langage de ces prédictions n'est pas emprunté aux récits de la Passion (la partie la plus ancienne de nos évangiles), comme on pourrait s'y attendre si elles avaient été composées après coup. Et, plus encore, il n'est pas évident que les disciples aient identifié Jésus avec le Fils de l'homme dont il leur parlait. Jésus, en fait, ne prétend jamais être le Fils de l'homme : il fait référence à lui, puis agit. Après la première prédiction de la Passion, nous savons que Pierre fait des reproches à Jésus (*Marc* 8,32). Comment Jésus, s'il est le Messie destiné à un règne de gloire (*Marc* 8,29 ; 10,37), peut-il être destiné à mourir ? Comment le « Fils d'homme » daniélique pourrait-il souffrir et mourir ? Jésus semble avoir confondu les traditions, et Pierre rectifie. La réaction violente de Jésus empêcha les disciples de lui poser plus de questions ; et les prédictions suivantes ne furent pas comprises (*Marc* 9,33 ; 10,35-45). Il est même exact, d'autre part, que Jésus lui-même, immédiatement après ses remontrances à Pierre, semble établir une distinction entre lui et le Fils de l'homme : « Quiconque *me* renie devant les hommes, le Fils de l'homme le reniera devant les anges de Dieu » (*Marc* 8,38 et parallèles). Et de la même manière, après la Transfiguration, Jésus demande le silence « jusqu'à ce que le Fils de l'homme soit ressuscité d'entre les morts », et les disciples se demandent ce qu'est « la résurrection d'entre les morts » (*Marc* 9,9 s.). L'idée de résurrection n'était pas inconnue à l'époque. Mais il était incompréhensible que le Fils de l'homme se relève d'entre les morts avant même d'être descendu du ciel pour juger le monde... C'est pour cette raison que les prédictions de la Passion restèrent obscures jusqu'à Pâques.

(4) J.McDermott, « Lk XII, 8 f.: Stone of Scandal », *Revue Biblique* 84 (1977), 523-537 et « Luc 12,8 s.: Pierre angulaire », *Revue Biblique* 85 (1978), 381-401.

Il est peu douteux que les disciples identifèrent finalement Jésus avec le Fils de l'homme (*Matthieu* 16,13. 15.21 et parallèles : *Actes* 7,55 s. ; *Marc* 10,32 s.), même si Jésus, en *Marc* 8,38, semble parler du Fils de l'homme comme d'un autre que lui. Bultmann a fait appel à ce texte central pour ôter à Jésus toute conscience messianique. Mais son argumentation repose sur une identification erronée entre Fils de l'homme et Messie, et ignore la véritable nature des prétentions messianiques de Jésus. Le salut ou la perte dépendent de la réponse de l'homme à Jésus. Et Dieu seul peut élever une telle exigence.

Pourquoi donc Jésus se distingue-t-il du Fils de l'homme en *Marc* 8,38 ? Si l'on peut légitimement hésiter à lire ce qui se passe dans la tête de Jésus, on peut au moins repérer dans l'institution de l'Eucharistie une situation semblable. A la dernière Cène, Jésus, évidemment autre que le pain et le vin, s'identifie à eux, en fait des signes de sa présence. Le titre de « Fils de l'homme » ne serait-il pas, lui aussi, un symbole avec lequel Jésus puisse s'identifier tout en maintenant une différence entre lui-même et ce symbole ? La même structure « sacramentelle » est à l'oeuvre dans l'institution de l'Eucharistie et dans l'usage du titre de « Fils de l'homme » : ici et là, le Dieu infini se rend présent dans et par le fini. Et le jugement eschatologique dépend de notre réponse à cette présence.

Fils de l'homme et Royaume de Dieu

Cette interprétation permet de relier la question du Fils de l'homme à celle du Royaume. Ph. Vielhauer a nié l'authenticité de *logia* sur le Fils de l'homme parce que celui-ci n'y apparaît jamais en lien avec le Royaume, et que le Royaume est le thème central de la prédication de Jésus (5). L'adaptation de la prédication de Jésus aux capacités de ses auditoires permet, cependant, de répondre à l'objection. Jésus réserve, en effet, à ses disciples le thème du Fils de l'homme souffrant, mais prêche à tous, indifféremment, sur le thème plus traditionnel du Royaume de Dieu. Et, de façon remarquable, les deux séries de textes présentent d'analogues polarités entre présent et avenir. Il n'existe certes pas d'équivalent au Fils de l'homme souffrant

(5) « Gottesreich und Menschensohn in der Verkiündigung Jesu », *Aufsätze zum Neuen Testament*, Munich, 1965, 88-90.

dans la théologie du Royaume. L'un et l'autre symboles renvoient cependant au présent et à l'avenir. Ce parallélisme permet ainsi de les identifier, dans la mesure où ils renvoient de la même façon à la même réalité. Les *logia* sur le Royaume et les *logia* sur le Fils de l'homme nous parlent de la présence donnée et à venir de Dieu à l'homme. Et le Fils de l'homme est « *le Royaume en personne* » (Origène).

Ce parallélisme explique que les « mystères du Royaume de Dieu » soient donnés aux seuls disciples (*Marc* 4,11). Alors que tous entendent Jésus parler du Royaume (comme réalité présente et comme réalité à venir), et du Fils de l'homme présent parmi eux, seuls les disciples entendent parler du Fils de l'homme à venir. Eux seuls peuvent donc mettre en relation la réalité présente/ à venir du Royaume et le Fils de l'homme. Pour ceux de « l'extérieur », le mystère n'est pas dévoilé. De la sorte, la réalité symbolique du Royaume sollicite la liberté de l'homme à travers un signe fini qui simultanément révèle et dissimule l'amour infini qu'il symbolise. Cette interprétation est renforcée par l'utilisation de paraboles, qui elles aussi révèlent aux disciples le mystère du Royaume. Les paraboles ne sont pas de simples comparaisons. Elles sont plutôt des provocations. Elles appellent l'auditeur à se confier au narrateur, et à comprendre la parabole de l'intérieur. Elles parlent de Dieu dans les termes qui servent à parler du monde ; et elles le font de telle manière que la distinction entre signe et signifié y est transcendée, et qu'un « signe efficace », proprement sacramentel, en résulte. Le Dieu qui fait irruption, toutefois, ne détruit pas la liberté de l'homme : il la rend capable de lui répondre. Cette interaction de la liberté de Dieu et de la liberté de l'homme est figurée avec force dans les paraboles sur la croissance du Royaume. La croissance n'est pas l'oeuvre de l'homme : sa surabondance est oeuvre de Dieu, et excède les mesures humaines (*Marc* 4,8). Il ne faut pas s'étonner, alors, qu'il faille vendre « tout ce que l'on a » pour acheter le Royaume des cieux (*Matthieu* 13,44.46). La présence sacramentelle de la charité divine en Jésus de Nazareth peut requérir l'homme de façon absolue.

Paul

La même structure se retrouve dans tout le Nouveau Testament, spécialement chez Paul et Jean. Pendant la vie terrestre de Jésus, le Royaume n'était pas encore présent « avec puis-

sance » (*Marc* 9,1 ; *Romains* 1,4), alors que, pour Paul, cette puissance est manifeste dans l'annonce de l'Évangile (*1 Corinthiens* 2,4 ; 4,19 ; *1 Thessaloniens* 1,5 ; *Romains* 5,13 ; *Philippiens* 3,10). Le titre de Fils de l'homme est alors remplacé, en contexte eschatologique, par des titres plus majestueux : « le Fils », ou « le Fils de Dieu » (*1 Thessaloniens*, 1,10 ; *1 Corinthiens* 15,28). Mais il n'est pas douteux que le Christ proclamé soit le Christ de l'histoire, qui est mort, ressuscité, et reviendra (*Romains* 1,3 s. ; 4,24 s. ; *1 Thessaloniens* 4,14-16 ; *1 Corinthiens* 15,3 s.). L'Évangile est dans ces conditions une force de salut, donnant la foi et la vie tout en exigeant de l'homme décision et obéissance (*Romains* 1,16 ; 10,13-16 ; *1 Corinthiens* 15,2 ; *2 Corinthiens* 9,13). Le Christ étant l'unique fondation, quiconque n'aime pas le Seigneur est maudit (*1 Corinthiens* 3,11 ; 16,22). On ne peut dire que « Jésus est Seigneur » que dans l'Esprit (*1 Corinthiens* 12,3) ; et Paul dérive sa propre autorité de l'absoluité de l'Évangile (*Galates* 1,6-2,14).

Parallèlement à la conversion, Paul n'ignore pas l'événement de la *sanctification*, et d'autres aspects de la structure sacramentelle à l'œuvre dans la mission de Jésus apparaissent ici plus clairement. Le Christ est vivant en tout chrétien. Ils sont un avec lui, et forment son corps, l'Église (*1 Corinthiens* 1,13 ; 12,12-27 ; 10,16 s., *Colossiens* 1,24). Ce n'est que par son Esprit que les croyants deviennent enfants de Dieu, et l'appellent « Abba », Père (*Galates* 4,6 ; *Romains* 8,15). Jésus est le Nouvel Adam en qui tout est sauvé (*Romains* 5,5 s. ; *1 Corinthiens* 15,20-23), l'unique médiateur entre Dieu et les hommes (*Galates* 3,19 s. ; *2 Timothée* 2,5). Sa médiation s'applique, non seulement à l'Église, mais encore à tout l'univers, qui doit lui être soumis pour qu'il puisse lui-même se soumettre à son Père (*Romains* 8,12-29, *1 Corinthiens* 15,12-28).

La soumission de toutes choses au Christ et à son Père n'est pas leur annihilation, mais leur assomption en lui. Le « moi » de Paul atteint la plénitude de son être dans l'unité avec le Christ (*Galates* 2,19 s.). Et alors que le but est le Royaume en sa plénitude, la soumission de toutes choses à Dieu n'advient que graduellement, par la médiation du Fils, qui est premier-né d'une multitude de frères (*1 Corinthiens* 1,9 s. ; 15,23-28 ; *Romains* 8,18-30). Il demeure que, outre cet achèvement à venir, Paul souligne aussi le donné présent du salut, et maintient la tension entre présent et avenir qui marque l'enseignement de Jésus sur le Royaume. Baptisés en Christ, les chrétiens vivent

avec le Christ (*Romains* 6,1-11, *Galates* 3,26-29). L'indicatif fonde l'impératif. Parce que Dieu a réconcilié le monde par le Christ, Paul peut exhorter : « Réconciliez-vous avec Dieu » (*2 Corinthiens* 5,18-20). Parce que les chrétiens vivent dans l'Esprit, il presse : « Marchons dans l'Esprit » (*Galates* 5,25). Plus paradoxale est la formule choisie en *Philippiens* 2,12 s. : « Œuvrez à votre salut avec crainte et tremblement, car c'est Dieu qui opère en vous le vouloir et le faire, selon sa grâce ». L'indicatif désigne la toute-puissance de l'amour de Dieu, alors que l'impératif révèle le champ laissé à la liberté de l'homme.

L'amour infini de Dieu n'abolit pas la liberté finie de l'homme, mais l'appelle à l'existence. Paul n'utilise pas le schéma (grec) puissance/ acte, selon lequel l'être en acte est seul à posséder intelligibilité et efficacité. Il lui préfère la métaphore d'une surabondance excédant une plénitude déjà donnée. Cette image maîtresse explique que le Christ puisse être à la fois la tête du corps et le corps total (*Colossiens* 1,18 ; *Ephésiens* 1,22-24 ; 4,15 ; 5,23). Comme Dieu, il est la totalité à laquelle tous sont intégrés par amour. Et comme homme, il est le premier de tous les membres.

De la sorte, le Royaume est reconnu par Paul selon toutes ses dimensions personnelles. Son concept de « Christ » désigne, non seulement le Fils de Dieu préexistant, mais aussi sa réalité humaine, et sa continuation dans l'Église qui est son corps. Dans la communion de l'Église, tous lui sont liés par le baptême et l'Eucharistie. Ils sont en lui en communion avec le Dieu trine et avec tous les croyants, en une communauté où la toute-puissance divine et la liberté humaine sont révélées en leur plénitude. Paul pense sacramentellement. _

L'évangile de Jean

Plus encore que Paul, Jean radicalise la dimension personnelle de l'Évangile. Tout est chez lui centré sur Jésus-Christ, Verbe préexistant, Fils unique, Dieu, de qui tous les croyants reçoivent la vie, l'Esprit, et « grâce sur grâce » (1,1-3. 16-18 ; 3,34 ; 8,58 ; 10,10 ; 17,15 ; 20,28.30 s.). La plénitude de la grâce est fondée dans l'union de Jésus avec son Père (10,30 ; 17,11.21), laquelle engage une présence permanente de l'un à l'autre (14,10 s. ; 1,1 ; 10,38 ; 16,32), une connaissance réciproque (10,15 ; 5,20 ; 12,42), une unité de volonté (12,49 ; 4,34 ; 8,29 s. ; 6,38 s.), un partage intégral de la divinité (16,15 ; 17,10). Jésus

parle comme le Père l'ordonne, et agit comme le Père agit (8,28 ; 12,49 s. ; 14,31 ; 5,17-19). Il est révélation plénière du Père. De la sorte, il n'est pas surprenant d'entendre sur ses lèvres le « je suis » divin (8,23-28.58 ; 6,20 ; 13,19 ; 18,5.8). Ayant reçu du Père le pouvoir de juger le monde, il l'exerce, et accomplit ainsi la volonté du Père (5,22.27.30 ; 8,16.26.50). Ce jugement est accompli à l'heure où Jésus est « élevé » - c'est-à-dire par sa mort, sa Résurrection et son exaltation (12,23-33 ; 7,30 ; 13,1 ; 17,1). Il est lui-même la résurrection et la vie - c'est à ce compte que l'heure de la véritable adoration en esprit et en vérité « vient et est déjà là » (4,23 ; 5,25).

Parallèlement, Jean reconnaît aussi une distinction entre le Fils et le Père. Quoiqu'ils soient « un » (*hen*), ils ne sont pas « une même personne » (*heis*) (10,30). Le Père est plus grand que le Fils (14,28), et le Fils dépend du Père dans l'obéissance, en recevant de lui « toutes choses » (3,35 ; 13,13) : jugement (5,22.27.30), vie (6,57), enseignement (7,16 s. ; 8,28), gloire (17,22-24), amour (17,23.26). Cette « subordination » au Père autorise la mission du Fils (3,16-18). Le Verbe n'est pas seulement médiateur dans la création (1,3.10), il est aussi médiateur du salut : « Nul ne vient au Père sinon par moi » (14,6). En plus du « je suis » divin, Jean emploie toute une gamme d'images impliquant la médiation : le chemin (14,6), la vie reçue du Père et transmise aux hommes (14,6 ; 5,24-26 ; 10,10.28 s.), la vérité qui parle et juge en accord avec le Père (14,6 ; 1,17 ; 8,28 ; 12,49 ; 17,7 ; 18,37), la parole (1,1-3.14), la lumière du monde (8,12 ; 9,5 ; 12,46 ; 1,4 s.9), la porte des brebis (10,7.9), la vigne qui porte du fruit pour le Père (5,1-12), le pain du ciel donné par le Père (6,32-35.57 s.). Il est celui qui cherche la gloire du Père, et c'est en lui que le Père est glorifié (17,1-5 ; 12,23.27 s. ; 13,31 s. ; 14,13).

Enracinée dans l'altérité mutuelle du Père et du Fils, l'Incarnation permet aussi à l'histoire d'être un lieu d'altérité continuée. Jésus représente dans le temps la plénitude de la divinité, mais n'abolit pas pour autant le temps. Le temps d'autre part n'est pas seulement celui d'une préparation menant au Christ, mais se poursuit après son départ. Donné à Pâques, l'Esprit conduit les disciples à l'approfondissement de la vérité, et leur annonce les choses à venir (14,15.26 ; 16,12 ; 19,30). Le travail pastoral et missionnaire de l'Eglise doit se continuer jusqu'à ce que Jésus revienne (14,26.28 ; 21,15-17.22 s.). Dans l'entre-temps, les disciples accompliront de plus grandes choses

que Jésus lui-même (14,12). Et quoique Jésus soit la résurrection et que ceux qui croient en lui aient déjà la vie éternelle, la résurrection est encore à venir (5,25.28 s.).

Le temps est le mode sur lequel l'homme exerce sa liberté, et préfère souvent les ténèbres à la lumière. Le contraste entre Dieu et le monde met ainsi en évidence la gratuité du salut de Dieu offert à des pécheurs dans l'entier respect de leur liberté. Le péché des hommes demeure, et ils se condamnent eux-mêmes (15,22-25 ; 3,18-20 9,41 ; 12.43.47 s.). En acceptant Jésus, toutefois, le Père attire à lui les pécheurs et les confie à son Fils (6,37-39.44.65 ; 10,29 ; 17,6-12) - et Jésus lui-même dit à ses fidèles : « Sans moi vous ne pouvez rien faire » (15,5). C'est ainsi que la toute-puissance divine informe le temps des hommes. L'indicatif, ici encore, commande l'impératif.

Il devrait être clair, au moins, que la théologie du Royaume n'a pas disparu avec la prédication de Jésus. En fait, la méditation de l'Eglise primitive l'a conduite à élucider la dimension personnelle du Royaume. En mettant l'accent sur le « corps mystique » (Paul) ou sur la présence eschatologique de Dieu en Jésus (Jean), l'Eglise opère certes une transposition. Mais la base de cette transposition réside dans l'enseignement même de Jésus, et dans le parallélisme que nous avons relevé entre les *logia* sur le Fils de l'homme et les *logia* sur le Royaume. Le Royaume de Dieu est, finalement, un jeu de relations entre Dieu et l'homme ; et Jésus, Christ et Fils unique, en est le centre. Son mystère est celui de l'amour de Dieu, dont l'infinité n'oblitére pas le fini, mais le fait être, et n'annule pas nos libertés, mais les promeut. La structure sacramentelle selon laquelle le fini communique l'infini et en donne la présence est le secret du Royaume. Il est en fait question du Royaume partout dans le Nouveau Testament : car tout est en Christ, et le Christ est partout pour offrir la création rachetée à son Père, dans l'Esprit.

John M. McDermott, s.j.

Traduit et adapté par Gilles Coindreau.

(Titre original : «The Kingdom of God in the New Testament »).

John McDermott, né en 1942. Entre en 1961 dans la Compagnie de Jésus, prêtre en 1971. Travaux sur Rousselot. Professeur à Fordham University (New York).

Georges COTTIER, o.p.

Existe-t-il une chrétienté au sens politique ?

UNE partie des difficultés soulevées à propos de l'idée de chrétienté tiennent à des imprécisions de langage. Non pas que, par lui-même, le terme soit ambigu ou obscur. Mais sa signification varie selon l'usage qui en est fait, au niveau, descriptif, de l'historien, ou à celui du théologien. Certes, les deux sens, qui ne doivent pas être confondus, ne sont pas sans liens. La confusion naît quand, sans s'en aviser, on glisse de l'un à l'autre.

Une première approche

L'historien ou le sociologue recourent au terme de « chrétienté » pour décrire une époque de l'histoire ou une situation socio-culturelle marquée par une influence du christianisme sur la culture et la société, telle qu'elle est visiblement inscrite dans les faits, empiriquement constatable. On parle de chrétienté pour Byzance, ou pour le Moyen Age occidental. C'est ainsi qu'au Moyen Age, la vie de la cité implique la référence explicite et reconnue à l'Eglise. Et si l'autorité spirituelle et le pouvoir des princes restent distincts, ils sont à ce point solidaires que le sort de l'une semble inséparable de celui de l'autre. La nature même des conflits qui ne manquent pas de surgir entre les deux « pouvoirs » est révélatrice de leur imbrication réciproque, et d'une tutelle, non contestée dans le principe, exercée par l'autorité spirituelle. Une entreprise comme les Croisades est impensable en dehors du contexte de chrétienté. Les cathédrales ou les

Sommes des grands théologiens sont tout ensemble oeuvres d'Eglise et oeuvres de culture. C'est, sans doute, pour cela que d'aucuns, quand ils emploient descriptivement le terme de chrétienté, y incluent l'Eglise elle-même et le christianisme. Mais de soi, le terme a une signification culturelle.

La chrétienté médiévale est un cas éminent. On serait donc tenté de lui réserver l'usage du terme de chrétienté. Elle représenterait la chrétienté tout court, réalisation unique, dont les principes inspirateurs auraient porté une fois pour toutes tous leurs fruits. C'est ce point qu'il faudra examiner plus loin.

Pour l'instant, relevons que l'analyse du *fait* chrétienté, entendu comme l'influence chrétienne visiblement exercée sur la culture, n'est pas toujours aussi aisée à conduire qu'il le semblerait au premier abord. Une influence est plus ou moins profonde ; elle peut aller aux racines ou, à l'autre extrême, être d'apparence. Il y a des degrés de visibilité. C'est ainsi que le concept de chrétienté est utilisé en sociologie religieuse. Il sert à désigner l'imprégnation plus ou moins marquée d'un groupe social par des gestes, des rites ou une mentalité qui ont leur origine dans le christianisme. Ici encore, il convient d'avancer avec discernement : l'ensemble des signes ainsi repérés reflètent-ils de vraies convictions religieuses ou sont-ils des survivances dans un monde où la foi religieuse tend à disparaître ? A l'inverse, une usure constatée n'atteint-elle que le système des signes, alors que les convictions de foi seraient en quête de nouvelles expressions ?

Il faut, en outre, noter que l'influence chrétienne n'est jamais telle qu'elle ne laisse hors de soi bien des zones de l'existence, de sorte que, dans une société ou une culture que l'historien ou le sociologue qualifient de chrétienté, tout, dans les idées, les institutions ou les mœurs, n'est pas pour autant chrétien. A un premier niveau descriptif, on englobera sous le vocable de chrétienté la totalité des éléments en jeu, qu'ils soient ou non « chrétiens ». Opérer des discernements présuppose déjà des critères d'interprétation d'ordre théologique.

Ainsi, déjà dans sa signification empirique, le concept de chrétienté n'est pas rigide, ni fixé une fois pour toutes. Sa souplesse se vérifie dans le temps : l'influence chrétienne sur la culture et la société connaît des flux et des reflux. Le phénomène est-il faste ou néfaste ? Là encore, pour répondre à la question, il faudra recourir à des critères théologiques d'interprétation.

Ajoutons encore deux remarques.

En premier lieu, l'observateur attentif relèvera que, si l'imbrication du religieux et du culturel est un trait qui se vérifie dans les aires d'influence de toutes les grandes religions, la problématique inscrite dans l'idée de chrétienté est propre au christianisme. Celui-ci introduit une distinction, alors qu'ailleurs la tendance est à l'unité, voire à l'absorption.

En second lieu, les grandes ruptures de l'âge de la Réforme n'ont pas remis en cause l'interprétation des rapports entre religion, culture et société qui était celle de la chrétienté médiévale. C'est d'ailleurs là une des raisons idéologiques de l'âpreté des guerres de religion ainsi que de l'adoption du principe aberrant : *cujus regio, ejus religio* comme règle aux traités de Westphalie. Il est vrai que certaines des idées de la Réforme, d'un côté, la réflexion de ceux qui étaient scandalisés par les luttes fratricides entre chrétiens, de l'autre, devaient conduire à la ruine du modèle médiéval de chrétienté. Mais précisément, ici, doit être posée la question : ruine d'un modèle de chrétienté ou mort de l'idée de chrétienté ? Faut-il, que ce soit avec nostalgie ou avec la jubilation de qui, salue une grande conquête, reprendre la formule d'E. Mounier : « Feu la chrétienté » ? L'enjeu n'est pas mince ; le débat n'est pas exempt de passion. Pour l'aborder avec quelque clarté, il convient d'analyser le concept de chrétienté du point de vue théologique.

Le concept théologique de chrétienté : ses fondements

Je ne pense pas que l'on doive trop s'attacher au terme même de « chrétienté » s'il déclenche des réactions passionnelles qui empêchent d'en saisir le contenu. Il n'en va pas de même de ce contenu ; il touche à des données essentielles de la foi. Examinons donc les éléments et les présupposés d'une définition.

Il convient avant tout de distinguer entre *christianisme* et *chrétienté* ; le christianisme désigne la réalité chrétienne en son essence ; la chrétienté désigne une réalité d'ordre culturel. La réalité chrétienne dans son essence renvoie ainsi à l'Eglise. La chrétienté, elle, renvoie à une société, une culture, une époque.

marquées par l'influence du christianisme (1). Aussitôt se posent une série de questions : cette influence est-elle une conséquence qui découle pour ainsi dire nécessairement du christianisme, ou est-elle un phénomène casuel de son histoire ? Et si l'empreinte du christianisme sur la société et la culture est conforme à la nature des choses, y a-t-il plusieurs modalités possibles selon lesquelles elle peut se réaliser ? Alors qu'il n'y a qu'une Eglise du Christ, il y aurait une pluralité possible de chrétientés.

Nous sommes, on le voit, dans une problématique qui est celle de *Gaudium et spes*. La Constitution conciliaire elle-même trouve sa justification et son ultime fondement dans la doctrine de la nature et de la grâce. C'est cette doctrine qui éclaire la signification théologique de l'activité humaine, ainsi que celle de l'histoire de l'humanité et de ses suprêmes destinées. En son cœur, il y a l'intuition de ce qui constitue le message évangélique dans ce qu'il a de plus spécifique : la gratuité de l'amour inouï du Père qui nous a réconciliés par la mort de son Fils (cf. *Romains* 5,10), pour faire de nous des fils 'adoptifs appelés à partager sa vie. Ce don de l'amour rédempteur et défiçant surpasse tout ce qui correspondrait à un droit ou à une exigence qui procéderaient de la créature comme telle, car celle-ci, par elle-même, ne peut se hisser au niveau de ce qui est le propre de Dieu. Elle ne peut franchir l'abîme qui la sépare de la Transcendance, mais la condescendance de *l'agapè* divine, venant à nous, l'a franchi. La distinction entre ce qui est de la nature créée (de l'être « créatural » comme tel) et de la grâce ne signifie pas un dualisme dans le plan divin. Elle signifie précisément que, dans l'unique plan de Dieu, il faut discerner ce qui est de la nature et ce qui est de la grâce. Elle ne signifie pas non plus que la grâce viendrait se surajouter à la nature comme quelque chose d'extrinsèque. C'est au cœur de la créature raisonnable que la grâce, principe d'une vie nouvelle, est infusée, pour lui donner de vivre, dès maintenant, de la vie des enfants de Dieu. De la sorte, ses actes sont vraiment siens, et donc de sa nature en elle, mais

(1) Jacques Maritain définit ainsi la *chrétienté* : « Un certain régime commun temporel dont les structures portent, à des degrés et selon des modes fort variables du reste, l'empreinte de la conception chrétienne de la vie. Il n'y a qu'une vérité religieuse intégrale, il n'y a qu'une Eglise catholique ; il peut y avoir des civilisations chrétiennes, des chrétientés diverses », dans *Humanisme intégral*, Paris, Aubier, 1936, p. 144 (in *Œuvres Complètes*, Fribourg-Paris, VI, 1984, p. 442). Il y a cinquante ans que ce grand livre, essentiel pour la question dont nous traitons, a été publié. On sait que l'ouvrage donna lieu à des débats, auxquels souvent les passions politiques ne furent pas étrangères.

en tant que surélevés afin de produire des fruits qui sont de l'ordre de la grâce. Parlons d'une symbiose vitale, dans laquelle la grâce ne détruit pas la nature, mais lui donne d'aller au-delà d'elle-même.

Dans cette symbiose (2), la tradition théologique a discerné plusieurs aspects. Le don de la grâce ne détruit pas, ni ne « dénature » la nature. Elle lui donne de déployer des activités qui appartiennent en propre à l'ordre surnaturel, c'est-à-dire qui ressortissent directement à la participation à la vie divine. Ainsi de l'exercice des vertus théologales. La grâce *élève* la nature. C'est là son effet le plus profond. Mais les activités de cette nature, dans sa ligne propre de nature, ne sont pas rendues vaines et inutiles pour autant. Au contraire, la présence de la grâce, source de vie, d'énergie, d'équilibre, *conforte* cette nature en elle-même, la rendant plus vigoureuse et plus apte dans la ligne de ses activités propres. La nature sous la grâce est plus authentiquement elle-même qu'elle ne le serait sans la grâce. On saisit aussitôt l'importance de cet aspect pour les problèmes qui nous occupent.

Il en va de même d'un troisième aspect que nous avons jusqu'ici laissé dans l'ombre : c'est la créature marquée par le péché qui est appelée à participer à la vie divine. C'est pourquoi son élévation à la qualité de fils de Dieu se fait dans et par une conversion. C'est celui qui était pécheur qui est transformé et sanctifié par la grâce d'adoption : telle est la justification. Or celle-ci a une conséquence pour la nature considérée à son niveau même de nature, qui n'avait pas été laissée intacte par le péché des origines. Notre nature est une nature blessée, c'est-à-dire habitée par des désordres, affaiblie dans ses capacités de connaissance et de vouloir. Un des effets de la grâce est de venir guérir ces blessures. Par référence à ces effets, les théologiens parlent de *gratia sanans*.

Ainsi, la grâce qui élève et conforte la nature, commence par la restituer à elle-même. Notre nature, parce qu'elle est blessée, n'est plus capable sans le secours de la grâce de déployer des activités qui de droit lui sont proportionnées. L'humanité pécheresse vit au-dessous d'elle-même. Ce n'est que guérie et confortée par la grâce qu'elle est capable de produire tous ses

(2) Saint Thomas en rappelle le principe dès la première question de la Somme Théologique (Ia., q. I, a.8, ad 2.) : « *Cum enim gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat. Idei, sieur et naturalis inelinatio voluntatis obsequitur earitali* ».

fruits. Nous avons là le principe de l'humanisme chrétien. La formule ne signifie pas une adjonction chrétienne à l'homme qui réaliserait par lui-même sa propre perfection. Elle signifie cet effet surabondant de la grâce qui, en conférant à l'humanité pécheresse la filiation divine, donne à cette humanité de s'accomplir pleinement. On peut donc parler d'humanisme de l'Incarnation. Dans sa première partie, *Gaudium et spes* conclut chacun des chapitres par une référence au mystère du Christ, allant jusqu'à affirmer que le mystère de l'homme ne s'éclaire vraiment que dans le mystère du Verbe incarné (cf. n° 22). Il y a là une intuition essentielle. A l'inverse, il faut dire que le naturalisme, sous toutes ses formes, est générateur d'illusions ; il se trompe, en effet, sur la condition humaine, car il ne voit pas que la situation historique et existentielle de l'humanité ne s'explique pas à partir de la seule nature humaine, mais suppose le drame du péché et l'action vivifiante de la grâce.

Sens de l'autonomie

L'influx de la grâce purifie et vivifie des activités qui ont leur principe dans la nature humaine. Le sujet de ces activités est la personne qui existe dans cette nature. Or, la personne ne peut mettre en valeur et développer ses ressources de libre créativité et de générosité que dans la communication et la communion avec d'autres personnes. Elle requiert la société et la culture. C'est pourquoi l'imprégnation de la grâce comporte nécessairement une dimension sociale et culturelle. Le concept théologique de chrétienté implique la référence à cette dimension.

Mais dès qu'il est question de société et de culture, on doit prendre en considération l'histoire et la pluralité des cultures. Le temps est donné à l'homme pour qu'il puisse progressivement actualiser les multiples potentialités de sa nature. Et c'est à travers la multiplicité des peuples, avec leurs traditions et leurs dons propres, qu'à chaque fois certaines de ces potentialités sont développées. La richesse même de notre nature et sa plasticité sont à la racine d'un pluralisme culturel dont les fruits doivent rejaillir sur l'humanité tout entière. Notons-le en passant : une des conséquences de l'inculturation du christianisme est de maintenir les cultures particulières ouvertes aux grandes valeurs universelles. On comprend, dès lors, que le concept théologique de chrétienté n'est pas univoque, ni uniforme, il

n'implique nullement l'exigence d'une répétition, qui serait d'ailleurs totalement illusoire, d'un modèle historique donné, comme la « chrétienté médiévale » ou la « chrétienté baroque ». Les pouvoirs de créativité cachés dans les profondeurs de la nature humaine et la grâce, qui est vie, font que toute réalisation authentique de chrétienté aura le caractère d'une invention.

Un autre aspect doit être relevé. En faisant de nous des fils dans le Fils unique, la grâce fait de nous du même coup des membres de son Corps, qui est l'Eglise. Les chrétiens, membres de l'Eglise, qui participent à la vie de la cité et à la culture, le font comme sujets responsables qui décident librement de leurs choix et de leurs engagements, en cohérence certes avec les exigences de la foi. Ceci est capital. Mais l'Eglise comme telle ne peut, non plus, se désintéresser du domaine de la culture et de la vie des sociétés. C'est pourquoi elle interviendra, dans la logique de sa mission propre, en proposant les normes éthiques de sa doctrine sociale, ou pour la défense des droits de l'homme. Vatican II a souligné l'un et l'autre : il a rappelé les responsabilités socio-politiques et culturelles qui s'inscrivent dans la vocation des laïcs. Il a marqué les préoccupations civilisatrices ou de promotion humaine de l'Eglise. C'est d'ailleurs la considération de la dimension ecclésiale qui fait que certains historiens ont eu tendance à s'intéresser unilatéralement aux problèmes des rapports entre l'Eglise et le pouvoir temporel, tels qu'ils caractérisent un régime de chrétienté. Ce point est important, mais on ne saurait y restreindre la problématique.

Entre l'ordre de l'Evangile et celui de la culture, entre les fins de l'Eglise et celles de la cité temporelle, les rapports sont complexes. Leur maintien suppose que l'on évite constamment un double écueil : celui de l'absorption et de la confusion, celui de l'hétérogénéité des fins. Ce double écueil, ou, si l'on préfère, cette double tentation, explique pourquoi Vatican II a perçu la nécessité de préciser le sens de *l'autonomie*.

En effet, si la grâce ne détruit pas la nature, cela signifie que celle-ci est posée dans sa consistance propre et comme source d'activités ayant valeur en elles-mêmes et pour elles-mêmes. Bref, il y a une autonomie des réalités humaines et temporelles. Le Concile reconnaît pleinement cette autonomie, mais simultanément il met en garde contre une manière erronée de la comprendre, celle qui revient à dire que « *les choses créées ne dépendent pas de Dieu et que l'homme peut en disposer sans référence au Créateur (...)*. En effet, la créature sans Créateur

s'évanouit ». Et le texte conclut en faisant appel au témoignage commun de la conscience de « *tous les croyants, à quelque religion qu'ils appartiennent* » : ils « *ont toujours entendu la voix de Dieu et sa manifestation, dans le langage des créatures. Et même, l'oubli de Dieu rend opaque la créature elle-même* » (3). L'autonomie du temporel signifie donc la consistance et la valeur propre des activités culturelles et politiques de l'homme, qui n'en oublie pas pour autant sa qualité de créature. Elle ne saurait signifier la volonté d'émancipation totale à l'égard du Créateur. On saisira qu'avec ces précisions est posé le principe de normes éthiques devant régler la vie des sociétés humaines.

De quelques obstacles

La volonté d'émancipation totale de la créature à l'égard du Créateur, quand elle va au bout d'elle-même, est génératrice de l'athéisme, « *qui compte parmi les faits les plus graves de ce temps* » (4). On sait que le marxisme-léninisme fait de l'athéisme la base de l'édification de la cité terrestre (5).

Mais les difficultés peuvent se présenter d'une manière plus sournoise et non moins pernicieuse qu'avec l'athéisme déclaré. Je pense, ici, au phénomène de la sécularisation, entendue comme attitude généralisée par laquelle l'homme dans toutes ses activités fait abstraction de la référence à Dieu : non pas nécessairement rejet délibéré et conscient, mais mise à l'écart, peut-être à peine consciente. Toute l'existence humaine se déroule *ut si non daretur Deus, comme si Dieu n'existait pas*. On connaît la boutade significative : « Dieu, pour quoi faire ? » Certes, la sécularisation est un phénomène complexe, et sa signification n'est pas univoque. Il y a ainsi une « désacralisation » du monde qui est l'envers de l'affirmation biblique de la transcendance de Dieu face au « sacré » païen. Mais dans le sens moderne, elle signifie la mise entre parenthèses par l'homme de

(3) Cf. *Gaudium et spes* n° 36, §2. C'est l'ensemble du ch. III de la 1^{re} partie : « L'activité humaine dans l'univers », n° 33-39, ainsi que du ch. IV : « Le rôle de l'Eglise dans le monde de ce temps », n° 40-45, auquel on se reportera.

(4) Cf. *Ibid.* n° 19, § I.

(5) C'est de lui, entre autres, qu'il est question au n° 20 : « L'athéisme systématique ».

sa condition de créature, dans le déploiement de ses activités (6). Il est certain que la double approche scientifique et technique de l'univers favorise le processus de sécularisation. Non pas que science et technique, prises en elles-mêmes, soient en cause, mais parce qu'elles déterminent chez beaucoup l'attitude dominante et souvent exclusive de l'esprit à l'égard du réel. Dès lors, l'homme lui-même est traité uniquement comme un objet de science ou comme un objet techniquement manipulable. Autrement dit, on fait abstraction de l'humanité de l'homme et, notamment, de toute référence à l'éthique. L'effondrement de l'éthique (qui s'accompagne souvent de sa recherche angoissée et désordonnée) que nous constatons ces dernières années est un fruit de la sécularisation.

Nous rencontrons ici un second obstacle qui est la confusion entre le pluralisme et le relativisme des valeurs. Le pluralisme politique va de pair avec la démocratie, laquelle fait appel à la participation responsable des personnes au gouvernement de la cité. Mais il n'y a pas de démocratie sans un consensus minimal portant sur un ensemble de valeurs. Parmi celles-ci, il faut compter le sens de la dignité de la personne et de ses droits inviolables, reconnus homme normatifs pour l'action de l'État et de la société. Quand le sol de *l'humanum* qui soutient ce consensus est ébranlé, le pluralisme change de nature et tend à faire des valeurs l'objet de l'opinion des individus. Le fœtus est-il un être humain ? Peut-on congeler des embryons humains en vue d'expérimentations ? Les autorités, parce qu'elles reflètent l'état de la société, ne savent qu'en penser et sont donc portées à traiter ces questions vitales comme une matière d'opinion. Si on va au bout de la logique impliquée dans ce processus, on aboutira à nier l'existence d'une nature humaine, objectivement normative pour le comportement et la législation de la société (7). Il se pourrait bien qu'aujourd'hui la *gratia sanans* soit requise pour sauver, en certains domaines, la dimension éthique tout court de l'homme.

(6) J'ai traité du problème dans *Questions de la Modernité*. Paris, FAC, 1985, ch. 3: « Signification chrétienne de la sécularisation », P. 79-106.

(7) La position du Magistère de l'Eglise sur ce point est particulièrement ferme et claire. Cf., à ce propos, le petit dossier que j'ai proposé dans l'ouvrage collectif *Universalité et permanence des Lois morales*, Fribourg-Paris, Editions Universitaires/ Le Cerf, 1986, p. 191-238.

Difficultés

Distinction n'est pas rupture. L'Évangile doit exercer sa force inspiratrice dans le domaine de la culture et dans celui de la politique (8). A cette inspiration s'opposent, non seulement le processus de sécularisation et le relativisme moral, mais encore un certain nombre de conceptions qui, à gauche ou à droite, posent en principe l'amoralisme politique. Telle fut déjà la position positiviste de Maurras : la politique a ses lois propres qui n'ont que faire avec des normes éthiques. Dans la même ligne, nombreux sont ceux qui tiennent que la connaissance de la société et son gouvernement sont exclusivement objet de science et de technique. On devrait, à la limite, confier la décision la plus adéquate au calcul des ordinateurs, plus sûr que la prudence de l'homme politique. De son côté, le matérialisme historique nous ouvrirait la connaissance des lois de l'histoire, par la médiation d'une praxis engagée; elle-même porteuse d'une évidence « scientifique ». Ce n'est pas le lieu de soumettre à la critique ces théories qui, en soustrayant l'action politique à la régulation éthique, rendent vaine l'idée d'une inspiration évangélique. Je ne sais si les catholiques sont ici bien conscients de l'enjeu de ce qui constitue un des principaux débats de notre temps.

Certes, le choix politique émane de la libre responsabilité et il est guidé par un jugement pratique, lui-même réglé par des exigences éthiques. Mais ici surgit une nouvelle difficulté, plus subtile : elle traduit ce que nous pourrions appeler la tentation du pragmatisme. Le regain de faveur dont jouit le pragmatisme est lié à deux facteurs. L'effondrement de l'idéologie marxiste comme horizon de référence pour de nombreux intellectuels a entraîné avec lui l'effondrement de l'idée d'un projet historique, comme si l'un et l'autre étaient à confondre. La perte d'une illusion est un bien, l'absence d'une espérance raisonnée pour l'avenir crée un vide redoutable. Elle est un malheur. Le second facteur est l'individualisme de plus en plus exacerbé qui marque nos sociétés. La conséquence est une politique au jour le jour, sans dessein communautaire. Les chrétiens qui se laissent gagner par cette idéologie individualiste conçoivent leur enga-

(8) Refuser la fracture entre Évangile et culture est le thème de l'important discours prononcé à Lorette, le 11 avril 1985, par Jean-Paul II, qui se réfère explicitement à *Evangelii Nuntiandi*, n° 19-20 ; cf. *Doc. Cath.*, n° 1896, 19 mai 1985, p. 526-532.

gement comme une série d'actes ponctuels qu'il s'agit certes de poser au plus près de sa conscience. C'est là se faire de l'inspiration chrétienne une idée singulièrement restrictive. On ne voit guère comment, dans une telle perspective, œuvrer en profondeur dans le domaine institutionnel et législatif, ou s'attaquer aux problèmes majeurs de la paix et de la justice internationale. Car le pragmatisme, par son essence même, ignore la continuité historique et la dimension communautaire de l'existence.

Conclusions

Les réflexions qui précèdent nous permettent de tirer un certain nombre de conclusions.

1. Quoi qu'il en soit du vocable, l'idée théologique de « chrétienté » est dans la logique du christianisme. Elle traduit, au plan de la culture et de la vie politique, l'influx que normalement la grâce demande à exercer sur les réalités de « nature ». Elle correspond à une intuition majeure de Vatican II, dans la Constitution *Gaudium et spes*.

2. Le principe de la « chrétienté », en vertu de sa nature même, peut connaître des réalisations multiformes, au cours de l'histoire et dans les différentes cultures. Ces réalisations dépendent de plusieurs facteurs. Elles dépendent de la vitalité des communautés chrétiennes et aussi de leur capacité à vaincre des résistances, à aller à contre-courant de processus comme la sécularisation, à ne pas se laisser contaminer par des préjugés idéologiques.

3. Ainsi, d'un pays à l'autre, la force de l'imprégnation chrétienne varie considérablement et s'exerce avec plus ou moins de bonheur selon les secteurs de l'existence. On signalera, à ce propos, qu'il convient de se garder de deux erreurs. La première pose que le processus de sécularisation est irréversible et que l'Eglise et les chrétiens doivent aller dans son sens, le recul de l'influence chrétienne serait un gain ; à la limite, l'idéal serait que la foi demeure limitée à la sphère du privé. A l'opposé, il y a l'erreur de ceux qui vivent de nostalgie et qui pensent que le devoir des chrétiens est de restaurer un mode de rapports entre le christianisme et la société qui a existé jadis. Outre que souvent le passé auquel ils se réfèrent est un passé idéalisé, ces nostalgiques ne sont pas attentifs au mouvement de l'histoire et aux requêtes nouvelles du présent.

5. Précisément, un des fruits les plus visibles de Vatican II est l'attention beaucoup plus vive portée par l'Eglise et les chrétiens aux droits de l'homme, à leur signification, à leur défense. Nous avons là un « signe des temps » qui nous permet d'entrevoir les modalités aujourd'hui requises de la réalisation de l'idée de chrétienté.

6. En effet, une autre grande intuition de Vatican II (notamment dans *Dignitatis humanae*) a porté sur la nécessité de promouvoir et défendre *évangéliquement* les valeurs évangéliques. Dès lors, la force vivifiante de l'Evangile n'a pas à se traduire en affirmation de force politique. L'essentiel donc n'est pas dans la reconnaissance publique de l'autorité de l'Eglise, par le biais de privilèges accordés par le pouvoir temporel. L'essentiel est dans l'inspiration vraiment vitale que le christianisme, par la hiérarchie ou par les chrétiens, insufflera à la vie et aux institutions de la cité. Les problèmes de la moralité de la lutte politique et de la non-violence sont dans cette perspective d'une importance primordiale. Des exemples comme ceux de Solidarité en Pologne ou de la « désobéissance civile » au président Marcos aux Philippines constituent, sans doute, des expériences dont on ne saurait minimiser la portée historique. Elles révolutionnent une conception usée de la révolution.

7. Le poids de la misère d'un côté, la rapidité et l'ambiguïté des conquêtes techniques de l'autre sont générateurs d'angoisse et de pessimisme pour l'avenir. L'espérance théologique des chrétiens peut et doit susciter et soutenir une espérance temporelle réaliste, qui ne soit pas un vain rêve utopiste. Cette espérance-là, sans laquelle les sociétés ne peuvent pas vivre, est, elle aussi, une dimension de la chrétienté, entendue au sens théologique.

Georges COTTIER, o.p.

Georges Cottier, né en 1922 à Genève. Entre chez les Dominicains en 1946, est ordonné prêtre en 1951. Licencié en théologie et docteur en philosophie. Professeur chargé de cours aux universités de Fribourg et de Genève, directeur de la revue *Nova et Vetera* (Fribourg), membre du comité de rédaction de *Communio*, consultant au Secrétariat romain pour les non-croyants. Parmi ses nombreuses publications, on notera : *La mort des idéologies et l'espérance*, Paris, Cerf, 1970 ; *Le conflit des espérances*, Paris, 1977 ; *Humaine raison*, Fribourg, 1980.

Guy BEDOUELLE, o.p.

Le désir de voir Jérusalem

Histoire du thème des deux cités

BIEN qu'il soit formulé dans le langage le plus populaire et le plus imagé qui soit (le levain, la graine, l'arbre...) — ou peut-être à cause de cela même — l'enseignement du Christ dans l'Évangile sur le Royaume ou le Règne de Dieu, disons la *Basileia*, a entraîné une multitude d'interprétations souvent divergentes, sinon contradictoires. On pourrait d'ailleurs soutenir que la trame même de l'histoire du christianisme est tissée de ces compréhensions successives avec leurs vérités partielles, mais aussi des malentendus qu'elles ont engendrés dans les rapports que les chrétiens ont entretenus avec le « monde », la « société », « l'État » ou le « pouvoir ».

Toutefois tant que l'Eglise s'est heurtée à un pouvoir clairement hostile ou du moins nettement indifférent, la doctrine demeurerait relativement simple. Elle se fondait sur une application stricte de l'obéissance déterminée par *Romains* 13,1-7, tempérée — au risque du martyre — de la clause qui obligeait parfois « à obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes » (*Actes* 4,19).

Dans l'Eglise pré-théodosienne (car c'est le règne de Théodose, de 379 à 395, qui est décisif pour la paix de l'Eglise et la christianisation de l'Empire, et non celui de Constantin comme on le dit par habitude), la distinction entre les deux Royaumes, les deux Empires, était claire. Elle apparaît, avec toutes ses conséquences douloureuses, dans le cas tragique du règne de l'empereur apostat Julien (361-363). Comme le rappelle encore S. Augustin : « Julien était un réprouvé qui adorait les idoles, et il y avait pourtant des soldats chrétiens dans l'armée de cet empe-

reur ennemi des chrétiens. Ces soldats ne reconnaissaient que l'Empereur céleste quand le Christ était en cause et quand l'empereur terrestre leur demandait d'adorer les idoles et de brûler devant elles de l'encens, alors ils plaçaient Dieu au-dessus de l'empereur. Mais quand il leur commandait : "debout pour le combat ! Sus à l'ennemi !" ils obéissaient sur le champ. Car ils faisaient une nette distinction entre le Seigneur éternel et le seigneur temporel, mais pour l'amour du Seigneur éternel, ils étaient soumis au seigneur temporel » (1). C'est l'application stricte du précepte du Christ sur les domaines respectifs de Dieu et de César.

Paradoxalement la véritable problématique théologique engendrée par la notion de *Basileia* apparaît dans l'Occident latin à partir du moment où l'Empire romain est devenu presque totalement chrétien. Elle surgit au début du ^{ve} siècle au moment où Rome, « la mère de l'univers » comme on l'appelle alors avec emphase, voit ses fondements vaciller sous les pas d'Alaric et de ses hordes gothiques. Les païens accusent alors l'Eglise chrétienne de sacrifier à un illusoire Royaume de Dieu le bien d'un Etat qui était mieux protégé par ses dieux ancestraux.

La Cité de Dieu, réponse que l'évêque d'Hippone, Augustin, rédige à la requête de ses amis romains, pose les fondements d'une apologétique et d'une théologie de l'histoire. Ce texte est si riche et si complexe qu'on a cru pouvoir en déduire une ecclésiologie absolument cohérente et de là une conception des rapports entre le spirituel et le temporel. Telle n'est pourtant pas la perspective de S. Augustin.

Il distingue, en effet, deux cités qu'il appelle la Cité de Dieu et la cité de la terre (*Civitas Dei* ; *civitas terrena*). Ni la distinction, ni le vocabulaire ne sont nouveaux (2). Mais sous l'abondance des descriptions, qu'il ne faut pas prendre pour des définitions formelles, on doit reconnaître avec Etienne Gilson la fermeté et la clarté du propos : « *La Cité de Dieu et la cité terrestre sont deux cités mystiques, à tel point que leurs citoyens sont dépar-*

(1) *Enarrationes in Psalmos*, 124,7: PL 37, col. 654; CCSL, XL, P. 1841-1842. Pour une histoire théologique des conflits de l'Eglise et du pouvoir dans les neuf premiers siècles, cf. Hugo Rahner. *L'Eglise et l'Etat dans le christianisme primitif*. Paris, 1964.

(2) Origène (mort après 250), également dans une réfutation du paganisme et de ses accusations contre l'Eglise, parle de deux « patries » : la cité de la terre à frayé la voie à la Cité du ciel qui à son tour maintenant la protège (*Contra Celsum*, VIII, 74-75).

tagés par la prédestination divine. Leurs peuples respectifs sont celui des élus et celui des damnés. On ne saurait donc être plus éloigné de toute considération politique au sens temporel du terme » (3).

Certes le mot « cité » semble accentuer la dimension sociale de la réalité ainsi désignée, mais Augustin lui donne la base la moins juridique possible : celle de l'amour qui peut seul réellement réunir les hommes. Il y a deux cités parce qu'il y a deux amours, comme le dit le plus célèbre texte du livre (XIV,28) : « Deux amours ont fait deux cités : l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu : la Cité terrestre ; l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi : la Cité céleste. L'une se glorifie en elle-même ; l'autre dans le Seigneur ».

S. Augustin développe donc un schéma à deux termes (4) : « la nature vaincue par le péché enfante les citoyens de la cité terrestre ; la grâce, délivrant du péché, enfante ceux de la Cité céleste dont une partie pèlerine encore sur la terre » (XV, 2). Cette dernière précision est décisive, car elle permet de répondre à la question : l'Eglise est-elle la Cité de Dieu, et cette dernière est-elle le Royaume ?

En un premier mouvement, la réponse affirmative est indubitable. Les textes sont formels : l'Eglise du Christ est la Cité de Dieu (XVI,2,3) ; et elle est « le Règne du Christ et le Royaume des Cieux » (XX,9,1). Mais il faut évidemment s'entendre sur ce qui est ici désigné par l'Eglise : c'est celle des prédestinés (XV,1,1 ou XX,7,7). L'Eglise pèlerine exprimée ici-bas par l'Eglise catholique est intégrée par la Cité de Dieu sans coïncider avec elle : « Elle (l'Eglise visible) doit se souvenir que parmi les ennemis mêmes se cachent de ses futurs citoyens... De même, tant que la Cité de Dieu poursuit son pèlerinage sur la terre, elle comporte dans son sein des hommes qui sont unis par la communion des sacrements, mais ne seront pas associés à l'éternelle destinée des saints » (I,35).

Tout l'enseignement parallèle d'Augustin, en particulier dans sa polémique avec les donatistes où il utilise si souvent la para-

bole du bon grain de l'ivraie que le maître laisse croître l'un et l'autre jusqu'à la moisson (Matthieu 13,30), affirme que les deux cités sont mêlées, enchevêtrées (*perplexae ; permixtae*) dans ce siècle-ci jusqu'à la discrimination du jugement final. C'est pour avoir oublié cette vérité essentielle que l'on va faire subir à la Cité de Dieu des « métamorphoses » selon l'expression d'Etienne Gilson, qui sont autant de distorsions et de mécompréhensions : elles auront des répercussions décisives pour l'Occident médiéval tant le prestige de saint Augustin qu'on fait ainsi parler est prédominant.

Aux deux cités mystiques (*mystice*, dit Augustin, XV,1,1) conviennent des noms symboliques. Dans une méditation sur le Psaume 44 (Cité de Dieu, XVII, 16,2), Augustin affirme : la cité impie sera Babylone dont le nom signifie « confusion », tandis que la Cité de Dieu est Sion, la Jérusalem spirituelle, dont le nom signifie « contemplation ». Elle est la vision de paix : « Elle contemple, en effet, le grand siècle du bien futur parce que là se porte son intention ».

Ceci est d'ailleurs en parfaite cohérence avec le mouvement général de l'ouvrage. Dans les derniers paragraphes de la Cité de Dieu, en citant selon le latin le Psaume 46,11, Augustin indique l'espérance de voir enfin arrivé le moment de l'éternel Shabbat (« Reposez-vous et voyez que je suis Dieu »). « Voilà ce dont nous aurons parfaite connaissance quand nous serons dans le repos parfait et que nous verrons parfaitement que le Seigneur lui-même est Dieu » (XXII, 30.4). Repos, paix, vision, parfaite connaissance, de tout cela sera rassasiée Jérusalem, la Cité céleste, le Royaume, l'Eglise enfin définitivement elle-même, c'est-à-dire en Dieu.

Ce désir de voir Jérusalem, qu'Augustin a si magnifiquement exprimé, est en effet central dans la vie chrétienne, individuelle et communautaire. Vivé par la prédication, manifesté par les spirituels, mais aussi mis à l'épreuve du temps et de l'expérience du mal, ce désir semble se relâcher ou retomber, ou bien au contraire s'exaspérer et s'exacerber. Le destin des deux cités augustiniennes sera appréhendé ici par l'évocation de trois étapes, de trois affleurements, pourrait-on dire, en ce qu'ils ont de significatif dans leurs déviations mêmes. En effet, l'analyse de

(3) Etienne Gilson, *Les métamorphoses de la Cité de Dieu*, Louvain-Paris, 1952, p. 73.

(4) Même si on peut parfois déduire des éléments pour un Etat chrétien, il n'y a pas de troisième cité chez Augustin. Cf. Charles Journet, « Les trois cités : celle de Dieu, celle de l'homme : celle du diable » *Nova et Vetera*, 33 (1958), p. 25-48 ; H.-1. Marrou. « Civitas Dei, civitas terrena, num tertium quid ? », *Studia Patristica II. Texte und Untersuchungen*, 64, 1957, p. 342-350.

ces gauchissements (parfois de graves distorsions) qui sont autant de tendances à s'approprier le Royaume de Dieu ou à en refuser l'actualité, nous permettra de revenir à la lumineuse pensée de S. Augustin.

L Jérusalem est là: «l'augustinisme politique»

S'il y a un dualisme dans le Nouveau Testament et dans le christianisme, ce n'est pas d'abord entre ce monde-ci et l'au-delà, mais bien « un dualisme temporel entre le présent et l'avenir » (5). Ce dualisme — ou du moins la tension qui l'exprime — est particulièrement perceptible dans la difficulté de concevoir les rapports entre l'Eglise de la terre et le Royaume des cieux : de quelle manière peut-on dire qu'il est déjà advenu et qu'il doit cependant être attendu ?

La première mécompréhension du thème des deux cités sera le fait des commentateurs médiévaux d'Augustin. L'analyse fournie par H.X. Arquillière, il y a une trentaine d'années, sur « l'augustinisme politique » semble maintenant admise, même si le terme choisi peut être contesté (6). Par oubli de l'aspect eschatologique et caché de Jérusalem, la Cité de Dieu a été réduite à l'Eglise visible tandis qu'on a tendu à confondre la puissance temporelle avec la cité terrestre dont parle S. Augustin.

Il s'agit en fait, au départ, d'une tentative d'exprimer un phénomène nouveau : celui de la chrétienté. Au IX^e siècle, pendant la Renaissance carolingienne, Jonas d'Orléans estime que les deux cités sont réunies en une seule qui est « l'Eglise » et où le prince avait une fonction ministérielle. S'il est certain que la séparation des pouvoirs y subsiste, on est plus particulièrement attentif au fait qu'une société chrétienne a un seul chef : le Christ.

C'est seulement avec la « théocratie » (7), pour utiliser un autre terme d'interprétation délicate, que le véritable « augustinisme politique » s'est imposé à travers les incessants conflits qui opposaient dans la chrétienté le Sacerdoce et l'Empire. De la

théorie des « deux glaives » à l'affirmation de *la plenitudo potestatis au profit du Pape*, on en est venu dans l'affrontement de Boniface VIII avec le roi de France, Philippe-le-Bel, à la fameuse bulle *Unam sanctam* de 1302, tout entière bâtie sur l'idée de l'unicité de l'Eglise : « Cette Eglise, une et unique, n'a qu'un corps, une tête, non deux têtes comme les aurait un monstre : c'est le Christ et Pierre, vicaire du Christ, et le successeur de Pierre... Quiconque résiste à cette puissance ordonnée par Dieu résiste à l'ordre de Dieu (Romains 13,2) ».

De l'assurance qu'il ne saurait y avoir d'hiatus, de fossé, entre l'Eglise institutionnelle et Jérusalem, le Royaume à venir, on glissait ainsi, sous la poussée des empiétements du pouvoir temporel puis de la revendication de son autonomie, vers une conception trop exclusive du rôle de l'Eglise. Il est vrai que le cadre général de la pensée augustinienne pouvait s'y prêter. La cité de la perdition dans le *De civitate Dei* n'était-elle pas le résultat de l'effort insensé de l'homme pour construire un ordre auto-suffisant, autonome, séparé de Dieu ?

Se fondant surtout sur une première approche de la cité, mettant au premier plan la notion de justice, qu'Augustin trouve chez Cicéron, mais que précisément il rejette pour l'élargir (XIX, 21-23), certains commentateurs médiévaux vont dans le sens d'une absorption du droit naturel de l'Etat dans la justice surnaturelle et le droit de l'Eglise qui pourra juger en dernier ressort la puissance temporelle. Ce qui n'est qu'une inclination dans la tradition augustinienne, pouvait devenir en plein combat une tendance « hiéocratique » qui exaltait la monarchie pontificale au nom d'une ecclésiologie.

Le point culminant de cette tendance est la conviction de certains théologiens curialistes que le Pape est effectivement — même si c'est évidemment par délégation du Christ — le chef du Corps mystique. Gilles de Rome, le Général des Augustins qui inspira *Unam sanctam*, écrit que, de cette manière, on peut dire : le Pape, c'est l'Eglise (8).

Même s'il convient de ne pas durcir ces expressions ni penser que ces théologiens envisageaient une coïncidence totale entre Eglise de la terre et Royaume, la tendance à visualiser Jérusalem dans l'institution ecclésiastique est indéniable. Mais c'est l'assi-

(5) Oscar Cullman, *Dieu et César*, Neuchâtel-Paris, 1956, p. 93-94.

(6) H.X. Arquillière, *L'Augustinisme politique*, Paris, 1955 (2).

(7) Marcel Pacaut, *La théocratie. L'Eglise et le pouvoir au Moyen Age*, Paris, 1957, et Walter Ullmann, *The Growth of Papal Government*, London, 1970 (3).

(8) Yves Congar, *L'Eglise de saint Augustin à l'époque moderne*. Paris, 1970, p. 271-273.

milation entre l'État et la cité de perdition qui est le plus grave. D'ailleurs, soulignons que l'humiliation quasi immédiate de Boniface VIII à Anagni en 1303, puis les affrontements ecclésiologiques du XIV^e siècle réduisirent l'influence de cette tendance hiéocratique. On s'était déjà d'ailleurs tourné vers une autre interprétation des deux cités : celle d'un dépassement spiritua-liste de l'Eglise.

II. Jérusalem va venir: le joachimisme

L'intérêt pour Joachim de Flore et le Joachimisme s'est renouvelé récemment à juste titre. Sa « postérité » est, en effet, multiple. L'abbé calabrais (mort en 1202), dans son oeuvre biblique (sa *Concordia*, son *Exposition sur l'Apocalypse* et ses *Commentaires sur les Psaumes et les Evangiles*), propose une nouvelle théologie de l'histoire où se dégage un « troisième état » à venir, dans le temps, et sur cette terre, qui serait « l'âge de l'Esprit » (9). La vision de Joachim était indéniablement inspirée par un désir de réformer l'Eglise de son temps par la vie religieuse.

On sait l'influence énorme qu'eut au XIII^e siècle le mouvement joachimite tourné vers le spiritualisme apocalyptique où se distinguèrent les franciscains. Orchestrée par le pouvoir impérial, cette tendance dégénéra en sectes diverses ou sera plus ou moins bien réintégrée dans l'orthodoxie ecclésiale. Mais il y a plus encore : alors que le fondateur de l'ordre de Flore était plutôt un conservateur, l'exégèse joachimite a paradoxalement donné naissance dans la pensée occidentale à une « postérité » qui lui imposera toutes sortes de métamorphoses, et souvent autant de méconnaissances et de trahisons. « *Elle finira même par se muer en son contraire à partir du jour où ce que l'abbé de Flore concevait comme l'oeuvre de l'Esprit serait envisagé comme devant advenir par les énergies immanentes au monde ou comme devant être effectué par la seule action de l'homme* » (10).

Du point de vue qui nous intéresse, Joachim de Flore lui-même effectue une transposition de l'éternel au temporel qui est

(9) Henri de Lubac, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, I, Paris, 1978, p. 14. Voir aussi *Exégèse médiévale*, 111, Paris, 1961, p.437 s..

(10) *La postérité...*, p. 67.

en fait un refus de la véritable eschatologie. Joachim envisageait pour l'âge de l'Esprit « *une Eglise des parfaits et des justes* », « *cité contemplative, observant un perpétuel sabbat, c'est-à-dire un saint repos, vaquant aux oraisons et au chant des psaumes dans la charité parfaite et l'humilité de l'esprit* ».

Il est facile de reconnaître ici la description qu'Augustin donne de la Cité de Dieu lorsqu'elle sera achevée après les six âges du monde (XXII, 30,5). « *Ibi vacabimus et videbimus* » « *Là, nous nous reposerons et nous contemplerons.* » Mais, pour Augustin, cette vision de paix est à attendre dans l'espérance de la Jérusalem céleste où l'on chantera la gloire du Christ qui nous a délivrés par son sang (XXII, 30,4). L'Agneau y tiendra lieu de flambeau (*Apocalypse* 21,23).

Au contraire, chez Joachim, nous sommes dans le visible virtuel, et même imminent, selon une modalité inédite qui sera celle de l'Esprit Saint, d'un âge des moines qui culminera avec le retour d'Elie : l'Evangile sera alors éternel. Mais on n'y voit plus bien la place du Christ. C'est qu'en effet, chez l'abbé de Flore, la christologie est déficiente ou du moins provisoire : « *Il ignore la Seigneurie du Christ* » (11). S. Thomas d'Aquin a bien vu les implications et les dangers de la conception joachimite. Avec une inhabituelle véhémence, il la dénonce : « *Il est très stupide de dire que l'Evangile du Christ n'est pas l'Evangile du Royaume : il n'y a pas à attendre un autre âge ou une autre loi, plus parfaits, attribués à l'Esprit* » (12).

L'imprudence de Joachim se constate bien aussi dans sa datation de ce troisième règne, élaborée d'après les spéculations de la symbolique des nombres. Après le temps du Père et celui du Fils, serait inauguré autour de 1260 un règne de liberté et de paix universelle. Sans cesse Joachim rappelle qu'il est proche (ce qui se trouve aussi dans l'Evangile), mais aussi que tout s'y fera « *ad instar novae Jerusalem* ». Car il faut dire que ce ne sera pas encore la fin de l'histoire : il y aura encore ensuite une tribulation, celle du dernier Ante-christ, avant la victoire vraiment définitive.

(11) H. de Lubac « L'énigmatique actualité de Joachim de Flore », *Revue de théologie et de philosophie*. 111 (1979), p. 38, à propos de l'ouvrage d'Henry Mottu, *La manifestation de l'Esprit selon Joachim de Flore*, Neuchâtel - Paris, 1977.

(12) *Summa theologiae*, I-IIae, qu. 106, art. 4. C'est aussi la position de S. Bonaventure: « Il n'y a pas d'autre Testament que le Nouveau... et c'est lui le Testament éternel », *In Hexaemeron*, 16,2.

On pourrait donc dire que Joachim n'a pas l'impatience de la Parousie, mais plutôt celle du Royaume et qu'il les sépare. Son désir de la Jérusalem nouvelle est tellement exacerbé qu'il doit l'anticiper et l'établir à l'intérieur de l'histoire, dans « *les temps de ce siècle* », comme il le dit explicitement (13). Par cette confiscation de l'eschatologie, la véritable espérance des derniers temps ne peut que s'affaiblir et surtout se dissoudre en rêveries.

En effet, l'attitude joachimite mène nécessairement au refus de l'Eglise concrète, avec son poids de pécheurs et sa vie dans la contingence, pour se réfugier dans le millénarisme ou dans l'utopie (14). Elle conduit plus banalement encore à la révolte qui aboutit, chez certains penseurs franciscains ou chez Marsile de Padoue au XIV^e siècle, à refuser l'Eglise de leur temps pour prôner une sorte de théocratie inversée au profit de l'Empereur ou de l'Etat.

III. Jérusalem dans l'au-delà : les deux règnes de Luther

Dès les premiers textes réformateurs, Luther va effectuer un retour au thème des deux cités pour élaborer ce qu'il est convenu d'appeler la « doctrine des deux règnes ». Rien de comparable ici à la déviation joachimite dans cette construction dont l'interprétation divise les commentateurs protestants (15). Cette doctrine n'a en rien l'absolu ou la puissance de la *Scriptura sola* ou de la justification par la foi seule, mais elle est cependant en harmonie avec l'ensemble de la pensée luthérienne. Sa mise en pratique du temps même de Luther fut très marquée par les graves problèmes politiques, sociaux et religieux de l'Allemagne du XVI^e siècle. Elle touche aussi de si près à la conception ecclésiologique qu'on ne s'étonnera pas de la voir contribuer à porter une ombre totale sur l'Eglise visible qui

(13) Joachim reprend le thème des deux cités et parle du « Règne de Jérusalem, c'est-à-dire de l'Eglise ». Cf. *Exégèse médiévale*, II, p.477, note 4.

(14) La filiation joachimite dans l'utopie est reconnue par F.E. et F.P. Manuel, *Clio-pian Thought in the Western World*, Oxford, 1979, p. 56-59 et *passim*.

(15) Reich *Goffes und Welt. Die Lehre Luthers von den zwei Reichen*, ed. H.H. Schrey, Darmstadt, 1969. Cf. Marc Lienhard, « La "doctrine" luthérienne des deux règnes et sa fonction critique », *Istina*, 1972, p. 157-172.

n'aura plus guère à voir avec la présence d'un Royaume déjà inauguré.

En effet, en partant de l'affirmation du Christ lui-même : « Mon Royaume n'est pas de ce monde » (*Jean* 18,36), Luther, dans son traité de 1520 en allemand, *De la Papauté de Rome*, affirme que la sainte Eglise n'est pas liée à Rome, mais au contraire, aussi vaste que soit le monde, rassemblée dans une même foi, spirituellement et non corporellement. Ce que l'on croit n'est ni corporel, ni visible : l'Eglise romaine, nous la voyons tous : elle ne peut être l'Eglise véritable qui est crue, communauté (*Gemeinschaft*) ou assemblée des saints dans la foi : nul ne voit ce qui est saint ou croyant (16).

Le propos est négatif : l'Eglise ne peut être visible. Jérusalem, communauté de foi, est forcément invisible, cachée, pour être plus précis (*abscondita*), même si elle se manifeste dans des signes visibles, là en particulier où il y a une vraie prédication. La pensée sur l'Eglise et le Royaume se précise lorsque Luther en vient, dans son traité *De l'autorité temporelle* de 1523, à parler des deux règnes (*Reiche ; Regna ; Regimente*).

S'inspirant du courant représenté par Ockham et Marsile de Padoue, Luther applique l'obéissance réclamée par S. Paul dans l'Epître aux Romains à la seule autorité temporelle qui a reçu sa dignité directement de Dieu sans la médiation ecclésiastique. Les deux règnes s'opposent évidemment aux deux glaives de la tradition médiévale qui étaient, au moins ultimement, aux mains de l'Eglise. Chez Luther, la distinction a un arrière-fonds théologique et rejoint celle de la Loi et de l'Evangile.

« Dieu a institué deux sortes de gouvernements : le gouvernement spirituel qui crée, par le Saint-Esprit et dans la soumission au Christ, des chrétiens et des hommes pieux ; et l'autre qui est temporel et qui réprouve ceux qui ne sont pas chrétiens, les méchants, afin qu'ils soient forcés malgré eux de vivre en paix et d'être tranquilles extérieurement » (17). Et Luther précise : « Ceux qui n'ont pas la foi ne sont pas des chrétiens : ils n'appartiennent pas non plus au Royaume du Christ, mais au royaume temporel où ils sont contraints et gouvernés par le glaive et un gouvernement extérieur » (18). Ainsi, sous le nom

(17) *Weimarer Ausgabe (WA)*, VI, p. 293-295 (trad. française, *OEuvres*, tome II, Genève, 1966, p. 22.24).

(18) *WA*, XI, p. 251. Trad. fr.: *Œuvres*, IV, Genève, 1958, P. 19.

(19) *WA*, XI, p. 271 ; *Œuvres*, IV, p. 41.

même de chrétiens peuvent sévir des « méchants » qui ne vivent pas de la foi : le gouvernement temporel exercera sur eux sa coercition, alors que « *les chrétiens font spontanément et sans contrainte tout ce qui est bien et il leur suffit pour cela de la Parole de Dieu et elle seule* » (19).

Ainsi, la distinction entre le Règne de Dieu et celui du monde repose sur l'existence du mal. Le premier est le règne de l'Esprit, dans la liberté de l'Evangile et correspond à ce que Luther a décrit en octobre 1520 en traitant de « *La liberté chrétienne* ». L'autre règne, également voulu par Dieu dans son dessein sur le monde, essaye précisément de conserver la création : il est celui de la Loi, d'ailleurs coordonnée à l'Evangile et destinée à le faire reconnaître.

La distinction des deux règnes a l'avantage de maintenir une frontière théoriquement claire entre l'Eglise et l'Etat. L'autorité temporelle règne sur les corps et ne peut rien imposer aux âmes. Inversement, les hommes d'Eglise ne seront plus des seigneurs temporels comme au temps du joug romain. Dans une perspective plus personnelle, le chrétien participera au gouvernement du monde par sa fonction (*Amt*) ou par le travail qui lui permet d'accomplir sa vocation (*Beruf*) (20).

Cependant les deux règnes, qui cohabitent comme les deux cités augustiniennes, s'opposent comme la Loi et l'Evangile, comme l'incroyance et la foi. Luther reprend finalement une sorte d'augustinisme politique, mais au profit de la seule Eglise invisible. Il s'interdit d'accéder à une idée positive du gouvernement du monde qui, pour le chrétien, sera toujours le lieu de la Croix : c'est là que se manifeste, en effet, le pessimisme de son anthropologie, la conviction qu'une corruption habite en tout ce qui est du monde.

Cette méfiance va le porter à rejeter violemment toute tentative de type joachimite pour instaurer le Royaume de Dieu sur la terre. Au cours des conflits de l'Allemagne de son temps et spécialement devant la guerre des paysans en 1525, Luther insistera sur l'obéissance aux autorités séculières. Contre Thomas Münzer, « *armé du glaive de Gédéon* » et contre les paysans révoltés, Luther réaffirme que le Royaume de Dieu n'est pas destiné à s'installer visiblement et que l'action de Dieu n'est pas

(19) *Ibidem*.

(20) Lienhard, *art. cit.* p. 159 s.

discernable : elle est cachée. Ces circonstances historiques, mais aussi la logique interne de la doctrine luthérienne, amèneront, à une sorte de contradiction apparente : l'organisation territoriale et nationale des Eglises luthériennes et leur dépendance en face de l'Etat.

Mais en réalité, si pour l'essentiel le Royaume est invisible, si Jérusalem est toute dans l'au-delà et si en quelque sorte elle demeure toujours extérieure à l'homme qui reste pécheur en étant sauvé, il n'y a guère d'alternative que de se confier à la seule autorité reconnue en son existence préalable dans son utilité prévue par Dieu : celle des princes dont il reste à souhaiter qu'ils soient des « frères aînés dans la foi ».

Philippe Mélanchthon a beaucoup contribué à faire tomber la tension eschatologique qui subsistait dans la doctrine des deux règnes chez Luther. L'article XVI de la *Confession d'Augsbourg* la réduit, en effet, à une simple délimitation des domaines de l'Eglise et de l'Etat, condamnant de façon significative à la fois les anabaptistes dans leur refus du gouvernement séculier, mais aussi les moines dans leur « rejet du monde » : « *L'Evangile n'enseigne pas une manière de vivre extérieure et temporelle, mais intérieure et éternelle et la justice du cœur. Il ne bouleverse pas les lois civiles, ni l'Etat, ni le mariage* ».

Ainsi, dans le souci de préserver « le Royaume de Dieu et sa justice » (*Matthieu* 6,33) entendus en un sens purement intérieur et caché, ce sera parfois la conformité sociale qui risque d'être canonisée dans un aspect aveugle de l'Etat : on sait que Karl Barth rendra la doctrine des deux règnes responsable du conformisme politique allemand (21).

Voulant éviter à toute force de donner à l'Eglise visible le bénéfice d'une quelconque médiation, immédiatement interprétée en termes de pouvoir, la théologie protestante ne peut éviter d'accorder trop au pouvoir temporel, ou au contraire de le rejeter. Elle s'installe nécessairement dans la dialectique de la soumission ou de la résistance. Cette dissociation radicale de

(21) L'évolution de Martin Bucer est semblable à celle de Luther, bien qu'on sente, chez le Réformateur de Strasbourg, une volonté plus grande de faire de l'Eglise incarnée le Règne du Christ, prophétiquement signifié. Tel est le sens de sa *Somme, De regno Christi*, écrite à son arrivée en Angleterre en 1550. Mais c'est à l'Etat qu'il confie la réforme et l'institution de la vraie religion. L'ouvrage est dédié au petit roi Edouard VI, car c'est à lui qu'incombe « la réception du Royaume du Christ » par la réforme de la chrétienté anglaise. Cf. Gottfried Hamann, *Entre la secte et l'Eglise. Le projet d'Eglise du Réformateur Martin Bucer*. Genève, 1984, p. 117-118.

l'Eglise visible et du Royaume, cohérente avec la théologie de la justification extrinsèque, a d'ailleurs pour but de faire soupirer le chrétien vers le « tout-autre » du Royaume de Dieu. L'impossibilité d'apercevoir Jérusalem ici-bas ne fait que raviver le désir de la contempler dans l'au-delà, en une tension qui donne précisément, selon cette conception, sa dimension chrétienne à l'existence humaine.

Devant tes portes, Jérusalem, notre marche prend fin (Psaume 121,2)

En prenant comme exemple la seule époque de la formation et de l'apogée de la chrétienté et en isolant trois lectures du thème augustinien, où le Royaume de Dieu semble successivement confisqué, anticipé ou repoussé dans l'au-delà, nous mesurons la difficulté permanente dans l'histoire, de concevoir chacune des deux cités, et donc leurs rapports. Il y a dans la pensée chrétienne la tentation permanente d'accorder trop peu à la présence de la réalité divine en nous, ou de la vouloir trop vite, ou encore de mal mesurer la place respective du visible et de l'invisible dans le mystère de l'Eglise. La recherche d'un point d'équilibre ne cessera pas avant la vision définitive.

Mais les tâtonnements mêmes de l'époque médiévale sont une preuve de sa vitalité. En premier lieu, le désir du Royaume, de voir Jérusalem, est une des preuves de la foi agissante, capable d'engendrer des actes héroïques. Pensons seulement au phénomène des Croisades en tant que mouvements de paix et de foi, qu'animait précisément le désir de voir physiquement la Jérusalem d'en-bas, parce qu'elle avait été le lieu du salut. On peut également attribuer à ce désir du Royaume toute une série d'initiatives destinées à hâter son avènement. Même si l'exemple risque de n'être pas probant, parce qu'il est, lui aussi, marqué par l'illusion joachimite (22), il ne faut pas oublier que la principale motivation de Savonarole était, en dépit de toutes les contingences, de réformer l'Eglise de son temps. Faire proclamer « Jésus-Christ, roi des Florentins » sur les bords de l'Arno à la fin du XV^e siècle n'était pas d'abord instaurer Jérusalem comme à Münster, trente ans après, mais donner le premier

signe d'une réforme complète d'une Eglise déshonorée par les Borgia.

Il est vrai cependant que l'évolution que nous avons rapidement retracée manifeste le risque toujours présent d'un fondamentalisme, d'une lecture littéraliste de ce que l'Évangile ou les Pères de l'Eglise avaient proposé comme symboles ou comme images. Les dangers d'une matérialisation de la réalité surnaturelle existe dans le sens temporel (Règne) ou spatial (Royaume ou Cité). L'histoire montre la nécessité d'une écoute symphonique pour appréhender le mystère, surtout dans sa dimension eschatologique.

C'est pourquoi on adjoindra au terme de Cité de Dieu celui de Peuple de Dieu ou de Convocation, qui est le sens précis du mot *Ecclesia*, évoquant l'un et l'autre le rassemblement dans l'unité du Royaume, si présent dans *l'Apocalypse (15,4)*. *Lumen Gentium (1,6)* a mis l'accent sur cette multiplicité des figures : « *Le Nouvel Israël qui marche dans le temps présent à la recherche de la cité future, celle-là permanente, est aussi appelé l'Eglise du Christ...* » (11,9).

Vatican II revient donc à la plénitude de sens qu'Augustin donnait à l'idée du pèlerinage de la Cité de Dieu et qui lui permettait de montrer en une seule image l'appel, la vocation à marcher vers Jérusalem, son enracinement humain, spatio-temporel, son impossibilité à se compter elle-même, sa nécessité d'un viatique, d'une nourriture pour la route, etc. Toute méditation sur le Royaume, sur sa construction ou sur le sens de l'histoire humaine ne peut se dispenser de donner toute sa valeur à l'expression d'Augustin : « *Les deux cités sont entrelacées l'une à l'autre et intimement mêlées, si bien qu'il nous est impossible de les séparer jusqu'au jour du Jugement qui les partagera* » (*De civitate Dei*, 1,35) (23). Notre marche, ne prendra fin qu'aux portes de la Jérusalem du ciel (*Psaume 121,2*).

Cependant, à chaque époque correspond une urgence à rappeler. A la nôtre, si persuadée de l'enracinement humain de l'Eglise, de la contingence et de la présence du mal, il convient de redire que l'Eglise est sainte, à l'image de la sainteté de Dieu, et qu'elle est, aussi et déjà, la Cité de Dieu et le Royaume, mais dans un « *état pérégrinal et crucifié* », comme le disait le cardinal

(22) Donald Weinstein, *Savonarole et Florence*, Paris, 1973 (ch. IV et V).

(23) H.-1. Marrou, *Théologie de l'histoire*, Paris, 1968, p. 71.

Journet (24). En elle, la grâce divine, la vie même de Dieu déployée dans les sacrements, la charité qui anime ses membres, développant et soutenant leur marche vers Jérusalem, attestent déjà la plénitude du Règne. Comme l'affirme *Lumen Gentium* : « Dans la "vie de ceux qui, participant à notre humanité, se transforment plus parfaitement à l'image du Christ, Dieu manifeste aux hommes de façon vivante sa présence et son visage » (VII,50). Ce visage que nous contemplerons dans la Jérusalem céleste.

Guy BEDOUELLE, o.p.

(24) Charles Journet, *L'Eglise du Verbe incarné*, II, Paris, 1951, p. 156-160.

Guy Bedouelle, né à Lisieux en 1940. Entre dans l'ordre dominicain en 1965. Professeur à la Faculté de théologie de l'Université de Fribourg (Suisse). Membre du bureau de rédaction de *Communio* en français. Parmi ses publications : *Lefevre d'Etapes et l'intelligence des Ecritures* (Genève, 1976) ; *Le « Quincuplex Psalterium » de Lefevre d'Etapes* (Genève, 1979) ; *Dominique ou la grâce de la Parole* (Paris, 1982, trad. en allemand et en italien) ; *Du spirituel dans le cinéma* (Paris, 1985).

Norbert LOHFINK, s.j.

Les aspects économiques du règne de Dieu

LA question que nous abordons ici est : quel est le rapport existant entre cette activité humaine capitale que nous appelons de nos jours « économie » et cette chose primordiale que nous trouvons dans la Bible, et qui est le salut que Dieu réserve à l'homme ou, pour parler en termes bibliques, « le Royaume de Dieu » ? L'époque actuelle oblige l'Eglise à poser ce genre de questions fondamentales. C'est en partie de la réponse que l'on donnera à la question que nous traitons que dépendra, par exemple, le jugement que l'on portera sur ce que l'on appelle « théologie de la libération ».

Partons d'une réponse que l'on trouvera évidente, au moins dans notre cadre européen. Cette réponse prendra un double aspect : c'est d'une part celle que l'on rencontre chez les théologiens catholiques, d'autre part celle que l'on observe chez ceux de nos concitoyens qui ont peu de rapport avec l'Eglise.

La conception qui est, au moins en apparence, celle de la tradition catholique et qui est antérieure à la « théologie de la libération », part du fait essentiel que le but de l'activité de l'Eglise est le salut surnaturel et individuel de l'homme dans l'au-delà. C'est déjà dans le temps présent que ce salut saisit l'homme lorsque Dieu transforme l'homme intérieur en vertu des mérites du Christ, l'Eglise jouant un rôle d'auxiliaire. L'homme nouveau, transformé, peut agir dans les divers domaines de notre monde. Ce monde qui comprend également tout le secteur de l'économie, fait partie des moyens par lesquels l'homme opère son salut éternel. L'économie est un monde naturel et particulier. L'homme qui se trouve à l'intérieur de ce

monde, et qui agit de manière juste et morale, en conformité avec les règles propres à ce monde, gagne son salut éternel. Il est bien évident que l'on sépare ainsi de manière claire l'action de l'Eglise de l'économie, même si cette dernière est un domaine dans lequel l'homme fait ses preuves en vue de l'éternité.

Le Monsieur-tout-le-monde dans notre société, même s'il ne partage pas la foi chrétienne, ne fait absolument pas ce genre de différences. La société dans laquelle nous vivons est une société dite « complexe », récemment appelée par le sociologue F.X. Kaufmann (de Bielefeld) « *société à secteurs différenciés* ». Le « système global » est la résultante des subtiles combinaisons des « sous-systèmes » les plus variés, formant à leur tour des mondes indépendants, qui poursuivent des buts qui leur sont propres, ont leurs propres devoirs, leurs propres valeurs, langues, symboles et dispositifs. Il y a ainsi, par exemple, le sous-système politique, l'État, le sous-système des loisirs (sport, culture, tourisme), le système de la communication (les « médias »), le système des choses personnelles, qui est celui de la famille, le système de l'éducation, et enfin, surtout le système de l'économie, lequel pourrait bien avoir pris, depuis quelque temps, le rôle principal dans la combinaison des systèmes. Par ses dimensions internationales, elle devance par exemple, et de loin, le système politique. Il est vrai qu'en ce moment le système de la communication étend de plus en plus son influence. L'étanchéité des cloisons qui séparent tous ces secteurs est un facteur décisif dans le fonctionnement de notre société, qui en compte tant. La religion, elle aussi, a un secteur qui lui est propre. On y transmet aux hommes, par l'intermédiaire des rites et des explications qui en sont données, le sens qui s'attache aux événements cruciaux de leur vie, quand cette question du sens se fait particulièrement sentir, qu'il s'agisse de la naissance, du mariage ou de la mort, par exemple, ou encore, face à la souffrance. Les dimanches, les fêtes, y offrent leur lumière qui contraste avec la grisaille de la semaine. L'enseignement moral prépare les hommes à vivre dans les autres systèmes. La religion parvient à cela en montrant le lien qui existe avec la récompense espérée dans l'au-delà. C'est à cause de cela qu'elle est indispensable à notre société. Mais son caractère indispensable va également de pair avec le fait que les autres sous-secteurs ne dépendent pas d'elle pour ce qui touche à leur but et à leur logique interne.

Le théologien catholique classique et le représentant classique de notre société ont donc une vision très semblable du rapport

existant entre l'Eglise et l'économie. Une seule différence subsiste, comme on peut s'en apercevoir, en regardant de plus près, lorsque l'on se demande si ceux qui sont à la tête du système religieux ont le droit d'exercer quand même une sorte de dernier contrôle sur les valeurs qui régissent les autres systèmes. L'Eglise revendique ce droit que la société actuelle lui refuse. Certaines questions controversées nous le montrent régulièrement. Ainsi en va-t-il du sous-système familial qui ne considère plus aujourd'hui l'Eglise comme compétente dans les questions de régulation des naissances ou d'avortement. L'État ne veut plus qu'on vienne lui dire ce qu'il faut faire en matière d'armement ou de paix, et il considère que les lettres pastorales des évêques américains constituent dans ce domaine une ingérence mal venue. Le monde économique, lui aussi, semble fort chatoilleux lorsque des évêques prennent ici ou là position, quand menacent des fermetures d'entreprises, et dit carrément que les évêques n'y connaissent rien et qu'ils ne sont absolument pas compétents en la matière.

Ces points délicats montrent que les perspectives théologiques et les perspectives qui guident secrètement notre société ne se recouvrent quand même pas totalement. Si rapprochées qu'elles soient, elles ont cependant des points de départ bien différents. Mais cette différence est à nos yeux sans importance. C'est à la Bible que nous voulons poser des questions sur les rapports qui existent entre le Royaume de Dieu et l'économie. C'est la Bible qui fait marcher ensemble ces deux perspectives. C'est à ces deux perspectives qu'il nous faut confronter la conception toute différente que nous offre la Bible elle-même.

Ces deux perspectives ne sont, en effet, que deux versions d'une conception fondamentale : celle qui est généralement répandue et sa variante théologique. Leur caractéristique est, me semble-t-il, de freiner le Royaume de Dieu par une particularisation des fonctions. Face à cela, la Bible table sur le caractère universel du Royaume de Dieu dès ici-bas. Cela voudrait dire pour l'activité humaine qu'elle devrait appartenir au pouvoir de Dieu lui-même, et non s'y rapporter pour telle ou telle chose.

Au sens biblique, le Royaume de Dieu signifie la transformation de ce monde, y compris sous sa dimension économique. Cela ne veut pas dire, soulignons-le dès à présent, qu'il ne s'agisse pas de l'individu et de l'au-delà. Ces deux éléments sont capitaux. Mais cela veut bien dire que Dieu veut avec passion,

dès à présent, imposer sa souveraineté dans cette société.

C'est ce que j'aimerais montrer maintenant en partant de la Bible. Le matériel dont nous disposons est inépuisable. Toutes les pages de la Bible, ou presque, justifient cette affirmation. Il me faut faire un choix.

Je retiendrai simplement trois pistes parmi toutes celles que je pourrais emprunter.

Je me demanderai tout d'abord comment cela a véritablement commencé : je réfléchirai donc à l'origine d'Israël, ou plus exactement aux aspects économiques de l'origine d'Israël.

Puis je tirerai de l'Ancien Testament un exemple qui montre la pérennité de la vigueur des origines : les implications économiques de l'année du jubilé. Ce sont deux thèmes qui proviennent de l'Ancien Testament.

Depuis qu'existe une forme de société qui isole notre religion, on a développé une sorte de stratégie d'immunisation contre la doctrine du caractère temporel du Royaume de Dieu que l'on trouve à l'évidence dans l'Ancien Testament. Les précurseurs en la matière furent les premiers philosophes de la société ; comme, par exemple, Thomas Hobbes. Mais ensuite, théologiens et même exégètes ont recueilli tout cet héritage. Cette argumentation immunisante affirme que le Nouveau Testament se distingue de l'Ancien précisément en ce qu'il supprimerait le caractère temporel du Royaume de Dieu et le redéfinirait comme une réalité n'intéressant que l'âme de l'individu et que l'on ne devrait attendre qu'après le retour du Christ. Ce que nous savons, par l'Ancien Testament, des implications économiques du Royaume de Dieu nous serait donc indifférent, même si cela était vrai pour l'époque qui a précédé la venue du Christ, car nous ne vivons plus au temps de l'Ancien Testament. C'est pourquoi il faut absolument se demander, en troisième lieu, si la différence entre l'Ancien et le Nouveau Testament réside véritablement dans la suppression du contenu temporel de la souveraineté divine.

L'origine d'Israël et l'économie

Israël lui-même, considérant son passé, a fait de la sortie d'Égypte l'acte véritable de sa fondation. L'« exode » est devenu le contenu même de son credo (cf. *Deutéronome* 26, 5-9). Cette

idée culmine lorsqu'il est dit que Dieu a conduit son peuple vers la prospérité, en termes bibliques, « vers un pays ruisselant de lait et de miel ».

La description ample et épique de ces faits se trouve dans le livre de *l'Exode*, qui commence par une analyse économique : l'État égyptien fait accomplir des corvées aux fils d'Israël qui s'étaient installés il y a quelques générations dans le delta du Nil où ils vivaient comme bergers indépendants, et il les utilise comme force de travail pour construire deux nouvelles villes d'entrepôts et maintenir en état les plantations faites dans le Delta. Le livre se termine aussi par la description d'un événement d'ordre économique : les fils d'Israël érigent un nouveau sanctuaire dans le désert. On nous y décrit un nouveau monde du travail contrastant à l'évidence totalement avec l'expérience vécue en Égypte. On souligne le caractère spontané de ce travail, l'utilisation que l'on fait de chacun en respectant son don particulier, enfin la joie éprouvée dans le travail collectif. Entre ces deux images montrant deux mondes économiques opposés, il y a l'Exode : la sortie d'un système économique étatique mis en place par un despotisme oriental, et l'initiation à un nouvel ordre social fait de libre fraternité au Sinaï.

Ces événements qui ont fondé et par lesquels se comprend l'Israël de l'Ancien Testament seraient impensables sans leurs composantes économiques. Ce qu'Israël appelait « rédemption » était concrètement et avant toute autre chose un changement de système économique provoqué par son Dieu.

Nous autres, hommes du XX^e siècle, éprouvons naturellement le besoin de chercher les causes historiques d'une profession de foi de ce genre. Que s'est-il réellement passé ? Je veux au moins brièvement indiquer ce que la recherche peut dire en ce moment du point de vue historique sur l'origine d'Israël. Israël est la fusion de groupes nombreux et différents. Le credo d'Israël résume toutes les expériences qu'ils ont faites, résume donc bien des événements et des processus en un événement particulièrement marquant arrivé à l'un de ces groupes, sorte de grand symbole qui est précisément l'exode. Le symbole est parfait, même pour tout ce qui touche à l'élément économique qu'il porte en lui. Passons maintenant à un examen détaillé.

Nous sommes aux alentours de l'an 1200 avant Jésus-Christ. Au Proche-Orient, l'âge de bronze tardif fait place à l'âge du fer. L'archéologie fait état d'un profond changement de structures dans la colonisation de la Palestine.

Le pays des collines et des montagnes était jusqu'alors à peine colonisé. Ce qui était typique, c'était les villes du pays de Canaan, qui étaient entourées de murailles et s'étendaient dans les plaines côtières et les vallées en dominant chacune le pays environnant. La plupart de ces villes sont alors détruites à un moment ou à un autre et non reconstruites. En revanche, on plante des colonies villageoises dans les pays de collines et de montagnes (donc, non protégés par des murailles). L'importation de céramique mycénienne à laquelle se livraient naguère les cités est stoppée et la production d'objets en albâtre, ivoire, faïence ou verre qui existait à l'intérieur même du pays cesse. Il n'y a plus d'inscriptions égyptiennes témoignant de la suprématie coloniale de l'Égypte comme aux siècles passés. Dans les régions à colonisation villageoise se développe une nouvelle forme de maison et un nouveau type de céramique.

Telles sont les trouvailles archéologiques très sérieuses des dernières décennies que l'on peut caractériser, d'un point de vue négatif, sans qu'il y ait eu encore de classement historique, comme témoignant d'une décolonisation et d'une désurbanisation. Il s'agit, d'un point de vue positif, tout au moins dans les pays de collines et de montagnes, de l'origine d'Israël. Je dis bien « origine » et non « immigration » ou « prise de possession d'une terre ». Il y avait des groupes venus de Mésopotamie ou de Transjordanie (dont nous parle l'histoire des Patriarches). Il y avait le groupe qui avait vécu l'Exode. Il y avait aussi des nomades et des bandes de mercenaires « appelés hébreux » qui se sédentarisèrent. On en vint aussi à des conflits armés avec des cités, dont on trouve l'écho dans le livre de Josué. Mais ils n'ont pas tous eu l'immigration comme point de départ ainsi qu'on nous le représente. Les gens qui immigrèrent alors ne représentaient que la plus petite partie de la société israélite qui était en train de se former dans les montagnes. Les immigrants en faisaient partie et pourraient même bien avoir joué un rôle très actif dans le renouveau économique et social. C'est pourquoi la Bible nous parle surtout d'eux et c'est la raison pour laquelle ils apparaissent comme les ancêtres de tous. Mais la majorité des habitants des nouveaux villages était constituée de familles qui vivaient dans le pays depuis très longtemps. Ils avaient quitté les villes où ils vivaient, fuyant parfois les maîtres durs qui régnaient aux alentours des villes et avaient fondé avec d'autres dans les montagnes un nouveau mode d'existence. Ces gens, pour la plupart, avaient déjà été paysans (et bergers), mais ils étaient assujettis à de lourdes corvées et frappés par des impôts

et des loyers élevés. De plus, ils vivaient dans la crainte constante de se voir confisquer leurs terres par les autorités. Maintenant, ils étaient des paysans libres dans une société égalitaire.

On pourrait encore dire bien des choses sur ce renouveau économique et social qui touchait la majorité d'une population paysanne. Mais j'en viens, sans plus tarder, à la révolution religieuse liée à ce phénomène. Dans les anciennes tyrannies orientales comme dans les cités cananéennes qui les prenaient pour modèle, les dieux et le culte qu'on leur rendait garantissaient le système en lui donnant un sens. Sortir de ce système n'était possible qu'à la condition d'abjurer aussi la croyance à ces dieux. Seul le pouvait celui qui avait trouvé un nouveau dieu, un dieu répondant à une nouvelle forme de vie. Il est clair que ce Dieu avait été trouvé lorsqu'Israël se constitua. C'était El, le Dieu créateur, d'où le nom Israël. Bientôt, le groupe qu'il avait libéré des Égyptiens l'invoqua, et le vénéra surtout sous le nom de Yahvé. Yahvé exigeait que l'on ne vénérât que lui seul, et non les autres dieux que l'on vénérât dans les cités. Si l'on agissait de la sorte, on vivait dans un miracle social et économique. L'État et la bureaucratie devenaient superflus, ce n'était plus la peine de faire la différence entre le riche et le pauvre : on pouvait mener la vie digne d'un être humain, même s'il fallait, à cet effet, commencer par renoncer à quelques produits fabriqués par une civilisation de pointe que seul un tout petit nombre avait possédés auparavant.

Nous pouvons formuler en termes théologiques cet étonnant état de choses de la manière suivante : le Dieu véritable se manifeste au moment où la société prend un visage humain ; la société se transforme et s'humanise dans la mesure où elle perçoit le Dieu véritable. Ces deux propositions sont imbriquées, et il est impossible, du moins historiquement, de déterminer une priorité. La transformation économique est un élément essentiel de l'ensemble du processus. La souveraineté du Dieu nouveau ne s'accomplit certes pas exclusivement, mais elle s'accomplit, cependant, de manière décisive, dans le cadre nouveau que l'homme donne à sa façon de pratiquer l'économie.

Tels furent les débuts de la Royauté divine dont nous parle la Bible. Israël, au cours de son histoire ultérieure, n'a pas cessé de sortir des limites que lui avait tracées ce commencement. Israël a maintes fois succombé à la tentation d'être comme les autres

peuples. Dieu n'a eu de cesse de remettre Israël sur la voie et de le mener plus loin sur le chemin qui conduit à la révélation définitive du Royaume de Dieu par l'intermédiaire des Prophètes. Et les rapports économiques ont constamment joué un rôle déterminant. L'Ancien Testament nous parle fréquemment de ce cheminement à travers l'histoire. Prenons-en un exemple.

Les implications économiques de l'année jubilaire

Le texte biblique dont il s'agit se trouve au chapitre 25 du *Lévitique*, et a pour cadre la « loi de sainteté » (ch. 17-26). C'est un texte législatif qui remonte à l'époque de l'exil à Babylone ou peu de temps après et qui brode sur une partie du droit agraire et du droit des obligations en vigueur en Israël. Ces deux branches du droit concernent avant tout la paysannerie. C'est l'agriculture qui, plus d'un demi-millénaire après le commencement d'Israël, continue à jouer le tout premier rôle dans le paysage économique.

Les règles juridiques exposées au chapitre 25 du *Lévitique* mettent en place des dispositions fondamentales pour le secteur économique relevant de l'agriculture et déterminant profondément son évolution. C'est pourquoi elles sont intéressantes pour la question que nous traitons. Il ne s'agit pas bien évidemment de situations normales, mais de situations typiques de crise qu'il convient de résoudre. Des entreprises agricoles peuvent facilement s'endetter jusqu'au cou à la suite de mauvaises récoltes ou d'événements familiaux très coûteux. Cela a pour conséquence dans un premier temps d'obliger à vendre la propriété foncière, donc de réduire encore ce qui sert véritablement de support à la production, puis, en un second temps, d'obliger à se louer soi-même afin de rembourser les dettes par son travail, puisque, à cette époque, le prêt d'argent était lié à une responsabilité personnelle.

De tels procédés aboutissaient à détruire la base économique de la vie d'une famille et à faire disparaître cette famille en tant que membre de la communauté sociale et religieuse. Mais le législateur aurait manifestement considéré cela comme une telle perte pour Israël qu'il construisit de hautes digues destinées à faire barrage au déferlement des catastrophes économiques et

régulariser le flot des événements de manière à mettre un terme à ces excès.

Citons maintenant les points les plus importants du chapitre 25 du *Lévitique*. L'idée fondamentale est que la terre et la maison qui vous appartient dans le village ne peuvent, en aucune façon, devenir l'objet de commerce foncier. Certes, on peut les vendre. Mais la vente ne signifie que la transmission du droit d'usage. Cette transmission est encore limitée par deux dispositions. Le vendeur lui-même, ou quelqu'un de sa parenté, dispose à tout moment d'un droit de rachat qu'il peut invoquer (au cas où ils ont soudain les moyens de racheter). Ce procédé s'appelle « rachat » de la terre (*ge ulah*) ; le parent qui achète la terre s'appelle le « rédempteur » (*go'el*). S'il n'y a pas de « rachat » de la terre, si la terre ne revient pas dans la propriété familiale, elle reviendra de toute manière à la famille propriétaire à date fixe, tous les cinquante ans. C'est ce que l'on appelle année du jubilé (« année du retour »), qui a donné son nom à la loi.

Une deuxième règle s'applique à l'octroi d'un prêt dans des circonstances de ce genre. Entre Israélites, le prêt sera sans intérêt.

Une troisième règle expose le cas où un Israélite est obligé de mettre à la disposition de son créancier, par suite de dettes extrêmement importantes, sa propre force de travail (et celle de sa famille). Il ne doit pas alors être traité d'après le droit des esclaves, mais d'après le droit des journaliers. En outre, sa dette sera, en tout état de cause, considérée comme totalement acquittée le jour où commencera l'année du jubilé. Notons au passage que l'idée fort répandue selon laquelle Jésus n'aurait rien dit contre l'esclavage témoigne d'une étrange méconnaissance de l'Écriture. Jésus voulait rassembler Israël. Israël qui s'en tenait à sa Torah ne pouvait pas même, avant Jésus, mettre ses fils en esclavage mutuel.

L'année du jubilé est l'année du *deror*, de la « libération », un mot que Jésus reprendra en le tirant d'Isaïe (61,1) lors de l'inauguration de sa prédication dans la synagogue de Nazareth (*Luc* 4,18). Jésus annonce avec force qu'il apporte l'année de la libération eschatologique et définitive. A l'origine de l'année jubilaire proclamée d'après la loi de sainteté, Israël, qui vit sous la souveraineté divine, est, dans une certaine mesure, périodiquement restauré dans sa majesté originelle : dans tous ses foyers qui reviennent chacun à leur propriété héréditaire.

Comme il existe un large fossé culturel entre ce qui se passait alors et ce qui se passe maintenant, il convient peut-être d'indiquer encore deux mécanismes politiques et économiques de l'époque qui se manifestent inséparablement l'un de l'autre dans l'année jubilaire.

Ceux qui parmi nous ont une culture classique ont entendu parler de *seisachtheia*, du décret général de Solon sur les dettes. Par là, Solon fit redémarrer l'économie athénienne, qui était en pleine anarchie. Cette action n'est que l'écho lointain d'actions similaires entreprises par les souverains mésopotamiens dès le troisième millénaire. Lorsque plus rien ne fonctionnait du point de vue économique, à cause d'un endettement général trop important et de la réduction en esclavage pour dettes d'une grande partie de la population, on proclamait un *andurarur*, une « libération ». Le roi rétablissait dans le pays l'« égalité », ce que l'on appelait *misharum*. Un règne de longue durée pouvait voir jusqu'à trois édits de ce genre. Leur efficacité se mesurait justement au fait qu'ils ne revenaient pas à date fixe ; d'où leur effet de surprise. Mais ils ne soignaient que les symptômes, et ne changeaient rien au déroulement des processus économiques eux-mêmes.

En revanche, il existe certaines techniques qui font partie des mécanismes mêmes du comportement économique. Ces techniques sont celles des sociétés dites segmentaires et on peut encore les observer à notre siècle chez certains peuples africains. Elles servaient à constamment réintroduire, comme allant de soi, une certaine égalité dans la propriété. Ainsi, c'était chaque fois à la ferme la plus riche du village qu'incombait le devoir d'hospitalité vis-à-vis des étrangers de passage. Dans les sociétés polygames, on avait l'habitude de représenter symboliquement la richesse par le nombre de femmes que l'on avait. Mais beaucoup de femmes voulait dire aussi beaucoup d'enfants. Les festivités organisées à l'occasion d'un mariage et les obligations liées à la dot étaient très coûteuses. Cela avait presque automatiquement pour conséquence de faire reculer, à la génération suivante, les possessions d'une famille enrichie. Un mécanisme de ce genre fonctionne parce que tout le monde attend de la part de ceux qui sont les plus puissants du point de vue économique (et eux-mêmes l'attendent) un comportement favorable à l'ensemble de la population et aux plus défavorisés. Recueillir l'approbation générale, jouir dans le village de l'estime de tous, sont des valeurs plus importantes que la puissance conférée par

des possessions étendues. Il y a bien quelque chose de similaire dans l'institution de l'année du jubilé, bien que les mécanismes eux-mêmes soient tout à fait différents et présupposent une plus grande spontanéité dans chaque cas particulier.

Ces deux comparaisons d'histoire économique rendent compréhensibles du point de vue historique les dispositions juridiques que l'on trouve en *Lévitique 25* et réfutent également le doute souvent émis même par les spécialistes selon lequel ces dispositions seraient impraticables. Cette construction juridique met un frein au jeu totalement incontrôlé des forces économiques, en proposant avant tout une autre conception de la propriété en rapport avec la propriété qui était alors l'élément principal de la production : la terre. Cela tient aussi au fait que l'indépendance économique de la famille et une certaine égalité dans la propriété étaient considérées en Israël comme un grand bien, sans que l'on fût pourtant prêt à renoncer à l'économie libérale, et à instaurer à sa place un système étatique et bureaucratique.

Ce cadre d'économie libre vous faisait vous distinguer de la société environnante. Comme on le faisait partout ailleurs, on pouvait exiger des intérêts de quelqu'un qui n'était pas de votre peuple. On pouvait travailler avec des esclaves d'autres peuples, comme on le faisait alors partout ailleurs. Et on laissait les autres pratiquer l'économie comme ils l'entendaient. Mais à l'intérieur d'Israël, on était persuadé que le Dieu d'Israël voulait développer quelque chose de nouveau, y compris dans le domaine économique.

Le principe directeur se trouve exprimé dans la loi de sainteté, quelques chapitres auparavant (*Lévitique 19,18*) : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même ». Qu'est-ce à dire ?

L'amour, c'est-à-dire penser à l'autre pour lui-même et, exclure toute violence pour arriver à faire prévaloir ses droits, est l'attitude typique à l'intérieur de la famille. « Moi-même » est une expression sémite pour « ma famille ». Aimer quelqu'un comme soi-même revient à dire l'aimer comme un membre de sa propre famille. Mais cet amour vécu à l'intérieur du village et dans le peuple d'Israël doit maintenant s'étendre au « voisin », c'est-à-dire à celui qui, précisément, ne fait pas partie de la famille. Si l'on parle en termes plus abstraits, cela signifie que la société que Dieu réalise en Israël doit manifester un caractère typiquement familial, et non plus étatique et juridique. Et cela doit se réaliser de manière concrète dans l'économie par

est impossible à l'homme. Mais la souveraineté de Dieu qui se réalise ainsi a toujours été perçue comme un miracle que Dieu lui-même accomplit dans l'histoire.

L'autre formule par laquelle la loi de sainteté, à plusieurs reprises, exprime cette idée, est : « Soyez saints comme moi, votre Dieu, je suis saint ». C'est d'elle que la collection juridique du *Lévitique*, dans la science biblique moderne, a reçu son nom de « loi de sainteté ». Ce mot ne veut pas dire ici une hauteur morale particulière, mais un autre caractère de la vie sociale que l'on ne trouve pas dans le reste des sociétés du monde. Dieu en tant que saint est le « tout autre ». Aussi Israël, qui est soumis à la souveraineté divine, doit être « tout autre » face aux autres peuples. Comme cela doit s'appliquer à toutes les dimensions de l'existence, il existe donc implicitement une autre forme d'économie.

L'idée de « peuple saint » n'est, au demeurant, pas totalement expliquée, si l'on ne réfléchit pas à la prétention à l'universalité que cette idée contient. Dans son peuple saint, Dieu commence à transformer le monde entier. Si la montagne de Sion dépasse toutes les montagnes et collines du monde, les peuples s'en étonneront, se mettront en marche, et apprendront à Sion comment l'homme peut vivre d'une manière digne de lui. Ce sera « la marche des peuples », le grand événement de la fin de l'histoire (cf. *Isaïe* 2,1-5 ; 60-63). Par elle, le Royaume de Dieu atteindra dès ici-bas des dimensions universelles.

Tel est le cadre spirituel et intellectuel dans lequel baignaient des concepts juridiques et économiques comme celui de l'année jubilaire en Israël, et je souhaiterais indiquer encore une fois le but de ma démonstration, Il ne s'agit pas de faire des mécanismes de l'année jubilaire un modèle à notre usage. Ces mécanismes fonctionnent dans un monde économique à dominante agraire, radicalement différent du nôtre. Nous ne pouvons donc pas les imiter. De plus, ils sont conçus au départ comme des processus économiques qui s'appliquent au peuple saint de Dieu et non à notre économie mondiale qui est à mille lieues de se comprendre elle-même en partant du Royaume de Dieu. Celui qui joue aujourd'hui un rôle actif dans la direction de l'économie en est avant tout responsable. L'idée d'une autre forme d'économie, chrétienne, dans notre monde, si proche de la Bible soit-elle, peut nous paraître à tous, y compris les représentants de la doctrine sociale chrétienne, relever de la plaisanterie stupide ou du conte de fées. Montrer que cette idée existe

précisément dans la Bible, telle était ma seule intention. Savoir à quoi pourrait ressembler sa réalisation de nos jours est une autre question, à laquelle ne répondra pas non plus la troisième partie de mes réflexions. Dans cette troisième partie, je me contenterai de montrer que le Nouveau Testament ne supprime pas la dimension terrestre (et par conséquent économique) du Royaume de Dieu.

Le Nouveau Testament et l'économie

On présente souvent les choses de la manière suivante : la résurrection des morts et l'espérance en l'au-delà n'auraient fait leur apparition à l'horizon de la foi qu'avec le Nouveau Testament. C'est faux, tout simplement. Outre le fait que la croyance en une vie dans l'au-delà est une idée partagée par la plupart des religions, une idée maintes fois représentée par les Égyptiens, par exemple, qui vivaient à proximité des fils d'Israël, on trouve déjà dans les livres tardifs de l'Ancien Testament l'espérance de la résurrection des morts. Si la résurrection des morts était l'élément qui différencie l'Ancien et le Nouveau Testament, il faudrait faire commencer ce dernier dès les livres de *Daniel*, *d'Isaïe*, des *Psaumes* et des *Maccabées*.

Il est encore plus curieux de rencontrer l'affirmation selon laquelle l'Ancien Testament ne se serait intéressé qu'à la collectivité, et que seul le Nouveau Testament verrait en l'individu le véritable sujet du salut. On est en droit de se demander si quelqu'un qui affirme ce genre de choses a déjà lu un prophète ou un psaume.

On dit aussi souvent, ce qui est plus exact, que le Nouveau Testament a fait éclater le cadre, jusqu'alors national, dans lequel s'inscrivait le Royaume de Dieu et pour cette simple raison la Bonne Nouvelle devenue universelle s'adresserait nécessairement aux individus, ne pouvant plus prendre en considération une société particulière, séparée du reste de l'humanité.

Cette idée, sans aucun doute, nous fait approcher lentement de la réalité sans toutefois l'exprimer encore comme il se doit. Le caractère universel de la souveraineté divine est, en effet, bien clairement pris en considération dans l'Ancien Testament également, même s'il ne s'agit là que d'une vision tournée vers la fin des temps. Mais on trouve aussi dans l'Ancien Testament

une réflexion sur la manière de rendre universel le Royaume de Dieu.

Nous pouvons relier à cela ce que j'ai déjà expliqué à propos de la « loi de sainteté ». Dieu veut transformer toutes les sociétés du monde en leur faisant voir à l'intérieur de son peuple une autre société. L'universalisation passe par la mise en marche des peuples. Il lui faut un facteur qui déclenche ce mouvement et qui est une société bien concrète, déjà transformée. Son but, par-delà cette société, est d'amener à d'autres transformations sociales. Aussi ne peut-on pas dire que la vision anticipatrice de l'Ancien Testament supprime nécessairement la dimension sociale du Royaume de Dieu pour raison d'universalisme. Celui-ci, au contraire, est très conscient de cette dimension.

La nouveauté du Nouveau Testament tient dans la proclamation suivante : voici que le temps de l'attente est révolu, c'est maintenant que commence à se réaliser ce qui, jusqu'à présent, n'avait été attendu que pour la fin des temps ; la fin des temps, c'est maintenant.

C'est ce que dit Jésus, lorsqu'il dit : « le Royaume de Dieu est proche ». Jésus annonçait *que* le Royaume de Dieu était en marche, mais n'avait pas besoin de dire *ce que ce* Royaume était. Les gens qui l'écoutaient le savaient par la Bible et *ce* qu'était le Royaume de Dieu n'avait pas changé.

Tout au plus Jésus devait-il éclaircir quelques malentendus. C'est ce qu'il faisait à l'aide des paraboles, par exemple. Au malentendu suscité par le style apocalyptique, qui laissait croire que se produirait en un seul instant un effondrement matériel du monde et un anéantissement spectaculaire de tous les ennemis de Dieu, Jésus opposait ses paraboles sur la semence qui croît d'elle-même et la parabole du bon grain et de l'ivraie. Cette dernière parabole mène directement aux annonces de la Passion (*Marc* 8,31 ; 9,30 ; 10,33 et parallèles) du « Fils de homme », le grand symbole chez Daniel de la souveraineté divine descendue du ciel (*Daniel* 7). Les systèmes de ce monde se défendront contre cette nouveauté surgie de manière irrésistible au beau milieu d'eux. Ils cherchent à l'anéantir et ils commenceront par être vainqueurs. Seulement Dieu se met aux côtés de son serviteur assassiné, le ressuscite et envoie l'Esprit qui poursuit son oeuvre dans l'histoire avec une force toujours renouvelée.

C'est ici que se trouve la nouveauté du Nouveau Testament : c'est la nouvelle que se réalise maintenant ce qui, jusqu'alors, n'était qu'attendu. Le Nouveau Testament ajoute tout au plus

des explications destinées à dissiper des malentendus. Mais celui qui savait lire pouvait déjà éclaircir tous ces malentendus en partant de l'Ancien Testament. Ces malentendus ne tendent jamais à faire totalement de l'annonce du Royaume de Dieu une question purement individuelle ou purement tournée vers l'au-delà. C'est bien plutôt le but véritable de la mission historique de Jésus d'amener Israël à sa forme définitive pour qu'il puisse devenir pour les autres peuples « une ville située sur une montagne », ainsi que Jésus lui-même le dit dans le sermon sur la montagne (*Matthieu* 5,14).

C'est bien ainsi que les disciples et les premières communautés ont compris les choses après la mort de Jésus. Dans les *Actes des apôtres*, Luc déclare de manière décisive à propos de la communauté primitive de Jérusalem qu'« il n'y avait aucun indigent parmi eux » (4,34). C'est à la fois une allusion aux utopies sociales des philosophes grecs et à la loi du *Deutéronome* où il était déjà dit à l'Israël de l'Ancien Testament qu'« il ne devait pas y avoir d'indigent chez lui » (15,4). La description que donne Luc est telle qu'il est bien clair que l'on ne pense pas à une communauté des biens, comme on le dit souvent. Il est manifeste que l'on en reste bien plutôt à la propriété privée. Mais dans ce domaine les disciples de Jésus agissent de manière toute nouvelle. La nouveauté est de s'orienter par rapport à la communauté qui est la nouvelle société de Dieu et le signe qu'il existe d'autres possibilités de vie fraternelle voulues par Dieu.

Le Nouveau Testament ne développe pas de manière explicite les conséquences pratiques obtenues dans la façon de pratiquer l'économie. Nous rencontrons à l'occasion un couple d'entrepreneurs, par exemple, Prisca et Aquilas, qui, à la suite de persécutions et aussi à cause de leur intégration dans la communauté chrétienne en expansion, laissent à Rome leur entreprise de fabrication de tentes aux mains d'un gérant, et qui, peu d'années après, voulant en quelque sorte assurer le soutien économique de la mission de saint Paul, devançant celui-ci en Asie Mineure où ils fondent à Ephèse une nouvelle entreprise.

Mais ce n'est pas seulement de cette manière que les gens riches font don de leur personne et de leurs ressources à ce nouveau mode de vie. & semble bien que se développe un style de rapport tout à fait nouveau au travail et à l'argent. Celui qui devenait chrétien se décidait, semble-t-il, à travailler à partir de ce moment-là. Dans l'Antiquité, seuls travaillaient les femmes et les esclaves, ou, éventuellement, des artisans et des paysans

pauvres. Le rapport maître-esclave se modifia : tous se mirent à se parler comme frères et sœurs et firent table commune. Tout cela a eu nécessairement pour conséquence de transformer totalement de l'intérieur les entreprises. Les relations d'affaires ont pris, elles aussi, un nouvel aspect puisqu'elles reposaient sur une confiance mutuelle. Cela fit apparaître comme une sorte d'oasis où l'on trouvait la sécurité financière dans ce monde de l'Antiquité tardive qui devenait de moins en moins sûr du point de vue économique. Ce phénomène est si profond que l'on y découvre, ironie du sort, l'une des causes du déclin au III^e et IV^e siècles du christianisme qui en était encore à ses débuts : même lorsqu'un riche donnait, au moment de recevoir le baptême, une grande partie de sa fortune, la solidarité des chrétiens entre eux se manifestait à un point tel qu'il valait mieux à la longue, et au strict point de vue financier, être chrétien que ne pas l'être... Ainsi, à partir d'un certain moment, il semble bien que beaucoup de gens soient devenus chrétiens sans avoir véritablement la foi, ni sans être véritablement convertis, ce qui préparait le terrain à ce que l'on appelle de nos jours le « tournant constantinien ».

Les dernières pages d'un récent ouvrage historique font des chrétiens des premiers siècles du point de vue juridique et économique un « état dans l'état ». C'est certainement faux dans la mesure où il ne s'agit précisément pas pour les chrétiens d'une économie d'état, pas même d'une économie dont les lois et les conditions d'existence seraient fixées et garanties par l'Etat. Mais c'est cependant exact, car, au beau milieu de la société de cette époque, est née et s'est développée une sorte de société qui contrastait avec elle et au sein de laquelle a prospéré une économie qui offrait, elle aussi, un contraste.

Arrivés à ce point, il serait bon de jeter sur les Évangiles un regard neuf. Il faudrait surtout bien faire voir pourquoi le thème si fondamental de la pauvreté absolue des gens dont Jésus fait, à sa suite, des missionnaires, devient à partir de là compréhensible et nécessaire. De nos jours, nous ne comprenons pratiquement plus cette idée parce que nous ne savons plus que celui qui, pour l'Évangile, « a quitté une maison ou des frères, des sœurs, une mère, un père, des enfants ou des terres recevra au centuple maintenant, en ce temps-ci, maisons, frères, sœurs, mères, pères, enfants et terres, avec des persécutions et, l'âge qui vient, la vie éternelle » (*Matthieu* 10,29 s.). Cette phrase implique

qu'une autre manière de pratiquer l'économie est un facteur essentiel du Royaume de Dieu.

Aussi est-il à l'évidence totalement faux de voir l'élément nouveau du Nouveau Testament dans le fait de renoncer à la dimension économique qui, dans l'idée du Royaume de Dieu transmise par l'Ancien Testament, jouait un si grand rôle.

Quelles conclusions tirer de tout cela ? Voici quelques brèves remarques finales.

1. La Bible qui nous affirme que la souveraineté divine sur une société est de commencer à contraster avec la nôtre dès ici-bas sous-entend que les chrétiens forment, eux aussi, cette sorte de société. Mais la forme complexe de notre société actuelle, reconnue par ailleurs comme normale, empêche, dès le début, tout épanouissement d'une idée de ce genre. Notre société est, dès le départ, un système global d'immunisation contre la souveraineté divine. A l'intérieur de cette société, on ne peut envisager de christianisation que parce qu'elle n'a pas été poussée à ses ultimes conséquences dans certaines parties du monde.

2. Notre société se glorifie de son pluralisme. La reconnaissance du pluralisme est également l'une des grandes avancées de l'Église au XX^e siècle, surtout lors de Vatican II. Mais le pluralisme ne signifie cependant pas nécessairement la forme de la société fonctionnelle complexe. On peut très bien imaginer aussi, en partant de l'éthique libérale moderne, des formes de société où il n'existe pas de différences fonctionnelles, mais où se mélangent plusieurs systèmes sociaux. L'Antiquité avait développé un système pluraliste de ce genre en partant de ses données économiques et politiques. Ce fut la condition de l'implantation et du développement si rapides du christianisme dans le monde de l'époque. La conviction, partagée par la plupart des sociologues d'aujourd'hui, que notre système actuel est le sommet de l'évolution et que le développement ne peut que continuer à aller dans le sens d'une différenciation fonctionnelle toujours croissante, ne peut en aucun cas être acceptée par un chrétien qui s'appuie sur la Bible. Cette conviction n'est au demeurant qu'un postulat et non un résultat scientifique.

3. A l'intérieur des systèmes déjà existants, on peut s'efforcer de pratiquer l'économie le plus rationnellement possible et en ayant la plus grande conscience possible d'une responsabilité sociale et morale. Cela est d'une extrême importance pour notre monde. Mais on ne devrait pas appeler cette manière de faire « chrétienne ». Un chrétien peut parfaitement avoir une tâche à faire, semblable à celle de Joseph en Egypte qui avait une tâche à remplir, voulue par Dieu, même à l'intérieur d'un système coercitif d'économie bureaucratique et étatique. En accomplissant cette tâche, il sauva bien des gens de la famine. Mais la Bible considère l'action de Joseph en Egypte en tant que telle, non comme un morceau de l'histoire du salut. Ce n'est que par ses effets seconds que cette action a contribué, elle aussi, à faire avancer l'histoire du salut avec le peuple de Dieu.

4. Dans le système global actuel de notre société, on peut également mettre en relation la doctrine « sociale catholique » concrète et une manière de pratiquer l'économie. Cet enseignement est, à ce titre, très important. Mais il faudrait, en fait, qu'il y ait aussi une doctrine sociale « chrétienne » au sens strict du terme. Manifestement, ni les théologiens, ni les évêques ne songent à essayer d'en élaborer une. Dans les faits, cela est difficile, en raison du petit nombre d'expériences dans ce domaine depuis très longtemps.

Norbert LOHFINK, s.j.

Traduit de l'allemand par Pierre de Fontette.
(Titre original : « Gottes Reich und die Wirtschaft in der Bibel »).

Norbert Lohfink, né en 1928 à Francfort. Jésuite. Professeur d'exégèse à l'Institut Saint-Georges, Francfort. Professeur invité à l'Institut Biblique Pontifical, Rome.

Jacques JOMIER, o.p.

Le Royaume dans l'islam

L'EXPRESSION « Royaume de Dieu », se retrouve dans

l'islam, sans y occuper la place centrale qu'elle tient dans l'évangile. Il peut être intéressant de rechercher le sens qu'elle y revêt et de nous demander si la comparaison des deux cas apporte quelques lumières pour comprendre l'Évangile : tel sera le but de cet article.

Auparavant, en guise de préambule, nous voudrions souligner que la notion de Royaume de Dieu intéresse directement la théologie chrétienne du dialogue. Cet aspect des choses ne regarde que les chrétiens appelés à se mettre d'accord entre eux sur la place occupée par le Royaume de Dieu dans leur propre foi. Aussi le numéro de *Communio* qui lui est consacré sera-t-il, directement ou indirectement, d'un grand secours pour ceux qui réfléchissent aux rapports islamo-chrétiens.

Il est clair en effet que l'idée de Royaume de Dieu a été remise en vedette depuis le Concile de Vatican II. Le rappel de l'action que le Saint-Esprit exerce en dehors des cadres visibles de l'Eglise et les difficultés rencontrées, lorsqu'ils cherchent à être compris des musulmans, ont conduit plusieurs chrétiens à se tourner vers l'idée du Royaume. Puisque le Saint-Esprit agit au-delà des limites connues de l'Eglise et que des hommes pourront se sauver par « d'autres chemins grâce à la miséricorde de Dieu » (1), pourquoi ne pas concentrer toute notre attention sur le terme de ce cheminement, c'est-à-dire sur le Royaume eschatologique de Dieu, dans lequel se retrouveront les élus ? Une vision plus claire du but permettra peut-être de mieux discerner

(1) *Evangelii Nuntiondi*. n° 8 ; cf. *Documentation Catholique*, 1977, p. 20.

les prodromes de la venue de ce Royaume et les moyens à prendre pour se préparer. Quelles sont les valeurs du Royaume ? Est-il au pouvoir des hommes de les promouvoir et comment ?

Une telle démarche, pour être solide, suppose une théologie bien assise. Elle dépend des vues sur l'Eglise ; plus précisément encore, elle est liée aux positions des uns et des autres face aux problèmes de l'Eglise et du Royaume de Dieu. Avant que le Concile de Vatican II n'ait précisé que l'Eglise formait «*de ce Royaume, le germe et le commencement sur la terre* » (2), une étude de R. Schnackenburg sur le Règne et le Royaume de Dieu remarquait une évolution de pensée parmi les catholiques (3). A propos de la présence du Règne eschatologique de Dieu dans l'action de Jésus, il notait que l'ensemble des catholiques, jusqu'à une époque récente, avaient cherché «*une interprétation par l'histoire de l'Eglise* », tandis que beaucoup penchaient maintenant vers une «*interprétation par l'histoire progressive du salut* ». Et il parlait de «*l'action de l'Eglise au service du Royaume de Dieu* », tout en restant d'ailleurs bien plus nuancé dans ses développements que la formule ici reprise ne le laisserait supposer. Dernièrement, une expression voisine a été utilisée à propos des rapports islamo-chrétiens dans un livre très beau. Un sous-titre portait : «*Une Eglise pour servir la venue du Règne de Dieu* » (4).

Que faut-il en penser ? Les obstacles rencontrés sur la route des relations islamo-chrétiennes nous inviteraient-ils à modifier profondément la conception traditionnelle de la présence missionnaire ? Un respect total de la volonté de Dieu sur nos frères ne nous conduit-il pas à réexaminer le principe d'une évangélisation directe ? La voie la plus normale vers le Royaume de Dieu ne serait-elle pas alors l'engagement dans une action commune, dans un effort pour promouvoir les valeurs du Royaume ? Mais comment et à quelles conditions si nous ne voulons pas être les victimes d'une sorte de pélagianisme ? La question est trop sérieuse pour être présentée en quelques

(1) *Evangelii Nuntiandi*, n° 80 ; cf. *Documentation Catholique*, 1977, p. 20.

(2) *Lumen Gentium*, N° 5.

(3) Cf. Rudolf Schnackenburg, *Règne et Royaume de Dieu* (traduction française), Paris, 1965, p.97 s.

(4) Mgr Henri Teissier, *Eglise en Islam, Méditation sur l'existence chrétienne en Algérie*, Paris, éd. du Centurion, 1984, p. 97.

phrases et le respect pour la loyauté, la générosité de ceux qui cherchent dans cette ligne exige beaucoup de délicatesse dans l'étude de ces problèmes. Nous voulions seulement les signaler, à cause des conséquences qu'entraîne leur solution dans le domaine des rapports islamo-chrétiens (5). Mais pratiquement, cette affaire ne sort pas des limites d'une théologie purement chrétienne ; elle n'a rien à voir avec la conception musulmane du Royaume de Dieu.

L'ISLAM, en effet, emploie bel et bien l'expression de «

Royaume », de «*Règne de Dieu* ». Le *Coran* évoque à plusieurs reprises la notion de souveraineté divine, conçue en termes de pouvoir royal. Il s'agit d'un des aspects de la puissance de Dieu. Plusieurs mots dérivés de la racine sémitique *MLK* apparaissent ainsi dans le *Coran*. Il y est à peine question du Royaume proprement dit et le terme de *malakût* y figure seulement quatre fois : deux fois à propos du «*royaume des cieux et de la terre*» que le Seigneur invite à regarder (6) et deux fois pour dire que le royaume universel appartient à Dieu (7).

Par contre, à plusieurs reprises dans le *Coran*, Dieu est nommé le Roi : *al-Malik*, par exemple «*Roi des gens*» (*Coran* 114,2), «*le Roi, le Saint* » (*Coran* 50,23 ; 62,1), «*le Roi, l'Etre vrai et réel*» (*Coran* 20,114 ; 23,116). 11 est aussi «*le Roi du Jour du Jugement* » (*Coran* 1,4) ; mais ce dernier passage est

(6) Cf la notion du Royaume de Dieu dans le document publié par le Secrétariat pour les relations avec les non-chrétiens, intitulé : *Attitude de l'Eglise Catholique devant les croyants des autres religions (Réflexions et orientations concernant le dialogue et la mission)*. Il y est question de «*travailler pour l'extension du Royaume et de ses valeurs parmi tous les hommes* » (n° 11) ; «*le Dieu vivant et vrai nous appelle dans son Royaume et dans sa gloire*» (n° 13). Jésus «*annonce Dieu et son Royaume aussi bien par la parole que par les actes et les oeuvres qu'il accomplit* ». Et la dernière section, qui commence au n° 41, titre : «*Le dialogue pour la construction du Royaume* ». Cette notion de construction du Royaume a-t-elle été rajoutée ensuite, car le texte lui-même parle uniquement de «*la construction du monde dans une paix véritable* » ? Voir le texte dans le *Bulletin* du Secrétariat, n° 56, 1984-XIX/2. La question qui se pose, par ailleurs, à beaucoup est de savoir comment promouvoir les valeurs du Royaume lorsque tous les cadres de l'Eglise visible sont l'objet d'une allergie invincible Est-ce possible et comment ?

(7) Pour que leur contemplation conduise l'homme à reconnaître la puissance du Créateur et son unité (cf. *Coran* 7,185), ou pour qu'Abraham en arrive à comprendre la vanité des créatures indignes d'être adorées et se tourne vers le Dieu unique (cf. *Coran* 6,75).

(8) Cf. *Coran* 36,83 ; 23,88.

lu par beaucoup suivant la variante officiellement admise de « *Souverain* », *al-Malik* avec un â long. Ce texte fait partie de la grande prière musulmane, la *fâtiha*, que tout fidèle conscient de ses obligations doit réciter au moins dix-sept fois par jour, au cours **de** ses prières rituelles ; c'est dire son importance. Le mot signifie alors qu'au jour du jugement, Dieu seul aura autorité : aucune solidarité humaine de famille, de clan, aucun des appuis que procurent richesse, pouvoir, relations, ne joueront. L'homme sera seul et comprendra qu'il n'est rien, que Dieu est tout, en voyant tomber sur lui le verdict sanctionnant sa conduite antérieure.

Ce mot de « *Roi* » est repris par la piété musulmane dans la liste si populaire des quatre-vingt-dix-neuf noms divins. Sous la forme de *Malik*, il y figure en bonne place, au quatrième rang, juste après « *Bon* » et « *Miséricordieux* » et avant « *Saint* ». Un livre de piété récent, traitant des noms divins et qui se vendait partout au Caire en 1985, consacrait une page au nom de Roi ; il y soulignait le pouvoir de Dieu sur tout. Dieu n'avait besoin de personne et tous avaient besoin de lui ; il était le maître de la vie, de la mort et de la résurrection. Lui seul compterait au jour du jugement ; les créatures ne seraient rien (8).

En troisième lieu, le *Coran* emploie également, mais bien plus fréquemment, le terme de « *règne* », de « *pouvoir* » : *al-mulk*. Et presque toujours (vingt-sept fois sur une trentaine), l'expression est stéréotypée sous cette forme : « *A Dieu le pouvoir (ou le règne), à lui le pouvoir (ou le règne)* ».

Cette notion de pouvoir (royal) ou de règne figure également dans des invocations que les fidèles aiment répéter en certaines circonstances. Ils reprennent en somme un type d'invocations coraniques. Je ne pense pas que le sentiment religieux courant leur accorde la première place ; *al-malik* n'est pas à mettre au nombre des noms divins que les lèvres musulmanes mentionnent le plus souvent. Plaçons seulement à part le cas du Pèlerinage annuel à la Mekke. Au cours de ce formidable rassemblement de fidèles, ce *hagg* comme l'islam le nomme en arabe (s'il est prononcé à l'égyptienne) et qui reproduit à l'échelon mondial le *hagg* (en hébreu) de l'Ancien Testament, ces montées périodiques à Jérusalem, une invocation se fait entendre de partout. Elle est dite par les pèlerins à partir du moment où ils sont entrés dans l'état de sacralisation et ont revêtu leur tenue

(8) Abd al-Magsûd Mohammad Salem, *Dans le Royaume de Dieu avec les noms divins*, Le Caire, 1983, 8^e édition, p. 44-45 (en arabe).

spéciale. Ce vêtement ou *ihram* se prend avant de pénétrer sur le terrain sacré de la Mekke et parfois quelques jours avant. Dès lors et jusqu'à la station du mont Arafat qui représente le cœur du Pèlerinage, tous répètent la prière « *nous voici* » (sous-entendu : en réponse à ton appel) :

« *Nous voici, ô Dieu, nous voici ! Nous voici ! Tu n'as pas d'associés, nous voici. La louange et les bienfaits t'appartiennent et k Règne (al-mulk) ; Tu n'as pas d'associés !* » (9).

Maintenant que les cérémonies sont radio-diffusées en direct, il est possible d'entendre les voix qui reprennent inlassablement cet appel en arabe ; le soir, leur fatigue trahit l'intensité d'une dévotion qui les a fait parler durant des heures. Les prières centrales du Pèlerinage célèbrent l'unité, la présence, la bonté, la Toute-Puissance de Dieu. Chanter son pouvoir royal, son règne (*al-mulk*) s'inscrit dans cette ligne. Peut-être même l'évocation de la victoire que Dieu seul octroya à la première communauté musulmane en 630, avec son retour à la Mekke qu'elle avait dû fuir en 622, est-elle à voir dans la perspective de ce pouvoir royal ?

Car un autre aspect de ce pouvoir royal est que Dieu le délègue sur terre à qui il veut. Cette opération apparaît nettement dans un verset du *Coran*, jadis choisi par le Cheikh al-Bannâ' (mort en 1949), le fondateur des Frères Musulmans, pour figurer dans le recueil de versets coraniques proposé à la récitation des membres de la confrérie en guise d'office liturgique :

« *Dis : 'O Dieu ! Toi qui possèdes k Règne ! Tu donnes k règne à qui Tu veux. Tu l'arraches à qui Tu veux. Tu élèves qui Tu veux et Tu abaisces qui Tu veux. En ta main est le bonheur sur toute chose. Tu es Tout Puissant !'* » (*Coran* 3,26).

Quant au Royaume proprement dit (*malakût*), les soufis en ont retenu le nom. Ils désignent ainsi le monde des réalités célestes. Un homme du peuple me disait qu'à la mosquée, le prédicateur invitait parfois les fidèles à s'élever au-dessus des affaires de ce bas monde pour songer aux réalités célestes qu'il

(9) Cf. Gaudefroy-Demombynes, *Le Pèlerinage à la Mekke*, Paris, 1923. Cf aussi *Encyclopédie de l'Islam*, article « *Hadjdj* » spécialement, et J. Jomier, *le Pèlerinage musulman vu du Caire vers 1960*, MIDEO 9, Le Caire, 1967 ; cf. p. 16 le texte de cette prière en arabe et français.

désignait comme formant en bloc le royaume de Dieu. Lui-même énumérait le trône de Dieu, les anges, etc., comme faisant partie de ces réalités. Et le livre populaire, mentionné plus haut, titrait : « *Dans le Royaume de Dieu, avec les noms divins* ». En fait, à l'inférieur de l'ouvrage, rien ne précisait ce que signifiait le mot de « *royaume* » ; l'expression elle-même n'était reprise nulle part. Elle avait le sens général de réalités d'En-Haut, de choses de Dieu.

Certaines oeuvres de soufis parlent également du Royaume de Dieu. Deux exemples pris au hasard suffiront à donner une idée de cet emploi. Ibn Qasî, l'Andalou, mort en 1151, a ainsi un long chapitre sur les *malakûtiyyât*, les affaires du royaume, dans lequel il s'agit là aussi de réalités célestes dont parle (ou ne parle pas) le *Coran*. Ibn Arabi (XIII^e siècle) emploie le mot à propos du monde des anges, du monde céleste. Quelles ont pu être les relations entre cet usage et une certaine mystique juive ? La question nous dépasse ici ; il suffira de l'évoquer.

Et finalement, Royaume et Règne reviennent dans certaines formules de dévotion que des musulmans redisent suivant des habitudes bien établies. Telle cette invocation : « *Gloire au Dieu Transcendant !, Possesseur du Règne et du Royaume !* » (*subhâna-llah ! dhû l-mulk wal-malakût !*).

Il est inutile de développer davantage ces considérations. Soulignons seulement pour terminer que les index de bien des ouvrages spirituels importants ne mentionnent pas le Royaume. Dans la pensée au moins des auteurs de ces index, cette notion n'a pas une importance de premier plan. A titre d'exemple, citons le *Livre des Etapes* d'Ansârî al-Harawî (édité et traduit par S. de Beaurecueil, IFAO, Le Caire) : les seuls emplois de la racine *MLK* concernent le verbe posséder. De même pour la volumineuse et précieuse somme d'al-Ghazâlî (mort en 1111), intitulée *La Reviviscence des Sciences Religieuses*, et son index détaillé, établi par les soins d'une équipe sous la direction du Professeur Bousquet. Enfin, *l'Encyclopédie de l'Islam* ne lui consacre aucune entrée spéciale et renvoie à ce qui en est dit dans l'article *Allah*.

D'un autre côté, il ne semble pas que l'expression Royaume de Dieu soit appliquée de façon privilégiée à l'état de la création après la résurrection des morts et le jugement dernier. Si elle l'est, ce sera dans la mesure où elle désigne des réalités plus proches de Dieu que celles de ce bas monde, mais son emploi n'a rien de classique.

APRÈS ce rapide tour d'horizon, la grande différence entre l'islam et le christianisme apparaît nettement. L'islam est une religion sans mystères, aime à proclamer certains musulmans. C'est, ajoutent-ils, la religion de la raison, conforme à la nature humaine. Plus précisément, dirons-nous, l'islam comporte un rappel dogmatique et une invitation. Le rappel dogmatique concerne Dieu, sa puissance, son unité, vues sous l'aspect du pouvoir créateur. Dieu est avant tout le Créateur, le Seigneur Tout-Puissant (cf. *Coran* 7, 172), le Maître de l'Univers, très bon et miséricordieux, qui pardonne et qui ressuscitera les hommes pour récompenser les bons et punir les méchants. L'islam insiste sur le fait que son dogme concernant Dieu ne comporte rien de nouveau. Et bien des théologiens déclarent que, par la raison seule, les penseurs les plus doués pourraient le découvrir et, en réfléchissant à partir des créatures, remonter au Créateur. D'où le nom de « *Rappel* », donné à la révélation coranique : c'est le rappel de vérités éternelles, accessibles aux esprits les plus pénétrants et qui ont déjà été proclamées dans les messages des prophètes qui précédèrent Mohammed. Ce rappel explicite en premier lieu tout ce que veut dire, tout ce qu'exige la situation (nous dirions métaphysique, si ce mot n'effarouchait pas tant de nos contemporains) de l'homme, créature finie, contingente, qui a tout reçu de Dieu.

En outre, l'islam contient une invitation qui prend plusieurs aspects. En premier lieu, il engage à ne pas dépasser ce message élémentaire et à suivre pour le reste le *Coran*, ses prescriptions, ses lois. Il refuse tout ce que le christianisme dit de plus sur Dieu, jugeant son dogme incompatible avec l'unité divine et ajoutant que Jésus n'a jamais enseigné tout ce que professent les chrétiens. De telles positions entraînent une attitude spirituelle.

L'islam ne comporte pas cette vue réaliste de la faiblesse humaine et de sa fragilité morale, si caractéristique du christianisme ; certaines pages assez crues de la Bible, comme le récit d'Aaron et du veau d'or ou celui du péché de David, scandalisent les musulmans qui les jugent rajoutées par des mains humaines, car elles seraient indignes de Dieu. L'islam offre un visage vertueux : Par ailleurs, il n'a jamais connu le long noviciat des humiliations par lesquelles est passé le peuple hébreu pour être formé par Dieu. L'espoir d'un salut, d'un sauvetage, d'une victoire enfin accordée après des siècles d'oppression, n'entre pas dans ses horizons. Dans l'islam, tout est

simple, Dieu est tout puissant ; il a promis à ses prophètes la victoire dès ici-bas. Or, l'attente du Règne de Dieu avant le Christ est incompréhensible en Palestine en dehors de ces perspectives d'humiliation politique et de péché. Des gens satisfaits, parfaitement à leur aise dans le monde présent, n'ont aucune raison d'attendre ce royaume.

L'islam connaît le péché, bien sûr, mais il ne lui réserve pas la place que le christianisme (et l'Ancien Testament) lui accordaient. L'homme est infiniment petit en face de Dieu ; il n'est rien. Mais le musulman refuse qu'il soit marqué par le péché originel, que sa nature ait été blessée. Et la série des victoires militaires et politiques musulmanes au cours des siècles, courageusement et parfois chèrement achetées, doit-on dire, a créé une mentalité de puissance, de force, que la tourmente de l'époque coloniale n'a pas entamée. L'islam a continué à progresser, par d'autres voies, à l'époque coloniale. Son programme a toujours visé et vise encore à procurer à ses adeptes le double bonheur de ce monde et de l'autre.

Aussi la puissance de Dieu est-elle souveraine ; son Règne s'impose aux hommes, Pourquoi vouloir changer et attendre une ère messianique ? Il n'y a pas dans l'islam ce mystère du salut, cette liberté laissée à l'homme pécheur et qui s'est retournée contre lui, avec cette générosité de Dieu qui donne et se donne, et se révèle ainsi dans ses dons. Car, par certains côtés, le royaume de Dieu dans le christianisme est un mystère (cf. le mot dans *Matthieu* 13,11). Sinon, pourquoi attendre un royaume futur, puisque Dieu est supposé tout puissant et donner, dès maintenant, à l'homme les moyens nécessaires ? L'effort du musulman sera de mettre en application la loi musulmane qui, pour lui, contient tout ce dont l'homme et la société humaine ont besoin.

Cependant, l'invitation que l'islam adresse à l'homme n'est pas uniquement conforme à la raison ; elle comporte aussi une ouverture vers l'infini. En appelant l'homme à se soumettre entièrement à Dieu, à se confier en lui, il l'engage à s'ouvrir vers l'au-delà, à marcher dans une voie d'abandon, de relations personnelles avec Dieu, qui peut aller de la simple intériorisation de la pratique rituelle chez les gens pieux à la recherche mystique et à une certaine nostalgie du divin. D'où l'attitude de ceux qui devinent les limites de ce bas monde et pressentent qu'il existe, plus près de Dieu, un ensemble d'autres réalités : ce sont elles qu'ils désignent alors par le royaume.

Cette position musulmane doit nous faire prendre conscience de l'originalité de l'appel chrétien. Ainsi regarderons-nous peut-être avec davantage d'attention et de cœur les paraboles d'invitation dans l'Évangile. Le Royaume, dans la perspective chrétienne, suppose un engagement dans la voie mystérieuse du salut, un don gratuit de Dieu venant au secours de notre misère, une réponse positive de l'homme et un triomphe de Dieu sur les forces du mal.

UNE seule question pour terminer. Pour les musulmans, l'islam lui-même ne serait-il pas le Royaume de Dieu et *l'Oumma*, la communauté des fidèles, n'en donnerait-elle pas la meilleure expression ? Il est certain que les musulmans présentent l'islam comme ayant été attendu, désiré par ceux qui aspiraient à passer « des ténèbres à la lumière ». Une expression est couramment employée pour marquer la rupture que l'islam représente avec l'état antérieur : « *Enfin l'islam vint* », c'est-à-dire que les temps de l'ignorance se sont alors achevés. Mais cette effusion de la lumière n'est pas dépeinte d'abord comme une défaite du Prince des ténèbres, un anéantissement des forces du mal. Elle signifie le retour à l'état de pureté primitif, une restauration de l'éternelle religion primordiale, prêchée avec le même dogme par tous les prophètes depuis Adam, mais que chaque fois l'infidélité des disciples avait laissé se corrompre. La Toute-Puissance de Dieu, une fois de plus, a remis les choses en ordre.

Les présupposés dogmatiques et psychologiques dans les deux religions sont tels que le parallèle ne semble pas pouvoir être établi entre le Royaume de Dieu et *l'Oumma*. Du moins, je livre ici mon impression personnelle, toujours sujette à caution. Il est seulement certain que le Règne de Dieu sur le monde se fera, dans l'optique musulmane traditionaliste, par la diffusion du règne de la loi coranique. Mais de toutes façons Dieu règne ; il est le Tout-Puissant, le plus savant : « *Allahu a'lam* ».

Fr. Jacques JOMIER, o.p.

Jacques Jomier, né en 1914; dominicain en 1932, islamologue. Membre de l'Institut Dominicain d'Études Orientales au Caire, professeur visiteur à l'Institut Catholique de Toulouse. Parmi ses nombreuses publications, citons : *Le commentaire coranique du Manâr*, Maisonneuve, Paris, 1954 ; *Bible et Coran*, Paris, 1959 ; *La vie du Messie*, Paris, 1963 ; *Introduction à l'Islam actuel*, Paris, 1964 ; *Manuel d'arabe égyptien* (2^e éd.), Klincksieck, 1977 ; *L'Islam aux multiples aspects*, Kinshasa, 1982.

Philippe BARBARIN

Les paraboles du Royaume

IL y a quelques années — 6 ou 7 ans —, j'ai baptisé une petite fille qui s'appelle Marie et qui fait sa première communion ce matin. Et, au moment de la présenter au baptême, ses parents ont fait une prière en se servant de l'Evangile d'aujourd'hui et de sa comparaison du Royaume. Ils disaient ceci à la fin de cette prière : « *Marie va recevoir dans le baptême la vie de l'Esprit Saint. Aide-nous, Seigneur, à la faire grandir dans un climat qui n'étouffe pas cet Esprit ; aide-nous à faire grandir, par l'éducation que nous lui donnerons, la semence reçue aujourd'hui, afin qu'elle grandisse et devienne un arbre pour les oiseaux du ciel* ».

Les textes de l'Écriture — le premier du prophète Ezéchiel, et cette comparaison — sont mis en parallèle et, comme toutes les paraboles du Royaume, nous invitent à croire à quelque chose qui ne se voit pas, à mettre notre espérance dans la puissance et dans la force que Dieu déploiera pour chacun de nous et pour son peuple.

Dans toutes les paraboles du Royaume, il y a deux points communs, qui sont d'abord le secret, et ensuite la croissance. Il y a quelque chose qui se passe et que tu ne vois pas : nuit et jour, que le semeur dorme ou qu'il se lève, la semence germe et grandit et il ne sait pas comment. Il y a donc quelque chose de secret ; et il y a aussi toujours une croissance.

Ceci, bien sûr, nous ramène — et c'est pourquoi j'introduisais l'homélie par cet exemple — à l'individu naissant, à la joie secrète du baptême. Lorsque le petit enfant arrive dans une famille et est présenté à la communauté chrétienne, on éprouve une joie intense et lumineuse. La célébration du baptême offre une joie-source, quelque chose de secret, quelque chose d'indicible. Quel sera cette vie ? C'est un mystère. Personne ne le sait, ne peut le maîtriser, ni l'entrevoir, ni le décrire à l'avance. Et en même temps, c'est une espérance immense. On prévoit ou pressent la croissance. On souhaite, on prie pour que cela devienne un grand arbre étendant de longues branches et ouvert

à tous ceux qui seront alentour, offrant l'ombre, le repos, la paix, l'hospitalité, la joie.

La comparaison utilisée par le prophète Ezéchiel est un peu du même genre, mais cette fois-ci elle est collective. Elle ne nous ramène pas à la personne de l'enfant au jour de son baptême, mais au peuple tout entier. On peut dire la même chose pour le peuple. « Je vais cueillir un petit rameau. Je planterai moi-même ce rameau sur une montagne très élevée. Il produira des branches. Il portera du fruit et il deviendra un cèdre magnifique. Tous les passereaux y feront leur nid. Toutes sortes d'oiseaux habiteront à l'ombre de ses branches... Je l'ai dit, moi le Seigneur, et je le ferai ».

À l'occasion de ces paraboles, ou de cette tonalité si fréquente dans l'Écriture, je voudrais réfléchir sur le rapport du chrétien à son futur.

LES paraboles du Royaume nous parlent de la croissance de ce Royaume pour l'instant à l'état de semence, à l'état de graine et qui, un jour, se développera admirablement. C'est une vérité individuelle qui vaut donc pour chacun d'entre nous, la grâce de Dieu habitant en nous et n'étant qu'une toute petite vie du point de vue de ce qui est visible et s'étendant un jour au registre de l'éternité d'une manière mystérieuse qui nous comble de joie et d'espérance. Et elle vaut aussi du point de vue collectif, donc pour cette Église pour laquelle nous prions, notre communauté. Voilà un petit peuple élu, voilà une pauvre petite femme, veuve, vieille, qui n'a pas d'argent, qui n'a pas de moyens. Dans le concert des nations, personne n'écoute sa voix — souvent cette femme de l'Évangile a été comparée à l'Église. Elle n'a pas de moyens, et pourtant elle a une force d'amour à l'intérieur d'elle-même, que Jésus célèbre dans le temple ou à d'autres moments, en mettant en valeur sa foi, sa lumière, son amour. Il y a là quelque chose de secret et quelque chose de gigantesque, d'immense qui ne peut pas se voir.

Lorsque nous pensons, non plus seulement au peuple juif qui est effectivement appelé à devenir un cèdre géant et à étendre de très longues branches qui accueilleront toutes les nations, qui n'est plus seulement un petit peuple élu, un rameau de la souche de Jessé, mais qui est appelé à être ouvert, un salut ouvert et offert à toutes les nations, nous prions pour notre Église et nous souhaitons que, dans son sens profond, elle soit catholique, c'est-à-dire ouverte à l'univers entier, salut offert à tous les

hommes quels qu'ils soient, « toutes sortes d'oiseaux habiteront à l'ombre de ses branches ».

Le rapport du chrétien à son futur est donc de dépasser ce qui est visible, ce que l'on ne peut voir. Mais en même temps, il a été souvent critiqué, et nous, les chrétiens, nous sommes soupçonnés à cause de cela. On dit : « Vous regardez tellement le futur, ou vous regardez tellement l'éternel ou la vie d'après la mort, qu'en fait vous fuyez le présent ; vous êtes endormis par rapport à vos responsabilités d'aujourd'hui ; vous tenez pour vain et pour néant ce qui est la réalité quotidienne de ce monde ; vous n'y accordez pas l'importance qu'elle mérite, et par fuite du présent, par peur du présent, par sommeil ou assoupissement devant vos responsabilités d'aujourd'hui, vous vous réfugiez dans une illusion ; vous vous réfugiez dans un futur hypothétique... » Marx, par exemple critique la religion, et en particulier le christianisme, en disant que c'est l'opium du peuple. C'est-à-dire qu'il endort les gens avec des illusions et les déconnecte des réalités de leur vie présente et leur fait avaler n'importe quelle injustice sous prétexte d'une illusoire récompense ultérieure.

Il ne faut pas tout de suite renvoyer cette objection, parce que souvent le christianisme a été vécu comme un défaut de responsabilité ou comme une infantilisation par rapport à ce que nous devons faire, à ce que Dieu attendait de nous dans le monde ou dans nos vies. Et, en tous cas, le regard que nous portons sur le futur n'est pas une démission par rapport au présent. Il est vrai qu'un jour, dans l'Évangile, Jésus prend un petit enfant, qu'il l'amène près de lui et qu'il le montre comme un exemple. Et il dit : « Voyez, le Royaume des cieux appartient à ceux qui lui ressemblent ». Il ne dit pas qu'il appartient aux enfants, comme s'il n'appartenait pas aux adultes, mais à ceux qui ressemblent aux enfants. Ce faisant, il ne nous invite pas à nous infantiliser, à perdre le sens de nos responsabilités d'hommes, de femmes, adultes dans notre monde. Mais il nous dit qu'aussi installés que nous soyons dans nos vies, aussi riches de notre affection, de notre argent, de nos responsabilités, de notre situation — qui sont autant de bonnes choses, les biens de cette vie et de cette terre —, il faut cependant que nous restions aussi désireux du futur que le sont les petits enfants. Les enfants disent toujours : « Moi, quand je serai grand, je ferai ceci, et je ferai cela... » Ils demandent et exigent beaucoup de choses, car ils n'ont pas la vie en eux-mêmes et ils attendent tout de ceux qui leur donnent la vie, de leurs parents. Et donc, autant l'Évangile nous invite à faire fructifier nos talents et à prendre toutes nos responsabilités

dans tous les domaines de notre vie — cela, c'est entendu et sûr —, et à ne pas démissionner ni nous infantiliser, autant il nous invite à garder le sens des proportions et à considérer qu'effectivement, ce que nous vivons maintenant est bien peu de chose par rapport à ce que Dieu nous promet, à ce qui nous attend « devant ». Et c'est dans ce sens-là que, quant à l'esprit, quant à la vie spirituelle, nous devons être comme le petit enfant qui attend tout.

Pour ce qui est de la vie humaine, nous sommes installés, effectivement. Nous avons fait nos choix. Nous avons tracé notre sillon. Nous avons pris des responsabilités, et nous essayons vaille que vaille de les assumer. Quant à la vie spirituelle, nous sommes à l'état naissant, nous sommes de petits enfants et nous avons toujours besoin de tout. Le Royaume des cieux appartient donc à ceux qui ressemblent aux enfants et qui, dans la vie spirituelle, attendent, demandent, espèrent, savent qu'ils ne possèdent rien, et se savent aussi démunis que le pauvre et le petit.

C'est la même chose qui se trouve dans la *Seconde épître aux Corinthiens* que j'ai eu beaucoup de joie à lire, parcourir et méditer cette semaine, et que j'aime résumer sous le beau titre de "l'Évangile de la gloire". On y voit saint Paul, qui est vraiment acharné dans son travail pastoral, un véritable passionné, qui vit une confrontation redoutable avec ses nouveaux disciples et rencontre bien des difficultés avec cette tumultueuse communauté de Corinthe. Mais saint Paul garde le sens des proportions. Il dit aux Corinthiens : vous connaissez de graves épreuves, et moi aussi ; j'ai été accablé par de grandes angoisses et de grandes tribulations ; mais enfin, la légère tribulation du moment n'a aucune comparaison avec cette force suprême, avec « la masse éternelle de gloire que Dieu nous prépare jusqu'à l'excès ». Il n'y a pas de comparaison et de commune mesure entre la légère tribulation de notre vie ou même la légère joie de cette vie présente, entre les petits succès de notre vie aujourd'hui et « la masse éternelle de gloire que Dieu nous prépare, jusqu'à l'excès, ». Et ainsi, il garde ce même sens des proportions que Jésus nous invite à avoir quand il dit : « Vous êtes adultes, c'est vrai, mais du point de vue de l'esprit, vous êtes naissants, vous êtes petits, vous êtes toujours au début de votre croissance ».

Ceci me ramène à la première béatitude. Lorsque Jésus inaugure sa prédication évangélique, il dit : Heureux êtes-vous si

vous êtes pauvres quant à l'esprit, pauvres en esprit. On pourrait même dire : si vous êtes « mendiants » quant à l'esprit. C'est-à-dire : vous savez que vous devez tout demander et attendre pour ce qui est de la vie spirituelle. Alors, vraiment, le Royaume des cieux est à fous. « Heureux les pauvres en esprit, le Royaume des cieux est à eux ». C'est exactement comme : « Voici un petit enfant, le Royaume des cieux appartient à ceux qui lui ressemblent ». Celui qui est pauvre et mendiant, celui qui demande la grâce et la vie selon l'Esprit, celui-là vit dans la béatitude. Le Royaume des cieux lui appartient.

CE sens des proportions — je vais terminer par là —, on le trouve dans cette *Seconde épître aux Corinthiens* dans le passage lu aujourd'hui où saint Paul dit : « De toutes façons, j'ai une très grande confiance et une très grande espérance ». A la vérité, il est tellement fatigué et accablé par ses soucis de Corinthe, que de temps en temps il dit : « J'aimerais mieux être en exil loin de mon corps, et j'aimerais mieux trouver ma demeure, qui est d'habiter chez le Seigneur. Un jour je mourrai et là, enfin débarrassé de toutes les tribulations et de toutes difficultés, je trouverai ma demeure et mon repos, qui est la maison de mon Seigneur. J'arrêterai de cheminer dans l'obscurité, sans voir, et enfin, je le verrai face à face ». Et puis, tout d'un coup, il se reprend et dit : « Mais au fait, je ne suis pas mort, je suis vivant pour l'instant ». Et voyant tous les vivants, il dit : « Eh bien, au fait, c'est un peu pareil, il faut garder les pieds sur terre, vivre et agir toujours dans la même direction ». C'est cette consigne-là sur laquelle je voudrais vous laisser ; elle me semble très juste : quoi qu'il en soit de la situation de notre vie, de nos difficultés ou de nos joies, il faut garder le sens des proportions et tourner vraiment — dans une pleine responsabilité par rapport au présent —, tourner résolument notre regard vers l'avenir. Et il dit : « Que nous soyons chez nous ou que déjà nous soyons dans la demeure de Dieu, ou que nous espérons cette demeure de Dieu, notre grande espérance, ma seule ambition, c'est de plaire au Seigneur ».

Philippe BARBARIN

Philippe Barbarin, né en 1950, prêtre à la paroisse St François de Sales d'Adamville et aumônier des lycées de Saint-Maur (diocèse de Créteil). Maîtrises de philosophie et de théologie. A publié *Vivre l'Eucharistie* (Droguet Ardant) en 1977. Homélie prononcée en juin 1985, pour le 1^{er} dimanche du Temps ordinaire (année B).

Michal CZAJKOWSKI

Se mêler de politique ?

« **POUR** moi, en ma qualité de prêtre, il est très important de ne pas me laisser entraîner sur le terrain de la politique, parce que celle-ci ne fait pas partie de ma mission » : telles étaient les déclarations du Père Jerzy Popieluszko à un journaliste britannique. Peu de temps après, il ne comptait plus au nombre des vivants, ayant été assassiné pour « son comportement politique antisocialiste et hostile à l'État ». Le procès de ses meurtriers a été un procès politique de type classique. Pourtant la mort du Père Jerzy ainsi que son activité pastorale et son rayonnement après sa mort ont eu un grand écho sur le plan politique. Les *facta et verba* de son maître, c'est-à-dire son Évangile et sa mort sur la Croix, n'ont-ils pas aussi une dimension politique ? Jésus lui-même n'était-il pas « le politicien de Dieu » (Pinchas Lapide) ? La passion du Christ embrasse tout l'homme, lequel doit être sauvé, tout l'homme et tout homme. Aussi la Croix de Jésus a-t-elle de l'importance au plan politique. Elle n'est pas une justification de la complaisance envers la souffrance, mais au contraire elle engage à la lutte pour la libération. Dans le mystère de la Croix, le Père de Jésus ne fait pas que souffrir avec ceux qui souffrent ; il se tient aussi aux côtés des affligés, des opprimés, de ceux qui pensent être perdus (Dieu « prend parti »). Il gagne là où nous échouons, mais il ne le fait pas sans nous. De fait, la Croix du Fils de Dieu donne naissance à un monde nouveau et l'histoire s'en trouve modifiée. Il n'en reste pas moins que l'histoire a besoin de moi comme j'ai besoin d'elle. Le disciple du Crucifié, tout comme son maître, travaille, perd et gagne là où l'histoire l'a placé : *Extra historiam nulla salus*.

Pas plus que son maître, Jerzy, mon ami martyr, ne s'est battu pour le pouvoir. En ce sens, il ne s'est livré à aucune

activité politique. Il n'a été qu'un pasteur, extrêmement calme et doux, mais auquel sa qualité de pasteur donnait un sentiment de responsabilité envers les âmes que lui avait confiées son évêque. Et il apprenait à ses ouailles à se sentir responsables non seulement d'elles-mêmes, mais aussi du Royaume de Dieu sur la terre polonaise, c'est-à-dire responsables de la vérité, de la justice, de la solidarité, responsables des personnes défavorisées et des opprimés de toute sorte, responsables de leur dignité et des droits de l'homme. Ayant reçu du Christ le don de la liberté, il en a fait bénéficier les autres (*Galates 5,1*). En union avec le Crucifié, il a mis un monde nouveau à la portée de chacun d'entre nous ; pour nous, il a modifié un peu le cours de l'histoire. N'est-ce pas là, d'après l'étymologie du mot grec, une activité de caractère politique avec des conséquences politiques ?

Le Père Jerzy Popieluszko est un des nombreux prêtres qui, durant ces dernières années, ont donné leur vie pour le Fils de l'Homme. A côté d'eux, il y a aujourd'hui, ici et là, un nombre de plus en plus grand de martyrs laïcs et de témoins de l'Évangile, car l'Évangile ne détourne pas le chrétien de l'actualité, bien au contraire : au nom du primat de l'amour du prochain prêché par le Christ, il nous pousse à nous engager personnellement à lutter contre l'injustice et à réveiller l'espoir dans une société donnée et à une époque donnée. Mais l'Évangile ne fournit pas de recette pour la construction du Royaume de Dieu sur terre. Il en laisse la responsabilité à l'esprit, au cœur et à l'imagination des disciples de Jésus.

EST-CE que l'Eglise se mêle de politique comme cela lui est reproché par les grands de ce monde ? Certes, l'Eglise intervient là où l'homme est opprimé d'une manière ou d'une autre et ce n'est pas seulement le fait des laïcs, mais aussi des prêtres, des évêques et du Pape lorsqu'elle condamne la manipulation idéologique (appareil de propagande) et la manipulation physique (appareil de « sécurité »). Et quand elle « se mêle de politique », elle se réclame de l'Évangile, de l'Évangile qui a montré Jésus lui-même prenant, au nom de la Bonne Nouvelle, fait et cause pour les pauvres, les captifs, les aveugles, les accablés (*Lue 4,18*). Le message évangélique proclamé par les chrétiens part de la situation faite à ceux qui sont défavorisés, pénètre les structures génératrices d'oppression, s'oppose aux mensonges de la propagande et proclame la libération. Au

cœur de l'histoire contemporaine, l'Évangile représente la parole qui forme et transforme le monde sur le modèle du Royaume.

Grâce à sa mission prophétique, l'Eglise permet aussi au message évangélique de juger le monde de l'extérieur, car la politique devrait se soumettre également à l'ordre moral et ne doit pas être une vulgaire technique du pouvoir. Justement, l'Eglise se préoccupe de cet ordre moral que Dieu a établi en créant le monde et qui a été proclamé dans l'Évangile de Jésus-Christ. Ce souci s'impose constamment, car tout pouvoir risque, à tout instant, de succomber à la tentation de se dérober à cet ordre moral. Cette tentation de l'abus du pouvoir devient, lorsque d'authentiques structures de contrôle font défaut, un danger réel et dramatique dans le cas de régimes à structures totalitaires. Naturellement, si l'on peut parler d'autonomie de l'État et de toute existence terrestre, cette autonomie ne peut avoir un caractère absolu, puisque le monde créé n'est pas autonome vis-à-vis de son Créateur. La relation à Dieu et l'attitude vis-à-vis des règles transcendantes de conduite sont l'expression de la vérité de la Création et non pas du triomphalisme de l'Eglise ou d'un cléricalisme inéluctable. Ce serait un cléricalisme d'un autre genre si les prêtres ou les évêques assumaient, en politique, des choix et des tâches concrètes dont les laïcs chrétiens et autres personnes devraient se charger.

Les activités concrètes des laïcs au plan politique devraient être partie intégrante de leur christianisme, conformément à leur mission, quelles qu'en soient la particularité et la diversité. Naturellement, c'est aussi le propre d'une telle activité, conforme à la mission chrétienne ou humaniste, de briller par son absence (refus de participation) dans la vie publique, sociale, culturelle, si cette présence devait constituer une approbation des brutalités du pouvoir. Pour le prêtre, il s'agit par contre d'éclairer cette activité politique à la lumière de l'Évangile, c'est-à-dire rappeler les valeurs transcendantes qui doivent être préservées, insister sur la dimension éthique des décisions politiques et rappeler les exigences du Royaume de Dieu et de sa justice (*Matthieu 6,33*) afin de les mettre au-dessus des intérêts immédiats et particuliers. Cet éclairage de l'Évangile devrait donc entraîner la contestation des activités politiques des chrétiens et des non-chrétiens, des partis et de tous les corps de l'État, et cela au nom du bien commun, au nom de la liberté et de la dignité de l'homme, au nom des impondérables et, pour

nous, au nom de l'Evangile. Naturellement, cette sorte d'activité prophétique (comme les lettres pastorales de l'épiscopat ou les homélies dominicales des prêtres) est en même temps une activité politique non dissimulée, dont on ne devrait avoir, ni honte ni peur. Ce dont nous, prêtres et lévites, devrions avoir honte, c'est de laisser à demi-mort sur le chemin un homme victime des bandits(Luc 10,30-32).

LA solidarité avec ceux qui sont défavorisés, les prises de position contre l'injustice et le mensonge, la transformation de la société et la participation à des oeuvres constructives constituent déjà, ici et là, une évocation du Royaume de Dieu que nous attendons. Notre solidarité mutuelle n'est que la réplique de la solidarité divine à notre égard, solidarité qui nous devance toujours. Dieu a conclu avec son peuple une alliance née de son amour miséricordieux pour l'homme, bien que celui-ci n'en soit pas digne. C'est le terme hébreu « *hesed* » qui rend le mieux le mot « solidarité ». Dieu s'est solidarisé avec son peuple en souhaitant que tous les hommes appartenant à ce peuple se solidarisent entre eux. La solidarité divine s'est manifestée de la manière la plus profonde dans la personne de Jésus, qui a partagé notre condition en tout, sauf le péché. Il s'est offert pour nous et nous a laissé le sacrement de son alliance, pour que, nourris par lui, nous vivions comme lui et aimions notre prochain comme il nous a aimés.

En participant à l'alliance avec Dieu, le disciple de Jésus y trouve la source d'une solidarité inépuisable avec son peuple, solidarité qui peut lui coûter cher, même la vie. Solidaire de son peuple et de sa patrie terrestre, le chrétien, au milieu de son travail et des souffrances que celui-ci lui impose, n'oublie pas qu'ici-bas, il n'est pas à demeure pour toujours et qu'il n'est qu'un pèlerin de passage. C'est dans l'espérance du Royaume céleste qu'il trouve la force de s'ériger en prophète et de contester le prétendu « intérêt de l'Etat » ou même le « bien de son pays ». Il s'appuie sur la contestation et les facultés créatives pour provoquer une transformation des structures politiques et des rapports sociaux, afin que sa patrie terrestre devienne semblable à celle dont Dieu nous a fait le don. L'espérance de la « cité divine » relativise nos projets terrestres d'une nouvelle société et nous engage à travailler d'une manière constructive pour changer ce qui est mauvais ou imparfait.

LA rencontre de la religion et de la politique ne doit pas se limiter au domaine de l'éthique : un secteur en éclaire un autre. C'est plutôt l'aspect extérieur de cette rencontre. Beaucoup de gens cherchent aujourd'hui des liens plus étroits, plus intimes entre la vie politique et la vie religieuse. Il s'agit d'une plus grande intégration des différents domaines d'une vie et d'une personne. Il s'agit de l'unité vivante entre la dynamique de la vie politique et celle de la vie religieuse sous l'impulsion de l'Esprit Saint. Cette intégration commence au niveau de la relation politique fondamentale, c'est-à-dire à partir de la rencontre des partenaires qui se reconnaissent mutuellement comme des êtres libres, affranchis de toutes les peurs qu'ils avaient les uns des autres. Cette attitude empreinte de confiance amène à se reconnaître mutuellement et à s'attacher à Dieu auquel nous devons la liberté (J.-Y. Calvez).

On parle même déjà d'une relation entre la mystique et la politique (E. Schillebeeckx). N'est-il pas question, depuis longtemps, d'un lien nécessaire entre l'amour de Dieu et l'amour du prochain ? Une des formes de l'amour du prochain est l'« amour politique », qui implique déjà l'amour de Dieu. Et ainsi, l'amour de Dieu qui conduit à la mystique se trouve incarné dans les formes concrètes de l'engagement politique des chrétiens. Ainsi s'ouvre également un nouveau terrain pour la sainteté des chrétiens, un terrain pour la « sainteté en politique » (J. Sobrino). Aujourd'hui, elle représente pour les chrétiens un impératif particulier, elle est pour eux une heure de grâce et de jugement (*kairos*). Cette forme politique de l'amour du chrétien pour Dieu et pour son prochain exige la même conversion, la même abnégation, entraîne les mêmes souffrances et vous jette dans les mêmes ténèbres que la mystique classique de contemplation. Cette « sainteté en politique » a dès aujourd'hui ses martyrs, témoins du Royaume de Dieu.

Michal CZAJKOWSKI

(Traduit du polonais en allemand par Teresa Sotowska, sous le titre: «*Sieh nicht in die Politik einmischen Lassen ?*»; traduit de l'allemand par Paul Lamort.)

Michal Czajkowski, prêtre en 1958. Etudes d'Ecriture Sainte à Lublin et à Rome. Professeur à l'Académie de Théologie Catholique.

Georges CHANTRAINE, s.j.

Esprit de discernement et discernement des esprits

IL n'est pas de vie spirituelle pour le chrétien sans docilité à la volonté de Dieu le Père : « Que ta volonté soit faite ». Une telle docilité, qui est donnée par l'Esprit Saint, ne va pas elle-même sans une intelligence de la volonté divine, révélée par son Fils en plénitude. Et puisque cette volonté concerne le plus concret de nos existences en raison de l'Incarnation du Fils, l'intelligence de la volonté divine doit aller jusqu'à un discernement de ce que Dieu me demande *hic et nunc* : c'est le discernement spirituel. En ce discernement s'exercent la liberté divine et la liberté humaine selon leurs motions. Aussi le discernement spirituel comprend-il un discernement de ces motions. Pour une raison qui deviendra claire plus loin, on peut parler aussi de discernement des esprits.

On voit, dès lors, que le discernement des esprits ne peut être opéré qu'en raison du mystère trinitaire et dans le cadre de la dogmatique qu'enseigne l'Eglise : il s'agit, en effet, de discerner la volonté du Père révélée par le Fils à l'homme docile à l'Esprit. Ensuite, on peut déjà deviner qu'un discernement ainsi déterminé par la dogmatique est régi par des règles définies. D'où deux parties de cet article : 1) le cadre dogmatique du discernement ; 2) ses règles principales

I. Le cadre dogmatique

Nous pouvons dans un article nous contenter de fixer quelques repères et de fournir quelques éclaircissements aussi brièvement que possible.

1. Grâce notamment à la doctrine des deux voies, celle du bien et du mal, la sagesse humaine avait, avant l'avènement de Jésus-Christ, posé les fondements d'un discernement moral, sans lequel il n'est pas de vie morale accomplie. Elle est assumée par la sagesse chrétienne à l'intérieur du discernement des esprits, qui est l'un de ses éléments essentiels. Aussi peut-on et doit-on dire que le discernement des esprits formule des règles concernant la liberté humaine et qu'il la pénètre de rationalité même en ce qu'elle aurait d'apparemment irrationnel. En principe il régit tous les hommes et toutes leurs activités libres (aussi bien, par exemple, la politique que la théologie (1).

2. Le discernement des esprits est intérieur à la droite confession de la foi. Celle-ci est l'acte par lequel le croyant, uni à l'Eglise, affirme et proclame dans l'Esprit Saint à la gloire du Père que Jésus est le Fils de Dieu incarné. La confession est ainsi trinitaire : elle s'adresse au Père qu'elle glorifie, elle affirme l'incarnation (rédemptrice) du Fils envoyé par le Père et elle le fait en étant docile à l'Esprit par la puissance duquel le Fils s'est incarné et est ressuscité. Nul ne peut dans la foi parler du Fils incarné sans que son cœur (sa liberté) soit purifié et transformé par l'Esprit du Père et du Fils. En vue de laisser l'Esprit divin disposer du cœur humain, le discernement des esprits est lié à la confession de foi d'une double manière : plus l'homme laisse l'Esprit disposer de lui, plus il confesse le Verbe incarné du fond du cœur et réciproquement plus il est capable d'articuler la confession de foi, plus il reçoit le langage de sa liberté et avec lui le discernement des esprits. Qu'on regarde la confession sous son pôle objectif ou subjectif, comme se portant vers le Verbe incarné ou comme mue par l'Esprit Saint, son langage n'est rationnel qu'en étant incarné. En ce sens, le cœur a ses raisons que la raison connaît.

Ces raisons sont aussi celles pour lesquelles le croyant «sent avec l'Eglise». Le sujet de la confession de la foi est l'Eglise et en elle le croyant qui a l'audace de dire avec les autres dans la même assemblée : « Je crois », acceptant en lui le Je de l'Eglise.

(1) Gaston Fessard l'a montré théoriquement dans *La dialectique des Exercices Spirituels de saint Ignace de Loyola* (t. I et II, Aubier, Paris, 1956 et 1966 ; t. III, Lethielleux, Paris, 1983) et il l'a illustré pratiquement dans *Libre méditation sur un message de Pie XII (Noël 1956)*, à propos de l'affaire de Suez (Paris, Plon, 1957) et sur la théologie de Girardi, l'ancêtre des théologies de la libération (*Chrétiens marxistes et théologies de la libération*, Lethielleux, Paris, 1978) ou sur un document d'une commission épiscopale française (*Eglise de France, prends garde de perdre ta foi*, Julliard, Paris, 1979).

Une telle audace exige une désappropriation de soi dans la docilité à l'Esprit Saint, donc le discernement des esprits. Réciproquement le discernement des esprits dégage progressivement des gravats le véritable «Je» créé et racheté.

Pour toutes ces raisons, le discernement des esprits ne peut s'énoncer et se pratiquer selon toute sa vérité et avec tout son fruit que dans l'unique Eglise du Christ. Plus on s'éloigne d'elle, moins ses règles sont intelligibles et sa pratique sensée.

Ce fait contraste avec l'universalité de principe que nous avons reconnue à la sagesse chrétienne (*supra*, n° 1). Ce contraste appartient au Fait du Christ : l'universalité qui appartient, en principe, à l'homme n'est réelle qu'en Lui, précisément parce qu'il est personne divine.

3. Lié à la confession de la foi, le discernement des esprits l'est à ses deux éléments : la rectitude de la confession et la docilité à l'Esprit. Si maintenant on le considère à l'intérieur de l'histoire du dogme, on peut se former la vue suivante, que nous présentons de manière schématique. Les hérésies des sept premiers siècles portèrent sur la rectitude de la confession : d'une façon ou d'une autre, elles en venaient à nier le mystère de l'incarnation rédemptrice du Fils. Ce qui n'allait évidemment pas sans un manque de docilité à l'Esprit, proportionné au type de négation, mais c'était là une conséquence d'une réflexion au fond trop humaine, trop dépendante de la culture ambiante. Les hérétiques, s'ils avaient réussi, auraient hellénisé l'Evangile. La Grande Eglise lui a gardé sa pureté ; elle a permis ainsi à l'Evangile d'être reçu selon toute sa force de transformation par les hommes qui appartiendraient à d'autres cultures.

La réforme protestante, inaugurée par Luther, mit en cause, elle, la docilité à l'Esprit. Assurément, les maîtres se voulaient dociles à l'Esprit. Mais, précisément au nom de leur docilité, ils reprochèrent à l'Eglise du Christ d'avoir adultéré l'Evangile ; en raison de son infidélité, l'Eglise de Rome est devenue, selon eux, la Babylone de *l'Apocalypse*. Une telle accusation suppose à l'évidence — quoi qu'il en soit du bien-fondé de tels et tels chefs d'accusation — une appropriation de l'Esprit qui inverse le mouvement (décrit plus haut) de désappropriation et cette inversion est une négation en acte du mouvement de l'Esprit. Appelons-la négation spirituelle. Celle-ci est à l'origine de la négativité, c'est-à-dire du mouvement par lequel l'Esprit se conquiert à partir de ce qu'il n'est pas. A l'inverse de ce qui se passe chez les hérétiques des sept premiers siècles, les

erreurs des réformateurs du XVI^e siècle sont des conséquences de leur négation spirituelle. Elles pullulent selon une variété indéfinie sans qu'on puisse jamais en définir une, ni les définir toutes. De là : ou bien, surtout devant le catholique, le protestant peut toujours affirmer qu'il n'est pas compris et qu'il confesse autre chose alors qu'en réalité il confesse *autrement la même foi*, en y ajoutant parfois autre chose ; ou bien surtout entre protestants, sauf sur le rejet de Rome, ce sera le désaccord du reste susceptible d'accords ou d'alliances. De cette double manière il peut au mieux s'user intérieurement, mais il ne peut opérer le discernement.

Il va de soi que la négation spirituelle qui travaille le refus protestant affecte le discernement spirituel. On admet d'ordinaire qu'elle le fausse en raison du rejet de l'Eglise de Rome et à proportion de ce rejet. Toutefois, sans préjuger de l'ouverture des cœurs, il faut dire plus : une telle négation ôte la possibilité même du discernement des esprits ; elle l'a, en effet, opéré une fois pour toutes. En outre, dans la mesure où le libre arbitre est nié, elle prive chaque croyant de ce discernement. Aussi peut-on regarder comme providentielle la rédaction par Ignace de Loyola des règles de discernement des esprits et des règles pour « sentir avec l'Eglise » : elle permet une fécondité historique, capable de dépasser la négativité issue de l'esprit de la réforme.

4. La fausse gnose moderne (2), qui s'est constituée depuis l'âge des Lumières (XVIII^e siècle), rassemble en elle les deux figures distinctes de la confession erronée de la foi : elle conjoint, en effet, la négation du mystère de l'incarnation et la négation spirituelle, dans la mesure où selon des variétés indéfinies (d'origine protestante) le contenu christologique est réinterprété anthropologiquement (et ainsi le mystère de l'incarnation est écarté) et réassumé «dialectiquement» par le moyen de la négation spirituelle (3).

(2) « Fausse gnose moderne ». Expliquons ces trois mots. « Fausse gnose » pour la distinguer de la vraie gnose, qui est la connaissance véritable du Dieu Père, Fils et Esprit telle que l'Eglise la possède et la communique. Une vraie gnose moderne est donc possible et elle existe. Inversement, la gnose n'est pas fausse du seul fait d'être moderne. «Moderne» apporte donc une précision chronologique: ici, à partir du XVIII^e siècle.

(3) *Le Christ Avenir* de P.-J. Labarrière, s.j. offre un dernier (?) avatar de cette fausse gnose d'essence antichrétienne et plus précisément anticatholique. Qu'on en juge d'après la dernière phrase de ce livre: « "Demeurer" en lui, c'est éternellement "passer" parce qu'il est le passant et le passeur. Vers Dieu qu'il est. vers l'homme qu'il est, n'étant ni l'un, ni l'autre en leur opposition première; vers Dieu qui en lui ne cesse d'advenir à lui-même sous la forme de l'homme, vers l'homme qui, en lui, ne cesse d'advenir à lui-même sous la forme de Dieu» (p. 178).

Ainsi se constitue un rationalisme qui ne peut être défini que théologiquement : il délie le Fils et l'Esprit à la fois en séparant le Fils de l'Esprit par la puissance duquel il s'est incarné et est confessé, et en privant positivement le Christ de l'Esprit, puisque l'idée de la médiation se substitue à la réalité du Médiateur en vertu même de la dialectique.

Enfin, déliant ainsi le Fils et l'Esprit, ce rationalisme, caractéristique de la fausse gnose moderne, tend à une unique négation : celle du Père, source du Fils et de l'Esprit. Il croit donner à l'homme de s'accomplir par lui-même (en dehors de la gloire que le Fils tient de son Père) et d'être à la source de sa liberté (en dehors de la réceptivité du Fils). « Le visage du Père » est ainsi rejeté dans l'oubli (4). Et l'homme lui-même sombre dans un oubli abyssal de ce qu'il est : son esprit s'épuise ou se vide en dehors de son corps, dans le temps où le sexuel l'obsède et lui impose sa violence brutale. Le terrorisme marque, dans notre époque, le triomphe (diabolique) du divorce entre esprit et corps, produit par cette fausse gnose.

Dans un tel climat, le discernement spirituel est rendu pénible et parfois pratiquement impossible, même pour des catholiques. A cause de l'oubli ambiant du Père, les gens, même jeunes, sont comme plongés, malgré eux, dans l'oubli d'eux-mêmes et de leur propre histoire. Si certains ont gardé une lucidité sur eux-mêmes, elle est hypertrophiée : elle les rive au sentir d'eux-mêmes ou à la considération de leurs limites. Chez beaucoup, la générosité, l'élan du cœur que rien ne peut comprimer ne parvient pas à trouver son centre de gravité, ni dès lors, son incarnation ; les dévouements sont sans cesse requis par ce qui est différent, marginal ; à long terme, ils semblent n'être pas fructueux ou l'être peu (5).

Aussi, avant de commencer à expliquer et à pratiquer le discernement des esprits, est-il indispensable de former à nouveau le discernement spirituel qui est, répétons-le, le discernement de ce que Dieu me demande *hic et nunc*. Qu'est-ce à dire ?

(4) C'est l'affirmation centrale du beau livre du P. J.-M. Le Guillou, *Le Mystère du Père* (Fayard, Paris, 1973).

(5) On se console trop facilement dans certains milieux catholiques de cette marginalisation du catholicisme et de la prolifération en ordre dispersé d'oeuvres éphémères. On les justifie à l'aide de « notions » (?) vagues : l'état de diaspora, la fin de la chrétienté, le travail de l'Esprit, les bonds dans l'espérance, etc. A mon sens, on mesure mal la profondeur de la crise spirituelle (qui affecte le corps social) et on ne voit pas, dès lors, la profondeur des substructures nécessaires pour qu'une vraie vie catholique se déploie (à nouveau) dans le *peuple de Dieu*. Par ses voyages, le Pape a pour objectif de susciter à nouveau cette vie du peuple qui éclate dans la fête.

1) Eveiller le souvenir de la condition créée : tout ce que je suis, je le tiens de Dieu le Père pour lui en faire hommage. 2) Apprendre à contempler le Dieu qui m'a créé et sauvé et, non pas moi-même ou mes limites : apprentissage souvent laborieux, tant les habitudes inverses sont invétérées, même chez les jeunes. 3) Les projets que dicte la générosité, les recevoir de Dieu, au lieu de se les donner à soi-même : cela signifie pour les jeunes, non plus se dévouer dans des oeuvres multipliées, mais s'offrir soi-même à Dieu en *choisissant un état de vie : le mariage* ou la vie consacrée. 4) Puis en raison de ce choix, déterminer des activités et les mener jusqu'au bout avec persévérance. Tant qu'on n'a pas mené le souvenir de Dieu et sa contemplation jusqu'à son service selon sa volonté dans un état de vie, la confusion provoquée par la fausse gnose moderne, non seulement n'est pas écartée, mais encore elle prolifère à l'intérieur même de l'Eglise. Et beaucoup d'énergies de prêtres qui s'occupent des « vocations » et des jeunes gens qui se dévouent risquent de se trouver dispersées à tout vent sans *réelle* fécondité.

En vue du discernement spirituel, le choix entre le mariage et la vie consacrée est essentiel, car il est impossible et n'a aucun sens en dehors du souvenir et de la contemplation de Dieu. Il est impossible, car il suppose que soit connu et reconnu le Dieu créateur. Il n'a aucun sens car, pour choisir, il faut connaître ce qu'on choisit. Or, tant qu'ils n'ont pas reçu de Dieu leur être incarné jusque dans leur différence sexuelle et qu'ils n'ont pas éprouvé que la grâce les touche jusque dans leur corps d'homme et de femme, les jeunes gens sont, malgré des apparences contraires, incapables de choisir. Ni leurs liaisons amoureuses, ni leurs relations sexuelles ne peuvent déboucher sur le sacrement de mariage, ni leur virginité ne serait, à elle seule, une invitation à la vie consacrée. On ne perd rien à supposer — jusqu'à preuve du contraire — que leurs relations sexuelles ne sont pas une contre-indication à la vie consacrée, ni leur virginité à la vie conjugale. On gagne toujours en les ramenant, en deçà du choix entre les deux états, dans la situation originelle où l'homme et la femme ne sont ouverts l'un à l'autre qu'en l'étant à Dieu et ne sont ouverts à Dieu qu'en l'étant l'un à l'autre. Malgré le péché originel, il est possible et nécessaire — avec le secours de la grâce — de les amener à une telle situation. C'est là une conviction proprement catholique, qui se distingue *décidément* de toute position protestante et de toute position inspirée par la fausse gnose moderne. Seulement on ne peut

amener les (jeunes) gens à une telle situation sans provoquer des motions pour et contre Dieu, c'est-à-dire sans provoquer le combat spirituel. Le discernement de ces motions (6) devient alors nécessaire. Il faut le faire et surtout apprendre à le faire.

5. Avant d'en venir à expliquer les règles du discernement des esprits, il faut fournir encore un éclaircissement.

Le combat spirituel est possible et nécessaire parce que le Christ a vaincu le monde : *Ego vici mundum* (Jean 16,33). Sans cette victoire, nous étions déjà vaincus : impossible de commencer ce combat et même d'en concevoir la possibilité. La lutte prométhéenne (ancienne ou moderne) n'est en rien un combat spirituel, même si elle ne peut échapper à sa dynamique. Grâce à cette victoire du Crucifié, nous ne sommes pas mis en chômage technique, mais au contraire invités par le Seigneur à participer à son combat pour être avec lui dans la victoire (la gloire de son Père). Une telle collaboration est la compréhension véritable du *Sola gratia* ou du *Sola fide*. Cette compréhension démythise le Diable, puissance que l'homme peut combattre sans orgueil et est en mesure de vaincre par des moyens humains surélevés par la grâce. D'autre part, elle donne au combat contre le Mauvais son allure proprement dramatique, puisque Dieu lui-même mène l'action avec la collaboration des hommes en son Fils. L'Apocalypse n'est pas évacuée au profit d'une sorte de stratégie supérieure — dont, pense-t-on, saint Ignace aurait livré le secret aux jésuites. Elle est, au contraire, mise au premier plan. Le mal n'est pas seulement l'absence ou la privation du bien. C'est une puissance destructive qui s'acharne contre l'oeuvre créatrice de Dieu. *Mysterium iniquitatis* que l'on peut demander humblement à Dieu d'affronter ou mieux de porter, si telle est sa volonté, avec son Fils crucifié. Et si Dieu met un homme avec son Fils, il n'y a plus alors de discernement des esprits.

6. Le discernement des motions est nécessaire et profitable parce que l'homme appelé par Dieu connaît la volonté divine non seulement par la délibération sur les diverses raisons de choisir tel ou tel état de vie ou tel ou tel projet, mais encore par des motions de sens opposés qui agissent sur la liberté. Cela suppose une idée de la liberté : celle-ci n'est pas réduite à une capacité de décider, mais en cette capacité même elle est ouverte

à une dimension spirituelle qui la déborde en la constituant et cette dimension spirituelle est incarnée, puisque les motions sont perçues dans l'affectivité, laquelle fait communiquer le corps et l'âme. Bref, pas de discernement des esprits sans liberté incarnée, c'est-à-dire sans la création par Dieu de l'homme, comme être où âme et corps sont unis substantiellement et où précisément cette union est créée par Dieu.

Pour cette raison précisément, Dieu communique immédiatement avec sa créature humaine (7). Et celle-ci consent immédiatement à Dieu. Aucun discernement des motions n'est alors requis, il est même exclu. L'action de Dieu lui-même ne se vérifie pas, elle porte en elle-même son évidence (8). Mais paradoxalement le discernement des motions est suspendu à cette communication immédiate de Dieu. C'est, en effet, parce qu'elle est créée que la liberté incarnée peut discerner, avec certitude, dans ses médiations l'action de Dieu et sa volonté. Cette affirmation est décisive. Il arrive qu'on la conteste, au moins tacitement : on soupçonnerait volontiers une telle certitude de présomption et on lui préférerait une interprétation vraisemblable de la volonté de Dieu. Mieux vaut pourtant distinguer la capacité de discerner la volonté divine et les discernements divers de celle-ci. Tout discernement n'aboutit pas nécessairement à la certitude, mais l'homme peut connaître avec certitude la volonté de Dieu sur lui. Ce qui signifie qu'il n'y a pas à relâcher l'effort tant que la clarté n'a pas été obtenue. Aucun forçage de Dieu, mais au contraire docilité persévérante à sa grâce et confiance filiale. Dieu m'aime assez pour que je l'aime en retour *comme* il le veut et que je le fasse avec certitude. Ne pas le penser ce serait faire affront à l'amour divin.

Ainsi, une fois connue, la volonté divine est impérative : l'est l'obéissance de la foi, avec la fidélité qu'elle exige. Le discernement est certain et impératif parce qu'au terme Dieu lui-même s'engage envers celui qui est disponible à sa volonté. Telle est la réalité fondamentale de l'Alliance. Nous revenons ainsi à notre point de départ : le discernement est paradoxalement suspendu à l'action immédiate de Dieu.

Jusqu'ici, j'ai insisté sur l'universalité du discernement des esprits : il dévoile ce qu'est la liberté humaine dans sa relation avec la liberté divine. Il vaut dès lors en principe de toute action

(7) Cf. « Le milieu ecclésial », dans *Communio*, juillet 1985, p. 21-38.

(8) Cela s'applique, en particulier, à la conception virginale de Jésus et à sa Résurrection.

(6) Discernement des motions : l'expression a été définie au premier paragraphe de cet article.

humaine et de tout homme. Cependant il ne peut de fait être pratiqué par tous les hommes. Pour la plupart des chrétiens l'observation des commandements de Dieu et de l'Eglise, la fréquentation des sacrements d'eucharistie et de pénitence, animant la vie Conjugale et professionnelle, suffisent à faire connaître la volonté de Dieu.

II. Les règles

Venons-en aux règles de discernement. Prenons celles que saint Ignace de Loyola a formulées dans ses *Exercices Spirituels* (9). Il y a, en effet, comme codifié une expérience multiséculaire. De plus, l'expérience montre qu'ainsi énoncées elles sont aisément praticables et éclairent ceux qui les pratiquent.

Comme il s'agit de discerner dans quel sens s'oriente la liberté humaine, il faut distinguer : 1) deux motions de sens contraire, l'une conduisant à Dieu et l'autre en détournant, et deux esprits opposés : l'ennemi (1r/ is ; 7r/ Is ; 12r/ is ; 12r/2s) de la nature humaine (13r/ 1 s ; 14r/ 1 s ; 6r/ 2s), l'esprit mauvais (2r/ 1 s), le mauvais ange (3r/ 2s ; 4r/ 2s ; 7r/ 2s), le mauvais esprit, ennemi de notre progrès et de notre salut éternel (5r/ 2s) et, d'autre part, le bon esprit (2r/, 5r), les anges de Dieu (1r/ 2s), le bon ange (3r/ 2s ; 5r/ 2s ; 7r/ 2s) ; et (2) deux situations opposées : « *Ceux qui vont de péché mortel en péché mortel* » (1 r/ 1s) et « *ceux qui progressent intensément dans la purification de leurs péchés et s'élèvent de bien en mieux dans le service de Dieu notre Seigneur* » (2r/ 1s).

Selon ces situations, les motions sont elles-mêmes inverses. Chez les premiers, celles de l'ennemi sont douces : « *L'ennemi a généralement l'habitude de proposer des plaisirs apparents. Il leur fait imaginer des délectations et des plaisirs sensibles, pour mieux les maintenir et les faire croître dans leurs vices (= leurs habitudes mauvaises) et leurs péchés (= leurs actes mauvais). Avec ceux-là, le bon esprit use d'une méthode inverse : il aiguillonne et ronge leur conscience par la loi naturelle de la raison* » (1 r/ 1s), se servant du remords (sentiment universel qui est le ressort de la grande tragédie).

(9) Nous citerons d'après la traduction de François Courel, s.j., Collection Christus, 5, Paris, DDB, 1963. Il y a des règles plus adaptées à la première semaine des *Exercices*, d'autres à la seconde semaine. Pour mieux faire apparaître la place de chaque règle dans l'ensemble, nous noterons entre parenthèse le numéro de la règle suivi de première ou seconde semaine, de la manière suivante : 1r/ 1s.

Chez les seconds, « *c'est la méthode inverse de la première règle. Car alors le propre de l'esprit mauvais est de mordre, d'attrister et de mettre des obstacles, en inquiétant par de fausses raisons, pour empêcher d'aller de l'avant. Le propre du bon esprit est de donner courage et forces, consolations, larmes, inspirations et repos, en diminuant et en supprimant les obstacles, afin que l'on marche de l'avant dans la pratique du bien* » (2r/ 1s).

La raison de ces méthodes inverses l'une de l'autre « *est la disposition de l'âme, qui est contraire ou semblable à celle des anges : quand elle leur est contraire, leur entrée est bruyante et sentie, de façon perceptible ; quand elle leur est semblable, l'entrée est silencieuse, comme chez soi, portes ouvertes* » (7r/ 2s).

Chez les premiers, les motions inverses accentuent le mouvement humain. Chez les seconds, les motions ont quelque chose de propre. Saint Ignace les appelle : consolation, qui est la motion de Dieu et du bon Esprit ; désolation, qui est la motion du mauvais esprit.

Il décrit l'une et l'autre. « *J'appelle consolation le cas où se produit dans l'âme une motion intérieure par laquelle l'âme en vient à s'enflammer dans l'amour de son Créateur et Seigneur, et où alors elle ne peut plus aimer pour elle-même aucune chose créée sur la face de la terre, mais seulement dans le Créateur de toutes choses.*

« *C'est aussi le cas où l'âme verse des larmes qui la portent à l'amour de son Seigneur, par la douleur de ses péchés, ou de la Passion du Christ notre Seigneur, ou d'autres choses directement ordonnées à son service et à sa louange.*

« *J'appelle enfin consolation toute augmentation d'espérance, de foi ou de charité, et toute allégresse intérieure qui appelle et attire aux choses célestes et au bien propre de l'âme, en la reposant et en la pacifiant dans son Créateur et Seigneur* » (3r/ 1s).

« *J'appelle désolation tout le contraire de la consolation. Par exemple, ténèbres de l'âme, trouble intérieur, motion vers ce qui est bas et terrestre, inquiétude devant les diverses agitations et tentations, qui pousse à perdre confiance, sans espérance, sans amour ; l'âme s'y trouve toute paresseuse, tiède et triste et comme séparée de son Créateur et Seigneur* » (4r/ 1s). Telle est, en effet, l'ampleur et la profondeur de la liberté humaine, comme nous l'avions indiqué dans la partie précédente.

Puisque les motions et la liberté elle-même sont comme suspendues à la « communication immédiate » du Créateur à sa créature, il importe de demeurer en Dieu dans sa communication incessante, que l'on soit consolé ou désolé. Il faut, dès lors, élargir le temps de la consolation ou de la désolation en se souvenant du temps opposé : « *Celui qui est dans la désolation doit travailler à demeurer dans la patience qui est opposée aux vexations qui lui adviennent. Il doit penser qu'il sera bientôt consolé, s'il met tout son soin à combattre la désolation* », comme on va le dire (8r/ 1s). De son côté, « *celui qui est dans la consolation doit penser à la façon dont il se conduira dans la désolation qui viendra ensuite, en prenant des forces nouvelles pour ce moment-là* » (10r/ 1s).

Ce travail de la mémoire serait imaginaire et inefficace sans une réaction énergique qui vise à demeurer en Dieu, sans se laisser déporter par la motion (de désolation aussi bien que de consolation). « *En période de désolation, ne jamais faire de changement, mais s'en tenir avec fermeté et constance aux décisions et à la détermination dans laquelle on était le jour qui a précédé la désolation, ou à la détermination dans laquelle on était pendant la consolation qui a précédé* » (5r/ 1s). Le « souvenir » de la consolation qui va venir s'enracine ainsi dans le souvenir de celle qui a précédé et dans la décision maintenue. Ce n'est pas tout cependant. « *Si, dans la désolation, il ne faut pas changer nos décisions premières, il est par contre excellent de nous changer nous-mêmes vigoureusement face à cette désolation, par exemple en nous ancrant davantage dans l'oraison, dans la méditation et en étendant dans une mesure convenable notre pratique de la pénitence* » (6r/ 1s). Il n'y a du reste pas à « se désoler » de la désolation : c'est une épreuve pendant laquelle le Seigneur laisse l'homme à ses puissances naturelles avec le secours toujours suffisant de la grâce « *afin qu'il résiste aux diverses agitations et tentations de l'ennemi* » (7r/ 1s).

Ainsi combattue, la désolation nous instruit sur l'intention de Dieu à notre égard et sur la tactique du diable. L'intention de Dieu est triple : 1) « *Nous corriger de notre tiédeur, paresse ou négligence dans nos exercices spirituels, si nous sommes désolés à cause de ces fautes* » ; 2) « *Éprouver ce que nous valons et jusqu'où nous pouvons aller dans son service et sa louange, sans un tel salaire de consolations et d'immenses grâces* » ; 3) Nous faire sentir intérieurement que la consolation vient uniquement de lui, nullement de nous, nous ramenant ainsi à la source, qui est sa communication immédiate (9r/ 1s).

La tactique du mauvais esprit comporte trois moyens, (classiques aussi en politique ou à la guerre) : l'intimidation, la séduction et l'insinuation. À l'intimidation, on résiste en montrant un « *visage impavide* » (12r/ 1s) ; à la séduction en s'ouvrant « *à un bon confesseur ou à une autre personne spirituelle qui connaît ses tromperies et sa perversité* » (13r/ 1s) ; à l'insinuation en renforçant notre point faible (14r/ 1s). La tactique de l'ennemi est doublement instructive : par ses procédés (auxquels sommes-nous sensibles ?), il nous fait connaître notre faiblesse, et en découvrant son intention perverse, il nous confirme *a contrario* l'intention de Dieu. On peut pousser l'humour jusqu'à lui adresser un compliment.

On aura déjà compris que venant du bon esprit et unissant davantage à Dieu, la consolation est bonne en soi, mais n'est profitable qu'en maintenant l'équilibre : « *Celui qui est consolé doit tâcher de shumilier et de s'abaisser autant qu'il lui est possible, en pensant au peu qu'il vaut dans le temps de la désolation, sans cette grâce ou cette consolation* » (11r/ 1s). Elle comporte en elle-même sa lumière : l'intention de Dieu devient plus claire, sans qu'il y ait lieu de s'interroger sur la tactique du bon ange, lequel est purement au service de Dieu.

Cependant, il peut y avoir lieu de s'interroger sur la qualité de la consolation et dès lors de sa lumière. Si, en effet, c'est le propre de l'ennemi de lutter contre la consolation que donnent Dieu et ses anges, il peut cependant fallacieusement consoler l'âme précisément dans le but de lutter contre la vraie consolation (3r/ 2s), « *en proposant des raisons apparentes, des subtilités et de perpétuels sophismes* » et ensuite dans le but d'entraîner l'âme « *dans son intention maudite et dans sa perversité* » (3r/ 2s). « *Se transformant en ange de lumière* » (4r/ 2s), il s'insinue dans l'âme fidèle : il va d'abord dans le sens de l'âme en vue de l'amener finalement dans le sien (*ibid.*).

Pour dépister sa ruse, il existe deux critères : l'un d'ordre rationnel et l'autre d'ordre plus spirituel. Puisque l'ennemi s'efforce de détourner de sa fin l'âme fidèle, il n'est d'autre moyen de le discerner que « *de faire grande attention au déroulement de nos pensées. Si le début, le milieu et la fin sont entièrement bons, orientés entièrement vers le bien, c'est le signe du bon ange. Mais, si le déroulement de nos pensées nous amène finalement à quelque chose de mauvais, ou de distrayant, ou de moins bon que ce que l'âme projetait d'abord* (voilà pour le critère d'ordre rationnel) *ou qui affaiblit, inquiète et trouble l'âme en lui*

enlevant la paix, la tranquillité et le repos qu'elle avait auparavant (voilà pour le critère d'ordre spirituel), c'est un signe clair qu'il procède du mauvais esprit, ennemi de notre progrès et de notre salut éternel» (5r/2s). Une fois qu'il a été « senti et reconnu à sa queue de serpent et à la fin mauvaise qu'il inspire », il est bon de repérer le déroulement des pensées bonnes qu'il a inspirées et leur point de départ. Ainsi grâce à cette expérience reconnue et notée, « on se gardera à l'avenir de ses tromperies » (6r/ 2s). Ici, comme dans le cas de la désolation, la mémoire, celle du déroulement de nos pensées, permet à l'intelligence de détecter la faille d'ordre rationnel et spirituel où s'est insinué l'ennemi et de se tenir en garde à l'avenir contre ses tromperies. Même pour l'âme fidèle le temps est distendu, le déroulement des pensées en partie discontinu et la paix fragile. L'ennemi en profite. Mais la mémoire peut recueillir le temps, l'intelligence renouer les fils rompus et l'âme recevoir la paix. Tout cela vient évidemment de Dieu par la médiation des « puissances naturelles », mémoire, intelligence, volonté. La fidélité du Dieu de l'Alliance suscite celle de l'homme réconcilié, qui avec une tranquille assurance met ses puissances créées et surélevées au service de son Créateur et Seigneur.

Une dernière question. Ces règles de discernement servent-elles au cas où Dieu se communique immédiatement à l'âme ? On a déjà répondu : non. Il faut maintenant ajouter : dans le temps qui suit cette communication immédiate, l'homme peut l'interpréter à sa manière. Cette interprétation est, elle, soumise aux règles du discernement (8r/ 2s).

CET édifice de règles est tout à fait remarquable pour quatre raisons :

1. D'abord, il montre une simplicité de cœur et une familiarité avec Dieu, très éloignée de toute fausse mystique comme du « *coram Deo* » protestant. Ce qui touche l'homme peut avoir une portée divine et il y a moyen de la déterminer grâce aux puissances naturelles et en suivant des règles.

2. Ensuite, le travail de l'Esprit est l'objet d'un discernement d'ordre rationnel. On pense parfois que ce serait un sacrilège : « L'Esprit m'a dit que... : cela suffit ». A l'inverse, demande-t-on, une telle assurance n'est-elle pas pure illusion et la prétendue action de l'Esprit, pure projection (structure

hystérique du désir) ? La raison ne sert alors qu'à opérer la critique. Ici, la critique est opérée de l'intérieur et point n'est besoin d'une seconde naïveté (Ricœur), la première suffit à la déployer en s'affirmant.

4. Ni enthousiasme pour l'Esprit Saint, ni exténuation du désir humain. Le vrai goût spirituel, plus sobre que l'enthousiasme, s'accompagne du discernement. L'homme spirituel sait, en effet, que par exemple, battre des mains pour le Seigneur sans aucun discernement pourrait s'identifier à frapper le Seigneur avec les soldats : sans discernement, l'enthousiasme religieux peut se retourner en son contraire. L'homme spirituel sait aussi que l'ennemi peut se transformer en ange de lumière : tout ce qui paraît spirituel ne l'est pas. Pour autant sa prudence ne l'amène pas à poursuivre une purification des consolations de tous ses éléments sensibles et n'avoir d'autre désir que de s'enfoncer dans la nuit de l'esprit. L'essentiel n'est pas là. Il est de garder l'âme entre les mains de Dieu, docile à sa grâce, prompte à recevoir de lui sa mission, sans vouloir choisir la Croix, mais l'acceptant volontiers pour autant que Dieu veut la donner.

5. En tout cela, l'Esprit est celui du Verbe Incarné. Aussi soumet-il son action dans l'âme au Logos, s'exprimant aussi dans la rationalité humaine et, puisqu'en Jésus ce Logos est incarné, la rationalité qui permet de le discerner sera, elle aussi, incarnée, car il désire non être reconnu, mais que soit reconnu Jésus Fils de Dieu. Le signe de l'Esprit de Jésus est cette *rationalité incarnée*.

Georges CHANTRAINE, s j.

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

Oliver O'DONOVAN

A nouveau : qui est une personne ?

« **ET** lui, désirant se justifier, dit à Jésus : "Et qui est mon prochain ?" ». Les théologiens moralistes ne se sont jamais lassés de souligner le fait que Jésus ne répond pas à la question dans les termes où elle est posée. Le scribe sait qu'il est de son devoir de prendre soin d'une certaine catégorie de personnes : les « prochains ». Et ce qu'il demande est un critère selon lequel reconnaître les membres de cette catégorie. Or, Jésus ne fournit pas de critère, mais raconte une histoire — et dans cette histoire, quelqu'un s'acquitte de l'obligation d'aimer son « prochain » alors même qu'il pourrait sembler ne pas appartenir à la catégorie des « prochains », n'étant pas juif. « Lequel des trois, pensez-vous, se montra le prochain de l'homme tombé aux mains des brigands? » — « Celui qui eut compassion de lui ».

Jésus déjoue de trois manières, au moins, les présuppositions cachées de la question. En premier lieu, sa réponse implique évidemment une théorie « universaliste » de ce qu'est le prochain, de la « proximité » — alors que le scribe, doit-on présumer, avait en tête une notion ethnique de la proximité. C'est le défi le plus net lancé par Jésus à son interlocuteur ; c'est peut-être aussi le moins radical. En second lieu, le récit montre *comment* nous identifions notre prochain : en prenant parti pour lui, en nous préoccupant de lui, en sympathisant avec lui, en le protégeant. En d'autres termes, une théorie de la connaissance (une *épistémologie*) est implicite dans l'histoire : c'est à la fin de cette prise de parti que la *proximité* des deux hommes devient évidente. Qu'un samaritain et un juif puissent être le prochain l'un de l'autre, cela ne serait jamais apparu clairement, si le

samaritain, comme le scribe, avait attendu une réponse spéculative à sa question avant de secourir le juif... On apprend par une pratique ce que le prochain est vraiment : c'est en prenant parti pour quelqu'un en tant qu'il nous est « proche » que nous *prouvons* l'existence et le sens de la *proximité*. En troisième lieu, l'histoire est celle d'un juif apprenant qui est son prochain. Or, il l'apprend, non en se souciant de lui, mais en étant l'objet de son souci. Et voilà peut-être l'élément le plus scandaleux de l'histoire : qu'un juif puisse *avoir besoin* d'un samaritain comme prochain ; que la relation de patron à client, apparemment sans problèmes, qui régnait entre juifs et samaritains, puisse être renversée ; et que le problème spéculatif de la *proximité* du samaritain trouve sa solution, non pas dans la sollicitude d'un juif pour un samaritain en détresse, mais bel et bien dans la sollicitude d'un samaritain pour un juif en détresse.

Et qui, donc, est une personne ?

Le terme de « personne » a une signification clairement universelle, que celui de « prochain » ne possède pas de façon évidente. Une telle question suppose donc que le premier défi lancé par Jésus au docteur de la loi a été reçu. Ma thèse est simple : l'interrogation sur la notion de « personne », sur l'« existence personnelle », doit aussi tenir compte des deux autres défis. Ce qui revient à dire que : (a) on ne peut reconnaître en quelqu'un une personne que dans l'horizon préalable d'une prise de parti éthique en sa faveur, parce que l'interrogation sur la personne ne peut jamais recevoir de réponse spéculative ; et que (b) nous reconnaissons en quelqu'un une personne dans la mesure où cette personne se révèle à nous comme telle dans sa relation à notre égard — c'est-à-dire, dans la mesure où nous ne sommes pas seulement sujet attentif à l'autre, mais aussi objet de son attention.

Le point (a) mérite à ma thèse d'être qualifiée d'« existentielle » — ce qui n'est pas dommageable pour elle, et ne fait qu'enregistrer une vérité fondamentale sur la connaissance, que le Nouveau Testament rendait patente bien avant que cette vérité ne reçoive l'épithète d'« existentielle » : il est des connaissances qui ne sont données qu'à l'intérieur d'un engagement comportant *foi* et *obéissance*. « Si quelqu'un veut faire sa volonté (celle de celui qui m'a envoyé), il saura si mon enseignement vient de Dieu » (Jean 7,17).

Le point (b), *en* revanche, nous fait échapper à la tentation solipsiste qui a trop souvent été celle de la pensée existentielle sous sa version populaire — de l'« existentialisme ». Nous n'affirmons pas que l'« existence personnelle » est conférée à l'autre par notre disposition à le traiter comme personne. A l'inverse, nous découvrons l'« existence personnelle » de l'autre par la relation dans laquelle *il* entre personnellement avec nous. Nous suivons donc le chemin d'une *anthropologie* existentielle. Il y est attendu de nous que nous soyons *a priori* ouverts à l'autre *comme à un autre agent humain*, et prêts à toute forme d'échange ou d'interaction avec lui. Le terme de « personne » doit donc conserver l'implication du vieux terme de « prochain » : nous nous trouvons avec quelqu'un « à proximité de nous » ; ce quelqu'un est comme nous, égal à nous ; il agit sur nous comme nous agissons sur lui ; il est tout aussi bien un sujet qui nous prend pour objet que nous sommes des sujets qui le prenons pour objet. Ce qui présuppose une théorie de la *nature humaine* : nous-mêmes, et l'égal que nous rencontrons face à nous, avons en commun l'humanité.

1 EN premier lieu, donc, il n'existe nul « critère de l'existence . personnelle » qui permette de reconnaître une personne indépendamment d'un *engagement personnel*, ou avant lui. Nous posons ainsi une thèse sur l'humanité de l'homme : les membres de notre espèce sont objets de connaissance (au moins les uns des autres) d'une manière qui se distingue de leur connaissance des autres espèces animales. Nous pouvons reconnaître un canard dans l'abstrait, par simple observation, et faire ainsi la différence entre lui et une oie. Évidemment, nous pouvons faire la différence, de la même manière, entre un être humain et un éléphant. Mais une telle *reconnaissance par observation* est loin d'être le mode approprié sur lequel un être humain peut faire la connaissance d'un autre. Et il est patent qu'elle ne peut répondre aux questions éthiques que la technique médicale nous contraint à poser.

Lorsque nous nous demandons si un homme en état de coma dépassé est une personne ou non, il n'est pas immensément utile de répondre que ce n'est pas un éléphant... Nous voulons savoir si c'est bien le même agent humain qui a été notre camarade de travail dans le métier qu'est la vie, ou si ce n'est plus « lui ». Et j'avance que l'on ne peut concevoir de critériologie qui permette de répondre négativement ou affirmativement par la seule voie

de l'observation. Il pourrait sembler possible de répondre négativement, en produisant certaines informations sur son activité cérébrale, qui n'est plus ce qu'elle était lorsque nous nous retrouvions pour déjeuner et parler politique. Il pourrait sembler possible de répondre positivement, en montrant que certaines fonctions vitales, respiration et rythme cardiaque, s'exercent encore aussi spontanément que lorsqu'il goûtait un bon vin et tirait sur sa pipe. Mais l'une et l'autre réponse manquerait son objet : ce n'est pas avec son cerveau que nous discutons des élections partielles. C'était avec lui, le sujet humain, la personne. Et même s'il est impossible que la rencontre de deux personnes ait lieu, s'il n'y a chez l'un et chez l'autre activité cérébrale, respiration et rythme cardiaque, l'on ne rencontre pas simplement la somme de ces fonctions, mais un sujet dont l'existence est d'un tout autre ordre. Il est très important de ne pas penser que la « personne » est un composant de l'homme, comme le cerveau ou le cœur, différent d'eux mais analogue. Il serait, par exemple, complètement faux de dire que nous avons rencontré « un esprit ». Nous avons tout simplement rencontré Michael : un être humain irréductiblement unique, irremplaçable, certainement membre d'une espèce, mais qui est *lui-même*, et pas seulement le représentant de son espèce. Le terme de « personne » veut dire tout cela.

C'est donc une confusion de catégories, du point de vue logique, que de vouloir démontrer la présence ou l'absence d'une personne en prouvant la présence ou l'absence de telle ou telle fonction biologique ou neurologique. Dire que l'embryon n'est pas une personne tant qu'il n'a pas d'activité cérébrale est une confusion de catégories ; dire qu'il doit y avoir personne parce qu'il y a une structure génétique individuelle est aussi une confusion de catégories (je défendrai dans une minute une utilisation différente du donné génétique — je me contente, ici, d'en signaler une utilisation inexacte) : en effet, par quelques critères que l'on soit guidé, on finit toujours par réduire la notion de personne à un constituant empirique de son existence.

Certains ont cru échapper aux implications de cette distinction de catégories en traitant l'existence personnelle comme un épiphénomène de fonctions biologiques et neurologiques, qui à ce titre dépendrait d'elles sans leur être réductible. La pensée qui va dans cette direction ne peut pourtant pas appréhender la singularité de la personne. Le plus qu'elle puisse atteindre est un ensemble de capacités de second ordre, différentes des fonctions

biologiques et neurologiques, mais ne permettant d'identifier qu'un *genre*, et non un individu. On peut atteindre ainsi le noyau de comportements et de relations fondamentaux qui appartiennent en général à tout être humain — la *personnalité*. C'est un contresens courant que de croire interchangeable ce qui se dit de la personne et ce qui se dit de la personnalité (comme si la différence du concret et de l'abstrait ne voulait rien dire), ou ce qui se dit d'un aspect de la personnalité, par exemple l'aptitude à la relation. Mais lorsque nous parlons de la personne, nous ne parlons ni d'un certain type de capacité, ni d'une certaine sorte d'attributs.

Notre thèse n'est pas que l'on peut reconnaître les personnes en *observant leur* aptitude à la relation. Elle est que nous les reconnaissons à *l'intérieur d'une relation* : en abandonnant le point de vue de l'observateur pour nous engager à les traiter comme personnes. La personne est évidemment faite pour la relation et donc, sauf accident, pour développer les attributs et les capacités de sa personnalité. Mais cela ne veut absolument pas dire que ces attributs nous soient le critère objectif grâce auquel déterminer le statut ontologique des personnes. La personnalité *révèle* l'existence personnelle ; elle ne la constitue pas. Les attributs personnels sont sujets à un développement : ainsi la conscience de soi. Mais la personne n'est pas comme telle sujette à un développement : elle n'existe pas selon la catégorie de la qualité, mais selon celle de la substance.

Dans un sermon, Austin Farrer (1) raconte une visite faite à un ami qui se trouvait dans le coma sans retour possible. Il dit son nom, lui prit la main, et fut profondément ému de sentir la main du mourant se refermer fermement sur la sienne à la façon d'une réponse. Cette apparence de communication, réfléchit-il par la suite, n'était pourtant qu'une triste illusion : la poignée de main n'était que la réponse spontanée des nerfs de la paume, habitués à réagir ainsi par toutes les années pendant lesquelles son ami avait serré des mains...

J'ai fait part de cette observation à un ami neurochirurgien, et il a tout à fait refusé d'y souscrire. Il ne va absolument

pas de soi pour lui qu'une personne plongée dans un coma profond soit incapable d'entendre et de fournir une réponse ; et lui-même se refuserait à exclure tout signe de conscience, quelque ténu qu'il soit. Comme beaucoup d'entre nous lorsque l'exploration médicale de la conscience nous fascine, Farrer tentait d'en « savoir trop ». La réponse de l'ami dans le coma n'était certainement pas franche d'ambiguïté ; et nous pouvons bien nous demander ce qu'il convient d'en faire, puisque du point de vue de l'observateur elle n'autorise pas de conclusion.

Le sermon de Farrer parle ensuite du sourire des bébés. Là encore, ce que nous voyons n'autorise pas de conclusion : nous ne savons pas objectivement que le bébé sourit, et nous ne savons pas non plus qu'il ne sourit pas. La présence d'une personne est un secret qui se dévoile au moyen de signes ambigus, jusqu'à sa pleine manifestation — et à la fin elle se retire encore dans le secret et l'ambiguïté. Il n'y a aucun comportement qui nous autorise objectivement à dire : « Le voilà ! », ou : « Il n'est plus là ». Seule la mort fournit un critère objectif — mais il y a, là encore, des ambiguïtés trop évidentes pour qu'il faille les nommer. Tout ce que nous pouvons faire est *agir personnellement*, nous mettre en jeu comme personnes, ou comme amis.

Si l'on applique cela à la question de la vie humaine en ses commencements, de la conception à la naissance, on y trouve la possibilité de comprendre le caractère *mystérieux* de l'être qui vit dans le ventre de sa mère. Je présume que personne n'a jamais fait l'expérience de la paternité ou de la maternité sans se retrouver perplexe devant l'incompréhensibilité de ce que la pensée rencontre là. Ce n'est certainement pas ce que nous rencontrons normalement lorsque nous reconnaissons la dignité de personne à quelque « chose ». Les parents doivent aller *au-delà du phénomène*, et reconnaître une personne, d'une façon qui au début ressemble presque à un jeu, dans cette chose vivante qui se trouve dans le ventre de la mère —, et ce jeu continue dans une certaine mesure jusqu'après la naissance, comme nous le disait l'exemple du sourire. Il serait toutefois totalement faux d'interpréter ce jeu comme production arbitraire d'hommes brochant sentimentalement sur des « faits bruts » qui nous seraient connaissables tels quels par ailleurs, et qui seraient notre véritable connaissance du fœtus. Nul ne connaît de tels « faits bruts ». On ne fait qu'observer des phénomènes ambigus...

(1) Austin Farrer (1904-1968) éminent théologien et philosophe anglican de la dernière génération, également connu comme exégète. Parmi ses oeuvres, citons : *Finite and Infinite. A Study in Saint Mark. The Glass of Vision. The Freedom of the Will*. Ses sermons et ses écrits spirituels ont une grande popularité en Angleterre.

En s'engageant à dépasser le phénomène, à traiter le fœtus comme un bébé, puis le bébé comme une personne, les parents manifestent la *condition nécessaire* à laquelle le bébé pourra développer ces « traits personnels » qui ne sont pas la personne, mais qui sont le lieu de sa manifestation. Plus encore, ce n'est pas arbitrairement que nous pensons que le fœtus, si nous en prenons soin comme il le faut, se développera jusqu'au point où, par des « traits personnels », il révélera qu'il est une personne. Les parents qui prennent ce soin savent quelle est la fin naturelle d'une grossesse, et agissent dans l'attente de voir cette fin atteinte. Et c'est dans cette mesure qu'ils se donnent la possibilité de connaître leur enfant comme personne humaine. Or, ce qui est vrai d'un père et d'une mère doit être vrai de toute la communauté humaine. Tous ceux qui, médicalement ou d'une autre façon, concourent à une naissance ont l'identique responsabilité d'un accueil. Et ceux qui ne sont pas impliqués dans *cette* grossesse n'en sont pas moins invités à y participer par sympathie — et c'est en faisant ainsi qu'ils apprennent, le cas échéant, les attitudes qu'ils devront adopter s'ils doivent faire l'expérience de la paternité ou de la maternité. L'engagement à être parents, en d'autres termes, n'est pas l'engagement privé de *ces parents-ci* à l'égard de *ce fœtus-ci* : c'est l'engagement global d'une communauté et de sa culture à traiter la vie humaine, avant la naissance, comme existence personnelle.

Cet engagement fonde l'aptitude de cette communauté à reconnaître et à accueillir ses nouveaux membres, et il sera reflété dans le soin qu'elle prendra des enfants. Seule une culture en état de grande confusion — ce qui est le cas de la nôtre actuellement — peut arbitrairement traiter un foetus d'une façon et un autre d'une autre. On ne peut sortir de cette confusion qu'en adoptant une attitude culturelle générale à l'égard de l'être humain qui n'est pas encore *né*. Et d'où une telle attitude pourra-t-elle surgir, sinon de l'expérience de la paternité et de la maternité ?

L'expérimentation sur embryons humains est, à mon avis, la plus claire indication d'une alternative à l'engagement paternel et maternel. L'avortement, comme tel, ne traduit pas une théorie précise sur le foetus : c'est le pur et simple *refus* de l'enfant, et ses défenseurs en parlent souvent comme d'une mesure prise à l'égard d'un bout de tissu impersonnel, mais souvent aussi comme d'un conflit de droits où il est décidé en faveur d'une personne plutôt que d'une autre. En revanche, la philosophie

qui sous-entend la pratique de l'expérimentation est explicite : l'embryon est du tissu disponible et manipulable, qui offre au chercheur un double avantage : c'est du tissu humain possédant un haut niveau d'organisation individuelle, *et « cela » n'a pas d'existence personnelle.*

Cette philosophie, répétons-le, déborde les phénomènes, et défend en pratique une vue de l'embryon qui ne peut être prouvée objectivement. L'existence de la personne ne peut pas plus être prouvée que son inexistence. Ce n'est pas le phénomène des commencements de l'homme qui exige cette philosophie : ce sont les requêtes internes de l'expérimentation qui la produisent. L'expérimentation « objectivée », elle assigne à son sujet le statut de « chose » — telle est la logique de son entreprise. Cela n'invalide pas toute expérimentation faite sur des êtres humains. Mais cela impose des garanties symboliques soigneusement organisées (consentement informé, etc.) qui nous rappellent que le point de vue de l'expérimentateur est une abstraction, et une abstraction potentiellement dangereuse. Or, nulle garantie semblable n'existe dans le cas de l'expérimentation sur des embryons humains, et elle ne pourrait pas être introduite sans abolir toute possibilité d'une recherche fructueuse. Nous pouvons donc considérer comme parfaitement spéculative toute suggestion d'un type de recherche compatible avec le respect de l'existence personnelle de l'embryon. Nous avons simplement à dire que l'expérimentation, pour atteindre ses fins, implique la décision de *ne pas* manifester un tel respect. Décision qui naît de la pratique, et non l'inverse.

Nous avons donc à choisir entre deux pratiques, celle de l'expérimentation et celle de la paternité/maternité, et entre les deux modèles contradictoires qu'elles nous donnent d'une attitude à l'égard des enfants non encore nés, en tant que catégorie d'humanité. Ce choix ne peut être arbitré sur critères seulement existentiels, mais sur la base d'une vérité aux dimensions du monde. Si nous exigeons qu'une attitude commune trouve son modèle dans la relation de parents à enfant et non dans la relation scientifique d'expérimentateur à objet d'expérimentation (malgré tous les bienfaits que l'expérimentation nous promet), nous nous fondons sur une telle vérité : ceux que nous *traitons comme* personnes avant leur naissance nous deviennent *connus comme* personnes lorsqu'ils sont enfants. Et l'autre modèle cache totalement cette vérité. L'incompatibilité fondamentale de ces deux perspectives s'exprime finalement ainsi : ou

bien reconnaître l'existence personnelle d'autres êtres humains, ou bien s'y refuser. La décision de « jouer à être Dieu » (et par la même occasion de transformer l'autre homme en chose...) est donc, inévitablement, un refus de « jouer à être homme », et un déni du made d'interconnaissance qui appartient essentiellement à la communauté humaine.

2 UNE fois dit que la reconnaissance des personnes est une question de « prise de parti » et un engagement dans l'éthique, il faut ajouter un second point : il y a des critères selon lesquels décider de la *justesse* d'une décision fidèle à traiter d'autres êtres comme personnes. La thèse selon laquelle nous *reconnaissons* les personnes dans l'unique mesure où nous les *traitons* comme telles pourrait sembler ouvrir la porte à n'importe quelle fantaisie. Que faire des gens qui traitent leurs animaux familiers ou leurs plantes vertes comme si c'était des personnes ? Ils en reçoivent une réponse ambiguë, mais nous avons admis que ce n'est pas une objection dirimante : la réponse de l'ami dans le coma ou de l'enfant nouveau-né est tout aussi ambiguë, et il convient pourtant de prendre parti en faveur de leur existence personnelle. Sera-t-il semblablement convenable de prendre, ainsi parti en faveur des plantes vertes ? Non : comme nous l'avons dit, dès le début, l'engagement existentiel repose sur une anthropologie. Il est justifié *en raison* de nous engager aux côtés des autres hommes, car nous sommes les uns et les autres semblablement humains. Cela ne veut pas dire qu'une certaine forme de « prise de parti existentiel » n'a pas sa place, de façon justifiée, dans notre manière de traiter les plantes vertes. Mais cela ne pourra jamais nous *autoriser* à les traiter comme des personnes.

Une objection pourrait m'être faite. « Cela, dira-t-on, repose sur une pétition de principe. Nous avons commencé par nous demander si certains êtres au statut douteux — patients dans le coma et enfants non encore nés — étaient vraiment des êtres humains méritant pleinement le nom et le statut de personnes, et vous nous avez dit qu'on ne pouvait le savoir qu'en admettant, par avance, qu'ils sont des personnes, et en prenant parti pour eux en conséquence. Or, vous nous dites maintenant qu'il faut décider à l'avance si quelqu'un est un être humain, antérieurement à toute prise de parti ». Il n'y a toutefois dans mes réflexions qu'une apparence momentanée de circularité. Rappelons-nous que j'ai indiqué l'existence d'une connaissance fondée sur la seule observation, par laquelle l'on peut « reconnaître » un

être humain et le distinguer d'un éléphant de la même manière que nous connaissons les canards et les distinguons des oies. Ce n'est pas une manière « humaine » de faire connaissance avec un être humain. Mais c'est une forme de connaissance du *phénomène* humain qui peut rendre intelligible et justifiée notre prise de parti en faveur de l'existence personnelle d'autres êtres.

La question à poser est donc : selon quels critères prendre connaissance du phénomène humain ? Quelle est l'« apparence » humaine, ou le « visage » humain, qui nous invite à prendre existentiellement parti en faveur d'un être, et à espérer rencontrer en lui une « personne humaine » ? Cette question, à son tour, ne peut recevoir une réponse aussi simple que ses termes sont simples. Les phénomènes, en effet, se déploient dans le temps ; et plus nous scrutons un objet, plus sa phénoménalité se révèle à nous. Prenons l'exemple d'une scène-choc fameuse de Bergman, dans *Le Septième Sceau*. Le héros s'approche d'une silhouette assise sur un rocher, légèrement accroupie, et lui tape sur l'épaule. A ce moment, la silhouette tombe pesamment, sa tête se retourne sous un angle bizarre ; on voit que ses yeux ont été arrachés, et que ce n'est qu'un cadavre en voie de décomposition. L'apparence (le phénomène) était initialement humaine — mais elle s'est rapidement modifiée, de sorte qu'il n'y a plus là de phénomène humain. Il faut donc donner à notre question la forme suivante : à quelle profondeur devons-nous aller dans l'élucidation du phénomène, si nous voulons avoir une base suffisante à notre décision de traiter fidèlement d'autres êtres comme personnes ?

Même sous cette forme, cependant, la question peut être fallacieuse. Le héros n'avait pas *tort* de penser qu'il voyait un homme vivant. Et c'est bien là que réside l'effet-choc. Il était parfaitement convenable de taper sur l'épaule du personnage, comme l'on fait pour attirer l'attention de quelqu'un qui fait la sieste. Il n'aurait pas été convenable de *continuer* à traiter ce personnage comme un être humain en vie. Mais le chevalier avait des garanties suffisantes pour *l'aborder ainsi*. Et il aurait été contraire à toute convenance, et moralement pervers, de *le* transpercer d'une flèche comme une bête de proie : le donné phénoménal lui suggérait qu'il avait affaire à un homme en vie. Il faut donc écarter toute formulation du problème qui implique l'existence d'un *niveau de probabilité* à atteindre pour avoir la *garantie* d'une rencontre interpersonnelle. Au contraire : c'est *immédiatement* qu'une apparence humaine exige de nous la

réponse d'un engagement personnel. L'apparence peut se révéler trompeuse : nous reconnaissons alors que nous nous sommes trompés et révoquons notre réponse. Mais -c'est toujours face à un *visage humain* (à la mise en présence immédiate d'une humanité) que nous répondons, et non en prenant la mesure de preuves.

Considérons le scénario suivant : l'obstétricien coupe le cordon ombilical, l'infirmière lave le bébé, le pèse, prend les mesures nécessaires pour le protéger de toute infection, et l'enveloppe dans un drap pour lui tenir chaud ; les parents lui parlent, l'appellent par son nom, tentent d'attirer son attention, apaisent ses pleurs ; c'est alors que le bébé donne des signes de malaise, et il meurt en quelques minutes. Il était donc inutile de lui parler, de l'appeler par son nom, d'attirer son attention : ses yeux, après tout, ne voyaient pas, et ses oreilles n'entendaient pas. Mais au cours des premiers instants, tout semblait normal. Et quand nous disons que les parents avaient *raison* de le traiter comme on traite un enfant viable, nous ne recommandons pas simplement de faire le bon choix dans les cas douteux... Nous disons que la *seule* manière de répondre à l'apparence humaine est l'engagement personnel. Il n'y avait aucun *doute* possible avant que n'apparaissent les premiers symptômes alarmants ; et émettre un doute avant qu'ils n'apparaissent aurait été l'oeuvre d'une mauvaise foi absolue. L'apparence immédiate d'un enfant était une garantie suffisante pour que, en ces premiers moments, l'on reconnaisse en lui une personne humaine (2).

Dire que nous répondrons *immédiatement* ne veut pas dire qu'il ne soit pas possible de discerner plus précisément le visage et l'apparence de l'homme. Les premiers explorateurs à rencontrer des pygmées avaient peut-être des doutes partiellement justifiés au sujet de leur appartenance à l'humanité. Mais nul aujourd'hui n'aurait le droit d'émettre un tel doute. Beaucoup d'entre nous pourraient supposer par erreur que quelqu'un est mort, alors que l'oeil exercé du médecin discerne un cas de coma. Nous savons déterminer les caractères génériques du phénomène humain plus précisément que les générations précédentes, et identifier certaines apparences, familières à l'expérience commune, comme appartenant, ou comme n'appartenant pas, à ce que le phénomène manifeste de l'homme. Et cela

(2) L'on pourrait peut-être trouver ici un modèle selon lequel penser le « gaspillage » naturel de vie foetale que sont les avortements spontanés.

est de grande importance, si l'on veut comprendre comment l'embryon humain sollicite notre attention et notre prise de parti.

Les générations antérieures avaient des difficultés parfaitement légitimes à reconnaître dans l'enfant, en son stade embryonnaire, un être humain. Les discontinuités apparentes sont frappantes et, bien sûr, l'embryon, à l'époque, n'était jamais observé vivant. D'où la vieille hypothèse d'un « moment de l'animation », qui transformait ce corps étrange et lui donnait vie grâce à l'arrivée d'une âme. Ce genre de théorie peut être comparé aux anciennes spéculations anthropologiques sur la race bantoue, qui tentaient de démontrer des discontinuités essentielles par rapport aux races caucasiennes... La science a ôté toute valeur de preuve à de telles discontinuités. De même, l'embryologie nous a fait abandonner l'idée d'une discontinuité physiologique majeure, dans le développement de l'homme, entre stade embryonnaire et stade fœtal. Et d'un autre côté, la génétique a mis en lumière une discontinuité majeure, à la conception, lorsque les génotypes des parents se transforment ou reforment en un nouveau génome, qui représente la personnalité génétique distincte de l'embryon. — Et cela a pour conséquence, non seulement que l'histoire de l'embryon/fœtus ne peut plus être conçue comme incluant un « moment de l'animation », mais encore qu'il n'est plus question d'y inclure l'histoire du sperme antérieurement à la conception.

Notre génération ne peut éviter les implications de son savoir. Nous savons mieux quel est le visage de l'homme, et nous pouvons en discerner les traits dans l'embryon, et même dans le blastocyte et le zygote, pourtant invisibles à l'oeil nu — ce que nos ancêtres ne pouvaient pas. Les spéculations pré-modernes sur l'animation du fœtus n'ont plus aucune valeur de preuve (3). Ce disant, je ne subordonne pas les *principes* de la théologie aux résultats empiriques de la science. Au contraire, je fais remarquer que les spéculations théologiques ont toujours eu sur ce point une *intention empirique*, et qu'il leur manquait seulement des ressources scientifiques pour atteindre des conclusions sûres. Dire que ces spéculations pré-modernes ne prouvent plus rien ne veut pas dire non plus qu'elles ne peuvent pas nous

(3) J'y insiste en raison de l'étrange croyance, chez certains chrétiens de l'Eglise d'Angleterre, selon laquelle cette question pourrait être réglée sur la simple base de la tradition chrétienne...

aider à penser le problème. Elles ont en fait une grande valeur *critique* : elles exposent et réfutent les « pressions philosophiques » qui, en leur temps comme aujourd'hui, exerçaient une influence apriorique mal venue sur ce qui est du ressort du jugement empirique.

RÉSUMONS. La science expérimentale ne prouve pas que l'enfant, avant sa naissance, est une personne humaine : cela ne peut en principe pas être prouvé. Nous ne pouvons accepter aucune équation du type « existence personnelle = activité cérébrale », ou « = génotype », ou quelque autre que soit : ce serait réduire la personne, qui comme telle n'est connue que dans l'engagement personnel, à n'être qu'une fonction de critères empiriques observables. Cependant, la science expérimentale clarifie pour nous le contour des continuités et discontinuités objectives, de *telle* sorte que nous pouvons identifier avec une précision plus grande le « commencement » de toute existence individuelle. La biologie ne nous révèle évidemment que des commencements purement biologiques — comment pourrait-il en être autrement ? En adoptant nos connaissances scientifiques comme raison suffisante d'un respect de l'être humain, nous ne déclarons pas que l'existence personnelle est un fait purement biologique. Nous nous contentons d'explorer les pré-suppositions de la prise de parti personnelle. Et la seule raison que nous ayons d'en prendre le risque, à notre première rencontre avec l'embryon, est l'« apparence biologique ».

Un des plus forts ingrédients philosophiques du cocktail enivrant qu'est le matérialisme technique est son mépris idéaliste des apparences. Il est rituel de se proclamer émancipé par rapport au dualisme « cartésien » du corps et de l'âme, et il est peu de maux intellectuels qui ne lui aient été attribués. L'émancipation en question a pourtant prouvé qu'elle est une vantardise creuse. Le minimum qu'on pourrait en attendre serait le désir de s'en tenir à l'homme phénoménal, ou empirique. Cela impliquerait que nous cessions de traiter les manifestations corporelles de notre humanité, ses structures génétiques et physiologiques, comme si nous les avions totalement comprises et qu'il n'y ait rien dedans. Cela impliquerait que nous cessions de brandir des oppositions spéculatives entre une conception « personnaliste » et une conception « biologiste » de l'être humain.

Il est vrai, nous l'avons souligné, que la personne humaine résiste à toute analyse qui prétende en rendre compte exhaustivement, et qu'elle a ses racines dans le mystère de vocation dans lequel Dieu nous confère l'existence en nous appelant par notre nom. Mais cet événement de vocation n'est retransmis en direct par aucune radio, ni télévision. Nous connaissons l'autre personne dans les manifestations qui nous dévoilent son être, et nous ne reconnaissons qu'il est plus que la somme de ses manifestations qu'en nous intéressant sérieusement, au préalable, à ce que l'apparence révèle. Le samaritain montra qu'il était le prochain du juif. Il fut le seul voyageur sur cette route à faire confiance à ce que ses yeux lui enseignaient : « Quand il le vit, il eut compassion de lui ».

Oliver O'DONOVAN

Traduit de l'anglais par Jean-Yves Lacoste.

Le texte original, « *Again : Who is a Person ?* » est à paraître dans J.H. Channer (éd.), *Abortion and the Sanctity of Life*, Exeter, Paternoster Press.

Oliver O'Donovan, né en 1945, marié, un enfant. Etudes à Oxford et Princeton. Prêtre de l'Eglise anglicane en 1973. Actuellement Regius Professor de théologie morale et pastorale et chanoine de Christ Church à Oxford. Parmi ses publications : *The Problem of Self-Love in Saint Augustine*, Yale U.P., 1980 ; *Begotten or Made ?* Oxford U.P., 1984 ; *Resurrection and Moral Order*, I.V.P., 1986.

Gérard CHOLVY

Du Dieu terrible au Dieu d'amour : une évolution dans la sensibilité religieuse

NUL doute qu'il ne soit aujourd'hui possible de faire surgir des milliers de témoins attestant de la croyance au Dieu justicier, maître de la nature. Le Forézien André Vial se souvient de « *l'orage châtiment de Dieu* » : « *Beaucoup d'habitants de mon pays (vers 1938) croient en Dieu et le craignent... Il s'agit d'apaiser son courroux. Il faut aussi s'arranger pour ne pas lui déplaire, sinon on risque à tout instant de déchaîner sa vengeance. Ont-ils quelque idée d'un Dieu bon, d'un Dieu qui n'est qu'amour... rien n'est moins sûr* » (La foi d'un paysan, 1967).

Serait-il vrai que le « christianisme de la peur » ait constitué le soubassement des croyances religieuses, la mutation ne se faisant qu'avec la spiritualité de l'Action catholique ? « *L'immense intérêt suscité par la J.A.C. tient à ce qu'elle nous faisait dépasser cette crainte* » (A. Vial). Ne faut-il pas prêter davantage attention à ce qui change tout au long du XIX^e siècle, c'est-à-dire avant les mutations contemporaines ?

1. La continuité d'une tradition: le Dieu vengeur

L'intervention immédiate de Dieu dans le cours de la vie humaine ou dans la nature paraît relever de l'expérience cou-

rante dans toutes les communautés de croyants. Ceux qui en interprètent les signes sont nombreux : ils montrent que « le doigt de Dieu est là » (*digitus Dei est hic*). Qu'il s'agisse du malheur individuel ou du cataclysme qui frappe une collectivité — et la nation entière quand éclate la guerre — la réaction est souvent celle que traduit cette vieille chanson huguenote : « *Nous voyons le ciel irrité par les orages qu'il a fait. Et tremblements de terre... Faut s'assembler tous de bon cœur et dire nos prières* ». Sécheresse ou inondation, choléra ou phylloxéra provoquent l'intervention de prières publiques destinées à implorer la clémence divine. Alors se produisent des mouvements de réveil religieux dont les ondes parviennent à atteindre ceux que l'indifférence maintenait à l'écart d'une pratique régulière. Il s'agit là des réactions spontanées d'une religiosité qui déborde très largement la révélation judéo-chrétienne, dans le cadre de laquelle elles continuent cependant de trouver leur plus commune expression.

La religion enseignée aux fidèles, particulièrement entre 1800 et 1840 met l'accent sur un Dieu terrible aux méchants, le vengeur de tous les crimes. Livres de prière, cantiques, prédication, entretiennent dans une religion sévère qui détourne de la fréquentation des sacrements.

Lors des missions — ou des campagnes d'évangélisation chez les protestants — le prédicateur veut attirer la foule à l'église ou au temple et utilise pour cela des moyens qui s'apparentent à la provocation. Il faut commencer par frapper de grands coups en annonçant des « vérités terribles ». Sur les 25 à 30 sermons d'une mission de trois semaines, une moitié leur sont consacrés. Puis viennent les « vérités consolantes » et les « devoirs du chrétien ». Le Salut, le péché, la mort, l'existence de l'enfer, le petit nombre des élus, le jugement dernier, des prédicateurs, tels Jean-Marie Vianney, en font leurs armes de prédilection.

Mais en cela, rien d'original. Si les consciences sont bousculées, c'est davantage par la conviction qui anime le missionnaire que par l'originalité des propos. C'est la tradition des siècles précédents qui est reprise. Celle de Vincent de Paul : « *Je n'avais partout qu'une seule prédication que je tournais en mille manières, c'était la crainte de Dieu* ».

Mais la mission est un temps fort qui ne revient que rarement. Aussi bien, l'appel à la crainte comme principe d'éducation est alors profondément enraciné dans la pédagogie populaire. André Vial nous dit que les missionnaires qui viennent

prêcher dans son village du Forez « en vertu du principe que la peur est le commencement de la sagesse... s'appliquent à faire peur. Et c'est le sermon classique sur les fins dernières, mort et jugement. » Encore ne faudrait-il pas oublier qu'à la crainte des êtres surnaturels les Eglises ont tâché de substituer la crainte de Dieu : « *Beatus vir qui timet Dominum* » (Psaume 111). Et distinguer entre la crainte servile et la crainte filiale, celle du fils qui sait que son père l'aime.

Plus récemment l'attention a été opportunément attirée sur le contenu des catéchismes faits aux enfants et sur les retraites de première communion. Cette étude conduit Elisabeth Germain à distinguer la stratégie qui consiste à retourner le pécheur, de celle qui vise, à gagner le cœur des enfants. Les cantiques de crainte qui sont chantés, sont tous recopiés du XVIII^e siècle, l'innovation est ailleurs. « *Impossible de nier l'affection, la douceur, l'ardeur d'amour de tant de cantiques sur l'eucharistie... surtout pour la première communion* ».

Il ne faut pas oublier cette distinction des genres. Elle n'invite pas pour autant à négliger l'évolution qui a conduit les Églises chrétiennes, mais aussi des influences extérieures à exprimer avec plus de force des orientations christocentriques.

2. Le Dieu amour ou la redécouverte de Jésus-Christ

Ce qui, sans nul doute, majore durant le premier XIX^e siècle le pôle théocentrique du Christianisme, c'est la méconnaissance relative dans laquelle élites et peuples semblent tenir Jésus-Christ. D'une part, il serait « le grand oublié de la prédication » dans le droit fil d'une religion qui s'est éloignée de la révélation ; d'autre part, plus que le créateur — confondu avec le Dieu de la nature —, il a été victime du recul de la foi connue, transmise par les différents canaux de la catéchèse ecclésiale.

On trouve dans les *Mémoires* du Comtois J.-F. Simon Pinard — elles concernent les années 1825-1835 et le peuple rural — 40 mentions de Dieu, 5 de la Providence, 2 de la Divinité, 1 du Très Haut, 1 de l'Éternel, aucune de Jésus-Christ. Ce témoignage serait exemplaire

La redécouverte de Jésus-Christ se fit en partie en dehors des Eglises. Vers 1840, « *Jésus-Christ est tenu en grande estime par*

tous les démocrates. L'hommage au Christianisme... est bien un des caractères de l'esprit humanitaire » (Paul Bénichou). Lamennais y a contribué. Mais on n'aura garde de méconnaître le rôle joué par les traditions scolaires : christianisation et alphabétisation sont alors étroitement liées. C'est à l'instituteur qu'il revient de faire réciter la lettre du catéchisme (loi Guizot, 1833). Parmi les ouvrages les plus répandus par le relais de l'école, peu d'entre eux qui aient connu le succès que rencontre *l'Imitation de Jésus-Christ*, en particulier dans les milieux populaires qui ont accès à la lecture.

Chez les catholiques la dévotion à la croix, le culte du Sacré-Cœur contribuent à nourrir un courant de piété qui rapproche du Christ. A partir de 1861, le *Messenger du Cœur de Jésus* donne à *l'Apostolat de la Prière* du Jésuite Henri Ramière un rayonnement considérable. Vers 1880, des centaines de milliers de familles françaises ont pu redécouvrir ainsi une piété mieux enracinée dans l'amour et la reconnaissance envers Jésus-Christ.

Redécouvrir Jésus-Christ, c'est s'unir à lui dans l'eucharistie. En 1829, Philippe Gerbet situe l'eucharistie au cœur du christianisme. Il recommande la communion fréquente et contribue au refoulement dans la piété des sentiments de terreur. En 1832, Gousset pose la question clef : les sacrements sont-ils une récompense ou la voie d'une régénération morale ? A un jeune homme de 18 ans, Adolphe Amouroux, qui lui faisait part de ses lectures, le Père Emmanuel d'Alzon — k fondateur des Assomptionnistes — répond : « *Continuez... les lectures comme celles que vous me citez. Seulement, je vous avoue que j'aime peu le genre désespérant de Massillon : c'est un homme qui vous damne à force de vous menacer de l'enfer. Certes la pensée du salut et de l'éternité est bien propre à faire réfléchir, mais, à côté de la justice de Dieu, je pense qu'il faut toujours parler de sa bonté... Il y a dans un sentiment de confiance filiale quelque chose qui touche plus le cœur de Dieu* » (Nîmes, 4 décembre 1852). « *Un seul sentiment d'amour vaut mieux que 10 000 sentiments de crainte* », écrit-il à Madame de Malbosc. Cette orientation est en tous points semblable à celle d'un Antoine Chevrier à Lyon à la même époque (1852/ 53) : « *J'ose encore vous dire que notre salut est facile... Pour eux (les Jansénistes) Dieu est toujours un juge terrible qui ne veut que punir... désolante doctrine qui ruine tout le fondement de l'espérance et ne fait de Dieu qu'un être cruel qui damne et sauve les hommes selon ses*

caprices. Erreur de s'attacher, mes frères, à la lecture de ces livres qui ne parlent que d'enfer... »

La redécouverte de Jésus-Christ n'est pas le fait des seuls catholiques: Le mouvement du Réveil y a beaucoup contribué au sein des Églises Réformées. Le journal de la Montpelliéraine Louise Castelnaud montre à la fois la déception d'un petit groupe de femmes devant la vie chrétienne que leur proposent les pasteurs : « *Vie sèche, aride, sans consolation, sans amour... On parle, on dit, mais on ne sent rien* » ; et l'enthousiasme que soulève le passage des pasteurs Malan et Monod en 1841: le premier leur dit que « *voir en Dieu le plus tendre des pères est toute la vie chrétienne. Ce sentiment une fois formé dans le cœur, tout le reste en découle* ». Dans le protestantisme évangélique vers 1870, le culte avec Sainte Cène tous les mois se substitue aux quatre communions de tradition.

Communier fréquemment, aimer Dieu en Jésus-Christ : il y avait là un infléchissement marqué des attitudes pastorales antérieures. On ne peut exclure qu'il n'y ait eu dans cette volonté de rétablir un équilibre entre le théocentrisme et le christocentrisme, le souci de rejoindre une élite intellectuelle qui se détournait d'un Dieu tout puissant, en lui annonçant directement Jésus-Christ.

Cette évolution (dont il faudrait mieux saisir le cheminement à travers la prédication ordinaire, les mandements, les instructions, les missions, les manuels de piété, les cantiques, mais aussi l'espace et les milieux sociaux) est indubitable. Vers 1900, on trouve certes des références au Dieu redoutable, mais elles paraissent ne plus traduire que des combats d'arrière-garde. Jusqu'au vocabulaire populaire qui, ayant adopté le Bon Dieu, ne parvient plus à dissocier l'adjectif du nom.

On trouverait une position moyenne, tributaire à la fois du romantisme humanitaire et de l'évolution interne aux Églises, dans le célèbre *Minuit, chrétiens*, composé en 1847 à Roque-maure (Gard), un cantique capable de toucher à la fois les sensibilités populaires — et bien au-delà des pratiquants réguliers — et de larges fractions de la bourgeoisie. Jésus y vient « *apaiser de son père le courroux* » ; il est le rédempteur des inégalités ; il invite à la fraternité humaine. Au-delà de l'emphase, l'auteur n'est-il pas parvenu à rejoindre l'image que beaucoup de Français commençaient à se faire et se feront de Jésus ?

3. Un modèle qui s'impose avec peine

Mais mettre l'accent sur l'Amour suscite des controverses parmi les clercs, et rencontre des résistances parmi les fidèles. Une évolution qui pose bien des questions à l'historien.

Théologien catholique dont le poids fut décisif dans le basculement des attitudes pastorales au sein du clergé, Alphonse de Liguori est l'auteur de *Pratique de l'amour envers Jésus-Christ tirée des paroles de saint Paul*, plusieurs fois réédité au XIX^e siècle. Mais la pénétration de ses idées ne fut pas aussi rapide qu'on a pu le penser. En usage dans les séminaires, la *Théologie* de Bailly (mise à l'Index le 7 décembre 1852) ne cesse de mettre en garde contre les « absolutions précipitées », donc dissuade de la communion fréquente et continue d'orienter les pensées vers l'idée de la communion-récompense. Au début du XX^e siècle, l'absolution différée est encore pratique courante dans quelques diocèses.

Dans les rangs du clergé, il existe des pesanteurs, par delà même la défense des traditions gallicanes. Les prêtres ordonnés dans la première moitié du XIX^e siècle sont peu préparés à innover. Par ailleurs, l'ultramontanisme revêt un aspect populiste qui n'invite pas à affronter les traditions populaires. Parmi ces traditions, il y a l'association inextricable entre le Dieu de la nature et le christianisme : une religion populaire d'autant mieux assumée que les croyances les plus étrangères au christianisme (fées, revenants, sorcellerie) subissent un incontestable recul.

Au-delà de l'influence des clercs, il faut donc penser que le passage du Dieu redoutable au Dieu d'amour se heurte à des résistances populaires. L'exemple de la communion fréquente l'atteste indirectement. Comme l'exprime fort bien le curé de Charols (Drôme) en 1843: « *Dans nos villages, un pareil usage deviendrait un prétexte de critique et contre le curé et contre la personne qui communierait, à moins qu'elle ne fût fort avancée en âge* ». Aussi la pénétration fut-elle lente, voire même quasi inexistante en certaines régions rurales vers 1950 encore. Pour autant, elle n'en fut pas moins réelle... Une minorité, féminine le plus souvent, urbaine plus que rurale, bourgeoise plus que populaire donna la première l'exemple. Même dans les pays de *chrétienté*, il fallut du temps pour décider le grand nombre. La communion aux grandes fêtes, puis la communion mensuelle, ont précédé la communion hebdomadaire, voire, pour quel-

ques-uns, la communion quotidienne. Dans cette évolution, les congrégations de Jeunes Filles, les Cercles de l'A.C.J.F. ont joué un rôle important, souvent oublié. L'évolution des mentalités appartient au temps long de l'histoire.

La communion fréquente entretient une familiarité respectueuse avec Jésus-Christ, elle rapproche de Dieu, d'un Dieu qui parle à l'homme, qui l'aime. Il est assez naturel que le mouvement ait été d'abord accessible à une élite spirituelle. Dans son journal, Eugénie de Guérin marque encore une hésitation : « *On peut tout demander à Dieu, le bon Dieu* ». Chez la Comtesse de Ségur le Bon Dieu fait partie du vocabulaire ordinaire des enfants :

— Camille : « *mais comment osait-elle (Jeannette) aller à l'église et au catéchisme ? Comment ne craignait-elle pas que le bon Dieu ne la punit de sa méchanceté ?* » (Les Vacances).

C'est bien sûr à tort qu'on verrait là une contradiction apparente. Bonté n'est pas faiblesse. Comme le proverbe populaire le répète : « Qui aime bien, châtie bien ». « *C'est aimer véritablement quelqu'un que de le reprendre de ses fautes* » (Littré et Beaujean, *Dictionnaire de la langue française*, Hachette, 1900).

Ceux que cette évolution contrariait n'ont pas caché leur sentiment. En témoigne cette réflexion vers 1855 de la Sœur Rosalie, née dans le Pays de Gex en 1787 : « *J'ai été élevée dans la crainte de Dieu, et non dans la dévotion à l'eau de fleur d'orange, comme tant de gens aujourd'hui* ». Dans ses *Comédies et Proverbes*, la Comtesse de Ségur met dans la bouche de Madame d'Embrun ces réflexions amères : « *De mon temps, le respect était la première des sciences !... Mais c'est ridicule, inconvenant, impertinent d'aimer ceux qu'on doit craindre et respecter. A présent, on veut aimer tout le monde, jusqu'au Bon Dieu ! Ce n'est pas la crainte qu'on inculque aux enfants, c'est l'amour !... On craint Dieu et son souverain, on respecte ses parents. On aime ses enfants, ses égaux, son chien, son chat.* »

Mais l'évolution est moins rapide et moins générale en milieu populaire et particulièrement dans les régions de paysannerie, partout où l'autorité paternelle — en partie liée à l'autarcie économique — continue d'affirmer une prééminence indiscutée ; partout où l'hostilité de la nature reste omniprésente ; partout où la scolarisation n'exerce qu'une influence superficielle. A ces facteurs externes, il faut ajouter les obstacles qui viennent d'une emprise plus faible des clercs et d'une christianisation peu

profonde. Quand l'ensemble de ces facteurs se conjuguent, le théocentrisme a d'autant plus de chances de rester dominant, l'image d'un Dieu terrible de prévaloir. Ainsi, avec des nuances, en Bourbonnais, Limousin ou Périgord... Quel meilleur exemple que celui du Père Tiennon : né en 1823 dans l'Allier il appartient à un peuple de métayers, pauvre, mal alphabétisé, mal catéchisé, fréquentant peu la messe dans une région de tradition anticléricale. Il se méfie « *des curés et de leurs histoires* » : « *o Paradis, enfer, confessions et jours maigres* ». Son credo repose sur la ferme croyance « *à l'existence d'un Etre Supérieur qui, dirigeant tout, réglait le cours des saisons, nous envoyait le soleil et la pluie... Je m'efforçais de complaire à ce maître des éléments qui tient entre ses mains une bonne part de nos intérêts* » (*La Vie d'une simple*, 1902).

Sans être en rupture radicale avec ces représentations, la paysannerie pauvre des chrétientés (Bretagne, Rouergue, Pays Basque...) a mieux répondu aux sollicitations des clercs. Au début du XX^e siècle, les fortes minorités qui participent aux associations de jeunesse, en particulier, aux Cercles d'A.C.J.F., préparent une évolution spirituelle qui s'affirmera avec la J.A.C. pour le monde rural. A *fortiori* cela est-il encore plus vrai en Franche-Comté, dans l'Artois, les Flandres ou l'Alsace, là où le clergé peut compter sur une élite populaire nombreuse et mieux formée.

TOUTES ces remarques sont pour partie des hypothèses de travail. Elles demandent à être affinées. Il semble acquis que le lent, mais incontestable recul de la religiosité naturelle, d'abord au sein des élites sociales et des citadins, a entraîné le recul parallèle de l'image du Dieu redoutable.

L'image du Dieu bon s'est imposée peu à peu et le vocabulaire catholique, il faut le souligner, a fait un sort particulier au Bon Dieu.

Il est donc inexact de croire qu'à la fin du XIX^e siècle, le christianisme de la peur est encore la religion des masses. Il n'est qu'une des composantes de celle-ci dans des proportions qui varient selon les milieux, les lieux et les personnes.

Jésus-Christ est mieux connu par le catéchisme. Il entretient une spiritualité qui ne concerne pas seulement de petits groupes.

Le Bon Dieu passa à son tour, compromis dans les bondieuseries. Jésus lui-même, trop associé au Petit Jésus, infantilisant,

traversa une crise de reconnaissance. C'est la spiritualité des organisations, puis des mouvements qui contribua à décaper l'image de Dieu et celle du Christ. Ces réflexions invitent l'historien à la prudence dans un domaine où généraliser est difficile. Y invite la fortune du concept « *déchristianisé* », confondu trop souvent avec « détaché des observances » et/ ou « anticlérical ». Et ici, il faut se défier du discours des clercs.

« *Marx reproche à la religion d'aliéner l'homme, c'est-à-dire de contribuer à le rendre esclave. Ce peut être vrai d'une religion dont le Dieu ne serait qu'indifférence ou fatalité, ou même d'une religion dont le Dieu ne serait que justice-vengeresse. La réflexion ne l'admettra pas d'une religion dont le Dieu est amour* » (P. Festugière, *L'enfant d'Agrigente*, Le Cerf, 1941). Dans quelle mesure cette dimension de l'amour s'imposait-elle aux chrétiens ? Dans une plus large mesure, sans doute, que bien des sources historiques ne permettent de le saisir — l'historien est pris au piège des sources — car l'amour le plus vrai n'appartient-il pas le plus souvent à la catégorie du non-dit ?

Gérard CHOLVY

Gérard Cholvy, né en 1932. Professeur d'histoire contemporaine à l'université Paul Valéry — Montpellier III. A publié notamment, en collaboration avec Yves-Marie Hilaire, une *Histoire religieuse de la France contemporaine*, tome 1, 1800-1880, Bibliothèque historique Privat, 1985.

déjà parus

1. Hans-Urs von BALTHASAR : **CATHOLIQUE**
2. Jean DANIELOU : **CONTEMPLATION, CROISSANCE DE L'ÉGLISE**
3. Joseph RATZINGER : **LE DIEU DE JÉSUS-CHRIST**
4. Dirigé par Claude BRUAIRE : **LA CONFESSION DE LA FOI**
5. Pierre VAN BREEMEN, s.j. : **COMME LE PAIN ROMPU**
6. Paule-Élisabeth LABAT, o.s.b. : **PRÉSENCES DE DIEU**
7. Karol WOJTYLA : **LE SIGNE DE CONTRADICTION**
8. André MANARANCHE, s. j. : **LES RAISONS DE L'ESPÉRANCE**
9. Joseph RATZINGER : **LA MORT ET L'AU-DELA**
10. Claude BRUAIRE : **POUR LA MÉTAPHYSIQUE**
11. Faits et documents : **LE DOSSIER KUNG**
12. Henri de LUBAC, s. j. : **PETITE CATÉCHÈSE SUR NATURE ET GRACE**
13. Hans-Urs von BALTHASAR : **NOUVEAUX POINTS DE REPÈRE**
14. Collaborateurs de COMMUNIO : **L'EUCHARISTIE**
15. Dirigé par Claude BRUAIRE : **LA MORALE, SAGESSE ET SALUT**
16. Marguerite LÉNA : **L'ESPRIT DE L'ÉDUCATION**
17. Claude DAGENS : **LE MAÎTRE DE L'IMPOSSIBLE**
18. Jean-Luc MARION : **DIEU SANS L'ÊTRE**
19. André MANARANCHE, s.j. : **POUR NOUS LES HOMMES LA RÉDEMPTION**

FAYARD

chez votre libraire